

Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології
імені М.Т. Рильського
Черкаський національний університет
імені Богдана Хмельницького
Наукове товариство істориків-аграрників

А.І. Темченко

**ТРАДИЦІЙНІ ЗАМОВЛЯННЯ:
СЕМАНТИЧНІ
ТРАНСФОРМАЦІЇ ТА ОБРЯДОВІ
ПАРАДИГМИ**

Монографія

Черкаси
"ІнтролігаТОР"
2014

УДК 572.9
ББК 63.5

Рецензенти:

Бондаренко Г.Б.,	кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського;
Капелюшний В.П.,	доктор історичних наук, професор Київського національного університету імені Тараса Шевченка;
Михайлюк О.В.,	доктор історичних наук, професор Національної металургійної академії України;
Присяжнюк Ю.П.,	доктор історичних наук, професор Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького;
Борисенко В.К.,	доктор історичних наук, професор, завідувач віддлу "Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України".

Темченко А.І. Традиційні замовляння: семантичні трансформації та обрядові парадигми. Монографія / Темченко А.І. – Черкаси, "ІнтролігаТОР", 2014. – 572 с.

ISBN 978-966-2545-81-4

Рекомендовано до друку:

*Вченою радою Інституту мистецтвознавства,
фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського
(протокол №6 від 23 травня 2013 р.)*

*Вченої радою Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького
(протокол №5 від 18 червня 2013 р.)*

У монографії досліджено символіку лікувальних замовлянь, яка проявляється на всіх рівнях структурного творення обрядового тексту (звуковому, лексичному, синтаксичному), а також його образній організації. Основними смисловими парадигмами, навколо яких групується образна система замовлянь, є тіло, час, простір і число, що дозволяє розглянути лікувальні тексти в загальному культурному контексті.

На обкладинці фото В.А. Світлічного "У човні", кінець ХІХ ст.

УДК 572.9
ББК 63.5

© Темченко А.І., 2014
© Видавництво "ІнтролігаТОР",
оригінал-макет, 2014

ISBN 978-966-2545-81-4

ЗМІСТ

ВСТУП.....	6
Розділ 1. Історія вивчення.....	16
ПЕРШИЙ РІВЕНЬ: СЕМАНТИЧНА МОРФОЛОГІЯ	
Розділ 1. Звукова організація.....	34
Голосні.....	35
Приголосні.....	50
Звуконаслідування.....	54
Розділ 2. Ритміка.....	79
Розділ 3. Синтаксис.....	104
Розділ 4. Поетика.....	114
Розділ 5. Діалог.....	155
ДРУГИЙ РІВЕНЬ: СЕМАНТИЧНА ОНТОЛОГІЯ	
Розділ 1. Сакральна анатомія.....	169
Тіло як космос.....	169
Тілесна душа.....	183
Голова.....	194
Міфологічна синонімія "щире серце / червона кров".....	219
Тілесний низ.....	225
Кістяк.....	247
Міфологічні пари "вода-молоко" / "вогонь-залізо" / "сіль-очі".....	277
Розділ 2. Семантика чисел та числівників.....	287
Розділ 3. Категорії часу і метачасу.....	351
Розділ 4. Просторова організація.....	400
Опозиція "той світ / цей світ".....	443
Семантика просторово-тілесних розташувань.....	468
Розділ 5. Семантика сну.....	480
ВИСНОВКИ.....	499
БІБЛІОГРАФІЯ.....	511

ПЕРЕДМОВА

Книга А.І. Темченка "Традиційні замовляння: семантичні трансформації та обрядові парадигми" є ще однією вельми цікавою і вагомим сторінкою вивчення слов'янської культури і присвячується вербальним лікувальним практикам: матеріалу, що давно цікавить етнографів, істориків, фольклористів, культурологів.

Тож говорити про актуальність обраної теми – це значить насамперед вести мову про культурні витоки слов'ян, їхню національну самоідентичність. Логіка дослідження і висновки, запропоновані в цій книзі, стосуються території, що споконвічно належала східним слов'янам, які, хоча періодично й зазнавали зовнішніх інтервенцій, однак зберегли до того ж свою самобутність, поглинаючи і розчинюючи ці впливи. Безперечно, найвідчутніших змін традиційна культура зазнала у ХХ столітті, коли на слов'янських землях відбувалися найдраматичніші події новітньої історії, що викликали значні міграції населення, спровокували нівелювання традиції, утворення нових типів соціальної й культурної поведінки. Одночасно генетична пам'ять, виявляється, зберегла корінні, основоположні національні риси і стереотипи, що залишаються незмінними упродовж тисячоліть. Дослідження А.І. Темченка поступово доводить, що потреба в аналітиці слов'янської міфології зумовлена прагненням вийти зі стану внутрішньої зацикленості й автоматизму мислення, побачити витоки і причини появи тих чи інших значень, що стали традиційними, своєрідними символами, аксіомами культури. Крок за кроком автор розкриває систему міфологізованих понять, пов'язуючи її з ритуально-магічною практикою, реконструюючи її первинну "утилітарну" семантику.

На думку відомого міфолога і культуролога М. Еліаде, основна відмінність представника архаїчного суспільства від сучасної людини полягає в тому, що остання неспроможна пережити своє органічне життя як таїнство: унаслідок своєї зацикленості і замкнутості "людина індустріальна" перестала відчувати себе частиною Всесвіту, частиною велетенського вічного колообігу всього живого. Безпосереднім результатом такої "зацикленості" постають численні соціальні й індивідуальні патології, тоді як архаїчні (традиційні) суспільства знали і практикували своєрідні, але вельми дієві "ліки" від розмежування людини і природи, буденного і сакрального, минутого і вічного. Подія ритуалу насамперед символізувала і втілювала єдність космічного буття, а ритуальні тексти (зокрема, лікувальні замовляння) "забезпечували" та "засвідчували" органічне сакральне існування живого світу, перетворюючи елемент лікування у процес відродження/народження людини.

Основоположною ідеєю автора є інтерпретація феномену лікувального замовляння як сакрального тексту, виконавець якого набуває статусу "боговибраного": виголошуючи такий текст, ви-

конавець адаптує себе до нього, по-новому упорядковує навколишні предмети, а зрештою й увесь світ, оскільки його словесний опис предметів і явищ є повнішим за будь-яке наочне зображення, передбачає не лише зовнішнє (номінативне), але й внутрішнє (асоціативне) сприйняття. Так, реконструкція сакрального змісту замовляння, його причинно-наслідкових зв'язків (скажімо, як системи "подія – наслідок", "предмет – функція", "слово – наслідок") постає спробою опису рис міфологізованої свідомості, її універсальї, що простежуються в пізніші періоди культурної історії людства.

Відтворюючи систему лікувальних замовлянь, А.І. Темченко доводить, що "дієвість" архаїчної медицини виявляється лише тоді, коли панівним є космічне світосприйняття, коли життя вкладається у форми і закони ритуалу, а авторитету особистості протиставляється сила традиції. Відтак селянська садиба підсвідомо моделює структуру Всесвіту, де під постає центром світу, а кімната, сіни, хлів, повітка – органічно виростають з космічних стихій, співвідносяться з ними, перебувають поза швидкоплинними культурними змінами, відповідаючи вічному космічному стилю селянського побуту і праці. Саме з таким зануренням людини в органічний колообіг природи пов'язуються традиційна лікувальна практика й основні рецепти народної медицини. Зрозуміло, що тут цілющими властивостями володіє фактично все – вогонь, попіл, вода, роса, молоко, кров, трава, зерно, мінерали, смоли. Цілюща сила приписується різним природним стихіям, точніше – їхнім якостям, а оскільки з них складається не лише Космос, а й людина, впливаючи на космічні елементи, паралельно відбувається вплив і на саму людину.

Дешифрування міфологічної семантики текстів лікувальних замовлянь – закодованих повідомлень з далекого минулого – відбувається паралельно на кількох рівнях: звуковому, лексичному, синтаксичному. Найцікавіші сторінки книги присвячені якраз "поетичному кодові" українських замовлянь, їхній образно-стильовій структурі. Реконструкція і детальний опис поетичної структури жанру доводить, що один і той самий текст можна розглядати в різних обрядових ситуаціях як полісемантичний, неоднорідними є також стандарти і методи оцінювання того чи іншого мотиву, образу. Це суто фольклорна ситуація, яка вимагає особливих методологічних підходів, що переконливо продемонстровано автором. Як наслідок, запропонована книга сприяє цілісному уявленню про жанр лікувальних замовлянь, вивчення яких посилюється глибокими аналогіями з іншими видами традиційної культури, зокрема, орнаментальним, образотворчим і пластичним мистецтвом.

Олександр Киченко

ВСТУП

Замовляння є одним з найдавніших жанрів усної творчості, оскільки в простій і лаконічній формі виражають не стільки бажане, яке мусить обов'язково здійснитися (за М.С. Грушевським), скільки нагальні потреби, необхідні для виживання людини і продовження її роду. Під замовляннями розуміється цілий культурний пласт від об'ємних текстів, наділених рисами апокрифів, до словосполучень, які стали примовками, звертаннями, побажаннями. Така природа замовлянь пояснює їхню глибинну семантику, яка є прихованою від стороннього ока, і зберігається в закодованих формулах на рівні звукової, лексичної, текстової організації. Кодування замовлянь є необхідною умовою їхнього функціонування, оскільки таким чином захищаються важливі життєві процеси – народження, лікування, одруження.

В науковій літературі духовну культуру поділяють на два періоди – язичницький і християнський, іноді протиставляючи їх як антагоністичні. Однак в процесі дослідження замовних текстів виявляється інша тенденція. В традиційній культурі християнство начебто продовжує на якісно новому рівні давні вірування, оскільки основою язичництва є міф про світоустрій, що пояснює обожнення зовнішнього (природи), тоді як в християнстві основною мірою є внутрішній світ людини, її моральний вибір між добром і злом. У замовляннях ці світоглядні настанови існують паралельно, не конфліктуючи між собою. Знахар звертається за допомогою до сил природи, пращурів, попередньо поросивши про це дозволу в християнських святих. Це ускладнює визначення конкретних історичних координат виникнення жанру. Не викликає сумнівів його давнє походження. Однак це стосується самого принципу організації лікувального обряду, в межах якого відбуваються різноманітні варіації, – християнські святі приходять на місце язичницьких богів, побутові предмети модифікуються (наприклад, замість традиційної голки використовується англійська шпилька), змінюються образи, імена, але їхні функції залишаються незмінними.

Водночас замовляння тісно пов'язане з архаїчним міфом про творення світу, що і визначає час його виникнення. На відміну від інших фольклорних жанрів, образотворчих і декоративно-прикладних виробів, архітектурних споруд, побутових предметів в лікувальних текстах сюжет міфу є рельєфнішим. Це пояснюється тим, що замовляння продовжують побутовати до нашого часу як реакція на брак соціальної незахищеності, спровокованої незадовільним медичним обслуговуванням, безробіттям та іншими негараздами. Відповідна стабільність міфу ніби протиставляється мінливим суспільним явищам і гарантує позитивний результат лікувального обряду, оскільки апелює до тієї частини етіологічного міфу, де описується сам принцип існування життя, усвідомлюється його постійність і циклічність. Лікувальний міф

не намагається змінити встановлений порядок, однак захищає життя від його передчасного / неприродного завершення.

Порушення встановленого міфом порядку сприйняє руйнацію світу, внаслідок чого в традиційній культурі встановлюються дозволи і заборони на ті чи інші дії, надаючи їм обрядового характеру. Це дає можливість захистити міф від чужорідних впливів, підпорядкувати людську діяльність одвічним законам існування Всесвіту, стерти межі особистісного, оберігаючи цим самим культуру від остаточного знищення. Інакше кажучи, міф альмагує досвід усіх попередніх поколінь (міфологічних "богів-пращурів"), тому традиційно історія розуміється не як довільний плин часу чи свавілля випадковості, а божественний промисел, смисл якого прихований для непосвячених.

Зацікавленість дослідників різних гуманітарних галузей замовляннями свідчить про те, що питання їхньої семантики залишаються актуальними і потребують детальнішого висвітлення. На нашу думку, це пояснюється не лише проблемами семантики як такої, але й спробою з'ясувати сам принцип сприйняття недуги "людиною традиційною". В міфології хвороба є реакцією на неправильну діяльність людини. Натомість в сучасному світі стан нездоров'я переважно пов'язують з фізіологічними чинниками – незбалансованим харчуванням, шкідливими звичками, стресами тощо. Аналізуючи історію захворювань, простежується чітка тенденція, що хвороби еволюціонують разом з людиною. Цікавими в цьому плані є дослідження психологів, які пов'язують ці процеси зі змінами в емоційній сфері.

Актуальність дослідження пояснюється також соціальною ситуацією, спричиною психічними стресами, які мали місце в ХХ ст. й активно реанімуються за допомогою засобів масової інформації. Відповідна ситуація провокує зворотні дії захисного характеру (про це свого часу писав В.Г. Богатирьов [Богатирев 1993, с. 228]). Часто вони набувають гіпертрофованого вигляду, відроджуючи культу вшанування пращурів, жертвоприношення, поширення мнимого цілительства, симуляцію святості, розповсюдження численних сект тощо. Це пояснюється природою міфу, в якому закладено "запобіжні програми", що "пропонують" в кризові моменти готовий сценарій поведінки, позбавляючи індивіда приймати самостійні рішення. Міф можемо порівняти зі сценарієм, де суспільні ролі, як і обрядові, розписані завчасно, дотримання яких є умовою емоційної стабільності. В цьому аспекті поглиблене вивчення міфології розширює свої горизонти і стосується не лише етнографії, але й інших суспільних наук, що вивчають історію сучасності.

В першому розділі монографії пропонується коротка історія вивчення замовлянь. Особлива увага приділяється сучасним публікаціям з даної проблематики. Разом з тим, виникає законмірне питання доцільності написання ще одного дослідження, присвяченого семантиці замовлянь. Виходячи з аналізу наукових

праць з міфології, проглядається низка неузгоджених питань, що стосуються безпосередньо їхньої семантики.

Основним постулатом попередніх досліджень є твердження, що замовляння мають вивчатися лише в безпосередньому зв'язку з обрядом, а також іншими культурними явищами, включаючи звичаєве право, побут, інші фольклорні жанри. Не піддаючи жодним сумнівам правильність цього методу, окремі його положення уточнюються, зокрема створено інтерпретативний зразок на основі ситуативних міфологічних протиставлень типу "вода-молоко" / "вогонь-залізо" / "сіль-очі", які "діють" в межах замовного жанру.

В.І. Харитонова, О.В. Юдін, О.Є. Левкієвська, І.В. Гунчик, О.А. Остроушко, А.О. Петрова форму виголошення тексту (діалог, рима, інтонація) розглядають як елемент його семантичної організації. Розвиваючи ідеї попередників, варто детальніше дослідити звукову структуру замовляння, як засіб його смислотворення. При вивченні семантики діалогу враховувати не лише говоріння як процес, але ситуацію мовчання / ігнорування.

В працях попередників досліджується також семантика простору і часу, зокрема їхня структура, символіка міфологічного центру, мотив подорожі, значення "першого / сприятливого" часу. Важливим засобом дослідження є метод бінарних опозицій, таких як "свій / чужий", "життя / смерть", "туди / сюди", "чорне / біле", "чоловіче / жіноче", "закритий / відкритий" тощо. Разом з тим, варто уточнити зв'язок просторово-часових координат з людським тілом, зокрема в контексті опозиції "той світ / цей світ", з'ясувати символіку "тілесної душі", просторової периферії, числа, докладніше розглянути тіло в контексті потрійної міфологічної структури.

В багатьох роботах увага зосереджується на функціональних особливостях замовлянь, зокрема на особі адресанта, просторових / часових координатах, фізичних станах (І.В. Гунчик, О.А. Остроушко, М.В. Жуйкова, В.Ф. Ятченко, О.Є. Єрмакова, Ю.М. Кисельова, Т.С. Садова). Однак міфологічні імена подекуди розглядаються ситуативно. Крім того в контексті замовної традиції не вивчається семантика сну, його функціональні особливості з погляду обряду.

Інтерпретативну схему реконструкції давніх вірувань створює О.Б. Христофорова, сутність якої полягає у виявленні і зіставленні соціального і міфологічного в традиційному суспільстві. На думку авторки, міф прописує зручну поведінку для "людини традиційної", яка слугує своєрідним психологічним захистом. Сутність цього захисту криється в тому, що внутрішні проблеми проєктуються на соціум, оскільки вони не можуть вирішуватися самим індивідом. Погоджуючись і підтримуючи ідею О.Б. Христофорової, пропонуємо свою схему інтерпретації архаїчних жанрів фольклору, яка базується на паралельному прочитанні, зокрема вивченні форми, як набору конструктивних

елементів, і змісту, як смислового наповнення тексту, а також пошуку спільного і відмінного в результаті застосування цього методу.

Для дослідника, який намагається відтворити первинні значення замовляння або час його виникнення, важливо розуміти численні смислові взаємозв'язки замовляння з іншими явищами традиційної культури і побутом. Смислова динаміка проявляється в обряді (операційній системі лікувального міфу), що пояснює застосування численних паралельних зіставлень, інакомовних висловлювань, смислових аналогій, що пропонуються автором цієї книги.

Замовний текст, як в часи його виникнення, так і зараз, має конкретне утилітарне призначення, тому він невеликий за об'ємом, легко запам'ятовуються, паралельно він включений в ритуально-магічну практику. Згодом лікувальні тексти збільшуються за об'ємом, але їхня здатність до легкого запам'ятання і відтворення втрачається лише принагідно. Це пояснюється тим, що замовляння складаються зі сталих формул, тобто кількість конструктивних елементів, з яких вони творяться, є обмеженою. Різні поєднання цих елементів і породжує численні мотиви, такі як: подорож, вигнання хвороби, зупинення кровотечі, захист від зурочення, які мають аналоги в інших жанрах – казках, календарно-обрядових, весільних піснях, голосіннях тощо. Поєднання тих чи інших мотивів складає сюжет замовляння [див. Дмитриєва 2004].

Зважаючи на поліфункціональність дослідження, доцільно окреслити понятійний апарат, яким оперує автор. 1. *Лікувальний міф* розуміється як складова частина етіологічного міфу, де тіло людини (мікрокосм) відтворюється так само, як твориться світ (макрокосм). 2. *Традиція* є вироблена і прийнята соціумом структурована система поведінки, яка включає стійкі уявлення, апробовані знання, які відтворюються в обрядах і фольклорних текстах. 3. Прийнятним є визначення традиційної культури В.І. Харитонові. На думку вченої, традиційна культура має місце лише в такому суспільстві, що живе за законами традиції, "опирається" інноваціям, надаючи перевагу сталим культурним схемам і матеріалу, що їх наповнює. Зрозуміло, що "традиційне" та "інноваційне" перебувають у "діалектичній єдності", що передбачає "боротьбу протилежностей", і одна традиція за рахунок цього трансформується і, модернізуючись, породжує іншу" [Харитонова 2003, с. 3]. Зважаючи на вищезазначене, представник традиційної культури може називатися "людиною традиційною" (*homo tradition*). 4. Сакральне формує ідеологію традиційного суспільства, це зразок, за яким організовується усе його життя, зокрема соціальні норми і стандарти поведінки [Гінда 2006, с. 506-512]. На думку С. Соколовського, сакральне "визначається специфікою конкретної культури і суспільства, а взаємозалежність релігії і суспільства має зворотній напрям: не суспільство і культура

визначають специфіку релігійних уподобань, а релігія визначає, виражає і пояснює специфіку конкретних вірувань" [Гінда 2006, с. 510-511]. 5. На відміну від літературного *замовний текст* перетворюється на такий після його письмової фіксації. В цьому вигляді він піддається різноманітним "хірургічним втручанням" з боку дослідника, який може виокремлювати в ньому окремі звуки / слова / речення, а також мотиви / символи / образи, порівнюючи їх з мотивами, символами, образами інших міфологічних текстів, орнаментальних композицій, архітектурних форм чи графічних зображень. 6. *Мотив* замовляння функціонує в діахронній і синхронній перспективах. Виділяються універсальні і специфічні мотиви. Універсальні представлені в трьох базових каналах трансляції – мовному, фольклорному й обрядовому. Значення фіксуються в мові, зокрема етимології, у фольклорі вони пояснюються, в обряді імітуються. Специфічний / наскрізний мотив сприяє зібранню окремих епізодів в єдине ціле, допомагає визначити основний мотив, зашифрований в групі споріднених текстів, що дає змогу вирішити складніше завдання – генетичне, з'ясувати походження фрагментів тексту. В процесі вивчення мотиву можуть бути інтерпретовані окремі факти культури, які включені в текстові знакові утворення [Березович, Родионова, 2002. с. 7-8]. 7. *Образ* – найменша значеннева одиниця тексту. Частіше стосується одухотворених істот, зокрема людей, тварин, рослин. Образності набувають також інші об'єкти, коли вони концентрують у собі важливі обрядові значення.

Додаткового тлумачення вимагає назва монографії: "Традиційні замовляння: семантичні трансформації та обрядові парадигми". "*Семантичні трансформації*" є терміном лінгвістики, який позначає зміну формальних компонентів тексту, що перекладається, при збереженні його первинної інформативної наповненості [Старостина <http://www.rusnauka.com>]. Автентичний фольклорний текст, так само як і чужомовний, також підлягає своєрідному перекладу, оскільки його первинні значення приховано внаслідок табування, метафоризації, історичних нашарувань. В результаті цього фольклорний текст, зокрема замовляння, становить собою багаторівневу систему із своїми смислами і підсмислами, які є доволі заплутаними і трансформуються залежно від обрядової ситуації чи контексту. Розшифрування первинного значення нагадує розв'язання ребуса, в процесі чого залучаються різні способи декодування, зокрема мовні, предметні, акціональні. Так, значення модифікованого образу може бути з'ясоване в результаті встановлення послідовності ритуальних дій, наявності предметів, які застосовуються для виконання обряду, пошуку смислових аналогій в інших мовах.

Прослідкувати шлях смислових трансформацій можливо в межах загального культурного контексту. Міфологічні персонажі, образи лікувальних текстів співвідносяться з персонажами і образами інших фольклорних творів, вони "кочують" з жанру в

жанр, внаслідок цього можуть виникати додаткові значення, які згодом трансформуються в самостійні і сприймаються як основні.

Доцільність приховування справжнього смислу, тобто його трансформація, може пояснюватися іншою причиною, пов'язаною з можливістю довільного тлумачення міфологічного тексту як священного. За логікою міфу сакральне має бути надійно прихованим, що унеможливило його профанацію і додатково пояснює консервативність замовлянь. Справжній смисл замовляння як сакрального тексту лише замулився під плинном часу, але не змінився за своєю суттю, оскільки є "інформаційною моделлю", що структурує хаотичні вияви потойбічного. У зв'язку з цим смислові трансформації обрядового тексту не завжди співвідносяться з виникненням вторинних / третинних моделювальних систем, оскільки ці зміни зарані передбачені обрядом і завідомо відбуваються в його замкненому / захищеному просторі.

Трансформаційні можливості замовного тексту, здатність модифікуватися залежно від вимог обряду демонструють його високу інформативну потужність, яка полягає не стільки в кількості інформації, скільки в її якості і доцільності. В цьому разі перетікання смислів з одного тексту в інший нагадує гру, де конкретне значення є частиною загального і залежить від обрядового контексту. Результати реконструкції можуть бути несподіваними, виявляючи таким чином приховані аспекти міфу.

"Перетікання" смислів не є безкінечною ланцюжкоподібною реакцією. Складається враження, що воно циклічне, оскільки відбувається в межах *обрядової парадигми*. Це зумовлено тим, що змінювати "первинні" / сакральні значення з погляду обряду доволі небезпечно. Зміна "правильної" причини передбачає зміну "правильного" наслідку, в результаті чого втрачається моделювальна функція обряду, який створює "єдино правильні" причинно-наслідкові зв'язки (наприклад, у буденному часі / просторі відбувається максимальне обмеження "дій навпаки", в обрядовому – вони є засобом магічного захисту, оберегом від руйнівного впливу потойбічного).

Дослідження трансформаційної динаміки передбачає встановлення меж ігрового поля, де смислові зміни є доцільними. З досвіду польової практики було помічено, що виконавець лікувального тексту іноді не розуміє про що конкретно йдеться в замовлянні і не може переказати його "близько до тексту", тобто самочинно порухати обрядову парадигму. Трансформації відбуваються не лише в межах одного жанру, значення можуть сполучатися з іншими текстами, не пов'язаними з процесом лікування. Дотичні мотиви й образи доповнюють один одного, утворюючи семантичну цілісність. Відтворення "маршруту", за яким рухається образ чи розгортається сюжет, становить межі обрядової парадигми.

Пошук логіки смислових трансформацій, відтворення цього перманентного процесу відбувається на рівні з'ясування "справж-

ної” мети обряду. Причини групуються за принципом бінарних опозицій на зразок: відкриття / закривання, захисту / нападу, страху / агресії, ситості / голоду, недуги / здоров’я тощо. Сам обряд є механізмом “перестановки доданків” так, як це вигідно його виконавцю, внаслідок чого недуга має зникнути, на місце страху / захисту / закриванню має прийти агресія / напад / відкриття, що знаменує перемогу життя. Ця боротьба відбувається на усіх рівнях тексту (мається на увазі контексту і підтексту), тому справжня суть образу чи дії може бути надійно прихованою під нашаруваннями інших образів, що “відволікають увагу” можливих “опонентів обряду” від основної дії.

Основні складності, що виникають в процесі дослідження замовлянь, викликані багатогранністю їхньої семантики. У зв’язку з цим актуальним залишається міждисциплінарно-порівняльний аспект. На важливості застосування інтердисциплінарних методик у вивченні етнографічних і фольклорних явищ наголошує О. Гінда [Гінда 2006, с. 506-512], що передбачає не стільки “змішування інтелектуальних сфер”, скільки усвідомлення зв’язків між ними. Підтвердженням цьому є робота науково-дослідницької групи “Центру з вивчення шаманізму та інших традиційних вірувань і практик” Російської академії наук. О. Гінда вважає, що “досліджувана проблема онтологічно передбачає інтердисциплінарне осмислення специфіки та неодномірності традиційних вірувань і сакральних практик як єдино можливе і найбільш продуктивне”, оскільки комплексність, яка методологічно переважає в сучасних наукових підходах, “часто призводить до того, що виникають помилки в інтерпретаціях на “чужому полі”, тоді як “інтердисциплінарний підхід <...> вимагає певного рівня інтеграції спеціалістів з різних наукових сфер і вироблення, як мінімум, єдиних і спільних методологічних засад” [Гінда 2006, с. 506]. В цьому контексті важливим є розрізнення понять комплексності та інтердисциплінарності, що їх подекуди трактують як синоніми, тому ми намагалися залучити підходи різних гуманітарних галузей.

Зважаючи на специфіку дослідження, яка анонсується в його назві, доцільними видаються методи, за допомогою яких можливе відтворення смислової динаміки лікувального обряду. Для реалізації цього завдання провідним є індуктивний метод, де гіпотеза ґрунтується на аналізі обмеженої кількості матеріалів (текстів, обрядів), повторюваності подій, аналогіях, знаходженні причинно-наслідкових зв’язків, посиленнях на авторитетні джерела.

Дослідження ведеться паралельно на двох рівнях, що є завершеними смисловими частинами. На першому рівні – *морфологічному* – об’єктом дослідження виступає власне текст. Вивчається його структура, починаючи від звукової організації і завершуючи синтактикою і поетикою. Форма тут розглядається як система знаків, яка становить внутрішній / прихований зміст тексту. В цьому аспекті доцільним є метод *прагматичного аналізу*, що за-

стосовується для вивчення знакових систем, зокрема комунікативного акту з притаманними йому ознаками: змістом, кодом, які реалізують наміри мовця (іллокутивну силу висловлювання) і передбачають дію, що цей текст спричиняє (перлокутивний ефект). Відповідний підхід зумовлює застосування інструментарію дослідження, за допомогою якого з'ясовуються засоби досягнення перлокутивного ефекту. Серед аналітичних і порівняльних методів, які традиційно застосовуються при вивченні фольклорних текстів, варто назвати методи, запозичені з фонології, акцентології, лексики, синтаксису, зокрема: компонентний, лінгвістичний трансформаційний, експериментально-фонетичний, просодичний, дистрибутивний, генетичний аналізи, а також аналіз звукового символізму

Компонентний аналіз є системою прийомів лінгвістичного вивчення значень слів. Сутність методу полягає в розщепленні значення слова на складові компоненти.

Лінгвістичний трансформаційний аналіз побудований на принципі вилучення усіх "зайвих" компонентів тексту, залишаючи лише ті, що формують його основний зміст.

Експериментально-фонетичний аналіз передбачає дослідження гучності різних частин тексту. Дозволяє з'ясувати прагматичну доцільність вживання тих чи інших звукосполучень, звуконаслідувань, встановити основні звукові кліше, які визначають межі смислових компонентів тексту, таких як: 1) ситуація обміну; 2) "впізнання" хвороби; 3) знищення / відсилання недуги; 4) формула уподібнення; 5) побажання добра / здоров'я; 6) ситуація абсурду.

Просодичний аналіз допомагає вивчати доцільність вживання смислового наголосу, який зустрічається в певних контекстах, визначає межі ритмічного періоду, а також простежує вплив ритму на семантику лікувальних текстів. В окремих дослідженнях приділяється значна увага вивченню ритму й інтонації як "біоенергетичного плану виразу" змісту [Харитонова 1993], виявлення його "об'єктивної семантики" (прагматики) [Богданов 1992, с. 21]. Близьким є генеративний підхід, запропонований І.І. Земцовським, який вважає, що жанр продукується за готовими моделями на основі соціально-творчих стимулів. Модель включає комплекс внутрішніх динамічних ознак, в тому числі наголосу [Земцовский 1983].

Дистрибутивний аналіз ґрунтується на вивченні оточення окремих текстових одиниць без використання даних про їхнє повне лексичне або граматичне значення, дозволяє сприймати текст цілісно. Актуальним такий метод видається при вивченні поетики замовляння.

Генетичний аналіз уточнює смисл ключового слова / предмета, за допомогою якого здійснюється лікування, враховуючи також значення й звучання споріднених слів інших мов, близьких за походженням.

Аналіз звукового символізму дозволяє розглядати звуки як найменші елементи смислової організації тексту.

На другому рівні – *онтологічному* – смисли досліджуються, виходячи не з форми, а змісту тексту. Відтворюються значення основних координат буття – часу і простору, а також їхніх "ідеальних" моделей – людського тіла і числа, над / з якими здійснюються обрядові маніпуляції. Форма, за допомогою якої передається інформація, тут не відіграє провідного значення, як це відбувається на першому рівні. Натомість основним об'єктом дослідження є значеннєві взаємозв'язки, які продукуються в межах обряду, а також його внутрішня смислова динаміка.

Для реалізації поставленої мети актуальним є функціональний метод, за допою якого досліджуються взаємні зв'язки фольклору й обряду. Одним з перших функціональний метод апробований Д.І. Зеленіним, а згодом Б.М. Путиловим, який вважає, що різні елементи фольклору проявляють себе в побуті, господарській діяльності, громадському житті. Вони "втягуються в цей потік і складають його органічну частину" [Путилов 1994, с. 59]. За допомогою функціонального методу можливе ретроспективне відтворення історії шляхом реконструкції обрядів і вірувань, зафіксованих сучасниками, які сприймали їх як пережиток. Аналогічний підхід застосовує М.І. Толстой. Вчений вивчає історію обряду, прив'язуючись до конкретної території, що звукує спектр дослідження, позбавляє здійснювати екскурси в історію інших народів. В межах функціонального методу залучаються не лише етнографічні й фольклорні матеріали, але й ті артефакти, що стосуються матеріальної культури, зокрема вишивка, архітектура, знаряддя праці.

Важливим при вивченні семантики замовлянь є звернення до їхньої обрядової природи в сукупності вербальних і невербальних компонентів, предметних, просторових і часових, що є джерелом архаїчних уявлень про світ. Така можливість пояснюється розповсюдженням семіотичного методу на фольклорні явища, розуміння обряду як тексту в широкому смислі цього терміну, де інформація передається системою різних "кодів". Застосовуючи семіотичний підхід, виявляється можливим частково реконструювати давні вірування на матеріалі існуючих традицій. В цьому аспекті застосовуються аналітичні методи, зокрема: аналіз культурних концептів, порівняльно-історичний, семантичний, предметний, структурний, кожен з яких дає змогу (настільки це можливо) розглянути текст під різним кутом зору, показати його в контексті історичного розвитку, матеріальної культури чи мовної ситуації, порівняти його з іншими, на наш погляд, спорідненими образами і поняттями, тобто розглянути його в діахронічному і синхронічному вимірах. У процесі застосування вищезазначених методів важливо дотримуватися балансу між функціональним й інтерпретативним (семіотичним) підходами, розуміти існування тісного взаємозв'язку дії і смислу, функції і значення, соціального і ментального.

Аналіз культурних концептів передбачає смислову інтерпретацію загального ментального змісту тексту як інформаційної структури, позначає поняття реального чи уявного світу, збираючись в колективній пам'яті як вербальний компонент. За визначенням О.С. Кубрякової, термін "культурний концепт" "служить для пояснення одиниць ментальних або психічних ресурсів нашої свідомості й тієї інформаційної структури, що відображає знання та досвід людини; оперативна змістова одиниця пам'яті, ментального лексикону, концептуальної системи й мови мозку (lingua mentalis), усієї картини світу, відображеної у людській психіці" [Кубрякова, Дем'янков 1996, с. 90–93].

Структурний метод допомагає виявити структурно-смислові зв'язки в конкретному тексті замовляння, а також значеннєві співвідношення з іншими явищами традиційної культури і сучасністю.

Порівняльно-історичний метод дозволяє виявити схоже і відмінне в замовляннях, інших жанрах фольклору, обрядовій культурі і побуті, визначити генетичну спорідненість схожих явищ, загальне й специфічне в їхньому розвитку. Близьким є *семантичний метод*, який враховує не лише формальну, але значеннєву спорідненість образів і мотивів. Завершує дослідження *предметно-речовий або атрибутивний метод*, де значення образу / мотиву пов'язують з дійсністю, побутом.

Перераховані вище методи дозволяють розглянути замовляння цілісно, враховуючи усі чинники, що формують його семантику, залучити досвід наукових шкіл інших гуманітарних галузей.

РОЗДІЛ 1

ІСТОРІЯ ВИВЧЕННЯ

Традиційно в науковій літературі виділяють три основні напрями вивчення замовлянь: психологічний, міфологічний, історико-порівняльний [Дмитриєва 2004]. Прихильники міфологічної школи вважають замовляння залишками давньої міфології, що виникла в "епічний" період. Ф.І. Буслаєв, О.М. Афанасьєв ототожнюють замовляння з давніми молитвами до язичницьких богів, що пояснює їхню насиченість міфологічними персонажами. Перші спроби характеризувати образну систему замовних текстів також належать О.М. Афанасьєву. Однак міфи, що трактував учений, подекуди абстрагувалися від обрядів, які ще побутували на той час в середовищі східних слов'ян. Натомість О.Ф. Міллер вважав замовляння давнішими за міф. На його думку, замовляння лише озвучують певне бажання, що стало поштовхом до психологічного вивчення цього жанру. Ідею, висловлену О.Ф. Міллером, в подальшому розвинув О.О. Потєбня, усвідомлюючи вплив обрядових дій і тексту на психіку людини. Вчений зазначив, що замовляння є рудиментом чарування, яке має здійснитися, тобто це символічна або словесна імітація бажаного, на що вказує форма текстів. Цьому питанню були присвячені також дослідження Ф.Ю. Зелінського й П. Іващенко, які зосереджували увагу переважно на формально-психологічній структурі текстів, не завжди звертаючись до їхнього змісту. Натомість М.В. Крушевський намагався об'єднати ці підходи, підкріплюючи роздуми про міфологію психологічним аналізом.

Дослідники, які сповідували ідеї історико-порівняльної школи, розглядали текст як чітке формулювання, наповнене змістом. Представники цієї школи І.Д. Мансветов, О.М. Веселовський виявили спорідненість слов'янських замовлянь з візантійською й апокрифічною літературою, однак зазначали, що вони є самостійними творами, які мають міфологічну основу, тому можуть розвиватися як жанр, поступово "обростаючи" іншими образами і сюжетами.

Новим напрямом у вивченні замовлянь стало дослідження їхньої текстології й аналіз художніх образів. Численні образи лихоманок були проаналізовані І.Д. Мансветовим, який пов'язував їх з халдейськими легендами про дванадцять духів. Аналогічні дослідження на ассирійському фоні проводив О.Ф. Міллер. Образну систему замовлянь продовжували досліджувати М.Ф. Золотницький (трави), В.М. Добровольський (комахи), Ф.І. Деміч (плазуни), О. Кадлубовський (святі).

Відкриття в галузі психології, популяризації ідей психоаналізу, істотним чином вплинули на дослідження початку ХХ ст. О.В. Ветухов зазначав, що сила замовляння криється в тому, що людина вірить в магічну силу слова, пов'язавши, таким чином, їхнє походження з анімізмом.

Проблему походження і структуру замовляння вивчав М.Ф. Познанський. Спираючись на дослідження О.О. Потебні й Ф.Ю. Зелінського, він намагався побудувати генетичну теорію, згідно з якою замовляння виникли на основі асоціативного мислення. На думку М.Ф. Познанського, словесний супровід лише коментував обряд, який згодом зник і став підмінятися словесним описом. До цієї полеміки підключилася О.М. Єлеонська, яка вперше висловила думку, що прості замовляння можуть бути експромтом його носія.

В 20-30 рр. XX ст. продовжували виходити в світ роботи дослідницького характеру, зокрема праці Хв. Вовка. Однак у зв'язку з державною політикою в галузі історії й етнології проблема вивчення замовлянь перестала бути актуальною. Зацікавленість цим жанром поновлюється лише в середині XX ст. і знаменується працями В.В. Іванова і В.М. Топорова [Іванов, Топоров 1964], які визначають основні мотиви замовлянь. Дослідження російських вчених доповнила робота М. Чернова, присвячена любовним чаруванням [Чернов 1965] і В. Петрова [Петров 1996], який вивчав походження і семантику українських замовлянь.

В 60-х рр. в науковому обігу виникає термінологія, відмінна від літературознавчої. В.М. Топоров, досліджуючи генетику замовних текстів, починає називати мотиви формулами [Топоров 1969]. Автор характеризує сталі мотиви / формули, які вважає основою творення текстів [Топоров 1971], чим заперечує ідеї, висловлені О.Ф. Міллером щодо відсутності мотивів у замовляннях. Крім В.М. Топорова з'являються дослідження С.О. Токарева [Токарев 1957], Л.О. Зарубіна [Зарубин 1967], А.М. Астахової [Астахова 1964], П.Г. Богатирьова, який одним із перших розглядає замовляння в контексті обряду [Богатырёв 1971, с. 198].

Протягом наступних десятиліть науковці вивчають питання історичного розвитку обрядових фольклорних жанрів в порівняльному аспекті. Замовляння починають розглядати як сакральні тексти, зростає зацікавленість їхньою художньою специфікою. Знаковими в цьому аспекті є дослідження А.Ф. Журавльова [Журавлёв 1978, 1994], В.К. Соколовой [Соколова 1982], Є.М. Мелетинського [Мелетинский, 1995], М.І. Толстого, Л.М. Виноградової [Виноградова, Толстой 1996]. В 70-х рр. виникає етнолінгвістичний напрям, спрямований на синхронне вивчення фольклору, який полягає у виявленні функціональних особливостей жанру на певній території і в конкретному культурному середовищі [Богатырёв 1971]. Зокрема М.І. Толстой знаходить аналогії між замовляннями і календарними обрядами, а також іншими фольклорними і літературними жанрами [Толстой 1986]. Подібним проблемам присвячена праця С.І. Дмитриєвої [Дмитриева 1982].

В 90-х рр. актуальними стають міждисциплінарні підходи на межі традиційних міфологічного, історичного і психологічного напрямів. Разом з тим, зберігається тенденція до превалювання того чи іншого напрямку. В.І. Харитоновна звертається до слова як

психологічного феномену [Харитоновна 1991, 1992, 1993, 1999]. На її думку, виконавець замовляння об'єктивно впливає на хворого, який перебуває в "зміненому" стані і сприймає текстові описи як дійсні. Дослідження В.І. Харитоновної в галузі етнопсихології свідчать про те, що замовляння видаються актуальними не лише для істориків і лінгвістів, але мають практичну настанову. У зв'язку з цим науковці починають цікавитися не лише власне текстом, але зосереджують свою увагу на особі його виконавця. О.Є. Єрмакова, поєднуючи етнографічні, лінгвістичні й етіологічні методи, досліджує носіїв традиції, які до нашого часу продовжують діагностувати і лікувати різноманітні захворювання [Єрмакова 2005]. Заслужують на увагу висновки авторки щодо невербальних засобів комунікації під час лікування, а також способи визначення часу і місця для проведення обряду за місячним і сонячним календарем.

Зв'язок замовляння як психологічного явища і сучасності є об'єктом дослідження Є.Ш. Гуляєвої [Гуляева 2006]. Актуальність своєї роботи пояснює кризою медицини в системі охорони здоров'я. Нестабільний стан суспільства, який характеризується зміною ціннісних орієнтацій, веде до некоректної реставрації культурних артефактів минулих часів. В медичній галузі це знаменується появою різних цілителів, екстрасенсів, магів, шаманів, які спекулюють на стражданнях хворих. Цьому сприяє загальне невігластво, яке виникло на тлі низького рівня життя, пасивна поведінка офіційної медицини і лобювання законодавства, яке стосується народної медицини. Вивчення лікувальних замовлянь покликане з наукових позицій оцінити її значення в житті традиційного суспільства, переосмислити досвід, що накопичився протягом століть. Наукове вивчення народної медицини дозволяє відтворити механізм трансляції традиційних уявлень про вербальне лікування. Отже, дослідження минулого, на думку авторки, необхідне для розуміння теперішнього, оскільки сучасний архетип матеріальної і духовної культури переважно склався в пізньому середньовіччі.

Є.Ш. Гуляева розглядає традиційну культуру як суму усіх вірувань, звичаїв, законів, орнаментів, фетишів, господарських знарядь, замовлянь, тобто "усе, що пов'язане із здатністю людини до символізації". Метод дослідження базується на системному підході, спрямованого на інтеграцію матеріалу, що досліджується. В межах такого підходу замовляння розглядаються як текст, що лікує, чому відповідають його компоненти від звукових до синтаксичних і змістовних.

Тематично спорідненою є праця К. Мельникової, яка досліджує ритуал екзорцизму в середовищі прихожан, проникнення якого спричинила церква. Відповідні обряди стосуються передусім хвороб психічного характеру, зокрема важкі форми "зурочення", відвідування покійником живих родичів [Мельникова 2006].

На перетині психологічного, порівняльно-історичного й лінг-

вістичного напрямів здійснює свої дослідження О.В. Юдін. Вчений вивчає семантику міфологічних посередників як "важливого каналу, що дозволяє здійснювати магійний вплив на денотат" [Юдин 1992, с. 66]. Разом з тим, він намагається пояснити історичні причини такого впливу шляхом відтворення архетипної послідовності приголосних, які становлять звукову варіацію імені *Мокошь. У зв'язку з цим вчений робить висновок про існування моделі світу, де зорі (верхній світ) пов'язані з культом родючості (землею, вологою, статевим життям), тобто космічним низом. Опосередковано на цей зв'язок вказує сфера магійної діяльності замовних зір, зокрема туга за коханим, врода, діти, покровительство підлеглих (нижчих) перед начальством (вищих), що є повторенням міфологеми на соціальному рівні.

Спроби історичної реконструкції первинних значень лікувальних текстів здійснює Ю.М. Кисельова [Киселева 2001]. На її думку, важливим залишається вивчення внутрішньої / цілісної організації, вербальних і невербальних компонентів замовляння, а саме його міфологічний, побутовий, розповідний пласти. Сміслова організація обрядового тексту тісно пов'язана з прагматикою (як воно виконується в конкретній життєвій ситуації), а також з його формальною організацією (словесні елементи слугують виразом смислу). Ю.М. Кисельова намагається синтезувати різні підходи, що стосуються форми і змісту, виявляючи універсальні смислові компоненти, аналізуючи функції персонажів, предметів, композиційних форм, виділяє конструктивні моделі в межах смислової організації. За допомогою етнолігвістичного комплексного методу, який поєднує синхронний аналіз і систематизацію матеріалу, намагається відтворити елементи традиційної культури. Встановлює, що функціонально замовляння є вербальними обрядами трьох типів: продуктивними (створюють бажане), реабілітаційними (знімають порчу, хворобу) й охоронними. В якості прикладу аналізує тексти від кровотечі, опіку, зубного болю, "присушки / відсушки", досліджує також народні концепції хвороб в контексті вірувань про людське тіло.

Функціональний метод, який є провідним в дослідженнях Ю.М. Кисельової, набуває розвитку в працях О.М. Дмитрієвої [Дмитриева 2004]. Аналізуючи образи дохристиянської міфології (моря-океану, Алатир-каменя, острова Буяну, дуба, вогняної ріки, Калинового моста, красної дівичі), вказує на існування соціально-психологічних стереотипів, автоматизмів і звичок свідомості, закладених вихованням і традицією, що істотним чином впливають на формування міфу. Аналогічні проблеми стають важливими для психологів, які визначають етнічні стереотипи.

Залишаючи осторонь питання, безпосередньо пов'язані з психологією, традиційну картину світу продовжує вивчати О.Є Левкієвська [Левкиевская 2007]. Дослідження відбувається на межі етнолігвістики, діалектології і прагматики тексту. Провідним є метод синхронного аналізу, що дозволяє реконструювати смис-

лові рудименти на основі більш пізнього матеріалу. Авторка вважає, що архаїчні тексти епічні за своєю природою, оскільки мають клішову форму й функціонують в семантичному, когнітивному, комунікативному аспектах. Персонаж є найменшою одиницею міфу, але він є частиною цілісної системи, тому не розглядається відособлено від загального контексту. Цілісна мозаїка міфу складається, коли відомі усі варіанти його втілення. Сам процес виголошення тексту також є його частиною, оскільки значення міфу залежить не лише від словесно-інформативного наповнення, але від місця і часу, де він розповідається, і самого оповідача. Розвиваючи думку В.І. Харитонової і О.Є. Єрмакової, зазначає, що носій інформації буде свої уявлення не за ознаками субстантивності, а на основі дієвості персонажу ("збивати з дороги", "мордувати худобу"). Це може стирати чіткий образ, що передбачає відсутність індивідуального імені, замість якого застосовуються загальні / родові імена. Іноді замість імен вживають займенники середнього роду "воно", "щось" і безособові дієслова "водить", "лякає". Така ситуація пояснюється тим, що колективна пам'ять фіксує персонаж не як "біографію" (така ситуація спостерігається в класичних міфологічних системах), а у вигляді його характерної, упізнаної поведінки. Різні способи номінації відбивають психічну міру пізнання різних фрагментів міфологічної системи, здатність людини не лише помітити міфічне явище, але й осмислити його. Ще одним способом прагматичного пізнання і створення міфологічного тексту є діалог.

Слідом за Ю.М. Кисельовою застосовує міждисциплінарний підхід у вивченні замовлянь, що проявляється у визначенні параметрів міфологічного тексту, зокрема: 1) тематичного-міфологічний персонаж формується як звичний образ, 2) когнітивного – у формуванні тексту важливе місце посідають "ситуативні моделі пам'яті", актуальні для суспільства знання і правила (термін ван Дейка) 3) мовного – міфологічний текст є мовним жанром. На думку дослідниці, типологія мовних жанрів залежить від типології комунікативних ситуацій, зокрема місця і часу, параметрів комунікації, соціальних ролей учасників мовного акту.

Проблеми семантики продовжує вивчати О.В. Михайлова [Михайлова 2009]. Застосовує системний (образи є елементами системи), проблемно-логічний методи, що дозволяє встановити наступність основних символічних образів в хронологічній і культурно-історичній локалізації. Провідною вважає опозицію "свій / чужий", яка проявляється в описі моделі світу, зокрема в "чорних" і "білих" замовляннях. Ключовим компонентом в розумінні семантики цих локусів є мотив подорожі як магічний зв'язок сакрального світу з буденним. Відповідна просторова експозиція підтверджує трансляцію архаїчної моделі світу, яка стосується індоєвропейської спільноти. Знаходить аналогії між універсальними текстовими компонентами і народним декора-

тивно-прикладним мистецтвом, елементами обрядово-ритуальної культури.

Своєрідним підсумком наукових студій початку ХХІ ст. є робота О.Б. Христофорової [Христофорова 2010], яка вважає "цеховий" поділ на фольклористику й етнологію штучним. Це зумовлено тим, що в радянський період панувала еволюційна парадигма, тому вчені вивчали переважно проблеми походження й історичного розвитку культури, залишаючи осторонь питання її соціальних функцій. Звідси випливає актуальність її дослідження як вивчення світоглядних парадигм, що залишаються включеними в буденність як соціальні реалії сьогодення, де вони тісно переплітаються з міфологічними.

Дисертаційне дослідження О.Б. Христофорової викликає зацікавлення своєю методологією, яка крім "стандартних" методів (польового інтерв'ювання, бесіди, конспектування), використовує різні види аналізу, що застосовуються у світовій практиці. 1. Прагматичний аналіз, спрямований на виявлення і вивчення знакових систем. Важливе місце займає поняття перформатива, введене Дж. Остіном [Остин 1999], тобто ситуації, коли вербальний код функціонує в акціональній дійсності. Внаслідок цього перформативні висловлювання стали формулами, а відповідні їм комунікативні контексти – елементами дискурсу лікувального обряду (аналогічні ідеї були висловлені свого часу П.Г. Богатирьовим). 2. Дискурс-аналіз (Т.А. Ван Дейк, Н. Ферклай, Р. Водак, Я. Петефі, У. Лабов, У. Чейф) допомагає встановити, що дискурсивні структури не лише відбивають соціальні структури, але й моделюють їх. Цей метод спрямований на дослідження когнітивних структур в суспільній свідомості, на виявлення того, як саме за допомогою комунікативної діяльності відтворюється соціальна дійсність (зіставляється з функціональним методом В.І. Харитонової). 3. В цьому контексті актуальним є кейс-метод, вперше застосований британськими антропологами М. Глакманом і В. Тернером, які намагалися зрозуміти соціальні норми через індивідуальну поведінку, культурні концепти, тобто як вони "читають" культуру і розуміють складні смислові поля традиції через тривіальні події. Допомагає по новому оцінити польові матеріали, підносить на якісно новий щабель персональне спілкування з носієм традиції. 4. Схожим є метод "насиченого опису", характерний для інтерпретативної антропології К. Гірца. Культурні практики розглядаються як текст, який має бути прочитаним. Аналогічні підходи застосовуються в семіотиці.

Стратегічна мета дисертаційної роботи О.Б. Христофорової полягає в створенні інтерпретативної схеми, за допомогою якої трактуються різні події, а також виявленні взаємозв'язку між соціальним і міфологічним в традиційному суспільстві. Соціальні відносини функціонують відповідно до встановлених міфологічних моделей і проявляють себе через рух в соціальному середовищі (тобто через взаємодію людей) і тим самим підтримують

соціальну конфігурацію цього ж середовища. Прикладом цьому може бути "інститут" чарівництва. О.Б. Христофорова вважає, що суспільство насправді потребує чарівників, які відіграють свої соціальні ролі. Такі психічні хвороби як зурочення, пристрит в традиційному суспільстві дійсно існують, що робить інститут чарівництва соціальною силою – засобом регуляції, домінування і боротьби проти диктату суспільства. Дискурс про зурочення може бути розглянутий в соціальному ключі як засіб встановлення і порушення соціальних меж. "Поняття зурочення є результатом проєкції соціальних відносин і їхнього емоційного фону на ідеологію традиції, де формуються трафарети як канали для спрямування емоцій і формування відносин відповідно до цих трафаретів. Результатом такої каналізації негативних соціальних емоцій має бути вирішення конфлікту, він може бути перекодований і в такому вигляді залишений назавжди" [Христофорова 2010, с. 4]. Авторка вважає, що фольклорна традиція архіває ці перекодування для подальшого впізнання елементів психологічної дійсності. Негатив можуть складати люди крайностей. Наприклад, багаті є незалежними, тому не попадають у звичний механізм обміну послугами, бідні не можуть відплатити і попадають в залежність. Саме ці категорії можуть звинуватити в зуроченні. Коли об'єкт не піддається відповідній градації, йому надають особливий статус чарівника і до нього застосовують інші стереотипи поведінки.

Дослідниця намагається відтворити первинний лікувальний обряд. Для цього впроваджує поняття дискурсу, який застосовується для опису функціонування мови. Дискурс включає як мовні так і акціональні універсалиї. Мовлення створює предметну сферу дискурсу, особливо коли воно є обрядово-символічним. Отже, це поняття включає лінгвістичні і паралінгвістичні фактори, тобто ідеологію (християнство) і соціально-культурне середовище – етикет, побут, господарську діяльність, харчування й інші "кластери культури", які авторка розглядає як семіотичні об'єкти. Намагається виявити символічний код цих "кластерів", вивчає обрядову стилістику замовного тексту.

О.Б. Христофорова встановлює, що в традиційній моделі світу існують дві моделі хвороб. 1. Покарання за гріхи, які призводять до смирення і внутрішнього очищення. (Євангельська традиція [Йов; Мк 2, 5; Ін 5, 14]). 2. Звинувачення іншого, що дає можливість зняти з себе провину (язичницька традиція). Внаслідок такого сприйняття виникає психологічне полегшення і з'являється стимул дотримуватися правил поведінки по відношенню до себе і членів колективу, щоб не "накликати" недугу. Розвиваючи думку О.Б. Христофорової, можемо визначити ознаки небезпечних осіб, як правило чужих ("чорні очі"), що формує про них громадську думку. Знахар пропонує хворому міфологічну модель для пояснення його недуги, зводить хаос фактів, симптомів і відчуттів до зрозумілої схеми. Для запобігання шкоди важливо до-

тримуватися встановлених норм, мати неконфліктну поведінку або навпаки виявляти виняткову агресію стосовно хвороби чи "урікливої" людини. Тут враховують настирний погляд чи зайві слова, які складають комунікативну помилку, що трактується як технологія зурочення і викликає протидію – погрозу, відмовку чи сміх. Звинувачення в чарівництві – це перенесення відповідальності, психічна здача позицій, втрата своєї влади. Влада розуміється в ширшому аспекті, і трактується не лише як перевага над людьми, але й над світом у цілому – рослинами, тваринами, ситуаціями, предметами, духами, що складає характерну рису міфологічного світогляду. Отже, влада знаходиться на перетині соціальної, природної і надприродної дійсності.

В традиційній культурі діяльність знахаря є доволі ефективною. Людина традиційна оцінює теоретичне знання негативно, оскільки за її переконанням воно є "пустим". Знання доцільне, коли має практичне застосування. Це дає підстави ототожнювати знахаря з ремісником, тому ці професії часто співвідносяться (ковалі, гончарі могли вважатися чарівниками). Створити предмет / відновити здоров'я є процесом одухотворення аморфної матерії або перемоги над хворобою.

Заслуговує на увагу думка авторки про природу метафори, яка є не лише когнітивним, але й соціальним феноменом, оскільки відбиває загальні групи уявлень і впливає на конструювання соціальної дійсності: "вона сприймається як агент дискурсу, що її породжує" [Христофорова 2010, с. 8].

Цікавим є дослідження опозиції "чоловіче / жіноче" в контексті "народження / знищення". Наприклад, здатність до зурочення переважно належить жінкам. Натомість лікування особливо небезпечних форм зурочення приписується чоловікам. Відповідний поділ відсилає до дискусії про два види чарівництва, чоловічого, як статусної боротьби, і жіночого, яке ґрунтується на внутрішній / психічній силі, що виражається в повсякденних життєвих клопотах. Відповідні протиставлення пояснюються тим, що в чоловічому середовищі існує ширший спектр для виявлення агресії і вирішення конфліктів, тоді як жінки спілкуються мовою традиційних фольклорних образів, тобто кодують соціальну дійсність.

Дещо в іншому ключі розглядає природу "жіночої" магії українська дослідниця О.О. Боряк [Боряк 2009]. Знаковим в цьому контексті є образ баби-повитухи, яка протиставляється "урочним" жінкам. Народження дитини мислиться "не стільки як медичний акт, – як промисел Божий <...>, містична подія, що супроводжується певними молитвами, формулами-побажаннями, замовляннями, обрядовими діями із залученням цілої низки ритуальних предметів та символів" [Боряк 2009, с. 6]. Під час народження виголошують специфічні тексти, які не застосовують в інших життєвих ситуаціях. Знаковими стають не лише час і місце здійснення обряду, але й побутові предмети, як застосовують

під час його виконання. Спираючись на висновки О.О. Боряк, а також продовжуючи думку О.Б. Христофорової, варто зазначити, що "жіноча" магія має подвійне спрямування, оскільки застосовується при вирішенні конкурентної боротьби між представниками однієї статі, яка остаточно припиняється або посилюється разом із завершенням репродуктивного жіночого віку.

Одним з виразів опозиції "народження / знищення" є також протиставлення динамічних замовлянь на "щасливі пологи" статичним лікувальним текстам "від уразу", які обмежують, стримують рух "матки" [див. Гунчик 2000]. Підтвердженням цьому є обрядові звертання до Божої Матері або "навської / лісової дочки". В родильних обрядах жіноче тіло набуває особливого статусу, воно стає "проникненим, незамкненим, відкритим <...> набуває здатності вільно рухатися, ходити" [Боряк 2009, с. 161-162]. Натомість в обрядах лікування грижі відбуваються зворотні процеси.

Окремий напрям складають дослідження, присвячені вербальній організації обрядових текстів. Зокрема А.О. Петрова, застосовуючи методіку лінгвістичного аналізу, вивчає синтактику рими, наводить приклади основних кореляцій звуків, слів і строф, їхні типові комбінації, дає визначення контактної рими [Петрова 1996]. Досліджує також граматичні і семантичні біноми, значення яких залежать від дискурсу, виділяє рифмопари (поширені звучанням) як ключові, смислонаповнюючі компоненти. А.О. Петрова визначає, що фольклорна рима є більш стабільною на відміну від літературної, яка формує значення ситуативно. Зокрема в замовляннях рима утворюється за допомогою звуконаслідування, називання (земля Тетяна, вода Уляна, молитвенна, народження, хрещення), рахування, вживання наказової форми дієслова. Присутня також дистантна рима, утворена за рахунок синонімії ("болотами, чаротами"), антонімії.

В контексті формального підходу розглядає значення окремих лексичних пар, що застосовуються для обрядового називання частин людського тіла як "міри усіх речей". Смысл такого римування полягає в нависному зменшенні розмірів голови, рук, печінки, з метою підкреслення їхньої "людської" (не-демонічної) природи, а також смислового зв'язку частин тіла з господарськими знаряддями (борода / борона).

Наголошує також на сугестивному ефекті римування, яке сприяє психічному навіюванню, оскільки зіставлення схожих слів дозволяє повірити в схожість реалій, які вони позначають, а також механічному рефлексі, за допомогою якого включається моторика (рухи тіла, жести, міміка).

Ще одним текстологічним дослідженням є праця О.А. Бондарець [Бондарець 2004], яка вважає, що вивчення лексико-семантичної структури замовлянь становить специфічну проблему, пов'язану з глобальними процесами взаємозв'язків слова і міфу. Багатоплановість текстів замовлянь, смислові зв'язки з іншими жанрами дозволяють підтвердити існування маргінальної міфо-

логічної лексики як одного із способів збереження ономастичного континууму східнослов'янських народів [Бондарець 2004, с. 5]. На думку авторки, тексти замовлянь демонструють магічний вплив мови, вони є зразком цілеспрямованої ефективної дії, що породжує прагматичний позитивний чи негативний ефект. Аксиомою при вивченні замовлянь є реалізація семантики архетипу [див. Ятченко 2002]. В лексико-семантичній структурі виділяється п'ять рівнів: 1) основне поняття – ядро лексико-семантичної структури; 2) етимологію (парадигматичний рівень); 3) контекст – лексичні і семантичні зв'язки з іншими словами; 4) формальність – здатність утворювати стійкі, неподільні за змістом сполуки; 5) співвідношення конкретного міфологізму з семантикою архетипу (меморативний рівень) – виведення значення слова з його початкової форми. Вводить поняття етимону, як первинного образного компонента лексеми, що закріпився в міфологічному світогляді у вигляді метафори.

Лінгвістичні методи видаються ефективними при інтерпретації семантики східнослов'янських імен (міфонімів, теонімів, реаліонімів). О.А. Бондарець вважає, що називну силу слова наділяли сакральними властивостями (слово є елементом ноосфери). Образний компонент закріплювався в апелятивах і структурі власних імен. Наприклад, Лукомор'є – "луки / берег", рос. излучина – "кривизна / заворот ріки", і похідні: "морські луки / лукаве море", лукавий – "біс".

Розглядає причини міфологізації фольклору, які криються у християнізації, табуванні, анімізмі, тотемізмі й "абсолютній прагматичності". Внаслідок цього одиниці часу стають абстрактними, тому створюють враження позачасовості і всечасовості. Підбір предметів й атрибутів обряду обумовлений прагматичною метою суб'єкта, наприклад, піч "розпікає" любов (див. [Христофорова 2010]). Разом з цим, погоджується з думкою, що нюанси семантики розкриваються лише в контексті.

Важливим фактором вивчення семантики замовлянь є дослідження дотичних фольклорних жанрів, зокрема прикмет. В цьому аспекті поняття тексту розуміється глобально, де увесь оточуючий світ уявляється єдністю текстів [Садова 2004]. Замовляння як жанр також є загальним текстом, який складається із змістовно завершених елементів, в межах яких можливі смислові варіації. Презумпція текстуальності кожного елементу підтверджується тим, що в ньому присутній зміст, який в процесі історичного розвитку трансформується з протосмислу. Глибокий міфологічний підтекст замовлянь проглядається в стійких асоціативних зв'язках предметів і явищ, що зустрічаються в архаїчних жанрах фольклору, номінаціях, а також снах і видіннях. Схожими методологічними підходами відрізняється праця М.С. Гребенщикова [Гребенщикова 2004].

Поряд з працями, в яких досліджуються смислові коди культури, актуальною залишається проблема класифікації замов-

лянь. Це зумовлено тим, що один і той же текст може бути одночасно господарським і лікувальним. Однак цей поділ є децю умовним, поезак людина традиційна не виокремлює себе з природи, тому методи лікування худоби і людини є ідентичними. Господарськими вони стають з погляду дослідника, для якого худоба є частиною господарства [Агапкина, Топорков 2007]. Вирішення протиріч, що склалися десятиліттями, А.Л. Топорков вбачає в створенні уніфікованого вказівника замовлянь, хоча останніми роками цю проблему реалізували в своїх дослідженнях В.П. Кляус і О.В. Юдін [Кляус 1997, 2000, Юдін 1997]. Серед труднощів, що виникають під час складання показників, назває гетерогенність замовлянь, яка проявляється в тому, що сюжети окремих текстів можуть набувати протилежного значення залежно від мети їхнього виголошення (наприклад, мотив пустоти). Вищезгадані показники упорядковані за різним принципом. В основі класифікації В.П. Кляуса покладено "сюжетну тему", що не завжди спрацьовує, оскільки зміст тексту може виконувати діаметральну функцію. А.Л. Топорков вважає, що вказівник має презентувати кількісний склад тематичних груп і сюжетних типів репертуару східнослов'янських замовлянь. Разом з цим, такий підхід ускладнює вивчення семантики тексту, оскільки презентує лише перелік мотивів, залишаючи поза увагою їхні взаємозв'язки. Відсутність єдиної методики класифікації замовлянь призводить до невпорядкованості текстів, що може бути причиною поверхневого вивчення цього фольклорного жанру.

Натомість А.Л. Топорков пропонує зразок вказівника, який складається не за сюжетом, а за функціональним призначенням замовляння, виокремлюючи лікувальні, господарсько-промислово-, соціально-побутові тексти тощо. Таку класифікацію вчений називає тематичними групами, які, в свою чергу, членуються на функціональні групи. Наприклад, лікувальні замовляння діляться на тексти від кровотечі, зубного болю, дитячого безсоння, укусу змії, чорної хвороби. Паралельно зазначаються поліфункціональні сюжети, які побутують в різних текстах. Наступним етапом класифікації є визначення сюжетних типів, тобто основних мотивів зупинки кровотечі, припинення зубного болю, дитячого безсоння, нівелювання зміїного укусу, лікування чорної хвороби. Один той самий тип може реалізуватися як імператив або побажання, наратив або діалог, тобто форма тут є вторинною стосовно змісту. Найменшою одиницею класифікації є інваріант і його версії. Під інваріантом розуміється формальний запис тексту, послідовність найважливіших подій, описаних в замовлянні, інакше кажучи – це змістова основа, спільна для низки текстів, його значущі елементи (наприклад, формули стояння, сіяння, різання). Інваріантними версіями А.Л. Топорков називає сюжетні відмінності в межах функціональної групи: заборона, охорона, зростання тощо. Такий підхід дозволяє ефективніше досліджувати семантику замовлянь шляхом зіставлення різних сюжетних типів. Замовні

типи контамінуються, тобто "кочують" з одного сюжетного типу в інший. Наприклад, змішання тексту-заборони і лікувального замовляння стримує розповсюдження хвороби. До класифікації, запропонованої А.Л. Топорковим, слід додати ще один важливий компонент. Поряд із сюжетними типами важливе місце займає образ, як смислова одиниця замовляння. Вивчення причин виникнення образу відбувається шляхом пошуку причин його виникнення, що значно розширює коло дослідження, оскільки вимагає знань з історії, археології, фонетики, лексикології, синтаксису, а також прикладних наук, зокрема психології і медицини. Виникнення образу не є довільним, а наслідком переосмислення дійсності, висловленої метафорично, оскільки не всі історичні події чи природні явища документально зафіксовані. Незважаючи на це, вони залишили глибокий слід в етнічній пам'яті.

Разом з оголошенням незалежності України поновлюється зацікавленість її культурною спадщиною. В 90-х рр. з'являються перші збірки українських замовлянь Т Шевчук [Шевчук 1991], Г. Бондаренко [Бондаренко 1992], М. Москаленко [УЗ 1993], В. Давидюк [Давидюк 1993]. Актуальними стають дослідження української міфології на прикладі замовлянь, авторами яких є Т Шевчук [Шевчук 1993], М. Новікова [УЗ 1993], В. Мойсієнко [Мойсієнко 1992, 1996], А. Шкарбан [Шкарбан 1994, 1995, 1996], О. Павлов [Павлов 1999].

Докладніше зупинимося на дослідженнях останнього десятиліття. Спробу відтворення "ментифактів" фольклорного мовлення здійснює І.В. Гунчик [Гунчик 2004]. З цією метою виділяє систему інваріантних апелятивних та експлікативних формульних одиниць безсюжетного і сюжетного типів. Під апелятивними одиницями безсюжетного типу розуміє замовні формули: звернення, побажання, прохання, відсилення, запрошення, гадання, вимовляння, обдаровування, величання, страхання. Автор зазначає, що склад безсюжетних експлікативних одиниць такий самий, але вони мають описовий характер. До сюжетних експлікативних одиниць належать: суб'єкт, об'єкт, рух, стан, дія, мовлення. Одним із способів ускладнення структури утилітарно-сакрального тексту є діалог, представлений двома елементами – запитанням і відповіддю.

Лексична структура замовляння (кількість звертань, одночленних побажань, обіцянок третьої особи) виконує важливу смислову функцію і визначає дієвий вектор лікування, що унеможлиблює його спотворення внаслідок випадкового обмовлення. Разом з тим, автор не зупиняється докладно на фонетичній організації тексту.

Крім формальної І.В. Гунчик досліджує змістовну складову оказіонально-обрядового фольклору, виділяючи чотири функціональні рівні: часовий, просторовий, виконавський, адресатний. Ключовим моментом виділення оказіональних текстів в окремий вид обрядового фольклору є особливості часової парадигми. Виді-

ляє обрядовий і міфічний типи okazіонального часу. Обрядовий okazіональний час циклічний і реалізує часову схему 3+1 (народження, розквіт, згасання + смерть-відродження). Міфічний okazіональний час характеризується чотирма різновидами: час діянь тео- / агіоморфних персонажів; час перебування хвороби та демонологічних істот; час діянь виконавця, антропоморфних персонажів або неживих персоніфікованих об'єктів; перший або Божий (Господній, святий) час (див. розділ "Категорії часу і метачасу").

Досліджуючи семантику простору, І.В. Гунчик наслідуює концепцію М. Еліаде. Виділяє обрядовий і міфічний простір. Перший характеризується статичністю, рідше є динамічним. Міфічний простір передає ті локальні обставини, в яких діють персонажі та відбуваються сюжетні події, зокрема обрядові, тому він більш гнучкий. Обрядовий і міфічний простори могли співіснувати в межах одного тексту (див. розділ "Просторова організація").

Автор досліджує також функціональний рівень адресанта, який залежить від гетеро- чи автосугестивності замовного тексту. У гетеросугестивних текстах згадується ім'я, вказується на священний статус особи, а також на її стан (закоханий, хворий, здоровий тощо). В автосугестивних текстах називання адресанта стисліше і виражається особовим або присвійним займенником. Розвиваючи думку автора, варто додати, що застосування різного називання визначає ступінь уразливості об'єкта, чим розгорнутішим є ім'я (маються на увазі гетеросугестивні тексти), тим більш захищеним є об'єкт, оскільки його точне ім'я завуальоване численним епітетами, які є загальними і прикладаються до будь-якого адресанта.

Цікавою є також інша робота І.В. Гунчика, де розглядається образ "навської дочки" [Гунчик 2000]. Услід за В. Петровим застосовує метод порівняльного аналізу, апробуючи його на прикладі образів "враз-золотого князя" і "навської дочки". І.В. Гунчик зосереджує увагу на утилітарних особливостях цього типу замовлянь і робить висновок, що в тексті описується фізіологічний процес повернення на місце органу в пояській частині тіла недалеко від шлунка, який називають паховою грижею.

Паралельно автор звертається до мовного матеріалу, проводить смислові асоціації з іншими замовними текстами і жанрами фольклору. Встановлює, що родинна спорідненість органів, зокрема називання пупа "братиком", має символічний підтекст. Відповідні аналогії перекладаються на образ "навської дочки", як наближеного до потойбічного, за допомогою якого встановлюється магічний контакт з паралельним світом, де відбувається лікування. Визначається дублер хворого, над яким здійснюються відповідні дії, такі, які не можуть здійснюватися над живим тілом. Його печуть, виколюють, одружують з тотемом ("лісовою дочкою") тощо. Порівнює людське тіло з елементами ландшафту шляхом визначення лімінальних тілесно-географічних докусів, "звідки народжується життя і куди воно виходить" (болота /

гори – місце біля пупа). Вважає, що згадані вище образи не є спонтанними нашаруваннями, оскільки виконують важливу психотерапевтичну і лікувальну функцію, де ім'я адресанта вживається поряд з іменем святого або прирівнюється до нього ("раб Божий / молитовний / народжений").

Схожих висновків дійшов В. Галайчук щодо семантики людського тіла, зокрема його центру (пупа), який співвідноситься з елементами міфологічної моделі світу – "зеленим дубом / золотим кріслом". Місце народження світу мислиться як місце народження людини і протиставляється антисвіту, звідки походять хвороби [Галайчук 2003].

Дослідження семантики замовлянь продовжує О.А. Соляр [Соляр 2005]. На думку дослідниці, причиною зацікавлення міфологією є заперечення матеріалістичної концепції, де суб'єкт залежить від наукових догматів, які час від часу заперечуються, що викликає внутрішню нестабільність і страх перед майбутнім. Натомість у міфології суб'єкт і об'єкт знаходяться в одній площині, де дія і слово складають єдине ціле, що пояснює застосування побутових предметів як священних. Зауважує, що "народний світогляд не можна сприймати як набір вірувань, що мали форму доктрини" [Соляр 2003, с. 156]. Однак вирізняє його загальні риси: 1) життя зосереджується навколо міфу, 2) явища природи персоніфікуються, тому з ними можливі магичні маніпуляції, 3) "своє і чуже" протиставляється, 4) простір і час міфологізуються. Прикладаючи цю класифікацію до лікувальних замовлянь, зауважує, що вони є словесною моделлю міфологічного Всесвіту, де усе розставлено на свої місця – Бог підноситься до небес, а сатана знаходиться під землею. Два полюси, які протистоять одне одному, роблять землею центром весвіту, місцем "змагання антагоністичних сил". Щоб забезпечити перемогу верху, знахарі звертаються до посередників, які з'єднують небо і землю. Хвороби, тобто смерть, уособлюють представники низу. О.А. Соляр стверджує, що численні звертання до представників низу пояснюються тим, що "сила, яка викликала хворобу, може її побороти". З іншого погляду природа відповідних звертань може мати запобіжний характер.

Головних персонажів замовлянь розглядає в контексті "основного міфу", реконструйованого В.В. Івановим і В.М. Топоровим, де вищі істоти мають ознаки Перуна-вогню, зокрема залізо знищує хвороби. Інші магичні дії розгортаються в межах бінарної опозицій "свій / чужий", де останньому належать ті, хто представляє інші суспільні верстви, національності, території, мови тощо. Ставлення до чужих подвійне і відповідає ставленню до представників міфологічного низу – вони викликають нещастя, але можуть йому запобігти, "бо знають щось таке, що не знає свій" [Соляр 2003, с. 159] (згодом ці ідеї розгортаються у працях О.В. Михайлової, О.Б. Христофорової [Михайлова 2009, Христофорова 2010]), Семантичні відмінності між "своїм" і "чужим" свого часу були розглянуті також О. Боряк [Боряк 1997]. Харак-

теризуючи обряди, пов'язані з ткацтвом, проводить аналогії між знаряддями, які застосовуються під час прядіння, і міфологічними уявленнями східних слов'ян. Ключовою в цьому аспекті виступає опозиція "свій / чужий", а побутові предмети виконують функцію медіаторів, внаслідок чого стають обрядовими.

"Своє" і "чуже" урівноважується центром, який є священним. Наприклад, Єрусалим (в межах християнського світу), храм (в межах території проживання), ікона (в межах оселі). В центрі відбувається творення світу, тому тут хрестять, ховають і народжують (породілля ходить навколо столу), оскільки будь-яка зміна стану є сакральним актом. Натомість нечисті істоти (домовий, лісовий, водяний) перебувають на периферії (під піччю, порогом, лісі, болоті). В горизонтальній площині контакт з потойбічним можливий у лімінальних перетинах, які розділяють зовнішнє і внутрішнє, тому ці місця використовували під час лікувальної магії. Продовжуючи думку автора, маємо додати, що міфологічний простір організовується за принципом фрактальної геометрії – картина світу пропорційна і повторюється щоразу в меншому вимірі. Цим самим людина традиційна намагалася зв'язати себе з усім світом, незалежно, де вона перебуває.

О.А. Соляр звертає увагу на часові фази, пов'язані з рухом Сонця, Місяця, які, в свою чергу, співвідносяться з періодами людського життя. Новий час символізує новий порядок, ніби повертаючи виконавця обряду в часи творення форм, коли не існувало поділу між "цим" і "тим" світами, небом і землею, минулим і майбутнім, "своїм" і "чужим", У зв'язку з цим новий час є сприятливим для активізації потойбічних сил, які без перепон потрапляють до світу людей. Під впливом апокрифів виникли замовні мотиви про те, що тілесні нечистоти є результатом втручання сатани в "Божий промисел". Звідси міфологічні сюжети про споконвічне повернення до первісної чистоти, що пояснює обряди тимчасової смерті і нового народження. Розуміння лікувального обряду як процесу творення "нової дійсності" дозволяє зрозуміти метафоричність і символічність мови замовлянь. Знахарі могли змінювати імена хвороб, щоб "не накликати біди", звідси вживання евфемізмів.

Семантичні, структурні та функціональні особливості українських замовлянь-діалогів розглядає О.А. Остроушко [Остроушко 2008]. Специфічна структура замовлянь-діалогів зумовлена їхнім функціональним призначенням текстів, оскільки є "продуктом особливої світоглядної системи, поза межами якої втрачають будь-який смисл" [Остроушко 2008, с. 53]. На думку дослідниці, за допомогою текстів-діалогів демонструються психологічні особливості мовців. Діалог коментує дію (перепікання сухот) і стверджує несправжність хвороби (ячміль). Констатація цього спричиняє потрібну репліку-відповідь, дає можливість уявити присутність магичної істоти тут і зараз. Це має гарантувати, що висловлене буде почутим і виконаним. Можливість відповідати

замість магічного помічника передбачає виконання свого прохання на рівні слова [Остроушко 2008, с. 54]. Виділяє два типи семантико-синтаксичної структури діалогу: "питання / відповідь" – коментує і пояснює дію; "питання / відповідь / побажання" – діє за принципом аналогії.

Традиції психологічної школи наслідує І.В. Колодюк. Авторка переконана, що "народні методи лікування словом після тривалих років відвертої ігнорації стають сферою зацікавлення психотерапевтичної науки" [Колодюк 2005, с. 5]. Поряд з російськими вченими звертається до образу народного цілителя. Замовні тексти розглядає як важливий компонент психотерапевтичних народних методик. Аналізує народне бачення походження хвороб, способи та методи лікування, паралельно враховуючи важливі для специфіки поліської екосистеми екологічні чинники.

Проблема стереотипності традиційної культури цікавить О. Романову [Романова 2008]. Досліджуючи мотив подорожі, авторка знаходить спільне і відмінне в російських й українських текстах. Зокрема в українців фактично відсутні "чорні" замовляння: "вся магічна діяльність українця спрямована не на те, щоб чогось досягнути, а на те, щоб чогось уникнути" [Романова 2008, с. 109]. Крім цього "кидається в очі християнська направленість українських замовлянь. Знахар навіть при зверненні до стихій чи хвороб не забувають попросити у Бога благословення і заручитися його підтримкою" [Романова 2008, с. 105]. Українським текстам притаманні довгі переліки святих, образи яких зумисне розщеплюються. Наприклад, "Ішла Пречиста: одна з Києва, друга з Чернігова, третя з Ніжина", що має забезпечити потрібний захист. Важливою особливістю українських текстів, на думку О. Романової, є пошук сприятливого / "святого" часу / місця, що протиставляє силу замовного слова, несприятливому часу / місцю, коли здійснене зурочення. Разом з тим, сумнівним видається твердження авторки, що в "українсько-білоруських замовляннях абсолютно відсутній сюжет походу знахаря на той світ" [Романова 2008, с. 107].

Концепт дороги є об'єктом дослідження М. Жуйкової [Жуйкова 2004], яка розшифровує значення фразеологізму "туди і дорога". Визначає його обрядові функції, зокрема: розмежування людей і нечистої сили, захист від небезпеки потойбічного / "чужого" ("у кожного своя дорога"), пошук правильної дороги. Знаходження "своєї" дороги забезпечується перевертанням тіла, що виключає людину – жертву нечистої сили з просторової структури іншого світу. Це висловлювання ніби руйнує межу, створену "нечистим" [Жуйкова 2004, с. 269]. Слов'янській культурі властиві вірування, що дорога ділиться на дві частини праву, по якій ходять люди, і ліву, якої ходять тварини і нечиста сила. В цьому контексті важливим є відсилення потойбічного на "свою дорогу", тобто свою територію, де ці істоти не можуть шкодити.

Докладніше зупиняється на локативному компоненті "туди", що позначає конкретну частину простору (дійсного чи уявного).

Пов'язаний з іменником дорога, як номінативного спрямування життєвого шляху, втіленого у послідовності подій. В уявленнях слов'ян життєвий шлях детермінований вищими силами і співвідноситься з долею. Пов'язує цей вислів з процесом вилучення з категорії пращурів і включення в категорію нечистих покійників. Відповідним чином людина мала пройти свій шлях, призначений йому Богом. Той, хто виголошував цю формулу, нібито знімав з себе відповідальність за те, що вважає покійника нечистим, огороджуючи себе від його помсти. Отже, вислів "туди дорога" виконував дві функції: показував місце поховання (болота, очерети), окреслював місце перебування заложного покійника, тому міг застосовуватися у випадках наглої смерті як покарання за гріхи. Зараз вживається по відношенню до особи, яка становить небезпеку для інших.

Поряд з етнологами і фольклористами до тематики замовлянь звертаються представники інших наукових галузей. В.Ф. Ятченко на матеріалі замовлянь досліджує традиційне світосприйняття слов'ян [Ятченко 2002]. Важливим елементом дисертаційного дослідження вченого є питання міфологічного простору і часу як "незмінної даності", місце архетипів у контексті духовно-культурного розвитку, а також вплив і значення окремих психічних станів людини на становлення метафізичного аспекту людської діяльності. Серед архетипів виділяє образи бика, вогню, води, воріт, гори, дерева, дитини, змії, каменя, квітки, моста, поля, місяця, сонця, тину, птаха, тіні, подекуди пов'язуючи їх з юнгівськими анімою й анімусом. Вважає, що аналіз змісту цих образів дозволяє виявити закодовані в текстах "загальнозначущі символи культурно-духовного розвитку людини ранніх цивілізацій, як-то: відчуття своєї самості, відмінності від божества; потреба у виробленні нових ідеалів; здобуття внутрішньої свободи й формування почуття відповідальності; усвідомлення здатності відрізнити добро від зла" [Ятченко 2002, с. 25].

У дисертації автор синтезує філософську й історичну методологію. Зокрема для дослідження метафізичних аспектів застосовує метод, що ґрунтується на розумінні замовлянь як доміфологічного опису духовно-культурного процесу, елементарним структурним чинником якого виступають архетипи. Паралельно автор запозичує з філології й етнографії історико-генетичний, структурний, компаративний підходи, а також метод герменевтичного аналізу. В результаті цього В.Ф. Ятченко робить висновок, що замовляння розкривають невідомі дотепер функції: "особливості конструювання образних рядів у низці замовлянь підлягають виявленню в теорії психоаналізу (Фрейд, Юнг) закономірностям функціонування механізму сновидіння (згущення, обертання, пересування) і це дозволяє стверджувати, що сновидіння були одним із важливих джерел формування текстів замовлянь. Цей підхід дає можливість пояснити вживання в текстах ряду українських замовлянь незрозумілих слів і висловів,

а також розкриває глибинні причини потужного терапевтичного ефекту замовлянь при зіткненні людини з жорстокими з'явами буття <...>, в замовляннях міститься опис свідомого занурювання замовлювачем себе в стан, у якому витіснені свідомістю інстинкти знову покликаються до актуалізації з метою захистити людину від страхів і небезпек повсякденного досвіду. Суб'єктивно це сприймалось як подорож шамана в інші світи" [Ятченко 2002, с. 32]. Відповідні висновки певним чином співвідносяться з дослідженнями В. Харитонової в галузі психолінгвістики.

Семантичні особливості замовлянь вивчають мовознавці [Баденкова 1999, Осипов 2008]. У реферованій В.М. Баденковою роботі розглянуто лексику традиційної народної медицини говірок Інгульсько-Бузького межиріччя у семантичному, структурному, етимологічному планах. П. Осипов аналізує лексико-семантичне поле концепту "синій" в німецькій та українській мовах, який протиставляється "блакитному" і переважно має негативні ознаки: нім. blau sein – "бути п'яним" / укр. "п'яний, аж синій"; sein blaues Wunder erleben – "пережити велику, неприємну несподіванку, розчаруватися"; eine Fahrt ins Blaue – "подорож без будь-якої цілі"; ins Blaue treffen – "промахнутися, попасти пальцем у небо". Висновки П. Осипова співвідносяться з семантикою синього кольору в українських замовляннях.

Висновок. Спільною рисою, що об'єднує дослідників усіх періодів, є визнання архаїчності замовлянь. Саме це і спонукало вчених XIX ст. зосереджуватися навколо міфу в різних його проявах. Невипадково на початку XX ст. в часи творення "нової ідеології" будь-які реконструкції архаїчного міфу було припинено, які відновлюються лише в 60-х рр. Внаслідок антирелігійної державної політики наукові студії зосереджуються на історичному походженні і поетиці замовлянь. Справжній ренесанс у вивченні цього фольклорного жанру починається в 80-90-х рр. XX ст. і знаменується працями М.І. Толстого, В.М. Топорова, К.А. Богданова, В.Л. Кляуса, В.І. Харитонової та ін. Унаслідок цього замовляння вивчають як психічний феномен, що побутує до нашого часу.

Детальнішого висвітлення заслуговують дослідження останніх років, як такі, що не були об'єктом критичного аналізу. Увага вчених концентрується на двох напрямках: вивченні семантики замовлянь в контексті етнокультурної традиції і проблемі їхньої класифікації. Відносно першого напрямку відбувається своєрідний синтез ідей міфологічної, психологічної й історико-порівняльної школи, враховуючи при цьому мовне середовище, господарську діяльність, етикет, побут, звичаєве право. Важливим фактором, який впливає на смисл замовляння, є форма його виголошення, зокрема фонетична, лексична і синтаксична організація. Таким чином, дослідження замовляння виходить за межі філології чи етнології. Виникає необхідність залучати методологію суміжних гуманітарних дисциплін, що спостерігаємо в наукових публікаціях і дисертаційних дослідженнях українських і російських учених.

**ПЕРШИЙ РІВЕНЬ:
СЕМАНТИЧНА МОРФОЛОГІЯ**

**РОЗДІЛ 1
ЗВУКОВА ОРГАНІЗАЦІЯ**

Питання, пов'язані з фонетичною організацією мови, є достатньо глибокими, оскільки торкаються важливої онтологічної проблеми озвученням буття. М. Хайдеґер убачає її не лише в слові, але й образі, мелодиці, ритміці, інтонації, за допомогою яких відтворюється смисл і дух культури [Хайдеґер 1993, с. 259-273]. Під озвученням буття розуміється його емоційне вираження за допомогою голосу. Звук називає, тобто "опредмечує" або "олюднює" відчуття зовнішнього світу. Ці відчуття класифікуються в свідомості людини за інтонацією, ритмікою, потужністю, що передбачає існування прихованої природи предметів видимого світу, хоча ці предмети й називаються інтуїтивно, як відчуття вібрації гармонії чи дискомфорту, що вони випромінюють.

Мова не лише озвучує буття, але й слугує його звуковою проекцією. За допомогою мови стверджується присутність у ньому людини, що виявляється в декількох площинах: 1) мова як голос чи крик; 2) мова як мовлення, тобто членороздільні звуки; 3) мова як чиста вокалізація, яка супроводжується співом без слів [Кірсанова 2003, с. 214-217]. В обряді ці чинники оптимально поєднуються, до яких додаються жест, ритм, інтонація, дотик, погляд. У лікувальних обрядах словесний текст за допомогою фонетичних засобів частково дублює дотик, жест, погляд. Схожої думки дотримується О.Ш. Тхостов, який розумів мову як первинну, доміфологічну семіотичну конструкцію: "У міфі співіснують паралельно дві семіотичні системи, одна з яких частково влаштована в другу. По-перше, це мовна система (чи інші способи репрезентації), які виконують роль мови-об'єкта, і, по-друге, сам міф, який можна назвати метамовою і в розпорядженні якого перебуває мова-об'єкт. Насправді не має значення субстанційна форма міфу, важливий не сам предмет повідомлення, а те, як про нього повідомляється, і, аналізуючи метамову, можна в принципі не перейматися точною будовою мови-об'єкта, в цьому разі важлива лише його роль у побудові міфу" [Тхостов 1993, с. 4].

Знакова природа замовлянь виявляється на всіх рівнях організації тексту – від звукової до словесно-образної. Прагматика уснопоетичного слова, його здатність впливати на людську психіку залежать від специфіки виголошення замовляння, яке виражається в "правильному" озвученні тексту, тобто в смисло-

вому розташуванню наголосу, ритмічному повторенню комбінацій голосних і приголосних, варіюванню тону і гучності голосу. В лікувальних замовляннях простежуються певні закономірності вживання тих чи інших звуків, що має відповідне семантичне навантаження. За допомогою потужних вигуків, які позначають певні емоційні стани, знахар вигонить хворобу, реалізуючи засобом звукового оформлення своє ставлення до неї. В звуковому просторі, створеному цілителем, цієї хвороби бути не може, оскільки вона вже знищена на мовному / звуковому рівні¹.

Аналіз звукової організації замовлянь здійснюється в двох площинах. У першій площині відтворюються зв'язки між головними звуками. В другій – розглянуто смисл цих зв'язків. У такому разі текст розуміється як наповнений смислом, специфічно оформлений звуковий потік, тональність якого є своєрідним показником сприйняття буття, реакцією на зміни в ньому, закладеною картиною Всесвіту. В семантичній площині він слугує своєрідним місточком, що сполучає видиме і невидиме, макро- і мікрокосмос. Вивчення лише предикації, тобто відношення між елементами мови, не виявляє повної смислової картини тексту. Він постає як цілісна і неподільна система, як мегаметафора / ім'я, що називає / втілює певний принцип буття. Саме цьому принципу підпорядковано усі рівні організації тексту, в тому числі звукової.

Голосні

Голосні звуки слугують зв'язними елементами мови. "Наявність голосних у мові, їхня довгота, особливо властива для співу, засвідчує про здатність мови висловлювати почуття, емоції" [Кірсанова 2003, с. 215]. Ж. Дерріда зазначає з цього приводу: "Часи голосу – це та стадія розвитку мови, яка ще пов'язана з пристрасстю, емоціями, енергією, тваринним станом, що відбивається в плавності і легкості вимови, висоті звуків, інтонації і довготі голосних, ритмі мови тощо <...>. Залежно від збільшення потреб ускладнюються ділові зв'язки і розповсюджується освіта, мова змінює свій характер: вона стає правильнішою, але не такою пристрасною, вона підмінює почуття думками й апелює не стільки до серця, скільки до розуму. Саме через це згасає інтонування і прогресує виразність" [Деррида 2000, с. 421].

Голосні не лише формують гучність і тону мовного потоку, але й істотно впливають на його смислове наповнення й емоційне сприйняття, а відтак і на психіку людини. В українській мові нараховується шість голосних і тридцять дві приголосні фонем. Водночас частотність вживання голосних значно вища порівняно з іншими мовними групами, наприклад, німецькою, кельтською, кавказькою тощо. Загалом у фонологічній системі української мови голосні становлять 15%, а в мовленні – 41% [СУЛІМ 1993, с. 22], що вказує на їхню поліфункціональність.

Смислове й емоційне наповнення слова як одиниці мови залежить від інтонації та інтенсивності виголошеного звуку, яка відзначається амплітудою коливання голосових зв'язок. Чим більша амплітуда коливань, тим інтенсивнішим є звук. На думку Н.І. Тоцької, "інтенсивність звуку (амплітуда коливань) не становить сталої величини для кожного голосного звуку. Вона змінюється залежно від гучності мовлення. В мовленнєвому потоці сила звуку перебуває в складному зв'язку з наголосом, позицією в слові, його артикуляційними ознаками" [СУЛМ 1993, с. 12]. Слід зауважити, що під час монотонного читання тексту не всі звуки мають однакову інтенсивність.

Крім свідомого регулювання гучності мовного потоку, сила голосних звуків залежить від місця і способу їхнього творення. За артикуляцією (місцем творення) розрізняють голосні переднього і заднього ряду. Голосні переднього ряду (и-у-і) виникають унаслідок піднімання язика до твердого піднебіння, в результаті чого в задній частині ротової порожнини утворюється досить великий простір, який і слугує резонатором. Коли язик піднімається до м'якого піднебіння, резонатором є передня частина ротової порожнини – так виникають голосні заднього ряду (а-е-о). Таким чином, українській мові всі голосні звуки утворюються за рахунок великого резонатора, тому є достатньо чіткими і потенційно гучними. Регулювання сили видихуваного повітря відбувається за рахунок губ, які змінюють форму вихідного отвору, а також продовжують чи скорочують резонуючу ротову порожнину [СУЛМ 1993, с. 22-23].

Потужність голосу залежить також від рівня підняття язика, тобто від способу творення звуків. Коли він знаходиться в найвищій позиції, то залишається лише невеликий прохід для повітря, що видихається. Чим нижче язик опускається, тим прохід стає більшим і звуки гучнішими.

Отже, за потужністю голосні фонемі розподіляються таким чином: |а| – найгучніший, язик у найнижчій позиції, губи максимально розімкнені, тому струмінь повітря виходить вільно; |е| - |о| – гучні, язик припіднятий, губи трохи розімкнені; |и| – нейтральний, язик піднятий, губи в аналогічній позиції; |у| – не досить гучний, язик максимально прикриває щілину між зубами, губи зімкнені у формі трубочки і продовжують резонатор; |і| – найслабший голосний, оскільки язик розташований аналогічно до звука |у|, а губи не посилюють звук.

Смислове варіювання мовного потоку, його змістовність залежить не лише від інформаційного наповнення, але й інтонації, індивідуальних властивостей виконавця, його емоційного стану, дикції, відсутності фізичних вад тощо. Природною основою мовної експресії є фонетична структура мови, тобто її насиченість тими чи іншими звуками². В замовляннях звукова канва виявляється майже в "чистому вигляді", з мінімальними "домішками свого", оскільки будь-які вивми індивідуального емоційного забарвлення фактично відсутні. В такому разі замовляння є зразком міфоло-

гічного тексту, який формувався в часи первісного синкретизму. Підтвердженням цьому є їхня народна назва – "шептання". Відповідне ставлення до замовлянь пояснюється ще декількома чинниками. По-перше, окремі структурні компоненти лікувального тексту, особливо ті, що описують потойбічне, складаються зі слів, де вживання піднесених / потужних звуків є дозованим. По-друге, одноманітне виголошення тексту є причиною його нейтральності, тобто він не адресований комусь конкретно, як індивідуальне повідомлення; інакше кажучи, він не замикається на особистості. В цьому аспекті замовляння можна порівняти із звуковою матрицею, що застосовується однаково для усіх (у текст лише вставляються імена хворих). Це дає змогу уніфікувати власне особистість до розряду часткового, а не конкретного. По-третє, його внутрішня / потенційна експресія реалізується не стільки засобом головної модуляції (мається на увазі голосове виділення ключових слів, на зразок "згинь", "іди", "пропади" тощо), скільки за допомогою внутрішнього інтонування, яке виявляється в специфічному розташуванні потужних і слабких голосних звуків. Відповідне чергування впливає на смисл висловлюваного, "регулюючи" і належним чином спрямовуючи його цілющу силу. Коли проявлена інтонація (цілеспрямована голосова модуляція) сприймається як належна і не піддається швидкому логічному аналізу, то внутрішнє інтонування сприймається автоматично, оскільки впливає на інші сфери людської свідомості.

Розташування голосних звуків у певній послідовності впливає на артикуляційну строкатість мовлення. У зв'язку з цим утворюються висхідні і спадні мовні потоки. Яскравим прикладом можуть слугувати вигуки – найкоротші і, можливо, найдавніші слова, що позначають реакцію людини на певне подразнення. Так, відоме "Ау!" (як варіант "Агу") візуально уявляється у вигляді спадної параболи, де вищу / сильнішу позицію займає сильний [а], нижчу – слабкий [у]. Аналогічними є також інші вигуки, де всю силу голосу вкладено в перший голосний, тому вони є найгучнішими в артикуляційному плані. До таких належать вигуки, які репрезентують сильні емоційні стани: "Ох!" (біль), "Ой!" (переляк), "Гей!" (сила / звитяга), "Ах!" (захоплення) тощо. Звуки високого підняття / слабкі [и-і-у] в такому контексті, як правило, вживаються досить рідко. Наприклад, "Ух!" – позначає втому (в разі захоплення часто додається висхідна модуляція "Ух-ти!").

Варіювання гучності голосу за рахунок чергування сильних і слабких голосних певним чином впливає на його потужність не лише в звуковому, але й семантичному сенсі. Цьому сприяє періодичне чергування висхідних і спадних інтонацій, тривалість повторення гучних чи слабких звуків, розташування наголосу. Наприклад, мотив впізнання і вигнання хвороби: "І. Бе"-ши-ха, II ти по-ду-ма-на, III по-га-да-на <...> IV іди на о-че-ре-ти, V де со-ба-ки не" бре-шуть, VI діў-ка ко-со-йу не" ма-йе".

Виділимо лише голосні і запишемо їх за ступенем підняття язика. В такому разі, сильні розмістяться вгорі (висхідна інтонація), слабкі – внизу (спадна інтонація). Наголошені слабкі також контекстуально тяжіють до сильних, тому позначатимуться стрілками вгору. Для зручності аналізу звукової структури логічні періоди замовляння нумеруються і розмежовуються жирними рисками.

I			II			III			IV			V						
		a				a	a		a↑	a	a			a			a↑	
e ⁿ				o				o					o	e	e		e	o
	i↑			и												i↑		и
					y↑													

VI

					a			a	
e ⁿ	e↑				o	o↑		e ⁿ	e
		y	i↑	ÿ			y		

При озвученні замовляння, коли слабкий голосний перебуває під наголосом, його гучність збільшується. Наголос в цьому разі розташовується за правилами, іноді він фіксується слідом за респондентом, тому може не збігатися з лексичним. Ненаголошений слабкий буквально нівелюється і слугує, скоріше, звуком-зв'язкою, що властиво деяким східним мовам, тоді як в українській таку особливість фіксуємо рідко. Це засвідчує той факт, що висхідні інтонації триваліші за спадні (див. горизонтальний зріз таблиці).

Зазначений вище текст щільно насичений голосними звуками: 35 голосних (разом з коротким *ÿ*) і 34 приголосних, тому є потужним в артикуляційному відношенні. Високу концентрацію голосних пояснює його специфіка, зокрема необхідність бути почутим. Інакше кажучи "злякати / відігнати" бешиху. Шляхом озвучення її ознак ("подумана, погадана"), називання імені, місця перебування ("очерети") хвороба упізнається, що позбавляє її сили шкодити людині. У тексті переважають артикуляційно гучні голосні. Паралельно його гучність підсилена тим, що слабкі переважно є наголошеними (↑).

Аналогічні звукові варіації властиві індійським мантрам, багаторазовому ритмічному виголошенню яких приписувались лікувальні властивості [Седир 1994, с. 53]. Секрет психотерапевтичного впливу замовних текстів криється, можливо, у "правильному" чергуванні голосних, які створюють сприятливі чи несприятливі для психіки звукові коливання.

У традиційних лікувальних текстах помітними є декілька основних мотивів, що відрізняються між собою як семантикою, так і звуковою організацією. До таких належать: 1) ситуація обміну; 2) "впізнання" хвороби; 3) знищення / відсилання недуги; 4) ситуація абсурду; 5) побажання добра / здоров'я; 6) формула уподібнення.

Розглянемо фонетичну організацію перерахованих мотивів шляхом кількісної фіксації сильних і слабких голосних, а також визначення їхніх артикуляційних позицій, що дасть змогу наочно уявити звукову картину того чи іншого мотиву.

1. Ситуація обміну. У більшості текстів, що підлягали звуковому аналізу, переважають голосні із сильною артикуляцією (приблизно 2/3 від загальної кількості), які формують звуковий фон замовляння. Типовим є замовляння "від крикливець": I "Ліс, ліс-лебедин, II *ў* мене дочка, *ў* тебе син, III *посватаймось*, IV *побратаймось*, V *на сонливиці помін'аймось*. VI *Йа тоб'і дам крикливці*, VII *а ти мен'і дай сонливиці*, VIII *бо вже твоє наспалос'а і нагул'алос'а*, IX *а моє накричалос'а і напишчалос'а* [Бондаренко 1992, с. 13]. Схема розташування спадних і висхідних інтонацій має такий вигляд:

I				II				III				IV				V		
		e	e ^a		e	e	o [↑]		a				a	a		a	a	a
			и [↑]							e	e		о			о	о	о
i	i			ў					ў									

VI						VII									
о				о	а	а		а			а			а	
	и [↑]	и ^c			о	о							е		о
			і						и	и [↑]			и		и
			і				і			і			і		і

VIII						IX									
				а	а	а		а		а	а		а		а
о	е	о	е		о					о		о	е		о
														и	
						і		у							ї

а		а		а
			о	
	и			

У замовляннях із ситуацією обміну можемо виділити декілька побічних мотивів. 1. Звуковою основою тотемного мотиву сватання / брання з деревом ("посватаймос'а, побратаймос'а" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 121], як варіант вінчання / кохання: "повінчаймос'а, покохаймос'а" [Давидюк 1993, с. 15]) є ритмічне повторення сильних |а|-|о| у відкритих складах: [по-бра-тай-мо-с'а], що посилює звукову потужність тексту, де пропозиція сприймається як наказ (семантику мотиву сватання розглянуто нижче). 2. У назвах недуги "дрисливиці, сирливиці, крикливець, плаксивець" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 121; Бондаренко 1992, с. 14] переважають слабкі голосні |и|-|і|, що послаблює її на рівні звуку З. В описі здорового сну дитини "іменований, народжений, молитв'аний"; "красота, чистота"; "сон зо всіх сторон"; "сонливиці, дрімлівиці, сплячки" [Чубинський 1995, Т.1, с. 121; Бондаренко 1992, с. 13] переважають силь-

ні голосні або наголошені голосні середнього ряду, які вживаються для позитивного емоційного навіювання. З цим пов'язані також висхідні інтонації, які протиставляються спадним [i]-[и], озвучення яких у відповідному контексті нагадує плач дитини (див. 2).

Отже, вживання сильних / слабких голосних у замовляннях із ситуацією обміну підпорядковано певним закономірностям, які диктує сама логіка лікувального міфу. В тому разі, коли необхідно заручитись підтримкою сакрального помічника, вживають сильні / високі голосні. Натомість у назвах хвороб використано слабку артикуляцію, що пояснено прагненням позбавити хворобу її магічної сили.

2. "Упізнання хвороби". Мотив простежено в більшості лікувальних текстів, оскільки він "встановлює діагноз" хвороби. Під час опису типових симптомів недуги, які одночасно є її міфологічними ознаками, застосовуються артикуляційно слабкі голосні: "печуча, болуча і подумана, і погадана, і з вітру, і з роси, і з води, і з с'рих очей, чоловічих, чи жіночих, чи хлопчачих, чи дівчачих, чи вранішніх, чи вденішніх, чи вечірніх" [Корнієнко 1991, с. 11]. Співвідношення слабких до сильних становить приблизно як 2/3 до 2/5: Приклади такого співвідношення зафіксовані в замовляннях: 1) "від переполоху": "Переполох курачий, гус'ачий, і козиний, і зв'ирний, і воловий, і коровий, і вихровий, і вітровий" [Рецепти 1992, с. 62]; 2) "від колючки": "Ти і бол'ача, ти і шпигуча, ти і пристрітна, ти і простудна, приговоре"на, наўроче"на" [Рецепти 1992, с. 71]; 3) "від уразу": I "Ти і спрац'ований, II ти і струдований, III ти і з вітру, IV ти і з води, V ти з праці, VI ти з трудов, VII ти з лихих л'удей, VIII ти з лихих очей, IX ти з карих очей, X ти з с'рих очей, XI чоловічих, жіночих, хлопчачих, парубочих, дівочих" [Корнієнко 1991, с. 11].

Звукова архітектоніка подібних текстів має певні відмінності в порівнянні з мотивом обміну. Як приклад, розпишемо останній уривок.

I			II			III			IV			V		
		a			a			a						a
		oʃ						oʃ						o
и			и	и		и	и		и			иʃ	и	
	і			і	у		і	іʃ	у	і				і

VI			VII			VIII			IX			X					
		oʃ						eʃ			o	eʃ	и	o	e	o	e
и			и	и	и	и	и	и	и	eʃ	и	и	o	e	и	и	e
	у				у											иʃ	

XI

							a		a								
o	o				o		o		oʃ				oʃ				
			и		и		и				и		и		и		
		иʃ		и					у			и					

Закономірною є суттєва перевага слабких артикуляцій (два нижні рядки) над сильними. В замовлянні "від переляку": "I Чи ти дідів і бабин, II бат'ків і мате"рин, III скот'ачий і кот'ачий, IV собачий і свин'ачий, V кур'ачий і уг'ачий, VI і гус'ачий, і

в'ітровий, і вихровий <...> VII і гад'ачий, і кот'ачий" [Рецепти 1992, с. 61] частотність артикуляційно слабких фонем збільшується за рахунок вживання лексеми *чи ти*, сполучників *і, й* (варіант *ї*), прикметникових закінчень *ий* і суфіксів *ин* (*бабини, мате^ррині*), які частково нівелюють сильні |o|-|a|.

I				II				III				IV											
						a				a				a				a				a	
										e ^u				o				o				o	
и	и						и				и				и				и				и
		i↑	i	i	i									i					i				

V				VI																			
			a				a				a												
																			o				
и	и					и					и				и							и	и
		i				i	y↑				i	y			i	y			i	i			i

VII

			a	a							a				
о											о				
	и					и									и
		i				i									

Штучна концентрація слабких звуків сприяє зменшенню мимовільної уваги на описі недуги, шляхом нівеляції її гучності, унаслідок чого вона позбавляється своєї сили (слабкі звуки ніби ослаблюють, знесилюють хворобу). Можливо, тому лікувальні тексти, семантика яких пов'язана з потойбічним світом, промовляють пошепки. Ім'я недуги не називають на повний голос, щоб не спровокувати її появу.

Відповідна звукова ситуація моделює такий мовний потік, який, з одного боку, продукує артикуляційно "слабкі" тексти, спрямовані на зменшення, позбавлення сили; з іншого – періодично "вживлює" у слабкі звукові потоки сильні голосні. З погляду міфу перманентна інтервенція сильних |o|-|a| виглядає цілком закономірною, оскільки звукове нівелювання в цьому разі асоціюється із знищенням, що в принципі суперечить природі людського мовлення, як засобу духовного самоствердження. В міфології процес озвучення ототожнюється з відтворенням життя ("мертві не говорять")³.

Хоча в замовляннях не помічено схильності до радикальних тоніко-звуків перепадів, що засвідчує їхню емоційно-стабілізаційну функцію, в окремих випадках зафіксовано раптові зміни гучності мовного потоку. Це стосується мотивів знищення хвороби, де провідними є дієслова наказового способу на зразок: згинь / пропади / іди / лети або звукових імітацій, мета яких налякати недугу. Цікавими видаються міркування психологів щодо семантики існування цього мовного явища. Насичення окремих відрізків лікувального тексту артикуляційно сильними чи слабкими нагадують сеанси психотерапевтичного лікування, де зміна тембру голосу, раптовий перехід на шепіт може мати важливе значення при встановленні причин захворювання. На думку Т.П. Горової, "Сам голос свідчить про значущість ситуації, близькість симп-

тому, якого торкається психолог <...> по тембру голосу можна визначити, який рівень свідомого чи підсвідомого задіяний, тобто чим ближче до підсвідомого, тим більш ландшафтним стає звучання <...> збій, розрив, пауза, перехід на інший регістр звучання – все це може свідчити про те, що психолог зіштовхнувся з якоюсь проблемою і "тут" потрібно шукати" [Горова 2003, с. 120]. Схожість клінічних психотерапевтичних методів з вербальним лікуванням засвідчує прагматику міфу, вказує на один з аспектів його можливого практичного застосування і ставить під сумнів висновки тих дослідників, де він сприймається винятково як явище духовної культури.

3. Знищення / відсилання недуги є ключовим мотивом у лікувальних замовляннях, характерною особливістю якого є домінування сильних [а]-[е], що фігурують найчастіше в прийменниках, іменниках закінченнях і дієслівних суфіксах. Наприклад: 1) "на очерета, на болота, на свої міста"; 2) "тут вам не бувати, тут вам не стояти, рук не дбирати, під груди не підступати, у боки не шпигати, в чересла не подавати, у поперек не рубати" [Рецепти 1992, с. 52]. На відміну від попереднього мотиву співвідношення слабких до гучних є пропорційно зворотним. Перевага сильних інтонацій демонструє силу знахаря, який відгонить / знищує дух звороби і передає недужому засобом звуку життєву силу.

Показовим у цьому плані є замовляння "від крикливець": "І Йа вас визивайу, II Йа вас викликайу, III ідіт з печі за огнем, IV з димара за димом. V Ідіт крикливеці огнені, скажені, названі, наслані. VI Ідіт на чорні ворота, VII на чорну дорогу, VIII на чорний ліс, IX на очерета, на болота, X на кам'яні пчелі, XI де вітер не віє, XII де сонце не гріє, XII де християнський голос не заходе" [Шевченко 1913-1921, с. 14].

I				II				III				IV										
а	а			а				а	а			а				а				а	а	а
														е†				о	е†			
		и	и						и	и										и		
				у								у	і	і		і						
V						VI																
												а				а	а			а	а	
	о					е"		о†	е			е										
и†				и	и†																	
		і	і					і				і				і				і	і	і
VII				VIII				IX														
				а	а							а								а	а	
о		о	о†			о		о	о†			о				о						о
														и				е	е			
		і				у		у						і†								
X				XI				XII														
а	а	а	а																			
						е†		е		е	е		е	е	о†	е	е			е	е	
																						а
				і	і			і†										і†				и
																						и

				a		
	o↑	o	e"		o↑	e
и						

Насиченість подібних мотивів сильними голосними зафіксовано в інших текстах. Знаковою тут видається функція слабких голосних, за допомогою яких увагу сконцентровано безпосередньо на об'єкті лікування – руках, ногах, очах, плечах, грудях тощо, в іменах яких домінують сильні голосні: "Щоб ти (пристріт) не був н'ї в руках, н'ї в ногах, н'ї в очах, н'ї в плечах, н'ї в груд'ах, н'ї в живот'ї, н'ї в жовтій кост'ї, н'ї в син'їх жилах, н'ї в рум'яному лиц'ї, н'ї в веселому серці" [Чубинський 1995, Т.1, с. 13].

В окремих випадках співвідношення сильних до слабких становить як 4/5 до 1/5: "А-а-а, щоб твоя беда пошла на сухій лози, на глибокі болота" [ПЗ 2003, №103].

a	a	a			a		a	a							a						a	
			o	o		e		o					e	o↑					o↑		o	o
															и							
												y	i↑									i

Порівнюючи мотиви обміну, вгадування і знищення хвороби, помічаємо щільну наповненість текстів обрядовою лексикою, яка фактично не вживається в повсякденному мовленні. Звідси малозрозумілі фразеологізми на зразок: "веселе серце", "паголова", "пасерце", "ретива кров", "жовта кость", "сімидесят суставів" тощо. Відповідні мовні засоби слугують не лише для "опису місця" центрації хвороби, але й формують звукову архітектоніку тексту, що відповідає змісту лікувального обряду.

Мотиви знищення і відсилення хвороби фіксуються також в поляків. Незважаючи на те, що польська мова має свої відмінності в звуковій артикуляції: сильний [a] в окремих випадках може наближуватися до носового [o], сильний [e] – до носового [e]; [ɨ] – до нескладового [y], в мотиві знищення більшість позицій є сильними. Наприклад, розглянемо замовляння "від наговору" (М.Ф. Познанський визначає польське *poszedł* як "пристріт"). "Poszedł zastrzał ze swoją zastrzałową, ze swoim siedmiorgiem dzieci. Napotkał go tam Pan Jesus z nieba: "Gdzie ty idziesz, zastrzale?" "Idę na jego (żony) imieniny, będę strzelał w jego żyłę". "Nie chodź-że tam, zastrzale, bo ja ci tam nie każe. *Jdź-że ty w olszynę, w grabinę, w sośninę, wszelaka drzewinę. Będzie ci sam Pan Jesus mocą, najświętsza Panna dopomoć*" [Познанський 1995, с. 65]. ("Йшов пристріт із пристрітихою, із своїми сімома дітками. Зустрічають Ісуса Господа небесного: "Куди ти йдеш пристріте?" "Іду до нього (до неї) на іменини. Хочу зурочити його жили". "Не заходь туди, пристріте, бо я цього не хочу. *Иди ти у вільху і гроб, в сосну, в будь-яке дерево. Сам Господь тобі говорить, Пресвята Діва допоможе*"). Як варіант: "*na bory, na lasy, suchy dąb i suchy grób lipaś*" [Познанський 1995, с. 86]. ("На гори, у ліси, сухий дуб, сухий граб гризти"). В окремих німецьких текстах ар-

тикуляційну функцію голосних дещо нівельовано, що пояснено її фонетичними особливостями, однак вона не зникає остаточно: "Geh hin in eine wilde Flur, geh hin, wo kein Glöckl klinget, geh hin, wo kein Vögerl singt, geh hin, wo kein Sonn' und Mond hinscheint" ("Іди в чисте поле, іди туди, де не дзвонять дзвони, іди туди, де не співають птахи, іди туди, де не світить Сонце, ні Місяць") [Познанський 1995, с. 86].

4. Ситуацію абсурду найповніше виявлено в мотивах зустрічі братів, пустоти, побажаннях добра / здоров'я, формулах уподібнення. А) Мотив зустрічі братів: 1) "Місяць на небі, кит-риба в окіяні, дуб на землі. Як оці три брати зйдуться, так у раба N зуби будуть боліти"; 2) "Місяць у небі, звір у лісі, риба в морі, коли сі три докупи зйдуться, тоді у мене <...> зуби будуть боліти" [Чубинський 195, Т. 1, с. 131-132]; 3) чеськ. "Štika v moři, můj otec v hrobě" ("Щука в морі, отець у гробі") [Вельмезова 2004, №51]. Мотив зустрічі розуміється як алегорія, абсурдний змішання різних міфологічних рівнів, космічних субстанцій Всесвіту – неба, землі і води. Мотиви розмежування верху і низу, як світла і темряви, спостерігаємо в апокрифах, зокрема "Апокаліпсисі від Петра" (15-20): "І показав мені Господь величезний простір, осяяний найяскравішим світлом, повітря там сяєло променями сонця, земля була вкрита вічнозеленими квітами <...> ті, хто перебував там, були одягнені у строї світлих ангелів <...>. Говорить нам Господь: "Це – місце наших першосвящеників, праведних людей". Я побачив інше місце, *навпроти* цього, надзвичайно *похмуро*. Це було місце покарань. Ті, хто страждав, й ангели, які здійснювали покарання, мали *темне* вбрання, що відповідало повітря цього місяця" [<http://biblia.org.ua/>]. Звідси пояснення, чому затемнення сонця / місяця (джерел денного / нічного небесного світла), а також надмірне почервоніння чи похмурість небосхилу сприймається як недобра ознака і віщує війну, епідемію, голод, неврожай, пожежу чи паводок. Нерідко ці природні явища пов'язують з певними історичними подіями⁴, тому в "Об'явленні Святого Іоанна Богослова" землетрус і затемнення сонця асоціюється з "кінцем світу": "І ось сталося велике трясіння землі, і сонце зчорніло, як міх волосяний, і весь місяць зробився як кров <...>. І небо сховалось, згорнувшись, немов той сувій пергаменту, і кожна гора, і кожен острів порушився зі своїх місць" [12, 14]. Таке ставлення до небесних затемнень пояснюють візуальним змішанням світлого з темним, і розцінюють як втручання підземного (варіант потойбічного) "у небесні справи". Наприклад, слов'яни вважали, що під час небесних затемнень сонце / місяць з'їдаються потойбічними істотами: вовкулаками, небесними зміями, "нечистою силою", що зафіксовано в серб. Номоканоні за списком 1262 р.: "влькодлаци лоуноу *изедоше* или слонце" [Плотникова 1999, с 276].

Очевидно, що лікувальні тексти із ситуацією зустрічі побудовано від зворотного, що підтверджено міфологічною семантикою

образів місяця, звіра і риби. Однак семантичні відмінності цих образів простежено не лише на лексичному, але й на звуковому рівнях. Розглянемо співвідношення сильних і слабких голосних в іменах братів. 1) Верх представлений образами: "м'іс'ац' на неб'і / "м'іс'ац' Йерусалим / молодик на неб'і / м'іс'ац' на неб'і Адавйевич" і т.п. Більшість голосних є сильними і становлять $\frac{2}{3}$ від загальної кількості. 2) Середину позначають словосполучення: "дуб ў земл'і / кам'ін' на земл'і / вовк ў пол'і / ведм'ід' ў пол'і / дерево на земл'і / зв'ір ў полі / зайец' ў пол'і / ў ліс'і дуб / черв'як ў дуб'і" тощо. У цьому разі кількість голосних низької і високої артикуляції є майже пропорційною. 3) Лексичними маркерами низу стали: "щчука ў вод'і / риба ў мор'і / жовтій кам'ін' ў мор'і / щчука ў мор'і / кам'ін' ў вод'і / мертвец' ў гроб'і". В описі нижнього світу переважають голосні нижньої позиції. Вони становлять зворотну пропорцію до верхнього рівня (приблизно $\frac{2}{3}$ слабких – $\frac{1}{3}$ сильних).

Таким чином, відмінність верху, середини і низу виявлено не лише в образній семантиці, але й звуковій організації: небесний верх як позитивний міфологічний локус озвучують переважно сильні [a], [o], [e], тоді як протилежний йому низ позначають більше слабкі [i], [y]. В описі середини – місця зустрічі неба і землі "запропоновано" пропорційне співвідношення між гучними і слабкими. Відповідна звукова ситуація створює ефект дзеркала, де зображення зворотно пропорційне оригіналу, що слугує додатковою ілюстрацією архаїчних уявлень про потойбічний світ, який сприймався як антисвіт "навпаки". Звідси пояснення поховального звичаю перевертати особисті речі покійного, до яких він найчастіше торкався – горщики, миски, ослини, столи тощо. Зрозумілим у цьому контексті видається лікувальний мотив Російської Півночі: "На острові на Кургані стоить біла беріза, вниз ветвями, вверх коренями" [Топоров 1969, с. 22].

Б) Мотив пустоти: "Їак був чолов'як пустий і воли пусті, і плуг пустий, і погоничі пусті, і пусту ниву орали, і пусту пшениц'у с'їяв, пуста з'їйшла, пуста і посп'їла, пусти й женці пустими серпами жали, у пусті р'яди стлали, пусти копи кляли, пустими возами возили, пусті стоги становили, на пустому току молотили, пустими лопатами в'їяли, в пусті м'їшки вбирали, пустими зав'язками зав'язували, до пустого м'їста возили, на пустому камен'у мололи, ту бешиху розмололи, по хатах, по болотах, по пустих очеретах" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 125]. Звукова картина цього мотиву формується за рахунок ключових слів із значенням пустоти, які складаються з негучних [y], [и], [і] і глухих [п], [с], [т]. Загалом прикметник *пустий* повторюється в тексті 21 раз, який промовляється тричі. Отже, лише в ключовому слові *пустий* негучні голосні і глухі приголосні звучать протягом повного виголошення замовляння по 63 рази кожен, що приглушує гучність тексту. Відповідна нівеляція гучності створює звукову ілюзію пустоти, яка нав'язується хворобі як її основна ознака

(інакше кажучи їй присвоюється обрядове ім'я), що передбачає її знищення, відсилання в місяця, непридатні для проживання (пор. *пустка* – "нежилий будинок", *спустошити* – "знищити", *пустощі* – некорисні дії, *пустіти* – "задурно пропадати", *пустопаш* – "череда без пастуха", *пустоб'яка* – "розбещена людина", *пустобрех* – "брехун / урічлива людина" [Грінченко 1996, Т. 3, с. 501]³).

Цікавими видаються семантичні варіації мотиву пустоти. Прикладом може виступати замовляння від бешихи: "Був собі син'ій чоловік, та пішов він у син'ій ліс, та зрубав в'ін син'є дерево та зробив син'ого човна і син'і веселчка, та с'ів в'ін в син'ого човна, та й поїхав на син'є море, сп'їймав син'у пшчуку, з син'іми губами, з син'іми зубами, з син'іми перами, взяв син'ого казана, налив син'ойі води, приставив до син'ого вогн'у, об'їклав син'іми дровами зварив син'у пшчуку, став й'її розбирати, на частки роздирати син'іми зубами, син'іми губами, стала хрещеному (ім'я) бешиха в'ідступати за син'і гори, в глибокі р'ічки, в лісові хашч'і, в болота" [записано Китовою С. А. у с. Межиріч Канівського р-ну Черкаської обл.]. Прикметник *синій* повторюється 19 разів, у цьому контексті він асоціюється з поняттями: *далекий* (пор.: укр. *синіти* вживається у значенні "майорити / бути ледве помітним"); *хворий / напівживий* (укр. *синяк* – "гематома", арг. "п'яниця", укр. *посиніти* – "замерзнути"). Синім кольором у вербальній медицині позначаються хвороби, пов'язані з набряками. Наприклад, "синя рожа" є еквівалентом крові, що заpekлася ("мертвої крові"): "*Синя рожа пошла, голубая кров вошла*" [Рецепти 1992, с. 35]. Отже, *синій* набуває ознак потойбічного / неживого, що поєднує табустичну назву чорта – "синийць / синьцьб" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 624]. Ритмічне багаторазове повторення цього слова мало знищити, "знекровити" виразку. Семантичні відмінності між "синім" (негативним) і "голубим" (позитивним) фіксуються також в німецькій мові: *blau sein* – "бути п'яним", *ein blaues Auge haben* – "мати синці під очима" (стан нездоров'я), *jmdm. es wird grün und blau vor Augen* – "запаморочитися, помутніти в очах", але *blaues Blut (in den Adern) haben* – "мати (в жилах) голубу кров, бути шляхетного походження". На думку П. Осипова, вираз походить з "античних часів і вказує на представників західноготської знаті, через світлу шкіру яких проступали голубі контури жил, що було помітним контрастом до непрозорості темної шкіри маврів. В обох мовах функціонують похідні дієслова, де, відповідно: *blauen* – "ставати голубим / голубіти"; *bläuen* – "фарбувати голубим" [Осипов 2008, с. 21].

Засоби звукової концентрації на ключовому слові зафіксовано в німецьких замовляннях: "*Ich ging durch einen roten Wald, da war eine rote Kirche, und in der roten Kirche, da war ein roter Altar, und auf dem roten Altar, da lag ein rotes Messer, Nimm das rote Messer und schneide roten Brot*" [Познанский 1995, с. 89-90]. ("Я йшов через червоний ліс, і там у червоному лісі була червона

церква, у червоній церкві був червоний вітвар, а на червоному вітварі лежав червоний камінь, візьми червоний ніж і ріж червоний хліб"). Знаковим стає фонетично потужний прикметник *roten*, який звучить 9 разів. На противагу синьому кольору семантика червоного є позитивною, що пояснює його сильні артикуляційні характеристики. У зв'язку з цим червоний / *roten* позначає місце і атрибути здійснення обряду. Червоними є: ліс, церква, вітвар, камінь, ніж, хліб. Отже, мотиву пустоти, нездоров'я, ознакою якого виступає синій колір [и-і], можуть протиставлятися інші мотиви із семантикою червоного, де засобом противаги є сильні голосні [е-о-и]. Натомість червоному, коли він позначає надмірність (кровотечу), протиставляються поняття із значенням статичності, які, в свою чергу, є більш потужними в плані артикуляції: "Із-за кам'яної гори вийшла кам'яна дівка *ў* кам'яну д'яницю *у* кам'яну корову дойти. Так, *й*ак з кам'яної корови молоко потече, так, щоб *у* N кров потекла" [Познанский 1995, с. 9]. Крім перенесення природних властивостей "твердого" каменя на "рідку" кровотечу, застосовується звукове протиставлення слабших фонем червоного [е-о-и] сильнішим фонемам кам'яного [а-а-а / у].

5) Побаження добра / здоров'я. Абсолютне домінування сильних голосних зумовлює позитивну насиченість подібних словесних формул: 1) "Буд' здорова, *й*ак вода, а багата, *й*ак земл'а"; 2) "<...> народженого, молитв'аного, хрещеного раба Божого N"; 3) "Щоб ви не задумали, не загадали лихого слова сказат' і подумат' " [Рецепти 1992, с. 53-55].

6) Формула уподібнення є повним або частковим зіставленням двох частин тексту. Семантичні фігури, що співвідносяться, уподібнюються, чим досягається необхідний результат: "Лихим очам да сіль да печина, що ти нам, то й тобі: як вам добре, так і тобі хай добре; нехай буде добре і тобі і нам" [Бондаренко 1992, №7].

Розглянемо звукову структуру формули уподібнення в замовлянні від зубного болю: "І *Й*ак мертвий чоловік замре і боліст'і присушит', II так і ви замр'іте і боліст'і присушите" [Рецепти 1992, с. 76].

I										II									
а										а									
	е		о	о†				е	о									е	о
		и												и		и			
					і			і	і				у†		і		і†		і

					е
		и		и†	
і	і	у			

Уподібнення відбувається одразу на двох рівнях – звуковому і лексико-семантичному. Однакове озвучення "мертвого чоловіка" і "болістей" має припинити зубний біль як ознаки живого. На аналогічні засоби обрядового знищення натрапляємо в текстах

"від рожі" / кровотечі: 1) "Йак рожен'к'і не зойти, так із мого сустава кров'і не пойти" [Рецепти 1992, с. 35]; 2) "Як ружа на камені не зійшла, то так в Н кров не пошла" [Зоряна вода 1993, с. 11]. В інших обрядах межа мертвого і живого є сакральною територією, на порушення якої встановлено ритуальні заборони.

Висновок. Лікувальний текст не однорідний за своєю звуковою структурою і моделюється з окремих звукових мотивів: 1) ситуації обміну; 2) "впізнання" хвороби; 3) знищення / відсилання недуги; 4) ситуації абсурду; 5) побажання добра / здоров'я; 6) формули уподібнення. Кожен мотив виконує певну обрядову функцію і може бути частиною тексту або існувати самостійно. Крім того, кожному мотиву властивий свій "звуковий малюнок", який визначає ступінь його гучності.

В ситуації обміну гучні інтонації в описах світу людей протиставляються спадним інтонаціям назв недуг. Пасивність хвороби проявляється також у наданні їй "слабких" імен в мотивах впізнання. В мотиві відсилання / знищення переважають сильні інтонації, що зумовлено необхідністю відігнати хворобу. Звук в цьому моменті є маркером "цього" світу й протистоїть "німому / пусому" потойбіччю. В ситуації абсурду звук фактично дублює смисл того чи іншого мотиву. Наприклад, у мотиві зустрічі братів верх позначається сильними голосними, тоді як низ – слабкими. Аналогічні тенденції зафіксовано в мотивах пустоти. В мотивах уподібнення дві частини тексту є пропорційними не лише за смислом, але й звуковою організацією.

Наявність звукових моделей зумовлена тим, що обрядова мова, якою виголошується замовляння, відрізняється від буденної, зокрема лексикою, тонікою, гучністю, швидкістю тощо. За допомогою варіювання тональності / сили мовного потоку здійснюється вплив на психічне / фізичне самопочуття людини. На думку психотерапевта К. Платонова, "успіх словесного навіювання певним чином визначається не лише змістом самої формули навіювання, але й виразністю мови – силою звуку, інтонацією голосу, тими чи іншими наголосами, які відповідають смисловій значимості слів, що озвучуються" [Платонов 1957, с. 233].

Відповідний порядок розташування голосних відтворює також звукову картину міфічної дійсності. Трактуювання міфу як феномену мови, який виявляється на вищому рівні, ніж фонемі, морфемі, семантемі, розглядав К. Леві-Строс [Строс 1997, с. 195-220]. У контексті леві-стросівської теорії доречним видається твердження про те, що цей феномен торкається не лише трансцендентного змісту, але й форми, за допомогою якої цей зміст втілено, тобто стає можливим для усвідомлення. Паралельне "прочитання" форми як змісту, усвідомлення її сюжетності, розуміння не випадковості саме такої звукової комбінації розкриває глибинні закономірності тих чи інших мовних явищ, звукового символізму.

Звукове позначення емоційних / фізичних станів могло бути основою для формування прамови, де ключову роль відігравали

голосні. Підтвердженням цього може бути те, що саме голосні є звуковими засобами, за допомогою яких імітуються / навіюються ці стани у вигляді голосового камлання / співу. Це пояснює їхнє застосування в лікувальних текстах для залякування / знищення хвороби. Наприклад: сильним звуком [а] може позначатися страх, біль, погроза; звуком [о] – задоволення, здивування, захоплення; [и] – плач, біль, розпач, безсилля; [і] – беззахисність; [у] – імітація виття хижака тощо. Розуміння того, що окремі звукові модуляції мають свою логіку і смислове наповнення, певним чином, полемізує з думкою О.М. Леонтьєва, який зазначає: "У сучасній науковій історії мови розвиток людської мови уявляється таким чином. Спочатку <...> ми маємо справу з так званою аморфною будовою мови. Нам дуже важко її собі уявити, оскільки сучасні мови мають зовсім інший характер. Аморфна будова мови передбачає такі слова, які не диференційовані на слова, що позначають дію, і слова, що позначають предмет, тобто не диференційовані на іменник і дієслово, на підмет і присудок. Крім того, ця мова позбавлена займенників, мова, яка не позначає суб'єкта дії <...>. Чому історично відповідає така будова мови? Виявляється, така мова пов'язана з початковою недиференційованою людською спільнотою, вона пов'язана з примітивною суспільною формацією, найпримітивнішою мовою суспільства. Лише разом з розвитком суспільно-економічних відносин, з розвитком виробництва, разом з поділом праці розвинулась мова, але перетворилась на ту мову, яку покійний академік Марр назвав "аморфно-синтетичною будовою". Ця розвиненіша будова мови помітна тим, що вона є членороздільною, по-друге, це мова, де ми можемо знайти вже виділений займенник" [Леонтьєв 2003, с. 39-40]. Слід зазначити, що ці примітивні звукові вібрації, "аморфні" за визначенням вченого, залишилися й застосовуються у вигляді емоційних укралень, які насичують мову, надають їй природності і безпосередності.

За допомогою звуку рельєфніше реалізується творчий потенціал лікувального тексту як інформаційно-силового потоку. В такому разі текст є не лише інформаційною, але й операційною системою. Дослідження звукопису лікувального тексту дає змогу вийти за межі лише словесно-семантичного (понятійного) сприйняття міфу, умотивовує пошук символічних значень на рівні асоціативних відчуттів, ключами до яких є звукові описи реальності як об'єктивної (проявленої, культурної), так і суб'єктивної (прихованої, що втілює творчий потенціал). Звук повертає до життя, одухотворяє статичні об'єкти (пор. з обрядовою піснею, що відтворює архетипні вібрації племені).

Аналіз звукової семантики замовлянь можна порівняти з глибинною етимологією культури, зокрема з еволюцією пізнання світу шляхом його озвучення – від ритмічних звукових повторень, вигуків до складних звукових утворень, поетичного і музичного сприйняття світу. В такому разі звуковий опис дійсності,

відтворення її численних вібрацій шляхом голосової імітації, є реалізацією "основного смислу" існування культури, який полягає в демонстрації еманції Божественної сили.

Сильні і слабкі артикуляції утворюють бінарні опозиції, які є реалізацією загальної ідеї, де голос (озвучення буття) символізує життя, мовчання є ознакою смерті (пор. з основними характеристиками потойбічного, як німого, нерухомого, сліпого).

Приголосні

Приголосні звуки мають складнішу артикуляцію, ніж голосні, що позначилось на їхній семантиці. Можливо, що найдавніші звукові сполуки приголосних мають виявлятися в текстах "від кровотечі", які озвучували дії, спрямовані на лікування поранень, заподіяних на полюванні чи сутичках з ворожими племенами. Розглянемо декілька характерних прикладів.

Замовляння від кровотечі. 1) "Ішов Христос до Ордані-ріки, і Ангел ішов, Христос *став*, і Ангел *став*, і Ордань-ріка *стала* і кров правої (лівої) руки я од току (*стоку*?) не впиняю, ягристи і кров замовляю" [Рецепти 1992, с. 36]. 2) "Ішло три *старці* трьома потоками. *Старці стали*, кров *перестала*" [Рецепти 1992, с. 34]. 3) "*Стій* кров у рані, як вода в Ордані" [Рецепти 1992, с. 37]. 4) "Чорний камінь не движись, християнська кров *остановись*" [Рецепти 1992, с. 3]. 5) "Летіло три пташечки через ліс, через поле, через синє море. Одна пташечка *стала* калиною клювать, друга – пісеньку співать, третя *стала* в чоловіка (ім'я) шовковою ниткою рану зашивать, кров *остановлять*" [Бондаренко 1992, №10]. 6) "Петрику, Петричку, *постав* на воді церквочку, щоб як на воді церквочка *стала*, так рабі Божій (ім'я) кров *перестала*". 7) "Бігло три річечки: водяная, смоляная, крив'яна, щоб водяна бігла, а смоляна *стала*, а кров'яна *перестала*" [Зоряна вода 1992, с. 11]. 8) "Іхав Сус Христос кам'яним мостом на осляті. Січе-рубає і кров потікає" [Рецепти 1992, с. 35]; 9) "Ішла *костяна* баба з кам'яної гори, з кам'яною дійницею до *костяної* корови" [Рецепти 1992, с. 36].

Суттєвою ознакою замовлянь від кровотечі є звукова імітація процесу звертання крові, що пояснює насиченість текстів сполученням *ст*, як основного при творенні слів зі значенням статичності. Пор. з семантикою стояння, яке виявляється в поняттях: 1) *старець* у значенні надійності, *стабільності*; 2) *стілець* / *стіл* – предмети побуту, за допомогою яких фіксують тіло (звідси обрядове значення останнього в *структуруванні простору і часу*); 3) *стакан* – утримує "аморфну" рідину; 4) *кістка* / *кістяк* – основа тіла; 5) *стіна* / *стовп* / *стріха* – головні *структурні* елементи житла; 6) *стовбур* – центральна частина дерева; 7) *стан* – замкнений простір тощо. В цьому контексті зрозумілими стають образи *старців, сестер, костяної баби, мосту*, які римуються з дієсловами *остановись, стань, перестань*. У текстах "від кровотечі" поширеними є також звуконаслідування, що імітують

рух води / крові, які є формотворчими для понять *течія / річка / точити* (у значенні підмивати): "Їхав святий Петро на білім коні, кінь б'єжить, аж камінь січе, да буде проклята кров, котра потече" [Рецепти 1992, с. 37]. У такому разі сполучення *ст* є не лише змістовною, але й звуковою антитезою до ідеї безперервного руху, втіленого за допомогою звуку [ч]: 1) "Тече три річки: водяная, кров'яна і смоляна. Водяная каже: течімо, кров'яная каже: *стіймо*; а смоляная – *зашиймо*"; 2) "Ішла *костяна* баба з кам'яної гори, з кам'яною дійницею до *костяної* корови. Коли з кам'яної (*костяної*) корови молоко потече, тоді у раба Божого кров потече" [Рецепти 1992, с. 34, 36]. Відповідне протиставлення демонструє вияв опозиції "тверде / рідке" ("нерухоме / рухоме") на рівні звукової організації мовного потоку, що співвідноситься з опозицією "звук / тиша" в значенні "життя / смерть". Пор. з текстом від "чорної хвороби": "<...> як попам і дяком з того свята не вставці, в церкві *не співаці*, Совтирь (Псалтир) *не читаті*, так рабе Божей (ім'я) *болезні не маці*" [ПЗ 2003, №435].

Особливістю текстових протиставлень рухомого і статичного в значенні *живого і неживого* є перевага статичного / *неживого* як способу зупинення крові (рухомого / *живого*), що виявляється в антитегетичних мотивах одночасного: 1) садіння / не проростання рожі: "Ішли каліки через три ріки, *ружу сіяли*, а розу відгинали. Як тая *роза не прийнялась*, так і ти, кров, не з'являйся" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 133-9]; 2) паління / гасіння вогню: "*Огонь горить* і кров кипить: *огонь заливає* і кров заливає народженому, молитвяному, хрещеному рабу N" [Рецепти 1992, с. 35]; 3) гатіння греблі: "Так же я сеї крові не пускаю, так же я *греблю гачу* і уденно, і полуденно, і ночую, і зірочную, і місячну" [Рецепти 1992, с. 35]. Мотиви здійснення продуктивної дії і одночасного її заперечення спостерігаємо в небилицях – текстах-опозитах, що протиставляються "правдивій" казці⁶. Небилиці, на відміну від казки, виконують функцію текстів-табу, що змальовують будову світу від зворотного. В замовляннях рожка не може прорости тому, що її садять потенційно не-живі "каліки" (пор.: огородину садить жінка, дублюючи свою здатність до народження / вирощування; ниву сіє чоловік, нібито запліднюючи / засіваючи лоно землі)⁷; кров зупиняється, бо припиняється рух як такий – горіння вогню і течія води. Відбувається дозоване обрядом "втручання" по-тойбічного, що заперечує ідею руху як основної ознаки життя.

Прикладом обрядового застосування формули завмирання є мотив підперезування калиноювою палицею: "Ішла я *калиновим мостом* і підперезалась *калиновою палицею*. Зостріла мене Божа Мати: "Куди ти, народжена, молитвяная Софіє?" "Іду до народженого, молитвяного Івана *крові замовляти*, Господа Бога прохати. Моє слова, а Божа поміч" [Рецепти 1992, с. 35]. У весільній обрядовості калина є маркером "невинної" дівочої крові. Крім цього, куці калини мають розгалужену кореневу систему й активно поглинають вологу, тому їх могли саджати на греблях,

стримуючи течію води, що пояснює обрядове застосування гілки калини як кровоспинного засобу. Можливо, що лозою калини підперезувалися жінки при надмірних протіканнях.

Схожими за семантикою і звуковою організацією є тексти, що описують встановлення зрушеного органу внаслідок важкої фізичної праці чи пологів: 1) "Золотник, золотничок <...> *сядь* на своєму *місці* (спрощений варіант *ст*) на золотому *кріселечку*" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 135]; 2) "Матка-матице! *Стань* собі на *місці*, на *містиці*, на *дівоцькому кріселищі* <...>. Тут тобі селитися, тут тобі *коренитися*, а тут тобі золотитися і на своєму *місці окоренитися*"; 3) "Уразе, уразочку! <...> йди собі на своє *місто*, на *золоте крісло*" [Рецепти 1992, с. 3]; 4) "Матица-сестриця, *стань* собі на порі, як ясний місяць угорі, як ясний місяць на зорі, *стань* собі на порі, *стань* собі на *містечко*, в *золоте кріселечко*, де тебе Господь уродив, там тобі *місце встановив*, годі ходити, годі кров Ярини пити, де ти вродився, там встановився, прошу, тебе, враже, щоб ти вгомонився" [Зоряна вода 1992, с. 14]. Римування іменника крісло і дієслова коренитися зі словами на ст зумовлено їхньою етимологічною спорідненістю: **кръсь* – "оживання" (рос. "не бывае ему на кресу" дослівно розуміється як неможливість "повстати" / набратися нових сил). Звідси ст-сл. в'єскрѣшж / крѣсити; сербохорв. *кријес* – "вогонь, розпалений напередодні Іванового дня"; мн. *кресови* – "літнє сонцестояння"; словен. *krēs* – "день святого Івана"; *krēsiti* – "сяяти / оживлювати"; чеськ. *křísiti* – "освіжати / іскритися"; польськ. *krzeszę / krzesić* – "воскрешати" [Фасмер 1986, Т. 2, с. 372]. Побутове вживання іменника крісло як крислатий / кривий відсувається на інший план. Натомість запропоновано його ритуальне прочитання – живий / світлий / сонячний / міцний, тому в текстах "від крик" *кр* стосується образу дуба: "День добрий тобі, дубе! На тобі, дубе, *крикливець* і *плаксивець*. Ти *крикливець* собі, дубе, забори, а сон *кріпкий* приділи, тобі, дубе, *кріпко* стояти, а нашої дитиночі *кріпко* спати" [Бондаренко 1992, №5]⁸.

Семантика сполучення *ст* як спільного для понять зі значенням статичності варіюється залежно від контексту, тому воно може займати протилежні позиції в бінарності "життя / смерть". У такому разі начебто знімаються ритуальні обмеження на його вживання, воно не приховується в тексті і стає легітимним з погляду обряду. Прикладом можуть слугувати обрядові назви хвороб зі значенням нерухомості: 1) *стиски* – "задуха / перекривання вільного руху повітря"; 2) *стиклизна* – "сказ"; 3) *присстріт* – "переляк / фіксування уваги на предметі чи явищі, що став причиною переляку / заперечення динаміки розвитку подій"; 4) *гострець* – "біль у ногах, руках, попереку, під пахвами, висипи на шкірі, що перешкоджають вільним рухам тіла".

Допоміжним звуковим компонентом, що підсилює семантику ст, є сполучення тр: 1) "Ішов Христос, *ступив* на *трость*, *трость* зламалась, кров угамувалась"; 2) "Ходить Сус по небу,

трісочки збирає, огонь розкладає, огонь не горить, кров не біжить"; 3) "Ішло *три сестри*, несли *три* ножі. Сіклись, рубались і кров не йшла. А ти, червона кров, *стань* на білій *кості*"; 4) "Ішли *старці трьома* потоками" [Рецепти 1992, с. 34-36].

Семантика *тр* так само, як і сполучення *ст*, безпосередньо стосується тих понять, що окреслюють межі опозиції "життя / смерть": *три* / *терти* – "затирати поранене місце землею або попелом" ("Мурашечка, побегі, песочку принеси, рабу Божой N засипати раночку" [ПЗ 2003, №374, 388]); *терпіти* – "перемагати біль"; *тратити* / *втрачати* кров – "позбавлятися життєвої сили"; *потрапити* – "вцілити"; *травити* – "заподіяти шкоду"; *трахати* – "стукати / бити"; *тремтіти* / *тріпотіти* – "злякатися / лихоманити під час хвороби чи внаслідок втрати крові"; *тріпатися* / *триндіти* – "даремно витрачати слова як озвучення життєвої сили"; *тримати* – в т.ч. "стискувати поранене місце"; діал. *тра* – "треба", вживається в коротких висловах зі значенням необхідності [Грінченко 1997, Т. 4, с. 27]. Можливо, тому в замовляннях "від кровотечі" *тр* може виконувати функцію закріпки: "Йшов Ісус Христос через море, загнав собі дерево в ноги. Став він дерево виймати та й став кров замовляти. Кров не вода, рікою не біжить. *Тпру* і чмок" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 133].

Особливої уваги заслуговують тексти від нервових захворювань, характерною ознакою яких є застосування зімкнених і щільних глухих [к], [т], [п], [с], [ч], [ш], [х]. Найчастіше ці приголосні спостерігаємо в мотивах розпізнання хвороби: 1) "Уроки-урочишча, чоловічі, жіночі, хлоп'ячі, дівчачі, я *шепчу* вас, я й *вишптую*" [Рецепти 1992, с. 51]; 2) "Добривечір! *Пристріту-пристрітишче*, узору-узоришче, прозору-прозоришче" [Рецепти 1992, с. 5]; 3) "*Ти переполох, ти переполочишче!* Ти болю болюшчий і колюх колюшчий! Ти страх і жах <...> скотячий і конячий, собачий і свинячий, курячий і утячий, і гусячий <...> гадячий, котячий, денний і ночний, і полуночний"; 4) "*Чи ти* дід'ів і бабин, бат'к'ів і мате^ррин, скот'ачий і кот'ачи, собачий і свин'ачи, кур'ачий і ут'ачий, і гус'ачий, і в'ітровий, і вихровий <...> і гад'ачий, і кот'ачий" [Рецепти 1992, с. 61]; а також у формулах її знищення: 5) "Уроки-урочишча <...> *ідіть* <...> де дівка русої коси не *чеше*, де вітер верби не *колише* <...> не я вас *вишптую* – Мати Божа *вишптує*" [Рецепти 1992, с. 51]; 6) "*Тут* вам (уроки) не *стоять*, жовтої *кості* не *ломить*, червоної *крові* не *сушить*, білого лица не *білить*, русої *коси* не *сушить*, *шчи*рого *серця* не *в'ялить* <...> *визиваю* із^с очей, із^с його плечей, із^с його жовтих *костей*, із^с його *шчи*рого *серця*" [Рецепти 1992, с. 52]; 7) "Не я *то шептала*, *Пречиста* у головах *стояла*, уроки-урочишча *шептала*, від*шепт*увала від *хреш*ченого, рожденного, молитвяного раба Божого <...>"; 8) "*Помагаєш ти*, вода явлена, *очишчаєш ти*, вода явлена, і луга, і береги, і середину" [Рецепти 1992, с. 56]; 9) "*Переполох-переполочишче!* *Отсікаю* тобі *головишче* і *зубишче*, і *лапишче*, і *хвостишче!*" [Рецепти 1992, с. 64].

Вживання глухих приголосних створює відповідний звуковий фон, навіює враження шепотіння тексту, що діє на психіку заспокійливо. Наприклад, замовляння "від переполоху" на 50 % складається з глухих приголосних, а в мотивах розпізнання і знищення хвороби цей відсоток є вищим: "*Переполох чоловічий, жіночий, парубочий, дівочий, хлоп'ячий, товарячий, кінський, овечий, вовчий, заячий, перепелячий, гороб'ячий, яшчерний, гадючий, курячий, утячий, гусячий, індючий, лисячий, огненний* – я тебе вишіптую, я тебе викликаю, на темні луга одсилаю. Іди собі темними лугами, буйними вітрами у чисте поле. Тут тебе овсі не треба. Вишіптувать дев'ять раз, а як великий переполох, то тричі по дев'ять" [Рецепти 1992, с. 62]. Загалом у зазначеному тексті нараховується 56 глухих приголосних, не враховуючи позицій перед ними. Коли замовляння промовляється "тричі по дев'ять", як того вимагає обряд, то глухі повторюються 1539 раз. Крім терапевтичної дії, нівелювання гучності обрядового мовлення має й символічне значення, начебто забираючи надмірну / неконтрольовану голосливість, спричинену емоційним стресом.

Висновок. Вживання приголосних звуків в обрядовому мовно-му потоці підпорядковане певним правилам і встановлене логікою виголошення лікувального тексту. Відтворення цих закономірностей виявляє приховані раніше міфічні смисли архаїчних текстів, дає змогу віднайти ключі для розшифрування їхньої внутрішньої семантики, реконструювати табуйовані висловлювання / ритуальні "шепотіння" зі значенням завмирання, як необхідної, але дозованої обрядом умови заспокоєння болю, припинення кровотечі, урівноваження емоційного стану внаслідок "уроку / переляку".

Застосування правильних з погляду міфу форм дозволяє вдало використовувати усі методи гетеросугестивного і автосугестивного впливу, зокрема концентрації волі через мову, поведження, рухи тіла й інші компоненти впливу [Кучинов 1998, с. 5]. Схожі методи нагадують алертний гіпноз, що ґрунтується на створенні внутрішніх метафор й асоціацій, які сприяють концентрації пильності до тих явищ, яким раніше не надавалося необхідного значення й "увімкнення" в навколишнє середовище, еріксоновський гіпноз, заснований на використанні особисто значущих для пацієнта метафор стану (в нашому випадку стан статички).

Звуконаслідування

Важливим компонентом звукової організації замовляння, що певним чином формує його як обрядовий текст, є звуконаслідування. Звуковій імітації підлягають, голоси тварин, причетних до виконання обряду, а також деякі ритуальні дії, безпосередньо пов'язані з магічним лікуванням.

Звуконаслідування тварин. У замовляннях "від крикливця" окремі фрази можуть утворюватися таким чином, що їхнє

швидко промовляння нагадує квоктання. Відповідна будова тексту має провокативний характер – викликати "сокоріння" курей, яке вважається позитивним знаком: "Як смеркне надворі, треба взяти на руки дитину, понести до сідала, де кури ночують, і сказати: "Добривечір, добривечір, добривечір! Ви, *кури-курашечки, чубурастенькі, чорненькі, біленькі, гребінастенькі, чубурастенькі*, нате вам крикливиці і динивиці, а младенцеві (ім'я) дайте сонливиці і дрімливиці". Так треба сказати тричі. Якщо дитина буде жива, то кури засокорять (ко-ко-ко), а як умерує, – будуть сидіти і не обізвуться" [Рецепти 1992, с. 66]. Схожі тексти зафіксовані на території Білоруського Полісся: "Куры чёрные, куры белые, куры красные, коноплястые, зозулястые. Святый Соломон, неси Ивану Иванычу сон" [ПЗ 2003, №54]. Імітацію метушні і квоктання курей пояснює спроба озвучити / наблизити той час, коли вони починають нестися, тобто змодельовати позитивний часовий локус. Інакше кажучи, створюється локальний / персональний для хворого прихід весни / схід сонця. Аналогічні обрядові дії спостерігаємо в календарній обрядовості, рудименти яких збереглися в дитячих різдвяних іграх: "Баба варила кутю, узвар, пекла хліб та діставала з горщика пучок колосків ячменю, який запасла ще з літа. Коли все це було в хаті, кутя стояла у вуглі і біля неї горіла свічка, баба починала: "Узвар на базар, кутя на покуття, кво-кво". Потім брала ложку куті і виносила курям, а коли поверталась до хати, брала дітей за губи, й скувала, а діти мали кричати: "кво-кво, кво-кво". Після чого вона говорила: "Нехай курочки несуться, щоб на Великдень крашанка була" [Черкаська обл. Золотоніський р-н с. Богдани].

Голосову імітацію могли дублювати також солом'яними зображеннями курей, які виготовляли на Різдво. Можливо, що подібне значення мали давньоруські орнітоморфні амулети XI-XII ст. (мал. 1) Солярну семантику "сонячних птахів" помічено в інших слов'янських народів: польськ. 1) "Na św. Łucię przybywa dnia na kurzą stopę"; 2) "Na Boże Narodzenie przybyło dnia na kurze stąpienie" ("На Різдво день додається на курячу стопу"); чеськ.: "Na nový rok o kuří krok" ("На новий рік на курячий крок") [Бушкевич 2004, с. 61]. Ставлення до курей як до знакових істот, з поведінкою яких співвіднесено часові астрономічні закономірності, пояснює семантику обрядів, що здійснювалися як реакція на природні аномалії, пов'язані з цими птахами. Наприклад, коли курка починала співати півнем, це сприймалось як негативний знак, який може вплинути на перебіг часу⁹. У такому разі здійснювався обряд відсікання усього нечистого – нею вимірювали відстань від столу до дверей, перевертаючи з хвоста на голову, і відрубували ту частину, яка опинялась на порозі [Чубинський 1995, Т. 1, с. 64]. Вірування про те, що кури можуть віщувати нещастя, простежені в мотивах обрядового розпізнання часу виникнення хвороби: "Першая (лихоманка) Уєснянка, другая Ледянка, а третья Лістападніца, четўортая Костеніца, а п'ятая *Кўохтуха*, а шостая Ночніца,

а семья Смутница" [ПЗ 2003, №556]. Називання "таємних" імен хвороби демонструє силу знахаря, його зв'язок з потойбічним, магичні знання якого мають захистити від захворювання протягом "усього часу": весною (Їєсн'янка), зимою (Лед'янка, Костеніца), осінню (Лістопадніца), літом (К'їохтуха), уночі (Ночніца), в непогоду (Смутніца). Схожі мотиви зафіксовані в македонців, де курка перебуває в одному семантичному ряду з іншими знаковими істотами – собакою, кішкою і жабою. Імітація голосів цих тварин начебто викриває хворобу, що набула вигляду, "наближених" до людини, тварин: "Ако је од маџка, мау-мау-мау. Ако је од куџе, вау-вау-вау. Ако је од кокоџка, куџкуде-куџкуде-куџкуде. Ако је од жаба, врак-врак-врак" [Усачёва 1999, с. 298]. ("Коли воно від кішки, няв-няв-няв. Коли воно від собаки, гав-гав-гав. Коли воно від курки, кудкуда-кудкуда-кудкуда. Коли воно від жаби, ква-ква-ква").

Півень. В окремих діалектах назву півня (від *співати*) побудовано за принципом звуконаслідування: "Лецелі кукарекі через трі рекі ўєлікімі тупорамі церкоў станоўєці, церкоў стала, кроў перестала" [ПЗ 2003, №290]. У слов'ян півень є знаковою істотою, оскільки "зустрічає" схід сонця, відганяючи цим самим нечисту силу: "Півень крізь ніч за своїм хазяїном побивається"; "Без когута хата шута (порожня)" [Номис 1993, с. 456]. У зв'язку з цим поширеними були зображення півня, що виконували функцію оберегу (див. мал. 2 [http://krestvishivka.narod.ru/rushniki_u.htm]), а імітація його голосу застосовувалась у лікувальних практиках. На Поліссі хворий курячою сліпотою / лихоманкою "вилазив" на ворота (місце півня) і кричав: "Кукареку! Засьпеваю, хто паче, то таму" / "Кукареку! Се съпеваю, хто то чує, нехай має" [Усачёва 1999, с. 29], ніби повторюючи дії міфічного / першого / "старшого" прапівня, про якого згадано в текстах від безсоння: "Є у нашага Бога широкає поле, на том поле сінеє море, на сінім мори стаяў дуб, двінадцать кактоў, двінадцать кареноў, ў старшим какає сідзеў старший пєўнік. Йон пєсінкі співаў, з раба Божега N начніци угайўараў" [ПЗ 2003, №77]. Наголошення на тому, що Бог є "нашим" й у нього є "широке поле" вказує на автохтонність міфологічного (землеробського) сюжету, в якому протиставляється своє (*наше*) і чуже (*не наше*). Півень нейтралізує вплив чужого, *вистівуючи* хворобу. "Певни-петушочки <...> пойте, распевайте, криксу-плаксу винімайте" [ПЗ 2003, с. 67], а його мовчання (відсутність голосу) асоціюється зі смертю дитини. Звідси стає зрозумілим використання співу як терапевтичного засобу у весільних і лікувальних обрядах: 1) "Я цябе заспіваю і вибіваю і висякаю"; 2) "<...> хто тую малітву <...> будзе пєць, ня будзе яго гром забівать" [ПЗ 2003, с. 67-68]. У сербів під час лікування запалення коров'ячого вимені дівчата виконували ритуальні пісні.

Семантику співу як обрядової дії простежено також у лексиці: дієслово *співати* – "правильно, як того вимагає обряд, виголо-

шувати звуки" зіставляється з подібними за формою і семантикою *спіти* / діал *поспівати* – "встигати / дозрівати" (д-р. *спѣти* – "прагнути / сприяти", словен. *spéti* / *spéjem* – "поспішати / збільшуватися", лит. *spėti* – "достигати / мати змогу", лтш. *spēt* / *spēju* – "переборювати / бути сильним", д-інд. *sphāyatē* – "процвітати / збільшуватися" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 734]). Пор. із спорідненими поняттями діал. *спіштити* / *пішки* – буквально "на землі" (від і-е. **pēd* – "нога / ступня", лат. *pēs* / *pedis* – "нога", і-е. **pēx̥s* / **pēdsu* – "в ногах", алб. *poshtë* – "внизу" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 257]), яке протиставлено поняттю *верхи* – "над землею" (актуальність опозиції виявлено в протистоянні землеробської і кочової культур). У цьому аспекті *співання* розуміють як обрядове озвучення процесу зростання / дозрівання / збільшення-одужання.

Сприйняття голосу півня як віщого знаку пояснює семантику деяких прикмет, пов'язаних з порушенням обрядової межі. Наприклад, коли півень співає на порозі – слід чекати гостей. Його крик може попереджати також про наближення ворогів [Гура 1983, с. 132], "голосистий" півень сниться до "співучого" весілля. На відміну від інших прикмет у замовляннях елемент ймовірності зведений до мінімуму, оскільки від правильного виголошення тексту, зокрема майстерної імітації голосу півня, залежить доля хворого. Звертання до півня практикувалося в обрядах лікування "крикливець", зворотне мовчання якого вважалось негативним знаком, тому його "відповідь" зарані моделювалась: "Добрий вечір тобі, Матвію-півню", – і озивайся сам до себе, – "Здоров!" "Прийшла я до тебе з крикливцями і безсонницями <...>" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 144].

Крук. Непряму (контекстуальну) імітацію голосу ворона спостерігаємо в замовляннях "від уроків", де приголосні розташовуються в порядку, що нагадують його крик: 1) "В чистім полі сине море. На синьому морі стоїть чорний явір, на чорному яворі сидить чорний ворон: чорна голова, чорні очі, чорні брови, чорні кігті, чорні нігті. І він *кричить-покрикає*, кігтями-нігтями прогрибає, уроки-уроцища одбирає" [Рецепти 1992, с. 51]; 2) "Да ідите ети уроки на собаки, на коти, на сороки. Сороки будут *кракати*, коти *мяжкати*, собаки – *брехати*. Раб Божий (ім'я) буде всю ніченьку спати, як виходить батюшко на Йордань, так Господи тобі радоньку дай" [ПЗ 2003, №212].

Образ ворона в традиційних уявленнях за своєю семантикою протиставлено образу півня. Він є його антиподом. На це вказує міфологічне ім'я – *крук*, що нагадує переінакшений спів півня. Звідси дослівне трактування імен: *півень* – "той, хто співає", *крук* – "той, хто кричить" (споріднене з лит. *kraukti* / *kraukiu* / *kraukiai* – "каркати"; лтш. *krauklis* – "ворон"; *kraukāt* – "харкати"; *kraucināt* – "кашляти / блювати" [Фасмер 1986, Т. 2, с. 386]).

Детальніше опозиції "півень / ворон" варіюються в межах часових, просторових і якісних протиставлень, що в певному кон-

тексті можуть сприйматися як властивості цих птахів. Наприклад: день / ніч, життя / смерть¹⁰, сонце / місяць, свій / чужий, спів / крик, червоний / чорний тощо. Кожна з цих опозицій має розгалужену систему значень, які торкаються усіх сфер традиційної культури. Особливої уваги заслуговує опозиція "червоний / чорний", на прикладі якої продемонстровано діалектичні співвідношення бінарних елементів міфу. Найбільшої концентрації *червоне* і *чорне* набуває в обрядах передбачення / моделювання майбутнього. Вибір саме цих кольорів не випадковий. Наприклад, *червоний* відповідає назві першого літнього місяця, оскільки в цей час з чорного / земляного коріння трав'янистих рослин збирали червець (ісп. *cochinilla*) – комаху, з якої добували червону фарбу (кармін). У червні шанували Купала, стрибаючи через "червоний" вогонь, антиподом якого є "чорна" Марена. Можливо, що це ім'я пов'язане з травою мареною (лат. *Rubia tinctorum*), з якої також добували рожево-червоний барвник. Червоне зіставляється також з поняттям *черв'як* (земляний / чорний), стилізовані зображення якого часто зафіксовано в традиційній вишивці (мал. 3). Сміслові підтексти в межах опозиції *червоне* / *чорне* виявлено в чергуванні кореневих голосних чер / чор. Червоний зіставляється з рос. діал. *черёвко* – "дитина"; *очереветь* – "завагітніти"; блр. мн. *черовы* – "рідні діти"; д-р. *черво* – "живіт"; чеськ. *střevo*, словц. *črevo* – "кишка" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 337]. *Чорний* зіставляється з д-р. чернь / черта (у значенні "межа", пор. з д-інд. *kṛtā* – "розщелина / тріщина"); укр. чорт: словен. *črtiti* – "ненавидіти"; словц. *čert* – "чорт" → праслов. **čerty* розглядається як присл. на *-to-* – "проклятий", споріднене з лит. *kyrėti* – "злитися", *i-kyrti* – "гнушатися"; *kerėti* – "наврочити / чарувати" [Фасмер 1986, Т. 2, с. 346-347]. Звідси походження легенд про творення *чорного* ворона чортом. Пор. з польськ. загадкою: "Przyleciał diabeł z losu i porwał żółty kwiatek" – "Wrona porwała kurczę" ("Прилетів чорт з лісу і вкрав жовту квітку. Ворона вкрала курча") [Гура 1995, с. 435].

Сміслові трансформації чорного і червоного виявлено також в обрядах ворожіння. Наприклад, чорні "піка" ♠ / "хрест" ♣ є симетричними до червоних чирви ♥ / бубни ♦. Під час ворожіння ці знаки мають амбівалентну семантику, де червоне сполучається з життям, ранком, здоров'ям, достатком, "своїм"; чорне – зі смертю, вечором, хворобою, "казенним", чужим.

"Чорний" крук / "червоний" півень, як лімінальні істоти, "володіли" таємними знаннями і могли "попереджати" людей про невдачу / небезпеку. Червоний півень снівся до пожежі, крук міг "накаркати", попередивши / *наврочивши* *уроки* (до сьогодні для мисливців / рибалок його крик асоціюється з невдачею на полюванні / риболовлі). Часто поява ворон підтверджує перебування поблизу вовчої зграї. Існування такої прикмети зумовлено тим, що в пошуках їжі ворон супроводжує вовків. Крик ворона може викрити також злодія: польськ. *kra-aśc* / *kra-aśc* – "красти-

красти", укр. *край-край*. На Житомирщині про підозрюваного в крадіжці говорять: "Над нім ворона кашкаєть" (ім'я птаха начебто вказує на злодія: *вор* → *он*). Ворон супроводжує статусних злодіїв, які беруть те, що звичайним способом украсти неможливо (молоко у корови або любов). З приводу цього в різних народів існували спеціальні слова-обереги, які начебто виправдовували того, хто випадково почув голос ворона: 1) "Няхай на того ворони кракаєць, хто кажа, што я украў!"; 2) "Няхай на том воронне кракаєць, хто украў" (Білоруське Полісся); 3) "Я не краў, я за сваї гроши купляў" (Гомельщина) [Гура 1997, с. 536-537]. Щоб не спровокувати даремне каркання, ворону давали табуйовані імена, зокрема мисливці Російської Півночі називали його *куркою*. Можливо тому ворона, як і курку, приносили як заложну жертву під час епідемії (Гродненська губернія) [Гура 1995, с. 437].

Чорний колір, здатність крука живитися мертвим тілом характеризує його як такого, що завчасно відчуває смерть, тому наближеність "чорного птаха" до місця проживання людини віщувала неврожайний рік, хворобу або нещастя, з чим пов'язаний український звичай "гонити шуляка": 1) "Ой, шуляку, *чорна птахо*, до нас не літай, / Ой, шуліку-шулячиську, людей наших не лякай, / Ой, шуляку, *чорна птахо*, курей наших не хапай!"; 2) "Дай, Боже, нам здоров'я, / Щоб нас *чорні птахи* не знали, / Щоб кури-гуси водились, курчата лупились, / А шуляки, чорні птахи губились" [Венгрженовский 1895, с. 285-323]. Крик ворона асоціювався з покійником, тому його тлумачення є схожим у різних слов'янських мовах: рос. *кро-кро* – "кров-кров"; бол. *гроб-гроб*; пол. *trup-trup* (пор. з болгарськими назвами ворона – *гроб* / *гробнік* / *гробар* [Гура 1997, с. 530-542])¹¹. У зв'язку з цим під час зустрічі з вороном хрестились або плювали через ліве плече [Гура 1995, с. 436], позначаючи тим самим "ліву / врочну / нечисту" територію – місце перебування ворона (пор. смислові трансформації *вро* / *вор* у "власних" іменах хвороби і "чорного птаха": *вроки* / *ворон*): 1) "Першим разом, Божим указом. *Вроки* на сорокі, на *ворони*. Сороки, знімайте *вроки*, несіте на цюмкни ліса, за глибокі мора занесіте, да й на дно мора положіте, да й каменем приложіте" [ПЗ 2003, №266]; 2) "Ідіте ж еті леки, на собаки, на коти, на сороки, на *ворони*, сороки будуть кракати, а коти мяўкати, а собаки брехати, раби Божий Іван буде всю ничку спати" [ПЗ 2003, №156].

Лікувальні замовляння "від уроків" за участю ворона співвіднесені з текстами про "широкодзьобого / широколапого" птаха: 1) "У цьомном лесе пташка *ширакалана*, *ширакадзюба*, *шираканоса*. Лапамі разграбу, крильямі размету, а дзьобами расклюю, плакси і крікси (ім'я) атжену і сон наганю"; 2) "Стаїць дуб при дарозі, на дванаццаць каранов, на дванаццаць верхоў, там дванаццаць ремезових гнездоў, а ў тих гнездох по дванаццаць птіц, ў їх *косці широкія* і *дзьуби доўгія*, яни к животу прилетаюць,

лапамі разгребаюць, дзьобу расклеваюць, з чэлядзі, мэрадзі (?) кляваюць, пуд крыла забіраюць, на сіне мора улетаюць"; 3) "На море-лукаморе стаяў дуб <...> на тим дубу двенаццаць какатоў, на тих какатах двенаццаць арлоў криластие, чарнастие, дзьобастие. Арлі ви мае, сизакрилие, ідзіця, бярыця у гадаў яди, дзьобкам'и викідайц'я, криллям'и замятайц'я" [ПЗ 2003, №92, 627, 659]; як варіант: "Летіте (лекі) на холма, на болота, на ніціе лози, где людскі голас ніколі не заходіт, там вас птіці раздолбут, *когтямі* разнесут" [ПЗ 2003, №243]. Схожі образи спостерігаемо в лікувальних текстах північних шаманів, які не лише імітували голос ворона, але й уявляли його у вигляді "залізного птаха", який мав увійти в середину хворої людини для того, щоб знищити хворобу¹². Шаман звертався до "залізного птаха" так само, як польський знахар до "широкодзьобої / широколапої пташки": "Печінку роздивись, серце добре оглянь, залізними лапами вискреби, залізними маховими перами наколи, хай вийде хвороба з шиї, з грудей, з живота, з усього тіла" [Петров 1996, с. 96]. Пор.: "дванадцять птіц, ў їх косці широкія і дзьоби доўгія яни к животу прилетаюць, лапамі разгребаюць, дзьобу расклеваюць <...> пуд крыла забіраюць, на сіне мора улетаюць" [ПЗ 2003, №627]. Схожість слов'янських сюжетів з міфологічними переказами північних народів засвідчує архаїчність образу ворона як тотемної істоти і може стосуватись часів існування родів, що об'єднувались за принципом спорідненості з певною істотою. Ймовірно, що до клану "мудрого / старого / знаючого" ворона могли належати виконавці лікувальних / поховальних ритуалів – знахарі і жерці. На відміну від півня, який лише озвучує часову межу з потойбічним, ворон-шаман здатен перетинати її, відносити "на болота, на ніціе лози, где людскі голас ніколі не заходіт" небезпечні для людини хвороби. В цьому контексті цікавою є традиційна назва бойового коня – "вороний": "по ворон-коню, по в'язці сіна, по шаблі срібній" [Золотослов 1988, с. 96]. Можливо, мова йде не про масть коня, а про його зв'язок з потойбічним. У міфології індоєвропейців він супроводжує загиблого воїна до світу мертвих, що пояснює семантику поховань разом з конем, звичай "збивати коника" на даху покійника, а також деякі міфологічні сюжети, зокрема смерть віщого Олега, семантику образу крилатого коня, здатного переносити через дрімучий (дріммати / спати / почитати / покійний) ліс.

Основною ознакою звуконаслідування в лікувальних текстах є імітація голосів істот, які перебувають у складних смислових зв'язках. Обрядове наслідування голосів курей / півня / ворона виконувалось з різною метою. 1. Квоктання мало спровокувати "справжні" голоси курей, пробудження яких співвідносилось зі сходом сонця / рухом / життям. Безсоння дитини ніби "передавалось" метушливим курям, створюючи, таким чином, локальні часові межі, що діяли лише в обрядовому просторі і не залежали від астрономічних явищ. 2. "Кукурікання" імітувалося з ме-

тою "вистівати" хворобу. Вистівування як обрядова дія займає провідну позицію в протиставленнях тиші-смерті / голосу-життя, що визначає семантику півня і пояснює імітацію його голосу під час захворювань на курячу сліпоту (аналог глухоті-тиші) та лихоманку (буквально лихо + мана: лихо співвідноситься з міфологічними образами Лиха Одноокого – уособлення напів-сліпого Горя-Злощастя, а також д-р. ЛНХОВАНІК – "горювання", ЛНХОНМАНІК – "скупість", ЛНХОНМІСТВІК – "користолюбство", ЛНХОНМ'ІНІК – "скупість", ЛНХОКЛАТВА – "неправдива клятва" [Словарь 2006, Т. 2, с. 125-128], рос. *лихорадка* – буквально "та, що радіє лиху", укр. *мана* – "манія / примара", зіставляється з потойбічним, неживим [Тяпкіна 1999, с. 1-4]). Потужний голос півня асоціюється з процесом зростання / збільшення. З. Наслідкування крику ворона "дозволено" лише в межах лікувального обряду. В буденній ситуації крик "чорного птаха" сприймають як негативний знак; в обрядовій практиці його здійснюють знахарі з метою перейняти його магічну силу, а також здатність перетинати уявну межу з потойбічним (обумовлене обрядом наслідкування крику "птаха смерті", нагадує дозоване застосування отрути з лікувальною метою).

Звуконаслідування як обрядова дія демонструє здатність міфу варіюватися і набуває залежно від ситуації позитивних чи негативних ознак. Позитивний локус формується навколо півня, хоча фіксуються своєрідні "перебори" на користь червоного (пожежа). У цьому разі відбувається дозоване вкраплення чорного, пов'язаного з образом ворона.

Інші звуконаслідування. Поряд з імітацією голосів тварин, які легко ідентифікувати, фіксуємо інші звуконаслідування на зразок: *угу, ого, ух, агу* тощо. Асемантичні з погляду внутрішньої організації вони виконують важливу роль у визначенні загальної семантики тексту.

Замовляння "від крик". Іноді інтер'єктиви *угу, ого* стосуються конкретних міфологічних персонажів. Наприклад, у замовлянні "від крик" вони вживаються поряд з образами "лісового діда" і "лісової баби": "У дванадцять часов ночі вийти на поріг з дитиною в руках і три рази кричати: "Лесовіе дзеди і баби, *ого!* Баба-яга, *угу, угу, угу!* Беріце крікси і несіце в лес, а моєй Каце сон принесіте" [ПЗ 2003, №49]. Аналогічні тексти, як правило, виконувала мати. Вживання вокативних *ого, угу* в *обрядовому* мовленні могло бути своєрідною імітацією звуків лісу і виконувало функцію емоційно-звукового "опису" його духів – лісового діда (ймовірно, лісовика) і лісової баби-яги (пор. форму *ого* у значенні неосяжності / непомірності). Повторення вокативів розцінювали як знання їхньої "мови", яка відрізняється від членороздільної *буденної* мови людей. "Потойбічні звуки" *угу, ого* вкраплюються в текст, як ознаки людського¹³, ніби адаптуючи його до сприйняття потойбічними лісовим дідом і лісовою бабою, яким адресоване замовляння. Ймовірно, що відповідні магічні дії

вважались необхідними для налагодження (підтримання ?) обрядових родинних зв'язків з лісом: 1) "Ліси, праліси, в тебе дочка, в мене син, *посватаймось, побратаймось*, нехай твоя дочка дасть сонливиці, а мій син віддасть плаксивиці" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 121]; 2) "Борэ, о борэ, я до тебе говорэ. Дубочок, браточок, *поставтаэмося, побратаэмося*" [ПЗ 2003, №35]. В цьому контексті мотив сватання розцінюється як запобіжний засіб проти можливої підміни дитини лісовими істотами, які не шкодитимуть "своєму" роду. Вірогідність таких "крадіжок" відбилась у назві хвороби – "одміна". Уважалось, що справжню дитину краде чорт, замість якої "підсоває" свою. Для того, щоб здійснити зворотний обмін, "на заході сонця беруть дитину на руки і виносять її на те місце, де сиплють сміття і <...> починають бити вербовою лозиною. Потім залишають хворого на деякий час на тому місці і відходять у сторону <...> чорту стає шкода своєї дитини і він приносить украдене дитя і забирає своє, але жалість чорта дуже рідка" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 13]¹⁴.

Схожими до голосових імітацій лісових тотемних істот є обрядові *звертання до горобців*. Для цього на заході сонця йшли на могилу того, кого знали за життя і, набравши жменю землі, говорили три рази: "Агу, горобець! І я молодець" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 66]. Образ горобця традиційно є негативним, що підтверджує етимологія поняття: рос. во^ра^а-бей / бей→вора. У народних переказах *гор[е]-обець* вважається шкідливим, оскільки харчується злаковими культурами, це пояснює використання предметів поховального культу як запобіжного засобу проти нього. Обрядове "заспокоєння" горобця здійснювалось шляхом обкурювання поля залишками старої домовини (польськ.), змішування зерна з могилиним піском (в-луж.) або землею (словац.) [Гура 1995, с. 430-433]. Звертання *агу* зіставляється з окликом *ау*, що є способом голосової ідентифікації свого (людського) серед чужого (природного) або ж гукання – звертання до лісових духів (див. вище). Вірогідно, що вокативи *агу / ого / угу* виникли на початку розвитку членороздільного мовлення і могли бути способом звертання до лімінальних істот.

Прикладом застосування вигуків як смислових маркерів можуть бути також імперативи *гий / гей*, що, на відміну від *угу / агу*, виконують функцію звукових оберегів і є способом відлякування хвороби: 1) "Непотрібний, навіжений, гий, гий на тебе!" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 98]; 2) "Hoј, suchoty, mezi ploty, abyste nikomu neškodily" ("Гой, сухоти, ідіть між заборами, щоб нікому не шкодили") [ПЗ 2003, №160]. Смысл ритуального остракізму полягає у відмежуванні власне *людського* (свійського / законного / свого) від не *людського* (дикого / не законного / чужого), що зумовлює застосування *гей / гий* (поряд з *цоб-цабе*) не стільки для спонукання худоби, скільки для її звукового захисту від хижака / "урочного ока"¹⁵. Подібні значення властиві похідним поняттям: рос. *гойный* (синонім до рос. *изобильный*) – "рясний"; укр.

гоїти – "заживати / повертати до життя"; д-р. *нзгон* – "вигна-
нець з колективу" дотичне до д-р. *нзгоннтн* – "вигнати" (пор. з
укр. гей – "підганяти вперед худобу" [ЕС 1982, Т. 1, с. 490]); д-р.
гон – "мир", гонтн – "живити", лит. *gyju / gynu / gyti* – "виздо-
равлювати" [Срезневський 1893, Т. 1, с. 542]; болг. гоа – "відго-
довувати"; словен. *gojiti*, сербохорв. *gojiti*, чеськ. *hojiti* – "ліку-
вати"; польськ. *goić* – "зцілювати" [Фасмер 1986, Т. 1, с. 427]¹⁶;
рос. діал. *гоило* – "falos". На думку Б.О. Рибаківа, у слов'ян
існував культ фалоса, що підтверджують літописні й археологіч-
ні джерела: "устроивъше срамоту мужьскую и въкладывающе в
ведра и в чаше и пьют и вынемаше осмоктываючи срамоту". Під
час розкопок у Східній Польщі в єдиному комплексі було знайде-
но відро, дерев'яний фал і кубок для пиття. У Новгороді також
знайдено подібну "срамоту" (XI – XII ст.) – моржеву *os renalis*
з надписом "домо" ("домъ") [Рибаків 1994, с. 39-41]. У цьому
контексті вигуки на зразок: "Гой еси, добрий молодець" можуть
трактуватися як "vir in potentia plena". Схожими за семантикою
є обрядові гейкання в календарній і весільній обрядовості (див.
[Чекан 1993, с. 31-37]).

Замовляння від кровотечі. У текстах "від крові" іноді спос-
терігається вокативне ух: "Запікайся, кров, заговоруйся, кров,
замовляю тебе не сам, своїми духами – Господніми науками.
Ух, Святий Дух! Встань, Господи, на поміч, Євангелі на радість,
Пречистая Діво, поможи" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 133-11].
Ймовірно, ух (варіант хух) є звуконаслідуванням дмухання на
уражене місце, що зменшує больові відчуття, сприяє загоюван-
ню поранення, тому виявляється семантично близьким до по-
няття дух. Згідно з контекстом ух (хух) відповідає наказовим
дієсловом *запікайся / заговоруйся / замовляю / встань*, ви-
голошення яких має зупинити кровотечу і *загоїти* поранення.
Зіставлення цілющого подиху зі словом, яке творить, зумовлює
сама природа говоріння, яке відбувається паралельно з диханням:
1) укр. *слово*, але англ. *soul* – "душа"; 2) і-є. *ag – "говорити"
(пор. лат. *ad-agium*), але гот. *ah-ma* – "душа"; 3) і-є. *rek – "дух",
але д-р. *рекатъ* – "говорити"; 4) рос. *речь / рок*, лит. *žadis* –
"слово" (< *ghasdh), але д-англ. *gast* – "слово" [Маковський 1996,
с. 143]. Хоча в замовлянні перевагу віддають не "своєму духо-
ві", а Божественному Слову як вияву Святого Духа¹⁷, в інших
текстах простежено архаїчні мотиви обоження людського духу
як "образу і подобі Божої"¹⁸: "Ішли ліки через три ріки і лози
рубали, і рожу сажали, не прийнялась, і кров унялась. Пускали
водяную, пускали молошную і кривавую, замовляю і порубану,
прибинтую і порізану, *своім духом обнімаю, святого Бога упо-
минаю*, святого Миколая Чудотворця, также я сеї крові не пус-
каю, я греблю гачу і денно і полуденно <...> *чоловік з духом*, а
Бог з помочю" [Чубинський 1995, Т.1, с. 132-5].

Вірогідним джерелом походження подібних мотивів можна
вважати апокриф "Про створення Богом Адама": "[І] взяв [Гос-

подь] жменю [цієї] землі, [і ще інших] частин [всього] вісім. [Сотворив Господь людину так]: із землі – тіло, з каменя – кістяк, з моря – кров, із сонця – очі, із хмари – думки, зі світла – світло, з *вітру – подих*, з вогню – тепло [його тіла]" [арокриф / 2]. Текстові асоціації Божественного подиху з життєвою силою пояснює семантика П'ятидесятниці, під час святкування якої переплітаються язичницькі і християнські традиції. Головною обрядовою дією свята є максимальне сприяння поширенню Святого Духа шляхом прибирання різноманітних перепон. Наприклад, у Західній Словенії намагалися раніше повернутися додому, інакше Святий Дух, заставши кого-небудь за роботою, може минути поле. Після сходу сонця відчиняли вікна і двері, "щоб Святий Дух міг зайти" [Агапкина 1999, с. 157].

Звуконаслідування обрядових дій. Для підсилення ефективності лікування в замовляннях застосовують голосові імітації обрядових дій. Під час ревматичного болю практикували *гризіння* хворого місця. Як констатує В. Милорадович, "баба бере хворе місце і досить відчутно жує [його] зубами. Гризуть також первістки, останні (мізинці) і незаконнонароджені" [Рецепти 1992, с. 86]. Текст замовляння сформовано так, що його озвучення асоціюється зі звуками, які чують під час гризіння чогось твердо: 1) "*Гризь, гризь! Ти не гризи, і не ломи, і крові не бунтуй*"; 2) "*Не ти мене гризеш, а я тебе гризу. Тьфу, тьфу, і я тебе загризаю*"; 3) "*Ти, гризь-гризище! А в гризі два зуби, а в мене один – я й тим загризу. Ти, гризь, вихрова, ти, гризь, і трудова, і пристрітна. Тут тобі, гризь, не стояти, сугастів не крутити і жил не сушити. Я тебе вигризаю, од раби Божої Марії відганяю*"; 4) "*Гризь, гризь, подумана, погадана, испитана, із'їдена, чоловіча, жіноча, парубоча, дівчача! Одна гризь, дві гризі, три гризі, чотири гризі, п'ять гризей, шість гризей, сім гризей, вісім гризей, дев'ять гризей народженого, молитвенного Василя*" [Рецепти 1992, с. 87]. Тами чином, в обряді реалізовано метод лікування "клин клином вибивають". Знищення хвороби відбувається на двох рівнях – шляхом її фізичного "кусання" і звукової імітації цього процесу, що має "загризти" дух хвороби.

Важливого значення в магічних лікувальних практиках набуває *плювання*, яким часто починається або завершується виголошення обрядового тексту. 1) "*Пхю, пхю! Уроки на сороки, а помисли на коромисли*" [Рецепти 1992, с. 57]; 2) "*Пристріт, пристріт, подуманий, погаданий, шляховий, вітряний, спрозорений, спрацьований, скрикнутий, згукнений, циганський, жидівський, татарський. Я тебе вишіптую, я тебе вимолою, я тебе викликаю. Іди собі на пущі та нетрі, де людський глас не заходить, де вітер не віє, де сонце не гріє, там тобі пробувати і гнилу колоду ссати. Пропади ти од нині до віку. Тьху! Тьху! Тьху!*" [Корнієнко 1992, с. 12].

Висихання слини слугує своєрідною гарантією здійснення бажаного, а також демонструє неможливість зворотного розви-

тку подій: 1) "Єсть Господь на небі жив. Ордан ріка хрищаниця, земля мати, вода Уляна! *Плюну я на землю: як слина на землі пропадає, так все зле-лихе в воді потопає*. Сохрани, Господи, од напою, од перелогів, од крові" [Рецепти 1992, с. 100]; 2) "Ти, гризь, я тебе кусаю. Тьфу! Як слина пропадає, щоб у раба Божого гризь пропала"; 3) "Як моя *с[л]іна пропадає*, нехай так от (ім'я) *опух пропадає*" [ПЗ 2003, №379, 692]. Для підсилення лікувального ефекту плювали тричі: 1) "Аміль, аміль, аміль! *Тьху, тьху, тьху!* (плює на хворе місце) *Як моя сліна пропадає, щоб так удар пройшов! Тьху, тьху, тьху!* Аміль, аміль, аміль! Тьху, тьху, тьху! Христос воскрес, іс пальчика боль ішчезла. Христос воскрес, іс пальчика боль вся, все горечко шчезло. Аміль-аміль, аміль! *Тьху, тьху, тьху!*"; 2) "От людини, залатник, отчепісь! *Тьфу, тьфу, тьфу!* А кружис-вертис, а ліхо, ў сук совершісь" [ПЗ 2003, №577, 603]; 3) "Я ж тебе (підвій) вимовляю, водою виливаю, яйцем викачую <...>. Щоб тут тобі червоної крові не спивати, синіх жил не потягати, жовтої кості не ламати *і тьфу, і тьфу, і тьфу!*" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 136].

Звичай плювати після завершення замовляння зіставляють з такими запобіжними формулами як: "Цур тобі" ("Пек тобі") [Іванов 1930, с. 14]. На думку Якобсона, *ščurь* у різних слов'янських мовах могло позначати хтонічну істоту [Фасмер 1987, Т. 1, с. 511], ідолів якої, можливо, вирізали з дерева (звідси укр. *цурка*, рос. *чурка* / укр. *щурка* [Рудницький 1982, Т. 2, с. 1109])¹⁹. Зв'язок плювання з семантикою потойбічного підтверджено тим, що плювали, як правило, через ліве плече: "Ішла Мати Божа мостом, повстрічалась з Ісусом Христом: "Куди ти, Матір Божа, йдеш?". "Ніколи стояти з вами розмовляти іду до Н на помоч стати, вроки змовляти <...> хто мою <...> наврочить, той через сраку язик переволоче. *Плюнути наліво*" [Черкаська обл. Шполянський р-н, с. Капустине]. Розуміння лівого як нечистого / небезпечного виявлено в обрядах запобіжного характеру. *Плювання наліво*, тобто позначення місця перебування нечистих істот, демонструє знання сакральної географії, не пов'язаної з видимим світом. Відповідна обізнаність у сфері потаємного має захистити від усього "лівого" (пор. з трактуванням лівого в неформальній лексиці) / отруйного: "У чистім полі золота груша, на золотій груші – золоте гніздечко, в золотім гніздечку – гадюка-шевелуха цариця. Прошу тебе, гадюка-шевелуха, цариця, ізбери увесь гад і спитай, котра упустила цьому народженому й благословенному <...> рабу Божому <...> яд і не прийми у лад! Зуб до долу, хвала до Бога. Аміль. *Пху, пху, пху!*" [Зоряна вода 1992, с. 7]. Можливе й інше пояснення цього звичаю. Плюнувши, хворий має віддати (повернути) частину своєї (нечистої) плоти хтонічним істотам як жертву, внаслідок чого недуга переходить не на людину, а на її слину (чорт обплював людину; див. нижче [Чубинський 1992, Т. 1, с. 146-147])²⁰. Ознаку нечистоти простежено в інших суміжних назвах "гуморальних рідких ре-

човин, так би мовити, соків тіла: це такі слова, як *слина*, *сльоза*, *слиз*, *лайн*, *слимак*, а також похідні уявлення про ковзання – слід, лижва <...>, до цього гнізда дотична ще одна група слів, яку виводять з кореня **lei* "слабнути, зменшуватися" [Юдкін, <http://www.etnolog.org.ua>]. Зіставлення *слини* з *лайн*ом зафіксовано в закляттях: "Tfy, tfy, tfy! Soll w osu – niech ci *lajo* w gardło skosy, – lepsa Pana Jezusowa wola, – nizelis tucala wrona" ("Пху, пху, пху! Сіль тобі в очі, щоб тобі помет у горло ударив, краще Христова воля, ніж ти, ворона!" [Гура, 1997, с. 53]).

Залежно від завдань обряду слина може лікувати і знищувати, що пояснюється її подвійною природою – як антисептика і носія інфекції. Лікувальні властивості слини виявляються в тому, що вона сприяє швидшому загоюванню, тому діти інстинктивно смочуть чи облизують поранення. Під час фізичного ушкодження спочатку дмухали і хрестили ушкоджене місце, після чого його затирали землею і попелом, змішаних із слиною: 1) "Як рот чистий і слюна чиста, штов от барадавок рука була чиста"; 2) "Мурашечка, побегі, песочку принеси, рабу Божой N засипати раночку" [ПЗ 2003, №349, 374, 388]. В цьому аспекті плювання зіставляють з іншими обрядовими діями – диханням і перехресчуванням: "Ти, звіх, ти, ўдар, ти, пристрек, ти, подзіў <...> ти с чалавека уступай, цело не раздірай, криві не йдмерай, серце не астаўляй, гарачку ўтушай, косці на косці наставляй, пухляціну угаварай, калючие боли сунімай <...>. Три рази цітять, *пoxукаць*, *плюнуть*, перекреститься, відтягувати шкіру, перебирати шкіру пальцями на спині" [ПЗ 2003, №377]. Пор. з текстом "від ворон", де плювання і звертання до Бога вжито в одному контексті: "Tfy, tfy! Lepszy Pan Bog, nizli ty" ("Пху, пху! Краще Господь Бог, ніж ти (ворона!)" [Гура, 1997, с. 53]. Взаємодію "нечистого" плювання (-) з "чистим" диханням (+) як стимулюючого процесу спостерігаємо в етіологічних міфах. За допомогою слини чорта (низу) і подиху Бога (верху) твориться матеріальний світ / тіло людини: 1) "Перше не було ні неба, ні землі, була тільки тьми і вода, змішана з землею так, неначе кваша, а Бог літав Святим Духом понад водою, котра шуміла піною. От раз Бог ходить по воді та дихнув на ту піну та сказав: "нехай буде янгол <...>. Як начав він [сатана] плювать, та як начали такі як він з рота вилітати, да летіли, поки він не виплюнув усю землю. Як виплював усю землю да й ще плюнув раз скільки чистою слиною. Тоді вже начали вилітати один за другим янголи іще кращі, ніж він"; 2) "Сатана виліпив людину з глини <...> а потім обплював його навколо. Від цього людина плюється і кашляє. <...> Бог зажалівся над обплюваним і всю слину, яка його покривала, вклав у його нутроці <...>" [Чубинський 1992, Т. 1, с. 146-147]. Зіставлення слини з "чортовим" / нечистим / тлінним пояснює семантику плювання як знаку зневаги, а також походження обрядових заборон плювати на слід людини, "бо за це на тому світі, той, хто плюється буде лизати розпечену ско-

вороду" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 97] або "між очі". Самійло Величко повідомляє, що князь Семен Пожарський, "розпалений гнівом, вилаяв кримського хана за московським звичаєм і *плюнув йому між очі*. За це хан розлютився і велів тут же перед ним відрубати князеві голову".

Сприйняття плювання як "забороненого засобу" підтверджує обрядову потужність цієї дії, тому її намагалися обмежити. Зняття табу на плювання є дозованим (максимум тричі) і застосовується за потреби знищення нечистого / "темного". У зв'язку з цим плювання вважається ефективним під час лікування захворювання ("затемнення") очей: 1) "Іхав Юрій на білім коні, а за ним бігло дванадцять псів. Один лизнув, другий лизнув <...> дванадцятий лизнув – бельмо злизав, сльозу пустив" [Рецепти 1992, с. 4]; 2) "Ї саду ходжу, купіни саджу, купіни зриваю, з вічей бельмо уганяю. Пху, бельмо, щоб ти век не було" [ПЗ 2003, №416]. Лікування захворювань очей за допомогою обрядового плювання є повторення дій Ісуса Христа, якийвилікував сліпонародженого: "Ні він не згрішив, ні батьки його, а це для того, щоб відкрилися на ньому діла Божі". Сказавши це, Він плюнув на землю, зробив суміш і помазав нею очі сліпому" [Іоанна 9, 35-38].

Семантика "затемнення" стосується також психічних станів. Звідси стає зрозумілим, чому "плюнути з високої гори" = "кинути лихом об землю"; "плюнути межі очі (відьмі)" = захиститись від її "недоброго ока"; що пояснює, чому обрядове плювання супроводжується знаковими жестами: 1) "В тебе ячмінець!" – "Брешеш". – "Хай тобі усохне!" – Плюють і дають дулю" [Рецепти 1992, с. 47]; 2) "Што думаюць дзеткі – то дзетка, а што думаюць маткі – то маткам, а знос Бог поньос, а мацерам дуле под нос" [ПЗ 2003, №125]²¹. Форма "дулі", – вкладання великого пальця між вказівним і середнім, асоціюється з тілесним низом і слугує фалічним знаком, що пояснює реакцію кримського хана на принизливий жест Семена Пожарського. В цьому аспекті слину можна співвіднести з чоловічим сім'ям (див. розділ "Тілесний низ"). Звідси подвійне трактування понять: "слинка тече / тамувати голод", які вживають щодо їжі і протилежної статі.

В окремих текстах спостерігаємо голосові імітації *з'їдання*: "Добрий день тобі! У тебе дівка, у мене парубок, посватаймось, побратаймось! Тут тобі не стояти, жовтої кості не ламати, червоної крові не томити, щирого серця не нудити. Дубе, дубе, нелине²², у тебе з'їм з гіллям всім. *Гам, гам, гам*". Замовляння промовляють, кидаючи "навідлі" (від себе) "тридев'ять жарин" в посудину з непочатою водою. Після цього "читають" над головою хворого: "Уроки-урочища, підіть собі на яри, на ліси дрімучі, на степи степучі, де глас чоловічий не заходить, де півні не співають, піди собі болість очная" [Рецепти 1992, с. 57; Чубинський 1995, Т. 1, с. 137-е]. Привертає увагу перша частина обряду, де сватання / братання з дубом несподівано завершується його

ж залякуванням / з'їданням. Розглянемо семантику з'їдання докладніше. Споживання їжі має два рівні – буденний і ритуальний. Усвідомлення того, що за допомогою їжі поновлюються сили організму, спроектовано також на інші сфери діяльності людини. Так, спільне вживання жертвовної страви мало не лише підсилювати тіло, але й стимулювати духовне об'єднання племені. Євангельське: "Не хлібом єдиним сита людини" тут розуміється буквально. Звідси включення до харчового раціону страв, вживання яких мало символічний характер.

Очевидно, що дуб не може бути їжею, навіть ритуальною. Природні властивості дуба – міцність і твердість указують на те, чому це дерево є непридатним для харчування, а також пояснюють асоціації дуба зі "старими / (твердими)" пращурами (можливо, кістяками): 1) і-є. *perk – "дуб", але алб. plak – "старий"; 2) і-є. *sank – "гілка" + і-є. *ag – "дуб", але лат. senex – "старий" [Маковский 1996, с. 136]. Аналогічних ознак дуб набуває в лікувальних текстах, його називають *симвим*, *старим*, *дідом* [Рецепти 1992, с. 66], надають сакральних імен, пов'язаних із семантикою потойбічного: "Дубе, дубе, *Ладимарю!*²³ Бачу тебе через гори, через води" [Рецепти 1992, с. 55]. Зіставлення дуба з потойбічним трапляється в мотивах відсилання / знищення хвороби: "Я вас (крикливиці) визиваю, я вас висилаю на ліса, *в лісі дуб, а в дубі дід*, а в нього дочка Наталочка. Там вам пити, гуляти і розкіш мати од народженого, хрещеного, молитвяного (ім'я)" [Рецепти 1992, с. 66-67], а також прокльонах: "А щоб <...> *дубом* став, а щоб <...> каменем став, а щоб <...> *здубився*" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 98] – буквально: *задубнути* – "затвердіти як камінь / скам'яніти", *врізати дуба* – "влізи в дуба" ("в лісі дуб, а в дубі дід"). Сватання / братання з (потойбічним) дубом є спробою заручитись підтримкою "старих" пращурів, які "знають", як замовляти хворобу, або "переадресувати" її замість живих нащадків (дітей) на представників цього самого роду – неживих пращурів: "На синьому морі стоїть *дуб* зелени, под тим дубом стоїть столик заслани, около того столика сидить *баба Шаровуня*. Вона нічого не робить, вона (ім'я) здій, звих і удар говорить" [ПЗ 2003, №379]. Звідси походження обрядів лікування дітей, яких протягували через "місце пращурів" – розколоті блискавкою стовбури чи наскрізні дупла, укладаючи в тріщини кори пасма дитячого волосся чи шматки їхнього одягу [Агапкина 1999, с. 145]. Локалізація "місця пращурів" відбувається не лише "в лісі / синьому морі", але й в межах захищеного / олюдненого простору. У текстах "від крикливець" таким місцем є поріг, який називають "дубом": "Знахарка брала дитину на руки і з поклоном, звертаючись спочатку до ікон, потім до столу і, нарешті, до *порогу* говорила: "День добрий тобі, *дубе!* На тобі, *дубе*, крикливець і плаксивець <...>. Тобі, *дубе*, кріпко стояти, а нашій дитиночці кріпко спати" [Бондаренко 1992, №5]. У

слов'янській міфології під порогом "розташовується" домовик, образ якого зіставляється з ритуалами людських жертвоприношень під час будівництва нового житла.

Незважаючи на тісний зв'язок міцного / твердого дуба з образом пращура, його погрожують з'їсти: "я тебе з'їм з гіллям всім". В окремих текстах замість дуба "з'їдають" неістивних орла "у котлі" / журавля "без крил і хвоста", образи яких також сполучаються з потойбічним. З'їдання є ритуальним актом, оскільки здійснюється первісним способом без застосування вогню і ножа, найімовірніше шляхом роздирання тіла жертви: 1) "На дубе котел, а ў котлі орел. Я цього орла без огня звару, без зубоў прогеноў"; 2) "На <...> дубе сидить журавель, без крил, без хвоста, я того журавля зарежу без ножа і з'єм без зубів" [ПЗ 2003, №379, 386]. Мотив роздирання, як і спалювання, сприймають як ефективний засіб тотального знешкодження. Він трапляється в обрядах знищення "коров'ячої смерті". На думку О. Кирилюка, первісні люди роздирали звіра-тотема [Кирилюк 2006, с. 8-17], уподібнюючись тим самим хижаку (орлу), паралельно демонструючи над ним свою перевагу. На Купальську ніч роздирали, а потім спалювали (на дубових дровах?) опудало Морени – втілення мороку і смерті (від і-е. **mor* / **mer*)²⁴. У цьому смислі вираз "дати дуба" (підкласти дров?) співвідноситься із семантикою вогню і смерті [Невская 1993, с. 211-215].

Семантично дотичними до цього є архаїчні ритуали забивання старих і немічних [Велецкая 1979]. Плоть пращурів могли також перемішувати з м'ясом жертвних тотемних тварин, що побутувало в лютичів. З'їдаючи тіло пращура, нащадки паралельно знешкоджували покійника і "звільняли" його життєву силу, що переходила до нащадків, які долучилися до його плоти (пор. із семантикою ритуальної трапези на поминках). Аналогами пращура могли бути тотемні рослини або тварини, в яких він міг перевтілюватися після смерті [Велецкая 1979, с. 15-16]²⁵. Про можливість існування таких обрядів зазначає Ю. Семенов, який вважає, що звичай ховати тіла покійників можна розцінювати як відмову від ритуального канібалізму [Писаренко 1999, с. 141]²⁶. З виникненням землеробства й осілого способу життя цю функцію перебирає на себе земля (племені / роду), куди буквально "ховають" мертве тіло, залишаючи його на своїй території, що пояснює обрядову доцільність живання висловлювань "мати сира-земля", "лоно землі". Земля начебто насичується життєвою силою пращура, яка повертається до нащадків у вигляді земних плодів. Функцію пращура / жертви виконує також "народжений" із землі хліб, який також печуть на вогні, "роздирають" (ламають) і споживають колективно. Таким чином, семантика з'їдання дуба розуміється цілісно: 1) з'їдання є ритуальною дією і сполучається з обрядами жертвоприношення пращура / тотемної істоти, що має додатки сили вихором нащадку; 2) гризіння, слиновиділення, з'їдання "дуба" є складовими

частинами процесу споживання, імітація якого начебто дублює насичення тіла їжею. Під час з'їдання хвороби, відбувається її абсолютне знищення і перетворення на продукти розпаду.

На відміну від обрядового з'їдання *свист* знаходиться в іншій семантичній площині. Свистіння можливе за наявності резонатора, тому "технологія" свистіння полягає в тому, щоб видихати струмись повітря через вузький отвір у пустий предмет ("неживу" кістку?), що є принципом дії духових інструментів²⁷. Сприйняття "пустого" як негативного, такого, що є ознакою "потойбічного", визначає семантику свисту в традиційній культурі. Пор. зі смисловим ланцюжком: пустий / пустити / опустити (в порожню яму / арго. "принизити")²⁸. Звідси смислові асоціації зі значенням пустоти: *свистнути* – "украсти", *свистіти* – "говорити неправду", *просвистіти* – "промотати / прогледіти", а також походження обрядових заборон свистіти в наповненому / олюдненому просторі (буквально перетворювати його на пустий). Пор.: укр. "Не свисти у хаті, бо добро просвистиш"; рос. "Свищи в ключ, у кого замок на пустом амбаре"; а також зіставлення свисту / воплю / пияцтва: д-р. "позоръи нѣкакъи бесовскъи мѣтворити сѣ свѣстаннѣмъ и сѣ канчѣмъ и вѣплѣмъ сѣзъивающе нѣкъи скарѣдѣи и пѣльницѣ" [Срезневський 1903, Т. 3, с. 274]. Однак ці заборони знімаються, коли свист здійснюється за межами олюдненого / наповненого простору. В цьому контексті свист називають "молодецьким" і розцінюють як вираз здорової агресії щодо чужого / зовнішнього, тобто того, що не належить до світу людей чи території роду. Знаковою дією вважають свистіння "у відкритому полі". Важливим є те, хто ініціатор свисту: 1) свист "чужої" людини сприймається як прояв агресії / нападу; 2) свист тварин, завивання вітру трактують негативно, тому здатність свистіти приписують демонічним істотам вовулакам, ящіркам; черепахам; мишам / щурам, зміям 29 У "Слові о полку Ігоровім" свист поряд із затемненням сонця сприймають як недобру ознаку: "Тогда вѣступи Игорь князь въ златъ стремень, и поѣха по чистому полю. Солнце ему тѣмоу путь заступае; ноць стонуци ему грозоу птичь убуди; *свистъ звѣринъ вѣста*; збися дивъ, кличеть врѣху древа: велить послушати – земли незнаемѣ". Звуки вітру асоціюються зі свистом летючого / вогняного змія, який викликає таким чином град [Гура 1997, с. 49, 361, 394, 405]. В епічній традиції властивості змія перебирає на себе Соловей-Розбійник, від свисту якого гинуть люди.

Відкриті, незахищені від вітру підвищення вважали нечистими, асоціювали зі змієвищами і називали "лисими" (горами), оскільки будь-яку рослинність буквально видував вітер: "и вѣздонхомъ на гору вѣсоку: ідѣже ни солнце спяетъ ни <...> трава не растетъ. развѣѣ гадъ и змѣи мѣ свѣслауши" [Срезневський 1903, доп., Т. 3, с. 244]. Сприйняття свисту як "зміїної мови" пояснює, чому при зустрічі з гадкою свистіли, фіксуючи таким чином її увагу [Черкаська обл. Чигиринський р-н. с. Зам'ятниця]³⁰. Вівчарі Західних

Бескид вірили, що корови будуть давати більше молока, коли до них свиснути (напевно, неголосно), але для цього необхідно почесити на припічку змію [Гура 1997, с. 316-317]. Свистіння в цьому разі трактують як спробу налагодження зв'язку з тотемною істотою, яку заборонялося убивати: "Гріх. Тільки не займай її (змію), нільзя займай, вона йде, хай собі йде <...> ти її оп'ять надибаш, не ту, то другу"³¹. Залишки архаїчних ритуалів, де змія є оберегом від "поганого ока", зафіксовано в замовляннях: "Рано встать, ідеш до корови і кажеш: Корова, я до тебе іду з сіллю, з водою, а ти навернешся з доброю порою. Корово, будь молочна та будь урочна, щоб ти не дригалася і *лихих врагів-відьмів* не зналася. А до моїх врагів, щоб ні колом, ні волом, щоб їм язик став колом, а мова плачем, щоб на мою скотину очей не витріщали, язиками не квилитали і лихого ока не мали. *Вужом* їду, щіткою підпираю, *гадюкою* поганяю, хто на мою пасирбниці (масть) око погане має, нехай його скрутить і донизу нагинає. *Сплюнуть на лівий бік*. Перехрестить дев'ять раз рогачем, збризкать водою свяченою, сидать і доїть" (варіант "їду чорним волом, *гадюкою* поганяю, я всім відьмам, людям недобрим, парним і непарним, далеким і близьким, зломшленикам і напащикам жабою роти позатуляю. Сама стою *правою* ногою, щоб усе *добре* було за мною, ваші стіни, а мій *верх*") [Черкаська обл. Шполянський р-н. с. Капустине]. Текст побудовано за принципом смислових протиставлень – язика / кола, мови / плачу, рівного / кривого, відкритого / закритого, верху / стін, правого / лівого, які "включаються" в дію лише в обрядовому просторі за участю тотема "*вужом* їду <...> *гадюкою* поганяю". Зазначені тексти є прикладом обрядів знищення ворога, де "провідною" істотою є не півень / корова / коза ("де коза ногою, там жито копною"), а отруйний плазун. Після виконання обряду відбувалося очищення "місця розправи" – "перехрестить дев'ять раз рогачем, збризкать водою свяченою" (рогач є знаком вогню).

Схожі мотиви спостерігаємо в епічній традиції з тією різницею, що інтенсивність свисту є сильнішою. Голосне свистіння начебто дублює звук вітру, підкреслюючи тим самим зв'язок богатирів з Громовиком, що має налякати "нижчих істот" (змія боїться різких звуків). В такий спосіб відбувається дублювання міфічного сюжету боротьби Перуна з Велесом (Іллі з чортом). У билині "Сказанні про київських богатирів, як ходили на Царград і як побили царградських богатирів, учинили собі честь" розповідається:

И как съезжаютца с злыми полки татарскими,
и сороки дву богатыри цареградскими,
свиснули, крикнули богатыри богатырским голосом,
от *свисту* и от крику лес росъзтилаетца, трава постилаетца,
добрыя кони на окарашки падают, худыя кони и живы не бывали.
Не пти[чки] соловьи в дубове просвистали,
свиснули, гаркнули руския богатыри.

Говорит царьградцкой богатырь *Идол Скоропеевич*:

«Государи мои товарищи! Сердце ся у меня ужаснуло, трепещается,

и голова вкруг обходит, и очима не мощно на свет глядеть: болшое нам бытии побитым всем».

Взговорит *Тугарин Змиевич*:

«Болшое нам, товарищи, коли б смерти минутись, ли ся храбрость наша переложиться на тихость, не мощно руки поднять, скоро нас страсть взяла: болшо Илья Муромец сам пршел!

На праобраз епічного Ідола Скоропеевича натрапляємо в замовляннях: 1) "На морі-окіяні лежить бел-горюч камінь. На тому камені *змя-скарапея* песні пее" [Бондаренко 1992, с. 10]; 2) "На сіньом море лежить камень. На камні стоїть святая церкоў. А под каменем лежить змія *Скороспела*. Я до тебе прийшла із жалобою. Еслі ти свой яд не винеш, то я буду просити святого Михаїла (і) йоўстратила і Георгіја Победоносца, шоб на тебе пустили огонь і плам'е, шоб тебе світу ізбавете" [ПЗ 2003, №683]. Етимологія зміїного імені *Скоро-спела* пов'язується з ідеєю відродження, оскільки дієслово (*по*)*співати* має подвійне значення: "виголошувати звуки / дозрівати-рости". Співання змії-скарапеї можна також розуміти як свистіння зміїного царя, який збирає таким чином своїх підданих [Гура 1997, с. 320]³². Паралельно воно протиставлене "небесному воїнству" – архангелам Михайлу і Георгію, а також сімом епічним богатырям: Іллі Муромцю, Добрині Микитичу, дворянину Залешанину сіра свита золоті гудзики, Олексію Поповичу, Єлізиничу, Сухану Доментьяновичу, богатырю Біла Палиця, червоним золотом прикрашена, від свисту яких "розсипається ліс", "розстилається трава", падають на коліна коні, закриваються очі, а хоробрість зміїв "стає тихістю". Можливо, що богатырі символізують сім місяців у період від весіннього до осіннього рівнодення, під час яких розгортається основна життєва містерія – сіяння, дозрівання і збирання злакових культур.

Можливе й інше трактування семантики свисту. Голосне свистіння відлякує вужа, який "охороняє" від мишей збіжжя, що пояснює зображення цих тварин на трипільському посуді й українських рушниках. "На Західному Поліссі побутують численні повір'я, легенди, перекази, за якими вуж є охоронцем, помічником, який приносить у родину багатство і добробут, попереджує про нещастя і віщує смерть. Вони засвідчують наявність фрагментарно збережених тотемістичних вірувань. Зіставлення різнопланового фактологічного матеріалу ґрунтувалось не лише на формальній подібності, а й сутності, яка обумовлена іманентною логікою творчості, є вираженням уявлень про світ і ті його цінності, які забезпечують мету та сенс життя. Сакральний образ вужа, який зберігся в залишках тотемістичного світогляду, значною мірою визначив графічний характер та семантику народно-орнаменту і забезпечив йому особливу роль у синкретичному фольклорному середовищі" [Лупій 2002]. У болгар польовий вуж відводить від поля градову хмару, в інших слов'янських наро-

дів викликає "цілющий" дощ. Відома також еротична символіка вужа, який сниться до вагітності й народження сина [Гура 1997, с. 278, 321]. Натомість свист принадує уособлення пустоти – отруйних плазунів, вовків і мишей. Подібні мотиви фіксуємо в західноєвропейській казці "Чарівна сопілка", а також південнослов'янських повір'ях про вовків, які не їдять музик, оскільки "люблять" їх слухати, особливо тих, хто грає на смичкових інструментах [Гура 1997, с. 151] (пор. з традиційним по-свистуванням до собак). Звідси дещо інше пояснення семантики "свиснути у чистому полі", тобто порожньому, вже прибраному від урожаю, де поява мишей є безпечною.

Висновок. У міфологічних текстах звуковий код застосовують для опису світу природи [Новик 1999, с. 217]. Натомість світ людей описано за допомогою слів. У словесний текст вкраплено звуки природи, які відіграють ту чи іншу смислову функцію. Обрядовий текст у цьому разі є засобом синкретичного поєднання цих світів, у межах якого відбувається "встановлення" символічного зв'язку між людиною і природою. Імітація "нелюдських звуків" підтверджує існування тих чи інших істот навіть тоді, коли вони залишаються невидимими. Наслідкування цих звуків начебто "створює звукову маску", приховує своє і репрезентує інше, уподібнюючи виконавця обряду тій істоті, в образі якої він "контактує" з потойбічним, смертельно небезпечним для себе. В західноєвропейській лікувальній традиції такі уподібнення виявляються буквально (мал. 4), в українців – трапляються у вигляді тревестій під час перехідних календарних періодів, своєрідних "зон ризику" втручання потойбічного.

Голоси окремих тварин є важливим джерелом достовірної й життєвонеобхідної інформації, "ратифікованої" вищими силами. Особливу увагу приділено голосам півня / ворона, безпосередньо "включених" у життєвий цикл (люди їдять півня / ворон їсть людину), що пояснює, чому голоси цих птахів наслідують в обряді. На відміну від інших тварин, імена півня й крука асоціюються з різними способами виголошення звуку – півень співає / крук кричить. Людина, уподібнюючи себе півню / ворону, перебирає ініціативу на себе й сама виголошує потрібні звуки / знаки, проваючи таким чином ту чи іншу ситуацію. У зв'язку з цим звуконаслідування так само, як "звуки природи", становлять систему смислових протиставлень, що діють в системі "родової" бінарності життя / смерть. До таких слід зарахувати опозиції: 1) ку-ку-рі-ку – кра-кра / кру-кру/ кро-кро; 2) угу / ого – гей / гой; 3) плювання (очищення водою / забруднення тілесними мокротами) – "цуркання / пекання" (випікання нечистого вогнем). Хоча такі співвідношення є уявними, в обряді вони цілком доступні, оскільки сприяють трансформації психіки в потрібний образ, налаштовуючи її "на хвилю" відродження (півень) або знищення (ворон). Відповідні первітлення стають можливими завдяки звуковому коду, який "перемикає" сприйняття дійсності на інший

рівень. Є.М. Мелетинський зазначає з цього приводу, що кожен рід / клан мав свою пісню – "вокальну маску" [Мелетинский, 1994, с. 106-107]. Імітації голосів тварин можуть бути рудиментами давніх мисливських культів, ритуальних перевтілень на тотемних істот. Вірогідно, що текстове маскування голосів тварин є залишком сакральної метамови, яку вживали в ситуаціях установлення зв'язку з тотемом.

Дещо іншого значення набувають звуконаслідування, що імітують дію підсилюючи її тим самим на рівні звукового виконання. Усвідомлення слова як дії передбачає значно ширші можливості (перспективи) його застосування (не можливе для дії є реальним для слова). В лікувальних текстах, які передбачають знищення хвороби, увагу акумульовано на звуках, що відтворюють "тваринну / хижацьку" фізіологію людини. Імітацію гризіння / з'їдання застосовано лише в замовляннях, що відрізняє їх з-поміж інших міфологічних текстів, наприклад, календарно-обрядових. Такі звуконаслідування органічно доповнюють дію, уточнюють абстрактні для словесного виразу поняття³³. У зв'язку з цим свистіння чітко регламентоване обрядом, його не застосовують у лікувальних практиках.

1. Звукові вібрації впливають на самопочуття.
2. За дослідженнями В. Перебийноса найбільшу частоту в літературній мові (з розрахунку на тисячу фонемовживань) має фонема |a| – 86, 92. Інші фонемати мають таку частотність: |o| – 78, 53; |i| – 53, 16; |u| – 50, 98; |e| – 46, 12; |y| – 36, 84 [Перебийніс 1960, с. 296, 299]. У пісенному фольклорі, а також літературній мові представлена градація залишається такою самою. Іншу картину спостерігаємо в замовляннях, де часто вживаються застарілі, діалектні форми слів, лексична і синтаксична організація може порушуватися, оскільки текст промовляється речитативом, що істотно впливає на розташування наголосу.
3. Семантика озвучення набуває глибокого філософського змісту в Новому Заповіті. Іоанн називає Словом Ісуса Христа: "Спочатку було Слово, і Слово було у Бога і Слово було Бог <...> і Слово стало плоттю" [Іоанн. 1. 1,14].
4. Історії природних аномалій присвячено працю Є.П. Борисенкова і В. М. Пасецького, де описано екстремальні метеорологічні явища, починаючи з холодів 736 року і завершуючи засухою 1914 року [Борисенков, Пасецкий 1988].
5. Надання "пустого" імені є магічним засобом позбавлення хвороби здатності шкودити. В традиційному суспільстві ім'я визначає природу його носія і ототожнюється з душею. Свої імена мали також літери старослов'янської азбуки, часткову реконструкцію яких здійснив А. Зінов'єв. Вчений установив, що кирилиця складається з правої і лівої частин, де перша визначається як правильна і веде до світла розуму, добра, друга – асоціюється з тими, хто слідує шляхом обману. На його думку, значення пустоти має літера лівої частини Ш (д-р. *шабала* – "базікало, пустобріх") [Зиновьев 1990, с. 3-4]. У сучасних російських діалектах *шабала* має схожі значення: "ганчірка / клапот", "цурка /

колода" (як лайливе), "базікало / брехун"; *шабалда* – "пропаща людина / негідник" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 390-391].

6. Пор. з "вивернутим" описом світоустрою в небилицях:

Народився я на світ, як їдного рання.
Моя ненька забогла шпаків на снідання.
А я, хлопець-молодець пожалував мами,
Серед лісу відпихав дупло зі шпаками.
В дупло руку – не їде, голови не впхаю,
Сюди-туди по дуплі – та й сам улізаю.
Ходжу голий по дуплі... шпаченят до ката!
Я в пазуху й загорнув тії шпаченята.
Вилізати б, так не то!.. Я й домудрувався,
Лиш сокиру притащив, з дупла прорубався.
Гиц із дуба на коня! кінь собі брикає,
А сокира моя все зад йому рубає.
Нагадався за сім миль, назад подивився,
А у коня, як на сміх, лиш перед лишився.
Давай тоді йому зад з верби підправляти,
Як підправив, та й заліг на годинку спати.
А кінь ходить по траві, і перед пасеться,
А зад росте та й росте, аж до неба пнеться.
А для моїх шпаченят того було й треба, –
Додряпались по вербі до самого неба.
Прокинувся – до шпаків та де вже, до ката!..
Аж на небі половив мої шпаченята...

(Руданський С. Переслів'я: Віршовані небилиці. – К, 1974).

7. Відповідні мотиви присутні в творчості О. Довженка: "До чого жарно і весело було в нашому городі! Ото як вийти з сіней та подивись навколо – геть-чисто все зелене та буйне. А сад було як зацвіте весною! А що робилось на початку літа – огірки цвітуть, гарбузи цвітуть, картопля цвіте. Цвіте малина, смородина, тютюн, квасоля. А соняшника, а маку, буряків, лободи, укропу, моркви! Чого тільки не насадить наша невгамовна мати.

– Нічого в світі так я не люблю, як саджати що-небудь у землю, щоб проізростало. Коли вилізає з землі всяка рослиночка, ото мені радість, – любила проказувати вона.

Город до того переповнявся рослинами, що десь серед літа вони вже не вмщалися в ньому. Вони лізли одна на одну, переплітались, душились, дерлися на хлів, на стріху, повзли на тин, а гарбузи звисали з тину прямо на вулицю" (Довженко О. Зачарована Десна. К, 1957).

8. Образ дуба пов'язаний зі святкуванням Івана Купала. В східних слов'ян існували повір'я, що в Іванову ніч на величезний дуб злітаються відьми: "Стара ведьма на дуб лезла, кору гризла". Цей сюжет відбито в казці "Правда і кривда", де чорти збираються на дубі або під ним для того, щоб похвалитися своїми витівками. У зв'язку з цим південні слов'яни називали дуби самовильськими чи самодивськими [Агапкина 1999, с. 143].

9. Під час походу війська Ганнібала на Рим поширилися чутки про численні знамення, що віщували нещастя. Крім метеоритного дощу і сонячного затемнення "люди вірили в менш важливі знамення, а саме <...> курка перетворилася на півня, а півень на курку"

(Тіт Лівій. Історія, XXII, 1). Подібні випадки були зафіксовані в другій половині XX ст., зокрема, у селищі Печ (Угорщина) і шведському містечку Седерчепінг, в яких у курки виріс гребінь і вона почала співати півнем.

10. М'ясо півня використовували у весільних обрядових стравах, що мали еротичний підтекст. Споживання холодцю і печеної курятини наділяло молоду пару дітородними якостями цього птаха. Звідси походження різноманітних ритуальних дій, пов'язаних з крадіжками курей на другий день весілля.

11. Ворон споживає як трав'яні, так і хижаків, тому начебто знаходиться поза межами опозиції "м'ясодійний / трав'яний". Ця особливість надає йому демонічних ознак, тому в певних контекстах ворон сприймається праобразом самої смерті.

12. Пор. з міфологічним світовідчуттям у поезії В. Стуса:

Се жах, мій Боже, нащо ти наслав на мене

Сей жах, чому я у полоні, і дзьобом б'є

У колі світла птах, залізний птах

Затьмарює мій розум

І жадаю вбити

13. Здатність озвучувати завершений / членороздільний / наповнений смислом текст є прерогативою *людського*, що відрізняє його від *потойбічного*. Опозиція текст / не текст пояснює застосування текстового супроводу ключових обрядових дій, пов'язаних з ідеєю переходу. Приговорювання обрядових дій стверджує їхнє виконання, що структурує обряд й унеможливує його порушення, зокрема вплив не структурного / хаотичного / нечленороздільного *потойбічного*. Сприйняття зв'язного мовлення як ознаки "цього" світу зумовлене тим, що текст може формуватися лише "у здоров'ї" / "при своєму розумі" і протиставляється маячні "причинного" або хворого на лихоманку. В цьому аспекті цікавими є дослідження І. Зісліна, В. Купермана [*Куперман, Зіслин www.ruthenia.ru/folklore/kuperman_zislin*].

14. В усній народній творчості мотив одруження може бути метафорою смерті: "Не кажи, коню, що я вбитий лежу, / А скажи, коню, що я оженився: / Та взяв собі дівчиноньку – / В чистім полі могилоньку" [Костомаров 1995, с. 117]. Відповідні смислові трансформації виникають тоді, коли смерть є "наглою / без сповіді / на чужій стороні" і не супроводжується належним поховальним обрядом. У цьому разі виконуються ритуальні тексти, що "заочно" долучають загиблого до світу пращурів засобом його "одруження" (обрядового поєднання) зі знаряддям смерті – шаблею або місцем поховання – "сирою землею" (звідси звичай кидати в могилу жменю землі). У лікувальному обряді спостерігаємо подібні мотиви з тією різницею, що відбувається не остаточне одруження, а лише сватання, тобто констатується намір одружитися, що передбачає "зворотний хід". Запобіжні дії, що сполучають людське з потойбічним лише наполовину, зумовлене тим, що обряд є не поховальним, а лікувальним, правильне виконання якого передбачає повернення хворого / знахаря від "лісового діда / лісової баби": 1) "Лесовік дед, лісова баба, возьми свої крикиси, зікси, несить ў чисті поля, где ветер не веє, сонце не грее, дар Божий не родить, где курочій глас не доходить" [ПЗ 2003, №70]; 2) "Уроки на сороки <...> а пристріти на їх діти <...> на сороки та на бабині діти" [Номис 1993, с. 619].

15. Пор. з укр.: "Нема голя в голові" або "Нема царка в голові" [Номис 1993, с. 293].

16. Наприклад: "Та орав мужик край дороги. / Гей, цоб! Цабе, рябий, тпру! / Край дороги! / Та воли в його круторогі / Гей, цоб! Цабе, рябий, тпру! / Круторогі".

17. При лікуванні "соняшниць" у мисці з кашею топили ніж, ложку, веретено і гребінку, після чого *дмухали* на миску і *говорили*: "Не мій дух – Господній, Господи Милосердний, святая Варваро, мучениця великая! Допоможи міні вимовити" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 123]. Занурення у воду саме цих предметів зумовлене тим, що вони позначають ключові галузі господарювання – землеробство (каша, ніж, ложка, миска) і ткацтво (гребінка, веретено), тому слугують речовими маркерами "людського" обрядового простору. Пор. з текстами, де згадані предмети домашнього ужитку: "Як Бог поможе, то й баба поможе, як і вас гречних. – Шанувавши ковбиці, лавиці, коцюбу, помело, лопату, ступу і перехрестя, і вас яко гречних!" [Номис 1993, с. 478].

18. "І сказав Бог: сотворимо людину за образом Нашим [і] по подобю Нашою, і хай панують над морською рибою, і над птахами небесними, [і над тваринами] і над худобою, і над усією землею, і над усіма гадами, що плазують по землі" [Буття 1, 26].

19. В обрядах "чарування" спостерігаємо рудименти звертань до хтонічних істот: "Треба вийти до води опівночі, положить на воду кладку, стать на кладку босими ногами, трястись і казать так: "Трясу, трясу кладкою, кладка водою, а вода купиною, а купина чортами, а чорти козаком N, щоб його трясли, трясли, та й до мене принесли" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 100]. Пор.: "Вкрали дівки ложку у парубка, швирень од білої кобили і яйце з-під білої квочки, що сидить. Зварили каші проти неділі уночі, вкинули те яйце, тоєю ложкою помішали і закопали, – де збирається уліця, забили там той швирень і ту ложку та ще потанцювали на тому місці. До вже, де ходить, не ходить парубок, а туди як *цуркою тягне*" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 103]. *Цурка* має подвійну семантику: 1) пов'язане з ознакою жіночого → польск. *córka* – "дочка" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 304]; 2) вживається у формулах захисту: "Цур тобі, пек тобі!", буквально – "відійди / зникни". Звідси запобіжне: "Хоч лясь, та тільки не цурайсь" [Номис 1993, с. 178]. "Пекли" нечистих покійників, тобто тих, кого "не приймала земля". Спочатку померлих від чуми (як це робили на Сході, звідки було привезено цю хворобу) – згодом поняття "нечистоти" прикладається до "нечистих душею" – відьом і волхвів. Пор. дитяче *цурики* – "припинити", нім. *zurück* – "назад", *цурки-палки* – дитяча гра, в якій кийком вибивають шматочок дерева з окресленого на землі кола чи з викопаной для цього ямки. Вірогідно, у зв'язку з цим польск. *córka* може бути рудиментом табуйованого жіночого імені, указуючи про заборону інцесту.

20. На відміну від інших засобів відокремлення частини тіла від цілого (наприклад, ритуального пускання крові), плювання є швидким і безболісним.

21. Властивості слини очищати / "освітляти" переосмислюються в християнстві й асоціюються з духовним прозрінням: "І взяв Він сліпого за руку, та й вивів його за село. І послинивши очі йому, поклав руки на нього, питався його, що він бачить" [Марк. 8, 23].

22. *Нелин* – "той, що не линяє".

23. Міфічне ім'я *Ладимар* є складним: лад + мар. 1) *Лад* → ладно → ладити – позначає узгодженість. 2) *Мар* → мара → с-мерть → насморк → кош-мар.

24. Застосування дубових дров як ритуального / надійного засобу підтримання вогню фіксується в Різдвяних обрядах.

25. Подібні уявлення зіставляються зі східними віруваннями в реінкарнацію душі в нащадка / іншу людину або тварину / рослину, що є ознакою анімістичних й тотемістичних культур.

26. Припинення ритуального канібалізму зумовлене там, що таким способом почали поширюватися небезпечні віруси/ У 60-х роках ХХ ст. D.Carleton Gajdusek відкрив вірус куру, який журналісти назвали "усміхнена смерть". Вірус "проявляється ендемічно в недоступних горах Папуа Нової Гвінеї серед племені форє. Куру поширюється через ритуальний канібалізм, якого дотримуються в племені форє, він є свідченням поваги до померлих родичів. Мозок із розбитого черепа форє варили в посудині з бамбука, а потім з'їдали або розмазували по шкірі. Інфекційний тринник проникав в організм через шкіру або травний канал. Після тривалого інкубаційного періоду (від кількох до 40 місяців) починався повільний процес умирання, з'являлися розлади рівноваги, тремтіння (куру перекладається як "тремтіння"), неадекватний плач або сміх. На останній стадії змучені та нездатні до пересування люди очікували голодної смерті або ж помирали від запалення легень" [Юрочко 2000, с. 273]. Симптоми куру схожі на хвороби, яку українці називали "причиною".

27. Духові інструменти в Давній Греції присвячувалися Діонісу – богу вина і веселоців. На середньовічних гравюрах смерть часто зображували з духовим інструментом (Див. мал. 5 середньовічну літографію *Manuscript of Henri Knoblochtzer, Heidelberg, Germany*)

28. Пор. з обрядовими заборонами, що обмежували "вплив" пусто-го. Наприклад, не рекомендувалося повертати позичений посуд з-під молока порожнім, переходити дорогу з пустими відрами тощо.

29. На подібні співвідношення вказує етимологія іменника свист: укр. свист, д-р. свнст'а, словен. *svisk*, чеськ. *svist*, польськ. *swist*; але словен. *sviskati* – "шипіти / бризкати" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 50-51]., а також д-р. "змін страше свнстаніє свон" [Срезневский 1903, Т. 3, с. 274].

30. Аналогічні дії виконують індійські заклинателі кобр, які виконують на спеціальному музичному інструменті свистячі мелодії.

31. Матеріали куцової комплексної етнографічної експедиції Черкаського обласного краєзнавчого музею сіл: Медведівка, Новоселиця, Суботів Чигиринського району 14.04.1998 р., від Шапошник П. С. 1916 р. н. Записано Корнієнко Г. І., Темченком А. І. Аналогічні вірування зафіксовані на Поліссі: "без вужа буде чахнути корова, з якою він дружив" [Бондаренко 1996, с. 4-7].

32. Образ зміїного царя зафіксовано також у лікувальних текстах: "Ізбери ти (змія кропіння) своїх царів, генералів, князів, гетьманів, полковників, сотників, отаманів, есаулів, хорунжих, рядових всіх козаків і всіх домових служителів, земельних, гноевих, трав'яних, кам'яних, водяних, погребних, подкупних і покарай винного дубовим кием, і зажени його на тридесят сажней в сирую землю і жовтий пісок" [Рецепти 1992, с. 42].

33. "Хірургічна" точність у лікувальних текстах необхідна тоді, коли виголошуються небезпечні для живих формули знищення.

РОЗДІЛ 2

РИТМІКА

Ритм є невід'ємним фактором культури, оскільки слугує одним з головних засобів сприйняття навколишнього світу і моделювання обрядового часу і простору. Свій ритм мають образотворче і пластичне мистецтво, музика і танець. Незважаючи на видиму відмінність цих жанрів, загальне сприйняття ритму в традиційній культурі є цілісним, основна ідея якої полягає в тому, що розмірені події з життя людей є лише проекцією "правильних" небесних ритмів: "Спочатку створив [Бог] небо, а затим зліз з неба додолу і створив землю" [Булашев 1992, с. 86]. Чергування сну / бадьорості, вдихання / видихання, пульсування крові, насичення / очищення організму зіставляються з соціальними ритмами і планетарними циклами – змінами дня / ночі, зими / літа, приливами / відливами, процесами фотосинтезу, сейсмічною активністю тощо. Відповідні співвідношення простежено буквально на всіх рівнях функціонування обряду як містерійного програвання міфу.

Глобальні історичні ритми відбито в міфологічних мотивах як постійне повернення до часів творення світу, де перші дії Бога слугують поштовхом, причиною виникнення ланцюжку причин і наслідків, тобто є архетипними¹. Г.О. Булашев переказує космогонічну легенду, записану в слободі Кабанячій Куп'янського повіту Харківської губернії: "Спервовіку нічого не було – ні Бога, ні людей, ні янголів; не було ні землі, ні неба, а було темно-темно. Саме в цей час явився Бог, і жив на повітрі. Ось Бог і задумав створити небо і землю. Спочатку створив небо, а затим зліз з неба додолу і створив землю. Тоді став з *тіла* творити людей, птахів і звірів, потім почав садовити дерева і траву. Нарешті поліз на небо й створив янголів. Сів на престолі і став царювати. Бог творив людей щодня потроху; творив він їх чотири дні – і наповнилась людьми вся земля. Землю з країв прив'язав мотузками" [Булашев 1992, с. 86]. У легенді повідано, що до творення світу нічного не існувало. Схожі мотиви зустрічаємо в Біблії: "А земля була пуста та порожня й темрява були над безоднею і Дух Божий ширяв над поверхнею води" [Буття 1, 1]. В українських колядках згадується, що світ твориться подихом Бога:

Коли не било з нащада світа,
Подуй же, подуй же, Господи,
Із святим духом по землі!

Тогди не било небі ні землі,

Ано лем било синєє море [Сосенко 1994, с. 227].

В цьому контексті цікавим видається текст від дитячого безсоння, який може слугувати джерелом для реконструкції одного з варіантів міфу творення: "Крикливиці ідїть <...> на чорні ворота, на чорну дорогу, на чорний лїс, на очерети, на болота, на чорні щелї, де вітер не віє, де сонце не грїє, де християнський голос

не заходе <...> там вам щезати, там вам пропадати" [Шевченко 1913-1921, с. 148]. Відсилання крикливець у темноту ("чорний ліс"), безодню ("чорні щелі"), а також місця, де відсутній рух ("вітер не віє"), світло і тепло ("сонце не гріє"), сприймається як відкидання хвороби в часи, до творення світу подихом і поглядом Бога (віянням вітру і сяйвом сонця) [Чубинський 1995, Т. 1, с. 12]. Відсутність "християнського голосу" може вказувати на відсутність людей, які ще не були створені Богом. Остання фраза "там вам щезати, там вам пропадати" виконує функцію текстової закріпки, остаточно відсилаючи хворобу в часи "не існування й забуття".

До етіологічних також належать обрядові дії, пов'язані з первинними субстанціями, з яких твориться світ, зокрема з водою ("сине море"), землею, вогнем і повітрям ("святий дух"). Вода в лікувальних обрядах асоціюється з первісним вселенським океаном, з якого повстає світ, а також родовими водами, звідки народжується дитина. Міфологічну семантику води спостерігаємо в обрядах замовляння "пристріту", під час яких дитину вмивали помиями або сечею, що позначали родові води й імітували повторне народження: "Щоб оберегти дитину від зурочення, після того, як була незнайома людина в хаті, мати лише тричі язиком лоба дитині, після чого спльовує. Потім мочиться собі на руку і сечею вмиває лице дитині, або пальцем в сечі мастить дитині лоба і щічки, тоді вроки не будуть мати сили" [Іванов 1930, с. 18]. Земля символізує первинний острів, створений Богом серед цього океану, і матеріал, з якого було зліплене тіло людини: "Бог належно виліпив людину з глини, та й поставив сушитися, але наказав собаці стерегти її. Собака довго стеріг, а вкінці заснув. Диявол підгледів, і коли побачив, що собака заснув, то підійшов до людини, розірвав у неї груди й наплював туди. Запримітивши таке, Бог удихнув у людину душу живу. Але все ж таки в людину було заложено Боже й дияволове, і людина ще й тепер, кашлявши, харкає" [Булашев 1992, с. 91]. Відповідні співвідношення простежено в індоєвропейських мовах: болг. *тяло*, словен. *telô*, польськ. *ciało* порівнюється з латш. *tēle* – "образ / тінь / основа", які зіставляються з готськ. *stains* – "камінь", грецьк. *σπιον* – "камінчик" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 39], а також підтверджено спорідненістю іменників *тіло* / *тло* з дієсловом *тліти*, в значенні "темніти / згасати / перетворюватись на землю" (коли людина "видихає душу", її тіло зотліває). На Харківщині при сильній лихоманці до хворого прикладали жменю сирій землі, взятої зі свіжої могили, яка позначала тіло пращура. Застосування *вогню* в лікувальних обрядах є відголосом часів високої сонячної і вулканічної активності², тому в етіологічних міфах Бог випалює (загартує) земляну / глиняну фігуру людини: дав-інд. *dhava* – "людина / чоловік", але і-е. **dhau* – "горіти"; лат. *vir* – "людина / чоловік", але і-е. *uer* – "горіти / вогонь"; д-англ. *haelep* – "людина" < і-е. **kel* + д-англ. *ad* – "вогонь" [Маковський 1996,

с. 386]. *Повітря* асоціюється з подихом Бога, за допомогою якого Творець одухотворяє природу, водночас вдихає в людську плоть життя. Аналогічні дії виконує святий Миколай, який розтинає хворе тіло і по новому складає його за допомогою дугтя [Успенський 1982, с. 76-77]. Повітря, що видихається, охолоджує поранене місце, тамуючи біль. Це пояснює міфологізацію не лише вдихання (насичення життям), але й видихання (духу життя). Отже, процес творення відбувається на усіх рівнях буття. Вперше воно є глобальним і здійснюється Богом, згодом дублюється людьми на рівні обряду, що має гарантувати його позитивний результат.

Текстові звертання до праісторичних образів моря, острова, "чорного лісу", згадування першоелементів Всесвіту: води, землі, вогню і повітря є підтвердженням того, що під час лікувального обряду час рахується в зворотному порядку, тобто відбувається символічне повернення в минуле. Наприклад, щоб з'ясувати походження хвороби, знахар має здійснити уявну подорож до світу пращурів³. З цієї причини в багатьох лікувальних текстах зафіксовано описи "небесного / потойбічного" простору, що нагадує праісторичний ландшафт післяльодовикового періоду, примарні згадки про який залишилися в етіологічних міфах. Десять тисяч років тому територія Центральної Європи була вкрита водою з великою кількістю островів, густо порослих деревами й очеретами, заселених численним водоплавними птахами, що пояснює міфологізацію образу птаха в переказах індоевропейців [Іванов 1930, с. 9]⁴. Неглибок і теплі водойми слугували також зручним місцем для проживання небезпечних тварин – велетенських змій, а також праісторичних рептилій, які, ймовірно, ще могли подекуди зустрічатися в пізньопалеолітичних і мезолітичних болотах [Николаева, Сафронов 1999, с. 21-25; Рыбаков 1988, с. 135, 264-265, 281, 291; Рыбаков 1994, с. 124-127]. У текстах від зміїного укусу описано, як знахар знаходить і знищує пращура змій: 1) "*На морі, на лукомор'ї стоїть купа, а в тій купі лежить гадюка, я тую гадюку посічу, порубаю і щирее серце N замовляю*"; 2) "*А в полі море, а в тім морі золотий камінь, а на тому камені золота яблуня, а на тій яблуні золоте гніздо, а в тім гнізді цар Гадюн сидить*" [Рецепти 1992, с. 44-45]. Звідси пояснення семантики зміїних імен, що зіставляються з царськими титулами: *цариця Лягиця / Яриця / Шаха-Ваха, цар Гадюн, змій Шкаруп, змія Скарапея / Шкурапея* тощо. Під час знищення першопричини ліквідуються наслідки укусу інших отруйних змій, які, за логікою міфу, є нащадками першої.

Під час виголошення замовляння знахар ніби підлаштовується під планетарний ритм. Щоб не порушити його стабільні координати (день / ніч), обряд здійснюють в перехідний період – сході або заході сонця, а виконавцями обряду переважно є лімінальні особи – "баби / діди", які символізують минуле (крім текстів від дитячих хвороб, укусу змії й кровотечі). Відносність

міфологічного часу (його можлива зворотність) проглядається в можливій етимології поняття *лікування*, як *рахування*, що однаково здійснюється як у прямому, так і зворотному порядкух (споріднене з гр. *λέγω* – “збираю / рахую / говорю”, лат. *lego* – “збираю / читаю / виголошую”, і порівнюється з пн.н. *lāchenen* – “замовляти хворобу”. [ЕСУМ 1989, Т.3, с. 260])⁵. Смісл подібних текстів зумовлено тим, що міфічний час уявляється як спіраль, де кожен наступний період є повторенням попереднього. Обряд в цьому разі “забезпечує” перехід з рівня на рівень, нівелюючи зміни, що можуть виникнути внаслідок цього переходу. Періоди часової спіралі є проекцією природних ритмів, що є ключовими для тієї чи іншої культури. Наприклад, міфологічні мотиви землеробських культур співвідносяться з рухом Сонця (відповідно з циклом зростання), у племен, що займаються скотарством, поширеною є місячна символіка (за місячними фазами зручно вираховувати вагітність тварин), у мисливців рахування часу залежить від міграцій тварин, у рибалок – з приливами й відливами, нерестом тощо. Із зміною звичного ритму порушується внутрішня стабільність. Прикладами можуть слугувати втручання цивілізації в життя мисливців і збирачів Сибіру, Аляски. Австралії, Африки, Американського континенту⁶.

Діалектику циклічного часу виявлено в його подвійній природі. З одного боку він є статичним і стабільним, оскільки цикли завжди повторюються, з іншого – динамічним, тому що рухається по колу, постійно повертаючись до вихідної позиції. Рухомою силою створення цієї циклічності є обряд, який слугує механізмом “запуску” першої найголовнішої дії нового часового періоду. Енергія для здійснення обряду черпається за рахунок вивільнення емоцій його учасників, спрямованих в потрібному напрямі. В такому разі обряд є зразком своєрідного “вічного двигуна” культури, який за допомогою системи обрядових заборон та їхнього періодичного скасування здатен протягом певного часу накопичувати енергію, а в критичні моменти вивільнити її для стимулювання наступного циклу. Традиційно критичними вважають рівнодення і сонцестояння, а також перехідні вікові періоди життя людини. Наприклад, на Масляну дозволено певну свободу поведінки, а результати чого з’являється внутрішній імпульс для нового циклу зростання, який знаменується святкуванням Різдва. Звільнена енергія учасників обряду, яка стримується під час посту, ніби стимулює наступний часовий етап. Аналогічні дії здійснюються на Івана Купала, коли формуються майбутні подружні пари. Отже, ритуал певним чином “програмує” наступний етап життя традиційного колективу, “балансуючи” на емоційно багатих, іноді не зовсім контрольованих, критичних / перехідних станах “людини традиційної”.

Доцільним у цьому контексті видається порівняння традиційного сусільства з індустріальним, які не схожі між собою життєвим ритмом. Так, ритм життя селянина XIX-XX ст. був значно

повільнішим, ніж у мешканця сучасного міста. Така ситуація, з одного боку, сприяє еволюції останнього, оскільки прискорює роботу мозку, виводить свідомість зі стану статичності, що стимулює наукові досягнення в освоєнні фізичної природи. З іншого – є причиною психічних аномалій і масових психозів, оскільки зовнішні досягнення значним чином відстають від внутрішнього розвитку, тобто спостерігаємо певну еволюційну невідповідність між зовнішнім і внутрішнім (кількістю і якістю), де останнє явно відстає. У зв'язку з цим у сучасному світі значної популярності набувають різноманітні стимулятори, які посилюють внутрішню чутливість.

Усвідомлення закону циклічності призводить до виникнення філософських вчень, основною метою яких є розв'язання внутрішнього конфлікту між двома складовими вселенського ритму – життям і смертю. Спроба зрозуміти природу життєвого ритму, уявити, що відбувається після завершення одного циклу, визначає смисл існування особистості й еволюцію її свідомості. В міфології вирішення конфлікту між життям і смертю відбувається шляхом повернення "ab initio"⁷, що заперечує остаточне знищення, а уявляється як циклічний рух, результатом якого є нове народження. Життя людини в такому разі повторює більш глобальні природні ритми, а лікувальні обряди нагадують сюжети етіологічних міфів. Дійсність, таким чином, начебто проживається в зворотному порядку, а відлік часу здійснюється навпаки – від моменту смерті до народження. Так, під час небезпечних захворювань священик разом з братчиками відспівували недужого, після чого причащались як на поминках. Унаслідок цих ритуальних дій одужування хворого асоціювалось з його народженням [Рябий 1928-1931, с. 17], що наптовхує на думку про існування віри в реінкарнацію.

Перспектива невідворотного повернення "до джерел" слугує механізмом захисту культури, але одночасно передбачає її приреченість, оскільки заперечує індивідуальну еволюцію і вихід з-під диктату традиції. Шляхи припинення ланцюжка безперервного повернення пропонуються у філософських вченнях, які трансформують традиційні вірування, виводять їх на новий рівень сприйняття, зокрема християнстві, буддизмі, мусульманстві. Сучасна культура суттєво програє архаїчній у вирішенні основної світоглядної проблеми, що демонструє її безперспективність і зацикленість. Звідси пояснення ренесансу первісних вірувань і давніх філософських вчень, що спостерігається в індустріальному суспільстві протягом останніх десятиліть. Вирішення внутрішніх протиріч ґрунтується на сприйнятті природи як організму, життя якого підпорядковане єдиному ритму.

Невідповідність індивідуального ритму з циклами природи / культури слугує причиною різноманітних збоїв, наслідками яких можуть бути психічні і фізичні недуги. У зв'язку з цим в окремих релігійних вченнях, а також сучасних психотерапевтичних практи-

ках застосовані методи свідомого регулювання фізіологічних ритмів – вдихання / видихання, сну / бадьорості, мовчання / говоріння, споживання їжі / голоду як метод *позитивного* впливу на психіку. Так, монастирський канон молитви регламентує кількість повторювань на вдиху і видиху. Цікавими в цьому плані є мемуари карульського схимонаха Никодима, який описує молитву старця Феодосія: "Останнім часом я запропонував йому скорочувати святого Симона Богослова з наміром викликати в нього бажання до Молитви Ісусової. Вплинуло на нього, запитусь: "Чи можу я розпочати, і як саме?" Я за недосвідченістю порадив йому "Мандрівника". Він говорить: "У мене і дихання не стане, я й без цього ледве дихаю". А я йому говорю: "Для цього і не треба великого дихання, а слабке необхідно утримувати. Спробуйте і побачите, що достане дихання у вас". Щоб спробувати, взялися за чотки. Протягнули одну, запитую: "Ну як, чи достає?". "Так, – відповідає, – достає". "Ну й починайте з Богом". Взвся Старець натхненно по "Мандрівнику" з диханням і по биттю серця, і сподобалась йому молитва безперестанна до серця. Сідьмиці дві займався і тишився. В один день <...> говорить мені: "У мене почалась молитва благодатна, сподобав Бог". Запитую: "Як це?". "Та, ось, – каже, – я <...> молився, і тут загорілось серце, і молитва зворушлива разом зі сльозами із серця потекла ключем, і зараз не зникла насолода". Я говорю: "Не вірте, Отче, щоб не захопитись цим. Це у вас від надмірного старання і гарячності, кров'яне <...>". Через два дні у великому розпачі Старець запитусь: "Що зі мною? Від безперестанної молитви у мене серце відчувається, як собака бреше "гам-гам", а молитви слів не можу розібрати. І цей "бріх" потворний, страшно стає. Нав'язалось це на серце так, не можу відбитися. Боюсь що <...> збожеволю з цього". Говорю: "Заспокойтесь, це від старанності у вас. Моліться іншими молитвами" [Дневник 1997, с. 3-4]. Опис "техніки" молитви ("з диханням і за биттю серця"), а також наслідки її недотримання ("серце відчувається, як собака бреше") засвідчує, що фізичне і психічне сприйняття дійсності взаємопов'язані між собою. Зміна фізичних ритмів впливає на психічний стан і навпаки, що практикували в монастирях як один із засобів пізнання внутрішньої природи людини. Звідси розуміння семантики деяких традиційних лікувальних обрядів, основу яких становить встановлення правильного ритму. Наприклад, "переполох" є збоєм звичного життєвого ритму, оскільки хворий сприймає дійсність лише через призму тієї події, яка спричинила емоційний стрес. Під час лікування хворий начебто повертається до моменту переляку шляхом "вилиття" того, що слугувало його причиною. У зв'язку з цим стає зрозумілою поведінка психічно хворих, які не співвідносять себе з навколишнім, тому що в них виникають нові причинно-наслідкові зв'язки.

Природні ритмічні коливання утворюють різні за тривалістю життєві цикли, які проєктуються на соціальний устрій традиційного суспільства. В традиційній культурі ці коливання адаптовано до рівня *homo culturatus* і регульовано за допомогою обря-

дів, описовою частиною яких є міф, тому виникнення поетичного слова, яке бере початок в міфі, також пов'язане з ритмом. Найвідомішими є дві теорії щодо походження поетичної ритміки, які пояснюють проблему лише частково. О. Веселовський пов'язує її з народно-побутовими іграми; тоді як К. Бюхер – з виконанням трудових операцій. За своєю сутністю обидві думки не суперечать одна одній, оскільки аналізують не причину походження поетичної ритміки, а його прояви. Календарні свята і трудова діяльність однаково циклічні, тому мають свій ритм. Аналогічне твердження можна прикласти до інших фольклорних жанрів, зокрема до замовлянь. Словесно-ритмічне (поетичне) зображення природи (діяльності Бога) і господарства (діяльності людини) передбачає існування паралельної до візуальної – звукової реальності. За допомогою ритму людська діяльність (господарство, лікування) "приспосовується" до Божественної, внаслідок чого вона стає правильною, розміреною і продуктивною, тому піддається повному чи частковому обрядовому моделюванню⁸. Прикладом можуть слугувати архаїчні мисливські пісні, супроводжувані ритмічними ударами чи вигуками, які побутували в окремих народів Півночі ще наприкінці XIX ст. Слово / звук у цьому разі дублює зорове сприйняття чи рухи тіла, доповнюючи комплекс засобів, за допомогою яких відбувається взаємодія з навколишнім світом. Уплив на можливий перебіг подій відбувається засобом слова, ритміка якого накладається на ритм самої дії (кроку, бігу, кидання списа, рубання, удару молота, дихання тощо)⁹. Озвучення дії може дублювати її саму, а бажання викликати певну подію з потрібним результатом (вдале полювання, вигнання хвороби, викликання дощу) стає можливим за допомогою її ритмічного програвання (наслідування ритмів Бога), на чому побудовані магичні техніки камлання, або обрядового мовлення: "Не я говорю, сам Господь говорить; я зі словами, а Бог з поміччю". Вібрація дії / предмета (ритм) є їхньою невидимою природою, звуковою матрицею. Повторення цієї вібрації (звукового праобразу речі) викликає її до життя (пор. із забороненою вживати заборонені імена: "Не при нас кажучи / Не при хаті згадуючи / Не тут казано"). Приклади подібної матеріалізації спостережено в повсякденному житті. Так, звуки траурного маршу навіюють відповідний настрій, тобто цей музичний розмір є ритмом суму. Пізніше, в процесі розвитку абстрактного мислення, такий ритміко-звуковий опис дії / предмета набуває ознак інакомовності, тому замість ритуальної дії застосовують слово (з притаманною йому ритмічною організацією) чи зображення (яке будують за правилами симетрії чи асиметрії), що стає засобом творення символу – квінтесенції певної закономірності / ритму¹⁰.

На думку Є.М. Мелетинського, в "чистому вигляді" ритмічні структури трапляються досить рідко. Ними є удари барабанів, вигуки, скандування тощо. В архаїчних театралізованих діях примітивна музика лише задає загальний ритмічний малюнок,

вона є "звичною, упізнаною мелодією" [Мелетинский 1994, с. 87] і слугує фоном, звуковим кліше всього обряду. Цю мелодію може супроводжувати або створювати голос. У такому разі ці звуки не обов'язково наповнено смислом, оскільки можуть бути не словами, а лише звуконаслідуванням голосів тотемних істот, явищ природи. Їхня семантика криється в буквальному сприйнятті того, кого / що вони імітують, а також в послідовності, частоті (ритмічності) і тембру виголошення. Таке розуміння словесно-звукових повторів становить основу розшифрування речитативного ритму, притаманного замовлянням. Є.М. Мелетинський зазначає з цього приводу: "Початкова пісня включає в себе одне-два слова (наприклад, назву тотему чи духу) <...> [Звукову основу цієї пісні можуть становити] слова сусіднього племені, які звучать як незрозуміле бурчання <...> носове скандування, часто з перестановкою наголосів, із неприродним розташуванням складів із додаванням емпатичних¹¹ часток тощо заради дотримання танцем і музикою ритму" [Мелетинский 1994, с. 88]. Навіть, коли пісня складається з одного слова чи незрозумілого звукового сполучення, вона має символічне значення і здатна впливати на емоційні стани виконавця / слухача, оскільки в його уяві ці звуки набувають відповідних міфологічних обрисів. Повторюючи ім'я тотема, виконавець пісні намагається матеріалізувати його. Отже, вона (пісня) не є "наслідком безпосередніх і випадкових вражень" [Мелетинский 1994, с. 89]. Ритмічно повторюване звукосполучення / слово функціонує як ключове, смислотворче, знакове і лише "розбавляється" другорядними звуками / словами. Варто зазначити, що для створення "привабливої" звукової картини головної слова також можуть підлягати редуплікації.

Словесно-звукові ритмічні повторення трапляються фактично в усіх жанрах усної народної творчості, що пояснено вірою у здатність слова "опредмечуватися" при багаторазовому називанні. Прикладом слугують тексти на зразок:

Топчу, топчу ряст, ряст,
Бог здоров'я дасть, дасть,

Ще буду топтати,

Щоб на той рік дождати [Антологія 1989, с. 60]¹².

Повторення є основою психічного навіювання. Воно є найоптимальнішим методом переконання чи усвідомлення. З цього приводу Г. Лейбніц зазначав: "ті негативні імпульси, що виникають як результат довільної внутрішньої дії, стають очевидними, тобто матеріалізуються, унаслідок повторення" [Лейбніц 1989, Т. 4, с. 385]. Безперервне повторення (створення однакових звукових коливань) сприяє тому, що уявний образ починають сприймати як справжній, оскільки ритм вводить його у стан руху. Таку ситуацію можна порівняти з візуальним спогляданням дійсності, коли зображення статичної фігури в певний проміжок часу часто змінюють, унаслідок чого виникає враження динаміки. Сприйняття ілюзії руху як справжніх подій впливає на те, настільки

об'єктивно оцінено реальність. Саме на таких засадах побудовано "технологію" обрядового фольклору. Мета повторення в такому разі полягає в концентрації розпорошеної уваги на одному об'єкті. Поле сприйняття звужено шляхом свідомого "відключення" побічних подразників. Постійно повторюване слово "творить" уявну реальність, але позначає досить вузький, найголовніший її спектр, куди спрямовано всю увагу виконавця обряду. Силу зворотної реакції на свідомість після виконання ритуалу в такому випадку значно посилено. Вона нагадує роботу реактивного двигуна, потужність якого залежить від діаметра сопла. Відповідно, чим більша концентрація на об'єкті (численніші і ритмічніше повторення), тим потужнішою є сила магічної дії на нього. Завчені з дитинства висловлювання згодом перетворюються на статичні поведінкові стереотипи, а тривале повторення одного слова / фрази застосовують в наш час "на правах реклами".

У традиційних магічних практиках повторення застосовували як один з методів вербального лікування. Зупинимось на його двох основних аспектах – *кількісному* і *якісному*. Перше виявляється в числовому еквіваленті, друге – функціонує як смислові текстові варіації (паралелізми, метафори, епітети).

Кількісний аспект. Ритмічні словесно-звукові повторення становлять окремі цикли, тривалість яких показує, настільки хвороба є небезпечною. Під час недугів, що не загрожують життю людини, або пологів замовляння не змінюють, а, скоріше, супроводжують природний процес одужання / народження, тому повторюються *один раз*, максимум *тричі*: 1) "Казала бабка: "Нехай, нехай кості розойдуця, нехай, нехай, нехай. Нехай, нехай дитинка родиця, нехай, нехай, нехай"; 2) "Абвяде Господь, Абвяде Господь, Абвяде Господь, скорие роди – Господь, памагі, Господь, памагі"; [ПЗ 2003, №25, 30]. В інших випадках текст виголошують *шість, дев'ять, дванадцять і двадцять сім* разів: 1) "Першим разом, лучим часом, от (ім'я) ляк викачиваю. Ляк, лякишче, підвей, подвешіче, пристріт, пристрітишче, чи там тобі болесь чоловічья, чи жоночья, чи девочья, чи памошна, чи вичорна, чи заходна, чи полудняшна, чи ураненяшна, чи соньцова, чи хмарова, чи водьяная, чи травьяная, чи песковая, чи межовая, чи лесовая, подорожняя, чи тобі гремело, чи тобі бліскало, чи тобі пужар, чи тобі віхор, чи тобі свозьянкі, чи тобі дання, чи тобі намоўкі, чи тобі зла людина шось робила, то я тебе усе одговорила, ціх болезь є семдесят семь, я все прошу, я все молю, я все воговораю (ім'я), з рук яйцем, з груди, з пудсерца, з пудпечене, з пудживота, зу всех сустаў"; 2) "Прислала Пречиста Божа Мати болячку шептати. Дев'ять болячек головних, а дев'ять болячек грудяних, а дев'ять болячек костяних, а дев'ять болячек од ветру, а дев'ять болячек од волосу, а дев'ять болячек татарських, а дев'ять болячек циганських, а дев'ять болячек пташиних, а дев'ять болячек куріних, а вас не знала, вас ўсіх колючих, сверблячих, болячек не називала, а тепер знаю. По-

вторити шість разів" [ПЗ 2003, №143, 339]. Цікавою є числова символіка останнього тексту, що за своєю структурою нагадує математичну формулу. Кількість кожної з дев'яти "болячок" дорівнює дев'яти, тому їхній добуток становить вісімдесят один. Текст повторюють шість разів підряд, тому кожен "болячку" заочно називається *чотириста вісімдесят шість* разів. Отже, головним числом замовляння є дев'ятка, оскільки кількість "болячок" дорівнює дев'яти, стільки ж нараховується місць перебування недуги ($9 \times 9 = 81 \rightarrow 8 + 1 = 9$), усі інші числа також є кратними дев'яти ($4 + 8 + 6 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$).

Крім того, що перерахування є "кількісним показником" сили недуги, одноманітне повторення однакових / римованих слів виконує функцію психічного медіатора, налаштовуючи психіку на такий тип сприйняття, коли активізовано потенційні можливості людського організму. У зв'язку з цим тексти від психічних недуг – "ляку / уроків / пристріту" є доволі тривалими, оскільки заспокоюють надмірне збудження, збалансовуючи при цьому розладнений внутрішній ритм (нестабільність у сприйнятті зовнішнього) з "поміркованим" ритмом обрядового тексту: "Попервах Господу Богу помолюсь і милосердній Матері Божій поклонюсь, всі святії отці, станьте мені в помочі. Я буду Господа Бога прохати, хрещеної, народженої (ім'я) від усякої болізни – пристріту, сибірки, падучої і інчої – буду шептати. Господь буде помогати, Божа Мати в помочі стояти і всі святії отці станьте в помочі – київські, печерські, святигорські, апостоли Божії Антоніє, Федосіє, Миколай Угодник, святий Божий помошник! Як Господь од гробу воскресав, як у Сибірі соединялись, у християнську віру приставали, усі до хрещеної, народженої раби (ім'я) на поміч поспішали, шептали, помагали. Святий Мисаїл, святий Гавриїл, святий Антоній, станьте усі в помочі! Ви, зорі, зорі і уроки, уроки, пристріт підстрічений, підвій підвійний! Ви іспиті, із'ідені, продумані, погадані, спрацьовані, струдовані, наспані, наслані, самі вийшли! Степовії, водянії! Я вас визиваю, молитвами викликаю, острим мечем побиваю, за моря ссилаю! Ідіть собі тим путем, де сам Господь не ходе, де християнський голос не заходе! Там собі живіть, проживайте і розкоші собі майте! Це треба прочитати дев'ять раз безперестанно" [Рецепти 1992, с. 58-59]. "Прочитати" великий за обсягом текст дев'ять раз "не переводячи дух", досить важко, що нагадує "технологію" читання "Молитви Ісусової" (див. вище). Ймовірно, подібні замовляння також виголошувались "по биттю серця", упливаючи на самопочуття засобом регулювання дихання. Застосування монастирських практик у традиційному лікуванні підтверджується тим, що християнські молитви часто складають основу лікувальних текстів. Наприклад: "При скидуванні вогню, тобто коли хто кого зурочить <...> беруть будь-яку посудину і наповнюють її водою. В цю воду кидають гарячі жаринки, три рази по дев'ять, при цьому говорять "Богородице Діво" сім раз, три рази "Вірую в єдиного Бога"

і п'ять раз "Молитву Господню". Після чого миють вікна – черпають долонею три рази і ллють водою на вікна і отвори, зроблені в лавах для того, щоб тримався кудель, котрим прядуть (отвір фіксує гребінь, за допомогою якого упорядковується скуйовджене волокно – прим. авт.). Під отвори підставляють миску, щоб туди стікала вода, після чого її дають пити хворому і кроплять на всі чотири сторони, омивають недужого і виливають воду у глухий кут, тобто під бігун дверей" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 133]. В цьому разі п'ятнадцятикратне читання ритмічних молитов, підсилює обрядову дію – двадцять сім жарин гасяться водою, якою тричі "миють" отвори, крізь які може з'явитися пристрій (вікна, двері). "Контрольним" отвором є місце прядіння нитки (пор. з обрядовим значенням нитки як знаку долі), після чого вода набуває магічних властивостей – нею очищується хворий і місце його проживання.

З метою скорочення великих за обсягом текстів тривалі перерахування стискаються, набуваючи вигляду числа, величина якого асоціюється зі складністю хвороби: "Для лікування уроків <...> беруть непечатої води і кип'ятять на вогні із терновика чи обручів. Коли нагорить багато жару, беруть жаринки і кидають у горщик з водою. Після кожної кинуті жаринки кажуть: "Не раз, не два, <...> не дев'ять". Це повторюється тричі (очікується, поки жаринки намокнуть – прим. авт.), коли жаринки тонуть, то кажуть: "Ото з'їли, повилазили б вам очі" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 138]. Зміст замовляння зрозумілий – чорні, як терен, великі й "пусті", як обруч, "урочні" очі випікає вогонь (опускання жарин у горщик з водою). Називання місць, звідки походить недуга, підмінює рахування навпаки, що стає табуваною дією і позначає зменшення сили хвороби. Великі числові значення (від двадцяти семи і вище) для ущільнення тексту не перераховують, а лише називають. Прикладом може слугувати текст від лихо-манки: "Взявши яйце, дрібно порізане, і сімдесят сім зерен проса, хворий має йти на греблю і говорити: "Єсть вас сімдесят сім, приніс я вам [снідання] всім". Після чого яйце кидають по один бік греблі, а просо, зав'язане в хустку – по другий [Чубинський 1995, Т. 1, с. 127]¹³.

Зразком лікувальних текстів, де провідну роль відіграє ритм, є так звані "абракадабри", що побутували в центральних і слобідських землях України наприкінці XVIII ст. "Абракадабра" становить цикл ритмічно повторюваних слів / імен, називання яких у певному порядку мало знищити хворобу. На думку М. Познанського, подібні словесно-звукові варіації мають спільні ознаки з латинськими заклинаннями чи записаними на папері оберегами, які носили при собі чи писали просто на тілі¹⁴. Пор. "слобідський" текст "від усякого зла і легко родити": "Єсь, елі, еліла, ефеос, етар, еєлі, ел, ерваон. Хто сіє слова при собі носити буде, тому ніяке зло шкодить не може, а вагітна жінка, яка має ці слова при собі, легко родить дитя" [Чєпа 1892, с. 126] з

латинським заклинанням: "Trinite + Agios + Sother + Messie + Emmanuel + Sabaoth Adonad + Athanathos + Jesus + Pentagna ets" [Познанский 1995, с. 69-70].

Якісний аспект. На відміну від абракадабр в обрядових текстах словесно-звукові ритмічні повторення набувають складніших форм і функціонують як паралелізми, епітети, метафори і контекстуальні синоніми, які по-різному описують предмет, будучи при цьому варіаціями одного міфологічного імені. Наприклад, смерть називали "падучою / тіткою / бабою / кістлявою / лихою" тощо. Частковий перехід словесно-звукових повторень у метафоричну мову (тобто не лише звукове, а й смислове варіювання) є ознакою трансформації зовнішнього ритму в його внутрішні форми – будову тексту / семантику, що і становить один із малодосліджених аспектів поезики замовлянь (докладніше див. "Міфопоетика"). Інакше кажучи, це – відчуття внутрішньої природи мови, комбінацій її численних семантичних рівнів і підрівнів, що дає змогу кодувати сакральний зміст магічних текстів.

Доцільність існування кількісних і якісних повторень замовляннях зумовлює лікувальний обряд. Перевагу "кількості" простежено в архаїчних жанрах: лічилках, скоромовках, голосіннях і замовляннях. З цього приводу М.С. Грушевський зазначає: "У народній поезії існує два роди ритму: ритму синтаксичного, речитативного, нерівноскладового, у котрім ритмічна симетрія підтримується голосовою модуляцією у ширшій амплітуді, – і ритму музикального в тіснішій значенні, в котрім симетрична будова музикальних стоп держить синтаксичну строфу в точних, також симетричних, рівноскладових віршах. Закляття, голосіння по небіжчиках й різні категорії оповідальної творчості зісталися при речитативному ритмі, в котрих каденція¹⁵ підтримується голосовими ударами – іктами¹⁶ з доволі свобідними варіаціями в деталях; тому індивідуальній творчості, імпровізації рецитатора полишається широке поле, і вона заміняє такт доволі свобідно. Пісні ж обрядові <...> переважно побудовані на співових, музикальних, рівноскладових строфах: одноцільної будови, де вірш рівен віршові і музикального, і з силабічного боку <...>, де вірші комбінуються в симетричні строфи" [Грушевський 1993, с. 119-120]. Передумовою виникнення рими як ознаки пісенних жанрів є алітерація, асонанси і редуплікація (лат. reduplicatio – "подвоєння")¹⁷. Таким чином, ритм, початково пов'язаний з кількісними перерахуваннями, реалізується і розвивається за допомогою мови. Він становить основу не лише тексту, але й речення і навіть слова. Ритм є сутністю, рушійною силою обрядового тексту, основним засобом його реалізації і сприйняття.

На відміну від текстів, що ґрунтуються на принципі звукової симетрії, у речитативному такті допускають асиметричні варіації, які дають можливість "внутрішнього маневру". Залежно від потреб обряду, етнокультурної ситуації, а також індивідуальних

уподобань мовця можливі зміни наголосу, перестановка окремих складів / слів, скорочення складних словоформ, спрощення звукових сполук тощо. Як приклад розглянемо декілька текстів, записаних на території Українського і Білоруського Полісся співробітниками Інституту славістики АН СРСР у 1970-1990-х роках. Джерелом слугує фундаментальна збірка замовлянь за редакцією Т.А. Агапкіної, Є.Є. Левкієвської, А.Л. Топоркова, "Поліські замовляння", де позначені смислові наголоси, які і визначають обрядову ритміку тексту. Для ритмічного аналізу замовлянь використано форму звукопису, яку застосовують в літературознавстві для позначення віршованого метру. Це дасть змогу визначити межі ритмічного періоду, а також простежити вплив ритму на семантику лікувальних текстів.

1. "На легкі роди"

1. Ішла Присвя́тая Богоро́ди́ца	○○○⊥○○○○⊥○○
добриме місц́еме,	⊥○○○○⊥○,
болóтаме, чирóтаме	○⊥○○,○⊥○○
плашчані́цу разосла́ла	○○⊥○○○○⊥○
спочива́те ста́ла.	○○⊥○○○.
2. Пришо́л до її святи́й Нікола́й,	○⊥○○○○○○○○⊥,
Виле́кий помóчник:	○○○○⊥○:
"Чи те спи́ш, рабе́на,	"○○○,○⊥○,
чи те так лежи́ш?"	○○○○⊥?"
3. "Младéнца рожда́ю,	"○⊥○○○○,
пóмоче жада́ю".	⊥○○○○⊥○".
4. Святе́й Нікола́й, вилéкий помочні́к,	○○○○⊥,○⊥○○○○,
бира́ ключі́ од ра́ю,	○⊥○○⊥○○,
одмика́е бі́ле о́сте,	○○○○⊥○○○○,
рожда́е младе́нца [в] ціло́сте.	○⊥○○⊥○○⊥○.

[ПЗ 2003, №12].

Замовляння складається з чотирьох ритмічних періодів.

1. Опис подорожі Богородиці має розмірений ненапружений ритм, оскільки тезиси становлять в основному 3-4 ненаголошені звуки. Такий відносно монотонний вступ має скоріш за все заспокоїти породіллю, що підтверджують словосполучення "добрими місцями", "спочивати стала". Наголошені лише позначають експозицію обряду і вказують на присутність Богородиці¹⁸, дії якої повинні наслідувати усі породіллі (в інших текстах вживається, невластиве для слов'ян, ім'я Єва, яке є обрядовим і сприймається як родове жіноче ім'я).

2. Децю спокійнішим і повільнішим є ритм другої частини, де тезиси в середньому становлять п'ять ненаголошених звуків. Сильні голосні позначають ім'я святого "Ніколай", його сакральний титул "помочник", саму породіллю "рабена" (констатація абсолютної залежності від вищих сил), наголошують на її незахищеності – "лежиш". Коли наголос розташувати за правилами звукопису, то звертання святого матиме децю інший вигляд: "Пришо́л до її святи́й Нікола́й, вилéкий помóчник: "Чи те спи́ш,

рабѣна, чи те так лежѣш?" "⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥: "⊥ ⊥ ⊥ ⊥, ⊥ ⊥ ⊥, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥?". Кількість наголошених збільшена удвічі, що значно посилює текст, надає йому більшої експресивності, хоча така ситуація не відповідає загальній ідеї замовляння.

Приклади нівелювання ритмічного такту зустрічаються також в інших текстах, які виголошували для полегшення пологів:

Госпадїхна! ⊥ ⊥ ⊥ ⊥!
 Памажйтя, рождѣнаму і хрещонаму. ⊥ ⊥ ⊥ ⊥, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥.
 Я іс ду^хом, а Бог і с по^моччу. ⊥ ⊥ ⊥ ⊥, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥.
 [ПЗ 2003, №381].

3. Третю частину вирізняє збільшення частотності наголошених, у зв'язку з чим тезиси становлять 2-3 ненаголошені. Такий перехід зумовлений тим, що увагу сконцентровано на проханні допомоги.

4. Відмикання раю і народження дитини супроводжує інтенсивний ритм, ніби озвучуючи родові потуги майбутньої матері. Це можливе за рахунок вживання коротких дієслівних форм із значенням "брати", "відмикати", "народжувати". За ритмікою нагадує звертання до сакрального покровителя у текстах VII-VIII.

II. "Прістрек"

1. Господі Боже, пріступі, поможи, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥,
 Прістрек шептати. ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥.
 2. Прістрек колобчи, болюбчи, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥,
 І ранешні, і денешні, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥,
 І вечерні, і ночні, і полуношні, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥,
 І человечи, і девочи, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥,
 І ветрени, і подумани. ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥.
 3. По костям не ході, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥,
 Костей, не ломі. ⊥ ⊥ ⊥ ⊥, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥.
 Іді собе, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥,
 4. Де сонце не восходіт, ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥,
 І хлеб не родіт. ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥.
 Там тебе буде пітанье і спочиванье. ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥.
 [ПЗ 2003, №200].

1. Молитовний вступ є зразком ритмічної моделі звертання до сакрального покровителя. Пор.: "Господу Богу помолоса" (⊥ ⊥ ⊥ ⊥ / ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ / ⊥ ⊥ ⊥); "Господі Боже, пріступі, поможі мені" (⊥ ⊥ ⊥ ⊥ / ⊥ ⊥ ⊥, ⊥ ⊥ ⊥ / ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥ ⊥); "Господа Бога попрошу" (⊥ ⊥ ⊥ ⊥ / ⊥ ⊥ ⊥, ⊥ ⊥ ⊥ / ⊥ ⊥). Відповідні збіги свідчать, що молитовний вступ сприймається не лише як словесна, але й ритмічно-звукова інформація з акцентуванням уваги на іменах сакральних покровителів. Прикладом може слугувати текст "від чорної хвороби": "Ішля Божія Мати кленовім мостом-мосточком, золотім хресточком, здібаласа с Господом Богом, с святім Петром-Павлом, стала ее пітати: "Куда ідеш, Божья Мати?" "Іду до хрещеного, до свещеного до раба Божого болезні чорної становля ти. Чи з людей, чи з ночей, чи з усякої зустрічі. Чи з ляку, чи з води – Господі, [о]станові! Останові от білого тіла, жоўтой кості,

навмисного приглушення голосу, оскільки психічні недуги вважали наслідком у-років (ректи – "говорити") або переляку, який може стимулювати звук. Для того, щоб обмежити вплив цих недуг, лікувальні тексти намагались говорити пошепки. Інакше кажучи, емоційну нестабільність одного не повинні озвучувати ("рекламувати"), оскільки це може спровокувати емоційну нестабільність інших¹⁹. Подібну ситуацію спостерігаємо в традиційних уявленнях племен Північної Америки, де хвороба чи нещастя вважають наслідком неправильної поведінки чи нерегламентованих взаємостосунків між людьми [Фрейберг 1994, с. 24].

Існують інші види ритміко-звукових співвідношень. Наприклад: "Святá печáть, святá дорá, Святі́ Михаїл, святі́ Архаїл, Святі́ Петрó, святі́ Пáвле, Спиніте свéю руко́ю тії́ діла́, де з раба́ Бо́жого (ім'я). Як та земля́ спіть, так діла́ хай сплять. Як з людéй, іди́ на людéй, і як з вітру, іди́ на вітер" [ПЗ 2003, №221]. У цьому тексті, на відміну від попереднього, обидві частини паралелізму є ідентичними за ритмічною організацією: "земля́ спить" (○ ⊥ / ○) – "діла́ сплять" (○ ⊥ / ○). Аналогічним чином побудовано формулу відсилання: "як з людéй" (○ ○ ⊥) – "на людéй" (○ ○ ⊥), "як з вітру" (○ ⊥ ○) – "на вітер" (○ ⊥ ○). Ритмічні розбіжності між обома замовляннями зумовлено тим, що у першому тексті зіставлення відбувається від зворотного – "не шуміти / не нападати" (заперечення шуму дублюється відсутністю наголошених), у другому – неможливість зурочення зумовлюється загальним / вселенським сном – "земля спить / діла сплять" (причина проєктує наслідок, тому її відповідним чином озвучено). Відповідне словесно-звукове і смислове дублювання обох частин паралелізму того чи іншого замовляння демонструє його замкнуту структуру, малодоступну до зовнішніх впливів²⁰, що пояснює консервативність цього поетичного жанру.

6. Обрядове розсіпання / розкочування хвороби (її образне зменшення) дублюється голосовим нівелюванням (знищення на рівні звуку). Увага акцентується на останньому реченні (Урóки от людíни отчепі́сь), яке виконує функцію закріпки.

Перевірити правильність гіпотези про те, що в замовляннях наголошеними можуть бути лише ключові (в плані смислотворення) слова, уможливорює метод експерименту. Коли вилучити з лікувального тексту всі ненаголошені слова, загальний смисл замовляння фактично не змінюється: "На сі́нем по́ле [дуб] зелéний, у то́го дуба <...> па́ні <...> сестрі́ци <...> ца́риці <...> шва́чка, <...> пра́чка, трéтья <...> сорóчку пі́шла <...> говори́ла: мужш́чинськіє, жонóчніє, слесáрськіє, цига́нськіє, пташі́ніє, ку́рніє, лету́чіє, бегу́чіє, [под] ходу́, <...> еду́, <...> ўся́кі поду́манья, <...> урóкі зна́ю, <...> одмовля́ю, <...> одговора́ю, <...> [на] <...> коло́ду [сси́даю], глі́це <...> [не шуметь], урóком ніко́де [не] напада́ть, і кості́ [не] лома́ть, <...> бока́ [не] заляга́ть, крові́ [не] шульмова́ть, ма́ком [россипа́ться], горошкóм роскати́сь, урóки [от] людíни отчепі́сь".

IV. "От рожи".

1. Пёршим разом, лúчим часом,	└┐└┐,└┐└┐,
Рóжу спáлити	└┐└┐┐
От ця ятросу откíдати,	┐└┐┐┐┐┐└┐,
Кровéй не сокрушáти,	┐└┐┐┐└┐,
2. Рожováя рожовíца,	┐┐└┐┐┐└┐,
Костяnáя костнíца,	┐┐└┐┐└┐,
Тута тобí не ходíти,	┐┐┐└┐┐└┐,
Не колóти, не порóти,	┐┐└┐,┐┐└┐,
Не бушевáти, сíніх жил не сисáти	┐┐┐└┐,└┐┐┐┐┐└┐
І óпуху не пускáти,	┐└┐┐┐┐└┐,
Червóної кровí не рокрушáти.	┐└┐┐└┐┐┐┐└┐.
3. Виговорáю з костéй, із кровьéй,	┐┐┐└┐┐└┐,┐┐└┐,
Із жил, із усягó сустáву,	┐┐,┐┐┐└┐└┐,
І Отцá і Сíна і Святогó Дúха	┐┐└┐└┐┐┐┐└┐└┐
[ПЗ 2003, №318].	

Особливої уваги заслуговує друга частина замовляння, в якій міфологічні імена хвороби за своїм ритмічним малюнком зіставлено з методами її обрядового знищення: "рожováя рожовíца, костяnáя костнíца" (┐┐└┐ / ┐┐└┐ / ┐┐└┐ / ┐└┐) / "откíдати, сокрушáти" (┐┐└┐ / ┐┐└┐), "не ходíти, не колóти, не порóти, не бушевáти, не сисáти, не пускáти" (┐┐└┐ / ┐┐└┐ / ┐┐└┐ / ┐┐└┐ / ┐┐└┐ / ┐┐└┐ / ┐┐└┐ / ┐┐└┐). Відповідні співвідношення демонструють один з принципів лікувальної магії – для активного впливу на хворобу необхідно пізнати її сутність²¹. Доцільним у цьому разі видається порівняння з індіуськими мантрами, коли голосова амплітуда, що виникає внаслідок виголошення спеціальних складів / слів, створює певну звукову картину, налаштовуючи на відповідне емоційне сприйняття.

V. "Зуби шептати".

1. <...> На горé дуб висóко	┐┐└┐┐└┐
А в мóре кáмень глубóко	┐└┐└┐┐└┐
А на нéбе мéсяц висóко,	┐┐└┐└┐┐└┐,
2. І зберúца трі брата	┐┐└┐┐└┐
І бúдут за столáми вінó пíти	┐└┐┐┐└┐┐└┐└┐
Тогдá у рожде́ного,	┐└┐┐└┐,┐┐┐└┐
благословéнного	
Будут зúби болéти	┐┐┐┐└┐
3. – Мéсяцу ма́ю, чи ти буў на	└┐┐└┐,┐┐┐┐┐└┐?
Дунáю?	
Чи бáчиў мьóртвих людéй,	┐└┐┐┐┐└┐,
Ти питаўся їх, чи болéлі	┐┐└┐┐,┐┐└┐┐┐?
зúби у їх?	
– У нíх не болéлі, не щемéлі.	┐┐┐┐└┐,┐┐└┐.
– Шоб так і у (ім'я) не болéлі.	┐┐┐┐┐└┐.

[ПЗ 2003, №508].

1. Перша частина є описом експозиції міфу. Розміреної ритміки тексту досягнуто за рахунок вживання сполучника *a* замість

звичного *i*. Така ситуація зумовлена тим, що в слов'янських мовах голосний [a], на відміну від [i], є найгучнішим, що дає змогу не лише з'єднувати частини речення, але й цілеспрямовано акцентувати увагу слухача.

2. Ритм дещо уповільнюється, начебто імітуючи затихання болю. Це досягається за допомогою сполучника [i]/

3. Зменшення інтенсивності ритму зумовлено тим, що третя частина слугує своєрідною "звуковою матрицею" потойбічного світу (пор. зі сприйняттям життя як ритму), тому вона семантично і ритмічно протиставлена першій, де присутній опис гучного бенкету братів. У фольклорних творах ритуальне застілля і споживання вина є ознакою життя, оскільки мертві не їдять і не п'ють. Відповідні співвідношення пояснюють, чому вино зіставлено з кров'ю, а колективне споживання їжі на весіллі – з обрядовим паруванням [Фрейденберг 1997, с. 75, 311-312]. З цієї причини традиційні оглядини і сватання відбуваються за столом, а перша шлюбна ніч – у коморі на снопах збіжжя.

VI. "Від укусу змії".

- | | |
|--------------------------------|------------------------------|
| 1. На Чóрном мóре стоїть дуб, | ○ ⊥ ○ ⊥ ○ ○ ⊥ ○, |
| А на тим дóбе сидить чóрни | ○ ○ ○ ⊥ ○ ○ ○ ⊥ ○ ⊥ ○, |
| вóрон, | |
| А под тим дóбом лежїть кáмень, | ○ ○ ○ ⊥ ○ ○ ⊥ ⊥ ○, |
| А на тим кáменї лежїть | ○ ○ ○ ⊥ ○ ○ ○ ⊥ ○ ○ ⊥ ○ ⊥ ○. |
| чотїре гáди. | |
| 2. Чóрний гад чумáче, | ⊥ ○ ○ ○ ⊥ ○, |
| Крáсний гад чумáче, | ⊥ ○ ○ ○ ⊥ ○, |
| Сéри гад чумáче, | ⊥ ○ ○ ○ ⊥ ○, |
| Белїй гад чумáче, | ○ ⊥ ○ ○ ⊥ ○, |
| 3. Як мóя слїна пропадає, | ○ ⊥ ○ ⊥ ○ ○ ○ ⊥ ○, |
| Нехáй так от (їм'я) óпух | ○ ⊥ ○ ○ ⊥ ○ ○ ○ ⊥ ○. |
| пропадає | |
- [ПЗ 2003, №692].

1. Наголошуються ключові слова, які вказують, де і хто здійснює лікування: "Чорне море / дуб / чорний ворон / камінь".

2. Зникнення пухлини, що виникла внаслідок укусу змії, уявляється як перетворення "гада" з чорного (живого) на червоного (пораненого, скривавленого), сірого (мертвого) і, зрештою, білого (безтілесного, тобто такого, який вже не існує)²². Друга частина має досить струнку ритмічну організацію. Ймовірно, що подібні ритміко-звукові формули надто архаїчні, оскільки є варіацією обрядових повторень, де змінюється лише перше слово. Схожу картину спостерігаємо в дитячих лічилках, які є рудиментами мантичних обрядів.

3. Третя частина тексту є формулою знищення і складається з паралельного звороту "як мóя слїна пропадає" (○ ⊥ ○ ⊥ ○ ○ ○ ⊥ ○), "нехáй так óпух пропадає" (○ ⊥ ○ ⊥ ○ ○ ○ ⊥ ○), де другий рядок є ритмічною проекцією першого (докладніше семантику подібних формул розглянуто в коментарі до тексту III).

Висновок. Регулювання інтенсивності ритму є складовою частиною інформативного потоку, який сприймається підсвідомо. Послаблення / посилення звукових вібрацій залежить від мети виголошення того чи іншого мотиву. Нівеляцію ритму зустрічаємо в текстах, спрямованих на заспокоєння емоційного збудження, що трактується як обрядово-терапевтична дія (замовляння від переляку, уроків, перша частина текстів "на щасливі пологи"). Натомість "розрідження" ритму властиве мотивам знищення, де називаються "імена" небезпечних хвороб, що має послабити їхню силу²³. Потужними в плані артикуляції є озвучення самих слогів, де голосова напруга дублює потуги породіллі, а також крик новонародженого. Аналогічну ситуацію спостерігаємо тоді, коли називаються ключові "слова сили", які остаточно знищують / відгоняють хворобу.

Нерівномірна організація ритмічних стоп замовляння, про яку зазначав М.С. Грушевський, дає можливість варіювати речитативний такт залежно від "потреб" обряду, щодо його інформативного наповнення. Причини такого варіювання можуть мати не лише прагматичний характер (полегшення вимови). Місце розташування наголосу часто виконує смислотворчу функцію, виділяючи ключові, з погляду обряду, слова: "Приш^ол до її св^ятий Ніко^ла́й, ви^лекий пом^о́чник "Чи те спиш, рабе^на, чи те так лежиш?" "Младенца рождаю́, по́моче жадаю́". Коли залишити лише наголошені слова, то загальний смисл замовлянь не зміниться: "Приш^ол <...> Ніко^ла́й <...> пом^о́чник <...> рабе^на <...> лежиш?" "Младенца рождаю́, по́моче жадаю́" (текст I). Разом із зміною ритмічних періодів змінюється інформація, яку має "почути" хворий²⁴, оскільки за допомогою ритму упорядковують звукові сигнали, які регулюють перебіг обряду. Важливим є початок замовляння, який часто позначено сильними голосними, що засвідчує присутність вищої сили: 1) "Го́споду Бо́гу помолю́са, Пречісто́й Бо́жьей Ма́цері поклоню́са" (⊥ ∪ ∪ / ⊥ ∪ / ∪ ∪ ⊥ ∪. ∪ ⊥ ∪ / ⊥ ∪ / ⊥ ∪ ∪ / ∪ ∪ ⊥ ∪); 2) "Пе́рвим разко́м, Госпо́днім часко́м, поклоню́ся. Го́споду Бо́гу поклоню́са, ўсем св^яти́м" (⊥ ∪ ∪ ⊥, ∪ ⊥ ∪ ∪, ⊥ ∪ ∪ ∪, ⊥ ∪ ∪ ∪ ∪ ⊥ ∪, ∪ ∪ ∪ ⊥ ∪ ∪ ⊥ ∪) [ПЗ 2003, №135, 141]²⁵.

Поряд з ритмами, інтенсивність яких залежать від обрядової ситуації, існують сталі ритмічні моделі, що мають "повернути" хворого до звичного життєвого ритму, порушеного внаслідок хвороби. Такими є озвучення обрядових "констант", зокрема: молитовні звернення, описи сакральних ландшафтів, подорожі сакрального покровителя, які слугують "фоном стабільності" звукового супроводу обряду або вкраплюються в текст як паралельні звороти, частини яких мають однакову ритмічну організацію (тексти III, VI). Відповідні (стабільні) ритмічні вставки передбачають повернення до основної (стабільної) ідеї творення – усе має відповідати початковому задуму Творця, а будь-які (нестабільні) зміни – ріст "глиці на пні", не висихання слини, "зустріч" дуба,

каменя і місяця, виростання кам'яної рожі є неможливими. Постійне повернення до моменту творення дає можливість оновлення – в лікувальних текстах одужання / повернення стану "до хвороби".

Мотиви повернення до першовитоків зустрічаються також в образотворчому мистецтві, які сприймаються не на слух, а візуально. В українській вишивці поряд могли зображувати елементи світового дерева й ініціали вишивальниці, де перше асоціюється з працюрами, друге – з їхніми нащадками (мал. 6). Наявною є діалектика ритму: в образотворчому мистецтві час сприймають через ритм простору, в замовляннях простір сприймають через ритм часу²⁶.

Кожен мотив замовляння має свій "ритмічний малюнок". Наприклад, текст "на легкі роди" за ритмічною організацією не схожий на замовляння "уроків", "пристріту", "зубів", "гадюки" чи "рожі". Своєрідний ритмічний малюнок мають формули пошуку причин захворювання (тексти II, IV), відсилання / знищення хвороби (тексти II, III, IV, V, VI), паралельні звороти (тексти III, VI), описи міфічних ландшафтів (текст III, V). Можливо, що початкова кількість лікувальних мотивів була обмеженою і відрізнялася ритмом, які визначали два основні принципи магічного лікування, спрямованих на *відродження* життя чи *знищення* недуги. Наприклад, у тексті IV ритми знешкодження ("откідáти, сокрушáти") і заперечення ("не ходíти, не колóти, не порóти, не бушувáти, не сисáти, не пускáти") дублюють імена хвороби ("рожováя рожовíца, косянáя костнíца"), немовби знищуючи її на звуковому рівні.

Отже, обрядовий ритм²⁷, так само як і звукова організація замовляння, формує внутрішній / прихований його зміст. Важливим є не лише про що говориться (зміст), але як необхідно говорити в певній ситуації (форма), впливаючи на ті прошарки свідомості, які "реагують" на імпульсивно-звукові сигнали. В цьому аспекті дослідження природи ритму лікувальних текстів відкриває нові перспективи у вивченні семантики міфу.

1. Ритм є виявом руху. Відомо, що рух не може з'явитися сам по собі. Необхідна перша – найпотужніша дія, що стане поштовхом для руху, який ми називаємо Життям (пор. із семантикою *першого* в міфології). У зв'язку з цим першу / найдосконалішу / найголовнішу дію здійснює Творець, а хвороби, війни, неврожаї, пожежі, паводки, нещасні випадки розуміються як порушення ритму, що є причиною здійснення обрядів, які ніби повертають в часи першотворення для того, щоб виправити причину його збою, по новому "запустивши" механізм Життя.

У такому разі міфічна першо-дія Бога є причиною "ланцюжкової реакції" і спричиняє наступні події, які продовжують одна одну в часі. Префікс *по* позначає наслідок / продовження. Пор.: "По шкоді і лях мудрий", "Коли тревога, то до Бога, а по тревозі забув о Бозі" [Грінченко 1996, Т. 3, с. 200].

Ритм характеризується наявністю причинно-наслідкових зв'язків, що утворюють і підтримують традицію, тому події, які розгортаються в її си-

ловому полі, є прогнозованими, оскільки розвиток культури є циклічним. Процес постійного повторення першого слугує механізмом самозбереження традиційної культури, що істотним чином відрізняє її від сучасної субкультури, побудованої на протесті проти першого, запереченні авторитету традиції, перманентному внутрішньому конфлікті. Отже, традиція консервативна, оскільки є замкнутою системою. У зв'язку з цим важко вплинути на її зміст фактично неможливо – будь-які нововведення сприймаються агресивно або відбувається процес асиміляції зовнішніх впливів.

Основним засобом самовідтворення культури є ритуал, за допомогою якого міф не лише озвучують, але й проживають його учасники. В ритуалі актуальною залишається лише першопричина. Його учасники знову і знову повертаються в часи творення, програючи першу дію, яка вважається *справжньою*, намагаючись таким чином викликати *правильні* наслідки.

Ритуал може стати причиною еволюційної кризи, оскільки не пропонує внутрішнього виходу із замкнутого кола безкінечного повернення. Так, Дух Нагірної проповіді скоріше сприйнявся іншими народами, хоча адресувався іудеям, обтяженим численними ритуалами. Смісл Нового Заповіту полягає в прагненні змінити першопричину через народження Сина Господнього.

Лікувальні обряди також повторюють першу дію, для того щоб повному відтворити ланцюжок *правильних* вчинків. Унаслідок цього недуга стає неможливою, оскільки є результатом *неправильних* дій хворого. Отже, замовляння не зцілює, а скоріше встановлює порушений порядок шляхом повернення до першої дії.

Упорядкування простору відбувається паралельно у двох вимірах – зовнішньому і внутрішньому, оскільки сакральні імена міфу є внутрішньою квінтесенцією, сутністю всього виявленого. Називання предметів / міфологічних персонажів справжніми чи, навпаки, спотвореними іменами викликає різні наслідки – відроджує позитивні або знищує негативні сили, знаменуючи початок чи завершення циклу творення. Підсвідома частина обряду, закарбована в генетичній пам'яті, виводиться зі стану статичної, архетипні образи, які є основою автоматичної рефлексії і довільного моделювання поведінки, оживають. Традиційне лікування в цьому разі є, імовірно, не вольовим зусиллям, а механізмом безпосереднього сприйняття.

2. Такі описи за змістом співвідносяться з доісторичними часами формування сучасного ландшафту, який відбувався десятки тисяч років тому.

3. Повернення знахаря у праісторичні часи співвідноситься з вірою індоевропейців у реінкарнацію. Знахар начебто повертається в свої минулі втілення, коли існував єдиний, спільний для усього роду пращур, від якого походять одночасно знахар і хворий. Відповідні мотиви можна порівняти з психотерапевтичними техніками, які практикують занурення в глибини генетичної пам'яті.

4. Сприйняття птаха як Творця-Бога / ангелів спостерігаємо в колядках:

Ой що ж там було з початку світа?
Нічо не було, ймо море-вода,
На тій водичці едно деревце,
На тім деревці два помолойці (пагони),
На тих помолойцях два ангели сидять,
І вони сидять, Бога ся радять:
Щоби робити, світ сотворити?
Утонім же в Чорнім море,

Винесімо же ми чорної землі,
Розкиньмо її на штири часті:
З першої часті красне сонейко,
З другої часті ясен місячик,
З третьої часті ясні звіздоньки,
З четвертої часті дрібний дощейко [Сосенко, 1994, с. 293].

Пор.:

Серед моря зелений явір,
На явороньку три голубоньки,
Три голубоньки радоньку радят,
Радоньку радят, як світ сновати,
Та спустемися на дно до моря
Та дістанеме дрібного піску;
Дрібний пісочок посіємо ми:
Та нам ся стане чорна земляця.
Та дістанеме золотий камінь,
Золотий камінь посіємо ми:

Та нам ся стане ясне небонько [Сосенко, 1994, с. 227].

5. Діалектику ритму виявлено в прагненні врівноважити діаметральні стани (статичні плюс і мінус), що виникають внаслідок їхнього одночасного тяжіння і відторгнення. В культурному аспекті відбувається переосмислення чергування планетарних ритмів тепла / холоду, світла / темряви, шуму / тиші, руху / спокою. Природні цикли сприймаються як боротьба життя / смерті, дня / ночі, літа / зими, молодості / старості, свого / чужого, добра / зла, чоловічого / жіночого тощо.

Виголошення лікувальних текстів спрямоване максимально врівноважити ці протистояння, тому здійснювалися на межі просторових і часових координат. Наприклад, замовляння "на красу" читалися на світанку, переляк "зарубувався" на порозі помешкання.

6. Збій ритму викликає загальний дисбаланс. Порушення фізіологічних циклів призводить до захворювання. Подібні процеси спостерігаємо також в емоційній сфері. Людська психіка відзначається крайньою нестабільністю. Зміни настрою є періодичними і прогнозованими, але часто не залежать від волі людини. Штучне моделювання ритму – веселого або сумного настрою є причиною неврозів. Унаслідок зовнішніх впливів на персональний ритм психіка людини пристосовується до штучних стимуляторів або руйнується.

7. "З самого початку" (лат.).

8. Особливо це стосується тих звукових моделей, які описують аритмічний або німий потойбічний світ.

9. У гуцулів пісні більш ритмічні, ніж твори українців-степовиків, що зумовлено особливостями географічного ландшафту.

10. Обрядові дії відтворюють первісні ритми, налаштовуючи психіку на емоційний рівень сприйняття дійсності, в якому стимулюються або стримуються потреба, страх або бажання. З часом обряди втрачають свою безпосередність ("тілесну" чуттєвість) і починають діяти опосередковано, непомітно впливаючи на підсвідоме (архетипні образи / генетичну пам'ять), що відбувається через приховану ритміку обрядових текстів, музики, декоративного й образотворчого мистецтва.

11. Від гр. *emphatikos* – "виразність".

12. На думку Є.М. Мелетинського: "Завдяки магії слова повторення і варіювання смислових комплексів домінувало над повтореннями чисто звуковими" [Мелетинский 1994, с. 90]. Дозволимо собі не погодитись з тезою відомого вченого, оскільки звукові повтори є давнішими, тому часто становлять основу названих комплексів.

13. Сімдесят сім ("двічі по сім") є магичним числом. Для того, щоб отримати "сімдесят сім" необхідно здійснити операції, які з погляду математики, не є логічними: "Була така жовна, мала дванадцятю дітей, ті діти мали по дванадцять дітей – скільки всіх було? Всіх сто сімдесят сім. Як не знаю, де ся взяли, щоби не знала, де ся поділи" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 143].

14. Пор. із семантикою обрядового татуювання в народів Африки.

15. *Cadenza* (італ.) – лаконічний та мелодійний оборот, який завершує музичний твір чи його окрему частину, в цьому разі інтонаційна частина замовляння, яка могла промовлятися на одному диханні.

16. *Ictus* (лат.) – удар, ритмічний наголос чи акцент вірша, разом зі слабкими складами (тезисами) утворюють ритм вірша.

17. Ритмічну організацію архаїчної поезії вивчав Є.М. Мелетинський: "У пісенній архаїці ритм часто наближується до метру. Рима для первісної поезії не є характерною ознакою. Однак не зовсім регулярні алітерації чи асонанси трапляються доволі часто. Надання переваги різним типам фонічних повторень, як відомо, корелюються в пізніший час з типом мови: наприклад, рахування слів характерне для <...> китайців, малайців, корейців. <...> Для обсько-угорської поезії типовим є точний метр, що базується на наголосах. Алітерація характерна для поезії германської, давньокельтської і сомалійської <...>, асонанс – для епічної поезії романських народів, народів Полінезії, для фольклору деяких народів Індії <...>. Пісням фіджійською мовою властива редуплікація складів. Таким чином, ритм, початково пов'язаний з впливом музично-танцювальних обрядів, <...> реалізується і розвивається за допомогою мови, залежно від її фонетичної організації" [Мелетинский, 1994, с. 88-89].

18. Образ Богородиці в цьому аспекті зіставлено з архаїчною праматір'ю, яку вшановували жінки задовго до прийняття християнства. Однак таке порівняння є лише зовнішнім, оскільки Богородиця втілює принцип духовного материнства, символізує ідею самопожертви і вселенської любові.

19. Традиційне суспільство уявляється як єдиний організм, де суб'єкт є його невід'ємною частиною.

20. Аналогічні закономірності помітив у свій час Ф. Буслаєв, який зазначав: "Свою власну душу людина розуміє початково у зв'язку з явищами зовнішнього світу <...> всюди у природі розповсюджена вища сила, яка діє з однаковими проявами [у душі людини і природі]" [Буслаєв 1861, Т. 1, с. 137].

21. Первісні шамани наслідували зовнішній вигляд і рухи дикої тварини, що відбилося у тотемістичних культах мисливських народів. Звідси надання тваринам і птахам антропоморфного вигляду. Прикладом може слугувати образ давньоруського сирина (Мал. 7) [Русские древности 1898, іл. 115].

22. Цікавими в цьому контексті видаються лексико-семантичні взаємовідношення: *змія / земля, чорний / червоний (д-р. червленый), рос.*

блеклый у значенні "сіруватий / білястий" / англ. *black* – "чорний", д-р. свѣтъ / свѣтъ.

23. Пор. статусними іменами, які складаються з двох-трьох частин, або додаванням до імен численних титулів. Тривале виголошення імені має посилити вплив її власника.

24. Актуальним у цьому разі видається дослідження ритмів поховальних обрядів, які "призначаються" для мертвих, що пояснює неадекватну реакцію психіки учасників обряду на заупокійні гімни.

25. Існують інші приклади звукових моделей, де наголос падає на перший склад. У таких звертаннях завжди першим згадано ім'я сакрального покровителя чи хтонічної істоти: "Бог з тобою", "Скот поганий", "Пси б тебе гонили", "Дідько б тебе поцілував" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 98].

26. У замовляннях категорії минулого і майбутнього часу, на відміну від категорії роду, відсутні, тому лікувальний текст є завжди актуальним, оскільки промовляється *тут і тепер*, незважаючи, на те, що описувані події сягають часів творення.

27. Спробу уніфікації ритму простежено в пізніших жанрах фольклору, де поєднано такі слова, які римуються. Розташування наголосу за правилами поезики і тоніки гармонізує сприйняття навколишнього світу, як це є в поезії й музиці.

РОЗДІЛ 3

СИНТАКСИС

У попередніх розділах ми торкнулися звукової і ритмічної організації замовляння, що не лише утворюють його форму, але слугують одним із засобів знищення хвороби. Важливим чинником формування замовляння як обрядового тексту є його синтаксична організація, що зберігає в собі ознаки міфологічного синкретизму, який проявляється в нероздільній єдності змісту і форми. Прикладом може слугувати порівняння декількох іншомовних, але змістовно споріднених між собою замовлянь, які мають різну синтаксичну структуру. До мотивів, що найчастіше дублюються в індоєвропейських мовах, належать описи вигнання хвороби, які можуть об'єднувати сюжети зупинення кровотечі, зняття болю, знешкодження отрути змії. Проаналізуємо тексти з мотивом вигнання хвороби. Нім.: "Ich bitte dich aus Gottes Kraft, daß du hinausgehst, aus dem Mark ins Bein, aus dem Bein ins Fleisch, aus dem Fleisch ins die Haut, aus der Haut ins Haar, aus dem Haar in den wilden Wald, wo weder Sonne nach Mond hinscheint" [Топоров 1969, с. 16]. Англ.: "I charge thee for arrowschot, for doorschot, for wombschot, for eyeschot, for tungschot, for leverschote, for lungschote, for hertschote, – all the maist" [Познанский 1995, с. 82]. Білор.: "(Иди болезнь) з буйныя головы, из жовтыя кости, из горучия криви, ис палцов, ис суставов, из жиллок, из полужиллок, ис костей, из можджей, из ясных вочей, из гарачай криви" [Топоров 1969, с. 16]. Укр.: "Рабі Божій N пристріт ізмовляю зє головы, із очей, із плечей, із рук, із ніг, із всього тіла, із жовтої кості, із червоної крові <...> іди собі на очерета, на болота, та на дрімучі ліси" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 138]. Порівняймо український текст з буквальним перекладом німецького, англійського і білоруського замовлянь. Нім.: "Я відсилаю з Божою силою, що виходить з мене, з його кісткового мозку в ноги, з його ніг в м'язи, з його м'язів в шкіру, з його шкіри в голову, з його голови в буйний (дикий) ліс, де не видно ні сонця, ні місяця". Англ.: "Я відсилаю тебе з рани, завданою стрілою, з рани, завданої ударом, з болю в животі (лоні), з болю ока, з болю язика, з болю в печінці, з болю в легенях, з болю в серці – все виходить". Білор.: "(Иди хвороба) з буйної голови, з жовтої кості, з горючої крові, з пальців, з жовтої кості, жиллок, з полужиллок, з кісток, з мозку, з ясных очей, з гарячої крові".

Незважаючи на змістову схожість, ці замовляння відрізняються. Німецький й англійський лікувальні тексти належать до західної культурної традиції, тому їхній переклад є схематичним і відрізняється від перекладу білоруського тексту. Однак усім замовлянням властива спільна риса – утративши оригінальну форму, вони позбавляються ознак обрядового тексту. При буквальному перекладі залишається лише каркас сюжету – опис ви-

ходу хвороби з тіла людини, натомість драматична наповненість і психологічна напруга замовляння частково зникає. Наведений приклад підтверджує думку про те, що для замовлянь зміст і форма є нероз'ємними. Крім звукової і ритмічної виразниками такої цілісності є синтаксичні фігури – звертання, слова-констатації, ланцюжкові перерахування, наскрізно-симпатичні епітети, словесні подвійності¹, які, власне, і формують замовляння як обрядовий текст.

Звертання у вербальній медицині трапляються досить часто, оскільки під час називання імені налагоджується обрядовий зв'язок з об'єктом замовляння. Знання справжнього імені об'єкта (його прихованої природи) здавна вважають дієвим магічним знаряддям впливу на нього, що пояснює семантику звертань до хвороб, міфологічних персонажів / предметів, природних сил у лікувальних текстах [Миллер 1997, с. 496-497]. Звертання складаються з парних слів, одне з яких називає об'єкт, інше вказує на його основну ознаку. Функція слова-прикладки полягає в тому, щоб надати об'єкту відповідного статусу, увівши його в "силове поле" обряду. Наприклад, щоб замовити рушницю, її словесно "розбирали" на частини². Залізо, з якого вона була виготовлена, а також кулі і набої отримували сакральні імена, що давало можливість "виділити" їх серед інших / "безіменних" заліза, пороху і свинцю: "Господи! Очисти гріхи мої, очисти і ружје моє. Цар железо! Булат железо! Сив свинець! Буен порох!" [Чепа 1892, с. 129]. У ролі прикладки могли вживатися власні імена як спосіб одухотворення природних об'єктів (уведення їх у коло "людських стосунків"), унаслідок чого налагоджувався безпосередній зв'язок з ними у вигляді діалогу (див. розділ "Діалог"): 1) "Водичко-Орданичко, від Бога надана" [Нестеровский 1905, с. 118]; 2) "Здорова була вода-Оляна, од Бога создана, ти, земля-Тетяна, і новіі ключі трутовіі" [УЗ 1993, с. 170]; 3) "Царице-Листрице", "Огню Лавріне", "Харіє і ти Хавріє" [Чепа 1892, с. 126-128].

Аналогічні функції виконують також *слова-констатації*, за допомогою яких стверджено факт присутності вищих сил як необхідної умови приборкання духа хвороби. До слів-констатацій можемо зарахувати вислови на зразок: "З нами Бог", "З нами святий Миколай", "Одведи і заступи", "Приступи і поможи" тощо. Наприклад: 1) "*Сохрани і заступи* од кола і од двора, і од усякого врага" [Корнієнко 1991 с. 12]; 2) "*Збережіте мене* од лукавого чоловіка, од нечистої сили, од нечистого Духа" [Мойсієнко 1992, с. 48].

Традиційними для замовлянь є *ланцюжкові перерахування*, які можуть становити значну частину тексту. Особливо це помітно в описах природи захворювання та способах її знешкодження. Наприклад: "Чи ти гнетуха, чи ти трясуха, чи ти водяна, чи ти вихрова, чи ти подумана, чи ти погадана, чи ти наслана, чи ти наспана, чи ти наїдена, чи ти напита, чи ти місцьова, чи ти

причтова, чи ти призірна, чи ти присільна, чи ти в часу, чи ти в получасу, чи ти в дні, чи ти в полудні, чи ти в ночі, чи ти в піночі. Поти ти стояла, поти ти буяла, поки я не знала, *стала тебе знати, стала тебе з костей висилати*. Буду я тобі лице заливати, буду тобі очі випікати, буду тебе молитвами заклинати, буду тебе з християнської віри висилати: піди собі, де собаки не брешуть, де кури не поють, де християнський голос не ходе, коли будуть ушаки роззявлятися, тоді буде лихоманка піднімається, і гнетуха, і трясуха" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 127]. Перерахування, як і звукові повтори (див. розділ "Ритміка"), є важливим компонентом магічного лікування. Використовуючи метод лінгвістичного трансформаційного аналізу³, проаналізуємо замовляння "від бешихи": "Їхав Юрій на білому коні, в білім жупані. На ньому білі шати, біла шабля, нагай золотий, як узяв бить, як узяв катувати, тут тобі, бешихо, не бувать, молитвенній, народженій рабі Божій (ім'я) білого тіла не в'ялить, білої кості не ламать і не шпигать, на колючки не брать, бо ти пекуча, ти болюча, ти подумана, ти погадана, ти з вітру, ти з роси, ти з води, ти з сірих очей: чоловічих, жіночих, дівчачих, хлоп'ячих, парубочих, дівочих, ти вранішня, ти вечірня, іди собі на очерета, іди собі на болота, де півні не співають, людський глас не заходить, корінь солодкий, камінь крихкий, пісок шорсткий. Там будеш гнізда вити й шпигати, й молитвенній, народженій рабі Божій Хрещеній (ім'я) білої кості не ламать, білого тіла не в'ялити, не зжимати, на комочки не брати. Я тебе зодму, я тебе сплюю (три рази здути і сплюнути)" [Корнієнко 1991, с. 11]. Пор.: "1) Їхав Юрій <...> 2) узяв бить <...> 3) тут тобі, бешихо, не бувать <...> 4) бо ти пекуча <...> бо ти подумана <...> бо ти з вітру <...> бо ти з сірих очей <...> ти вранішня <...> 5) іди собі на очерета <...> де півні не співають <...> там собі будеш гнізда вити <...> й рабі Божій <...> білої кості не ламати <...> на комочки не брати". Зіставлення вищезазначених текстів наочно демонструє функцію ланцюжкових перерахувань. Розглянемо основні смислові компоненти замовляння, що утворилися внаслідок його скорочення. 1. "Їхав Юрій". Перерахування всіх ознак сакрального покровителя: "білий кінв", "білий жупан", "білі шати", "біла шабля", "нагай золотий" вказують на основну ознаку святого Юрія. Подібні уточнення імені сакрального покровителя спостерігаємо в шаманських практиках під час звертань до духа-помічника або духа-пращура. Чим докладнішим є цей опис, тим скоріше і "якісніше" потрібний дух викликається. Схожу картину зафіксовано в камланнях сибірських телеутів, які починались з називання імен усіх покійних родичів шамана, після чого він звертався до двадцяти семи земних і дванадцяти небесних духів⁴. Порядок перерахування небесних духів здійснювався відповідно до встановленої міфологічної ієрархії, починаючи з третього і завершуючи одинадцятим небом. До того ж кожне звертання включало докладний опис атрибутів духа: гриву, посох, масть іздової тварини, одяг,

згадувалися деталі його біографії, власне ім'я тощо [Новик 2004, с. 75]. Скорочення "зайвих", на перший погляд, ознак міфологічного персонажа – описів кольору одягу, зброї, за допомогою якої він знищує хворобу, масті коня, послаблюють магічні властивості замовляння, яке видається ефективним лише при називанні його повного / розгорнутого імені. Внаслідок опускання наскрізного епітету "білий" не названо основної ознаки Юрія, яка вказує на його чистоту / святість / безтілесність, що напшовхує на думку про його зв'язок з образом архаїчного пращура. 2. "Узяв бить" – описує спосіб знищення хвороби, підсиленим дієсловом "катувать". 3. "Тут тобі, бешихо, не бувають". Вказівний займенник *тут* узагальнює, але не конкретизує місце перебування хвороби. Розгорнуті уточнення трапляються в інших текстах: "Я ізгоняю більмо <...> виговорюю з костей, з мощей, з тісних плечей, з синіх печеней, із буйної голови, з чутких ушей, із щирого живота, із ретивого серця, з горячої крові, із жовтих костей, з солодкого мозгу" [Рецепти 1992, с. 48]. Часто вживана в лікувальних текстах формула "біле тіло / біла кість" позначає "чисте" / здорове тіло як результат ритуальних заборон на дії недуги: "не ламать і не шпигать, на колючки не брать". 4. "Бо ти пекуча <...> бо ти подумана <...> бо ти з вітру <...> бо ти з сірих очей <...> ти вранішня". Причини виникнення недуги вказано не достатньо повно. Перерахування всіх ознак хвороби пов'язане з обрядовим називанням її повного імені, яке містить у собі оптимальну кількість інформації про неї, тобто є своєрідним переліком міфічних титулів недуги, на що вказує вказівний займенник *ти*, який вживається перед кожною складовою розгорнутого імені: "*ти* пекуча, *ти* болюча, *ти* подумана, *ти* погадана, *ти* з вітру, *ти* з роси, *ти* з води, *ти* з сірих очей: чоловічих, жіночих, дівчачих, хлоп'ячих, парубочих, дівочих, *ти* вранішня, *ти* вечірня". Вживання вказівного займенника, який засвідчує наявність імені, але не називає його, зумовлене спробою обмежити шкідливий вплив недуги, яка може "відізватися" на своє ім'я. Натомість навмисне називання власного імені хвороби застосовують в тому разі, коли знахар викликає недугу, демонструючи таким чином перед нею свою перевагу, паралельно закладаючи в її імені ідею обмеження, прикріплення до певного місця: "*Ти бешиха бешище, ти нежить нежитище, ти подумана, ти погадана, ти помислена прислана, спрацьована, стурбована, ти хлоп'яча, ти дівчача, турецька, німецька, лядська, пранцузька*" [Туркевич 1905, с. 66-67]. Пор. з аналогічними формами *пожарище* – "місце після пожежі"; д-р. *капище* (від ст.-сл. капъ – "видиво / привид / образ" [ЕСУМ 1985, Т. 2, с. 372]) – "місце, де з'являється образ", д-р. *требище* – "місце жертвоприношення". Звідси *бешище / нежитище* може позначати, визначене обрядом, "законне" місце перебування бешихи і нежиті⁵. В окремих текстах замість вказівного займенника перед кожною додатковою ознакою назване "родове" ім'я хвороби, і це підтверджує те, що хворобу розпізнав / "розсекретив" знахар:

"Золотник з крику, золотник з писку, золотник з охоти, золотник з роботи, золотник з страхом, золотник з лихим часом" [Нестеровский 1905, с. 117]⁶. Опускання будь-якого компонента складного імені, в якому зашифровано інформацію про її походження, може бути причиною невдалого лікування, тому знахар має знати повне ім'я хвороби. Схожі смислові варіації спостерігаємо в шаманських практиках: "атрибутивне розгортання імені [хвороби] вважається результатом його табування. Можливе також й інше трактування: перерахування ознак духів засвідчує знання шамана міфологічної "біографії" кожного з них: його обзнаність з текстами <...> було однією з головних вимог у процесі навчання і посвячення. У телеутів молодий шаман під час навчання повторював за учителем слова заклинань і мав вивчити імена і духів своїх предків-шаманів, і земних, і небесних духів" [Новик 2004, с. 74]. 5. "Іди собі на очерета <...> де півні не співають <...> там собі будеш гнізда вити". В скороченому варіанті формула відторгнення хвороби не виглядає переконливою для обряду, оскільки не згадуються проміжні фази відсилання, які виконують функцію повторів / подвійностей і підсилюють ефект лікування (див. розділ "Семантика чисел та числівників"): "іди собі на очерета, іди собі на болота, де півні не співають, людський глас не заходить, корінь солодкий, камінь крихкий, пісок шорсткий. Там будеш гнізда вити й шпигати, й <...> білої кості не ламать, білого тіла не в'ялити, не зжимати, на комочки не брати. Я тебе зодму, я тебе сплюю".

Ланцюжкові перерахування є складовою частиною "магічного рецепту" вербальної медицини. Тривалість перерахувань підтверджує те, настільки хвороба є небезпечною, чим більше названо ознак недуги, місць і способів її відсилання, тим потужнішим є вплив на неї. Інакше кажучи, сила замовляння пропорційно збільшується від кількості перерахувань. Наступна функція ланцюжкових перерахувань полягає в тому, щоб ефективно розпізнати хворобу, виявити місця "дислокації", буквально розібрати її на складові частини, кожна з яких має бути окремо відіслана або знищена. Місця відсилання мають бути чітко визначені й озвучені. Крім цього, тривалі перерахування є ефективним способом самонавіювання⁷. Аналогічну роль виконують повтори в абракадабрах, незрозумілість яких асоційована з таємною мовою, найбільш придатною для спілкування з такими самими потаємними і незрозумілими потойбічними істотами. Наприклад: "Єс, елі, еліха, ефес, етір, еєлі, ел, ерваон" [Чепя 1892, с. 126].

Перерахування як форма обрядового повторення й уточнення складаються з наскрізно-симпатичних епітетів (термін М.Ф. Познанського), слів-дублерів і синонімічних пар. *Наскрізно-симпатичним епітетом* у замовлянні "від бешихи" став прикметник білий, який є власною ознакою / складовою частиною магічного імені святого Юрія "на білому коні, в білім жупані, на ньому білі шати, біла шабля, нагай золотий" (золотий у цьому контексті

є варіантом *білого*). П'ятикратне повторення цієї ознаки / імені передбачає посилення впливу обрядової чистоти / білизни на "не-чисту / чорну" хворобу (див. вище).

Подібного значення набуває *дублювання* рядків / слів, що є основою будови архаїчної пісні і виявляється як "нашарування рядка на рядок, тобто на перший рядок нашаровується другий, на другий – третій, на третій – четвертий і т.д., повторюючи чи варіюючи попередній" [Мелетинский, 1994, с. 90]. Це дає можливість запам'ятовувати великі за обсягом твори, передбачає творче варіювання окремих елементів тексту, а також є одним із засобів формування семантики замовляння. Прикладом подібного нашарування є замовляння "від кольки": "Колька, ўкалішче, я цебе ўкалю раз, ти мене – два, я цебе два, ти мене – трі, я цебе трі, ти мене – чатирі, я цебе чатирі, ти мене – п'яць, я тебе п'яць, ти мене – шесьць, я цебе шесьць, ти мене – сем, я цебе сем, ти мене – восьм, я цебе восьм, ти мене – дзевяць" [ПЗ 2003, №609]. За допомогою таких повторів увагу зосереджено на ключовій дії – зворотному виколюванні "кольки". Обрядове коління гострим предметом практикували також під час лікування сказу: "оглядають старанно язик, чи нема на ньому пухирів завбільшки у головку шпильки. Коли є, то їх *припалюють розпеченою шпилькою*" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 134]. В контексті обрядів виколювання цікавими видаються смислові співвідношення: *колоти* – "розщепити навпіл", рос. *рас-калить* – "розжарити (залізо)" (пор. лит. *kàlti, kalù* "б'ю (молотом / сокирою), кую", лтш. *kalīt* "бити / кувати", лат. *percellō, -culī* – "кинути на землю / пхнути / перекинути", ірл. *cellach* – "війна" [Фасмер Т. 2, 1986, с. 296]. Звідси стає зрозумілим дев'ятикратне виколювання кольки як форми "гарантованого" обрядового знищення. В якості посилення лікувального ефекту гострий предмет могли розжарювати.

Словесні подвійності. Часто дублюються звертання до уявних виконавців обрядових дій: "гуси-гусятниці", "вутки-вутятниці", "кури-курашечки" [Рецепти 1992, с. 66], "бусню-бусню, на тобі гальопу" [Бондаренко 1992, с. 3], "янголи, янголи, посылайте свої сороки, забирайте з раби Божої Олени вроки", "Петричку, Петричку, постав на воді церковочку" [Зоряна вода 1993, с. 9-11]. В буденному мовленні відповідні форми зустрічаються досить рідко і використовуються для того, щоб звернути увагу слухача та тому чи іншому об'єкті мовлення. В замовляннях подвійності виконують аналогічну функцію, ніби виводячи буденні поняття на інший смисловий рівень, де кури, гуси, бусень, ангели, "Петричок" змінюють первинну форму імені, перетворившись при цьому на обрядових персонажів, які мають виконати конкретну дію – позбавити хворого від недуги. Подібного значення набувають повторення часу / місця проведення обряду: "первим разом, ліпшим часом" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 128], "на полі-полі, на степі-степі" [Рецепти 1992, с. 55].

На окрему увагу заслуговують подвоєння обрядових дій, що мають посилити лікувальний ефект удвічі: "Господу Богу помолюся, Пречистой Матке поклонюся, *пріступніку, пріступні* (подвійне наближення сакрального покровителя), *святи отче Мікола, на поміч помози* (вищий ступінь допомоги) *етой душе Ганне свящчоной, хрещчоной, жаху шептати*" [ПЗ 2003, №187], "*Шепчу я тобі, шепчу я тобі на здоров'я*" [Жорнієнко 1991, с. 11], "*я шепчу, я й вишіптую*" [Рецепти 1992, с. 82] (імітація шепоту внаслідок вживання шиплячих приголосних)⁸, "Водичко Орданичка, від Бога наданна, *обмиваєш* прилуги, каміння і креміння, вербам коріння <...> а тепер *обмиєш* мене (очищення є максимальним, оскільки відбувається паралельно на рівні природи і рівні людини) від віри, від муругі, хрещену, народжену (ім'я)" [Нестеровский 1905, с. 118]⁹, "*я тебе приговорюю, я тебе відговорюю*" [Бондаренко 1992, с. 17].

Крім цього, подвійності можемо трактувати також як спосіб словесного кодування, за допомогою якого зашифровано обрядову інформацію, зокрема: 1) описи місць, звідки відсилають хворобу: "жили і пажили" [Жорнієнко 1991, с. 13], "ногі і паногті" [Чепа 1892 с. 128], "щоки і пращоки, очі і праочи" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 106], "шлунок і підшлунок" [Бондаренко 1992, с. 17], "кошчі-мошчі" [ПЗ 2003, №3] (див. розділ "Тілесна душа"); 2) симптоми захворювання: "гуляє-розкошує", "в'ється-увивається" [Бондаренко 1992, с. 19-20], "тоска-печаль" [Бондаренко 1992, с. 23]; 3) спосіб знищення недуги: "мертві мертвеці" [Рецепти 1992, с. 77], "враки і врачища" [Чепа 1892, с. 128] (див. вище); 4) якісні / кількісні характеристики хвороби або причини її виникнення: "хоч є чародій ти, хоч є лиходій" [Бондаренко 1992, с. 20], "військо гадюцьке і гадимацьке" [Рецепти 1992, с. 42], "гризь-гризь", "костолом-костолом", "відьми-ведьми" [Бондаренко 1992, с. 17-18, 27], "золотник-золотниче, добрий чоловіче", "пристріт-пристріт" [Рецепти 1992, с. 12], "Ви, зорі, зорі і уроки, уроки, пристріт підстрічений, підвій підвійний" [Рецепти 1992, с. 58].

Семантика обрядової двоїни не обмежена лише функцією посилення. Вона передбачає протиставлення, конфлікт. Ідея полярності є ключовою в традиційному лікуванні, що обумовлено його метою. В окремих текстах описано протистояння вогню і води, які позначають різні стани хворого. Це зумовлено тим, що найпоширенішими симптомами захворювання є пониження / підвищення температури тіла, внаслідок чого "кидає" в жар / холод. Від наслідків вирішення такої протидії залежить результат лікування. Наприклад, у замовлянні "від гостця" причиною недуги є світло сонця / місяця, тобто вона має "вогняну" природу (жар), тому як ліки застосовують воду (холод): "З чого ти почався, гострець? <...> Чи з раннього світання, північного, вечірнього, полуденного, чи з сонця <...> помагай тобі Бог, *водице-Йорданице*, перебуваєш ти в лугах-берегах, *очищаєш, очисти* і сю душу. Амінь" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 140]. У тексті "від насланя" знаком

"урочної" води є жаба (холод), яку зашивали в мішечок і коптили (жар) [Чубинський 1995, Т. 1, с. 140]¹⁰. Описи подібних засобів фіксуємо в текстах від "вогника" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 142], болю в суглобах [УЗ 1993, с. 140]. Подібного значення набувають текстові протиставлення, які описують межі просторової / часової структури, зокрема дня / ночі, верху / низу, неба / землі: 1) "Засвітило сонечко в личко, місяць в потилицю" [Бондаренко 1992, с. 16] 11; 2) "Не мій дух – Господній дух, не моя сила – Господня сила, не я помагаю – Господь помагає, не я вимовляю – Господь вимовляє" [Бондаренко 1992, с. 17]. В цьому разі одна частина опозиції може позначати позитивний локус, інша – негативний. За сценарієм обряду перевагу віддано світлому / правому / верхньому, де розташовуються ангели / Богоматір: 1) "Іду я до панів, Ангели Христові по *правому* плечі, *Богоматір* мені в помочі, їх піч, а моя річ, їх комин, а *мій верх*" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 106]; 2) "Я вам відьмам, людям недобрим, парним і непарним, далеким і близьким, зломишленникам і напащикам жабою роти позатуляю (!). Сама стою *правою* ногою, щоб усе добре було за мною. Ваші стіни, а *мій верх*" [Темченко с. 5].

Висновок. Синтаксична будова замовного тексту є формою реалізації "завдань" лікувального обряду, які проявляються в різноманітних засобах знищення хвороби. Такими засобами є звертання, ствердження, перерахування, протиставлення. За допомогою звертання налагоджується зв'язок з міфом, воно є своєрідним ключем для входження в обрядовий час і простір, тому форми встановлення цього зв'язку не є довільними і стверджуються за допомогою слів-констатацій.

Текстові повторення є одним із способів посилення ефективності вербального лікування. Дублювання слів / звуків начебто повторюють інші подвоєння, які зустрічаються в природі¹², що додає тексту сакральної значимості. Семантика слова при подвоєнні розкладається на дві частини, що дозволяє створювати нові смислові відтінки і маніпулювати ними, доповнюючи / підсилюючи ключове поняття. Наприклад, "гуси-гусятниці" є обрядовим найменуванням гусей, яке відрізняється від їхнього буденного називання. Так само трактуються інші подвійності: "первим разом, ліпшим часом", "луги-береги, каміння-креміння, піски-тріски, столи-престоли" тощо. Наступною функцією двоїни є імітація обрядового знищення хвороби ("бити / катувати", "зодму / сплюю") або її розпорошення ("ти з сірих очей: чоловічих, жіночих, дівчачих, хлоп'ячих, парубочих, дівочих"; "ти з вітру, ти з роси, ти з трави", "ти і вранішня, ти і уденішня, ти вечірня").

Обрядові перерахування демонструють основні параметри об'єкта – кількість і якість. Наперекір законам логіки обрядова кількість не переходить в якість – вона її визначає. Під час скорочення кількості перерахованих ознак, втрачається або зменшується якість об'єкта.

Розуміння логіки синтаксичної організації замовляння дозволяє "правильно" читати його зміст, що слугує ключем для розшифрування внутрішнього, прихованого змісту лікувального обряду.

1. Структурні елементи тексту, зокрема звертання, слова-констатації, текстові повтори, протиставлення, редуплікації об'єднуються спільним поняттям "синтаксична фігура" [ЛЭС 1990, с. 261-262], що позначає групу слів, які формально / змістовно пов'язані між собою і створюють спільне семантичне поле.

2. Відповідна процедура нагадує обряд членування жертви, де кожна її частина мала відповідне ім'я і призначення. Рудименти схожих обрядів трапляються під час поділу весільного короваю.

3. Сутність трансформаційного методу полягає в членуванні складної синтаксичної конструкції на більш прості, без зміни основного змісту.

4. "Двадцять сім земних духів" відповідають астрономічному місяцю, "дванадцять небесних" символізують сонячний рік. Пор. укр. "Цариця Єлине, закажи свої *тридев'ят дванадцятим сестрицям* по колючому і по болючому; а як не закажеш, то ми тому чоловіку скажемо, що у неділю вози маже і дрова рубає, то він вас посіче і порубає" [Рецепти 1992, с. 42].

5. Обрядове ім'я вказує на місце розташування. Пор. із закляттями "дуб на дубище", "сук на сучище" [Бондаренко 1992, с. 30]. Аналогічно прізвище людини може свідчити про його приналежність до певної території: Поліщук – з Полісся, Бойко – з бойків [Вовк, Темченко 2009].

6. Встановлення "правильного" діагнозу розуміється як процес упівнання хвороби, шляхом відтворення її "справжнього" імені: "*Жаху*, страху, переполоху, *жах* кожний, *жах* ложний, *жах* ветряной, *жах* водяной, *жах* студяной, виступ с кощей, із мощей, з рижого мозгу. Ідзі ти, *жаху*, на розходні дороги, на сухі лози, на жоўтне берози, там тебе пужаць" [ПЗ 2003, №187].

7. У попередніх публікаціях автор висловлював думку, що перерахування виконують функцію психічного медіатора між знахарем і хворим [Темченко 2002, с. 104-111].

8. У більшості випадків текст "на знищення хвороби" виконується обрядовою мовою – шепотінням, яке відрізняється від "буденного" говоріння і наближується до мовчання як ознаки потойбічного.

9. Омивання тіла землі / "скелі" передбачає обмивання людського тіла / "скелету" (див. розділи "Тіло як космос", "Кістяк").

10. "*Жінки*, які не поладили між собою, намагаються зробити одна одній якусь неприємність. Насилають одна на одну велику кількість жаб, так, що не можна від них нікуди подітися. В цьому разі *жінка*, яку переслідують, ловить одну з жаб, зашиває її в мокрий мішечок і чіпляє *коптати* над димом. Однак, *хто уб'є жабу палицею, обов'язково серйозно захворіє*" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 140]. Убивати жабу "не за обрядом" вважалося гріхом і могло накликати нещастя. Пор.: "Хто уб'є жабу, в того мати помре / буде засуха" [с. Зам'ятниці Чигиринського р-ну Черкаської обл.]. Наявним є зв'язок жаби з ідеєю народження / вологи. "Наслання" переважно здійснюється жінками і

мислиться як надлишок вологи, що урівноважується за допомогою її висушування: "мокрий мішечок чіпляє *коптити* над димом".

11. У традиційних віруваннях Місяць називають "сонцем мертвих".

12. Дублювання, які трапляються в природі, набувають міфологічного підтексту, що простежено в образах близнюків / трійнят, незвичайних астрономічних явищ, пов'язаних з подвоєнням / потроєнням (мал. 8 [Скороход С. <http://region.in.ua/pomichna/pom28.html>]).

РОЗДІЛ 4

ПОЕТИКА ОБРЯДУ

Вивчення звукопису, ритміки і синтаксису дозволяє зрозуміти настільки продуктивним і результативним є "механізм" творення обрядового тексту, коли його розглядати як засіб вираження смислу. Однак замовляння як обрядовий текст є динамічною, багатомірною системою знаків різної складності. Розшифрування текстового коду можливе не лише за формальними ознаками – шляхом аналізу його складових частин (мається на увазі звуків, лексики і синтаксису), але й засобом встановлення смислових взаємозв'язків цих частин з міфом, розпорошеного в інших фольклорних текстах, обрядах, звичаях, історичних свідченнях, що викриває приховані значення замовляння. В цьому разі міф нагадує базу даних, які в різних пропорціях комбінуються у фольклорних текстах і реалізуються в обрядах, що дозволяє моделювати потрібні ситуації і формувати продуктивні поведінкові стереотипи їхніх виконавців. Здатність міфу "диктувати" умови проведення обряду пояснюється рядом ознак: 1) в міфі не пропонуються компроміси, але визначаються "провідні" моделі для наслідування, які не змінюються і час від часу повторюються як обряд; 2) міф не створює нові опозиції, натомість пропонує "стандартний набір" основних протистоянь і шляхи їхнього примирення; 3) основною опозицією, навколо якої групуються усі інші, є протиставлення життя (видимого / світлого / звучного / тілесного / здорового) і смерті (невидимого / темного / німого / безтілесного / хворого). Тісні стосунки міфу з невидимим пояснює, чому його описи ретельно маскуються. Невидим / хворе не озвучується так само, як озвучується проявлене буття, оскільки потойбічне не має голосу. "Німе" і "сліпе" не може бути активоване за допомогою голосу чи зору, тому всіляко приховується за допомогою обрядового мовчання або підставних слів, що зумовлює виникнення інакомовності.

Крім того, що інакомовні фігури маскують важливу міфологічну інформацію, вони активують генетичну пам'ять виконавців обряду на рівні довільних асоціацій. Це досягається шляхом вживання слів і виразів, які зазвичай не застосовують до буденних об'єктів¹. Інакше кажучи, за допомогою метаформ відбувається розпізнавання образів колективної пам'яті (за Леві-Брюлем – "світу колективних уявлень"). Місцем, де встановлюються взаємозв'язки між іменами та їхніми обрядовими значеннями, виступає міфологічний текст, який в цьому разі можна порівняти з операційною системою. Відтак обрядові тексти уявляються як моделі ланцюжкових, паралельних і кільцеподібних (замкнутих) конструкцій, утворених з вербальних й акціональних компонентів. Поетична структура замовляння виглядає замкнутою системою, яка не передбачає вихід з текстової ситуації в позатекстову

реальність (неконтрольовану виконавцем замовляння). Текст "відкривається" і "закривається" образним вступом і закріпкою, що візуально нагадує правила гри, згідно з якими коло гравців замкнене і розмикається тоді, коли цього вимагають правила гри. Замовний текст є описом, звуковим відображенням священного замкнутого простору, тому діє лише в обрядовій ситуації. Все, що має відбутися (бажане) описується в тексті і стосується лише цього простору, який потім слугує моделлю для наслідування.

У зв'язку з тим, що обрядовий текст є моделювальною конструкцією, тобто встановлює "правильний" перебіг подальших подій, він суттєво відрізняється від текстів, які застосовують в "буденній" сфері. В цьому контексті доцільними видаються міркування П. Зюмтора стосовно ролі голосу в обряді. Вчений розглядає голос як медіатор між антропологічним і культурним аспектом, як фундаментальний носій і генератор усної поезії, особливо на архаїчній стадії розвитку людства. На його думку: "Голос має важливу соціальну і символічну функцію <...>, він зберігає цінність мови і творить нові форми дискурсу, які здатні підтримати соціальні зв'язки та мораль групи, творити і втілювати символи" [Мелетинский 1994, с. 88]. Обмежена кількість слів в обрядових текстах зумовлена їхньою значенневою концентрацією і смисловою наповненістю. Коли "камлання шамана" чи "шептання знахаря" складається лише з декількох слів, то воно вбирає в себе всі можливі значення, що "оточують / обрамлюють" ці слова. Основне значення виражене за допомогою ключових слів, які розпорошені в тексті. Подвійна смислова диференціація – членування головного значення на складові частини є натаком на існування первісної цілісності, нагадує метафору членування жертви, де окрема її частина одночасно позначає всю жертву і слугує знаком її певної властивості.

Постійне прагнення до символізації дійсності, намагання уявити її як систему знаків, відбивається не лише в онтологічному аспекті (мається на увазі розуміння дійсності як тексту і навпаки – тексту як дійсності), але й нестандартних способах організації мовного потоку, включаючи застосування міміки і жестикуляції. Однак головна особливість обрядової мови полягає в тому, що слова повсякденного вжитку, попадаючи в силове поле обрядового тексту, набувають паралельного значення, тому можуть підлягати не лише семантичним, але й структурним трансформаціям (нагадують семантику одягу, який має різне значення залежно від обрядового контексту). Під семантичними трансформаціями розуміється контекстуальне значення слова, яке утворюється внаслідок текстових смислових взаємодій. Наприклад, у замовляннях замість особи хворого вживаються не властиві для східних слов'ян імена Адама і Єви, які сприймаються в цьому разі як ознака чоловічої чи жіночої статі (конкретна особа не називається, на ній не концентрується "увага" потойбічного; відбувається характерне для міфу "розчинення" індивідуального). До струк-

турних текстових трансформацій відносяться також: просодичність (зміна наголосу внаслідок структурно-риторичних інтонацій), редуплікація (повторювання), асонанс, алітерація, інверсія (зміна звичного порядку слів у реченні чи звуків у слові) тощо.

Переважає більшість лікувальних текстів стандартні і творяться за однаковим принципом, тобто схеми кодування інформації є доволі прозорими. Прикладом можуть слугувати найпростіші формули впізнання / вигнання хвороби, виголошення яких зумовлене спробою контролювати важливий процес відсилення і знищення недуги для того, щоб запобігти її вихід за межі замкнутого простору обряду і перешкодити "втручання" в процеси відтворення. Інші схеми є складнішими і мають ознаки табуованої мови, оскільки "забезпечують" стосунки з негативними силами вмирання і розпаду. Тому в лікувальних текстах виконавець замовляння не називає себе, що зумовлено необхідністю приховати своє справжнє ім'я. Натомість його вплив на недугу відбувається за допомогою "посередника" – обрядової мови, оскільки вплив на хворобу "буденним" словом (мовою проявленого світу) є небезпечним і обмеженим². Звідси заборона вживати "мертві" слова в обрядових ситуаціях, пов'язаних з процесами відтворення.

Разом з тим, словесне впізнання / відсилення недуги обумовлене обрядом і не має характеру прямої експансії, тобто не передбачає активне вторгнення на територію потойбічного, а є лише реакцією на шкідливі дії хвороби, яка відсилається "на свої місця". За допомогою поетичних засобів – уточнюючих слів, прикладок, контекстуальних епітетів, метафор, які описують різні якості тілесних органів, локалізуються місця ураження, що дозволяє більш концентровано впливати на неї. Подібні методи словесного впливу нагадують магічні практики первісних мисливців, які моделюють поведінку тварини-тотему під час проведення мисливських обрядів. У лікувальних текстах "поведінка" хвороби також моделюється, яку провокують на вигідні для знахаря дії, виманюючи, задобрюючи чи лякаючи її. Різниця полягає в тому, що знахар, на відміну від шамана, котрий одягає шкіру тварини, "перетворюючись" таким чином на неї, не наслідує поведінку хвороби. Її імітація відбувається за допомогою специфічних мовних засобів, "притосованих" для спілкування з потойбічним, які буквально "не торкаються" вух, язика, губ учасників обряду і не шкодять живому³. Аналогічне ставлення спостерігається до обрядових предметів, причетних до потойбічного, – "мертву воду" виливають у глухий кут, сорочку хворого викидають на дах, яйце віддають собаці, мотузку прив'язують до дерева, веретено залишають на перехресті тощо.

Поведінка хвороби (її симптоми) слугують для знахаря текстом, який читається подібно до того, як "читає" мисливець візерунки слідів тварин на полюванні, паралельно визначаючи при цьому їхній стереотип поведінки. Знання природи захворювання, логіки її розвитку передбачає не лише наявність специфічних

знань, але й словесного інструментарію, за допомогою якого ці знання реалізуються. Володіючи образним словом, тобто вмінням діяти не лише від себе, але й від імені сакрального покровителя, знахар набуває здатності "спілкуватися" з потойбічним, залишаючись при цьому неушкодженим. У цьому разі відбувається обрядова метаморфоза – виголошуючи словесну формулу, знахар переймає якості міфологічної істоти, тотемної тварини або предмету, ніби переміщається при цьому в часі і просторі.

Обрядова мова є своєрідним арсеналом для безпечного спілкування з потойбічним, за допомогою чого і здійснюється вплив на хворобу. Метафори, порівняння, паралелізми, епітети є певними словесними амулетами, які створюють потрібну звукову захисну оболонку, на кшталт речових оберегів, які захищають візуально. Повноцінне володіння обрядовою мовою презентує магічну силу знахаря. Знання великих за обсягом текстів демонструється не стільки для людей, скільки для представників "того світу" і свідчить про потенційні можливості знахаря, його магічний статус. По суті поетика обряду є комунікативною моделлю, що відбиває як синхронні взаємозв'язки (об'єкт – об'єкт), так і діахронні, звернені до потойбічного / минулого (об'єкт – образ), тобто передбачає існування інших рівнів буття.

Однак наявність специфічних тропів є проявленою частиною обрядової поетики і слугує не лише для опису симптомів хвороб, але й різноманітних афективних психічних відчуттів, напівлетальних / летальних фізичних станів. Поетика обряду відбиває потойбічні "моделі" хвороб, утворюючи приховані вторинні, третинні семіотичні конструкції, пов'язані з описами відчуття психічної напруги, яку неможливо описати за допомогою логічних суджень. У кожному завершеному, з погляду обрядової логіки, судженні сконцентрована не просто інформація, здатна перетворитися при розшифруванні на текст, а окрема реальність, що існує в стислому вигляді зі своїм часом і простором. Ця прихована інформація є статичною і виводиться зі стану спокою, коли реалізується в мовленні, отримуючи силу (здатність провокувати дію), еквівалентну магічній силі знахаря. Такі міні-моделі можна порівняти з кіноплівкою, де окремі кадри не передають повну інформацію, поки знаходяться в стані спокою. В такому разі поетика є цілісною системою, яка функціонує лише в динаміці. Одним з проявів такої динаміки є музичне / ритмічне супроводження словесного тексту. В архаїчні часи різниця між "шаманами і музикантами, співцями, оповідачами, які вважались одержимими особливими духами, є дещо умовною" [Новик 1994, с. 154], оскільки вони були не лише виконавцями обрядових пісень, але ніби виконували їх устами пращурів і богів. Українці таких співців називали кобзарями або "Божими людьми", а їхні слова вважали віщими. У своєму середовищі кобзарі спілкувалися таємною мовою, а за відсутності священика могли виконувати сакральні функції – хрестити дітей, благословляти молодих, лікувати хво-

рих і відспівувати покійних [Боржковский 1889, с. 704-708]. Безособова магічна сила не належить знахарю, а лише передається ним. Знання поетичної мови трактується як "дар Божий", тому віщуни виголошували пророцтва "мовою богів", тобто надавали їм віршованої форми.

Продуктивність обрядового тексту, про яку згадувалося на початку розділу, проявляється в його результативності і безпосередньо пов'язана з емоційною сферою. На думку П.В. Симонова, емоція виступає одним із способів пізнання, оскільки є реакцією не стільки на зовнішні подразнення, скільки неусвідомленою потребою в цих подразненнях, які збуджують уяву, спонукають до пошуку нових форм сприйняття [Симонов 1981, с. 61-62]. Слово лише фіксує увагу учасника обряду на тому чи іншому емоційному стані, компенсуючи нестачу тієї чи іншої інформації. В обрядах культивуються "правильні" моделі поведінки⁴ і регулюються інстинктивні емоційні прояви встановлення або порушення заборон (наприклад, на вживання м'яса й статеві стосунки). Невиконання обрядових норм – не достатня реалізація або надмірне переповнення емоціями є причиною виникнення неврозів. Надлишок емоційних вражень переважує психіку зайвою інформацією, яка негативно впливає на здоров'я (мозок не встигає ідентифікувати її з відомими образами). Зазвичай такі емоційні збої ідентифікують як "переляк, уроки, пристрій" тощо. Нестача інформаційного наповнення (не достатня завантаженість внутрішніх ресурсів) є причиною виникнення недуг внутрішнього характеру (коли емоції пов'язані з протилежною статтю, хвороба часто виходить "низом" у вигляді виразки шлунку, грижі, золотника тощо). Захворювання є диспропорцією між потребою в інформації та її реальним надходженням, тобто, коли людина споживає більше, ніж віддає, і віддає більше, ніж споживає. За допомогою вербального впливу відбувається збалансування таких диспропорцій – компенсується нестача чи забирається надлишок зайвої інформації. Коли людина отримує необхідну кількість повноцінної і корисної інформації, її психіка стає стабільнішою і навпаки⁵.

Іншим методом вербального лікування є "відключення" перетомленої психіки від інформаційного потоку, яка болісно реагує на різноманітні повідомлення. Причини нервових хвороб ХХ ст. пов'язуються з інформаційними перевантаженнями, що пояснює зацікавлення в останній час вербальними лікувальними практиками.

Про символічність поетичної мови, як носія обрядової інформації, зазначав також Р. Барт: "Міф створюється на основі певної послідовності знаків, яка існувала задовго до нього, міф є вторинною семіотичною системою. Знак <...> першої системи стає повноцінним і повнозначним (тобто тоді, коли щось позначає) лише в другій системі (міфі) <...>. Мова йде про послідовність літер чи про зображення, для міфу вони становлять знакову єд-

ність, глобальний знак, кінцевий результат, чи третій елемент первинної семіотичної системи. Цей третій елемент стає першим, тобто частиною тієї системи, яку міф надбудовує над первинною системою. Відбувається зміщення формальної системи первинних значень <...>" [Барт 1989, с. 78]. Під третім елементом, напевне, розуміється творення поетичного образу, тобто надання первинному знаку через посередництво міфу значення, здатного розширюватися в наративну конструкцію чи трансформуватися в емоційно-поведінкову модель. Коли говорити про лікувальні обряди, то замовляння слугують зразком "третього елементу", оскільки трансформують потужні емоції, що виникають разом з хворобою й асоціюються з біллю, страхом і стражданням⁶. Відповідно до цього формуються образні засоби, що регулюють емоційні стани учасника лікувального обряду. Емоційна депресія нівелюється за рахунок надання хворому обрядового статусу шляхом "легалізації" його стосунків із сакральним покровителем або за допомогою словесного знищення хвороби⁷, ім'я якої перестає звучати (пор. з обрядовою тишею, як ознакою потойбічного). Паралельно говориться про повернення хворого з-за "синього моря / густого лісу", тобто озвучується його повторне народження (ніби дублюючи крик немовляти), або нове поєднання з родом (мовою психології з родовим ментальним полем⁸).

Ще однією особливістю обрядової поетики є те, що вона озвучує небезпечні стосунки "живого" з "потойбічним", як двох ланок єдиного життєвого циклу (хоча вони демонструються як опозиційні). Лікувальний обряд "лобіює" інтереси першого, що є своєрідною відповіддю на хворобу як "несанкціоновані" дії потойбічного (життя має завершуватися природно і супроводжуватися обрядом переходу). Хвороба є викликом "потойбічного", експансією на територію "живого", що пояснює специфічність поетики лікувальних текстів⁹. Поняття, які позначають потойбічне, ретельно "зашифровують" й уникають вживати в повсякденному мовленні, оскільки вони є небезпечними для живих, що призвело до появи метафоричної синонімії¹⁰.

Паралелізм. Одним із способів кодування обрядової інформації є зіставлення фізичного / емоційного стану людини з об'єктами / явищами оточуючої дійсності. На думку Є.М. Мелетинського, передумовою виникнення таких зіставлень є "анімістичні світовідчуття й антропологізація природи <...> до цього додаються більш конкретні міфологічні уявлення тотемістичного характеру про спорідненість родової групи і природи <...>, а також різноманітні міфи" [Мелетинский 1994 с. 96]. Схожу думку висловлював у свій час О.М. Веселовський, який вважав, що перша частина паралелізму описує алегоричний за своєю природою міфологічний прецедент (аналог до еліадівського "споконвічного повернення" – прим. авт.), який відбивається / проектується в дійсності [Веселовский 1989, с. 408]. Кожне наступне лікування є своєрідним поверненням до часів першотворення шляхом опи-

су / обрядової імітації цих дій, зокрема: пошуку → впізнання → знищення хвороби. Друга частина паралелізму прикладається до першої, дублює її, тому є вторинною. Видима невідповідність ситуацій (два береги / дві людини; зав'язана мотузка / зав'язана хвороба; засліплення покійного / засліплення миші; потоплення сорочки / потоплення недуги) є оманливою. Насправді паралельні образи є ідентичними, оскільки об'єднуються спільною ознакою чи дією – роз'єднання, зав'язування, засліплення, потоплення тощо. Дублювання міфологічного (насправді практичного) смислу і становить основу інакомовності, засобом якої здійснюється посередництво з "іншим", іноді ворожим для людини світом.

У цьому аспекті цікавими є реконструкції первинного значення окремих паралельних фігур, що зустрічаються в лікувальних текстах Центральних регіонів України і Полісся. Слід також зазначити, що термін *паралельна фігура* має широке застосування, оскільки метафора / метонімія у своїй основі також ґрунтуються на принципі прихованого зіставлення. Отже, під *паралельною фігурою* розуміються ті його структурні компоненти, які творяться за принципом очевидного зіставлення за допомогою сполучників *як / так, якщо / то*. Розглянемо декілька характерних прикладів.

Текст 1. "Для того, щоб миші не гризли зерно: Ключу абхаділі три рази і гаварилі: "Як мертвага везуть і йон нічого не бачить, щоб миши нічого не бачили" [ПЗ 2003, №762]. Замовляння може трактуватися в двох площинах – негативній і позитивній. 1. Миші знищують запаси збіжжя, а також є переносниками інфекційних захворювань, тому асоціюються з негативними потойбічними істотами й мають бути засліпленими. За польськими переказами щура створив диявол, а Бог кинув рукавицю, що перетворилася на кішку, тому при зустрічі зі щуром хрестилися (підкреслювали свою приналежність до Бога, який є сильнішим за диявола). Білоруси, знайшовши у свіжовикопаній могилі мишу, вважали, що покійний був відьмаком і нечиста сила перейшла в його душу [Гура 1997, с. 403-416]. Ототожнення миші / щура з потойбічною / підземною істотою протезується також на мовному матеріалі індоєвропейців: рос. *крыса* ↔ д-англ. *hruse* – "земля"; литовськ. *pele* – "миша" (пор. з д-р. *плоть*), д-інд. *palam* – "м'ясо" ↔ індоарійськ. *palaba* – "земля / глина". Пор. з поняттями зі значенням негативу: рос. *крыса* ↔ литовськ. *kirsti* – "злитись", д-англ. *cursian* – "проклинати"; лат. *sorex* "миша" ↔ литовськ. *seregas* – "хворий"; рос. *крыса* ↔ латиськ. *kreiss* – "лівий" [Маковський 1996, с. 226-228].

2. Миші заздалегідь відчувають небезпеку: залишаючи будинок перед пожежею; риючи глибокі нори перед холодною зимою; надгризаючи речі тому, хто "скоро помре" [Гура 1995, с.269]¹¹, тому асоціюються з позитивними потойбічними істотами. Власність мишей перебувати лише там, де є достаток пояснює, чому в народних віруваннях вони уособлюють щасливу долю і багатство [Потебня 1989, с. 490]. Пор. перекази про долю, що "випадає

наосліп", зі способом життя мишей, присутність яких візуально не фіксується, але постійно відчувається. У зв'язку з цим східні слов'яни порівнювали мишей з душами таких же невидимих пращурів, що пояснює існування обрядових заборон ставити пастки біля столу, оскільки залишений після вечері хліб, слугував їжею для покійних, які у вигляді мишей приходили відвідати рідних.

На мишу може перетворитися домовик. Місце його перебування також пов'язане з мишами і обмежується запічком ("жіночою територією"), що пояснює обрядові взаємовідношення домовик – миша – жінка. Наприклад, господиня уникає знищувати мишей, перекладаючи це на kota, що сприяє формуванню сталого стереотипу – жінка боїться мишей, але любить котів. Взаємодія міфологічних образів жінки і миші (за участю печі) проглядається в казкових сюжетах, де миша служить Бабі Язі, приносячи дітям зуби (здатність самостійно харчуватися), а старим людям смерть (нездатність харчуватися) [Потебня 1989, с. 490], що співвідноситься образ останньої з архаїчною Володаркою Життя. Відповідні аналогії простежуються в приказках: 1) "Живем, поки миші голови не повідгризають", 2) "Смерть, як миша голову від'їсть" [Потебня 1989, с. 490], 3) "Не відмовляй вагітній, бо миші речі погризуть" [с. Медведівка Чигиринського р-ну Черкаської обл.]. В календарних обрядах, пов'язаних з харчуванням, залишилися рудименти жертвоприношень мишам. Після обжинок, коли снопи заносили до клуні, не замітали просипане зерно.

Зіставлення миші з образом пращура простежується в лікувальних обрядах. Щоб запобігти зубному болю (нездатністю споживати їжу), молочний зуб, що випадає першим, кидають за запічок зі словами: "Мишко, мишко, на тобі зуб кістяний, а мені дай залізний" [Рецепти 1992, с. 78]. В цьому разі здатність миші передбачати майбутнє "експлуатується" обрядом, створюючи вигідну модель майбутнього. Місце, куди викидається перший зуб, співвідноситься з домовиком і сполучається з архаїчними жертвоприношеннями усього першого пращурам¹². Зуб виконує роль маркера, за допомогою якого ідентифікується майбутній член родини (пор. з дитячою клятвою "на зуб", що може бути рудиментом звичаю віддавати зуб як атрибут життєвої сили). Відповідне ставлення до мишей пояснює, чому у вищезгаданому тексті миші не знищуються остаточно, оскільки разом з ними можуть зникнути самі господарі. Замовляння лише обмежує "сферу впливу" мишей, які мають сліпнути лише тоді, коли наближуються до клуні.

Текст 2 "От падучей: Шоў дзедок через масток. Як етаму дзедку раси ні абіваці, так етаму переходу, Антонову агню (гангрена. – прим. А.Л. Топоркова) ні биваці. Ах ти, дзед-палясун, вазьмі ж ти переходи, і переходи, і назбитнікі, да нясі ж ти ў цьомни лесá, ў ушчеліе борб, дзе вецер ні вее, сонце ні грее, мясяц ні свеціць, і сонце ні пляшціць" [ПЗ 2003, № 430].

Опис недуги асоціюється з міфологічним світом мертвих, який поєднується зі світом живих за допомогою мосту. Зумисне при-

меншення образу діда ("дзедок"), називання його "палясуном" (д-лит. *plęsti / pląsti* – "шуміти / бешкетувати / шелестіти" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 291]) надає йому ознак потойбічної істоти, яка, збиваючи росу, знищує земну вологу (невеликий ріст польського дідка дає змогу порівняти його з західноєвропейськими гномами / ельфами). В традиційній культурі навмисне збивання роси (поряд із зав'язуванням стебла пшениці) розцінюється як шкідлива магічна дія. Міфологічне ім'я діда ("палясун") асоціюється із закручуванням, зав'язуванням¹³, що підтверджує його приналежність до потойбічного світу. Назва хвороби зіставляється із семантикою вогню, яка пече і, врешті, висушує тіло, так само, як сохне без вологи земля.

Текст 3. "А другій прістрек: <...> На сінем море камень, на камене стаїць крест, ля креста стаяла хатка, а ў той хатце сідзела бабка, і янб не умела ні прясці, ні ткаць, тоўка умела прі шляху стаяць і прістреку гаваряць <...>. Я цябе не уговарбла, а цепер я ўже ўзнала, Угаваряю і умавляю, на нічие лози сцілаю, Іде людзді не ходзють, сабакі не брешуць і кури не пяюць. Як аттуль куринаго голасу не чуваці – так у Парасі прістреку не буваці" [ПЗ 2003, №239].

Обряд здійснюється від імені ймовірного пращура роду – "бабки", "хатка" якої ототожнюється з могилою, на що вказує присутність каменя і хреста. Вона не вміє ткати / прясати, тобто виконувати життєдайні дії, пов'язані з плетінням¹³. Зіставляються образи потойбічного світу, зокрема: "нічие лози" (відсутність власності, як ознаки олюдненого простору), поняття зі значенням статички / тиші ("іде людзді не ходзють, сабакі не брешуць і кури не пяюць") з протилежними поняттями, які не називаються, але маються на увазі. Основу паралельного зіставлення становить відсутність "курячого голосу", що провокує знищення пристріту. Натомість в інших текстах куряче квоктання розцінюється як позитивний знак: "Як смеркне надворі, треба взять на руки дитину, понести до сідала, де кури ночують, і сказать: "Добривечір, добривечір, добривечір! Ви, кури-курашечки <...> нате вам крикливиці і динивиці, а младенцеві (ім'я) дайте сонливиці і дрімливиці". <...> Якщо дитина буде жива, то кури засокорять <...>, а як умеруще, – будуть сидіть і не обізвуться" [Рецепти 1992, с. 66].

Текст 4. "От прістрекка корове": "На сінем море, на белом кбмене стаїць дуб кераян. Над тим дубом белий камень, пад дубом престол стаїць, на том стале три скацерки лежаць, рабіє, рабчістие, дрбніє, драбчістие, за тим престолом три дзевіці сідзяць, перед тими дзевіцамі трі чъркі віна налівніє, перед маєю кароўкаю дреўкаю чорной (рабой) дзевять чарок малакб наліваю, Пречістою Мацерью переслбно. Як ясного сонца не пелеглядзеці, а зорічек не перелечіці, а місяца не зняті, так ат маей карооки чорной (рабой) пользы не атабраці <...>" [ПЗ 2003, №790].

Паралельним є зіставлення: як неможливо передивитись Сонце, перелічити зорі і зняти з неба місяць, так неможливо зашко-

дити корові. Перша частина паралелізму співвідноситься з міфологічними уявленнями про сонце як небесне око [Чубинський 1995, Т. 1, с. 12]. Вживання дієслова "переглядзеці" вказує на ймовірність магічного впливу на сонце-око (пор. з дитячою грою, "хто кого передивиться", де програє той, хто моргне першим). У міфологічних уявленнях погляд має символічне значення, оскільки є способом передачі інформації без звуку, тому "німому" покійнику закривали "мертві" очі, а одним з найнебезпечніших способів порчі вважається "зглаз". У наявному тексті моделюється ситуація змагання поглядів сонця і "недоброго ока", результат якого зарані передбачений. Аналогічне значення мають образи "місяця / зорічек".

За допомогою паралельних зіставлень здійснюється лікування інших хвороб: 1) "Лихоманку топлять, для цього йдуть на річку в досвітку в одній сорочці, купаються, кидають сорочку у воду і повертаються неодагненими"; 2) "Хворий, зрізавши нігті і волосся, навхрест кладе їх у клешню живому раку, загорнувши у папірець. Потім пускає рака у воду, примовляючи: "Пливи, раче, за водою, бери трясцю за собою". Потім плює і повертається не оглядаючись" [Рецепти 1992, с. 90-91]. В цій ситуації основою обрядового паралелізму є зіставлення частини й цілого – сорочки, волосся і нігті ототожнюють з недужим (сорочка також може сприймається як частина "тіла", докладніше див. [Маєрчик 2003, с. 69-82]). Хворобі / потойбічному віддаються ті частини "тіла", віднімання яких не спричиняє каліцтва, тому сорочку, волосся і нігті топлять (в окремих випадках закопують). Можливе й інше припущення – в архаїчну епоху хворих могли забивати для того, щоб зберегти життя усього племені. Згодом це трансформувалося в обрядові підміни особистих речей недужого замість його самого¹⁴. Сприйняття *частини* як *цілого* зустрічаємо в інших обрядах. Дівчина, яка хотіла причарувати парубка, намагалась непомітно нашкребти шкіри з його підосви, витягнути нитку з його шапки. "Заволодівши цим, вона заліплювала нитку або шкіру у віск, кидала грудку воску у вогонь і при цьому приказувала: "Щоб тебе так з мною пекло, як пече вогонь цей віск, щоб твоє серце за мною так топилося, як топиться той віск, і щоб ти мене тоді покинув, коли найдеш той віск" [Петров 1996, с. 127].

Незважаючи на те, що паралелізм має просту структуру, дешифрування його значень вимагає "індивідуального" підходу, оскільки в ньому проявляються численні взаємозв'язки між предметами / істотами й міфічними об'єктами. Такі взаємовідношення, влучно названі К. Леві-Стросом "логікою рикошету", можуть базуватися на чуттєвих асоціаціях і ситуативних смислових доповненнях. З погляду міфу така ситуація виглядає цілком законною, що пояснюється його гомогенністю. Усі міфологічні персонажі – фантастичні істоти, люди, тварини, рослини, предмети діють у межах міфу і знаходяться в потенційному зв'язку

між собою. Жодна, навіть, незначна подія не може відбутися не поміченою і передбачає обов'язковий наслідок: ковтання горошини є причиною народження дитини, вимушена подорож до лісу дарує багатство, випадково зірване яблуко провокує виростання великих вух тощо. Міф можна уявити як базу даних, що видає окремі порції цих самих даних залежно від потреб обряду.

Паралелізм виступає лише фрагментом міфу, одним із способів кодування інформації, що базується на принципах: зіставлення цілого і часткового, слова і дії, а також метафоричній синонімії, коли одне поняття може розпізнаватися за допомогою різних знаків. Сприйняття і обрядове відтворення (за допомогою зіставлення) цієї інформації передбачає прогнозоване розгортання подій. Прикладом може слугувати замовляння "від соняшниць", семантика якого трактується залежно від того, як розшифровується паралелізм – шляхом зіставлення назви предмету (слова) та його функціонального застосування (дії) \ або об'єднання предметів за спільною ознакою, що дозволяє розуміти їх як контекстуальні синоніми. "Треба маленький горщик налити водою, та тричі положити в нього пшона, беручи його між пальцями, та приставити до жару. Треба взяти миску, ложку, ніж і веретено. Тоді як закипить, то треба висипати з горщика в миску, і горщик у мисці перевернути, і на животі поставити миску, ніж у руки і водить кругом по дну по горщику: "Святитель Миколаю, угоднику Божий, помічнику скорий! Допоможи мені ласкою своєю небесною вимовити і виговорити і соняшниці, і веретільниці, і заспани, і наслани, і ранніі, і позніі. Я вас вимовляю, я вас вишепчу, я вас зварю, бо тут вам не стояти, часу не теряти, кишками не воювати. В другий раз в добрий час". За другим разом ніж топлять у мисці, потім ложку, веретено і гребінку. Послі подмуть на миску і казати: "Не мій дух – Господній, Господи Милосердний, і святая Варваро, мучениця великая! Допоможи мені вимовати" Тоді миску знімають з живота, ставлять сторч ніж і тричі зверху поливають водою, так і на гребінку, на веретено, на ложку і дають три ложечки випити, а після виливають у поміі, бо на двір вилить гріх" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 122-123]. Під час виголошення тексту на уражене місце (живіт) ставили миску з перевернутим горщиком, навколо дна якого водили ножем, ніби окреслюючи замкнутий простір, в межах якого звичайні предмети перетворювалися на магичні: 1) за допомогою ложки, ножа, веретена і гребінки (назва) здійснювалося обрядове з'їдання, відрізання, виколювання і вичисування хвороби (дія); 2) веретено, ніж і гребінка є гострими предметами, тому могли позначати больові симптоми захворювання, на що вказує його табуйована назва – "веретільниці". Метою лікування є знешкодження недуги за допомогою заварювання ("я вас вишепчу, я вас зварю"), внаслідок чого втрачається гострота предметів, що її уособлюють. Паралельно відбувається приготування ритуальної страви – каші, потрійне споживання якої ("дають три

ложечки випить") споріднює її з поминальними обрядами (потрійне вживання колива).

Джерела паралелізму. Видима фрагментарність / "розірваність" інформації, що надходить із зовнішнього світу (відсутність цілісного бачення), створює враження фрагментарності / "розірваності" буття і провокує внутрішню нестабільність, що є причиною виникнення станів емоційної напруги, тривоги, іпохондрії. Внаслідок цього актуальним є створення статичної / цілісної моделі Всесвіту, за допомогою якої ця інформація упорядковується. Засобом уніфікації великої кількості значень інформативного потоку виступає міф, який не лише пояснює, але створює смислові взаємозв'язки між різними, на перший погляд, поняттями. Паралелізм є одним з проявів міфу, в якому смислові взаємозв'язки встановлюються залежно від конкретної ситуації. Наприклад, образи гори, каменя, дерева, церкви, покійника, хреста можуть варіюватися переважно в контекстах, коли позначають стан нерухомості. В інших випадках гора, камінь, дерево, церква, хрест, "могила" є просторовими орієнтирами або місцем жертвоприношення¹⁵. За аналогічним принципом будуються інші смислові відношення: паралельне зіставлення покійника і зубного болю має позбавити "живе тіло" чутливості (камінь → *скам'яніти*, дуб → *задубіти*), порівняння твердого каменя і рідкої крові провокує застигання останньої (камінь / смола) або припинення її руху (міст / гребля), спалювання / потоплення / закопування (знищення) нитки (засобу продовження → +) асоціюється зі зникненням (припиненням → -) лихоманки (вода, земля, вогонь є субстанціями, що трансформують речовину). Імітативні обрядові дії також пов'язані з принципом зіставлення, за допомогою якого моделюються стани (рухомості / нерухомості, говоріння / мовчання, припинення / поновлення), необхідні для досягнення мети лікувального обряду. Засобом зіставлення унаслідуються також явища природи, поведінка тварин (як правило, тотемних) тощо.

Переважна більшість значень, що виникають унаслідок паралельних зіставлень, замикаються на людині (на мал. 9 космос уявляється як людина [Буслаєв 1861, Т. 2.]). В цьому разі вона є квінтесенцією безкінечної кількості значень, ідеальною моделлю, центром міфологічного Всесвіту, навколо якого групується часова і просторова периферія (усе, що її оточує). Центр є імпульсом творення, а людина розуміється як *homo demiurgos*¹⁶, яка імпровізує, створюючи таким чином нові смисли. Однак творче виконання обрядових текстів не є хаотичним і підпорядковується законам міфологічної імпровізації, згідно з якими трансформуються лише другорядні слова (або збільшується їхня кількість), тоді як основні / ключові поняття залишаються незмінними. В замовних текстах вони час від часу повторюються, нагадуючи своєрідні точки відліку. Це дає можливість запам'ятовувати і створювати об'ємні за обсягом твори. Часто ключовими є по-

няття, що не називають, а спонукають до необхідної дії ("згинь / пропади / іди"), демонструючи таким чином свою владу над ситуацією. Коли внаслідок магічної "некомпетентності" прохача спонукування "не спрацьовують", застосовуються звертання-прохання ("прошу тебе"), що означає визнання влади над собою і неможливість керувати ситуацією. Навколо цих та інших ключових слів і твориться смислова периферія замовного тексту¹⁷.

Відтак, паралелізм є не лише зіставленням зовнішніх ознак, а способом налагодження семантичних зв'язків між цими ознаками, необхідність яких полягає у встановленні смислового паритету між видимою і невидимою частинами буття. Остання розуміється як міфічна і слугує для першої значенневою моделлю, зразком для наслідування. Відповідна текстова організація відбиває принцип міфологічного сприйняття, де пізнання дійсності відбувається шляхом зіставлення, а інколи й отождолення відомого з невідомим, реального з уявним, видимого з позамежним, дійсного з бажаним. У фольклорних творах паралельні зіставлення пропонуються в "чистому" вигляді і співвідносяться із "законом аналогій", що згадується в теологічних трактатах середньовічних філософів. Схожі засоби використовуються також у наукових дослідженнях у вигляді методу екстраполяції.

Метафора. Сугестивний вплив на психіку має настановчий характер, тобто будь-які повідомлення, пов'язані з навіюванням, у своєму потенціалі є інформацією для підсвідомих наслідувань, які можуть реалізуватися у діяльності того, кому адресується текст. Ця інформація сприймається автоматично і не залежить від вольових імпульсів, оскільки пов'язана з діяльністю правої півкулі головного мозку, яка "відповідає" за чуттєве сприйняття дійсності й асоціюється з уявою та інтуїцією. Правостороннє мислення, на відміну від лівостороннього, більш цілісне і виразне, оскільки воно торкається не стільки будови, скільки відчуття сутності речей. Права півкуля трансформує сигнали, отримані від фізичних органів, у внутрішні переживання, що впливають на емоційні стани. З її діяльністю пов'язане також довільне запам'ятовування, що сприяє накопиченню внутрішнього досвіду на рівні інстинкту, в тому числі соціального. Це дає можливість "оцінювати" ситуацію шляхом підсвідомого співставлення відчуттів, які стосуються того, що є, з тим, що давно минуло, і не зафіксувалося в пам'яті як факт (промайнуло на рівні довільного рефлексу)¹⁸. Аналогічні механізми "попередження" можуть "включатися" під час максимального розслаблення, наприклад, сну, коли свідомість звільняється від "зайвих" / несуттєвих у цьому плані образів.

У зв'язку з цим існує декілька рівнів сприйняття дійсності, орієнтованих як на лівосторонню (судження різних видів складності), так і на правосторонню мозкову діяльність. Все, що стосується образного сприйняття, яке фіксується у вигляді інакомовності (словесної, наочної, дієвої) стосується правої півкулі. Ці

рівні постійно взаємодіють між собою в плані обміну "блоками інформації", за допомогою чого зв'язок між зовнішнім сприйняттям і внутрішньою його оцінкою збалансований і не втрачається остаточно. Однією з моделей, яка є продуктом правосторонньої мозкової діяльності, але постійно "пояснюється" лівосторонньою, виступає *метафора*. Вона є оптимальною формою словесного навіювання, створення і запам'ятовування інформативних шаблонів. Натомість паралелізм виступає лише першою спробою "наведення мостів" між внутрішнім і зовнішнім. Суттєва ознака паралелізму полягає в тому, що зіставлення факту, який відбувся у дійсності, з тим, як він проектується у свідомості, відбувається на двох рівнях. Схематично паралельні співвідношення можна уявити таким чином: ● → ●.

За визначенням В.Я. Проппа, метафора є способом вираження "загального, невидимого через одичне, видиме", вона "не є лише стилістичною прикрасою [тексту]" [Пропп 1998, с. 139]. Метафоричне сприйняття дійсності передбачає існування не двох (як у паралелізмі), а кількох семантико-синонімічних смислових рядів, що характеризують один і той же предмет з різних позицій і дозволяють осмислювати буття одразу на кількох рівнях (● → ● → ● → ●). Відповідні смислові ряди є синонімами, але в певному контексті чи сприймаються такими при схожих обставинах. Наприклад, образ каменя, на відміну від паралелізму, може набувати ширшого значення і співвідноситись з "білою скелею", деревом, кущем, островом, столом, стовпом, хрестом, церквою, гніздом, могилою, покійником, бабою / дідом, вітарем тощо. В етіологічному контексті перераховані образи є синонімічними, оскільки характеризують різні прояви міфологічного Центру. Поза контекстом ці сполуки втрачають зв'язок і набувають іншого значення, яке може приховуватись, змінюватись, варіюватись, в чому і полягає основна складність реконструкції архаїчних інакомовних структур. У цьому розумінні можна говорити про існування метамови, яка функціонує лише в обрядовій ситуації.

Метафоричність є головною ознакою міфологічного мислення, яке, на думку К. Леві-Строса, є "логікою калейдоскопу", "логікою відчуттів", "логікою подвійних опозицій" і, нарешті, "метафоричною логікою". Сутність останньої полягає в тому, що кількість елементів творення тексту (звуків / слів) є обмеженою, але вони можуть виконувати роль знаків, тобто бути полісемантичними. Кількість значень залежить від контексту і мети виголошення замовляння. У зв'язку з цим міфологічне мислення "принципово метафоричне, тому розкриття смислу має характер безкінечних трансформацій", де справжній смисл постійно "вислизає" з уваги дослідника. Водночас це "не заважає тому, що <...> міф доводить метафору до можливості її осягнення і відкриття підсвідомих ментальних структур" [Мелетинский 1971, с. 124].

При розшифруванні метафоричних рядів застосовуються методи, які дозволяють розглянути текст цілісно, з погляду лінгвістичного, семіотичного (принцип бінарності) і культурно-історичного. Спробуємо дослідити в цьому контексті мотив вигнання хвороби: "Я ізгоню більмо <...> з костей, з мощей, з тісних плечей, з синіх печеней, із буйної голови, з чутких ушей, із щирого живота, із ретивого серця, з гарячої крові, з жовтих костей, із солодкого мозку" [Рецепти 1992, с. 48]. Зазначений текст фактично "сконструйований" з метафор. 1) "З костей, з мощей" – обрядова назва кісток, тобто "потужних / міцних" (пор. *святі мощі* – "кістяк статусного пращура"). 2) "Тісних плечей" – сильних, широких (пор. *тіснити* – "давати / перемагати"). 3) "Буйної голови" – д-р. *буй* ототожнюється з поняттями "високий / великий / сильний / гордий" [Ларин 1963, с. 79]. 4) "Чутких ушей" – тих, що чують. 5) "Щирого живота" – прикметник *щирий* зіставляється з поняттями "чистий / прозорий", а також *черво / червоний* (буквально с-чир-ий). Черво / живіт / "уторба" / нутро розцінюється як вмістилище тілесної душі¹⁹ (див. розділ "Тілесна душа"). 6) "Ретивого серця" – живого, яке невинно б'ється [Грінченко 1997, Т. 4, с. 13]. 7) "Гарячої крові" – є частиною опозиції "гарячий / холодний" у контексті "живий / мертвий". 8) "Солодкого мозку" – смакові властивості тут позначають якісні ознаки (пор. з аналогічним висловом "солодкі / медові уста" як "привабливі / жадані"). 9) "Жовта кість" – сприймається як протиставлення до "білої кісті". У фольклорних творах "обмитої дощами, побитої вітрами", тобто кістяка покійника (пор. з текстом-описом здорового тіла: "Господі Боже, поможи, із горячєй крові, із *жоўтой кісті* ("живої"), із плевкого мозку, із рум'яного лица" [ПЗ 2003, №243]). Однак в іншому контексті позначає стару / мертву кістку: "Архангел Мисаїл, місяць праведний, був ти на тім світі?" – "Був". – "Бачив ти мертвих людей?" – "Бачив". – "Не болять у їх зуби? Не болить у їх *жовта кість*? Не болить чорна ("мертва") кров?" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 130-к].

Оскільки метафора розуміється як закодований опис асоціативно-чуттєвого сприйняття дійсності, спроба образного пояснення діалектики буття²⁰, окремі словоформи можуть трактуватися як приховані опозиційні пари: "<...> тут вам (уроки) не стоять, жовтої кісті не ломить, червоної крові не сушить, білого лица не білить, щирого серця не в'ялить, русої коси не сушить" [Рецепти 1992, с. 52]: 1) "жовтої кісті не ломить" – "ціле / розбите"; 2) "червоної крові не сушить" – "рідке / тверде" або "мокре / сухе"; 3) "білого лица не білить", інакше кажучи, "чистого лица не знекровлювати" – "чисте / нечисте", "рум'яне / бліде", "здорове / хворе"; 4) "щирого серця не в'ялить" – "повнокровне / зів'яле"; 5) "русої коси не сушить": прикметник *русий* за контекстом протиставляється *чорному*, як негативному / чужому. Чорний колір може асоціюватися з одвічними ворогами слов'ян кочівниками, тому пов'язується з потойбічним світом. Пор. з текстом, де "руса

масть" протиставляється "пристрітникам": "Хто що подумав і погадав, хай йому самому станеться з Мелашки народженої, молитвяної, хрещеної – з її очей, з її плечей, з жовтої кості, з червоної крові, з *русої масті*" [Рецепти 1992, с. 52], очі і волосся яких є чорними: "чорні очі зурочують і чарують" [Рецепти 1992, с. 50]. У любовних чаруваннях "чорні брови" набувають протилежного значення, оскільки є ознакою молодості (опозиція "чорний / білий" як "несивий / сивий"), а відтак і жіночої привабливості: "Там морі-океані, на острові Буяні там лежить камінь, на камені доска, на тій дошці тоска з *чорними бровами* (кольоровий код молодості), медовими устами (смаковий код молодості), з такими як у мене раби Божої очами" [Бондаренко 1992, с. 24]. В цьому контексті *чорне* може вживатися поряд з "ретивим серцем", "рум'яним лицем": "Кров з буйної голови, з рум'яного лица, з ретивою серця, з живота, з костей, з мозгів, з *чорних кіс*, з карих очей" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 132-3]. Родовою опозицією, яка об'єднує перелічені метафори, є протиставлення життя і смерті.

Однією з особливостей метафори є здатність концентрувати певну кількість інформації, стискуючи її до "розмірів" символу. Так, в замовлянні "від рожі" в межах однієї фрази описується весь лікувальний обряд: "Дай мені, Господи, на добро творить, через *клин і завоїну* рожу червону навік заговорить" [Бондаренко, 1992, с. 18]. Під "завоюною" розуміється червона нитка, за допомогою якої "вимірюється" і "присікається" бешиха, тобто створюється тілесний двійник хворого, на який має перейти хвороба. Після виголошення тексту його "забивають" осиковим ("мертвим") кілком у глухий кут²¹ (пор. *забити* має декілька смислів – "заховати / знищити", що пояснює використання осики як оберегу від "живих мерців").

Крім мовно- і літературознавчих доцільними видаються також порівняльно-історичні методи, за допомогою яких можливим є встановлення історичного періоду виникнення мотиву. Наприклад, образ "трьох калік" співвідноситься з потойбічним світом, оскільки відсутність певної частини тіла або його дефективність розуміється, як неможливість повноцінної діяльності: "Ішло трі калекі цераз трі рекі і питаліся у живого, ці баяць зуби ў неживого" [ПЗ 2003, №541]. В добу середньовіччя практикували "часткові" страти, зокрема відрубання руки, відрізання носа / вуха, позбавлення зору, що ставило страченого в цілковиту або повну залежність від колективу, якому була заповідіна шкода. У зв'язку з цим образ "трьох калік" фіксується в текстах "від кровотечі". Згадування "напівпокійників", очевидно, мало зменшити плин крові.

Метафора є не лише формою, за допомогою якої можливе "втиснення" чуттєвого в певні логічні шаблони, але й способом творення внутрішніх зв'язків між дійсністю і тим, як вона трансформується в свідомості людини. Такі спроби зупинити, зафіксувати в пам'яті і пояснити мінливе інтуїтивне сприйняття ство-

рюють численні смислові взаємозв'язки між власне поняттям і тим, за допомогою чого воно виражається – словом. Відтак смисл метафоричної мови полягає також у тому, щоб максимально наближити слово, яке є результатом дії "внутрішнього цензора", з означуваним предметом, віднайти найоптимальніші точки значеннєвої суміжності між ними. Визначення цих взаємозв'язків дозволяє простежити первинну семантику деяких метафоричних сполук. Відповідні спроби були здійснені Є.М. Мелетинським, який розглядає метафору як продукт міфологічного мислення, що має дифузний характер. На думку вченого, воно виражається в нечіткому поділі: 1) конкретно-чуттєвого й абстрактного; 2) суб'єкта і об'єкта; 3) предмета і знака; 4) речі і слова; істоти та її імені; 5) предмета і його атрибутів; 6) одиничного і загального; 7) просторових і часових відношень; 8) суміжних і причинно-наслідкових зв'язків; 9) початку і принципу, тобто походження і сутності. Підміна сутності походженням є причиною виникнення наративу – міфологічних оповідань про походження світу, історій про богів і героїв. При цьому причинно-наслідкові зв'язки часто підмінюються повтореннями [Мелетинский 1994, с. 95]. Погоджуючись з думкою відомого вченого, залишаємо за собою право внести деякі пояснення. Як зазначає Є.М. Мелетинський "дифузне" мислення – це спосіб сприйняття дійсності, де критерії його сприйняття і усвідомлення видаються дещо розмитими, невизначеними. Однак, аналізуючи лікувальні тексти, спостерігається дещо інша тенденція, а саме – природа хвороби піддається ретельному аналізу, внаслідок чого утворюються конкретні словесно-семантичні ланцюжки, які слугують детальним описом недуги й своєрідною "інструкцією" для її знищення. За допомогою них визначається де, коли і від кого "прийшла" хвороба, методи боротьби з нею, місця відсилання і способи ритуального знищення. У зв'язку з цим виникає потреба деталізації основних смислових взаємовідношень, зазначених вченим.

Конкретно-чуттєве і абстрактне. Лікувальний текст можна розглядати як розгорнуту метафору з декількома рівнями, які виражають абстрактне через конкретні значення й асоціації. Наведемо приклади таких описів:

1. Сила отрути (абстрактне) позначається за допомогою числа (конкретне): "Сатани прокляті і тебе, страшний люципере, котрий маєш *соць* над усіма сатанами" [Бондаренко 1992, с. 22]. Під поняттям *соць* розуміється "сила / стократна перевага" над іншими зміями [Грінченко 1997, Т. 4, с. 171], що пояснює малозрозумілі міфічні імена: "Вужу гижу, гад, прийми свій яд <...> збери своїх *сотців* <...> скажи і прикажи, а винную віддай" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 128-в].

2. Процес лікування (абстрактне) розуміється як конкретна дія: "Йшла Мать Марія по дорозі в марті місяці в городі Єрусалимі. Лягла, заснула, побачила сонь чудний і страшний, як Ісус Христа розпинали, з хреста знімали, плакали жони-миро-

носиці. Хто цю молитву перейме, піском пересипле, ні піску, ні віску, сіті закине, желаніє поймає і буде благ-благополучен" [Бондаренко 1992, №8]. Метафори "*молитву перейме / желаніє поймає*" розуміються буквально в значенні *зупинити / перехопити / утримати* [Грінченко 1997, Т. 3, с. 19] (пор. з вторинною семантикою дієслова *перейматися* як *хвилюватися*, тобто концентрувати / зосереджувати увагу на певній події). З контексту замовляння зрозуміло, що молитва перехоплюється і утримується подібно риби, що пояснює семантику образу сіті і піску²². Дослівно замовляння можна трактувати таким чином: хто цю молитву запамятає, тобто зможе перехопити, як рибу у воді, той буде захищений від укусу змії. З цього приводу цікавими видаються висновки М. Сумцова: "Давня людина сіттю ловила рибу і сіттю могла спіймати і демона <...>. В грузинському замовлянні від зурочення говориться: "Ми спіймаємо злих ангелів трьома пеньковими сітями", тому в грузин породілля огороджується від інших тенетами [Сумцов 1896, с. 9]"²³.

3. Всесвіт (абстрактне) уявляється конкретною істотою, зокрема пращуром-велетнем, який зіставляється з давньослов'янським Родом / Світовидом: "*Іхав дід через міст, того діда увесь світ*. Під тим мостом текло три річки: перша – водяная, другая – молочная, третя – кровавая. Я тую водяную вип'ю, молочную – виллю, а кровавую заклаю тим чоловіком, що у неділю пазури згризує" [Бондаренко 1992, с. 28]. Замовляння є описом міфологічного Всесвіту (мал. 10), який складається з позитивного верху ("*Іхав дід через міст, того діда увесь світ*"), і негативного низу ("*Під тим мостом текло три річки <...> заклаю тим чоловіком, що у неділю пазури згризує*"). Архаїчність тексту підтверджується наявністю смислових паралелей з казкою, зокрема "молочною / вогняною ріками", семантика яких зіставляється з народженням (молоко) і смертю (спалювання покійника). Центральний образ тексту – "кровавая ріка" асоціюється з кров'яними артеріями людини, що є елементом індоєвропейського міфу про створення Всесвіту з тіла бога-велетня (див. розділ "Тіло як космос").

Вищезазначений текст може слугувати зразком для "дешифрування" замовлянь типу: 1) "*Ішла баба горою, несла глек з водою, глек хитнувся – вода розлилася в раба Божого (ім'я) кров уйнялася*"; 2) "*Ішла чорна дівка з чорними відрами по чорну воду, відра хитнулись – вода розлилася, в раба Божого (ім'я) кров уйнялася*" [Бондаренко 1992, №40-41]. Образи баби / чорної дівки в текстах від кровотечі співвідносяться з жіночими персонажами індоєвропейської міфології, які презентують ознаки "нижнього" світу – пустоту, темноту, нерухомість, що необхідні для обмеження плину крові.

4. Невидима (абстрактна) хвороба вигризається / вишкрібається як щось конкретно-матеріальне. Цікавими в цьому аспекті видаються аналогії з віруваннями північних народів. Мисливці Сибіру вважали, що тварина має декілька душ, які розміщують-

ся в життєво важливих центрах, так званих "місцях сили": в хижаків такими є ніс, кігті, зуби; в травоядних – ратиці, щелепи, роги. Вважалося, що ці частини одухотворені і приносять мисливцю удачу [Василевич 1969, с. 223], чим пояснюються отождивлення знахарки з вороном, "ведмедкою", вовком, яка, імітуючи звички хижака, начебто переймає його сутність, вбираючи силу тварини. У зв'язку з цим стає зрозумілою семантика деяких лікувальних текстів: 1) "Летів ворон із-за крутої гори, сів у сірого коня на крижі, з крижа на спину, а з спину на гриву, з гриви додолу"; 2) "В чистім полі синє море. На синьому морі стоїть чорний явір, на чорному яворі сидить чорний ворон: чорна голова, чорні очі, чорні брови, чорні кігті, чорні нігті. І він кричить-покрикає, кігтями-нігтями прогрибає, уроки-урочища одбирає"; 3) "Чужі жінки баранки, Мелашка ведмедка: ведмежі лапи, вовчі зуби, соколині очі. Соколиними очима дивлюся, ведмежими лапами одгребуся, вовчими зубами одгризуся" [Рецепти 1992, с. 37, 51, 53].

5. В окремих текстах фіксуються випадки абстрагування конкретних значень, пов'язаних не з архаїчними часами, а з добою середньовіччя. В нагоді тут стає порівняльно-історичний метод, засобом якого розглядається образ Дунаю, що здавна слугував переполою на шляху кочових племен, тому територія "за Дунаєм" асоціювалась з "чужою стороною / потойбічним світом": 1) "<...> Матір Божа в помочі стояла, а переполохи обтирала, на Дунай на море зсилала. На Дунай на морі сімдесят язиків стрепечучись <...>" [Рецепти 1992, с. 63]; 2) "На Дунай на морі і ад і адище із червоними головками і золотими зубами" [Рецепти 1992, с. 76]²⁴. Зіставлення кочівників з потойбічними істотами, які несуть смерть, зустрічаємо в інших замовляннях: "Зійди ж переполох-переполочище <...> на очерета, на болота, на великі лози <...> де люди не ходять, де кури не бродять, там тобі буть і пробувать! Там *комлики* (калмики [Грінченко 1996, Т. 2, с. 244]) кочують, столи застилають, мед-вино кружляють з младенця (ім'я) переполоху бажають" [Рецепти 1992, с. 63]. Пор. із замовлянням "від лихоманки": "Лихорадка <...> піди собі на води, на вітри, на огні і на дима, на великі степа (типовий опис кочового стану). Там тобі хороше гулять і людей морських знобить" [Рецепти 1992, с. 92].

Суб'єктивно-об'єктивні відношення. Людина сприймає світ суб'єктивно, намагаючись "пристосувати" його до себе. У зв'язку з цим виникає прецедент до внутрішнього конфлікту, який час від часу проєктуються назовні. Спроба примирення ідеального / суб'єктивного і реального / об'єктивного відбувається в міфі, де констатуються оптимальні моделі розв'язання цього конфлікту. Головним діалектичним протиріччям, яке моделює культурний ландшафт міфу, є протистояння "життя" і "смерті". Основне завдання міфу в такому разі *полягає в створенні стабільного, прогнзованого Космосу*²⁵, що простежується в лікувальних обрядах

на рівні прогнозованого результату – в замовляннях хвороба завжди знищується або відсилається "на свої місце". Інакше кажучи, дилема між бажаним і дійсним вирішується на користь бажаного, зокрема одужання, принадження коханого, матеріальний добробут тощо. Принцип космічної стабільності розповсюджується також на побутові предмети, які набувають інших ознак. Разом з тим, під час проведення обряду використання певного предмету залежить від його функціонального призначення. Наприклад, ніж, голку застосовують як оберег, оскільки вони є міцними й гострими, заступивши на місце зубів хижака, якими прикрашали себе наші пращури до винайдення заліза. Крім предметів захисту використовуються речі, що втілюють принципи: творення-народження (ступа / товкач, ложка, діжа / діжун); очищення (помело, віник); концентричного руху (веретено); організації простору (двері, сволок, стіл); упорядкування / вирівнювання (гребінь / гребінка), продовження / обмеження (нитка); перетворення сирого на варене (рогач, горщик, піч)²⁶.

Відповідне ставлення до побутових предметів санкціоноване міфом, згідно з яким вони є "земними" проєкціями, своєрідними мікромоделями елементів космосу. Людина традиційна лише імітує дії Бога-Творця, поєднуючи в різних пропорціях космічні субстанції, – землю, воду, вогонь і повітря, отримуючи в результаті цього якісно нові предмети, що не зустрічаються в природі – кераміку, метал, скло, тканину. Виготовлення цих предметів супроводжується обрядовими діями, які одухотворяють їх, що дає можливість застосовувати керамічні, скляні, металеві речі не лише в побуті, але й обряді (мал. 11 [Платонов, Тарута 2004, с. 422]).

Відтак суб'єктивне реалізується через зовнішню діяльність, в процесі якої створюються принципово нові форми, внаслідок чого виникає необхідність їхньої "легалізації" в існуючій картині Всесвіту. В такому разі зрозумілою стає ще одна функція міфу, як вторинної моделюючої системи, що описує походження предметів (хто уперше, яким чином їх виготовив) і визначає сферу їхнього обрядового застосування. Вторинна моделююча система відрізняється своєю консервативністю, тому включення нових компонентів у структуру міфу відбувається поступово. Наприклад, відкриття міді / заліза іноді асоціюється з негативними міфологічними персонажами – Змієм / Кошцієм. Деякі речі, привнесені ворожими племенами, довго не сприймаються міфом. Так, до пізнього середньовіччя в поховальному обряді землеробів замість воза (ознака кочівництва) застосовуються сани. Інший аспект консерватизму міфу полягає в обмеженості знаків, за рахунок яких він компонується, тому архаїчні тексти важко реанімувати, оскільки одні й ті ж знаки постійно набувають нового значення. Іншою особливістю міфу як моделюючої системи є одухотворення всього з чим стикається людина – небесних світил, елементів ландшафту, рослин, тварин, комах, дерев, пред-

метів, що зумовлено необхідністю їхнього включення в суспільні відносини для того, щоб регулювати їхню "діяльність" не лише за допомогою обряду, але й засобом громадського заохочення чи засудження. Одухотвореність "неживої" природи дозволяє вирішити питання щодо достовірності походження тих чи інших об'єктів, які "в режимі діалогу" самі розповідають свою історію (див розділ "Діалог").

Предмет-знак. Знак у контексті міфу виконує декілька функцій. 1. Застосування знака як аналога предмета дозволяє маніпулювати останнім, але лише в обрядовому просторі і часі. 2. Особі надаються властивості знакової істоти, внаслідок чого вона стає уповноваженою виконувати обрядової дії. 3. За допомогою знака як "посередника" безпечнішими є "стосунки" з нечистими предметами / істотами, які позначаються інакомовностями або словами-натяками (озвучується лише одна з ознак забороненого імені)²⁷. З цим пов'язані метафори, що виникли внаслідок табування окремих назв. Об'єкт уникали називати, що призвело до виникнення метафоричної синонімії, тобто протометафор, які мали подібне значення з родовим словом.

Інакомовні вислови, що зустрічаються в архаїчних текстах, поділяються на три категорії: слова-натяки, ласкаво-шанувальні звертання, слова-обереги [Зеленін 1930, с. 147]. Наприклад, однією з версій походження імені Баби-Яги є табування, що виникло внаслідок заборони виголошувати ім'я чоловічого роду, тісно пов'язане із семантикою потойбічного. Можливо, що початково форма імені виглядала як *Баба Його*, тобто "того, чие ім'я не називається". Схожу функцію можуть виконувати слова-натяки як вказівні (нейтральні) займенники – *той, воно, це, ти, які* вживаються поряд з метафорою, що характеризує предмет: 1) за його якістю: "чи *ти* гнітуха, чи *ти* трясуха", лихоманку називають займенником *воно*, яке не має роду (тобто не стосується чоловіків і жінок, тому не впливає на процес відтворення): "*Воно* з'їсть його (яйце, яке певний час носили в пазусі) – останеться тільки шкаралупа" [Рецепти 1992, с. 90]; 2) походженням: "чи *ти* вітряна, чи *ти* водяна"; "чи *ти* німецька, чи *ти* турецька". На перший погляд, прикметники *вітрова, водяна, німецька, турецька* епітети, оскільки є ознакою об'єкта. Водночас ознака відіграє самостійну роль, оскільки може існувати у відповідному контексті як синонім, і розумітися як субстантивний іменник. Ознака ототожнюється з самим об'єктом, оскільки вони семантично неподільні. Наприклад, у замовлянні "від укусу гадюки" змія характеризується за зовнішніми ознаками, які набувають у тексті самостійного значення і контекстуально ототожнюються з об'єктом: "чи ви острохвостії, шилохвостії, круглохвостії, ползучії, гримучії" [Бондаренко 1992, №9]. Подібні вислови є одночасно метафорами, позаяк втілюють ідею інакомовності, й епітетами, оскільки називають ознаку предмета. Літературознавча термінологія тут спрацьовує лише умовно. Метафора вжива-

ється самостійно поряд з об'єктом називання, тому може утворювати власні назви на основі: 1) схожості – "змія Веретениця" (від "веретено"); 2) обрядового застосування – "Кропиня" (від "кропити"); 3) функціональної подібності – "Яриця" (від "палити / сердитись"); 4) походження – "змії-сестри Калина, Марина, Шипшина" (з калини, шипшини – болотних і лісових рослин, з Мари – потойбічної істоти); 5) копіювання поведінкових стереотипів: "Замкни, Господи, залізними ключами хорта, хортеницю, тиха, тихоницю, щоб воно не підступало, ушима не подслухало, щелеп не роззявляло" [Бондаренко 1992, №33]. Можливо, подібне походження мають окремі українські прізвища типу Неживий, Рябий, Чорний тощо. Джерелом походження метафор є також ласкаво-шанувальні звертання, які вживаються з метою: 1) показати "потрібну" для обряду ознаку предмета, щоб викликати подібну реакцію; 2) надати об'єкту сакрального статусу. Метафори першого типу зафіксовано в календарно-обрядових і господарських замовляннях. Наприклад: "Дощику-накрапайчику, накрапай, чорну хмару відганяй <...> Щоб моя капуста була з кореню коренистая, а із листу головистая". Другий тип характерний для лікувальних текстів і вживається як звертання, де власні імена виконують роль метафор: "береже-Адаме" (поберег), "земля-Тетяно", "Місяцю-князю", "Місяцю-Володимире", "вода-Оляно". Надання елементам ландшафту імен святих, пов'язаних з хрещенням Київської Русі, свідчить про автохтонність українських текстів. Аналогічне значення має звичай змінювати звичні імена корови (Ряба, Квітка, Лиска) на обрядові, які слугують оберегом від зурочення. Наприклад, на Шполянщині (Черкаська обл.) корову називають іменами, що позначають ступінь спорідненості або асоціюються з позитивними просторовими і часовими локусами: "Світушкою" (світлом), "Дарушкою" (подарунком), "Зориною" (ранком), "Пасирбницею" (падчеркою), "Богданочкою" (подарунком Бога). Слова-обереги виникли внаслідок табування окремих слів та імен, пов'язаних з потойбічним світом. Об'єкт унікали називати, що призвело до появи метафоричної синонімії, тобто протометафор, що мали аналогічне значення з родовим словом.

Походження знаку пов'язане також з паралелізмом. Обрядове зіставлення предмета / особи з іншим предметом / істотою може переростати в ознаку того, з чим / ким цей предмет / особа ототожнюється, що пояснює природу окремих епітетів. Наприклад, висловлювання: "У мене очі соколині, а брови соболині" [УЗ 1993, с. 37] походить з порівняння: "У мене очі, як у сокола, а брови, як у соболя". На думку В. Петрова, "відсутність окремої категорії якості в системі фольклорного мислення позначилось, у свою чергу, і на мові. Архаїчна (первісна) мова граматично не виокремлює іменника і прикметника <...>, оскільки в мисленні не виокремлюється якість од речі, явища, істоти, оскільки і в мові іменник не виокремлюється від прикметника, є лише

"іменник", граматичних ознак, які б вказували на специфічну відмінність прикметників, немає" [Петров 1996, с. 129]. Згодом субстантивні іменники втрачають смисловий зв'язок з родовим поняттям і починають виконувати роль уточнюючих слів: "Зірочко *вечірня і світова!* Позичте мені того кубка, що Сус Христос руки миє, а я вам тоді верну, як хрещеного, *народженого і молитвяного* козака Івана до себе приворожу" [УЗ 1993, с. 38]. У зв'язку з цим в сучасній мові епітет найтісніше пов'язаний з іменником, оскільки за його допомогою виділяються не лише його характерні ознаки, але й обрядові функції: "Сонечко ясне! Ти *святе, ти ясне-прекрасне: ти чисте, величне й поважне* <...> щоб не було ні любішої, ні милішої од раби Божої народженої, хрещеної, молитвеної Марії".

Крім якісних ознак епітети можуть пояснювати походження предмета, що є натяком на його властивості. Наприклад, у словосполученні "горове каміння" залежне слово вказує на місце його знаходження і паралельно пов'язане з дієсловами *горіти / пекти*, тобто позначає речовину, здатну горіти (ймовірно вугілля). Таким чином, стає зрозумілим, чому образ "горового каміння" вживається поряд з традиційними "голками" і "шпильками", за допомогою яких виколоється хвороба: "Ви, зорі-зориці, вас на небі три сестриці <...> беріть голки і шпильки, горове каміння, бийте його і печіть, паліть і нудіть; не дайте йому ні спати, ні лежати, ні їсти, ні пити – других любіть" [УЗ 1993, с. 39].

Епітети, як і метафори, є також формою табустичної інакомовності, оскільки можуть вказувати на потойбічну природу предмета: "Я тебе висилаю на очерета, на болота, на *низькі гори*, на *гнилі колоди*" [Бондаренко 1992, с. 17]. Значення образів "очеретів / боліт" і "гнилих колод" зрозумілий. Цікавим є образ "низьких гір", семантика якого зіставляється із "сухими лісами" (не зеленими) [Бондаренко 1992, с. 3]; "кам'яним вим'ям / кам'яними ділками" (не живими / затверділими) [Бондаренко 1992, с. 26]. За допомогою епітетів предмет розпізнається детальніше, визначається його справжня, з погляду міфу, сутність: 1) "Спаси, Господи, від кулі бойової (війни), від скали громової (блискавки), од гада повзучого (змії), од звіра бігучого, од мужчин-колдунів, од баби стрітницї ("урочної"), од діви простоволосої (причинної)" [Зоряна вода 1993, с. 16]; 2) "Край червоного моря (рідка кров) червоний камінь лежить (застигла кров). Де сонце сходить, там кров знімається (утворюється море), де сонце заходить, там кров зашкається (утворюється камінь)" [УЗ 1993, с. 57]; 3) "На морі на Голгохві стояв дуб веперський. Під тим дубом сиділо сім мучеників: Архістратий Михаїл, Гавриїл, Уриїл, Мефтодим, Сизонтій, Климентій, Іван Предтеча – і виділи диво престрашне, чудное, і вийшло з моря сімнадцять жен, просто нагіє, розпоясавше, розпущені волоса. Підійшов к їм Іван Предтеча, начав їх питати, хто ви такі, куди йдете? – "Ми йдемо у град Христовий людей мучити, кров пити, тіло томити, смерті предавати". Та де [дав]

їм Іван Предтеча своєю тростю по їхнім головам, по сто ран закладаючих. – "Ой, Іван Предтеча! Хто буде ваші імена наричати або хто буде над головою воду читати, то того не прикиснемося во віки віков амінь" [Рецепти 1992, с. 92]. Розглянемо семантику тексту №3. Епітет *веперський* означає особливий статус дуба. Корінь *вепер* походить від д-р. *þyr* – "сила" і зіставляється з твариною Громовика – вепром, ікла якого вживлювалися у стовбур священного дерева [Ивакин 1979, с. 107-115], ніби "підсилюючи" його. У тексті говориться, що під "веперським дубом" "сидять сім мучеників", образи яких нагадують дохристиянські божества (див. "Семантика просторово-тілесних розташувань"). Вони розташовуються біля перунового дуба або в гаю, який знаходиться на священній горі ("Голгохві"), можливо, поблизу водойми ("на морі"), і зіставляються з богами Володимира: 1) "небесний воїн" Михайл відповідає Громовику Перуну, ідол якого був виготовлений з дуба; 2) Уриїл ("світло Боже або Бог є світло" Єздр. IV. 1; V. 20; X. 28) – богу світла Даждьбогу; Гавриїл ("сила Божа") асоціюється з богом небесного порядку і "дідом вітрів" Стрибогом²⁸. Ключовим у замовлянні є образ Івана Предтечі, свято якого пов'язане із завершенням Русального циклу. На думку Б.О. Рыбакова, на Івана Купала відбувалися дохристиянські моління воді, про що свідчить його давньолитовська назва – "*Rósi*", в слов'ян на купальську ніч здійснювали обряд збирання роси, звідси *зросити* – "зволожити поле" [Рыбаков 1988, с. 675-676] (пор. з традиційною назвою свята, що асоціюється з дієсловом *купатися* – "занурюватися у воду"). В Густинському літописі Купало сприймається як бог земних плодів, врожаю, добробуту та води: "Купало, якоже мню, бяша богъ обилія, якоже у еллинъ Цересь, ему же безумныи за обиліе благодареніе приношаху въ то время, егда имяше настати жертва. Сему Купалу-бесу еще и донныне в неких странахъ безумный память совершають, наченши іюня 23 дня, въ надвечеріе Рождества Іоанна Предтечи" [Матвеева, Голобородько 1995, с. 136]. Граматично д-р. *Купало* не прив'язується до чоловічого або жіночого родів, на що вказує його граматична форма купалъи: "а мнр ѡмъ покровѣ бѣѣ до нвѣ дне до купалъ" [Срезневский 1893, Т. 1, с. 1369]. Наближеність Купала до води, як жіночого принципу, а також його зіставлення з давньоримською Церерою (гр. Деметрою), наближує цей образ до д-сл. Мокоші, що пояснює семантику "сімнадцяти нагих і простоволосих жен", які виходять "з моря". Інші персонажі замовляння Климентій і Мефтодим відповідають канонічним – Клименту і Мефодію, Сизонтій. ймовірно, є апокрифічним святым.

Вживання епітетів регламентується обрядом, оскільки називаються лише потрібні для лікування ознаки. Наприклад: "Іхав чоловік по каменю орати каменними сохами, каменними волами і наорав каменю і насіяв роженки". Нелогічна, на перший погляд, текстова ситуація (сіяння каменю) є доцільною з погляду обряду, оскільки проектується на кровотечу, провокуючи її при-

пинення ("скам'яніння"): "Як роженькі не зойти, так і з мого суства крові не пойти" [Рецепти 1992, с. 35]. Вживання прикметника *кам'яний* свідчить про архаїчність тексту, оскільки перші знаряддя праці виготовлялися з каменя. Обрядове застосування кам'яних (не металевих) предметів дозволяє розпочати новий відлік часу – від творення перших прапредметів, і нагадує ігрову ситуацію "понарошку" (зворотне від рос. *нарочно*, спорідненого з дієсловом ректи – "говорити щось навмисне"), коли дія (хвороба) відбулася (виникла) не насправді, тому її дозволяється переграти (минути). Показовим є також текст від зубного болю: "Місяцю милокостний, чи був ти у Києві, чи бачив ти моці?" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]. Доцільність вживання епітету "мило-костний" зумовлена спробою "пом'якшити" зубний біль шляхом надання Місяцю обрядового імені. У зв'язку з цим пояснюється семантика сталих словесних зворотів, зміст яких стає зрозумілим лише в контексті обряду. Наприклад: "синє море", "золотий ціпок", "буйна / трав'яна / водяна / люта / чорна / християнська кров", "калиновий міст", "огняна / кров'яна / водяна ріка", "буйна голова", "рум'яне лице", "ретиве серце", "чорний / червоний / праведний камінь", "жовта / біла кость", "залізні двері", "охрещений / білий світ", "дрімучі / сухі / ліси", "високі / круті гори", "сині / чорні / красні / білі очі" тощо. Цікавим у цьому контексті видається фразеологізм "калиновий міст": "Іхав чоловік першим разом, святим часом через калиновий міст" [Рецепти 1992, с. 33]. Образ калинового мосту в казках вживається поряд з образом ріки Смородини. Калина, як і смородина, є вологолюбною рослиною, тому росте на берегах річок і озер, що наближує її семантику до міфологічного потойбічного світу, "межа" якого традиційно "розташовується" в заболочених низинах. Підтвердженням слугує етимологія іменника *смородина*, спорідненого зі *сморід* → *с* + *мор*, що вказує на його зв'язок зі смертю. Калина є тонким / крихким куцем і не може використовуватись в якості будівельного матеріалу: "Текло три річки через калиновий міст" [Рецепти 1992, с. 37]. На думку Б.О. Рибаківа, відповідні сполуки є відголосом прадавніх історичних подій, які згодом стали міфом. Вчений зазначає: "Разюча нелогічність, міст, по якому має пройти велетенська міфічна істота (казковий триголовий змій), виготовлений з калини, дрібного і крихкого куца, абсолютно не придатного для будь-якого будівництва, гілками якого можна лише перекрити, закидати щось, але не будувати з них" [Рыбаков 1994, с. 129-130]. Б.О. Рибаків вважає, що фольклорний "калиновий міст" є описом палеолітичної пастки для мамонтів, хоботи яких згодом трансформувалися на шиї багатоголового змія. З часом функціональне призначення такого "мосту" (імен. від дієсл. *мостити*) нівелюється і він стає атрибутом міфологічного Всесвіту, оскільки асоціюється з найсильнішою твариною палеолітичних часів: "Через море калиновий міст, а під тим мостом дубіян стоїть, під

тим дубіаном гадина Яселуха лежить" [Рецепти 1992, с. 45]. Подібної семантики набуває також образ "липового мосту": "Іхав Ісус Христос на вороним коні через липоу міст. Міст вигнуўся, кінь спіткнуўся, щоб тебе раб Божий удар минўся" [ПЗ 2003, №373]. Звідси розуміння "липового" в значенні нетривкого, нежакісного, несправжнього²⁹.

Річ – слово, істота – ім'я. В міфології звуковим "еквівалентом" об'єкту є його ім'я. Наприклад, *стіл* – позначає "місце стояння", на що вказує звукосполучення *-ст-* (див. розділ "Звукова організація. Приголосні"). Аналогічним чином утворюється слово *стілець*, яке є "нижчим за рангом", оскільки на ньому сидять. Сміслові взаємовідношення *стіл / стілець* можна розглядати в контексті тілесних розташувань. Зокрема, *стілець* (суфікс *-ець* вказує на підпорядкованість) зіставляється з тілесним низом, відповідно *стіл* – з тілесним верхом, тому "сидіти на столі – гріх" (торкати тілесним низом "верхнього" місця, за яким ідять). Пор. з рос. *стол / стул / стульчик*. Дотичної семантики набувають заборони "кривляти / коверкати слова", тобто спотворювати звукову картину світу, яка впливає на її візуальне сприйняття (пор. укр. коверкати – "повертати / вертити", нім. *wirken* – "діяти") [Фасмер 1986, Т. 1, с. 271]. Звідси неоднозначне ставлення до тих, хто має вади мовлення, зокрема, заїкається або не вимовляє окремі звуки (крім дітей). При "ушкодженні" імені об'єкта (його "звуковому псуванні") ушкоджується сам об'єкт. Однак це стосується лише незахищених імен людей / істот і предметів. "Захищеними" вони стають тоді, коли іменам надається обрядовий статус (див. *epitete*) або коли вони не стосуються світу людей (знаходяться на міфічному острові, дереві, морі). Приклади таких імен зустрічаємо в замовляннях: 1) "На морі на лукомор'ї стоїть дуб розложистий, барзо хороший; на тому дубі *цариця Яриця*". Будь же милосердна, будь же милостива, посилай ти три сестри Марію-Полумарію, Анну-Полуанну, Лукер'ю-Полулукер'ю, нехай виймуть зуб від гадини рябої"; 2) "На Осіяньській горі, там стояла яблуня, а на тій яблуні золоте гніздо, а в тім гнізді *цариця Шевелуха*. Ти, царице Шевелухо, і всі твої гади <...> вийміть, викиньте ваші зуби на землю з білого тіла, жовтої кістки раба Божого (ім'я)"; 3) "На морі на Діані, на острові на Кіянні, там стояв дуб, а в тім дубі душло, а в дуплі гніздо, а в гнізді *цариці*: одна *Киліяна* (водяна), друга Іліана, а третя *цариця Веретенця*" [Рецепти 1992, с. 44-45]; 4) "Ішов святий Ємельян в чисте поле, стріла його дівця Марія: "Куди ти йдеш, святий Ємельян?" – "Пойду в чисте поле, і в чистім полі стоїть груша, на тій груші соколове гніздо вісить, а в тім гнізду лежить гадина *Ладіна, царей цариця*. Пойду скажу, нехай вона скаже і закаже, своєму роду і народу: вкусила гадина раба Божого N, на синьому морі лежить білий камінь, а під каменем лежать щучі зуби. Вон, зуби, вон, зуби, вон, зуби" [Рецепти 1992, с. 43]. Розглянемо текст №4. "Гадіна Ладіна" споріднюється з давньослов'янським божеством Ладо, яке має

як чоловічі, так і жіночі іпостасі *ладъ* → *ладъно* → *лада*: 1) д-р. *лада* – "чоловік": "Уже намъ своихъ милыхъ *ладъ* ни мыслію смыслити, ни думою сдумати"; 2) д-р. *ладъно* – "однокаво" (як перехідна форма, буквально, "те, що урівноважує") [Срезневский 1895, Т. 2, с. 3]; 3) *лада* → болг. "ой ладо, ладо!" – "друга дочка в сім'ї, яка йде по воду" (весільна церемонія); сербохорв. *ла́да* – "дружина", споріднюється з авар, *tladi* – "дружина / жінка" [Фасмер 1986, Т. 2, с. 447]. В замовлянні "Ладіну" називають "царицею царів", тобто верховною царицею, яка панує над усім "родом і народом". Пор. з іншими текстами, в яких "лад" співвідноситься з поняттями *народ / мир / "божественна благодать"*: "У чистім полі золота груша, на золотій груші золоте гніздечко, в золотім гніздечку гадюка-шевелуха-цариця. Прошу тебе, гадюка-шевелуха-цариця, ізбери увесь гад і спитай, котра упустила сьому народженому й благословенному <...> рабу Божому (ім'я) і не прийми її в *лад!* Зуб до долу, хвала до Бога!" [Зоряна вода 1993, с. 7]. Відповідні мотиви асоціюються з образом Кносської богині (мал. 12) [Лосев 1991, с. 325], яка демонструє свою владу над зміями або вегетативними силами природи [Сухих 2004, с. 77-81]. Адоративна постава Кносської богині відповідає виштитим зображенням Лади з піднятими руками, в яких вона тримає Сонце або птаха, схожого на півня, благословляючи "світ Божий" [Рыбаков 1994, с. 471-527; Китова 2003, с. 89-108], або підкорює хижих тварин [Дурасов 1991, с. 65-78] (мал. 13). Подібні сюжети зустрічаються на Пастирських фібулах (мал. 14). Вірогідно, що в тексті №4 зафіксовані рудименти вшанування богині Ладо, яка має ознаки андрогіна, та її подвійної іпостасі – ж. змії / ч. вужа. Залишки таких вірувань зафіксовано на Чигиринщині, де уникали убивати отруйну змію, "бо друга прийде і відомстить" [с. Суботів Чигиринського р-ну Черкаської обл.]. Натомість не отруйного вужа вважали охоронцем родинного вогнища і жертвували йому молоко [Гура 1997, с. 307-319].

Імена змії, що фіксуються в лікувальних текстах, можуть слугувати засобом розпізнання їхньої табустичної природи: 1) "На морі-окіяні лежить бел-горюч камень. На тому камені *змея-скаралея* (як варіант *шкуралея*) песні пее" [Бондаренко 1992, с. 10]; 2) "На морі-океані там є острів, на острові дуб, під дубом – шипов кущ, там лежить змії *Шкаруп*" [Зоряна вода 1993, с. 6-7]; 3) "На море на Сіяне, стояє дуб. На том дубе двенаццаць кокати. На тих кокатах двенаццаць сучкі, на тих сучках пухова перина. На той перине *змея Шкурапей* со своїм мужем со Сіясом" [ПЗ 2003, №660]. У словнику Б. Грінченка під *шкарубинуою* розуміється "жорсткий погляд" (пор. *шкаруба* – "стара / тверда / цупка шкіра"; *шкарубкий* – "покритий твердою корою" [Грінченко 1997, Т. 4, с. 499]. Ім'я змії характеризує її як стару, прадавню, в певному контексті мудру істоту, що співвідноситься цей образ з часами першотворення³⁰. В міфологічних переказах індоєвропейців велетнянський змії знаходиться в основі міфоло-

гічного світоустрою (див. зноску 28 розділу "Семантика чисел та числівників"). Рудименти існування культу змія-царя / вселенського змія (про що зазначалося вище) простежуються також в інших текстах: 1) "Прийшов я до тебе, змія Кропиня, Бога просити і твоєї милості"; 2) "*Цариця Лягище!* Собирай своє військо гадяцьке і гадимацьке" [Рецепти 1992, с. 42]; 3) "На Сіянській гарі, на хресціянській зямле стаяла ябланька, на той ябланьце – зазулю гніздо, ў том гнездзе – сам цар *Саматуз*. *Прашу я цябе, як самаго Господа Бога*" [ПЗ 2003, №663].

Внутрішня опозиційність образу змії (мається на увазі протиставлення небесного верху і хтонічного низу) проявляється в тому, що вона може асоціюватися з громом / небесною вологою (верхом), оскільки після дощу на поверхні землі з'являються змії та інші плазуни: "Змії і гадюки, чи ви острохвостії, чи ви шилохвостії, чи ви круглохвостії, чи ви повзучії, чи ви *гремучії*" [Бондаренко 1992, №9]. Семантика прикметника *гримучий* ("голосний звук / шум" [Грінченко 1996, Т. 1, с. 323-327]) слугує поясненням, чому "грові" змії протиставляються "низу" – "чоловіку, що у неділю <...> дрова рубає", який порушує табу на працю в перший ("верхній") день тижня (пор. неділя, нім. *Sonnerstag*, англ. *Sunday* – буквально "день сонця"), тому асоціюється з потойбічною "німою" (не гримучою) істотою: "Цариця Єлине (з гр. "факел" – прим авт.), закажи свої тридевят дванадцятим сестрицям по колючому і по болючому; а як не закажеш, то ми тому чоловіку скажем, що у неділю вози маже і дрова рубає, то він вас посіче і порубає" [Рецепти 1992, с. 42]. Наближеність образу змії до потойбічного світу (низу) фіксується в інших текстах: "В чистум полі, на сіньому морі (там) стаяла груша, на груші залатее гнездо, а ў том гнездзе (була Мар'яна). Званье Мар'яна парассилала подданих па лясам, па марам, па межам" [ПЗ 2003, №671]. Ім'я Мар'яна є похідним від *Мари* – хтонічної істоти слов'янських народів, албанців, греків і німців, за повір'ями яких вона душить дітей, нападає на тих, хто спить, висмоктуючи з них кров. Мара може перетворюватися на різних тварин, зокрема змій. Співвідношення змії зі смертю зафіксовано в казках про Змія-Горинича, а також скандинавських міфах про Йормунганда. В образі змії поєднуються дві ідеї, що одночасно взаємовиключають і взаємодоповнюють одна одну, тому вона в різних релігіях символізує колообіг життя.

Крім того, що ім'я в міфології є "звуковим відповідником" сутності предмета / істоти, обрядова сфера його застосування є дещо ширшою. Специфіка обрядової мови криється також у тому, що озвучує процеси, пов'язані з трансформацією сутності предмету / істоти на час виконання обряду. Наприклад, в окремих випадках відбуваються варіації форми імені шляхом додавання суфіксу *-иш-*³¹: 1) "*Уроки-урочища*, підіть собі на яри, на ліси дрімучі, на степи степенучі"; 2) "*Пристріт-пристрітище*, ураз-узорище, прозор-прозорище"; 3) "*Переполах, переполочище!* Ти

не жіночий, ти чоловічий, в тебе голова здорова" [Рецепти 1992, с. 57-58, 62]; 4) "Ліс-лісище, сивий-сивище" [Корнієнко 1991, с. 11]; 5) "Ви, ліси-лісища, ви, бори-борища, Візьміть собі *пристрітища* і *урочища*, занесіте їх на пущі, на негрі і на сухі ліса, на бистрі води" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 138]; 6) "Ой ти *страшиську-перелячиську*, чи ранній, чи пізній, чи денний, чи вечірній!" [Зоряна вода 1993, с. 8]; 7) "Бігло *урочишише* через *дворишише*, цягло *хворосцишише*, як *комелішише*" [ПЗ 2003, №247]; 8) "*Переполоше-переполочише!* Отсікаю тобі *головище* й *зубище*, і *лапище*, і *хвостище*, щоб ти тут не стояв і червоної крові не пив" [Рецепти 1992, с. 64]. Пор. із семантикою слів: *ручище* в значенні "велика рука", *носище* – "великий ніс" тощо. Образи "переполочища / урочища", "пристрітища", "позорища" і т. п. зіставляється з казковими Чудищем-Юдищем, Лихом Однооким, які поряд з хворобою фігурують в якості антагоніста до всього живого (пор. ст-слов. чоудо – "незвичайний" / д-р. *чудовище* – "страшний", болг. *юда* – "русалка / чарівниця" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 528] / *юдище* перебільшене *юда*). Відповідні форми зустрічаються лише в лікувальних текстах, що тим чи іншим чином "торкаються" потойбічного світу. Наприклад, обрядові перебільшення вживаються для позначення хворого органу: 1) "Матка-матище, стань собі на місці, на *містиці*, на дівоцькому *крисилиці*" [Рецепти 1992, с. 83]; 2) "зуби-зубища, жилище (від д-р. жля, укр. жаль)" [Рецепти 1992, с. 79]; 4) "Зуби-зубиці, темні-темниці (хворі)" [Рецепти 1992, с. 76]. Натомість вони не використовуються для позначення "живих" частин людського тіла, до яких застосовуються протилежні засоби, зокрема, форми обрядового применшення: "Я вас визиваю – з *головицьки*, із очей, із плечей, із рук, із ніг, із поперека" [Рецепти 1992, с. 64]³².

Схожим за семантикою є застосування подвійного імені, друга частина якого уточнює ту якість, яка є актуальною в тій чи іншій обрядовій ситуації. Прикладом може слугувати замовляння "від криксів": "Коли дитина не спить, баба бере дитину, іде на те місце, де висипають сміття, обертається лицем до лісу і говорить: Добровечір тобі, *лісе-недоборе*, посватаймось, я маю сина, а ти дочку, посватаймося. На мого сина дрімливиці, сонливиці і сплячки, а на твою дочку сирливиці, плаксивиці і несплячки, бо мій син хрещений, народжений, іменований, книжний, молитвуваний" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 121]. Словосполучення *ліс-недобор* фіксується переважно в лікувальних (лімінальних) текстах, тому може позначати обрядового "двійника" лісу або дуб, колоду, рос. "чурбан / чурку", тобто дерев'яного ідола. На користь останнього свідчить пропозиція "посвататись-побрататись". Можливо, що в давнину існували обряди укладення шлюбу з деревами (див. розділ 3. "Категорії часу і метачасу")³³. На користь цього свідчить прикладка *недобор*, яка указує на неповноту ознаки і позначає – "вирубану (пусту) ділянку лісу / галявину"; можливо, колишнє місце розташування давнього / "поганського" капища, про що

свідчить протиставлення "чистого" "хрещеного, народженого, іменованого, книжного, молитвуваного сина" "нечистому" лісу (в тексті асоціюється з місцем висипання сміття). Відповідні протиставлення діють в межах опозиції *живий / мертвий*, оскільки замовляння має "забезпечити" спокійний сон (здоровій дитині). Кожна з ознак є складовою частиною обрядового імені "сина". Наприклад, *хрещений* – вказує на приналежність до світу людей (нехрещених померлих дітей називали потерчатами і ховали за встановленими межами кладовища)³⁴; *народжений* – буквально "живий"; *іменованій* – "той, хто має ім'я", тобто належить до певного роду; *книжний* – "читають лише живі" (пор. з текстами-описами потойбічного простору: "На море камінь, на камені дівка, она не умела ни писать, ни читать – беду одмовлять" [ПЗ 2003, №440]; *молитвенний* – свідчить про наявність сакрально-покровителя (пор.: "Попервах Господу Богу помолось і милосердній Матері Божій поклонюсь, всі святії отці, станьте мені в помочі <...> я вас визиваю, *молитвами* викликаю, острим мечем побиваю, за моря ссилаю" [Рецепти 1992, с. 58-59]).

Ставлення до лісу як до "території потойбічного" підтверджується наявністю префікса *пра*, який вживається для позначення ключової ланки родової ієрархії і пов'язується з пращурами: "Ліси, *праліси*, в тебе дочка, в мене син, посватаймося, побратаймося, нехай твоя дочка дасть сонливиці і світлость, а мій син віддасть плаксивиці" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 121]. З подібними замовляннями порівнюються тексти, що виголошуються з метою встановлення / відновлення "кровних" зв'язків з пращуром-тотемом, втрачених в результаті втручання потойбічних сил: 1) "Добри вечар, лясун, у цябе дочка, у мяне син, пакумилось, палюбимось"; 2) "На сінім море стоїть дуб гульятий, під тим дубом дед волохатий, добрий вечер тебе, деду, посватаємось, побратаємось"; 3) "Господу Богу помолімса, Божой Мати поклонімося, Отцу Миколаю. Пріступіте, допоможите дітяти ночне шептати. Дед-лесовік, баба куткова, полюбемось і познаємось, і деткамі поминяємось"³⁵; 4) "Добрий день, старий дедочку, тебе синок, мене – дочка, посватаймось, побратаймось"; 5) "Бору, о, бору, я до тебе говору, дубочок, *браточок*, посватаймося, побратаймося" [ПЗ 2003, №35, 37, 41, 43-44, 35]³⁶. Звідси стає зрозумілою семантика архаїчних мотивів сватання / братання / обміну дітьми з лісовими дідом / бабою або дубом.

Предмет та його атрибути – охоплює широке коло смислових співвідношень. Атрибутами об'єкта виступають предмети, що асоціюються з ним за кольором, формою, функціональними властивостями, запахом, звуком. Залежно від контексту обряду атрибут відіграє роль дублера об'єкта. Поза контекстом ці відношення можуть бути неактуальними. Наприклад, атрибутами блискавки можуть виступати: спалене дерево, "кам'яна стріла / громовий камінь"³⁷, смоляна пляма. Водночас ці об'єкти мають самостійне значення. В лікувальних текстах ніж є атрибу-

том відрубубання / відрізання хвороби, тому він може набувати сакрального значення. Каменем недугу придавлюють, мотузкою – зав'язують, голкою – проколюють, свічкою – спалюють, віником – змітають, осиковим кілочком – забивають тощо. В замовляннях від поранень атрибутом крові є "красна рожа": 1) "Ішов Христос, ступив на трость, трость уламалась, кров угамувалась, цвіт оцвітається, кров угамовується"; 2) "Там на горі тури орали, красну рожу сіяли, красна рожа не зійшла у раба Божого кров не пішла" [Рецепти 1992, с. 36, 42]. Пор. з текстом "від рожі": "Як роженки не зойти, так з мого сустава крові не пойти" [Рецепти 1992, с. 35]³⁸. Отже, предмет, потрапляючи в силове поле обряду, стає атрибутом, оскільки асоціюється з конкретною дією.

На окрему увагу заслуговують предмети, що є атрибутами потойбічного / невидимого світу³⁹, які не називають⁴⁰, а лише натякають на його присутність, оскільки позначають "не живі" стани, зокрема: пустоту, нерухомість, безкровність, недосяжність: "Костоломи, костоломи <...> іди в *чисте* поле, знайди *гнилу* колоду, там будеш все ламати, розкошувати" [Бондаренко 1992, с. 18]. "Чисте поле" буквально – чужа / пуста територія, дотичне за змістом до "сухого / дрімучого / синього лісу" / "степів / очеретів": "Рожонько паняночко! <...> Іди собі дуби крутити, на степа, на очерета і разни дороги" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 124-6]. Словами-маркерами потойбічного можуть виступати також поняття зі значенням надмірності. В замовлянні "від крові" смола (надмірна "чорнота" / густина рідини) є атрибутом крові, що звертається: "Тече три річки: водяна, кров'яна і *смоляна*. Водяна каже: течімо; кров'яна каже: стіймо; а *смоляна*: залиймо" [Рецепти 1992, с. 34]. Пор. на місці спаленого "небесним вогнем" чорта залишається смоляна (потойбічна) пляма [Яворский 1897, с. 229]⁴¹.

Одиничне-загальне. Одиничне (образ / символ) не може бути відокремленим й існувати автономно, оскільки виступає невід'ємною частиною загального (міфу). Відношення між одиничним і загальним у міфологічному тексті можна розглядати як ієрархічні, де перше є проекцією останнього, його моделлю. Звідси семантика атрибутивних відношень, де атрибут є речовим / звуковим "двійником" більш загального поняття (див. вище). Наприклад, у міфології Всесвіт уявляється трихмірним і складається з центру / периферії / межі. Існування саме такої моделі зумовлене тим, що Всесвіт (загальне) в силу своєї глобальності не може сприйматися людиною цілісно. У зв'язку з цим проводяться аналогії між макроструктурою (Всесвітом) й мікроструктурами, які функціонально є такими самими, оскільки можуть перебувати в латентному стані і здатні розгортатися в складні розгалужені багаторівневі системи. Відношення між цими структурами є еквівалентними. Найуживанішими моделями міфологічного Космосу виступають предмети, які також будуються за принципом потрійності, де центр є основою / зародком життя,

периферія – середовищем його існування, а межа виконує функцію захисту. Прикладом можуть слугувати, поширені в індоєвропейській традиції, символи зерна і яйця. В лікувальних текстах хворобу "висікали" з яйця (одиночного), після чого вона мала "вийти" з усього тіла людини (загального): "Коли ножем розбивали яйце, яким викачували переляк <...> приказували: "Це яйце рубаю сікачами, мечами, переляк виганяю Божими духами" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.].

Необхідність у конкретизації загального пояснює виникнення *метонімії* (вживання частини замість цілого): 1) "Господи, благослови мені рабу Божому N сіє слово говорити і в добрий кінець привести"; 2) "Господь, поможи, і я з *рукою*. По синьому морі озираємна, на озираємні грушавина, на грушавині гніздище, на гніздищі цариця Ляга: "Цариця Лягище! <...> спинай зуби, губи і уста од *звіриного лиця*"; 2) "Заклинаю вас, гадюки, <...> щоб не вредили (старцю або младенцю N), волосом такому-то (дивлячись на колір волосся)" [Рецепти 1992, с. 42-43]; 3) "Полети ж ти, *огненний бугало*, до козака у двір. Де ти його спобіжиш, де ти його заскочиш <...> учепись ти йому в *серце*, затопи ти його, запали ти його: щоб він трясся і трепетався *душею і тілом* за мною" [УЗ 1993, с. 41]⁴².

Простір-час. В окремих випадках відмінність між обрядовим простором і часом є нечіткою. Мова йде про обряди, пов'язані зі сходом / заходом сонця. Наприклад, "стати лицем на схід" одночасно вказує на напрямі та час. У замовляннях "від крові" схід асоціюється з початком кровотечі, захід – із її завершенням: "Де сонце ходить, там кров знімається (схід), де сонце заходить (захід), там кров запікається" [Рецепти 1992, с. 36] (докладніше див. розділи: "Категорії часу і метачасу", "Просторова організація").

Суміжні – причинно-наслідкові зв'язки. Поняття суміжності окреслює значення, які, на перший погляд, між собою не пов'язані. Однак під час реконструкції проміжних значень цей зв'язок виявляється цілком логічним. Наприклад, в окремих текстах зіставляються поняття місяць / урожай / багатство. Відповідна суміжність становить початок і кінець логіко-семантичного ланцюжка: Місяць → роги ("Місяць молодий, на тобі ріг золотий") → бик → запліднення худоби → зволоження землі → урожай → багатство. Звідси пояснення, чому на молодий Місяць показують гроші.

Суміжні значення виникають унаслідок спрощення словових причинних взаємозв'язків, утворених за принципом "коли <...> то", які можуть підмінюватися тривалими перерахуваннями. Наприклад, перерахування спочатку ознак хвороби, а потім місць її відсилання формує замовляння як завершений текст за формулою: "коли не підеш добровільно – будеш знищена". Аналогічні значення мають і паралельні зіставлення, які можуть сприйматися як суміжні поняття: мотузка / хвороба ("як горить мотузка – так буде спалена і хвороба"); рак / лихоманка ("як пливе за течією рак, так пливе і лихоманка") тощо.

Сутність предмету – його походження. В міфології кожна річ / істота тісно пов'язана з місцем, звідки вона походить, Наприклад, окрема людина уособлює рід (звідси звичай пошуку наречених з "хорошої сім'ї"), дерево – ліс, хвороба – потойбічний світ. Опис походження може бути складовою частиною "справжнього" імені хвороби, в результаті чого вона розпізнається: "Пристріту, пристрітище <...> ти буваєш *материн*, ти буваєш *чоловічий*, ти буваєш *жіночий*, ти буваєш *парубочий*, ти буваєш *дівочий*, ти буваєш *вітряний*, ти буваєш *водяний*, ти буваєш *подуманий*, ти буваєш *погаданий*, ти буваєш *колючий*, ти буваєш *нудючий*, ти буваєш *сквернючий*, ти буваєш *поганючий*" [Рецепти 1992, с. 58]. Після називання повного імені хвороби, яке включає місце походження, відбувається її обрядове знищення: "Поки я не знала, не шептала, як стала знати – од переполаху шептати" [Рецепти 1992, с. 62].

Схожі тенденції спостерігаємо в традиції ім'янаречення, де поряд з власним іменем можуть згадувати місце народження чи вказувати приналежність до певного племені / роду / клану (Поліщук, Нечипорук, Кравчук). Подібні відношення властиві текстам "від укусу змії", за допомогою чого визначається її статус. Вона "лежить в золотому гнізді / під білим каменем / сидить на дубі" [Рецепти 1992, с. 42-43], тобто уособлює центр Сесивіту, а також вищий щабель соціальної ієрархії: "Змія-кропіня <...> ізбери ти своїх ти царів, генералів, князів, гетьманів, полковників, сотників, отаманів, есаулів, хорунжих, наказових всіх козаків і всіх домових служителей". Сфера впливу Центру розповсюджується на периферію, навіть, за її межі – потойбічний світ, що уособлюється в образах "земляних, гноевих, трав'яних, кам'яних, водяних, погребних, подкупних" змій, які знищуються "дубовим києм" [Рецепти 1992, с. 42]. Нанесення ударів дубовою палицею може розцінюватися як покарання Громовика і співвідноситися з громом і блискавкою⁴³. Приналежність до міфологічного центру підсилено прикладкою *кропіня* → *кропити* ("Сонце світить, дощик кропить", "Кропи нам, мати, свяченою водою" [Грінченко 1996, Т. 2, с. 311]), що виокремлює її серед інших змій.

Висновок. Поетику замовляння і сценарій обряду, який його супроводжує, формує міф. Лікувальний текст стосується тієї частини міфу, що описує потойбічне. Це пояснює замкнутість (захищеність) його структури, що має обмежити експансію не-живого у світ людей. Разом з тим, регламентом обряду передбачено "дозоване" розмикання структури, що має тамувати біль / зупиняти кровотечу як надмірні прояви "живого". Звідси виникнення інакомовних фігур як способу "спілкування" з потойбічним, яке не маже бути активованим, але має при цьому називатися,

Крім того, що слова і речення, з яких формується лікувальне замовляння, становлять певну, обумовлену міфом, послідовність, вони також мають свої підтексти, які змінюються або приховуються залежно від обрядової ситуації. У зв'язку з цим склада-

ється враження значеннєвої розмитості меж раціонального та ірраціонального, об'єктивного й суб'єктивного, що проявляється у сприйнятті сну як дійсності, атрибута як предмета, імені як істоти, уявного як дійсного тощо. Однак категорії суб'єктивного і об'єктивного в цьому контексті є умовними, оскільки в міфі суб'єктивне відсутнє як таке. Для суб'єктивного, яке дійсно намагається бути "самим по собі", встановлюються правила гри, а вихід за межі ігрового поля контролюється міфом. Відповідні значення проєктуються на відношення чуттєвого, конкретного й абстрактного, предмету / істоти та його імені. Лікувальний текст є досить конкретним, оскільки "має справу" з представниками невидимого / потойбічного світу. Поняття абстрактного стає актуальним тоді, коли втрачаються безпосередні смисли, нівелюється зв'язок з обрядом і міфом. Це проявляється також у тому, що всі об'єкти замовляння мають власні імена, оскільки безіменність передбачає вилучення з кола називання (існування). Натомість ім'я може варіюватися або приховуватися, коли його вживання є небезпечним для носія або інших об'єктів. Об'єкту може надаватися також обрядове ім'я, з яким здійснюються обрядові маніпуляції. Показовими в цьому плані є імена хвороб і хтонічних істот. Непевними є відмінності між суміжністю і причинністю. В процесі реконструкції семантики замовного тексту виявляється, що суміжність часто дублює причинність, виступаючи її скороченим варіантом.

Перелічені відношення є актуальними при аналізі обрядового тексту, але не є ключовими для з'ясування його "повної" семантики, оскільки певним чином "розривають" його значення і не дають змоги відтворити цілісну картину лікувального обряду. З іншого боку, дослідження смислових відношень є спробою глибше і детальніше дослідити природу тексту, розглянути його як розгорнуту метафору, функції якої нагадують дію внутрішнього цензора, який начебто "фільтрує" вплив оточуючого середовища на свідомість; трансформує його, створюючи при цьому "вигідну" для сприйняття ситуацію.

1. Коли форма слова описує об'єкт так, як він сприймається, то метаформа "повідомляє" про його вторинні значення.

2. Виголошуючи тривалі ланцюжкові формули в певному ритмі і темпі, виконавець обряду самонавіює відповідний емоційний стан. Алегорично цей процес можна порівняти з "територією" колективного підсвідомого, де особисте "я" розчиняється, попадаючи в його силові потоки.

3. Усе, що торкається мертвого, стає мертвим. Звідси символи життя на фронтах будинків (див. мал. 15-16).

4. Рудименти обрядового нівелювання негативних емоцій проглядаються в адміністративному праві Російської імперії. Наприклад, цинічні висловлювання на адресу православ'я класифікувались як "кошунство" і карались ув'язненням від 4 до 8 місяців, що було зафіксовано в "Положеннях про покарання (стор. 182, вид. 1885 р.)". Застосування

покарання обумовлене традицією. В Давній Русі "кощунами" називали заупокійні гімни, що виконувалися волхвами на поминках: "В кощун место преславных делес повести сказывать: ни чаров внемли, ни кощунных вълшеб" (з документу 1308 року) [Рибаков 1982, с. 315] й асоціювалися з "кощним царством мертвих", яке ще називали "сиречь тьма преисподняя". На думку Б.О. Рибакова, *кощун* складається з двох частин: д-р. *кощ* – "доля, жеребкування" + д-р. *шчуне* → *тжне* – "безмовний / даремний"; укр. "туній" – "безкорисний"; рос. "беспользный / напрасный" (пор. з рос *туняедец* – "даремний ідок / трутень"). *Кощунство* буквально розуміється як "недоля / той, хто позбавлений долі" (покійник?), тобто є табуованим, оскільки асоціюється з потойбічним. За кощунство сприймали, коли замість воскової свічки ставили сальну, що вважалось гріхом, оскільки остання виготовлялась з живої істоти. В XIX ст. зустрічаються газетні повідомлення, коли злодії виготовляли свічку з людської плоті, для того, щоб навіювати "мертвий" сон на свої жертви [Сумцов 1889, Т. XXVII, ноябрь, с. 594]

5. На думку В. Тернера, міфологічні символи є "механізмом для пробудження, спрямування і підкорення могутніх емоцій, таких як ненависть, страх, любов і горе. Вони також цілеспрямовано наділяються інформацією, мають "вольовий аспект". Точніше, особистість цілком <...> залучено в процес життя і смерті" [Тернер 1983, с. 135].

6. В інших культурних сферах ситуація може виглядати таким чином: весільні обряди симулюють емоції, пов'язані з продовженням роду, поховальні – зі зменшенням відчуття відчаю, військові – з відтворенням природної агресії тощо.

7. Дієвість поетичного слова криється в здатності впливати на емоції хворого, оскільки воно представляє того, від чийого імені воно озвучується. Пор.: *слухати* має подвійну семантику: "сприймати на слух" і "підпорядковуватися волі іншого".

8. В ортодоксальній медицині статус психічнохворого можуть надати пацієнту, який "випав" із загального психічно-ментального шаблону сприйняття дійсності.

9. Таке ставлення до образного слова збереглося до нашого часу і простежується в обрядових заборонах на вживання слів, значення яких пов'язане з тілесним низом і предметами розпаду.

10. Метафоричні синоніми мають однакове / схоже значення, але різні сфери вжитку (див. "*метафора*").

11. Поведінка мишей могла впливати на ціноутворення. Коли миші надгризали хлібину більше звичайного – передбачали неврожайний рік [Гура 1995, с. 269].

12. Серед черкаських рибалок залишився звичай відпускати першу спійману рибину, що можна трактувати як рудимент жертвоприношення водяному.

13. З іншого погляду ст-сл. ПЛАСАТН може створювати смислову бінарну опозицію до ВЛЗАТН. Перше пов'язане з поняттям руху / життя; друге – позначає спокій / смерть.

ПЛАСАТН може розумітися як "плетіння" фігур за допомогою рухів тіла (звідси рос. *пьяска*) або писання, в'язання чи вишивання. Плетені орнаменти були поширені на території Давньої Русі і мали сакральне значення, пов'язані із семантикою життя (Мал. 17-20) [Русские древности 1898].

З плетінням асоціюється земноводні істоти і плазуни, зокрема змії (звідси казкові сюжети чарівного танцю Царівни-Жаби): и.-е. **mater* – "мати" співвідноситься з і-е. **mat* – "змія". М.М. Маковський вважає, що і-е. **pater* – "батько" і **m-ater* – "мати" становлять собою утворення з преформантом від і-е. **ater* – "вогонь" (пор. і-е. **uater* – "вода" і "вогонь"). Поняття вогню (чоловічого принципу) і води (жіночого принципу) безпосередньо співвідносяться з поняттям плетіння, згинання, (плетіння води і плетіння язиків полум'я нагадує плетіння змії: і-е. **ater* – "вогонь" зіставляється, англ. *adder* – "змія").

І-е. корінь **pater* – "батько" зіставляється з і-е. **ṛá* – "годувати" ("запліднювати") + іранськ. – **darya* "вода / рідина / сім'я", букв, "той, хто запліднює рідиною". І-е. корінь **mater* – "мати" зіставляється з і-е. **mat* – "з'їдати" (гот. – *matjan* "їсти") + іранськ. **darya* – "вода / рідина / сім'я", букв, "та, що з'їдає сім'я (рідину, воду)".

Слова, які позначають батька і матір в і-е. втілюють образи вогню, що вигибається вгору (небо). і води, що прогинається вниз (земля). Пор. і-е. **patzr* – "батько", але рос. *петля*, дав.-сев. *foe till* – "Band" + і-е. **ag* – "зв'язувати / плести" (пор. і-е. **ag* – "горіти / переплітатися" про язика полум'я) [Маковський 2002, с. 59].

Синонімом до дієслова *плести* виступає укр. *снувати*. В колядках творення світу за допомогою снування:

Ой як то було з початку світа, –

Боже наш,

Ой як не було святої землі,

Ой-но на морі павутиноньки.

Ой там братоньки радоньку радять:

Як би нам, брате, світ обснувати? [Сосенко 1994, с. 228].

ВАЗАТН асоціюється із звичаями зв'язувати покійнику руки і ноги. При лікуванні переляку дитину "міряли" червоною ниткою, зав'язуючи вузлики, після чого нитку забивали осиковим кілочком у глухий кут [м. Шпола Черкаської обл.]. Дієслово *зав'язати* на мові арго розуміється як остаточне припинення чогось і виступає синонімами до понять *кинути*, *припинити*, *завершити*.

14. Ймовірно, що звичаї обрядової заміни базуються на емпірично-му досвіді, оскільки річ недужого є носієм інфекційної хвороби і може "передати" її іншому. З цим асоціюється віра в предмети – атрибути влади, володіння якими змінює ставлення оточуючих до його власника.

15. Рудименти таких співвідношень спостерігаються в і-е. мовах. 1. Нерухомість: лат. *silva* – "ліс", але тох. А *sul* – "гора"; гот. *fairguni* – "гора", але і-е. **perk* – "дуб". 2. Жертвоприношення: литов. *uola* – "каміння / гора" (**uel-* / *uer**), але тох. А *wäl* – "смерть", литов. *kalnas* – "гора", але пруськ. *gallan* – "смерть"; д-інд. *sandah* – "дерево / ліс", але ірл. *sid* – "рай", д-інд. *rohi* "дерево", але лат. *orcus* – "потойбічний світ" [Маковський 1996, с. 126-127, 134].

16. Пор. з Біблійним: "Людина є образом і подобою Божою".

17. Крім ключових слів в тексті застосовуються інші формульні елементи, які є сталими (термін В.М. Топорова). Однак вони не створюють паралельних зіставлень, але є самостійними завершеними смисловими утвореннями. Це дає можливість "зашифрувати" інформацію за рахунок смислових кліше, які вставляються як готові шаблони на

початку, середині чи наприкінці тексту. Прикладами таких шаблонів є висловлювання типу: 1) "За першим разом, за Божим расказом"; 2) "Господи поможи, Господи приступи, цьому священому, народженому уроки шептати"; 3) "Приступи да поможи, за першим разом, за Господнім часом" [ПЗ 2003, №205-206, 208]; 4) "Хрїстом хрїстюся, за анголами спати кладуся"; 5) "Господу Богу памалюся, Пречистой Маме пакланюся"; 6) "Зори-зарніци, Божї памашніци"; 7) "Верую, Господзі, і ісповедаю" [ПЗ 2003, №218, 234, 241, 268] тощо.

18. Це стосується також генетичної / родової пам'яті, де інформація передається з покоління в покоління, а також ситуацій типу "дїйя vue".

19. Ймовірно, ст-сл. жТРОБА може належати до табуйованих слів: сербохорв. *јтобица* – "печінка", словц. *útroba* – "нутроці / материнське черево", в-луж. *wutroba* – "нутроці / серце" [Фасмер, 1987, Т. 4, с. 176]. Зіставляється зі ст-сл. ТРЕБА у значенні жертвоприношення (на вівтар могли покладати названі органи); укр. *треба* – "необхідно". Цікавим в цьому контексті видається перестановка складів у поняттях, що позначають вмістилище – (*y*)троба / торба.

20. Між основними типами сприйняття існує діалектичний зв'язок: 1) лівостороннє постійно намагається упорядкувати правостороннє, яке "не піддається" цьому упорядкуванню; 2) правостороннє постійно втручається в логічнє розрахунки лівостороннього.

21. Такий метод лікування нагадує кадри з кінофільму "Вавилон ХХ", коли Філософ зарубками на одвірку міряв старосту, щоб зробити для нього труну.

22. Образ риби в християнстві втілює смисл езотеричного вчення і набуває символу вічного життя і майбутнього духовного воскресіння. Для ранніх християн зображення риби є символом Ісуса Христа, оскільки грецьке *риба* (*ιχθύς*) складається з перших літер п'яти слів: *Ἰησοῦς Χριστός Θεός Υἱός Σίος* (Ісус Христос Син Божий Спаситель) [Тертуліан 1994, с. 397].

Цікавими видаються спостереження біологів, які вказують на те, що риба, на противагу тваринам і людям, не відчуває страху смерті і лише "засинає" від надлишку кисню в повітрі, тому її плоть не сприймається як власне м'ясо (пор. "ні риба ні м'ясо") і вважається "чистою". Такі свідчення можуть слугувати поясненням, чому рибу вживають на поминках, а також під час тривалих постів.

23. Сприйняття поетичного слова як живого зафіксовано в пам'ятках давньоруської літератури:

Боянь бо вѣщій,
аще кому хотяше пѣснь творити,
то растѣкашеться мыслію по древу,
сѣрымъ вѣлкомъ по земли,
шизымъ орломъ подъ облакы.

24. Пор. з апокрифічними сюжетами. 1. "Апокаліпсис Петра" (ефіопська версія): "<...> Коли усі творіння будуть знищені, побіжать люди, що на сході, на захід, а ті, що на заході, – на схід, а ті, що на півдні, побіжать на північ, ті ж, хто на півночі, – на південь, і всюди зустріне їх гнів жажливого вогню. І пожене полум'я негасиме, і принесе їх до суду гніву рікою негасимого полум'я, що тече, і одночасно вогонь у цій ріці палає, і від того, що розійдуться в кипінні хвилі

його, велике скреготання зубів буде в синів людських". 2. "Одкровення Павла". "<...> І був голос, який говорив душі тій: "Де плід праведності твоєї?" Вона ж мовчала і не могла відповісти. І був знову голос: "Всякий, хто помилював, сам буде помилюваний. Хай відійде душа ця [до] безжального ангела Темелуха, хай кине [її] в суцільну темряву, де плач і *скрегіт зубів*". "І дивився я на захід, де плач і *скрегіт зубів*, [і бачив там] багатьох мужів і жон, які страждали там. І сказав ангелу: "Що це за люди?" І сказав він мені: "Ці люди не вірили у воскресіння мертвих, і ніколи не буде до них жалості" [www.apokrif.fullweb.ru/apocryph1/ap-petr2.shtml]. Аналогічні мотиви зустрічаємо в іконописі (мал. 21) [Русские древности 1898]

25. У міфі Космос стабільний, оскільки в ньому описано достовірну історію його походження. Крім цього міф є своєрідною інструкцією, за допомогою якої регулюється життєдіяльність традиційного суспільства, до нього звертаються в перехідні моменти життя, з ним зустрічають новонароджених і проводжають померлих.

26. *Ступа / товкач* – "відкритий" вхід до ступи і насипання туди сім'я асоціюється із заплідненням. У зв'язку з цим подрібнення зерна / сім'я здійснюється як ритуал, тому дієслово *товкти* має подвійне значення – "подрібнювати зерно" або "запліднювати". Звідси пояснення фразеологізму "товкти воду в ступі", тобто виконувати непродуктивну дію. Пор. з обрядами чавлення винограду в балканських культурах і семантикою вина як любовного напою, а згодом символу пізнання.

Цікавою в цьому аспекті є семантика назв рослин, зерна яких товкли в ступі. *пшениця / пино* / (пшінка – діал. "кукурудза") є похідними від слов. **ръшенъ* – "готовчений" / **ръхати* – "товкти" (пор. з лат. *tritium*, д-пруськ. *sompisinis* – "хліб з борошна грубого помелу". Зіставляється з дієсловом пхати, д-р. пьхати / пихати, праслов. **pěstъ*.

Пхати: і-е. **pis-* / **peis-*; пор. з лит. *pisti* / *pisù* / *pisau* – "coire", *paisyti* / *pisau* – "обдирати ячмінь від костриці засобом молотіння цепами"; д-інд. *pěštar* – "той, хто товче" (пор. *nicm* – "живання товченої їжі").

Пест: чеськ. *píst* ч. / рнста ж., словц. *piest*, польськ. *piasta*, в-луж., н-луж. *pěsta*, сюди ж чеськ. *pěchovati* – "утрамбовувати / утоптувати / набивати". Праслов. **pěstъ* споріднене з лит. *piesta* – "ступа", лтш. *piesta* – те ж саме [див. Трубачев 1991]. На думку спадає аналогія з пі<...>да – "місце, де товчуть".

Ложка – сакральний предмет, за допомогою якого споживається варена (окультурена) їжа. Виконує комунікативну функцію, оскільки під час обіду або вечері дитині розповідають казки, що містять інформацію про Всесвіт, що не піддається сумніву і не заперечується.

Діжун / діжка діє в межах опозиції *чіт / не чіт*, яку виражено в кількості клепок. У діжуні погано заквашується тісто. При купівлі кваші іноді рахували клепки діж / діжка, діж / діжка і т.д., відмовляючись купувати тоді, коли їхня кількість виявлялась непарною (кваша була діжем, а не діжкою).

До діжки не рекомендувалося заглядати чоловіку, бо "борода не буде рости", хоча останнє також є метафорою і слугує знаком потенції, відповідно її відсутність – імпотенції. Пор. у Росії носили бороду, яка підкреслювала чоловічі достоїнства, демонструючи високу потенцію,

що пояснює, чому чинився опір нововведенню Петра I збривати бороду. Бриття бороди вважалося ганьбою, оскільки підкреслювало неспроможність чоловіка до продовження роду і порівнювалось з відрізанням коси дівчині [Цивьян 1991, С. 77-91].

Рогач – предмет, який торкається вогню, тому вважається чистим. У текстах від зурочення корови застосовується як сакральний. "Рано встать, ідеш до корови і кажеш: Корова, я до тебе іду з сіллю, з водою, а ти навернешся з доброю порою. Корова, будь молочна та будь урочна, щоб ти не дригалася і лихих врагів-відьмів не зналася. А до моїх врагів, щоб ні колом, ні волом, щоб їм язик став колом, а мова плачем, щоб на мою скотину очей не витріщали, язиками не квилитали і лихого ока не мали. Вужом іду, щіткою підпираю, гадюкою поганяю, хто на мою пасирбницю (масть) око погане має, нехай його скрутить і донизу нагинає. Сплюнуть на лівий бік. *Перехрестить дев'ять раз рогачем, збризкать водою свяченою, сидать і доить*" [Черкаська обл. Шполянський р-н. с. Капустине].

Про семантику ножа, веретена, гребінки, голки, нитки, дверей, сволока, столу, віника див. у розділі "Просторова організація".

27. Аналогією до інакомовності можуть виступати обрядові інакодії. Так, вмивання "навідліг" (звотною стороною долоні) можна трактувати подвійно. З одного боку, таким чином уникають контакту долоні з нечистим / хворим місцем, оскільки вона торкається усіх предметів і частин тіла. З іншого – це обрядова дія навпаки, що застосовується в ритуальних практиках східних слов'ян: спиною вперед ідуть з кладовища, при лихоманці сорочку одягають навиворіт [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]. У замовляннях: "Як навідліг рукою не робити, так моймою лицю і тілу від нікого не боліти, так і міні не наврокувти" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 137-ж].

28. Форма Бог, санскр. *бhadж* (*бhаg*) – "ділити"; *бhаgа* – "частина"; *бhаgа-ват* – "щасливий", "той, на кого зглянувся Бог". Основна форма *бhаg* зустрічається в слов'ян як Бог, тобто "той, хто наділяє". В російській мові *собоже* аналогічне до форми сочатие. У в-лужицьк. *zбоgo* – "щастя"; укр. *збіжжя* сполучається з поняттям головного багатства – хліба, *багаття* – "вогонь". Звідси багатий – "той, хто має багато хліба". *У-бог / не-бог* – "той, хто не має частини від урожаю" [Потебня 1989, с. 472]. Антиподом до цього поняття є прикметник *бідний* – від *біда / о-біда / я-біда*; дієслово *бідкатися* – "констатувати наявність біди".

29. Логічним є також порівняння вегетативної сили калини із загоюванням пораненого місця: "Ішла я калиновим мостом і підпиралася калиноюво палицею" [Рецепти 1992, с. 35].

30. У замовляннях міфічний змій змальовується істотою, яка знаходиться "в паритетних стосунках" з Богом: 1) "Летіт змей через сінеє море, крічить, верещіть, Господ стречає, питає: "Чо, змей, кричиш, варшиши?" "Я кричу, варацу, мої деткі кричать, варацать, есті хочуть" [ПЗ 2003, №836]; 2) "На сіньому морі лютий змій реве. "Чого ти, лютий змію, реवेश?" "Бо нема мені чим дітей годувати" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 144].

31. Схожі тенденції спостерігаються в традиції надання почесних титулів. Титул-ім'я ніби існує самостійно, а його носій лише має відповідати значенню титулу.

32. Можливо, що форми на *-ище-* можуть позначати також уявного двійника об'єкта через якого відбуваються обрядові маніпуляції з цим же об'єктом. Прикладом може слугувати форма *топор-топорище*. Топорище знаходиться безпосередньо біля робочої частини, за допомогою якої розраховується сила і напрямок удару. Отже, форми "лісище / борище / пристрітище / урочище / містище" також можуть слугувати способом впливу на ліс / бір / пристріт / уроки / хворе місце. Обрядові маніпуляції з предметами фіксуються в замовляннях "від переляку": "Коли переляк, то треба дитину положить вздовж сволока, стати біля неї і казати: "Сокира на тебе топорище робила, хто тебе навроче, той через сволок язик переволоче" за другим разом: "через сокиру язик переволоче" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.].

33. Аналогічні прикладки зустрічаємо в інших текстах: "Ой ти, *місяцю-недобору*, зайди, зайди за комору" [Грінченко 1996, Т. 2, с. 543]. Таке трактування обрядових звертань допомагає з'ясувати семантику понять, пов'язаних з тотемними культурами: "Лісе, лісе, *лебедині*, я маю дочку (або сина), а ти маєш сина (або дочку). На твого сина плаксивиці, дрисливиці, сирливиці і вся нечистота, а на мою дочку (або сина) чистота, краса і сон зо всіх сторін" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 121]. В українській мові прикметники із суфіксом *ин / ів* вказують на приналежність. Наприклад, Миколай – Миколаїв, Чигир – Чигирин, мати – материн, лебідь – лебедин. У словнику Б. Грінченка *лебедин* є похідним від *лебідь* [Грінченко 1997, Т. 3, с. 349]. Свідчення про існування тотему лебедя в давніх слов'ян зустрічається в усній народній творчості. В казках "Гуси-лебеді", "Івасик-Телесик" простежуються аналогії лебедя з давніми культурами, пов'язаними з принципом комунікації між "тим" і "цим" світами (відповідно зимою і літом, темрявою і світлом), на що вказують зіставлення лебедів з дотичними образами Баби Яги і Зміївни. Однак лебеді не є негативними персонажами, оскільки рятують Івасика-Телесика від Зміївни (пор.: *Івасик* так само як і *Телесик* є зменшувальною ознакою – буквально "маленьке тіло" / дитина). Можливо, що вказаний сюжет є рудиментом викупних жертвоприношень птахів при народженні першої дитини. Пор. з віруваннями про лелеку, який приносить немовлят (первістки народжувалися пізньою весною, коли гніздяться лелеки / лебеді, оскільки весілля найчастіше відбувалися осінню).

34. Цікавими є порівняння понять *клад* – "місце збереження коштовностей" / *кладовище* – "місце пращурів". Пор. з віруваннями в заложних покійників.

35. Відповідні образи дотичні до казкової Баби-Яги: "Лесовие дзеди і баби, ого! Баба-яга, угу-угу-угу! Берице крікси і несіце в лес, а моєй Каце сон принесеце" [ПЗ 2003, №49]. Друга частина імені Баби-Яги може інакомовністю, що виникла внаслідок заборони називати ім'я потойбічної істоти чоловічого роду. Початково форма цього імені могла виглядати як *баба його*, тобто *того*, чие ім'я не називається. Цікавим в цьому контексті видається образ "куткової баби". В східних слов'ян кут будинку вважався місцем перебування духів-охоронців родинного вогнища. Про моління і треби кутковому богу згадано в "Слові Григорія Богослова" за списком XVI ст. У поліських текстах, записаних наприкінці XX ст., простежуються семантичні паралелі з цією писемною пам'яткою: "Куточки-браточки, возміте от того младенца ночнічки да нашіте на его соннічки" [ПЗ 2003, №51].

36. Існують інші тексти зі схожими сюжетами: 1) "Дубе-нелиню, в тебе син Іванко, в мене донька Оленка, посватаємо, побратаємо і зробимо веселле"; 2) "Помагайти тобі, сивий дідок, в мене дочка, а в тебе – синок, посватаймося, побратаймося"; 3) "Пойдемо в лес, в лесі хатка, у той хатці бабка. Добрий вечор тобі, бабка, тобі син Захарочко, у мене дочка Одарочка" [ПЗ 2003, №36, 45-46]; "Гавріло і Алена, сойдітесь і поженіться, і заберіте от младенца крікси" [ПЗ 2003, с. 46].

37. За громові стріли (святого Іллі) сприймали невеликі конусоподібні скам'янілі рештки белемнітів (*Belemnnoidea*) – прадавніх моллюсків часів юрського та крейдового геологічного періодів камені, що зустрічаються на території сучасної України. Знаходження такого конуса вважалось добрим знаком, що пояснює, чому камінь з наскрізним отвором (ніби пробитий вогняною стрілою) сприймався як оберег (мал. 22).

38. Знаковими виступають паралелі з весільним обрядом, де цнота молодої порівнюється з калиною, цвіт якої має зірвати лише наречений.

39. "Видимим" він стає лише в певні часові періоди, які є перехідними, як от: північ, південь, сонцестояння і рівнодення. Побачити приховане може крізь предмети, які порушують межу, наприклад, борону.

40. "Неживе" (німе) не озвучують, оскільки звук є ознакою "живого".

41. Наявними є асоціації "потойбічної" смоли з нафтою, яка могла виступати на поверхню землі.

42. Образ "огненного бугала" може пояснюватися по різному. 1. Слово *бугало* співзвучне з іменником *бугай*, тому може позначати бика (не вола), сила якого в традиційній культурі асоціюється з родючістю. Росіяни ототожнювали наречених з биком і коровою. Пор. з укр. приказками: "Роздрочились, мов бугаї" [Номис 1993, с. 210]; "До чого бик звик, то й волом рик" [Довгань 1925-1926, с. 6]). У замовляннях від зубного болю "місяць молодик" як і бугай має золоті / срібні роги [Чубинський 1995, Т. 1, с. 130-6]. Таким чином, дівчина звертається до місяця (небесного бугая) з проханням "запалити" серце парубка, тобто збудити в нього бажання. 2. "Бугалом" могли називати "нечистого", який "міг вчачати до молодих відьом" [Афанасьєв 1996, с. 71] або болотну пташку (*Ardea stellaris*), яка мала залетіти до козака в двір і "запалити" в нього кохання. 3. М. Новикова розуміє під "бугалом" метеорит / блискавку, що "запалить" серце хлопця [УЗ 1993, с. 203]. Версія дослідниці підтверджується мовними паралелями: *бугаи* – "запустілий ліс". У літописах метеорит / комету ототожнювали з небесним змієм: "Бысть знамение <...> в Киевской волости: летящую по небеси до земля яко кругу огнену и стая по следу его знамение в образе *змея великого*. И стоя по небу в час знойный и разидеся" [Рыбаков 1988, с. 608].

43. Дуб співвідноситься з небесним вогнем – блискавкою, оскільки є одним з найвищих дерев, куди вона може влучити. Священний вогонь римських весталок і різдвяне / купальське багаття слов'ян також підтримувалося дубовим дровами. Антиподом до дуба вважається верба, гілками якої шмагали, щоб додати здоров'я. Верба в традиційному світогляді асоціюється із земною вологою, оскільки відзначається потужними вегетативними властивостями.

РОЗДІЛ 5

ДІАЛОГ

У попередньому розділі зазначалося, що поетику замовляння формує міф, який має кілька рівнів кодування і передбачає не лише приховування інформації, але її компактне збереження. Такі інформаційні блоки становлять основу міфології, як систему знань про Всесвіт. Існують підтверджені факти, коли один носій усної традиції може відтворити кілька десятки тисяч віршованих рядків, що дорівнює межі довготривалої пам'яті звичайної людини [Иванов 1998, Т. 1, с. 568]. Пояснення феноменальної пам'яті окремих виконавців криється в особливостях людської психіки, зокрема запам'ятовування великої кількості інформації відбувається не стільки в пасивному і точному повторенні твору, скільки в його емоційному виконанні, яке сприяє навіюванню і самонавіюванню (слухач і виконавець ніби попадає в силоне поле обряду). Разом з тим, елемент творчості в обряді як створення нових смислів зводиться до мінімуму. Змінюються лише варіації навколо "основного сюжету", який залишається незмінним. На відміну від індивідуальної творчості, де з'являються нові значення, міф відтворює одні й ті ж самі події. Ситуація перманентного повтору моделює стандартну реакцію на стандартну ситуацію. В цьому разі стає можливим прогнозування і моделювання поведінки учасника обряду.

Повертаючись до міфу як інформаційної моделі, слід зазначити, що послідовний виклад інформації в міфологічних текстах є стислим і лаконічним. Так, у замовляннях майже не фіксуються докладні описи подорожі героя, чи його змагання зі "силами зла". Подібна диспропорція між текстом і його обрядовим смислом зумовлена тим, що опис складається із слів-маркерів, які концентрують у собі основні значення міфу і дотепер кореняться в свідомості, проявляючись як рефлексії у "стандартних" обрядових ситуаціях. Тому замовляння можемо уявити своєрідним кодом, при розшифруванні якого розкривається його прихований смисл. У процесі ознайомлення з лікувальним міфом складається враження, що він є не стільки текстом, скільки "інструкцією до дії", після виконання якої знищується хвороба. Дешифрування міфу передбачає його ширше тлумачення. Для "людини традиційної" таке семантично-змістове розширення відбувається підсвідомо, оскільки назви об'єктів ще відповідають їхньому первинному значенню (імена предметів, тварин, речей вжитку, людей є одночасно категоріями міфологічного мислення, оскільки не стали інакочисними). Окремий вислів, слово здатне розгортатися в уявленні, набувати сюжетності і змістовності, паралельно впливаючи на психіку і фізичний стан людини. Він начебто проєктується на саму людину, диктуючи певні стереотипи обрядової поведінки.

Вище зазначалося, що одним із засобів міфологічного сприйняття є метафора, яка є комбінацією значень при одномомент-

ній передачі декількох повідомлень. Отже, основою кодування є метафоризація, що дозволяє "шифрувати повідомлення" і паралельно "читати" їх на кількох смислових рівнях. Ще одним ефективним способом кодування інформації є *діалог*. Коли метафора називає речі іншими іменами, то діалог будує відношення суб'єкта до цих імен. Діалогізм є властивістю людської психіки. В свідомості людини паралельно можуть відбуватися один або кілька діалогів, які представляють начебто різні шари свідомості [Радзиховський 1988, с. 24-35]. Причиною виникнення діалогу є вирішення певної проблеми, тому він може стосуватися не лише людини, але й іншої істоти чи предмета. Діалог начебто "підводить" до правильного рішення, в процесі діалогу відбувається своєрідне "обговорення" відношень суб'єкта з уявним опонентом чи "проговорення" можливих варіантів поведінки в тій чи іншій ситуації.

Найдавніші жанри народної словесності є прикладом "перших" діалогів, коли відбувається "налагодження" зв'язків з природними об'єктами. Хрестоматійним прикладом може слугувати обряд заклинання майбутнього урожаю на Різдво, коли господар ховався за святковий пиріг і запитував присутніх, чи бачать вони його. Аналогічними є ритуальні діалоги з фруктовими деревами, де "словесну партію" дерева виконує сам господар чи його дружина [Толстой 1999, с. 90]. Діалогічність міфу, на думку О.М. Фрейденберг, пов'язана з природою людського мислення, де кожен наступний етап є симетричним до попереднього, тому може бути зворотним, а будь-яка зворотність "становить собою момент боротьби двох протилежностей" [Фрейденберг 1997, с. 127]. Причина внутрішньої амбівалентності глибша і криється в фізіологічній будові мозку. Дуальність сприйняття (права і ліва півкулі) зумовлює дуальність психіки, звідси, внутрішній конфлікт, який є рушійною силою, стимулом до розвитку. Мислення в такому разі є своєрідною реакцією протилежних імпульсів, які, конфліктуючи, одночасно підживлюють один одного. Про полярність людського мислення зазначав Ю.М. Лотман: "Звільнені від взаємного контролю і обмеження, права і ліва півкулі поводять себе по-різному: права застосовує відомі класифікації, взяті зі сфери природної мови, і максимально спрощує їх <...>. Ліва як би розчіплює зв'язок із зовнішніми предметами і, працюючи на холостому ходу, проявляє тенденцію до вишуканості і винахідливості у сфері нових найменувань і класифікаційних категорій. Однак ця діяльність лівої півкулі не є марною. Вона, звільняючись від контролю предметності, яка фіксує, виробляє мову відмінностей. Згодом ці відмінності, як факт мовного коду, передаються в праву півкулю і тоді "нормальна" свідомість починає бачити те, що раніш не розрізняла. Таким чином, статичний стан забезпечується рівновагою між активністю обох структур, яка досягається за рахунок компромісу, а динаміка – послідовною активізацією кожного з них і внутрішнім діалогом між ними" [Лотман 2001,

с. 591-592]. На думку вченого, діалог має внутрішню природу, оскільки в мозку на психофізичному рівні відбуваються процеси "прийому" і "передачі" інформації. Півкулі мозку одночасно взаємно гальмують і стимулюють одна одну. Так, одним з наслідків афективного стану може бути тимчасове "відключення" правої сторони, що характерне для міфоритуальних станів свідомості, здатних до психоаналізування і гіпнозу, а також після вживання різноманітних наркотичних і психотропних речовин. Подібні особливості характерні для станів творчого натхнення (як його крайності – "творчого божевілля"). При відключенні лівого центру людина позбавляється можливості вибору, тобто здатна діяти лише за встановленим зразком. Обряд насправді є моделлю, яка гальмує виникнення афективних станів, під впливом яких людина діє за *стандартною схемою*. Індивідуальність у цьому разі не враховується і всіляко нівелюється. Історичні факти свідчать, що найяскравіші особистості приносилися в жертву богам або "натовпу". На думку Ю.М. Лотмана, такі процеси пояснюються перевагою "правого" над "лівим" і характерні для культурного процесу як такого. Превалювання "лівого" супроводжується "десемантизацією" ("десакралізацією" [Топоров 1995 с. 4-7]) сталих знакових структур, які, втративши старе значення, розширюють своє семантичне поле. Інакше кажучи, права півкуля втрачає здатність контролювати й утримувати звичні назви, вона перестає бути гарантом стабільності і стимулює утворення хаосу. Зміщення знаку стимулює до зміщення значення, що сприяє виникненню полісемантичності. Наприклад, священні речі стають буденними і навпаки.

Ознаки такої стереотипності (превалювання правого) простежено в замовляннях, де діалог є лише формою впливу суб'єкта (того, хто активно запитує) на об'єкт (того, хто пасивно слухає). Протистояння активізується тоді, коли об'єкт відповідає. Діалог використовується тут як засіб опозиційного протиставлення, яке стимулює знищення хвороби. За допомогою діалогу для протилежної сторони (хвороби, "ворогів") встановлюється необхідний сценарій поведінки, тобто виробляється необхідний поведінковий стереотип, вигідний для суб'єкта (мовця). Наприклад, у замовлянні "від лихоманки" моделюється ситуація відсилання хвороби:

Ідуть черниці-сестриці:

– Черниці-сестриці, куди ви йдете?

– Куди *ми йдемо*, до молитвенної, народженої раби Божої хрещеної Марії на колючки брати і під груди шпигати.

– Не *йдіть!* *Ідіть* собі розпутними шляхами, зустрічайтесь з звірами, *там* будете гризати, *там* будете гуляти. *Там* будете розкш мать. *Тут* вам *не бути*, на колючки не брати, під груди не таскати [Жорнієнко 1991 с.11].

Основу тексту становлять протиставлення: 1) *тут* / *там* у значенні *цей* / *той* (світ). 2) *йти* / *не йти* – передбачається рух у зворотному напрямку – від *цього* до *того* ("не йдіть / ідіть собі

розпутними шляхами"). В процесі діалогу мовець з'ясовує наміри "черниць-сестриць", зупиняє їхнє проникнення в тіло хворого, після чого відсилає недугу. Подібні тексти нагадують методи гіпнотичного впливу на свідомість, спрямовані на виконання чужої волі.

Аналогічні сюжети властиві текстам-чаруванням. Дівчина звертається до сонця з проханням "освітити личко", після чого моделюється відповідь сонця:

– Сонечко, *ясне, красне, освіщаєш гори, долини, освіти мое личко*, щоби моє личко було *ясне-прекрасне*, як сонечко.

– Позбавлю я росу, а збавлю з жінок, панів повагу, з попів пиху, з парубків гордість, а з дівок красу [УЗ 1993, с. 35].

На перший погляд, відповідь сонця не зовсім узгоджується з проханням дівчини. Однак частини діалогу семантично пов'язані між собою. Сонце виконує прохання дівчини і здійснює магічні дії, які мають додати дівчині краси і привернути до неї парубків. Для цього воно позбавляє: 1) "з трави росу", тобто висушує її; 2) "з жінок і панів повагу, з попів пиху", що позначає зменшення уваги оточуючих до вищих за неї чином чи старших віком, для того, щоб "додати" її дівчині; 3) "з парубків гордість", які її не помічають; 4) "з дівок красу" – усі інші жінки мають поступатися вроді дівчини. На особливу увагу заслуговує обіцянка Сонця позбавити росу з трави і красу з дівчат. Співвідношення "роси" і "краси" в цьому контексті може мати подвійне тлумачення. По-перше, "роса-краса" утворює лексико-семантичну пару, яка є поширеною в традиційній медицині (роса як профілактичний засіб), а також в обрядах чарування (кількість роси – "небесного молока"¹ пропорційне кількості молока в худобі). По-друге: в цьому разі мова може йти не про конкретну росу чи вроду. Ключова риса традиційного світогляду (безпосереднього, емоційного сприйняття дійсності) полягає в тому, що природа однаково наповнена красою і життям, яка в різних пропорціях розподілена між людьми, тваринами, рослинами, небесними світилами. Цієї краси / життя не збільшується і не зменшується, вона ніби "перетікає" з однієї форми в іншу, що може слугувати поясненням прадавніх ритуалів убивств пращурів, які утримували в собі життєву силу², чи обрядове парування після посіву ярвини для насичення землі життєвою силою [Писаренко 1999, №1, с. 132-143; №2, с. 113-125]. Дівчина в такому разі вимолує в сонця для себе частину цієї вселенської краси.

В окремих випадках присутня лише перша частина діалогу, а друга розуміється як належна. Прикладом може слугувати замовляння "від крові", яке є зразком табуйованого тексту:

На синьому морі стояв острів, а на тому острові біла береза. Під білою березою стояла труна, і в тій труні лежала мертва дівця.

– Вставай, дівце, годі тобі спати. Бери голку й шовки і будеш рани зашивати і кров остановляти [Рецепти 1992, с. 10.].

Відповідь мертвої "дівичі", яка по волі мовця має піднятися з труни, підійти до хворого, зашити "живу" рану (зупинити кров), тут не обов'язкова, оскільки "мертве" є "німим", тому діалог між живим і мертвим видається неможливим.

Іноді діалог нагадує словесні змагання в міфах і казках, де переможений поступається переможцю або знищується ним. Причина словесного конфлікту криється в егоцентричності самого процесу мовлення, оскільки підсвідомо мовець є центром часу і простору, які він сам встановлює, а слухач знаходиться поза цим простором і часом. Перевага того, хто говорить над тим, хто мовчить очевидна, оскільки говоріння тут співвідноситься з особистим самоствердженням. Кожен мовець будує свій власний світ, стверджується в ньому, наповнюючи його змістом (пор з міфами про творення світу словом). У такому разі діалог стимулює до егоцентричності, слугує додатковим проявом людського "я", де мовець ототожнює себе з центром і протиставляє себе периферії (іншому). Для протилежної сторони (периферії), коли вона також є активною, відповідне протиставлення виявляється стимулом до конфлікту (чи до абсолютного сприйняття, коли вона є пасивною). В замовляннях спостерігається інша картина. Діалог будується таким чином, щоб отримати від протилежної сторони (хвороби) потрібну відповідь, змусивши її до цього. Така відповідь має містити ключове слово-код, яке знищує недугу:

- Гикавко, гикавко де ти була?
- У Києві.
- Що ти їла?
- Кобилину.
- Де діла?
- *Покинула!*
- *Покинь і мене [УЗ 1993, с.131].*

Ключовим словом тут виступає дієслово *покинути*, яке вказує на спосіб звільнення від гикавки. Вірогідно, при виголошенні цього тексту необхідно було викинути непотрібний предмет, на який має перейти недуга. Аналогічним чином будуються замовляння від зубного болю, де ключовими словами можуть бути: *не боліти, не щеміти, не ламати*. Хвороби, інші представники "того" світу ніби завчасно знають своє майбутнє, причину своєї смерті. Завдання знахаря полягає в тому, щоб спочатку з'ясувати причину, щоб потім, подорожуючи до потойбічного світу, її розпізнати. Аналогічні мотиви властиві казкам, де Кошій Безсмертний власноруч розкриває таємницю своєї смерті. В переказах про "надуманого чоловіка", записаних на Чигиринщині, розповідається, що відворотним засобом від нічних візитів покійника є настій з болотної трави, що цвіте жовтим. Назву трави, а також рецепт її приготування випитує дружина мерця, до якої він щонаочі приходив [с. Новоселиця Чигиринського р-ну Черкаської обл.]. Подібні діалоги з "потойбічним" співвідносяться з оповіданнями про подорож знахаря до потойбічного світу в пошуках причини

недуги. В замовляннях ліки від "стиклизни" (сказу) знає не хто інший, як "стиклий собака":

Шлю собі трох братів, балакали, в стиклого собаки питали:

– Іди правою дорогою через Орданську ріку на висолянську гору, там ходить баран з великими рогами і вистрижи йому вовну між рогами і вернись назад. Орданської води намери, білого каменя з скали влупи, і да допоможуть міні всі святі хранителі замовляти, заклинати від стиклого собаки [Чубинський 1995, Т. 1, с. 134].

Образ "стиклого собаки" не випадково втілює небезпечну хворобу, оскільки саме ця тварина найчастіше є її переносником, що пояснює чому в багатьох міфологіях собака уособлювала межу "цього" і "того" світів [Щепанская 1993, с. 71-79]. Звернення братів до тварини не описується і розуміється як належне. Собака розповідає про шлях до потойбічного світу, що нагадує оповідання північноамериканських шаманів-койотів про подорож до світу пращурів чи казкової дороги в тридев'яте царство в пошуках смерті Кошця. Подібні діалоги зустрічаються в інших жанрах народної словесності, зокрема голосіннях. Складається враження, що антагоніст знає і, навіть, визначає свою долю (так, казковий Змій називає ім'я свого супротивника). Доцільним тут видається порівняння міфологічних персонажів з праісторичними пращурами, які знали, коли, як і від кого вони загинуть [Писаренко 1999, №1, с. 132-143; №2, с. 113-125].

Словесні змагання між хворобою і знахарем нагадують апокрифічні описи бойовища між Життям і Смертю [Народная проза 1992, іл. 23] або цикл українських казок про Правду і Кривду. В цьому разі діалог є не лише протиставленням, але й способом пізнання міфічного супротивника, тобто природи незрозумілого, непізнанного, незабгненого; вміння розрізнати "своє" і "чуже", пізнати справжню сутність об'єкта.

У міфології річ вважається пізнаною, коли відома історія, місце і час її походження, а також матеріал, з якого вона виготовлена. Коли природа предмету чи природного явища виявляється загрозливою для життя або не піддається розумінню, тобто перебуває за межами чуттєвого сприйняття чи не відповідає стереотипу, тоді виникає конфлікт між ним і людиною. Прикладом цьому можуть слугувати мотиви змієборства. В казці "Котигорошко" Змій запитує богатира: "Будемо битися, чи миритися?" Відповідь змієборця завжди однозначна: "Де там миритися – битися!". Аналогічні ситуації розпізнавання об'єкта проявляються також, як загадування-відгадування чи змагання героїв у силі, спритності і вмінні виконувати певні завдання (пор. з казковим сюжетом про Царівну-Жабу, Премудру Дівчину тощо).

Діалог відтворює цей конфлікт, який міг вирішуватися також шляхом фізичного протистояння. Навіть, на олімпійській іграв іноді відбувалося кровополиття на користь переможця. На Русі "на божественні свята <...> із свистом і кличем <...> скаредні п'яниці б'ються кілками до самої смерті і знімають з убитих

порти" [Фрейденберг 1997, с. 329]. Словесні змагання у вигляді запитання-відповіді асоціюються з нападом, захистом і контрнападом. Невдала відповідь ототожнюється із загибеллю героя. В Гомера сцени боїв супроводжуються суперечкою (пор. із словесними змаганнями супротивників перед двобоєм, де перемога в діалозі, є передвісником перемоги на бойовищі). О.М. Фрейденберг зазначає з цього приводу: "Ми знаємо, що словесні загадування і відгадування приносили життя чи смерть. Зокрема в казці гине той, хто не може відповісти на загадку, а хто відповідає на неї отримує порятунок і перемогу" [Фрейденберг 1997, с. 126]. Так, Сфінкс приносить своїми невідгадними завданнями смерть, поки його не перемагає Едіп. Після правильної відповіді він набуває нового статусу і стає царем. В українців старости задають загадки батькам нареченої, які мають продемонструвати знання Святого Письма. Питання часто запозичували з "Бесіди трьох святителів". Так, староста запитував: "Ішов заєць через воду та переплив, а стрілець шов та ся утопив". Видавець мав відповісти: "Заєць – то суть жидове, а стрілець – то фараон". Староста також цікавився, яку квітку дівчата не беруть до вінка ("квітку з жита"); яке найліпше "набужество" ("притча про самарянина") тощо. В Росії питання ставили представники нареченої. Коли боярин не знав відповіді, то мав заплатити гроші [Сумцов 1889, Т. XXVII, ноябрь, с. 290]. Діалогічні змагання під час сватання є рудиментами давніх обрядів, які регламентували взаємовідношення між сусідніми родами. Правильні відповіді вважалися за порукою полюбовного вирішення суперечливого питання. В такому разі процес загадування-відгадування як ритуальної дії може пояснюватися подвійно. По-перше, загадка є скороченим мета-описом предмету / очевидної ситуації, яку мають розшифрувати інші або знати вірну відповідь, оскільки окремі загадки не піддаються логічному аналізу і становлять частину сакрального знання, які в давнину передавалися від старших до менших під час ініціацій. По-друге, загадка є закодованим описом справжньої / прихованої сутності того міфічного персонажу, який її загадує. Називання дій, істот, речей передбачає пізнання їхньої природи. Пор. з тим, як діти імітують (точніше називають) голоси тварин чи предметів (рипіння дверей, шум машини), ототожнюючи себе з ними, пізнаючи тим самим дійсність. В давнину аналогічна поведінка могла бути властива учасникам обряду, які вводили себе за допомогою звуконаслідування (озвучення) у стан "стирання особистісного" і входження в світ зовнішнього, що призводило до зміни звичного світосприйняття. Інакше кажучи, загадка розкриває таємне міфічне ім'я того, хто загадує. Знання справжнього імені предмету / істоти передбачає владу над ним, оскільки є втіленням його індивідуальної сутності. Саме в цьому, на нашу думку, полягає смисл магії називання, де ім'я ототожнюють з душею. В слов'янській традиції пошук смерті Кошця також є своєрідною загадкою, яку необхідно розв'язати. Відгадка криється

в знанні дійсного / прихованого імені, символічної природи конкретних істот: качки, зайця, щуки, які уособлюють рівні міфологічного Всесвіту. Пізнавши справжню будову Всесвіту (таємне знання), герой отримує владу над смертю – Кошцієм.

Отримати магічне знання міфологічний герой може трьома шляхами. 1) Йому допомагає магічний помічник (казковий Сірий Вовк, щука, чарівний кінь), якого він беззастережно слухає. В такому разі герой досягає своєї мети (знаходить Царівну, багатство), але не отримує знань. 2) Іншим помічником може виступати представник потойбічного світу ("нечистий", чорт), який допомагає отримати владу над предметами. В якості плати він вимагає віддати йому душу (пожертвувати своєю внутрішньою сутністю, часткою сили, якою його наділила природа). Міфічний герой заручається при цьому його чарівною підтримкою (відбувається стирання власного імені), але втрачає себе, тобто стає часткою таємного знання. Прикладом цього можуть слугувати образи зачарованих богатирів, принців, тварин тощо. 3) Герой сам шукає відповіді на питання, відкидаючи сторонню допомогу. Він вступає в двобій з потойбічними силами і перемагає їх, здобуваючи, таким чином, приховане знання. Відповідна ситуація описана в казці "Ох", де син змагається з чарівником у мистецтві загадування-відгадування, перетворення і розпізнання.

Загадування-відгадування співвідноситься також з жеребкуванням / ворожінням, що імітує своєрідний діалог з долею³. Залишком обрядових діалогів є дитячі лічилки. Момент ймовірності у ворожінні, неможливість передбачити його результат співвідноситься жеребкування з грою. У зв'язку з цим окремі ворожіння з часом трансформуються в ігри. Так, у середньовічних трагедіях смерть зображувалась як картьяр-шулер, який маніпулює долею [Фрейденберг 1997, с. 326]. Затягтим гравцем у народному образотворчому мистецтві зображувався чорт. Гра відбувається в "проклятій корчмі". Смерть як неперевершений гравець знає кого вибрати, тому людські жертвоприношення також визначалась за допомогою жеребкуванням, про що свідчать архаїчні знахідки гральних костей у давньоруських могильниках [Рыбаков 1994, с. 254]. Отже, носієм прихованого знання виступає Смерть, таємницю якої має осягнути той, хто її обіграє чи переможе в словесному змаганні, після чого стає посвяченим (знахарем, відуном).

Уміння ставити питання і відповідати на них складає сутність обрядів, пов'язаних з лімінальними станами. До таких слід віднести обряди: народження, одруження, поховання, вікові / лікувальні ініціації. Питання можуть задавати не людині, а міфологічному персонажу. Так, відмова від діалогу "кур-курашечок" у лікувальних текстах асоціюється зі смертю хворого:

Як смеркне на дворі, треба взяти на руки дитину, понести до сідала, де кури ночують і сказати:

– Добривечір! Добривечір! Добривечір! Ви, кури курашечки, чубурастенькі, чорненькі, біленькі, гребінастенькі, чубурастень-

кі, чорненські, біленькі, гребінастенські, чубурастенські, нате вам крикливиці і динивиці, а младенцеві (ім'я) дайте сонливиці і дрімливиці!

Так треба сказати тричі. Якщо дитина буде жива, то кури закорять (ко-ко-ко), а як умере, – будуть сидіть і не обізвуться [Рецепти 1992, с.66].

Цікавою є внутрішня структура тексту, побудована за принципом потрійного повторення, що начебто спонукає до діалогу.

Семантично спорідненим до попереднього є запитання без відповіді або діалог з покійним. Наприклад, у голосіннях зустрічаються постійні звернення типу:

<...> Та як же я до тебе ходитиму?

Та як же я з тобою говоритиму?

Як я з тобою поражатимусь?

Як я з тобою розважатимусь?

<...> До кого ж мені прихилитися і притулитися?

<...> І коли задля тебе столи застелить? [Данилов 1905, с.203].

Мовчання покійного розуміється як відмова від діалогу з живими. Мовчання – "тиша" ("мертва тиша") є однією з ознак потойбічного світу, що відбилося в приказках на зразок: "Говорив покійник до самої смерті", "Говорила небіжонько до смерті, а як вмерла, то й ноги задерла" [Номис 1993, с.572-573]⁴. Переможений у словесному двобої, як і мертвий мовчить, тобто втрачає здатність говорити. В цьому аспекті поняття "замовкання" й "умирання" ототожнюються. Пор. з дієсловом *угомонитися* в значенні "померти". Про мовчунів говорили: "Говорить, як неживий", "Говорить, як на муках" (аналогія до смерті-умирання), "Як мертвий говорить" [Номис 1993, с. 506]. Звідси поширена думка про важливість слів перед смертю, до яких прислухаються як до віщих⁵. Мовчання (відсутність звуку) співвідноситься також з ніччю, темрявою (відсутністю світла), сном (відсутністю руху): "Ніч темна, ніч тишина, замикаєш комори, дворці і хлівці, церкви й монастирі і київські престоли. Замкни моїм ворогам губи і губища, щоки і працюки, очі і працюки" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 106]. Пор. зіставлення *завом-кати* / *замикати*. В такому розумінні діалог у значенні "говоріння" співвідноситься з життям. Пор. з дітьми, які озвучують, начебто оживляють свої іграшки. Наявною є діалектика говоріння взагалі. З одного боку, воно передбачає самоствердження того, хто говорить, що немилуче викликає конфлікт. З іншого – є ознакою життя, оскільки покійник не говорить і не бачить. Пор. з висловом про влучне слово "Як в око вцілів", тобто засліпив, позбавив за допомогою слова здатності орієнтуватися в ситуації, "збив з пантелику". Однак покійник здатен чути (у значенні *слухати* / *нюхати*), що пояснює постійні звертання до нього в голосіннях. У казці Баба Яга "чує людський дух" (рос. "русским духом слышно", "чую человеческий дух"). Звідси ототожнення слова зі світлом (день як період бадьорості і продуктивної діяльності), а мовчання з темря-

вою (ніч як стан сну / смерті), що пояснює також особливу увагу до слів, промовлених уві сні.

Наближеність тиші до потойбічного надає мовчанню особливо-го значення, тому воно може асоціюватися з прихованим знанням, мудрістю: 1) "Мовчанка не пушить, головоньки не сушить"; 2) "Чи сміти говорити, чи хватати помовчати"; 3) "Мудрій голові досить дві слови"; 4) "Хто мовчить – той двох навчить" [Номис 1993, с. 90, 281, 573]. Цікавими є табуйовані застереження на зайве або не до місця сказане слово: 1) "Мовчи, бо *ніч* у хаті", 2) "Я б сказав, та *ніч* у хаті" (варіант ікона); а також божіння на мовчання: 3) "Побалакає, як у *ніч* укинецця" (ніхто не почує). Пор з приказкою: "Тільки ти будеш знати, та я, та Бог третій" [Номис 1993, с. 281]. У цьому аспекті зіставляються семантичні пари: *мовчання-покійник*, *мовчання-ніч / ікона*, *ніч-Бог*. Семантика першого лексичного словосполучення розглядалася вище. Знаковими є також інші лексичні пари. Піч може асоціюватися з мовчанням тоді, коли співвідноситься з покійним (потойбічним), що підтверджується співставленням *ніч-Бог*, де Бог є, ймовірно, пізнішим нашаруванням і може асоціюватися з архаїчним *пращуром*. Співвідношення *печі* й *покійного* (піч як місце, де розводять вогонь; пор. з рос. дієсловом *печь* у значенні *пекти / палити*), можливо, вказує на побутування давнього обряду спалювання пращурів на спеціальних кострищах, де вони "печуться". В цьому значенні *ніч* може замінювати слово *вогонь* (те, що відганяє). З іншого погляду, *ніч* і *вогонь* мають семантичні відмінності і не вживаються в одному контексті. Піч тут виступає не лише місцем, де розводять вогонь, але й місцем, де печуть, тобто здійснюють жертвоприношення, що надає їй сакрального значення. Ймовірно, саме в таких місцях і спалювали пращурів (жертв), що могло розумітися не лише як звичайна кремація, а як жертва божеству. Аналогією цьому є обряд випікання хліба, де тісто, перетворюючись на хліб, набуває нового змісту. Звідси ототожнення тіла з хлібом, крові – з вином, що простежуємо в обряді причастя. Ритуальне спалення жертв у разі неврожаю, мору проглядається в середньовічних стратах відьом. Пор. з віруваннями, що домовик живе під піччю ("у запічку"), а також зі свідченнями Геродота про масагетів, які з'їдали разом із запеченим м'ясом тварин забитих ними пращурів [Чабадзе 1982, с. 134].

Знаковими є також діалогічні звертання до представників потойбічного світу. Відмітною ознакою таких діалогів є те, що вони ведуться переважно за допомогою посередників, оскільки такі звертання є небезпечними для живих. У представлених текстах такими є місяць, що "бачить" мертвих, і ведмідь, який "знає", як до них звертатися⁶:

1. Архангел Михаїл – місяць праведний, був ти на тім світі?
– Був.
– Бачив мертвих людей?
– Бачив.

– Не болять у їх зуби? Не болить жовта кістка? Не болить чорна кров? [Чубинський 1995, Т.1, с.130-к].

2. Зуби замовляю на ведмедя складаю. Ведмідь у лісі, мерць під церквою. Питає ведмідь мерця:

– Чи болять тобі, Васю, зуби?

– Не болять, не щемлять, і не будуть боліти до суда Божого не будуть щеміти [Зоряна вода 1993, с.13].

Розуміння діалогу як життєдайного принципу (оскільки він передбачає також обмін / передачу знань) відбивається в ранніх філософських творах, побудованих у формі бесіди. Ототожнення премудрості з життям / світла простежується також у Біблії: "Хто пізнав мене (мудрість), той пізнав життя" [Приповіст. Соломон 8.35]; "Добрий розум приносить приємність, а дорога зрадливих – погуба для них" [Приповіст. Соломон 13.15]; "І побачив я перевагу мудрості над глупотою, таку ж як перевага світла над темрявою" [Екклізіаст 2.13]; "У мудрого очі його в голові його, а безглуздий у темряві ходить" [Екклізіаст 13.14]. Пор. "Плач над померлим, тому що світло зникло для нього, плач над невігласом, тому що розум зник для нього" [Приповіст. Ісуса сина Сірахова 22.9]. Асоціація премудрості / діалогу є ключовою для розуміння символіки "дерева пізнання". Дерево є джерелом світла вночі, Всі, хто не спить, збираються навколо вогнища-світла, де знову набувають здатності бачити. Звідси ототожнення вогню зі знанням, як джерелом світла і життя⁷.

Висновок. У процесі діалогу створюється вторинна моделювальна система, яку пропонує мовець, провокуючи реакцію слухача. Виникає подвійна ситуація – відповіді / не-відповіді, зокрема: 1) мовець нав'язує слухачу свій стереотип; 2) стимулюється конфлікт. З цим може бути пов'язана психоаналітична практика "виведення з підсвідомого", як терапевтичного засобу виговорювання хвороби. При неврозах у хворого виникає потреба в діалозі. Психотерапевт має вивести пацієнта із замкнутого кола внутрішнього діалогу, який зациклює, замикає психіку на одній проблемі⁸. В такому разі діалог пропонує готові рішення проблеми. Відрив тексту (переказу) від позатекстової ситуації (те, що відбулось) і введення його до сфери обрядової знаковості (що становить аналогію з перемиканням тексту з правої півкулі в ліву) супроводжується зміною реальних негативних емоцій і умовним словесним називанням (голосіння в поховальній обрядовості), що може слугувати аналогією до діалогічного захисту. Подібні функції виконує ритуальний сміх, як психофізична реакція. В критичних ситуаціях, необхідно навпаки розщепити цю проблему, створивши конфліктну ситуацію, вивівши її на рівень діалогу.

Діалог виступає архаїчною формою комунікації, основними ознаками якої є лаконічність висловлювань й обмежена кількість займенників. У цей період пізнання світу розгортається в межах опозиції *свій / чужий*, де перше асоціюється зі своїм родом / плем'ям (звідси розуміння свободи, як приналежності

до певного роду, "свободний" походить від ст.-сл. свої) [Трубачев 1991, с. 210]. Межі свого і чужого досить динамічні, оскільки непізнаний *чужий* може стати *своїм* у процесі пізнання – називання. Засобом "цивілізованого" розширення *свого* і підкорення *чужого* є діалог. Відповідна ситуація нагадує спілкування з іноземцем, коли відбувається процес пізнання імен, що зближує чужу культуру. На прикладі діалогу більш рельєфно проявляється природа міфу. Культура є діалогом поколінь (діахронія), суспільних явищ (синхронія).

Діалог передбачає існування двох позицій, між якими відбувається протистояння. Однак діалог може виникати також тоді, коли його результат передбачений, коли переможець відомий (наприклад, у казках чи замовляннях). Можливо, що діалог є не лише змаганням, а супроводжує прийняття рішення, коли воно має визріти, пройти процедуру легітимності, ніби повторюючи часи першотворення (М. Еліаде) або первинної мотивації (О.М. Леонтьєв)⁹. В цьому аспекті актуальним видається теза М.М. Бахтіна, що "людина ніколи не зіставляється сама з собою, до неї неможливо застосувати формулу тотожності $A \in A$ " [Бахтин 1972, с. 100]. Коли A є діалогічним, воно є самобутнім, тому здатне по-різному вирішувати стосунки з B , C , D , E . Що буде з B , C , D , E іноді вирішити важко, тому, щоб не залишити цей процес безконтрольним, за A це здійснює міф. Коли людина виходить з-під контролю міфу, вона сама завершує діалог, творячи при цьому новий міф.

1. Див. розділ "Міфологічні пари "вода-молоко", "вогонь-залізо", "сіль-очі".

2. "Лета 6632 (1124) восташа Волхви лживие в Суздале, *избиваху старую чадь, бабы, по диаволу поучению и бесованию, яко сии держат гобино и жито, и голод пуцают, и бе мятеж велик, и глад по всей стране той, яко же мужу своя жена даяти, да ю кормят себя челядином.*

Прииде Волхв прельщен бесом, и пришед к Киеву (в 1071 г.), глаголаше сице: поведаю людем, яко на пятое лето Днепру тещи на вспять, а землям прийти на иная места, яко стати Греческой земли на Русской, а Русской на Греческой, и прочим землям изменитися, его же невегласи послушаху, вернии же насмеяхуся, глаголюще: бес тобою играет на пагубу тебе. Се же и бысть ему; во едину убо ночь бысть безвести. Беси бо, подтокше, на зло водят, по сем же смеются, ввергши в пропасть смертную, и научивши глаголати, яко се скажем бесовское научение и действо.

Бывши бо единою скудости в Ростовстей области, востаща два Волхва от Ярославля, глаголюще: *яко мы свемы, кто обилие держит. И идоста по Волзе и приидоста в погост; ту лучшая жены наричуще, глаголюще: яко сия жито держит, а сия мед, а сия рыбу, а сия скору. И привожаху к ним сестры своя, и мать, и жена своя; они же в мечте прорезоваша им за плечом, и вынимаща любо жито, любо рыбу, любо белку. И убиша многи жены, имения их отнимаху за ся <...>*" [Новгородская IV летопись, СПб., 1915, с. 112].

3. У праісторичні часи за допомогою жеребкування відбувався поділ збочі між членами племені, від чого залежало життя кожного.

4. "Говорила небіжонько до смерті, а як вмерла, та й ноги задерла". Цікавим є зіставленням смерті і "задирання" ніг, тобто перехід з вертикального в горизонтальний стан.

5. Опозиція "говоріння / мовчання" проявляється в приказці: "Слово срібло, а мовчання золото". Золото є ознакою мовчання ("мертвої тиші"). В традиційному світогляді золото і тиша є атрибутами потойбічного світу, що є натяком на перевагу незримого світу пращурів над видимим людським. Протиставлення говоріння і мовчання як життя і смерті трансформується в інші опозиційні відношення, де не-життя позначається станами: 1) пустоти і нерухомості: "де люди не ходять, де вітри не віють" [Бондаренко 1992, с. 19]; "козак шаблю не махає, дівка косою не має", "парубок огню не креше, дівка русу косу не чеше", "птиця не літає" [Рецепти 1992, с.51, 54]; "пуста нива, пуста пшениця, пусті погоничі" [Чубинський 1995, с 125-е]; 2) надмірної сироти / сухості: "очерета, болота" [Корнієнко 1991, с.11]; "гнилі потоки, високі витопи"; "бистрі води, синє море" [Бондаренко 1992, с. 20, 27]; "сухий ліс, сухі дуби, жовті піски" [Зоряна вода 1993, с.15]; 3) відсутності світла: "пущі, нетрі <...> де сонце не гріє" [Корнієнко 1991, с.12]; "де місяць не світить", "ліси, темні луги", "запад сонця" [Рецепти 1992, с. 53, 56, 62]; "чорні ворота, чорна дорога, чорний ліс" [Зоряна вода 1993, с. 13]; 4) просторової неосязності: "ліси дрімучі, степи степучі" [Рецепти 1992, с. 57]; "несходимі луга" [Корнієнко 1991, с. 9].

За народними повір'ями "золоте" сонце вночі перебуває в морі, звідки його на небо викочують чорти [Чубинський 1995, Т. 1, с. 13-14]. Нічне перебування сонця в потойбічному світі уподібнюється подорожі покійного до пращурів, звідси зображення денного світила на давньослов'янських надгробках [Велецкая 1978 с. 178-179], а також вживання в поховальній обрядовості червоного кольору як варіанту золотого. В лікувальних обрядах: "обв'язують хворе місце червоним поясом, розкладають на ньому дев'ять кучок паклі і підпалюють, не допускаючи горіти поясу" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 125-е]. На співвідношення золота і потойбічного світу вказує також його зв'язок з культом Велеса і використання грошей у поховальній обрядовості [Успенский 1982, с. 64, 67]. Наближеність *золотого / червоного до потойбічного* в значенні *світлого / сонячного* з часом переосмислюється, і воно набуває рис *нечистого / грішного* (можливо є реакцією на золото, добуте з давніх поховань, яке могло бути причиною небезпечних хвороб). В житті коптського святого Пизенція читаємо: "У цьому місці (пеклі) жив Великий Хробак, вигляд якого був жахливий <...> у пащі були зуби, схожі на залізні кілки" [Пропп 1996, с. 250]. Апокрифічні мотиви зустрічаємо в замовляннях: "Ад і адище з червоними головками і з золотими зубами, сі черви поїдати, і сі зуби замовляти" [Рецепти 1992, с. 76]. В інших текстах співвідношення золотого / потойбічного простежується на прикладі образу Богородиці, підперезаної золотим поясом і золотим ціпком в руках. Міст, по якому вона йде, – також золотий. Відповідна умотивованість дає ключ до розуміння значення білого кольору, як ознаки безтілесності (тіло / тінь / "темна утроба"), тому привиди видаються білими.

6. Ведмідь є тотемною твариною, про що свідчить його табуйоване ім'я: *вед-мідь* / *мед-відь* – дослівно "той, хто знає, де є мед".

7. Утворюється розгорнута опозиція: життя / світло / говоріння – смерть / темрява / німота.

8. Хворі часто розповідають про свої недуги, намагаючись, таким чином, розпочати діалог.

9. Страта також має діалогічний характер, оскільки кат запитується про останнє бажання жертви.

ДРУГИЙ РІВЕНЬ:

СЕМАНТИЧНА ОНТОЛОГІЯ

РОЗДІЛ 1

САКРАЛЬНА АНАТОМІЯ

Тіло як Космос

Образні співвідношення людського тіла і космосу зафіксовано в багатьох міфологічних системах [Семека 1971, с. 99-105; Широкова 2000, с. 151-153]. Зокрема в "Ригведі" творцем видимого буття вважається божественна пара: "Земля виникла з праматері, із землі виник світовий простір, з Адіті виник Дакша <...>, потім виникли боги" (Ригведа X, 72). Світ народжується подібно дитині: "Хто знає пуп Всесвіту? Хто знає небо і землю, повітряний простір?". В скандинавських "Едді Семунда" й "Едді Снорі" оповідається, що світ походить з тіла Еміра, з м'язів якого була створена земля, з кісток – гори, з черепа – небо, з крові – море, з волосся – дерева, із зубів – скелі, з мозку – хмари [Топоров 1971, с. 29, 46]. В давньоруській апокрифічній літературі, зокрема "Бесіди трьох святителів", "Запитаннях Іоанна Богослова Господу на горі Фаворській" так пояснюється походження Всесвіту: "Почався білий світ від Святого Духа, від святого Духа самого Христа, Самого Христа Царя Небесного, сонце красне від лица Божого, молодий місяць від грудей Божих, зірки – від риз Божих, самого Христа, Царя Небесного" [Топоров 1971, с. 44]. В "Голубиній книзі" говориться, що вітер утворився від подиху Духа "Сагаофова", грім – "від Господніх слів" [Стихи духовные 1991, с. 32-33]. Аналогічні зіставлення фіксуються в інших апокрифічних творах:

У нас белый вольный свет зачался от суда Божия,
Солнце красное от лица Божьяго,
Самого Христа Царя Небесного;
Млад светел месяц от грудей Его,
Звёзды чистые от риз Божиих,
Ночи тёмные от дум Господних,
Зори утренние от очей Господних,
Ветры буйные от Свята Духа,
У нас ум-разум Самого Христа,
Самого Христа, Царя Небесного,
Наши помыслы от облаць небесных,
У нам мир-народ от Адамия,
Кости крепкие от камени,
Телеса наши от сырой земли,
Кровь-руда наша от черна моря [Буслаев 1861, Т.2, с. 18].

Відповідні взаємозв'язки властиві також усній традиції [Писаренко 1991, с. 133-135], що є "відлунням арійських легенд, які

носять у собі <...> сліди апокрифічних переказів з доволі густим дуалістичним забарвленням" [Булашев 1992, с. 88]. В окремих замовляннях людина так само співвідноситься із Всесвітом: 1) "Земля замок, а небо ключ, замкні це тело, щоб не боліло, щоб чірвоная кроў не йшла" (земля / тіло – вода / кров) [ПЗ 2003, №307] (мал. 23 [Буслаев 1861, Т.2]). Поширеними є мотиви огороженія / оперізування місяцем / зорями [Познанский 1995, с. 253-257]: 1) "Ішла Божая Маці ясною горою, шовковою травою, місяцеві обгородзілася, совнійком порізалася, сетками послалася, ковнською піралася"; 2) "Родная матка нарадзіла, ясним сонцам асвяціла, місяцам агарадзіла, угавариваю сільную нарадку" [ПЗ 2003, №435, 558].

Мотив оперізування є ознакою архаїчного пантеїзму, рудименти якого спостерігаються в давньоруському епосі про Ілля Муромця та Святогора [Былины 1958, Т. 2, с. 77-83], а також народних переказах про велетнів [Куліш 1994, Т. 2, с. 31; Чубинський 1995, Т. 1, с. 213], де тіло людини замальовується в гіпертрофованих і гіперболізованих формах, казкових сюжетах за участю Горині, Змія Горинича. Інші слов'янські народи, зокрема кашуби пов'язували походження дощу з діями велетнів, які начебто зривали з неба хмари і кидали їх на землю [Белова 1995, с. 301]. Натяки на існування подібних уявлень зустрічаємо в українських загадках, де спина людини порівнюється з небом: "Суну посуну по спині струну"; місяць набуває антропних ознак: "Сидить дід на водою коливає бородою"; гора співвідноситься з головою: "Костян-дерев'ян через гору свині гнав" [Демченко 1930, с. 122].

Відповідні світоглядні настанови з часом переосмислюються, прадавні божества-титани трансформуються на християнських святих. У текстах "від падучої" тіло Ісуса Христа асоціюється зі Всесвітом: "Сус Христос ожиў (ім'я) на съвет, народзіўся, опусціўся, місяцем осъвеціўся, зорками огородзіўся" [ПЗ 2003, №445]. Тотожні сюжети зустрічаємо в образотворчому мистецтві (мал. 24 [Русские древности 1898, рис. 190]) Це пояснює, чому у текстах "від переляку" тіло хворого асоціюється з Ісусом Христом, тобто Всесвітом. Подібні порівняння слугують запобіжними оберегами, що зумовлено "специфікою" переляку, причиною якого є руйнівні природні стихії, які порушують цілісність космосу – вітер / вихор. За народними уявленнями вихор має нечисту природу, оскільки спричиняє ламання, перекручування, тобто перетворення рівного стебла на зламане, здорового волосся на "колтун", "тихої" води на водоверть тощо. Звідси пояснення, чому появу вихору пов'язували з потойбічними міфічними персонажами, що спричиняють природний безлад (нечиста сила / вертопрах), або потойбічними істотами, що порушують соціальний устрій (душа самовбивці / нехрещеної дитини, відьма) [Левкиевская 1995, с. 380]: 1) "Я от *лекшой* одмовляю, одговораю, червоної криві, с білої кості, с тіла Христово, од лица Господня";

2) "Я вітрочік одмовляю, одговораю от червоної криві, от білої кості, с тіла Христова, от лица Господня" [ПЗ 2003, №156, 615]. Порівняння хворого з Ісусом Христом має повернути порушену цілісність, вигнати нечисту силу, що вселилася в нього разом з вихором. Згадані вище замовляння дублюють Євангельські мотиви вигнання демонів¹, підтверджуючи існування архаїчних уявлень про тотожність тіла людини (мікрокосму) з тілом Бога (макрокосму). Назва хвороби "вітрочік" є похідним від *вітер*, який позначає стан атмосферного неспокою і є причиною природного хаосу. Пор: "вітер порозкидав / розніс / перекинув / зірвав" і т.п. Фразеологізм "вітер в голові" розуміється як безладдя, часткова відсутність контролю над своїми вчинками. Пор. з лексичним матеріалом: сербохорв. *vjētar*; словен. *vkter*; чеськ. *vntr*; а також: лит. *vėtra* – "буря"; пруськ. *wetro* – "не-погода" [Фасмер 1986, Т. 1, с. 306]. Відповідні співвідношення знаходяться в семантичній опозиції до сл. *погода / погодитись / погоджуватись* в значенні "дійти згоди" [Грінченко 1997, Т. 3, с. 233] й значеннево зіставляються з *годити / годний* – у значенні "якісний"; словен. *goden*. – "ранній / зрілий"; чеськ. *hodný* – "достойний / знатний" [Фасмер 1986, Т. 1, с. 426]. Отже, назва хвороби "вітрочік" розуміється як порушення внутрішньої "по-годи", внаслідок чого хворий стає "не-годним"².

Ототожнення плотського і космічного допомагає зрозуміти семантику основних мотивів замовляння "від вітрочка". Відсилення хвороби відбувається на двох рівнях – з крові / кості людини і "тіла Христова / лица Господня". Аналогічні ототожнення зустрічаємо в апокрифічній літературі, зокрема "Голубиній книзі", де світ твориться з "грудей / риз Божих", сонце – "від лица Божого" [Топоров 1971, с. 44], у замовляннях з тіла Ісуса Христа течуть ріки: "<...> с Ісуса Христа три рекі текло: водяні, кам'яні, кривляні" [ПЗ 2003, №281]. Тіло людини тут виконує роль космічної моделі або посередника. Лікуючи "вітрочік", паралельно регулюється сила і напрямок вітру, який є причиною захворювання. Прикладом таких взаємозв'язків можуть слугувати тексти "від падучої": "Вишшов Ісус Христос з Єрусалима – і стаў. Вишла Божа Мацѣр із Єрусалима і стала. Станьце, бури, станьце, ветри, і станьце, мецелі, і станьце, беси. Ісус Христос і Божа Мацѣр, успокойце і ети бури, і ети ветри, і ўсе сьвятіе, станьце ў (ім'я) от етой ветреной болезни" [ПЗ, 2003, №436]. Схожі замовляння мають подвійний вплив – на фізичне тіло людини, як модель Всесвіту, і на Космос в цілому, як праобраз людського тіла.

Космічними аналогами "червоної крові / жовтої кості / білого тіла" виступають ріки / гори / земля. Подібні ототожнення проявляються також у фразеологізмі "ріки крові", розглянутого В.М. Топоровим у контексті індоевропейської лікувальної традиції [Топоров 1969, с. 22]. Відповідні замовляння побутують на території Українського і Білоруського Полісся: 1) "Текла речуш-

ка краваўая, на цей речки очеретинка лежить, очеретинка заламилась, кроў запенилась" [ПЗ 2003, №303]; 2) "Ішли старці трьома потоками, старці стали, кров перестала" [Рецепти 1992, с. 34]. Співвідношення водяних артерій з кров'яними судинами зафіксовано в замовляннях "від вивиху / від удару", де священний Йордан порівнюється з кров'ю, тому його вода зцілює, наповнює життям. Звідси розуміння семантики хрещення як нового народження, де купіль асоціюється з кров'ю або родовими водами: "Встань кроў, ў рані, як ўода ў Ярдані. Рожа цўеце, і кроў не цўеце" [ПЗ 2003, №290]. Пор. зі звичаєм фарбувати хрест на Водохреща буряковим квасом, який надавав йому "кривавого" забарвлення. "Хрещенська" вода тривалий час не псується (є живою), тому традиційно застосовується як ліки.

Контекстуальний зв'язок ріки / крові з горами вказує на їхні смислові й обрядові паралелі, де м'язи і кістки уподібнюються землі і скелям: 1) "На Сіанських *горах* текло три *реки*. Одна медова, друга водяна, третя кров'яна. Ти, медова, іди, і водяна іди. А кров'яна стань і остановися" [ПЗ 2003, №277]; 2) "Іде Сус Христос на кам'яну *гору*; на камінь ступає, *кров* замовляє <...>. Із твоїх жил, з жовтих костей, білих суставів складається раба Божого Семена, і кров замовляється і остановляється" [Рецепти 1992, с. 35]. Співвідношення кістяка з горами / скелями зустрічаємо в текстах "на щасливі пологи": 1) "Каменніє гори, распадітесе, тямніє хмари, разойдітесе, тело бело, раздайсь, – младенец, на етий свет являйсь"; 2) "*Жовта кость* розійдися, червона кров розоллися, а ти, син чи дочка, на свет покажися" [ПЗ 2003, №22, 23]. Відповідні мотиви фіксуються також в очисних замовляннях 1) "Свята вода Оляно, очищаш луги і береги, і коріння, і каміння, очисти, Господи, і твою душу, і твоє тіло, і рум'янее лице, і веселе серце народженого, молитвенного, хрещеного раба Божого N" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 139]; 2) "Добрий вечір річко Уляно, а земле Тетяно, а вода Ордано, ти ізмиваш луги-береги, каміння-креміння, піски-тріски, столи-престоли, обмий мою Богданочку корову (масть) всі сточніки, щоб у неї прибувало молоко із роси, із води, із вітру" [Темченко, с. 3]. Ототожнення людського кістяка з елементами ландшафту є ознакою міфологічної синонімії, що проявлено в семантичному зіставленні понять *скелет* / *скеля*, які мають спільний корінь **скьль* / **скьля* і позначають об'єкти, пов'язані з твердістю / сухістю [Фасмер, 1987, Т. 4, с. 638]. В замовляннях "кости" і "пісок" мають однаковий кольоровий код – вони "жовті" [ПЗ 2003, №684, 691], що співвідносить лікувальні тексти з етіологічними міфами, де людина твориться з "жовтої" глини [Булашев 1992, с. 88]. Існують замовляння, де такі співвідношення є досить явними: "Єхаў святий Ісус Христос па високай Сіаньскай гаре ў залатом сядле на вараном кане. Конь спатикнуўся, удар і звих минуўся" [ПЗ 2003, №369].

Текстові зіставлення тіла і землі спостерігаємо на прикладі сталого сполучення "лице землі": "Святий Юрей, сойдзе на зям-

лю і з залатою меччу громам будзе біць. Агньом паліць, з *лица землі* вас будзя змятаць, у чорнае море кідаць" [ПЗ 2003, №659]. Вислів "лице землі" є символічним, оскільки вживається для позначення сакральної території – природних підвищень і вірогідних місць розташування храмів і святилиць. В анатомічній структурі "лице землі" є частиною опозиційної пари, оскільки протиставляється *по-ти-лиці* ("те, що знаходиться по ту сторону лица"). За логікою міфу в землі, як і людини, також є відповідне місце, яке обмежується "гнилими болотами / синіми лісами / високими горами / нетрями / хащами / жовтими пісками / кам'яними щелями" тощо. В додаток до цього варто зазначити про існування обрядових паралелей між людським обличчям і "лицем землі". Наприклад, неприпустимим вважалось зумисне биття поверхні землі або плювання на неї, що розцінювалося як зневага. Аналогічні заборони стосуються обличчя людини. Табу знімалося лише тоді, коли дію виконували з лікувальною метою або застосовували як оберег – від зурочення слиною мастили лоб дитині або плювали через ліве плече. Відомими є також божіння землею / матір'ю / головою, на підтвердження чого їли жменю землі, що може бути рудиментами обрядового споживання тіла пращура. Ознакою нечистих істот є відсутність лица: "Де нема лица, там нема стида" [Номис 1993, с. 172], тому вербальне знищення лица ототожнювалося з поверненням хвороби до потойбічного світу: "Буду я тобі лице заливати, буду тобі очі випікати, буду тебе молитвами заклинати, буду тебе з християнської віри висилати [Чубинський 1995, Т. 1, с. 127] (можливо, з цим пов'язана семантика перевертання предметів "лицем вниз" під час поховального обряду).

Аналогії між тілом і землею простежуються в інших слов'янських народів. Зокрема, болгари вважали, що тіла велетнів ростуть, як гриби із землі [Белова 1995, с. 301]. В східних слов'ян побутували обрядові заборони на земляні роботи до Благівіщення "бо земля спить", її шанобливо називали "матір'ю". За українськими повір'ями земляні кургани є залишками міфологічних пращурів [Куліш 1994, Т. 2, с. 31]. Аналогічні погляди проектуються на людину. Так, серби вважали кістяк покійного основою майбутнього тіла після того, як він воскресне з мертвих. Пор. з приказкою: "Були б кістки цілі, а тіло наросте". В лікувальних текстах тілесні ушкодження лікували землею: "Мурашечка, побегі, песочку прінесі, рабу Божой N засипаті раночку" [ПЗ 2003, №374, 388]. Не поховані (не покриті землею) кістки можуть бути причиною існування "живого мерця" [Белова, Толстая 1999, с. 628]. Особливого значення надавали правильному розташуванню кістяка під час вторинного перепоховання покійного, яке здійснювалось тоді, коли випадково розкопували стару могилу. В цьому контексті важливим видається порядок розміщення тілесних органів, а саме "кісток" і "жил" як основи майбутнього тіла. Це пояснювалось тим, що наявність кісток є

ознакою людської природи, оскільки в представників хтонічного світу вони відсутні [Белова, Толстая 1999, с. 628]. В замовляннях нелогічний опис людської зовнішності є ознакою потойбічного / неживого: "Кріклівници, плаксивици, ідіть на вечорници, там хлопци бородатие, дєвкі черьоватие, там п'ють і гуляють і вас вважають" [ПЗ 2003, №78], і семантично протиставляється послідовними (правильним) перерахуванням, спрямованих на відтворення здорового / живого тіла: "Я буду вишіптувати, заговорать, викликать з <...> голови, → з ніг, → з пальців, → з суставців, → з волосу, → з голосу, → з русої коси, → з краси, → з білого лица, → з веселого серця, → з карих очей, → з плечей. → З в'язей, → з грудей. Тут тобі не стояти, головоньки не крушити і й не томити, під груди не підпирати, душі з тілом не розлучати" [Рецепти 1992, с. 63-64]. Дефективність тіла є наслідком його неправильного складання / "нового конструювання", тому порядок називання органів, звідки відсилалась хвороба, витримували в певному порядку. Звідси ототожнення фізичних вад як ознаки порушення тілесного порядку зі здатністю шкодити: 1) "Ідзеть свята Іреї, свята Нікола, свята Недзілька. Встречає Божья Маці: "Куди ідзець свята Іреї, свята Нікола, свята Недзілька?" "Ідом, Божья Маці, рабу Божий (ім'я) урокі шептаці, от слепух, от кривих, от хромих, от поганих язиков" [ПЗ 2003, №247]. Українці вважали, що "бридкі старі жінки <...> легко стають відьмами. Так саме бридкі чоловіки робляться відьмаками. Взагалі, всякі потвори – то відьми чи відьмаки" [Ларіон 1994, с. 182].

У цьому аспекті стають зрозумілими археологічні знахідки епохи бронзи поблизу сіл Малополовецьке і Яхни, що на Фастівщині, де "значна частина скелетів поховань тшинецького типу розчленована і викладена в анатомічному чи неанатомічному порядку". Цілі кістяки розміщувалися в традиційному для цієї доби скорченому вигляді, що нагадує ембріон, тоді як розчленовані розташовувались хаотично [Лысенко 2001, с. 32; Лисенко 2003, с. 53-55]. Неправильне складання скелета покійного моделює інше тіло, відмінне від живого, що могло бути ознакою долучення його до пращурів, тобто членування виконувало роль своєрідної ініціації; Уявлення про потойбічний світ, як перемішаного простору навпаки відбилося в образі світового дерева, що росте вгору корінням: "На острове на Кургане стоить белая берѣза, вниз вервями, верх кореньями" [Топоров 1969, с. 22], а також у звичаї повертатися з кладовища задом наперед [Плотникова 1999, с. 504]². У східнослов'янських казках Баба-Яга, яка охороняє вхід до потойбічного світу, іноді відрубє палець, руку або голову подорожньому, вона намагається зварити його в котлі / "спекти" в печі. В.Я. Пропп зазначає, що розрубання тіла часто супроводжується його ритуальним оживленням, що символізує перехід до світу пращурів [Пропп 1996, с. 96-99]. Обрядове відрубання руки / пальців спостерігаються також у похованнях тшинецької культури. Залишки дитячої руки були зафіксовані

серед скупчення кісток тварин. Неподалік знаходились чоловічі і жіночі плечові кістки. "Фаланга пальця руки дитини була знайдена в південному секторі комплексу 6" [Лисенко 2003, с. 55]. Схоже розташування кісток зафіксоване на території Північного Приазов'я. В кургані Розівка Акімівського р-ну Запорізької обл. у ритуальній ямі поблизу поховання 1 було знайдено плечову кістку підлітка без епіфізів, один кінець якої упирався в дно. Кістка мала сліди зрізування м'яса і супроводжувалась розвалом трьох посудин [Лисенко 2001, с. 34]. Можливо, що в такий спосіб відбувалося поховання однієї руки, відрубаної у живій жертви. Так, у скіфів існував звичай віднімати праву руку полоненим [Геродот, 1993, с. 194]⁴.

Археологічні матеріали свідчать про існування прадавніх ритуальних трапез, де пращура приносили в жертву, а його плоть могли перемішувати з м'ясом тварин і вживати як обрядову страву [Шисаренко 1999, с. 118]. За свідченнями Геродота, "коли в ісседонів помирав батько, всі його родичі приносили баранину, потім готували жертвоприношення, дрібно шматували м'ясо і додавали до нього і м'ясо померлого батька свого господаря, потім перемішували усе м'ясо і влаштовували учту" [Геродот 1993, с. 186]. Рудименти звичаїв "забивання дідів" збереглися у фольклорі та образотворчому мистецтві східних і південних слов'ян, на поховальних стелах яких зустрічаються зображення піднятої дороти правої (сильної, творчої) руки [Велецкая 1978, с. 177-178]. Про існування поховальної тризни після здійснення ритуального убивства свідчить велика кількість кісток тварин, а також наявність особистих речей покійного, необхідних для продуктивної діяльності (глиняний посуд, невеличкий бронзовий кинджал, сланцеві кубки, "рогате" пряслице, крем'яні знаряддя т.п.). Однак, можна припустити, що членування лише деяких кістяків відбувалося вже після поховання і виконуючи роль обрядового застереження, щоб покійник "не шкодив" після смерті, а їхнє перемішування унеможлиблювало воскресіння "чужого" покійника (пор. з фольклорними хромотою / сліпотою як ознакою потойбічного). Так, в українців існував звичай під час епідемії / епізоотії розкопувати могили "нечистих" мерців і пробивати їх осиковими кілками або спалювати. Ймовірно, що подібні обряди відбувалися також в архаїчну епоху на території Східної Європи.

На відміну від поховальних обрядів під час магічного лікування відбувається не лише членування (доручення до потойбічного), але й складання тіла. Такі мотиви поширені в замовляннях "від удару / кровотечі / вивиху": 1) "Войдзі кроў в кроў, жилка в жилку, суставка ў сустайку"; 2) "Зійдзіца, косці с косціма, мошша с мошшима, щоб сустай на місто стаў" [ПЗ 2003, №313, 378]. Правильне складання людського тіла (мікрокосму) має важливе значення, оскільки конструктивна / словесна помилка може спричинити оскулення Космічної структури, спричинивши загальний хаос ("космічну хромоту"): 1) укр. "Станьте, кості

на костях, жили – на жилах, сустаїи – на сустаїах, крої – на круїе, м'ясо – на м'яси" [ПЗ 2003, №374]; 2) польськ. "<...> Niech się shodzi kostka z kostką, żyłka z żyłką, ciało z ciałem <...>" [ПЗ 2003, с. 223]; 3) дав. нім.: "<...> ben zi dena, tluoda lsd zi geliben, sose gelimida" ("Кістка з кісткою, кров з кров'ю, суглоб із суглобом хай зійдуться") [Топоров 1969, с. 12-13]. Тілесний порядок є аналогом до порядку космічного: 1) "Світ на світи, вода на воді, зимля на зимлі, добро на добрі (те, що насичує землю – прим. авт.), от білы кості, от жоўті шерсті, постановити йому кість на кості" [ПЗ 2003, №375]; 2) "Гора з горою, камень з травою, риба з водою" [Рецепти 1992, с. 77]. Пор.: "Удар на удар і вевіх на вевіх, осіна на осіну, крушина на крушину, щоб етіє суглави помаленьку на месті усталі" [ПЗ 2003, №376]. Наслідком неправильного складання слова (зурочення), яке виступає коментарем до обряду тілесного складання може викликати негативні атмосферні явища: "Тое гововица і сквозняк, і вітер, бура – все, і з вочей може, може з людей: <...> "Господинка, Матерка Божа, одведи од (ім'я) тую болезь, звідки вона пришла: з тучи, з грому, з вітру, з бури, з вочей, з людей" [ПЗ 2003, №616].

Відтворення первинної тілесної структури шляхом правильного складання асоціюється з повторним народженням: "Я так ей пастановіла, як его мать параділа, косточку з косточкой складала, жилу з жилой точіла, кров з кров'ю перелівала" [ПЗ 2003, №380]. Натомість навмисне нелогічне складання елементів ландшафту (поєднання не поєданого) моделює ситуацію абсурду, передбачає неможливість захворювання: "Як камень заводніє, вода закам'яніє, тоді зуби заболіють" [Рецепти 1992, с. 77]. Творення світу з тіла людини простежується в орнаментальних мотивах традиційної вишивки (мал. 25 [Блинова / www.dazzle.ru/spes/ruito.shtm1]).

Замовні мотиви членування / складання тіла співвідносяться з архаїчними ритуалами жертвоприношення, де жрець має правильно розподілити тіло жертви між учасниками обряду (тобто скласти його по новому). Схожа ситуація спостерігається під час роздавання весільного короваю / ламанні хліба в поховальному обряді⁵. Цікавим є те, що коровай є священною стравою, тому його не торкалися знаряддям убивства – ножем⁶. В цьому разі тіло жертви / хліб асоціюється з Космосом, а жрець – з Богом-деміургом.

Обряд членування тіла жертви, про який вже згадувалось, існував у давніх аріїв. В Індії він називався пурушамедхі й передбачав жертвоприношення молодій жінки. Обряд виконували для того, щоб поліпшити родючість ґрунту. Відповідні аналогії простежуємо в археологічному матеріалі. У похованнях доби середньої бронзи (Павловський р-н Воронезької обл.) знайдено кістяки молодих жінок, які готувалися стати матерями. Жертви були розчленовані на три частини. "В кургані №47 особливо чітко простежуються розміщення цих частин, де голова знаходилась на

тулубі (з руками); а ноги, відняті в стегнах, розташовувалися неподалік" [Синюк 1983, с. 173]. В індійських етіологічних міфах розповідається, що з тіла велетня Пуруші був створений Всесвіт, з його кісток постали гори, з плоті – земля, яка покриває кристалічні породи так, як м'язи захищають кістки людини. Цікавим може виглядати порівняння ритуалу потрійного членування з оформленням трьох суспільних верств в стародавній Індії. В "Пурушасукті" (гімні "Рігведи") говориться:

Коли Пурушу розчленили
На скільки частин поділили його?
Як його рот, як його руки,
Як стегна, як ноги називаються?
Його рот став брахманом,
Його руки перетворились на раджанья,
Його стегна стали вайшья,
З ніг родився шудра. (Рігведа X, 90)

Четверта група (шудри), на думку дослідників, є залишками корінного населення Індії, яке було підкорене аріями. В індоєвропейські часи (індоіранський період) поділ суспільства на три касти вже завершився. Основними були – жерці, військова аристократія, а також вільні громадяни (торговці, ремісники, скотарі-землероби). На думку А.Т. Синюка, такий поділ міг існувати в населення Середнього Дону епохи бронзи [Синюк 1983, с. 174].

З трьох частин складається і жертвоприношення коня: голови, передніх ніг, роз'єднаних у верхніх суглобах, і шкіри. Один з обрядів – ашвамедха був спрямований викликати родючість і передбачав членування коня на три частини, що мали здійснити три дружини царя – представниці трьох каст [Кузьміна 1977, с. 37-38]. Пор. із замовлянням "від крові в коня", де зупинка кровотечі відбувається лише тоді, коли ворон (можливо його уособлював жрець) торкається трьох частин його тіла, які символізують верх-середину-низ Всесвіту: "Летів чорний ворон із-за крутої гори, сів у сірого коня на крижі, з крижа на спину, а з спini на гриву, а з гриви додолу" [Рецепти 1992, с. 37].

Знахідки розчленованого на три частини тіла зустрічаються в інших археологічних пам'ятках. Зокрема, переважає ритуальне від'єднання рук і голови. Про знахідки ключиць, плечових кісток і фаланг пальців згадувалось вище. Поширеними є також поховання черепів / нижніх щелеп / зубів. У кургані №104 поблизу села Сунки Золотоніського повіту Є.О. Зноско-Боровським було знайдено статуетку, з трьох боків якої знаходилося по людському черепу без кісток. На спині статуетки стояла невелика посудина [Бобринський 1901, с. 104]. В.М. Даниленко класифікував це поховання як пам'ятку Пивихінської культури [Даниленко 1974, с. 87]. Окремі археологічні пам'ятки Зарубинецької культури (могильник поблизу Бабиної Гори Трахтемирівського городища) відрізняються похованнями дитячих черепів без ритуального інвентарю. Схожі знахідки зафіксовані в курганных комплексах по-

близу села Бересняги Канівського повіту. В похованні №2 знайдено три черепи, які "лежали поряд"; у №3 черепів було два. Біля них знаходилися невеликий залізний ніж і кам'яна зернотерка, що вказує на існування обряду, пов'язаного з людським жертвоприношенням [Бобринський 1901, с. 101]. Поблизу с. Трахтемирів Канівського р-ну в 1999 році було знайдено дитячий череп, орієнтований тім'ям на Захід. Вище рівня поховання було виявлено розвал горщика давньоруського часу. Д.П. Куштан припускається думки, що це поховання є залишком, зруйнованого гризунами поховання, але й не виключає, що "це ритуальна жертва у вигляді голови дитини" [Куштан 2000, с. 11]. Від'єднання голови від тулуба зафіксовано також на Фастівщині в могильнику Малополовецьке-3 (комплекс 8 №37), "корпус дитини лежав на спині, голова була віднята і стояла на тулубі, упираючись у шийні хребці, кістки кінцівок і тазу були відсутні" [Лысенко, 2001, с. 33]. Крім цього поховання існує велика кількість пам'яток, де зустрічаються залишки обрядового відрубання голови [Лысенко 2003, с.56-58]. В деяких індоєвропейських народів череп людини вважався предметом культу, його очищували від шкіри і шанували як реліквію, а замість голови до могили клали її глиняну модель. Підтвердженням цьому є те, що в християнських монастирях Західної Європи зберігалися черепи святих, з яких прочани пили воду і таким чином лікувались від важких хвороб [Штрак 1995, с. 67-68]. Схожі вірування існували в тюркських народів, про що свідчать археологічні матеріали Шестаківського могильника (таштикська к-ра), де було знайдено глиняну модель людської голови в натуральну величину [Мартынов 1974, с. 231-242].

Тулуб, тобто власне *тіло*, є місцем розміщення серця, печінки, "живота", "матки", кишок: "Тут вам (уроки) не стояти, тут вам не гуляти, буйной головоньки не ламати, рум'яного лица не палити, щирого серця не нудити, сімдесят жил не стягати і під серденько не підпирати" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 137-з]. Конструктивно тулуб поділяється на верх, низ або "серце" і "утробу" (див. нижче). У давньоіндійській традиції (Айтарей-араньяка II, 4, 1) описано роль голови і тулуба в творенні Всесвіту: "<...> і тоді виник рот <...> з рота вийшла мова, з мови – вогонь. Потім виникли ніздрі. З ніздрів вийшло чуття, із чуття – вітер. Потім виникли очі. З очей виник зір, із зору – сторони світа. Потім виникла шкіра. Із шкіри виникло волосся, із волосся рослини і дерева. Потім виникло серце. Із серця вийшла думка, із думки – місяць. Згодом виник пуп. З пупа вийшло видихання, із видихання – смерть. Потім виник дітородний орган. З дітородного органу вийшло сім'я, із сімені – вода" [Бонгард-Левин 1980, с. 54]. Подібним чином (зверху-вниз) у замовляннях описується тіло, що ніби повторює процес божественної еманції, описаної в пам'ятці давньоіндійської літератури Айтарей-араньяка. Під час читання молитви "від підвію" яйцем обводили тричі по обличчю (голова), грудях (серце) і животі ("утроба") [ПЗ 2003, №143]; "Болячка <...> ти по кос-

ти ходіла, кость ломіла, лице теряла (голова-верх), спать не давала, коло сердца не влегай (серце-середина), пить-ести не забороняй (живіт-низ)" [ПЗ 2003, №340]. Мотиви божественного творення (зверху-вниз) зустрічаємо також в архітектурі (мал. 26).

За свідченнями С.Д. Лисенка більшість розчленованих поховань пов'язані з плечовими кістками і черепами. В комплексі Малополовецьке 3 поховання фаланг пальців ніг і колінних чашечок є поодинокими [Лисенко 2003, с. 55-58]. Потрійний поділ тіла (голова / тулуб / руки) відповідає описам арійського пурושамеджі. Принесення в якості жертви переважно вагітних жінок і дітей свідчить про те, що це лімінальні обряди, мета здійснення яких полягала у стимулюванні майбутнього зростання. Пор. замовляння "на красу" виголошували на "молодик". Логіка таких звернень / жертвоприношень очевидна, як збільшується розмір Місяця (як вагітна народить), так поліпшується дівоча краса (ростуть злаки). Дитячі жертвоприношення були поширеними в дохристиянському світі і зафіксовані античними авторами в народів Близького Сходу. Наприклад, фінікійці жертвували новонароджених Ваалу / Молоху, кістки яких вважали священними. За свідченнями Євсевія, дитячі жертви приносились також на честь Адоніса і Сатурна [Буткевич 1995, с. 235]. Доречним тут видається порівняння з грецькою міфологією, де Сатурн з'їдає своїх дітей, що може слугувати натяком на архаїчні форми ритуального дитячого канібалізму, відлуння якого можна зустріти в загадках типу: питання "Серед хати сало висить"; відповідь: "Дитина у колісці" [Номис 1993, с. 651]. Вживання плоті в якості обрядової страви (XIX ст.) зафіксовано в деяких примітивних народів Східної Африки і Південної Америки [Фрезер 1986, с. 179]. Про язичницькі жертвоприношення дітей на Масляну згадував Кирило Туровський: "Отселе бо не приемлетъ ад требы, заколаемых отцы младенец, на смерть почести – преста бо идолослужение и пагубное бесовское насилие". Про ритуальні убивства дітей зазначали й інші давньоруські автори: "Таверская деторезанья идолом от первенец" [Рыбаков 1988, с. 145-147]. Відомі також випадки (Київський Поділ XIX ст.), коли грудних дітей з вродженими фізичними вадами протикали осиковим кілком і ховали під порогом власної оселі [Вишневський 1896, с. 39-40]. Знаковим є фольклорний матеріал, зібраний на території Київщини і Канівщини, де натякається на існування прадавнього звичаю жертвоприношення першої дитини: "Першу дитину у бур'ян закидають". М. Номис пояснює приказку тим, що "перші діти рідко підрастають" [Номис 1993, с. 406]. Однак фізіологічні особливості свідчать про зворотне – дитина, яка народилася в ранньому віці є найздоровішою, оскільки організм матері ще не ослаблений попередніми пологами. На нашу думку, мова йде про ритуальні жертвоприношення первістків, в тому числі тварин, що підтверджується фольклорними даними: "Перші коти за плоти"; "Першие щенята за плот кидають" [Номис 1993, с. 406]⁷.

Тема дитячих жертвоприношень є доволі складною. Причини існування цих обрядів криються в надрах людської психіки і пов'язані з потребою спільноплемінного емоційного стресу як внутрішнього поштовху для подальшого існування. Культивація тваринних інстинктів була викликана високою дитячою / жіночою смертністю, а також постійним недоїданням, хворобами, війнами, внаслідок яких гинули діти. Знаковим є той факт, що в якості жертви часто виступало "непродуктивне" населення – діти і "діди". Щодо дитячих жертвоприношень, то, скоріш за все, це були хлопчики. Можливо, таким чином відбувалась регуляція чоловічого населення так, як це відбувається в поведінці деяких видів ссавців, коли самець з'їдає новонароджених малюків. Жертвоприношення хлопчиків передбачало подальше уникнення міжплемінних конфліктів між дорослими чоловіками, оскільки суперництво є природним станом чоловічої психіки. Пізніше убивства чоловічого населення набуло більшого масштабу у вигляді воєн. Попередження нездорового суперництва шляхом знищення братів залишилося в середньовічних мусульманських країнах. Природно, що жертвоприношення здійснювали дорослі чоловіки, які знищували майбутніх суперників. Ймовірно, з цим опосередковано пов'язана традиція призначати служниками культу лише чоловіків. В якості жертви могли бути діти з явними фізичними відхиленнями, оскільки будь-яке каліцтво, фізичні аномалії, навіть, великі родимі плями, незвичайний колір шкіри, вважались ознакою потойбічного. Пор. із звичаєм спартанців кидати хворих дітей у прірву. В замовляннях гіпертрофована голова є ознакою причетності до "того" світу: "Із міра пришло семьдесят баб, такіє головатіє, косматіє, такіє вичорковатіє, такіє рилатіє, такіє мохнатіє, вони не умеють не пісати, вони не умеють ні читати, только вони знають кості ламати" [ПЗ 2003, №553]. Пор. з описами "нечистих" змій, як хтонічних істот: "Вот, ти Кацярина, закривай *своє рила*, бо прідзе сам Юрій з капъюм, праб'є яго капъюм" [ПЗ 2003, №664]. Пояснення ритуальних убивств "дідів" також варто шукати в поведінці тварин. У ссавців, які живуть зграями, молодий самець має знищити старого, оскільки таким чином може зайняти його місце, тобто володіти самицями. В архаїчній культурі лише син має убити батька, успадкувавши від нього місце в соціальній ієрархії племені / роду. Описи цих прадавніх ритуалів збереглися в усних переказах. Деякі з них були опубліковані Б. Грінченком: "Син довів діда до дуже глибокого яру, посадив його на лубок, що приніс з собою, спутив за ним батька на самий низ" [Велецкая 1978, с. 52].

Обряд відрубання голови, так само як і членування тіла, пов'язаний з астральними культами, де Місяць уявлявся "небесною головою" (пор. з "лицем Господнім"), яка періодично зникала і з'являлась на небосхилі. Е. Церен зазначає: "Навряд чи наші сучасники здатні зрозуміти справжній смисл виразу "лунний лик". Вони скоріше за все дуже здивувалися б, дізнавшись,

що ця метафора позначає голову без тулуба і ніг. І, напевне, жажнулися, коли б довідалися, що люди вірили, начебто для гідного наслідування смерті Місяця, необхідно рубати голови тут, на землі. Разом з тим, це була проста форма вірування у воскресіння в потойбічному світі. <...> Наука свідчить, що з кінця палеоліту на території Європи існував звичай відрізати померлим голови і ховати їх окремо від тулуба. З давніх часів голова стала одним із самих розповсюджених амулетів як символ потойбічного світу, як знак берегу від усякого зла, як символ благодаті і родючості, оскільки після "відрізання" голова Місяця знову виростає. На території Південної Німеччини, наприклад, ще з самого початку кам'яного віку велося полювання за головами як за найдорогоціннішим предметом, який має магічну силу" [Церен 1976, с. 206-207]. Ймовірно, з цими обрядами пов'язані казкові сюжети про знищення змія шляхом відрубування трьох / дев'яти / дванадцяти голів, що мислились як джерело сили. Відомі також звичаї вшанування черепів, які вважались уособленням покійних пращурів або тотемних тварин. В цьому разі знаковим є образ місячного серпа, що розуміється як знаряддя страти. В давньогрецькій міфології серпом оскопляється Кронос. Звідси застосування серпа в людських жертвоприношеннях⁸.

Згодом фігура архаїчного жерця, який здійснює жертвоприношення, трансформується на "попа": "Єхаў поп на дереўяни мост, мост провалиўса, поп завалиўса. Єхала попадзь суставу собірала і в место складала. Зійдзітеса, кісці с косьцями, моці із моцямі, жили із жиламі, сустави іс суствамі. Господзі Боже, сьвяти Мікола, пріступі і поможи, хмелем отмахніса, маком отспініса, а ти, Господзі, пріступі і поможи" [ПЗ 2003, №383]. Значення текст можна розуміти також як алегоричний опис шаманських посвячень, під час якого могли приноситись людські жертвоприношення, шляхом розрубання тіла жертви чи уявного членування тіла ініційованого. Його може шматувати також дух, втілений у тотемній хижій тварині, яку міг імітувати жрець [Смоляк 1991, с. 132-154]. "Демонічні духи роздирають його (майбутнього шамана) тіло, знімають з кісток плоть, викидають тілесні нутрощі і виймають очі. Кості шамана після цього покривають новою плоттю, іноді йому дається нова кров" [Уолш 1996, с. 66]. Під час вікових посвячень тіло ієрофанта калічилося, оскільки він в той момент ототожнювався з жертвою. В якості викупу за життя йому лише відрубували мізинець або вибивали / спилували зуб [Пропп 1996, с. 90-92]. Ознаки штучної обробки щелеп / зубів покійних зафіксовані С.Д. Лисенком [Лисенко 2001, с. 33-34; Лисенко 2003, с. 59]. Сюди ж можемо віднести від'єднання м'язів від кісток. У зв'язку з цим, молодий "місяць може розумітися не лише як серп, але й нога, ключиця, ребро, кістка божества / пращура. Саме в таких культових обрядах протезуємо взаємозв'язки світових міфологічних систем. Залишки обрядового членування зафіксовано на усій території Європи. Свідченням

побутування обряду є акуратно складені кістки, тому Е. Церен припускається думки, що це не "був примітивний канібалізм" [Церен 1976, с. 212-214]. Прикладом може слугувати поховання Малополовецьке 5, де кістки розчленованого лежали на кам'яній стелі фалічної форми [Лисенко 2001, с. 34]. Отже, після ритуального розривання залишається лише кістяк, навколо якого іншим шаманом чи духом створюється нове тіло, додатне до способу життя шамана. В лікувальних текстах тіло хворого розрубують дев'ять "молодців": "Приехали дзевять молодців і с дугами, і с пугами, *серпамі*, сокерамі, ножами, посеблі Івана, *порубалі*, кров поразлівалі, м'ясо пораскідалі, Івану помочі давали і с голоўкі, і с груздей, і с живота, с рук, с ног, с пальцев, с суставов" [ПЗ 2003, №434]. Поеднання "цього" і "того" світів можливе за допомогою символічного мосту, ламання якого асоціюється з порушенням незримого зв'язку, внаслідок чого шаман опиняється на межі дійсного й уявного (життя і смерті). В тексті про попа згадуються також деякі ритуальні дії "збирання нового тіла", зокрема: звернення до вищих сил, посипання маком і обкурювання хмелем – рослинами, які здавна застосовувалися в магічних лікувальних практиках як знеболюючі, оскільки є наркотичними.

За свідченнями В.Я. Проппа в казковій хатинці Баби Яги відбувається розрубання людини. Іноді цю функція виконує святий Миколай. Він складає і оживлює частини тіла. Поряд з Миколаєм зображено "попа" – аналог архаїчного жреця, який виконує ініціацію: "Лягай, старче, у ночви", – говорить подорожній. Дід ліг, а подорожній взяв сокиру і порубав його на дрібні шматки. Піп приніс води, подорожній сприснув нею порубане тіло – зробилась піна; він вдруге сприснув – стало мертве тіло; він втретє сприснув – став молодий чоловік" [Пропп 1996, с. 97]. В окремих випадках замість "попа" і "попаді" виступає Ісус Христос або Богородиця, що вказує на космічність мотиву тілесного збирання: "Єхаў Христос с нябес, каліновим мостом на яслятку, на жерібьятку, з'їхнуў ножку яслятку, жерібьятку, где ўзялася бабка, Христоўа матка, ена з'їх згнала, устаўі сустанаўляла, Господа Бога прасіла. Госпадухна! Памажита раждьонаму і хрецоному. Я і с духом, а Бог і с помаччу" [ПЗ 2003, №381]. Наявність образу "бабки Христової матки" підтверджує співвіднесення мотиву збирання з новим народженням. Цікавим є також констатація присутності "духа", що простежується в інших замовляннях: "Я словом, а Прачиста Маті с духами" [ПЗ 2003, №404]. У зв'язку з цим пояснюється мотив сну під деревом, яке ототожнюється в міфології зі "світовим скелетом" – центром Всесвіту: "Средзі поля стаіць грушка, под теї грушкой кравацька стоіць. На теї кравацьці бабка лежиць. Она не умеє ні шиць, ні беліць, ні читаці, ні пісаці, только от Ганнінаго звіху угавараці" [ПЗ 2003, №389]. Аналогічні мотиви є описами шаманського трансу, під час якого знахар подорожує до потойбічного світу. Про цей зв'язок свідчать тексти, де знахарок називають "чертовками", тобто тими, хто здатен перетнути "чер-

ту". Пор. із сербохорв. *цртити / цртѝм* – "заклинати / клясти"; праслов. **čьrtъ* – "проклятий" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 347]: "Було у сьокра (свекра) триє ятроўкі, ўсе білі трі чертоўкі, не умелі ні шиць, ні прасць, а только ходзіці і звіхі, удари замовляці" [ПЗ 2003, №390].

Висновок. У традиційних лікувальних техніках словесне членування тіла. В цьому разі слово розцінюється як тіло жертви, над яким відбуваються магічні операції, або інструмент, за допомогою якого це членування відбувається. Мотиви жертвоприношення слова і жертвоприношення за допомогою слова відрізняються між собою. В першому випадку слово є жертвою, оскільки втілює того, кого воно уособлює. Звідси семантика молитви як самопожертви, словесної духовної самореалізації. В другому – воно саме уподібнюється знаряддю жертвоприношення – ножу, сокирі, косі, спису⁹.

За визначенням В.М. Топорова "замовляння можуть розглядатися як важливе джерело для реконструкції основоположних координат міфопоетичного світу, а саме хронотопу самого міфу, тобто, властивого для міфу засвоєння просторово-часової єдності" [Топоров 1991, с. 451]. Східнослов'янські вірування й обряди доцільно вивчати лише в загальному культурному контексті, де тіло людини мислиться як аналог *universōrum mundōrum complexus*, створеного "за образом і подобою Божою", що простежено в мотивах огородження Місяцем / зорями, порівнянні гір / рік з кістками / кров'яними судинами. В такому разі, кожна частина Всесвіту зіставляється з важливими тілесними субстанціями, що пояснює членування тіла (хлопчиків?) під час жертвоприношення, впродовж якого людину розтинали на три частини – голову, тулуб і руки. Можливо, що плоть споживали люди, а кістки, кров, голову і руки (творчий принци божества) "повертали" землі. З такими взаємовідносинами пов'язана ієрархія міфологічної структури Всесвіту: 1) верх: Місяць / "лице Господнє" / гора / голова; 2) середина: море / ріка / кров / серце; 3) низ: земля / тулуб / живіт. Поєднує ці рівні космічний "кістяк": камінь / скеля – дерево – скелет / хребет. З цим пов'язана організація соціальної структури давніх аріїв: 1) жерці: голова / небо / верх; 2) воїни: кров / серце / ріка / середина; 3) землероби: тіло / земля / низ (виросцують жито, яке живить живіт). Ритуали членування тіла згодом трансформуються в обов'язковий атрибут ініціатичних обрядів і шаманських посвячень.

Тілесна душа

У праці "Світогляд давніх слов'ян" М.В. Попович висловлює думку, що слов'яни розміщували душу безпосередньо в тілі (пор. "Душа у п'яти заховалась" / "Душа у мене вступила" [Номис 1993, с. 509, 529]. Вона мала кілька іпостасей: 1) "душа, яка

знає / бачить" – персоніфікується обличчям / очима; 2) "душа, яка передчуває / чує" – розташовується в серці; 3) "душа, яка живить тіло" – розміщується в животі / "утробі". Висновки ученого ґрунтуються на дослідженнях К. Мошинського, який зазначає, що в слов'ян поняття *бачити* (д-р. видѣтъ) етимологічно пов'язане із знанням (д-р. *вѣдати*); чути є родовим для дієслів *передчувати / відчувати* [Попович 1985, с. 71-72]. Пор. з рос. діал. *бáчить* – "базікати / говорити", спорідненого з д-р. *баяти* – в значенні обрядового говоріння [Фасмер 1986, Т. 1, с. 138]. Семантичні відмінності між цими поняттями проявляються у фразеологізмі: рос. "Душа видит, а сердце слышит" / укр. "Душа бачить, а серце чує", де здатність *знати / бачити / говорити / віщувати* відрізняється від здатності *слухати / чути / відчувати*. Свідчення про множинність душ зустрічаємо також у лікувальних текстах: "Свенти Яне, Боже каплане (священик), стережи мої *душечкі*" [ПЗ 2003, №975].

Голова	Душа, яка бачить / знає. Діє у світі видимого. Лице / лик, очі, дихання / дух.
Серце	Душа, яка передчуває / чує. Діє у світі невидимого, зокрема, відчуттів / емоцій.
Живіт, статеві органи	Душа, яка живить тіло або утробу, "відповідає" за продовження роду, харчування.

Бачення / знання. На думку М.В. Поповича, душа, яка бачить, асоціюється з головою, точніше очима людини, з чим порівнюється семантика вислову: "Не стій над моєю душею" [Номіс 1993, с. 156], буквально: "Не стій у мене над головою". Звідси індоєвропейський звичай відсікання голови, як обрядової деперсоналізації тіла, позбавлення його здатності бачити і діяти у світі чуттєвих / видимих об'єктів (пор. з потрійним членуванням тіла покійного, про що зазначалося вище). Так, одним із способів магічного знищення хвороби є позбавлення її здатності бачити, шляхом випікання очей або відрубання голови: 1) "Чи ти гнетуха, чи ти трясуха <...> поти ти стояла, поти ти буяла, поки я не знала, стала тебе знати, стала тебе з костей висилати. Буду я тобі *лице замовляти*, буду тобі *очі випікати*, буду тебе молитвами заклинати, буду тебе з християнської віри висилати" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 126-127-е]; 2) "А ти, Ісус Христос Спасіцель, тачи мечи. І *здимай бесу голуу с плечей*, штоб не мучиў ні Ганну, ні дзедей, ні людзей"; 3) "Ісаче, бярі острый меч і *рубай* змеіним дочкам *голоу с плеч*" [ПЗ 2003, №236, 548]. Семантика *бачення* тут розуміється в ширшому контексті і стосується не лише зримого, але й невидимого світу, оскільки по очам можна "прочитати" думки людини, передбачивши або, навіть, змоделювавши ("зурочивши") її подальші дії.

Актуальною в цьому контексті видається опозиція зрячий / сліпий. Здатність бачити є властивістю живої істоти і протиставляється сліпоті як ознаці потойбічного світу. Життя людини вимірюється можливістю сприймати світ за допомогою зору, що відби-

лося в подвійній семантиці поняття вік – у значенні *віка ока* живої людини, *віка домовини* і власне *віку*. Закривання очей покійникам простежується ще в ямній / катакомбній культурі, де мерця заліплювали знінці глиною / землею. Етимологічно прикметник *сліпий* пов'язаний із семантикою потойбічного: *с-ліпий* – складається з префікса *с*, що позначає приналежність до чогось. Пор. з рос. *с-часть/е* – "спільне володіння частиною / долею"; *с-пут/ник* – "по-дорожній", *со-рат/ник* – "побратим у ратній справі", *с-тесн/зняться* – "відчувати себе у тісноті", *с-тир/ка* – "спільне тертя", *с-раж/енье* – пов'язане з прикметником "рядження", дослівно "бути перевдягненим, тобто отримати "с-наряжение"). Корінь *ліп* як варіант іменника *леп*, що позначає *бруд, землю*. Звідси *ліпити* в значенні "створювати щось із землі". Найвною є також семантична спорідненість лексичної пари *ліпити / засліпити*. Отже, *сліпий* початково позначав "того, в кого заліплені очі", що могло бути інаковим / табустичним найменуванням мерця. Подібні називання простежуються в назвах таких темних тварин як "косолапий / косматий / господар" – ведмідь; "сохатий" – лось. У слов'янській міфології хтонічні істоти, як правило, сліпі. До них слід віднести казкових Бабу Ягу і Вія [Пропп 1996, с. 72-73]. У замовляннях сліпий і мертвий отожднюються: "Щоб ти не був (пристрит) ні в руках, ні в ногах, ні в очах, ні в плечах, ні в грудях, ні в животі, ні в жовтій кості, ні в червоній крові, ні в синіх жилах, ні в рум'яному лиці, ні в веселому серці <...> тут тобі не стояти <...> кості не ламати, крові не розливати, руса волоса не в'ялити, світлих очей не сліпити" [Чубинський 1995, Т. 1 с. 138]. Аналогічні тенденції зафіксовано в прокльонах. Пор. тексти з присутністю хтонічної істоти: "Щоб <...> чорт уз'яв" / "Щоб <...> ще маленьким лихо взяло" / "Мара світова" співвідносяться з тестами, спрямованими на засліплення ворога: "Щоб <...> очі повилазили" / "Щоб <...> пусто було" або його спалення: "Щоб <...> з димом пішов" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 98]¹⁰. Ставлення до сліпих як до напівпокійників простежується в архаїчному звичаї засліплювати полонених ворогів, як запобіжний засіб від подальшої помсти і можливості псування поглядом. Геродот повідомляє, що скіфи засліплювали рабів, нащадки яких називались "синами сліпих" і традиційно вважались підневільними [Дюмезиль 1996, с. 81-91]. Рудименти цього звичаю спостерігаються в епосі кавказьких народів, де син сліпого народжується богатирем [Басилов 1996, с. 95].

Втрата зору могла бути метафорою і позначати внутрішнє прозріння, тому пророків часто змальовують сліпими. В єгипетській міфології Осіріс частково втрачає зір після зустрічі з Сетом, який явився йому в образі чорної свині. В скандинавських переказах Вотан приніс своє око як жертву джерелу Міміра. Схожі сюжети зустрічаються в балканських фольклорних текстах, де віли вбивають око старцю, пошук якого і становить зміст казки [Басилов 1996, с. 95]. Ймовірно, що око могли приносити в якос-

ті викупної жертви¹¹. Часткове позбавлення зору (замашування / зав'язування очей) могло бути частиною обряду ініціації, що здійснювався з неопітами-жерцями. В східнослов'янських казках герой, попавши до хатинки Баби-Яги, іноді жаліється на біль в очах [Пропп 1996, с. 75]. Підтвердженням цьому слугують образи міфологічних пророків, таких як Тиресій і Гомер. Особливої уваги заслуговують сліпі українські кобзарі. Іноді вони здійснювали функції священників, виконували не лише історичні та героїчні пісні, але й духовні гімни. Часто кобзарів запрошували хрещеними батьками в сім'ї, де часто помирали новонароджені.

Відчуття. На відміну від "бачення", за допомогою якого сприймається видима частина буття, існує інтуїтивне сприйняття дійсності. У світі невидимого людина керується передчуттям, яке співвідноситься з серцем, що відбилось у фразеологізмах типу: "Чути серцем", "Серце холодне", "Куди серце лежить, туди й око біжить", "Що на серці – то на серці, а що в животі, то чого там нема" [Номис 1993, с. 389, 557]. Традиційно чуттєву душу асоціюють із серцем: "Полежи ж ти, огненний бугало, до козака у двір. Де ти його спобіжиш, де ти його заскочиш <...> учепись ти йому в серце, затопи ти його, запали ти його: щоб він трясся і трепетався душею і тілом за мною <...>" [УЗ 1993, с. 41]. Пор. рос діал. *душа* – груди [Толстая 1999, Т. 2, с. 163], звідси (пор. з рос. діал. *душа* в значенні "груди", звідси рос. "душа нараспашку".

Утроба. У тілесній ієрархії серце і голова займають вищу позицію і термінологічно відрізняються від органів, розташованих у тулубі. Печінка, нирки, шлунок, легені, кишки сприймаються як єдине ціле і часто об'єднуються родовим іменем: 1) *живіт* → д-р. *животъ* – "життя / майно / тварина"; сербохорв. *живот* – "чоловічі статеві органи" [Фасмер 1986, Т. 1, с. 52]; 2) *утроба* → сл. *otroba*; сербохов. *утробица црна* – "печінка" / *утробица бијела* – "легені"; д-р. *утроба* – "живіт / матка"; словен. *vótroba* – "нутрощі"; чеськ. *útroba* – "нутрощі / материнське лоно" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 176]. Д-р. *утроба* вживається в маловідомих текстах, що читалися перед абортom: "Помилуй мене, Господи, за чадом моє, умертвлене мною в *утробі* моїй" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]. Рудименти уявлень про 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*. [Номис 1993, с. 14, 217, 240, 440, 543].

Органи, що розташовують в нижній частині тіла, "відповідають" за життєзабезпечення і продовження роду, тому їх називають *маткою*. В.П. Милорадович зазначає: "матка, особливий чоловічий орган, який розміщується в здоровому стані поблизу пупка <...>, ушкоджений зривається з місця, збунтується, підходить під груди, такий, як дитська голова, у бік, у пахви, всюди ходить. Тоді кажуть, матка підійшла, матка пре, чоловік жовкне, ноги йому пухнуть". Після цього додає, що під маткою розумі-

ється також жіночий дітородний орган [Рецепти 1992, с.81-82]. У цьому контексті *matka* виступає мовним атавізмом і позначає принцип запліднення: **mater* співвідноситься з гот. *matjan* – "їсти / з'їдати" + д-англ. *teors* – "penis", що буквально розуміється як "та, що ковтає falos" [Маковский 2005, с. 163]. Звідси семантика рос. діал. *матерый* – "сильний"; болг. *матор* – "міцний / здоровий / зрілий"; *матня* – "кишеня рибацьких тенет / середня частина широких штанів" [Фасмер 1986, Т. 2, с. 581]. У Західній Сербії, щоб попередити град, господарка виходила назустріч хмарі, де перебувала Хала, і, задривши поділ сорочки, кричала: "Біжи, чудо від чуда чудного!" або "Не йди, зміюка, на зміюку! Моя зміюка достатньо таких ковтнула" [Толстой <http://www.pagan.ru/g/genitalii8.php>].

У текстах до худоби ця частина тіла називається по іншому: "Сонце ў очи, місяц у плечи, щоб ніхто не потяг з моеї корові спору, ні ў день, ні ў ночі, ні на воде, ні на еде" [ІЗ 2003, №887]. Доречним тут видається порівняння з д-р. Споринею / біл. Спорішом – втіленням культу родючості і життєвої сили. Початково поняття *спориш* позначало подвійне зерно / колос, який у південних і східних слов'ян вважався священним і називався "цар-колос" [Іванов, Топоров 1992, с. 467], що підтверджується лексичним матеріалом: д-р. *споръ*, словен. / польськ. *spòr*; чеськ. / словц. *spor* – "суперечка" семантично пов'язане з дав-інд. *pr̥t-, pr̥tanā* – "боротьба". В рос. *спорный* – "кмітливий / проворний", *спорыдать* – "світити / осяювати", укр. *спорий*: – "швидкий / успішний", д-р. *споръ* – "багатий", болг. *спор* – "прибуток / урожай", чеськ. *spory* – "міцний / щедрий". Споріднене з д-інд. *sp̥hírás* – "багатий / великий / численний", лат. *prosper* – "щасливий / сприятливий", д-ісл. *sparr* – "бережливий / помилуваний" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 737-738]. Спор семантично зіставляється з поняттями: *пора* – "найсприятливіший час", *поратися* – "вести господарство"; *пороти* – "бити / різати", рос. *портить* – "псувати", що пов'язані з д-р. *пря* – "сила" (Пор. з д-р. *пранпруд* – "сильна злива"; *пращур*¹²). В такому разі, згаданий у тексті *спор*, розуміється як місце перебування життєвої сили¹³.

Натяки на існування тілесних аналогів душі фіксуються в поховальній обрядовості. Розпад тіла – "утроби / живота" починається після трьох днів, звідси традиція ховати покійника "на третій день". Цікавими є сербські міфологічні перекази, згідно з якими покійник втрачає остаточну здатність бачити через сорок днів, після чого в нього "лопаються очі і їх випиває змія" [Толстой 1995, Т. 1, с. 501]. Гіпотетично можна уявити, що з дев'ятиденним поминальним періодом пов'язана символіка серця. В цьому контексті особливу увагу привертають словесні подвійності: "серце-пасерце / голова-паголова / жили-пажили", що зустрічаються переважно в замовляннях "від уроків": 1) "Я вас (уроки) визиваю від Захарієвої голови і од паголови, і од його серця, і од його пасерця, і од його рум'яного лица, і од карих очей"; 2) "<...>

Із твоїх рук, із твоїх ніг, і з твого хребта, із живота, із твоїх *жил*, із твоїх *пажил*, із твоїх семидесяти сугавів – усі уроки вишіптую" [Рецепти 1992, с. 51]; 3) "Прибудь же (молоко) і моїй корові <...> в *жили*, в *пажили*" [Грінченко 1896, с. 31]; 4) "Вишептаги уроки од *жил*, од *пажил* <...>" [Манжура 1890, с. 152]¹⁴. Присутність таких подвійностей у лікувальних текстах не залишає сумнівів про їх архаїчну природу, що підтверджується низкою фактів.

"Уроки" ("зурочення / зглаз / прозори / прозир") – народна назва психічної недуги, що характеризується депресивним станом і супроводжується фізичною слабкістю. Об'єктивною причиною зурочення, на думку Г.І. Попова, є навіювання чи самонавіювання [Попов 1996, с. 379]. Спільність емоційного сприйняття дійсності і тісне спілкування сприяє формуванню в традиційному колективі певного мікроклімату, де легко поширюються деструктивні психічні стани, неврози. Причинами порушення емоційної рівноваги можуть бути: надмірне нервово збудження, істерія, недотримання загальноствановлених правил поведінки, порушення обрядових заборон, інцест тощо. О.С. Сидоров з цього приводу зазначає: "Людина, яка вийшла з рівноваги, є джерелом або причиною хвороби по відношенню до оточуючих. Так, достатньо висловити подив, захоплення, заздрість і т.п. з приводу, наприклад, краси тієї чи іншої людини, щоб людина, про яку йде мова, насправді захворіла і так специфічно, що жодними звичайними медикаментами, подолати цю хворобу <...> неможливо" [Сидоров 1997, с. 139]. Психічна природа "зурочення" проявляється також у тому, що причиною захворювання є погляд, думка і слово: 1) "Уроки подумані, погадані, істритені, іспитані, із'ідені, наспівані, насміяні, дідові, бабині, батькові, материні, чоловічі, жіночі, хлопчачі, дівчачі, попівські, паламарівські, циганькі і жидівські"; 2) "<...> шляхом перейдені і вітром піднесені"; 3) "<...> прилюбовані, применовані" [Рецепти 1992, с. 51, 54]; 4) "<...> з очей карих, з очей синіх, з очей красних, з очей білих" [Рецепти 1992, с.56]. Під час захворювання "уроками" уражається не стільки власне тіло, яке "розкладається" в текстах на: "колінки, сімдесят сугавів <...> голову, вуха, в'язі, щелепи, груди, ребра, руки, ноги, хребет, живіт, жили"; "боки, чересла, попереки, живіт, пуп"; "жовту кость, біле лице, червону кров, щире серце" [Рецепти 1992, с.51-52], скільки місця перебування тілесної душі – лице, серце і жили, кості: 1) "Вигаварівай сурокі с кастей, с машчей, з буйнай галави із рум'янага ліца, і з ясних ачей, с костачек-перякостачек ("впоперек, які стоять" [Грінченко 1997, Т. 3, с. 122]); 2) "Петро і Павел <...> сіделі <...> і з хрещоного (ім'я) подумки вимоўлялі, виговоралі, із жоўтія кості, із горачей крові, із буйной голови, із румяного ліца, із шчирого серца" [ПЗ 2003, №223, 245]; 3) "Свята вода Оляно, очищаеш луги і береги, і коріння, і каміння, очисти, Господи, і твою душу, і твоє тіло, і рум'янеє лице, і веселе серце народженого, молитвенного, хрещеного раба Божого N" [Чубинський 1995, Т.1, с. 139].

В окремих текстах "від уроків" поряд з перерахованими фізичними органами вживаються малозрозумілі назви: "пасерце / пажили / паголова", значення яких стає зрозумілим у порівняльному контексті з аналогічними лексичними конструкціями з префіксом *па*, що умовно поділяються за такими семантичними ознаками:

Конкретизація значення. Підкреслюється зв'язок об'єкта з людиною. 1) Павіко / "віко людини" [Грінченко 1997, Т. 3, с. 85] – віко / "кришка скрині, діжі, домовини" [Грінченко 1996, Т.1, с. 237]. 2) Паволока / "зав'язка до постолів" [Грінченко 1997, Т.3, с. 85] – волока / "ділянка землі" [Грінченко 1996, Т.1, с. 251]. 3) Пазуха / "місце поблизу серця, розріз сорочки" [Грінченко 1997, Т. 3, с. 87] – зух / "парубок" [Грінченко 1996 Т. 2, с.189]. 4) Паланка / "укріплене місце, заселене людьми" – ланка / "частина ланцюга". 5) Пасемко, пасмо – "елемент зачіски" [Грінченко 1997, Т. 3, с. 88,99] – смок / "поняття, яке позначає зв'язок з повітрям" [Грінченко 1997, Т. 4, с. 159]. 6) Пасіка / "очищена під поле ділянка лісу", пасічити / "обробляти цілину", тобто олюднювати місце – пасока / "кров" [Грінченко 1997, Т. 3, с. 99-100], співвідноситься з іменниками *сукровиця* – дослівно "сік людини".

Неповнота, другорядність може розцінюватись як назва-дублікат. Наприклад: 1) пакінь – "знесилений кінь, шкапа" [Грінченко 1997, Т. 3, с. 87]; 2) падчериця, падчерка – "нерідна донька"; 3) пахолок – "наймит"; 4) пасинок – "нерідний син"; пор. з дієсловом *пасинкувати* в значенні "обривати побічні пагони" (родинні стосунки накладаються на господарський цикл). Звідси буквальне розуміння дієслова *пасинкувати* – "робити пасинків", тобто "відривати". В замовляннях *пасинок* набуває значення чужого: "Крикличочки-ночнички <...> ідіте на сухий болота <...> там вам гуляти, пасинків ни пускати" [ПЗ 2003, №71]. *Пасербник* – "пасинок" [Грінченко 1997, Т. 3, с. 99]. За аналогією *пасербниця* – "нерідна дочка". В текстах від зурочення худоби корову називали "пасирбницею", тобто корова номінально ставала членом родини, дослівно другою (нерідною дочкою) [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]¹⁵.

Зменшувальна ознака, що відповідає словоформам із суфіксами *-ик, -ечк, -ок*: 1) пагілля – "гілочки"; 2) падворик – "надворок / дворик"; 3) пакіл – "кілочок"; 4) памолодь – "паросток / росточок"; 5) паморозь – "морозочок"; 6) паморока – "мряка / дощик"; 7) пасмуга – "смужечка" [Грінченко 1997, Т. 3, с. 86-87, 90, 100].

Значення слів з часткою *па* можуть співвідноситись з поняттям долі: 1) падалець – "змія-медянка" (*Anguis fragilis*), від отрути якої "падають" (пор. з *падонько* – "нещаслива доля"); 2) паскудити – "скудність, яку спричиняє людина"; 3) пакість – "шкода, зроблена зненацька" [Грінченко 1997, Т. 3, с. 86, 88, 99]. Пор. з *кість* – "гральне знаряддя" [Грінченко 1996, Т. 2,

с. 246], дослівно "предмет, що визначає долю, може раптово її змінити". Цікавими в цьому аспекті виступають археологічні знахідки давньороських гральних костей, які, на думку Б.О. Рыбакова, могли використовувати для визначення людської жертви [Рыбаков 1994, с. 254]¹⁶.

Вирішення долі за допомогою жеребкування відбулося в українській приказці "Або пан, або пропав". Семантичний зв'язок з щасливою чи не щасливою долею простежено також у поняттях з часткою *па*: 1) *пакоси* – "сіяти пшеницю"; 2) *панаджин* – "ділянка землі, передана в спадок"; 3) *пагуба* – "душогуб, розбійник"; 4) *патолоч* – "потрава, шкода" [Грінченко 1996, Т. 3, с. 86, 88, 90, 102]. Пор. з дієсловом партожити – "недбало виконувати свої обов'язки"; від д-р. *партъ* – "доля / частка" [Грінченко 1997, Т. 3, с. 98]. В цьому контексті *доля* має значення частки від цілого (пор. з рос. с-часть-е(сть) – підтверджується її наявність) і співвідноситься з долею в значенні *судьба*. Пор. з д-р. *суть*, ст-сл. с ХТЪ – "ісметь / бути", споріднене з д-ісл. *sannr* – "правда / вірність / думка"; гр. *ὄντος* – "суцый"; англосакськ. *sōð* – "істинний / дійсний / правильний"; д-інд. *sant* – "суцый" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 812]; звідси укр. сут(д)ність / суд). Очевидним виступає також співвіднесення "паголови / пасерця / пажил" з людською долею, оскільки будь-яке захворювання голови, серця і кров'яних артерій ("жил") може бути фатальним. Цим зумовлена їхня міфологізація в лікувальних текстах, яка проявляється у вигляді словесного кодування. Подвоєння назв важливих для життєдіяльності людини органів сприяє їхньому підсиленню, що мало захистити серце, жили і голову від зурочення.

Отже, одним із способів словесного кодування є додавання префікса *па*, за допомогою якого конкретизується значення об'єкта, підкреслюється його зв'язок з людиною, демонструється неповнота ознаки і другорядність предмету. Спробуємо простежити як проявляються ці характеристики в словосполученнях "голова-паголова / серце-пасерце / жили-пажили". В слов'янських віруваннях трапляються свідчення, що кожна людина має свого двійника, який після смерті залишає її у вигляді комахи, вітерця або пари [Плотникова 1999, с. 173]¹⁷. Описи таких двійників / душ пращурів зустрічаються в окремих текстах: "Встану я рано-раненько, умуюсь я бело-беленько, зайду я на кругю гору, да гляну под ясну зорю, там стоїць дзетко-лебедзько, старісі і бородаті. Лзетко-лебедзько, старісі і бородаті, ти унімі ті своєю собаку-круцяку верцяну і гульцяну" [ПЗ 2003, №716].

Можливо, що цей текст є коментарем до архаїчного обряду призивання духів пращурів, які є покровителями роду, на що вказує мотив звернення до зір і місце його проведення – "крута гора". В українців із зорями пов'язувались уявлення про людську душу: "Зорі – це душі тих людей, які за життя відрізнялись доброчесністю / Скільки на небі зірок, стільки на землі людей / Зорі – це грішні душі, які Бог поставив на небо покутувати свої

гріхи, душі менш грішних світять яскравіше, більш грішних – тьмяніше” [Чубинський 1995, Т. 1, с. 21], що пояснює, чому на весільних рушниках вишивали зорі (мал. 27). Знаковим є також зовнішність зоряного “дідка”, яка підкреслює його безтілесність. Він старий, бородатий, білий і *крилатий* (?), як лебідь (“лебедзько”). Відповідні описи нагадують казкових персонажів, зокрема Оха: “Батько з сином упали ницьма в траву <...>, коли ж звелися, побачили біля дуба сивого діда, невеличкого, з довжелезною бородою і з костурцем у руці”. Зображення крилатих істот як оберегів зафіксовано в декоративно-прикладному мистецтві (мал. 28-29), що слугує поясненням, чому близькосхідні херувими (євр. *k'rubim*) прижилися в слов'янській культурі. Звідси віра в крилатих ангелів-охоронців: “Ангелу-архангелу, ти мой Міхаїл, агістратор Гавріїл. Ти всіма сілами воевод сечі, Господі, і рубай, а злого Духа до душі і тела не допускай” [ПЗ 2003, №732]¹⁸.

Протягом життя двійник захищає людину від потойбічних істот, які активізуються під час сну (пор. з приказкою: “Душа спати не ходе” [Номис 1993, с. 499]). Народні перекази, записані на Чигиринщині, свідчать про двобої *крилатих* двійників між собою¹⁹. Схожі вірування існували в чорногорців, в яких говориться, що майже всі люди, особливо ті, хто народився у сорочці, мають “ведосоні / велогоні”, які вночі часто змагаються між собою [Потебня 1989, с. 494-495]. Дії двійників проектується у світі людей. У сербській пісні говориться, що результат поединку між юнаками і турками був передбачений, оскільки двійники перших перемогли.

Боже мили! Чуда великога!
<...> свезаше три добра јунака,
Три јунака тридесет Турака
И без ране, и без мртве главе!
Проговори Сењанин Тадија:
– Не чуд'те се, Сењанке ђевојке;
То се стрела сређа, њихова несређа,
Моја сређа несређу свезала [Потебня 1989, с. 481].

Покажовим є опис розгрому половців, згаданий в Іпатіївському літописі. За словами О.О. Потебні він має “цілком серйозний характер, без усіляких домислів”, тобто вжитий у прямому значенні [Потебня 1989, с. 481]. Духи-покровителі руських воїнів допомагають їм у битві з ворогом²⁰: “І зіткнулись [половці] спершу з полком [Святополка], і як грім ударив, коли вони обидва зіткнулись чолами, і битва була люта між ними, і падали [вої] з обох [сторін]. Та підійшов Володимир з полками своїми і Давид [Святославич] з полками своїми, і, побачивши [це], половці кинулись навтікача. І падали половці перед військом Володимировим, *невидимо биті ангелом*, як це бачило багато людей, і голови летіли, невидимо зітнуті, на землю” [Літопис Руський 1990, с. 167]²¹.

Своїх двійників могли мати не лише люди. У тексті “від золотника” згадується про *павітер*, дія якого є шкідливою для люди-

ни: "Залатнік залатнічку, Боже помочнічку, чога ти расхадзіўся: ци ти с хади, ци ти с еди, ци ти с ветру, ти ци с *наветру*, ци ти с *падзіўку*, ци ти с мацьнова поражденья, бацькова помишленя" [ПЗ 2003, №588]. Віра в існування двійника властива іншим індоєвропейським народам. Німці вірили, що слідом за душою, яка втілюється у фізичному тілі, слідує одна або декілька душ-охоронців. Особливого поширення відповідні вірування набувають у скандинавській міфології, де ангел-хранитель може дарувати свою сорочку новонародженому. Іноді дух-покровитель набуває вигляду тварини, поведінка якої нагадує людину: супутником хороброго є вовк, хитрого – лисиця, мудрого – змія. Дух цих тварин невідступно слідує за своїм господарем. Перед смертю людина іноді бачить, як гине його дух-покровитель [Потебня 1989, с. 491-493]. Аналогічні вірування є свідченнями давніх тотемістичних уявлень, де кожному роду відповідала певна тварина, поведінка якої унаслідувалася під час виконання обрядів. Рудименти давніх традицій дійшли до нашого часу як орнаментальні сюжети архітектурних споруд. Початково зображення хижаків виконували захисну функцію, охороняючи помешкання від злого ока (мал. 30). В цьому контексті зрозумілими стають сюжети оперізування вужем / гадюкою, озвучення яких мають захистити представника свого роду-тотему: 1) "Приступі, Боже, і поможи, а я *вужем* абав'юся, *гадзюкаю* падпережуся і мечом аружуся і злим ваеваць іду. А ти, Ісус Христос Спасіцель, тачи мечі і здімай бесу голаву с плечей" [ПЗ 2003, №236]; 2) "*Вужем* іду, щіткою підпираю, *гадюкою* поганяю, хто на мою пасирбницью (масть) око погане має, нехай його скрутить і донизу нагнає" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]. Пор. з мотивами оперізування золотим поясом: "Йшла Мати Божа попід небесами, поспішалася, золотим постолом підперезалася. Куди ти, Матір Божа, йдеш, поспішаєшся, золотим постолом підперезаєшся. Іду до народженого хрещеного (ім'я) пристрїт шептати" [с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Черкаської обл.].

У текстах "від переляку" зустрічаються натяки на те, що хвороба роз'єднує тіло з його невидимим двійником. Зусилля знахара в такому разі спрямовані на створення сприятливого обрядового часу для повернення двійника на місце (тобто його "воскресіння"), у зв'язку з чим згадується одне з ключових свят календарного циклу – Великдень, символіка якого пов'язана з воскресінням: "Чисти четўер, Чисти четўер, Ўеликонная п'ятниця, ўсі сўятіе, ўсі сўятіе, празнички рокоўіе. Прийдзіте, приступіте, од N ляк одниміте, *тіло на місто останойіте*. Да *ўоскреснет* Бог <...>" [ПЗ 2003, №190]²². Одним із способів магічного лікування є створення тілесного двійника-дублера, на який має перейти хвороба. Наприклад, на прац (візуально нагадує людину і водночас є засобом очищення) одягали сорочку хворої дитини і викидали його зі словами: "Поўіўаю праці і ўикидаю ў нучі" [ПЗ 2003, №101]. Ще одним способом є створення уявного двій-

ника за допомогою нитки (пор. з уявленнями про нитку життя). Червоною / чорною ниткою міряли зріст дитини, яку відрізали на довжину її зросту, після чого цією ж ниткою міряли відстань між "суставами від голови до кінцівок рук і на кожному суставі зав'язували вузлик" (дублювання суглобів). Потім зріст дитини міряли від шиї до ступні (дублювання зросту). По завершенню обряду на одвірку (лишті) свердлили отвір, куди забивали кілочок так, щоб його не було видно і замазували (уявне поховання двійника, що зіставляється з похованнями мертвонароджених дітей під порогом власної оселі або д-р будівельними жертвами) [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.].

Своїх духів-двійників, ймовірно, могли мати найважливіші частини тіла, де розміщувалася душа людини, що проглядається на мовному матеріалі. Пор. значення слів "голова-паголова / серце-пасерце" з лексичними парами "віко-павіко / волока-паволока / ланка-паланка" (приналежність до людини); "син-пасинок / дочка-падчерка" (двійники справжніх сина і дочки); "росток-паросток / мороз-паморозь / кілок-пакіл" (зменшувальна ознака, номінація вторинності). Натяки на існування невидимих двійників ключових тілесних органів зустрічаємо в текстах "від переляку": 1) "Я вас (переляки) виговораю Ганне з рук яйцем, з груді, пудсерца, з пудпечене, з пудживота, зу всех сустаў" [ПЗ 2003, №143] (пор.: "Виході (ляк) із голови, з вушей, із ручок, із ножек, із живота, із печинкі, із залізенькі, із жолудка" [ПЗ 2003, №152]); 2) "до худоби": "Я <...> всі горесті, болесті, колючі, болючі визиваю, викликаю, від сеї світушки-дарушки-зорини вас викликаю, визиваю. З голови, з-під голови, із писка, з-під писка, з язика, з-під язика, з вилиць, з-під вилиць, із вух, з-під вух, з шиї, з-під шиї, з лопат, з-під лопат, з хребта, з-під хребта, з легків, з-під легків, з ребер, з-під ребер, з печінок, з-під печінок, з серця, з-під серця, з сімдесяти суставів" [Бондаренко 1993, №19], що слугує поясненням, чому в обрядових перерахуваннях згадуються переважно голова, серце і жили: 1) "Тут вам не стояти, тут вам не гуляти, буйної голівоньки не ламати, рум'яного лиця не палити, щирого серця не нудити, сімдесять жил не стягати, і під *серденько* не підпирати"; 2) "Тут вам не стояти, не сидіти, жовтої кості не ламати, червоної *крові* не в'ялити, коло *серця* не нудити"; 3) "Ізмовляю із *голови*, із *очей*, із плечей, із рук, із ніг, із *всього тіла*, із жовтої кості, із червоної *крові*" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 137-и,з; 138-і]; 4) "Знос Хведос <...> штоб по *голоўци* не ходзіў, і носка не крушіў (голова), *косточек* не ламаў (кістяк), горячей *крівє* не проліваў, шчерого *серца* не пуріў, і белого цела не сушиў (серце). Мой душок добренькій, і муй душок легенькій, от самого Господа Бога"; 5) "Кощей не ламілі (кістяк), галави не круцілі (голова), под серце не подлегалі" [ПЗ 2003, №136, 238].

Отже, поняття "паголова / пасерце / пажили" могли позначати те, що тісно пов'язано із серцем / головою / жилами, але не є

власне ними. Однак префікс *па* не позначає другорядність (меншовартість), оскільки поняття "пасерце / паголова / пажили" вживаються як приклади і складають з основним поняттям семантичне ціле, лише конкретизуючи (уточнюючи) його. Інакше кажучи, окреслюють справжню природу предмета, натякаючи на його приховану сутність. Пор. діал. *пасерце* – "серцевина дерева" [Грінченко 1997, Т. 3, с. 99]. Підтвердженням того, що префікс *па* може позначати невидимість, є називання прихованих частин тіла *пахвою* / *пахом* (від *ховати*), які могли бути місцем перебування незримих "уроків": "Вроки, ідіть, де літають птіци – і журавлі, і урли, щоб змеі дитини уроки знесли". Після цього проводять лівою долонею *під пахвою* правої ручки дитини, а потім начебто змахують щось з лівої щоки від носа до вуха, те ж саме потім повторюють правою долонею, це повторюється тричі [ПЗ 2003, №217]. Цікавим видаються порівняння зі спорідненими табутованими лексичними формами, що позначають частини тіла, приховані від стороннього ока: укр. діал. *пихва* – "vagina" / *пах* – нижня частина живота у чоловіків (дослівно "ті, що заховані"). Пор. з рос. *пахать* – "обробляти ниву", дослівно "створювати борозну", куди "ховають" зерно²³. Пов'язується з паруванням, в результаті чого народжується нове життя / проростають злаки. Звідси семантика прислів'я: укр. "Старий віл борозни не зіпсує, але глибоко не виоре" (рос. *орать* – кричати; рос. діал. *ратай* – селянин; *ратище* – "розкрите / розщеплене дерево"; пов'язане із семантикою розкритого рота) / рос. "Старый конь борозды не испортит, но и глубоко не вспашет" (дієслово *пахать* пов'язано з укр. *пах*). Можливе *за-пах* – "сприйняття чужої статі" за допомогою смаку (пор. із семантикою поцілунку).

Висновок. У текстах "від уроків" протезуються рудименти архаїчних вірувань в існування тілесної душі, яка локалізується в голові, серці і животі людини. Для мовного позначення душі і одночасного табування її назви застосовувався префікс *па*, який не використовується в сучасній українській мові, і виступає атавізмом у поняттях, пов'язаних з процесом народження.

Голова

У загальній системі тілесних перерахувань, за допомогою яких відсилають хворобу, біля третина припадає на описи голови: 1) "Я его вимовляю (ляк) <...> з є *коси*, с є *сустаў*, с є шерсті, с є *очей*, (переказати треба ўсе) і з *губ*, із *зуб*, с сорока *сустаў*, от сініх жиў, от чорних пачаней, от щирого сердца, от бістрих *очей*, от жоўтого *мозга*"; 2) "Жоўвое кості, із гарачий крові, плевкого *мозга*, раманаго *лица*"; 3) "З червонай краві, белой касці, солодкаго м'яса, сініх жил, із *русу волосу*, *каріх вочей* і *чорних бровей*"; 4) "Говоряю рабе Божьей лякі із горячей крове, жовтая косуе, солодкаго м'ясаіз *карії очей*, із *чорний бровей*, із *чорного волосу*"; 5) "(Уроки) іс кашчей, із машчей, із ручак, із ножак, іс *чорних валасоў*, іс *серих глаз*, і тут тябе ня біт, і касьтей не ламить, і

голови не таміть"; 6) "Скула-скулаўніца, *головная-голоўніца*, не ходзі, не реві по Марыной *голове*, цела не разжальвай, косцей не распальвай"; 7) "Господ пріступиў <...> і оняў от его, з его косце, з яго ног, з его каріх *ўочей*, з его русих *броў*, з его русого *ўолосу* ўялікіе болезні" [ПЗ 2003, №145, 178, 180, 182, 185-186, 222, 325, 327, 648].

Відповідна ситуація зумовлена тим, що голова, на відміну від інших частин тіла, представляє людину як особистість (укр. чоловік / д-р. *человѣкъ* → чело + вѣкъ). У традиційній культурі голова є символом – на неї покладають вінок, її освячують хлібом, водою і землею, посипають попелом на знак жалоби. Здавня голова уособлює справжні цінності – доброту, щирість, благородство, тому символізує божественне в людині. Відповідні уявлення відбилися в іконописній традиції (мал. 31) і писемних історичних пам'ятках. Показовою в цьому плані слугує звернення князя Святослава до дружини перед битвою з греками в 970 році: "Уже нам нікуди дітись, а волею і неволею [доведетьсяся] стати на-супроти. Тож не осоромимо землі Руської, а ляжемо кістьми тут, бо ж мертвий сорому не зазнає. Якщо ж побіжимо ми, – то сором нам. Тож не втечемо, а станемо кріпко, і я перед вами піду. Якщо *моя голова ляже*, – тоді [самі] подумайте про себе". І сказали вої: "*Де голова твоя ляже, там і наші голови ми зложимо*" [Літопис Руський 1990, с. 41]

У міфології наявність голови вказує на приналежність до світу людей, що пояснює звичай обезголовлювання особливо небезпечних злочинців або заложних покійників. В інших переказах голова потойбічних істот рогата або має гіпертрофовані форми. Смерть в українців також уявлялась безголовою, що відбилосся в загадках: "В чім голови немає?" Відповідь: "У смерті" [Номис 1993, с. 651]²⁴. Разом з частковою втратою тілесності мерці позбавляються головних якостей, властивих живим: здатності бачити, чути, розуміти. Вище зазначалося, що одним із способів знищення хвороби є відрубання її голови. "Результат такого руйнування мертвого тіла (хвороби), пов'язане із руйнуванням семантичної опозиції – тілесного верху і низу, є, ймовірно, позбавлення потенційної можливості його функціонування і приведення його у стан спокою" [Березова, www.ruthenia.ru/folklore/index.htm]. Аналогом до відрубання голови може бути вбивання "за вухами" двох зубців від борони [Сумцов 1890, Т. XXVIII, январь, с. 64]. Пор. з дієсловом *боронити* в значенні захищати / забороняти / боронувати" [Грінченко 1996, Т. 1, с. 88]. Борони, покладені зубцями вгору, могли застосовувати для о-борони від ворогів.

У розділі "Тіло як космос" згадано про ритуальне віднімання голови, над якою здійснювали магичні маніпуляції. З метою уточнення окремих позицій розглянемо способи здійснення цього ритуалу.

1) *Поховання поблизу тіла*. Для того, щоб знищити упира, розкопували його могилу, відрубували голову і клали її між но-

гами лицем до низу (зміщення верху і низу). Аналогічним чином у Карпатах віднімали голову вовкулаку, утопленіку, мольфару, розвертаючи його тіло ногами туди, де була голова (ногами вперед) [Назаренко 1995, с. 75-97], що дозволяло створювати посиленій магичній захист шляхом подвійного перевертання – зміни первинної / природної структури на вторинну / штучну. Схожі табустичні дії виконували в поховальній обрядовості, коли вносили тіло покійного [Левкиевская 2004, с. 679-681], а також при лікуванні хвороб, що мали демонічну природу. Через голову перекидали "гостинець" для лихоманки: "Яйцо зварять, плечочку знять, обмотать мезинний палец, а потім взять 77 зборен ʘ трапочку і ітти до рекі і *бросить через голову ʘ воду і прикбзивать: "Здраствуйте, семдесят семь, я приньос есті вам всем"* [ПЗ 2003, №563]. Мотиви навмисного порушення вертикальних просторових координат зустрічаємо в переказах про перевертнів. Коли з хворобами і мертвими дії "навпаки" є захисними і розцінюються як позитивні, то з живими спостерігається зворотна ситуація. Створюється прецедент до тілесного регресу – людина інволюціонує, перетворюючись на хижака. Перевтілення відбувається після заходу сонця, перетворення здійснюється шляхом перекидання через голову: "Вовкулак ходить у ліс до настоящих вовків і там вони бігають, щоб поймають що-небудь і з'їсти. *Світом* вовкулак іде додому і перед селом знов *перекидається* в чоловіка" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 203]²⁵.

2) *Насадження голови на палю*. З головою в давнину ототожнювали душу людини, на що вказують відомості Геродота про давніх таврів, які настромлювали голови супротивників на дерев'яні палі, асоціюючи їх із самими ворогами [Рыбаков 1994, с. 588]. Звичай настромлювати голову ворога на палю зафіксований у слов'ян. У "Повісті минулих літ" за 1248 рік описується про страту князем Васильком ятвязьких ватажків: "Василько ж був на зріст середній, розумом великий і одвагою, який то [сам] багато разів перемагав поганых, а то багато разів вони удвох [із Данилом] посилали [воїв] на поганых, [на таких], як Скомонд і Борут, лютих воевод, що були вбиті посланими [воями]. Скомонд же був волхв і чаклун знаменитий, а бистрий був, як той звір, – пішо бо ходячи, спустошив він землю Пінську й інші краї, – та вбитий був нечестивий, і голова його наткнута була на кіл" [Літопис Руський 1990, с. 409]²⁶. Звичай насадження голови на палю зіставляється із запобіжними ритуалами проколювання осиковими кілками тіла "нечистих" покійників і самовбивць, "прикріплюючи" їх до певного місця, навколо якого могло окреслюватись захисне коло: "Упир як ходить, то треба його одкопачь і, одкопавши, пробить осиковим колком, то вже більше не буде ходити" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 202]. Прадавні вірування про "полонення душі / життєвої сили" відбився в казковому описі житла Баби Яги, оточеного частоколом з насадженими на нього черепами тих, хто намагався живим перетнути межу потойбічного [Пропп 1996, с. 63].

3) Голова існує окремо від тіла. У віруваннях окремих народів залишилися відомості на те, що відрубана голова може існувати незалежно від тіла. Відповідні мотиви протиставляються оповіданням про нечистих покійників і співвідносяться з культом пращурів. В апокрифічних сюжетах XVI ст. говориться, що святі Меркурій Смоленський, Іоанн Казанський, ігумен Псковсько-Печерського монастиря Корнилій носили свою відрубану голову під пахвою. В Житті Михайла Чернігівського оповідається, що його голова продовжувала говорити, існуючи окремо від тіла [Назаренко 1995, с. 75-97]. Аналогічні сюжети відбилися в поемі О.С. Пушкіна "Руслан і Людмила". Це наштовхує на думку про існування культу людської голови, що підтверджується низкою фактів. 1. В Південній Італії наприкінці XIX ст. побутував звичай ворожити по кам'яним надгробкам обезголовлених злочинців. Приклавши вухо до могили, слухали шум під землею, після чого розпізнавали випадково почуті звуки як віщі [Сумцов 1891, Т. XXXIV, август, с. 10-11]. 2. Під час ворожіння на майбутній шлюб українські і білоруські дівчата одягали собі на голову горщик (її аналог), для того, щоб нечиста сила, до якої вони зверталися, не могла їм зашкодити [Назаренко 1995, с. 75-97]. 3. В. Іванов вважає, що мешканці о. Лесбос вшановували голову Діоніса, яку за міфом знайшли в морі рибалки. В її образі вони вбачали втілення вегетативних сил землі, що відроджуються весною. На думку вченого: "плаваюча голова тут є безперечним проявом фалічного культу" [Іванов 1988, с. 286-287]. 4. Схожі співвідношення простежуються в мовному матеріалі: латиськ. *gudus* – "розумний", але валійська. *cydio "coire"*, лат. *cunnius* – "rudendum" (>*kudnos); типологічно пор.: нім. *klug* – "розумний", але англ. діал. *cleck* – "родити"; гот. *handungs* – "розумний", але і-є. **ken(d)* – "родити"; рос. думать, але д-інд. *dumah* – "Geschlechtshilfe"; д-р. *удъ* – "penis", але рос. *ум* (*ud-men); і-є. **toud-slo* (пор.: і-є. **toud* – "статеві органи") > рос. *мысль* [Маковский 1996, с. 122]. Основою понять *голова* / *голий* є спільний корінь гол [Грінченко 1996, Т. 1, с. 300]. Пор.: лат *calva* – "череп" з лат. *calvus* – "лисий" [Фасмер 1986, Т. 1, с. 428]. 5. Еротичні підтексти притаманні також слов'янським традиційним уявленням, які пов'язані із семантикою голови. В російських казках золота голова плаває в озері. Від погляду на неї жінки вагітніють [Назаренко 1995, с. 75-97]. Голови заручених посипаються зерном (сім'ям) / грошима (аналог золотої голови?), перед першою шлюбною ніччю розплітають косу нареченої, в головах молодої пари ставили коровай тощо. Давньослов'янське Купало також пов'язане із семантикою води і має еротичне забарвлення. У XVII ст. іконописець Григорій в чолобитній царю Олексію Михайловичу писав, що на Іванів день: "всю ночь бесятся, бочки дегтярныя зажигают и с гор катают и венки зажегши скачут. Таки же ведунов много, и свадьбы без них не могут отпратить и один другого порят" [Виноградова, Толстая 1999, с. 363]. Пра-

давнє свято кохання поєдналось з євангельськими сюжетами про Івана Хрестителя, якому, за наказом Ірода, відсікли голову. Демонологічні мотиви настроєної, прив'язаної до місця голови "вохлва / чаклуна", складають опозицію до іконографічного сюжету – голови Івана Хрестителя на тарелі, яку вільно переносять з місця на місце (мал. 32 [Русские древности 1898, іл. 186]).

Сприйняття голови як символу народження і зростання зустрічається в апокрифічних текстах:

"А и белой свет – от лица Божья,

Со(л)нцо праведно – от очей его

Светел месяц – от темичка,

Темная ночь – от затылечка,

Заря утрення и вечерняя – от бровей Божьих,

Часть звезды – от кудрей Божьих!" [Данилов 1977, с. 211].

Пор. з іконографічними зображеннями голови / черепа Адама біля підніжжя розп'яття (мал. 33 [Русские древности 1898, іл. 208]). Пор. також з текстом "Голубиної книги": "У нас в земле цари пошли /От святой главы от Адамовой" [Стихи духовные 1991, с. 33]. Аналогічні вірування описано в "Повісті минулих літ" за 1147 рік: "У той же рік поставив Ізяслав [Мстиславич] митрополитом Клима Смолятича, русина, вивівши [його] з [города] Заруба, – а був він чорноризець, і схимник, і був книжник і філософ такий, якого ж у Руській землі не було, – тому що сказав чернігівський єпископ: "Я довідався, що єпископам, зійшовшись, належить митрополита поставити". Отож зійшлися чернігівський єпископ Онофрій, білгородський єпископ Феодор, переяславський єпископ Євфимій, юр'євський єпископ Деміан, володимирський Феодор. Новгородський Нифонт [і] смоленський Мануїл сказали: "Нема того в законі, щоб ставити єпископам митрополита без патріарха. Лише патріарх ставить митрополита. І ми оба не поклонимося тобі, ні служитимемо з тобою, бо не взяв ти еси благословення [ні] в святій Софії, ні од патріарха. Якщо ж ти се здійсниш – дістанеш благословення од патріарха, – то тоді ми тобі поклонимося. Ми оба взяли од Михаїла од митрополита рукописання, що не належить нам без митрополита у святій Софії служити". Він же, Онофрій таки чернігівський, тяжко сердячись на них за це, сказав: "Я довідався, належить нам поставити, бо голова в нас є святого Климента. Адже ставлять греки рукою святого Іоанна". І тоді, обдумавши, єпископи головою святого Климента поставили його, [Клима], митрополитом" [Літопис руський 1990, с. 208].

Для того, щоб пояснити, чому голова сприймається як символ народження, необхідно провести аналогії з іншими культурами, зокрема грецькою. З голови Зевса народжується богиня мудрості і справедливої війни Афіна. Чудесне народження трактується Платоном, як здатність божественного розуму впливати на інстинктивну природу людини. Поряд з абстрактними узагальненнями філософ висловлює думку про те, що чоловіче сім'я сполучає-

ся з його мозком, який частково витікає в момент запліднення "людини розумної". Давні слов'яни сприймали falos як щось незалежне від людини. З цим пов'язані зображення язичницьких богів, голови яких мали форму falos(a), яким здійснювали моління і жертвоприношення [Клейн 2004, с. 373]. Таким способом слов'яни, як і греки, намагалися пояснити природу потужного інстинкту продовження роду. Порівнявши культові фігури язичницьких ідолів відповідної форми з будовою людського тіла, помічається їхню відповідність: голова зіставляється з "головкою", шия – з "шийкою", відповідно "жовтий" мозок – з чоловічим сім'ям (мал. 34). У цьому контексті стають зрозумілими архаїчні звичаї полювання за людськими головами, які віднімали у жертв напередодні / по завершенню жнив: "Практика полювання за головами з метою забезпечення зростання була поширена на території Європи і Західної Азії <...>. Втіленням духу хліба могли бути випадкові чужинці, яких силою брали й убивали <...> коли вірити фригійським переказам, це були не просто випадкові чужинці, а люди, яких перемагав у змаганні на швидкість збирати урожай хлібний дух, їх загортали у хлібне колосся і обезголовлювали" [Фрезер 1986, с. 411, 413]. В африканських народів у забитих ворогів ножем у вигляді серпа (!) віднімали крайню плоть. За кількістю таких трофеїв судили про достойнства воїна (пор. зі звичаєм знімати скальпи в американських індіанців). Показовими у цьому контексті є архаїчні звичаї давніх ірландців, згадувані у сазі "Смерть Конхобара" [Похищение быка 1965, с. 346]. Після тріумфального поєдинку виймали мозок забитого ворога і змішували з вапном. Виготовлену таким чином кулю, застосовували для ритуальної гри grain-balls, значення якої могло полягати у забиранні ворожої сили. В.Руднев трактує звичай відбудування чоловічої голови як субститут кастрації [Руднев <http://www.ruthenia.ru/>]²⁷.

Паралельним до вищезазначеного є мотив "кобилячої голови", залишки якого зафіксовано в багатьох міфологічних системах світу²⁸. В українських переказах "Про лихо" оповідається, як воно переслідує чоловіка, розташувшись на його на лівому (!) плечі. В результаті чоловік садить лихо в кобилячу голову і топить у драговині [Потебня 1989, с. 479]. Можливо, що в такий спосіб захищалися від епідемій, обгороджуючи житло настромленими на палі кінськими черепами. В цьому контексті прояснюється семантика календарних обрядів, де використовували муляж кобилячої голови [Валенцова 1999, с. 518], а також "дерев'яних коників" на дахах будинків, "збивання" яких віщувало смерть господарю²⁹. Подібні сюжети зустрічаємо в казці "Про злу мацуху і падчерку", де Кобиляча Голова допомагає дівчині-сироті знайти багатого нареченого, що зближує цей образ з міфологічними пращурами (пор. з рос. приказкою: "Удача – кляча, садись да скачи" [Потебня 1989, с. 479]). Вшанування кінської голови співвідноситься зі звичаями її поховання разом з покійним, що

надавало йому особливого статусу [Вайткунскене 1990, с. 202]. Разом з тим, цей образ може набувати негативних ознак. Наприклад, в українських переказах з "кобилячої голови" п'є людську кров "живий мрець" [Васильєв 1890, с. 320-321].

Коли вважати, що голова є символом народження, стає зрозумілим, чому будинок "закладався на чийсь голову", без чого, за давніми уявленнями, його мешканців переслідуватимуть нещастя. Мотив будівельної жертви зберігся в баладах південних слов'ян: три брати не могли завершити будівництво, поки не замурували у фундамент дружину молодшого брата. У балканських слов'ян майстер перед закладкою житла таємно міряв тінь або слід випадкового перехожого або господаря, які в цьому аспекті дублювало жертву. За повір'ями людина, з якої була знята мірка, протягом сорока днів хворіла і помирала, а її душа ставала покровителем житла [Байбурин 1983, с. 61-63]. У часи Київської Русі будівельна жертва вже була культурним пережитком, а людські голови імітували за допомогою декоративного оздоблення. Близько 1237 року князь Данило заснував м. Холм, заклавши там церкву на честь святого Іоанна Златоуста, якого вважав своїм патроном (хрестильне ім'я Данила було Іоанн): "Город же Холм так був споруджений за Божим велінням. <...> [Якось], коли він, [Данило], їздив по полю і діяв лови, то побачив він на горі гарне і лісисте місце, оточене навкруги його полем, і запитав тамтешніх жителів: "Як іменується се місце?" І вони сказали: "Холм йому ім'я є". І, уподобавши місце те, надумав він, що поставить на ньому невеликий городок. Він дав обітницю Богу і святому Іоанну Златоусту, що спорудить на честь його церкву <...>. Звів [Данило] церкву святого Іоанна [Златоустого], красну і гожу. І споруда її була така: склепінь чотири; з кожного вугла – склепіння, і стояли вони на чотирьох головах людських, вирізьблених одним умільцем" [Літопис руський 1990, с. 418] (пор. з вищезгаданим мотивом Адамової голови біля підніжжя розп'яття).

Голова – вмістилище тілесної душі. В загальному смислово-му полі символу голови мотиви відтворення є побічними і відновлюються лише шляхом реконструкції обрядових текстів. Провідними залишаються міфологічні уявлення про те, що голова є вмістилищем тілесної душі, яка розміщується в горлі й очах.

Горло. Поляки розміщували її в маківці, чорногори і серби – у горлі, перекази яких свідчать, що перед смертю душа просувається ближче до "виходу", тобто носа або горла. Пор.: з сербськ. "Дошла душа под грло" / "Душа му у носу стої" ("Душа під горло підступила" / "Дійшла душа до носу") [Толстая 1999, с. 163]. У східних слов'ян "померлий видихає душу". Щоб полегшити страждання (прискорити "останній подих"), помираючому розстібали комір, розв'язували вузли на одязі (пор. з обрядами народження), відкривали вікна, заслінку печі, двері, розбирали стелю. У цьому разі доцільними видаються співвідношення людського обличчя з елементами традиційного житла. Пор.: д-р. "окъно / око", "двері / рот", "поріг / зуби", "стріха / неохайна зачіска" тощо. У на-

роді вважали, що після смерті душа певний час перебуває на даху, печі, вікні, тобто на місцях, що тим чи іншим чином зіставляється з головою. Видихання / випускання душі передбачає її можливе вдихання / впускання, тому покійному ще донедавна зав'язували рот, щоб унеможливити проникнення у незаповнене тіло "нечистого духу" (пор.: д-сл. *троупль* – "пустий / покійний", гр. *τρῖπλη* – "отвір"). Відомі й інші обрядові запобіжні засоби. На Херсонщині під носом покійного клали голку, якою раніше скріплювали губи [м. Новотроїцьке Херсонської обл.].

Слов'яни вірили, що душа залишає тіло уві сні і має вигляд стрічки, нижній край якої знаходиться в роті, верхній – "може бути де хоче". В цьому аспекті той, хто спить наближується до умираючого, в якого: "Душа на одній нитці держиться" [Толстая 1999, с. 163-164]. Відповідні вірування ґрунтуються на спостереженнях за неадекватною реакцією сонної людини, коли її раптово будять. Вважалось, що уві сні людина може "загубити" душу, після чого вона "втрачає" розум (звідси семантика рос. *потерянный* у значенні "не сповна розуму"). У зв'язку з цим існували словесні обереги, що промовлялись перед сном і мали охороняти безтілесну (не захищену) душу: "У кровать ложусь, хрестом стелюсь, хрестом укриваюсь, ангели по боках, спасители в головах. Спаси мою душу од усякого зла, од усякого врага" [с. Капустине Шполянського р-ну, Черкаської обл.].

Здатність проникнення "нечистого духу" через рот / вуха / ніс / очі пояснює застосування амулетів у вигляді сережок або носових проколов, що мали "закрити" ці отвори. Аналогічним чином захищали житло. На віконницях поряд із солярними, орнітоморфними і фітоморфними символами зустрічаються крилаті істоти з великими округлими очима. Відповідні зображення застосували як обереги, які мали не лише відвести, але й занести недобрий погляд "на ліси дрімучі, на степи степучі", які зображені поруч (мал.35 [ЧОКМ]).

Рефлекторне дмухання ("видихання душі") на поранене місце тамує біль, й асоціюється у замовляннях з "божою поміччю": "Я греблю гачу денно полуденно <...> чоловік з духом, а Бог з помоччю <...> заклинаю не своїми – Господніми науками" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 133-11]³⁰. Коли хворому "не вистачає духу", цілюще "дмухання" здійснює сакральний покровитель за посередництвом знахаря: 1) "Я с словами, а Пречиста з духами"; 2) "Божья Мати приступає, своїм духом подихає" [ПЗ 2003, №142, 146]. Вода, освячена подихом Бога, перетворюється на живу, після чого нею промивають рани: "Іоанне Хрестителю, хрестивший духом святим і водою! Святую воду несем відрами, вода розливається, кров знімається від раба Божого N" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 132-2]. Під час замовляння "соняшниць" крім води, якою обмивали тіло хворого, дмухали в миску з обрядовою кашею, куди завчасно клали ніж, ложку, веретено і гребінку. При цьому говорили: "Не мій дух – Господній. Госпо-

ди милосердний і святая Варваро, мучениця великая, допоможи мені вимовити" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 123]. За логікою обряду недужий мав з'їсти три ложки каші "з Господній духом". Ножем "соняшниці" відрізались, веретеном – виколювались, гребеном – вичісувались³¹. Віра в життєдайні властивості подиху спостерігається в д-р епосі, зокрема циклі билин про Святогора, який передає частку своєї сили молодшому богатырю Іллі Муромцю:

Я вєдь дуну-то своим духом тебя да богатырским-то,
Ты прими от меня да себе силушки [Пропп 1955, с. 82].

Погляд / очі. Мешканці Силезії вважали, що на момент смерті душа залишає тіло через очі, що пояснює звичай закривати їх покійному. Очі в цьому смислі виступають "дверима" душі, які мають "закритися" після того, як вона покине тіло: сербськ. "Душа једна врата има" ("Для душі є лише одні двері") [Толстая 1999, с. 163]. В іншому разі ними може скористатися "чужа" душа, після чого покійний перетворюється на упиря.

Недугу може спричинити пильний погляд "урочної" або хворої людини, але в тому випадку, коли зустрінеться з очима когось іншого: 1) "Там тобі (переполох) селитися, будитися, проживати і пробувати, народженої, хрещеної і молитвяної N у вічі не видати" [Рецепти 1992, с. 64]; 2) "Болецу ніколі ў голове не болеті, кості не ломать, ў уши не залегать, ў очи не ворочать, маком россыпся, горошком роскатись, а болячка, от людини отчепись, нехай Бог дає помоч" [ПЗ 2003, №339]. У зв'язку з цим рекомендується "опускати" очі, особливо жінкам. Натомість чоловікам властиве "міряти" один одного очима, оцінюючи за поглядом потенційні можливості ймовірного суперника.

Розташування людської душі у верхній частині тіла – горлі, маківці і очах протиставляється душі хтонічних істот або тих, хто "продав душу чорту, в яких вона переміщається в низ тіла: сербськ. "Душа на дупе да ти излази ка појдеш на онија свет" ("Щоб у <...> душа через дупу вийшла, як підеш на той світ") [Толстая 1999, с. 163].

У цьому аспекті цікавим видається "обряд упізнання покійника", що існував в окремих племен бронзового віку [Ковалёва 1989, с. 85]. Черепу покійного "надавалося" нове обличчя. З глини моделювалися ніс, очі і вуха, тобто творилися ті органи, за допомогою яких "впускалася / випускалася" душа. Відповідні дії, на нашу думку, візуально персоналізували пращура і дозволяли "повернення" душі у його моці під час поминальних відправ (звідси д-р. моці від слов. **mokъ* ← **mogu* – "можу", споріднене з гот. *mahts* – "міць / сила" [Фасмер 1986, Т. 2, с. 666])³². Пор. з лікувальними текстами: "Укачуйте (лекі) з кості, із мочи, із пальчікоў, із суштаўчікоў" [ПЗ 2003, №243].

Голова як семіотична система. Частини обличчя поділяються на дві основні групи: 1) які сприймають інформацію (*вуха-ніс*); 2) які не лише сприймають, але й можуть її передавати (*очі-рот*).

1. *Вуха-ніс* розташовуються приблизно на одному рівні – нижче очей і вище підборіддя, тому займають проміжне місце між верхом і низом обличчя (становлять його центр), що відповідає позиції "землі" або символіці "світу людей" у тричленному міфокосмологічному поділі Всесвіту. На тілесному рівні "низу" відповідають статеві органи, "центру" – серце (від "середина"), "верху" – голова. "Вуха-ніс" співвідносяться із семантикою серця, оскільки ті й інші сприймають інформацію лише з тією різницею, що за допомогою слуху і нюху людина більше долучається до видимого світу, тоді як серце пов'язане з невидимою сферою емоцій і відчуттів. Різноманітні емоційні стани займають важливе місце в житті людини, тому в традиційній культурі серце персоналізується. Воно "передчуває / віщує / чує". Пор.: слово чути паралельно вживається в декількох значеннях "чути звуки", "чути запахи", "чути інтуїтивно", тобто "відчувати". У зв'язку з цим *вуха-ніс і серце* поєднуються між собою численними семантичними зв'язками. Наприклад, по тому, що відбувається з носом і вухами намагаються передбачити найближче майбутнє, хоча значення цих органів як віщих суттєво обмежується. Так, східні слов'яни вірили, що свербіння перенісся віщує смерть близької людини (пор. у Північній Європі це передвіщало прикрасі). Шум у правому вусі передбачає радісну, у лівому – сумну звістку [Сумцов 1890, Т. XXVIII, январь, с. 85], вуха сверблять – до новин; ліве вухо свербить до холоду. праве – до тепла [Енциклопедія 1995, с. 460].

2. *Очі-рот* становлять окрему семантичну пару. Відповідно до розташування, вони позначають верхню і нижню частину обличчя, що співвідносить їх з "верхом" і "низом" у тринарній міфологічній моделі, де очі асоціюються з верхом, світлом, небом, божественним; рот – з низом, підземним світом.

Основна відмінність цієї опозиції від "центру" обличчя ("вуха-ніс") полягає в тому, що людина поглядом / словом може впливати на оточуючий світ (пор. з чергуванням *глаз / глас*). Такий вплив найчастіше проявляється в негативних психічних імпульсах чи емоційних станах, які реалізуються словесно або відбиваються в погляді, що співвідносить відповідні дії із семантикою потойбічного, як негативного і ворожого. Шкідливий вплив недоброго ока чи слова простежується в існуванні специфічних хвороб – "урокив" і "пристріту". 1) "Уроки" – від д-р. *реку*, ст-слов. рѣштн рекж, прасл. **rekti*, пов'язане з чергуванням головних рок / реч / рачить / рычать" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 465] і демонструє ієрархічне сприйняття мови від божественного (рок) до людського (реч), буденного (рачить / говорить) і тваринного (рычать). Звідси укр. *нівроку* – "хороший / дородний", тобто не зурочений. Споріднене з поняттям *передрікати* в значенні "віщувати / нарікати" і становить приховану бінарну опозицію: а) *нарікати* – називати іменем, тобто визначати майбутню долю шляхом накладання звукового кліше; б) *нарікати* – жалі-

тися, озвучувати негаразди, перекладаючи "з хворої голови на здорову". Слово *уроки* відрізняється від інших лексичних форм, пов'язаних із семантикою говоріння, оскільки є моносемантичним і вживається в негативному значенні. Його застосування чітко обмежується обрядом, що наштовхує на думку, що уроки є табуваною словесною формою, за допомогою якої здійснювався вплив на долю³³. 2) "Пристріт" – буквально розуміється як "зустрітися поглядом": "Господі Боже памажи! Супостату *очи залажи!* Господь Бог памагає. Супостату *очи закриває*" [ПЗ 2003, №639]. Коли "уроки" є результатом навмисно сказаного слова, то "пристріт" може з'явитися внаслідок випадкової думки чи неконтрольованого відчуття; "Думання чоловіка под шапками, хлопа – под козирками, тонкі – под каптурами, дівочки – под хустками" [ПЗ 2003, №205].

2.1. Очі-верх. Східними слов'янами сонце сприймалось як Боже око або небесне вікно, через яке Творець спостерігає за людьми [Чубинський 1995, Т. 1, с. 12]. Відповідно до цього упорядковувалася людська діяльність. Людина має знаходитись у стані бадьорості тоді, коли Око відкрите, тобто перебувати під "небесним" наглядом; і відпочивати, коли Око закрите (спить): "Сонеўком асвяхчусь <...> і прістеку не баюсь" [ПЗ 2003, №237]. Пор. з традиційними заборонами: 1) нічого не робити після заходу сонця; 2) не позичати солі, грошей, оскільки сонце не є цьому свідком; 3) не класти опівдні догори лезом сапу, щоб не "виколоти сонцю очі" (обрядове попередження астрономічного затемнення); 4) не лягати спати до заходу сонця, тобто не заплющувати очей раніше небесного Ока тощо. Українці вважали, що очі Адама створені із сонця [Булашев 1992, с. 89]. Образ Адама, в цьому разі, співвідноситься з апокрифічним Творцем чи ведійським Пурушею. Таке ставлення до сонця відбилось в обрядових застереженнях дивитись вагітній на вогонь, щоб у дитини не було родимих плям [Яшуржинский 1893, с. 75] (пор. з висловом: "спепелити поглядом"). Надмірність сонця, як і тривалий, пильний погляд, може провокувати виникнення хвороби, зокрема зубний біль: "Питаўся маладзік у старога. Ці не балаць зуби і ў живого? Не, не балять. Ні сходом, ні маладзіком, ні веці веком, ні 'т буйних вятроў, ні 'т гарачога сонца, ні 'т плахіх вачей, ні 'т плахіх людзей" [ПЗ 2003, №500].

Отже, око людини співвідноситься із сонячним світлом – верхом, його відсутність (сліпота) – з темнотою, низом, тому покійнику закривають очі. Однак він набуває цієї здатності в потойбічному (нічному) світі. Пор. зіставлення *ніч* з діалектним *ніц* у значенні "ніч-ого" [Грінченко 1996, Т. 2, с. 565], де панує темнота (співвідношення з фізичною сліпотою). Звідси походження заборон виливати воду чи викидати попіл після заходу сонця, щоб "не залити / засліпити очі покійникам" (цікавими є семантичні зіставлення "попіл / піч / покійник", що може вказувати на рудименти обряду кремації), або прибирати перед поминками

могили, щоб прочистити їм очі [Толстой 1995, с. 501]. Натомість нечисті покійники позбавляються зору за допомогою спеціального обряду (пор. з обрядовим відніманням голови), що лишає їх здатності бачити як на "цьому", так і на "тому" світі. П.П. Чубинський, подорожуючи Подолією, записав переказ про розправу над шляхтичем Михайлом Матковським, яка відбулася в 1738 р., звинуваченого в тому, що він навмисне накликав на мешканців села Гуменець моровицю. Перед спаленням його голову обв'язали ремінцем із сирцевої шкіри, завчасно поклавши у вуха по камінчику, після чого міцно закрутили великим цвяхом. Дяк одягнув на ноги осикові "диби" (колодки) і пов'язав на очі шматок тканини, вимоченої у дьогті, рот шляхтича замастили кінським кізьяком [Селецкий 1886, с. 21]. Мотиви, де зустрічаються натяки на ритуальне засліплення осіб, запідозрених у зв'язках з нечистою силою, а також зрадників, збереглися в чеських текстах "від уроків": "Zažehnávám tě neduhu, jenž si oslepil Jidáše na zrazení Ježíže Krista. K tomu mi dopomáhej Bůh otec, Bůh syn, Bůh duch sv". ("Замовляю, тебе, недуга, що осліпила Іуду після зради Ісуса Христа. Допоможи мені Бог Отець, Бог Син і Бог Святий Дух") [Вельмезова 2004, №147].

Зіставлення ока і сонця пояснює семантику обрядів лікування більма, під час яких дотримувалися ритуальних засторог, спрямованих обмежити негативний вплив хвороби не лише на око людини, але й на його небесний прототип: "Бегло трі собакі, і все трі однакі. Одна – сери, друга – бели, а трети каже "гаў" і з ока *більмо сняв*. Несіте туда, где хлеб не родіт і *сонце не всходіт*" [ПЗ 2003, №412]. Хвороба мала перебувати в місцях, де відсутнє сонце, тобто в підземному, темному, потойбічному світі: "Сонце ў гору, більмо додолу" [ПЗ 2003, №413]. У зв'язку з цим деякі хвороби очей, наприклад курячу сліпоту, замовляли після заходу сонця, щоб не спровокувати псування вселенського ока: "Кури, кури, ви самі, дак нехай і слепота з вами. Треб три раз так ходіть, як сонце зайде" [ПЗ 2003, №424]. Логіка подібних текстів ґрунтується на зіставленні ясності Сонця / Місяця з чистотою ока: "Маладзік маладой, ў цібе рог залатой. Ти ў мори купаўся, ти нам сподобаўся, табе ясняя ночи, а етому (ім'я) ясняя вочи" [ПЗ 2003, №416]³⁴.

Розуміння обрядової суміжності образів Сонця / ока дає змогу пояснити лікувальні обряди, пов'язані із семантикою вікна. В цьому розумінні вікно сприймається як очі будинку, які є проєкцією небесного Ока, на що вказують численні зображення сонячних дисків на віконницях Давньої Русі [Даркевич 1960, с. 56-67]. Під час лікування "нічниць" дитину тримали на руках біля вікна, текст промовляли тричі [ПЗ 2003, №45], що зіставляється з потрібним зображенням Сонця на віконницях (мал. 36). Кожне повторення адресувалось окремій фазі сонця (сходу / зеніту / заходу), тому замовляння максимально "заповнювало" міфологічний простір і час, насичуючи його сонячною атрибутикою.

Використання вікна не за призначенням може бути причиною "зурочення": "<...> ек дитина мала, не монно крозь окно кричить ў хату – на дитину чипляюца крикси" [ПЗ 2003, №62]³⁵.

Рот-низ. У вербальній медицині спостерігається подвійне ставлення – *уста* Божої Матері протиставляються "*роту / паці*": "На Сіянскої горе, на братанької землі Божья Маті ходіла, золотимі устами, золотимі перстами, золотимі ключами золотіє ворота откривала і рабе Божьей Ганне младенца на цей свет пускала" [ПЗ 2003, №1].

1) *Уста*. Називання губ *устами* (пор. з д-пруськ. *austo* – "рот", лит. *áušioti* – "говорити, шепотітися", д-інд. вед. *ó.s.thas* – "губа", лат. *ausculum* – буквально "ротик" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 182]) є давньою формою двоїни і зіставляється з такими словами як: вуха, очі, ніздрі, брови. Значення слова пов'язане із семантикою *установлення / устаткування*, звідси: д-р. *изъ усть* – "напам'ять", *устав*, *гострота* ("оужасн <...> оусты копчма его" [Срезневський 1903, Т. 3, с. 1274]), *постава*, *стояти*, *установляти*, а також зіставлення *уста / узда* (стримування), що пояснює застосування слова саме в такому контексті.

Виникнення опозиції *уста / рот* зумовлене ставленням до звуку як позитивної сакральної дії, за допомогою якої окреслюються межі освоєного людиною простору – голосними вигуками "уста-новлювали" грозову хмару, змії, хижих тварин. В цьому аспекті голос / *гласъ* має перевагу на зором / *глаз-ом*, оскільки є основним способом нічної комунікації і захисту. Особливого значення в традиційній культурі набуває спів, виконання якого часто супроводжує / "уста-творює" обрядові дії, в тому числі лікувальні: 1) "<...> Я цябе заспяваю і вибіваю і всякою <...>" [ПЗ 2003, с. 67]. Сприйняття співу як сакральної дії, здатної до стимулювання активної діяльності, регламентує час і місце, де він може виконуватися. Заборонялося голосно співати після заходу сонця або під час поминальних відправ ("будити" покійника), тобто у завершальні часові періоди, коли відповідна діяльність була недоцільною. В противному випадку чорт може позбавити виконавця голосу (усоблення німоти), забравши його разом з душею через відкритий рот³⁶. У зв'язку з цим під час замовляння хвороби, точніше її виспівування, голос маскували, імітуючи спів півня або крик ворона (докладніше див. "Звуконаслідування"): 1) "Є у *нашага* Бога широкає поле, на том поле сінеє море, на сінім мори стаяў дуб, двінацаць какатоў, двінацаць каренуў, ў старшим какаце сідзеў старший пеўнік. Йоя песінкі співаў, з раба Божега (ім'я) начніци угайўараў"; 2) "На дубе сідзелі ворони <...> і песні пріпевалі <...> головную, косцяную боль ізгонялі" [ПЗ 2003, №77, 638]³⁷.

2) *Рот* на відміну від *уст* не вживається як те, що належить верху і стосується сфери буденного застосування. Про це свідчить семантика слова, яка вказує на його зв'язок не з культурою, а з природою: д-р. *рѣтъ* – "дзьоб", сербск. ц-с. *рѣтъ* – те ж саме,

болг. *рѣт* – "пагорб", словен. *řta* – "вістря, дзьоб", *Свинорт* (власна назва Новгород. губ.) походить від **свинъ рѣтѣ* – "свиняче рило". Можливе споріднення з лтш. *rutulis* – "дерев'яна колода" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 506]. Незважаючи на такі обмеження, семантика *роту* є ширшою. А) Сприймається як межа, оскільки сполучає "нутро" людини із зовнішнім світом, що пояснює значення запобіжних заходів: "Ка, – солодке прокоўтнѣ, горке ўуплюнь. Тпу!"; "Горько, проплюю, солодко пракаўтну" [ПЗ 2003, №574, 575]. Захисною дією є хрещення мимовільно розкритого при позіханні рота, що співвідноситься із зображеннями косих хрестів на інших лімінальних об'єктах, зокрема вікнах (мал. 37). Вважається, що графема × є символом вогню, оскільки позначає дві перехрещені палички – первісні знаряддя для його добування. Крім "вогняного" захисту вдавались до інших табустичних дій, що імітували природні перепони, зокрема водяні. Від пристріту набирали повний рот води (звідси: "Мовчить, як у рот води набрав"), що сприяло фізіологічній неспроможності говорити. Можливо з цим пов'язані лексичні паралелі говоріння (д-р. *р'ьць*) і течії води (*р'ьчатъ* – "русло ріки"). Вода, яка знаходиться в роті, набуває значення межі, нагадуючи образ міфічної ріки, що розділяє "той" і "цей" світи. Губи асоціюються з дверима, відкривання яких порушує символічний захист. У ритуалах "від зурочення" також набирали в рот води, після чого "міряли" навхрест двері³⁸, прикладаючи по діагоналі руку до верхнього правого і нижнього лівого, згодом до нижнього лівого і верхнього правого одвірків [ПЗ 2003, №235] (пор. косими хрестами на вікнах). Ототожнення рот-а з во-рот-ами, як знаку межі, відбилось у замовлянні "від гикавки": "Ікалка, ікалка, стань у варот, хто прігаворить, таму ў рот" [ПЗ 2003, №624]. Аналогічні співвідношення зумовлені етимологією слова вор: д-р. воръ – "забор, огорожа", споріднене з лит. *vāras* – "жердина в огорожі", гот. *warjan* – "перешкоджати", оськ. *veru* – "двері" [Фасмер 1987, Т. 1, с. 350]³⁹, укр. варта. Подібним чином виводили бородавки ("чуже тіло"): "Виходили на улицю ("за ворота" – прим. авт.), молоденький Місяць, де ступив, там і стий, бири правою рукою с-под лівій ноги землі прикидаєш чириз мое тіло од пришчів (три рази). Пирид гетим натирали бородавки зимлюю" [ПЗ 2003, №346]⁴⁰. Звичай набирати в рот води зустрічаємо в деяких календарних обрядах, зокрема в дівочих ворожіннях на заміжжя. На святого Андрія дівчата пекли балабушки, за допомогою яких потім ворожили. Обов'язково складовою їхнього приготування була вода, принесена в роті. Однак по дорозі дівчат переїмали парубки, намагаючись їх розсмішити. Випльовування води внаслідок провокативних дій парубків асоціюється з моделюванням майбутньої дефлорації і пов'язується з виходом родових вод. Для успішного ворожіння важливим було не випльнути воду, утримати її в собі, не піддавшись на жартівливі витівки протилежної статі (пор. із семантикою карнавалу). У випадку

збереження недоторканності межі (не-розкривання рота) можливе об'єктивне "прочитання" майбутнього, оскільки віщування тісно пов'язане з семантикою незайманості⁴¹, тобто неприналежністю до процесу народження / умирання (пор. з римським весталками). Звідси подвійне ставлення до жінки: незайманій дівчині непокриту голову прикрашали вінком, одруженим – обов'язково її прикривали. Б) В окремих випадках спостерігаються семантичні паралелі між поняттями *ротъ / родъ*: 1) слов. **rztъ* зіставляється з сербохорв. *pnŭa* – "діра", словен. *rŭpa* – "печера / яма", чеськ. *rŭpati* – "копати, рити, штовхати"; 2) *родъ* – д-р. родъ пов'язане з чергуванням голосних ц-с. редъ, словен. *rediti, redim* – "годувати, ростити". Споріднене з лит. *rasme* – "урожай", лтш. *rads* – "рідня / рід", *rasma* – "процвітання / родючість / урожай", *raža* – "хороший урожай / велика сім'я" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 491, 506]. У зв'язку з цим рот може асоціюватися з жінкою: осет. *woes* – "жінка", але і-е. **ons* – "рот" [Маковський 2005, с. 170-171]⁴². В) Одним із способів обрядового знищення хвороби є її уявне згризання: ст-с. грьмзж, грьмзтн, болг. *гриза*, словен. *grizem, gristi*, чеськ. *hryzu, hryžti*, словц. *hrýzi*, польск. *gryść*; споріднене з лит. *gráužiu, gráužti* – "гризти", лит. *grūžtis, grūžtis* – "болі у животі", грецьк. βρῦχω – "скрегіт зубів"; βρῦχάομαι – "гарчу, реву" [Фасмер 1986, Т. 1, с. 466]. Ймовірно, мотив згризання є дуже давнім, що підтверджується мовними паралелями, а також тим, що воно відбувається первісним способом – без вогню, води і солі: 1) "На сінем море дуб стояв, без кори, без голя, без лісту. На том дубе журавель сидіць без крильєв, без пірьєв, без кіпцьов. Я ж того журавля зарежу без ножа і звару без огня, а з'єм без солі"; 2) "На дубе котел, а ў котлі орел. Я цього орла без огня звару, без зубіў прогеню. Як цей орел буде без огню кипить, тоді у N буде пальчик, жолта кисточка і червона кроў болить" [ПЗ 2003, №253; 379, 386]⁴³. Шляхом гризіння лікували ревматизм, який у народі називали "гризем". В.П. Милорадович так описує цей процес: "Баба бере хворе місце до рота і жує досить боляче зубами. Гризти з успіхом можуть лише первістки, останні – мізинець, мізинка – і незаконнонароджені". При цьому говорили: 1) "Гризь, гризь! <...> не ти мене гризеш, а я тебе гризу. Тьфу, тьфу, і я тебе загризаю"; 2) "Я тебе, дубе, з'ім, з корінням, з насінням"; 3) "У мене зуби щучини. Я не тіло гризу, а я гризь загризаю" [Рецепти 1992, с. 87]. Асоціація людського рота з пащею хижака ("зуби щучини")⁴⁴, якою загризають хворобу, а також те, що цією здатністю володіють лише первістки або останні й незаконнонароджені діти (у певному розумінні лімінальні істоти), наштовхує на думку про існування ритуалів, пов'язаних з регресивними процесами повернення в стан тварини. Семантика подібних обрядів, крім звичного тотемного трактування, може пояснюватися тим, що хижак, з'їдаючи хворе чи, навіть, неживе тіло, залишається нешккодливим. Вербальна імітація згризання хвороби співвідноситься та-

кож з архаїчними обрядами ритуального канібалізму, які здійснювалися з метою забирання життєвої сили пращура / ворога, що пояснює мотив з'їдання дуба "з корінням, з насінням". Можливо, що дуб у цьому контексті розуміється як тотем і стосується образу пращура або родича: "Я вас (ночниці) визиваю, я вас висилаю на ліса, в лісі дуб, а *дуби дід*, а в його дочка Наталочка"; пор.: "День добрий тобі, [*дубе*]! У тебе дівка, у мене парубок, посватаймось, побратаймось <...>. *Дубе, дубе*, неліне, я тебе з'їм з гіллям зо всім! Гам, гам, гам! [Рецепти 1992, с. 57, 66]. Підтвердженням цієї гіпотези можуть бути звичаї стародавніх лютичів, які "убивали і поїдали батьків" [Писаренко 1999, с. 118]. Мотив згризання / з'їдання хвороби є досить стійким і зустрічається в текстах з християнською символікою: 1) "Ішло трі святіе мужи, а за імі йшло трі звері люті. А вони (ім'я) ўстрелі, вони з його пальчика, вони з його крові, вони з його кості всю биль гостримі зубамі зелі"; 2) "Ішло трі святіе мужи, а за імі шло трі звері люті. А вони (ім'я) ўстрелі, із його сківіці, із його зубіў ўсю биль гостримі зубамі з'єлі" [ПЗ 2003, №379, 514]. Ще однією ілюстрацією сприйняття рота як засобу долучення до потойбічного є застосування ложки покійного в лікувальній практиці: "Як він умре [чоловік] не дай нікому їсти, да сховай його ложку, і ложку держи. Навет попадає так, у дитини виїде кутница [грижа], бери ту ложку да поткни да вона вуйде: "Як егий мрец уже не встане, щоб ета кутница не виходила". Да возьме да так попхне ложкою, а там кутница пійде в середину да там стане" [ПЗ 2003, №579]. Г) Гризіння супроводжується періодичним випльовуванням, що має знешкодити негативний вплив хвороби, а також унеможливити її проникнення в "нутро" людини: 1) "Гризь гризу воўчімі зубамі, кабелячімі губамі, і гризь гризє, на сук плюю"⁴⁵; 2) "Ти, гризь, я тебе кусаю. Тьфу!" [ПЗ 2003, №568-569, 577]. Антисептичні якості слини (тілесний верх) зіставляються з аналогічними властивостями сечі (тілесний низ): Щоб оберегти дитину від зурочення незнайомої людини, мати лизала тричі язиком лоба дитині, після чого спльовувала. Після цього вона мочилася собі на руку і сечею вмивала лице дитині або пальцями в сечі мастила їй лоба і щічки, "тоді вроки не мають сили" [Іванов 1930, с. 17]⁴⁶. У число подібних асоціацій попадають співвідношення рота і статевих органів, що зустрічаються в загадках, де рот зіставляється з криницею (1), яка у свою чергу порівнюється з vagin(ою), а за сіб діставання води – з falos(ом) (2): 1) "Кістками хліб б'ють, а в *колодязь* кидають (рот)" зіставляється з: 2) "У нашого парубка на кінці зарубка (*коромисло*)"; 3) "У баби блищить, а в діда талала висить (вода, цебер і *колодязь*)" [Демченко 1930, с. 122-123]. Найвними є також мовні співвідношення відра / цебра з тілесним низом або його характерними ознаками: 1) д-р. *вѣдро*, сербохорв. *вјѣдро*, словен. *védro*, чеськ. *vědro*, слвц. *vedro*, польск. *wiadro* споріднені з нім. *Wasser*, д-інд. *udakām* – "вода", герм. **wēta* – "вологий". Найвним є зв'язок з д-інд. *udāram* – "живіт, черево",

лит. *vedaras* – "шлунок", д-пруськ. *weders* – "живіт", лтш. *ukders, vedars* – "живіт" [Фасмер 1986, Т. 1, с. 283-284]; 2) прасл. **čьbьrǫ* пов'язане з лит. *kibiras* – "відро", лтш. *ciba* – "невелика посудина для масла", слов. *čьbanъ* – "жбан / те, що висить", лит. *kibti, kimbù* – "висіти" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 294].

У зв'язку з тим, що *rot* сприймається як засіб знищення, в описах страшного суду фігурує образ пекельної пащі. В "Житті" коптського святого Пизенція читаємо: "В цьому місці (пеклі) жив Великий Хробак, вигляд якого був жакхливий <...> у його пащі були зуби, схожі на залізні кілки" [Пропп 1996, с. 250]. Подібні описи зустрічаємо в апокрифі "Одкровення Іоанна Богослова": "І почув я голос, що говорив мені. Обличчям він був похмурий, волосся на голові його було гостре, як стріли, брови у нього, як у звіра, око праве – як зоря, що сходить вранці, інше – як у лева, *уста його – у лікоть завширшки, зуби його – у п'ядь завдовжки, пальці його – неначе серпи, а ноги його – у дві п'яді, а на чолі його надпис – "Антихрист"* [apokrif.fullweb.ru]. У лікувальних текстах схожі образи є засобом знищення недуги: 1) "Ти єврейська красавиця (лихоманка), отоді от раба Божього N, а еслі не отойдьош, то візьмуться на тя четири євангеліста: Матвея, Лука, Марка і Іоанна Златоустого, і будеш ввергнута в *тьму зубов*, где будеши во веки гореть" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 127-ж]; 2) "Матір Божа <...> сі переполохи одбирала, на Дунай на море зсилала. На Дунай на морі *сімдесят язиків* стрепечучись" [Рецепти 1992, с. 63]. Можливо, що відповідні міфологічні образи пов'язані з храмовими настінним розписом, зокрема зображеннями "пекельного звіра" в картинах страшного суду, які споглядали ся паствою під час богослужінь (мал. 38 [Русские древности 1898, іл. 181]). Розміщення "пекельної пащі" в нижньому світі зближує її з образом землі, яка "поглинає" мертві тіла, що пояснює культове ставлення до печери і могили, як її аналогу. В цьому аспекті зрозумілими стають обряди освячення земних отворів, зокрема будівництва печерних монастирів і опечатування могили. У загадках рот порівнюється з погребом / ямою: "Стоїть погребець, а в тим погребці два рядки яець"; "Кругом ями стоять люди з киями" [Демченко 1930, с. 122]. Можливо, з цим пов'язаний звичай періодичного перехрещування рота при позіханні, що має "повертати" його у світ культури, що не відповідає тваринним функціям бездумного кусання, гризіння, жування, плювання і кричання. Будь-які необумовлені обрядом мимовільні прояви тваринного є причиною порушення соціального балансу, тому розцінюються як ознаки потойбічного: "У лесі на оресі лежала колода. На той колодзі лесовой дед, лесовая баба. Там *кричаць і верещаць, з крику трескаюца*" [ПЗ 2003, №82]. Цікавими в цьому контексті є етіологічні міфи, де розмежовується "верхій" і "нижній" слиз, за допомогою якого творився світ. З людської сльози (праслов. **slyza* – споріднене зі "слизький"), яка є знаком тілесного верху, твориться собака, тоді як органічні нечистоти,

болота і "круті гори" (місця не придатні для проживання) творяться зі слини диявола (прасл. *slina): 1) "І пішов Господь Бог очі взяти від сонця, і залишив Адама самого лежати на землі, та прийшов окаянный Сатана до Адама і обмазав його багнюкою, намулом і възгрями (?). І повернувся Господь до Адама <...> зняв з його пакості Сатанинські, і тоді створив Господь собаку і, змісивши з Адамовими *сльозами* й глиною, що лишилася після створення Адама й була зшкрябана з нього, очистив його, як дзеркало від усіх скверн, і приставив собаку, і звелів сторожити Адама"; 2) "Бог сотворив людину із глини і поставив сушитися, а сам полетів на небо за душею. Диявол побачив, що Бог щось поставив і йому стало цікаво, що там стоїть біля тину. Крадеться повз собаку, а той давай гарчати на нього. Він подмухав на собаку і той відчув страшний холод. Диявол запропонував йому шубу, щоб собака пустив його продивитись на людину. Нечистий покритив собаку шерстю, а людину всю обплював. Побачивши своє творіння покрите нечистотою, Бог вивернув його так, що всі нечистоти опинились у середині"; 3) Під час творення землі Бог послав Лукавого за землею на дно океану. Диявол поліз у воду і дістав землі, але й собі набив її у рот. Бог узяв землю і почав її сіяти по воді – так постав суходіл. Лукавий не міг утримати землю у роті, оскільки вона почала там рости, і почав плюватися – так виникли гори, долини і пагорби. Аналогічним чином пояснюється виникнення боліт, лише Лукавий плювався водою і піском, тому що на зло Богові хотів випити всю воду і з'їсти весь пісок [Булашев 1992, с. 82, 89, 91]. З цим пов'язане ставлення до плювання взагалі, як висловлення презирства і зневаги. Звідси ритуальні заборони плюватися, особливо вагітним жінкам, щоб у новонародженого не було з рота неприємного (нечистого) запаху [Ящуржинский 1893, с. 75].

Потилиця. Семантиці обличчя присвячені дослідження А. Сузнель, В. Сіроткіна, О. Прігаріна [Сузнель 1998, Сіроткін 2003, Прігарін 2003]. Однак в зазначених працях майже не згадується потилиця. Коли лице є видимою / відкритою частиною обличчя, то потилицю намагаються постійно прикрити. Таке ставлення зумовлене табустичним ставленням до усього, що стосується зворотного / прихованого: 1) *потилиця* – "те, що знаходиться проти лица", зіставляється з д-р. ПОТЪИЛЦА – "хребет" ("Гдѣ уши, тутъ перье, а гдѣ потылица, тутъ хвостъ" [Срезневский 1895, Т. 2, с. 1305]); 2) споріднене також з *тім'я* – "те, що має ім'я". В заговляннях зустрічаємо підтвердження етимології цього поняття. 1. За народними повір'ями у потилиці може перебувати душа людини, що зближує її образ із семантикою маківки / тім'я. Так, для успішного лікування з потилиці зрізали пасмо волосся, яке закопували на перехресній дорозі: "Як боліє вельми, возьми волос з больного, с потилици, да неси ў дванаццать часоў на крижовѣ дорогу да закопай ў землю і кажи: Кладу коси в сирую, холодную, нимую, глухую землю, коб вун одубіў онеміў, охлоў"

[ПЗ 2003, №650]. Там може "переховуватися" хвороба, наприклад, головний біль: "Головна, головніца, а подтимна, подтимніца, а поддимна поддимніца" [ПЗ 2003, №339]. 2. Потилиця може уособлювати двійника тілесної душі для обману хвороби. Для того, щоб позбавитись від лихоманки, треба було стати спиною до річки і кинути через голову, загорнуті у ганчірку сімдесят сім зерен пшениці [ПЗ 2003 №563]. У цьому розумінні зрізання волосся на потилиці може трактуватись як деперсоналізація тілесної душі, щоб хвороба не упізнала її власника. Обрядовими паралелями виступають поминальні звичаї, а саме: знакове ставлення до парних предметів поховального культу – сімдесят сім зерен / дві квітки (неможливість переходу в трійку, зацикленість); повернення з кладовища задом наперед тощо.

Волосся в традиційній культурі протиставляються *косам* у жінок і *чубу* в чоловіків. У семантичному сенсі воно відноситься до *кіс* / *чуба*, приблизно так, як рот до уст, тому стосується більше світу природи. Слов. *volos* зіставляється з іменем слов'янського "скотського бога" Волоса, а також споріднене з авест. *varḍsa* – "волос людини і тварини"; д-інд. *vālças* – "гілка", гр. *λάχνη, λάχνος* – "шерсть", лит. *valai* – "волосся кінського хвоста" [Фасмер 1986, Т. 1, с. 343]. Коли *волоссям* називають волоссяний покрив на усьому тілі людини, *косу* / *чуб* є знаком голови: 1) укр. *коса* споріднене з лит. *kasa* – "коси", д-ісл. *haddr* (пранім. **hazda-*) – "коси на голові у жінки", пор. з ірл. *cír* – "гребінь" (з **kēsra*) [Фасмер 1986, Т. 2, с. 344]; 2) укр. *чуб* співвідноситься з гот. *skuft* – "волосся на голові", сер-в-н. *schopf* – "чуприна, вихор" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 375].

Ймовірно, що розмежування волосся (низу) і кіс (верху) виникло пізніше. В архаїчних обрядах заклинання достатку волосся і коси ототожнюються, що зумовлене логікою архаїчного міфу, який чітко не розрізняє природне і культурне: пор. прасл. **szčęstbje* – "щастя" походить від **sz* д-інд. / *su* – "хороший" + **čęstb* – "частина". Таке ставлення до волосся пояснює смислові асоціації, які будуються на зіставленні здатності волосся рости з вегетативними властивостями рослин (пор. з казковими сюжетами кидання гребня, внаслідок чого виростає густий ліс), а також його великої кількості з розмноженням худоби і народженням дітей. Відсутність волосся на голові у чоловіків (облисіння) сприймалась як ознака імпотенції [Бондаренко 2003, с. 55-62], асоціюючись з відсутністю волосся в нижній частині тіла як знаку статевої зрілості. Прикладом можуть слугувати обряди і звичаї слов'янських народів. У росіян Володимирської губернії існував звичай катати перше яйце, знесене молодою куркою, по голові старшої дитини, примовляючи: "Курочка, курочка, знеси стільки ячок, скільки у дитини волосків". Македонці з Охриди, продавши худобу, гладили грошима свою бороду, закликаючи: "Скільки волос у цієї бороді, стільки хай буде багатства"; серби торкалися монетою до волосся на голові і бороді, супроводжуючи це

такими словами: "Щоб так зійшло збіжжя". У Західній Сербії існував звичай залишати пасмо волосся після стрижки дітей, "щоб залишилися щастя" (пор. з пострижинами дітей в українців, коли їм виконувалося один рік). Поляки з передмість Жешова на Святвечір скуйовджували волосся зі словами: "В'яжись, жито, в'яжись", натомість словенці бажали господарю стільки телят, свиней і лошат, скільки волосся на голові. На Смоленщині в день святого Юрія жінки зривали одна в одній хустки і смикали за коси "щоб у господаря жито було густе і високе, як коси". Схожі обряди існували також у Сербії і Македонії, де дівчата на святого Юрія розчісувалися на полі, "щоб були густі коси як жито і бути здоровими". На Вітебщині жінки розпускали волосся, коли м'яли льон, "щоб був волокнистим і м'яким", на Великдень це ж саме робили літні жінки, "щоб у було стільки онуків, скільки волосся на голові" [Гаген-Торн 1933].

Вважалось, що заплутане / нерозчесане волосся може провокувати природний безлад і навпаки (див. "Тіло як Космос"). У зв'язку з цим зрозумілою стає семантика "колтуна", симптомами якого є скручене і злипле волосся. Причиною захворювання може бути вихор або негативні дії відьом, які здатні наслати недугу шляхом навмисного заломлювання і скручування колосся⁴⁷. Самочинне зрізання "колтуна", як і залому, не дозволялося, що могло призвести до загибелі хворого або неврожаю. Зазвичай відповідні дії здійснювали знахарі, відсилаючи хворобу на зів'ялі "цвіт / траву" або "чисті поля", тобто місця, де відсутня рослинність (щоб не провокувати залом): 1) "Ішли трі мужчини, і трі женшчіни, уговорялі каўтуни, <...> і яни уговорялі, ў *чисто поле* ссилалі, а у чістом поле холод"; 2) "Каўтуне і каўтуніцу <...> ідзіце на *чорний цвіт*, на *чорную траву*" [ПЗ 2003, №617, 620]. Зазначені тексти пояснюють походження вторинних асоціативних ланцюжків, що виникли на основі візуальних зіставлень. До таких слід віднести порівняння волосся з дощем. У жіночих громадах архаїчних землеробських культур побутовали танці, виконавці яких час від часу то опускали, то піднімали говову, закидаючи її назад, внаслідок чого волосся падало вниз або підлітало вгору, що мало імітувати дощ і зростання молодих пагонів. Відповідні танці виконували весною для прискорення визрівання злаків [Королєва 1977, с. 82].

Обрядові зіставлення кіс з урожаєм пояснюють, чому вони сприймалися як осереддя життєвої сили. Довге жіноче волосся вважалось ознакою здоров'я, тому епітет "довге волосся" стає фразеологізмом у лікувальних текстах і вживається поряд зі словосполученнями: "біле тіло" (чисте / хрещене [ПЗ 2003, №316]), "червона кров": "Одговораю рожу от знойного тіла, от жил, от костей, отговораю рожу водяную, витреную, от білих костей, от червоної крові, жовтих мозгов, от *довгих волосов*" [ПЗ 2003, №321]. У зв'язку з цим вважалось за правило прикривати / заплітати волосся, що може розцінюватись як запобіжний засіб на

ймовірне "викрадення" життєвої сили внаслідок випадкового закручування. Передусім це стосувалося заміжніх, тобто "плідних" жінок, яким заборонялося ходити простоволосими. З цього приводу існували неписані заборони "світити волоссям", бо: "дворовий утягне" (Череповецький повіт), "з'їсть вовк" (поляки-гурали), "грім уб'є" (росіяни), після смерті коси могли перетворитися на змії (болгари з Родоп в районі Златограду). На Полтавщині говорили: "Сонце плаче, коли баба світить волоссям" [Гаген-Торн 1933]. Отже, неприкриті / незаплетене волосся демонструє незахищеність / доступність для шкідливих дій потойбічних істот не лише окремої людини, але й усього роду, провокуючи невротичні, засуху, моровицю тощо. Порушення табу дозволялося під час перехідних обрядів – весілля і похоронах. Косу розплітали перед першою шлюбною ніччю або на знак жалоби за померлим [Афанасьєв, 1983, с. 53]. Зважаючи на це, заборонялося також викидати зістрижене волосся, оскільки життєвою силою їхнього господаря могли скористатися відьми. Здійснивши над волоссям магичні дії, можна було керувати тим, кому воно належало раніше, навіть, "навернути в іншу віру" [Сумцов 1889, Т. XXVII, декабрь, с. 586-587]. Словенці вірили, що разом з волоссям з бороди можливо відняти в людини силу і здоров'я, зробивши старого молодим і навпаки (вплинути на ієрархію роду). У словаків волосся здорової людини закопували на кладовищі, тим самим наводячи на нього недугу⁴⁸. На Чернігівщині зістрижете волосся закопували на перехресті, спалювали, придавлювали каменем, щоб відьма не могла зробити закрутку або його не підхопив вихор (псування урожаю). В поліських лікувальних текстах волосся є причиною уроків – хвороби, яка виникає внаслідок магичного маніпулювання зі своїм / чужим волоссям, що пояснює деякі мотиви відсилання уроків: 1) "Як з чоловіка уроки – під шапку, з баби уроки – під чипець, а дівки уроки – під гребінець"; 2) "Прістрекі, урокі, переходи, паддуї і падвеї <...> хлопоцкіє под шатром, жаноцкіє под шеломком, дзевоцкіє под касою"; 3) "Прачиста Божа Матер с престолу ўставала, Ніне пристрекі – урокі шептала. Парабоцкіє – під шапочку, девацкіє – під хусточку, жоночы – під чапец, папуўскіє – під рясу, жидоўскіє – під ярмолку" [ПЗ 2003, №219, 238, 248, 251]. Не покривати голову дозволялося лише особам, не задіяних в репродуктивному ланцюжку – незаміжнім дівчатам і неодруженим хлопцям.

Прикриті волосся людей⁴⁹ протиставляється "розпущеним косам" потойбічних істот, зокрема русалкам, вилам, мавкам, відьмам, які у такий спосіб намагаються шкодити живим: "Архистратий Михаїл, Гавриїл, Уриїл <...> виділи диво престрашне, чудное; і вишло з моря сімнадцять жен, просто нагіє, роспоясавше, *розпущені волоса*" [Рецепти 1992, с. 92]. Так, у Сербії побутував звичай, "щоб покійник не став вампіром": оголена простоволоса жінка кадила очесами коноплі ("несправжніми косами") волосся покійнику; попіл, залишки коноплі і відрізане волосся

клали в домовину. У зв'язку з цим регламентувалися час і місце розчісування волосся, що наближує цю побутову дію до лімінальних дій. Сербки розчісувалися лише в понеділок, вівторок і четвер, українки – у вівторок, четвер і суботу. На Полтавщині говорили: "У середині сорок дочок і кожна може вирвати по волоску, вискубти усі коси", тому в цей день тижня не розчісувалися і не чесали коноплі ("коси рослини"). На Чернігівщині вважали, що коси жінок, які розчісуються у середу і п'ятницю, розлітаються по дванадцяти дворищам, звідси й виникає захворювання "волос". Сербки не розчісувалися у п'ятницю "щоб вовки не різали худобу" або в день похорон "щоб голова не боліла і не випадали коси"⁵⁰. Натомість у певні свята розчісування волосся навпаки стимулювалося. Молоді сербки-боснійки на святого Юрія розчісувалися, поклавши під ноги товсту мотузку, "щоб коси були такими ж товстими, як мотузка"⁵¹. Демонстративне розчісування волосся дівчиною, як знак упорядкованого "цього світу", знаходиться в спільному семантичному полі з іншими обрядами: 1) "Уроки <...> ідуть на очерета, на болота, у своє міста, де парубок огню не креше, *де дівка русої коси не чеше*, де півнячий глас не заходить, де вітер верби не колише"; 2) "<...> де вітер не завиває, де сонечко не зогріває, де парубок конем не проїжджає, *де дівка коси не чеше*, де парні на улиці не співають, *де дівки косами не мають*"; 3) "<...> де дівка косою не має, парубок топором не рубає, де птиця не літає, людський глас не заходить" [Рецепти 1992, с. 51, 52, 54]. "Маяння" / чесання кіс має тотожне значення з кресанням вогню, співом півня, людським голосом, віянням вітру, що пояснює звичай розпускати косу під час здійснення магічних дій, пов'язаних з метеорологічною та приворотною магією. Внаслідок обрядового "маяння" косою викликали дощ і чарували парубків, що співвідносить дощ, який "запліднює" лоно землі, з чоловіком, який запліднює жіноче лоно. Цікавим є те, що обрядове розчісування коси – упорядкування скуйовдженого волосся, неможливе у місцях, де відсутнє життя: "сонечко не гріє", "вітер не віє", "півнячий глас не заходить", тобто в потойбічному світі, де дозволялося світити волоссям (пор. з поховальними звичаями, під час яких чоловіки знімали шапки, а жінки розплітали коси).

Життедайна сила волосся може проектуватися на головний убір як модель верхньої частини голови. На весіллі наречену садили на хустку (ж.) чи шапку (ч.), щоб у неї народжувалися дівчатка і хлопчики [Кабакова 1995, с. 508]. З іншого боку, розпущене (неприкрите / "оголене") волосся ніби презентує еротичність ("оголеність") жінки. В українців "заміжня жінка <...> поверх очіпка пов'язувала хустку, щоб не можна було побачити її волосся. Як випадає з-під очіпка пасмо волосся, начебто ненавмыслне забуте, це розумілося як ознака безсоромного кокетства" [Рильський 1888, с. 279]. За прелюбодіяння порушники звичаєвого права позбавлялись ознак сексуальності і життєвої сили

шляхом ритуального обрізання коси. На думку М. Сумцова, таке постриження є символічним виразом (культурним пережитком) смертної кари шляхом відрубання голови, яке застосовувалося в країнах Західної Європи [Сумцов 1889, Т. XXVII, ноябрь, с. 293]. На нашу думку, ця дія є знаковою і не передбачає страту. Пор. рудиментом архаїчного звичаю співумирання дружини разом з чоловіком є символічне покладання до могили пасма її волосся [Яремина 1991, с. 166].

Відповідне ставлення до волосся пояснює, чому в лікувальних текстах жіночі коси знаходяться в одному семантичному ряду з іншими знаковими частинами людського тіла – кісткою, лицем, серцем, кров'ю: "Тут вам (уроки) на стоять, жовтої кості не ломить, червоної крові не сушить, білого лица не білить, русої коси не сушить, щирого серця не в'ялить". Пор.: "(уроки) тут вам не бувати і жовтої кості не ламати, і червоної крові не ссати, і білого тіла не сушити" [Рецепти 1992, с. 52, 55]. З контексту видно, що висушування "русої коси" асоціюється з ламанням кістки, "висиханням" крові і "в'ялінням серця", що зближує семантику волосся з кров'ю. У традиційній медицині "уроки" пов'язанні із забиранням життєвої сили шляхом висушування, тому місцем перебування цієї недуги є "сухі місця": "Уроки <...> гуляйте і буяйте, сухе дерево ламайте" [Рецепти 1992, с. 54]. В цьому аспекті підтверджуються змістові паралелі волосся з природною мокротою, дощем, рослинністю, еротизмом, а також з богом підземного світу / вологи Волосом.

Висновок. У міфологічній картині світу голова займає важливе місце, оскільки символізує видиму / проявлену частину світу і зіставляється з трьома просторовими рівнями по вертикалі (верх / очі → середина / вуха / ніс → низ / рот) і двома рівнями по горизонталі (перед / лице → зад / потилиця), що створює вторинні і третинні семіотичні моделюючі конструкції (верх / небо / світ божественний / зір / світло / абсолютне знання / дух → середина / світ людей / відносне знання ("чути / відчувати, але не знати напевно") / душа → низ / підземний світ / матеріалістична діалектика споживання-живлення / утроба). Звідси одне з пояснень поширення культу ікон, як спроби відобразити божественне через людське, де "образ і подоба" намагається наслідувати Творця.

Із семантикою голови пов'язані поняття, що позначають "цей світ" і протиставляються образу безголової / безносої / сліпої смерті. Звідси пояснення архаїчних звичаїв обезголовлення небезпечних злочинців, як обрядовий спосіб унеможливлення їхнього подальшого воскресіння, або знешкодження тіл упирів / відьом шляхом віднімання / псування їхніх голів (забивання зубців борони за вухами, "щоб не чув").

Цікавою в цьому контексті виявляється семантика перевертання головою вниз або обертання обличчям "на потилицю". Відповідні дії могли мати захисний характер (*задом наперед* – "лице стає потилицею і навпаки", *навиворіт* – "внутрішнє стає

зовнішнім"). Одним з показових є обряд викликання дощу, під час якого виконавець обрядових дій одягав хутром назовні кожа, уподібнюючись, таким чином, тварині (перетворитися – рос. переродиться – "стать другой тварью"), або лікування лихоманки, коли вивертали сорочку, яку потім викидали свиням (образ "найтваринішої" тварини). Пор. під час перетворення людини на вовкулаку і навпаки переверталися через голову. Цікавою є цьому плані є семантика протилежної / темної – "нічної" частини голови – тімені: пор. *тімаха* – "майстер на всі руки"; *тіменій* – "тямущий" [Грінченко 1997, Т. 4, с. 265]. Тямущий, той, хто багато знає, кому, можливо, допомагають пращури, тому має зв'язок з "тим світом".

Знаковими є інші архаїчні дії, значення яких відтворюється шляхом порівняльного аналізу з обрядами, казковими чи міфологічними сюжетами. Серед таких варто згадати насадження голови страченого на палю, образ "кобилячої голови", "живої голови", як символу продовження роду (заложені жертви).

Вище зазначалося, що голова є складною семіотичною системою. Відповідна багаторівневість пояснюється тим, що у міфології голова вважалася вмістилищем тілесної душі, яка могла розташовуватися у маківці, очах, горлі. Звідси семантика оберегів, які мали обмежити негативний вплив на душу, зокрема косметики. Структура голови як знакової системи представлена у таблиці.

Верх	Очі	Голова / бачення	– Гласъ. – <i>Бачити</i> – "зрити", від польськ. <i>baczyć</i> , * <i>ob-ačiti</i> і пов'язано з <i>oko</i> [Фасмер 1986, Т. 1, с. 138], звідси укр. <i>обачний</i> . – Видеть, д-р. видѣтъ споріднене з гот. <i>witan</i> – "спостерігати", ірл. <i>roferar</i> – "я знаю" [Фасмер 1986 Т. 1, с. 312], пор. з д-р. в'ладѣтъ. – Сльоза – "божественна / чиста волога".
Середина	Ніс / вуха	Серце / відчуття	– Чути запах / чути звуки / передчувати серцем. – Рос. нос споріднене з ст.-сл. <i>noнос</i> , сербхорв. <i>нонос</i> – "гордість", <i>прінос</i> – "дар". Пор. з лит. <i>užnašai</i> – "складчина", <i>prānašas</i> – "пророк" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 65]. – Опосередковані співвідношення з чоловічими статевими органами: ніс: ісл. <i>nosi</i> – "penis egui"; "snos" – "vorpringende Klippe"; д-англ. <i>hnossian</i> – "schlagen"; норв. дал. <i>nyssa</i> – "stossen, schlagen"; нім. діал. <i>nussen</i> – "schlagen". Звідси походження ідіоми "залишитися з носом" [Маковский 2005, с. 170-171].
Низ	Рот	Утроба / живіт / статеві органи	– Гласъ. – Рот / род. 1. <i>Рот</i> – можливе споріднення * <i>rotz</i> з сербхорв. <i>pyна</i> – "діра", словен. <i>гѣра</i> – "печера / яма" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 507], етимологічно споріднюється з <i>vagin</i> (о)ю). 2. Род – ст.-сл. <i>rodъ</i> . Пов'язане з чергуванням ц.-сл. <i>редъ</i> , словен. <i>rediti, redim</i> – "годувати / ростити", лит. <i>raša</i> – "велика родина" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 491]. Етимологія походить від прасл. * <i>ordz</i> [Трубачев 1991, с. 166]. У цьому разі проглядається фалічна семантика. 3. Асоціюється з жіночим началом: осет. <i>woes</i> – "жінка", але і-є. * <i>ons</i> – "рот" [Маковский 2005, с. 170-171] – Рос. діал. бачити – "базікати / говорити", д-р. <i>баяти / обаяти</i> – "заговорити". – Слина – "нечиста волога".

Особлива концентрація значень стосується міфології очей, як способу безсловесної, але ефективної передачі інформації, що поєднує численні обряди, які встановлюють не лише правила говоріння, але й обмежують надмірний погляд, особливо, коли це стосується тих осіб, хто ще не може або вже не може говорити – дітей і покійників (перших обмежують від надто пильного погляду, іншим закривають очі, щоб обмежити їхній погляд). Життя, таким чином, уявляється як градація сили погляду, найбільша концентрація якого сягає після смерті. Існують інші запобіжні засоби, які діють між народженням / смертю, і стосуються як чоловіків, так і жінок – опускання очей при зустрічі різних за статтю, віком і рангом осіб або, навпаки, "міряння" один одного очима, як способу привертання уваги. Аналогічні дії порівнюються із заборонами на говоріння, що пояснюється подвійним ставленням до цієї частини обличчя як уст (утворення / устаткування звуком), і рота – тілесного символу споживання / запліднення (первісного засобу пізнання засобом смаку).

Важливого значення набуває також середина обличчя – вуха / ніс, як засіб сприйняття інформації, що і пояснює обряди, де чуття є засобом передбачення майбутнього.

Відсутність зору як елементу потойбічного, ночі, темряві властиве двом категоріям людей – знаочим (верху), які протиставляються незнаочим (низу), тому осліплювали тих, чий погляд був небезпечним (відьмів, чаклунів), наближуючи їх до потойбічного. Відповідні вірування проєктуються на культурні об'єкти – будівлі (вікна), меблі (скрині), культові предмети (труни), які мислилися як провідники світла, що пояснює численні обряди з ними пов'язані.

Волосся як елемент мікрокосмосу асоціюється з рослинністю голови, тому його кількість і густина презентує родючість тієї чи іншої людини. Під час порушення правил регулювання процесу запліднення / народження "рослинність голови відрізали або псували", віднімаючи косу чи вимазуючи волосся дьогтем. Коли це було зробити неможливо – псували культурний аналог волосся – ворота [Рыльский 1888, с. 294; Сумцов 1889, Т. XXVII, ноябрь, с. 294]. Невипадково волосся ототожнюється з д-р. богинею врожаю і достатку Мокошшю. Проглядаються смислові співвідношення волосся, як місця перебування душі й осереддя життєвої сили, з рослинністю, як втілення плодючості землі.

Упорядковане і причесане волосся "на голові" є знаком упорядкованості "в голові". Наявність скуйовдженого волосся є ознакою "вітру в голові", що може бути причиною причинності ("із міра пішло семдесят баб, такіє головатіє, *косматіє*, такіє вичорковатіє, такіє рилатіє, такіє *мохнатіє*" [ПЗ 2003, №553]) або виникнення хвороб, що можуть передаватися іншим ("уроки <...> мушчінськіє – пуд шапку, жаночіє – пуд чапец, дзеўочніє – пуд платок, дзетськіє – пуд кійок, устречіє – на ўецер, прістечніє – на стрехі" [ПЗ 2003, №256]). Семантичний ряд голова / вітер

зустрічається в інших текстах, зокрема приказках: "Вітер в голові", як ознака пустоти (пор. з віруваннями, де вихор і сильний вітер є уособленням "нечистого" або весілля відьми з сатаною [Чубинський 1995, Т. 1, с. 38-40]); "Як у дурного на хаті" у значенні *безладу / хаосу*. В певному контексті ці вислови є знаковими, оскільки позначають порушення структури. Отже, уроки передаються через вітер і вражають голову / волосся, внаслідок чого виникають розлади психіки: "Биває вітер (чоловіка) схваціць, а до(к)тори хвороби не признаюць. Чоловека будзе рвоткі браць, на поцяготкі, з ветру биває ілі хто лечицца, якая сука на воздух пускає, да попадзе чоловіку – може ето бить" [ПЗ 2003, №283].

Міфологічна синонімія: "щире серце / червона кров"

У попередніх розділах зазначалось, що тіло людини є моделлю міфологічного космосу, який складається з трьох основних частин.

Верх	Небо / Сонце / Місяць	Голова / очі / маківка
Середина	Земля	Серце
Низ	Підземний світ	Тілесний низ

Семантику голови, яка на тілесному рівні дублює міфологічний верх, було розглянуто в попередньому розділі. Середині міфологічного Всесвіту відповідає серце. Найпоширенішим семантичним кліше, яке вживається у замовляннях по відношенню до серця, вважається *щире серце* [ПЗ 2003, №73]. Вживання саме такого словосполучення закономірне, на що вказує етимологія цього прикметника: укр. *щирий* – "справжній / дійсний" ("не підроблений") – болг. *щирь*, чеськ. *čirý* – "чистий", в-нім. *shier* – "чистий", англ. *hir* – "милість Бога" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 507-508]. Нім. *schier* (*schier Geld* – "щире золото") близьке до дієслова *sheinen* – "сяяти" і семантично протиставляється *stechen* – "колоти". в цьому разі проглядається прихована опозиція *світлого / темного*, останній компонент якої є описом процесу сколювання / збивання верхнього твердого нашарування, що є перешкодою для світла [Юджін-Ріпун 2003, с. 15]⁵².

Застосування такого фразеологізму виглядає цілком логічним, коли зважати на "існування" уявного двійника серця – *пасерця / пудсерця*, міфічна природа якого проглядається в замовлянні: 1) "Я вас (переляки) виговораю Ганне з рук яйцем, з груді, *пудсерца*, з пудпечене, з пудживота, зу всех сустаў"; 2) "У чистом полі, на сінім мори стаў дуб, на том дубе пташка без глаз, без криль, без вочей, без всяких речей. Як с великого дуба пташці не злецець, так свеццоному, крещоному (ім'я) дзецїнцу не знаць. Дзецїнец, ляг, не міняйся, с-пад бела касці, с-пад жоўтих мазгоў, с-пад сініх жил, с-пад румянага ліца, на касцях, не хадзіць, касцей не ламаць, с-пад серца не падліваць, наверх не ўкідаць" [ПЗ 203, №143,173]. Безкрила, сліпа і німа пташка уособлює потой-

бічну істоту (протиставляється образу крилатої душі), яка вражає не стільки фізичний орган, скільки його уявного двійника – "пакість / пасерце / під-живіт / під-печінку". З іншого боку, найважливішим частинам тіла могли надавати несправжні імена з додаванням префікса *па / під* (пор. із семантикою *під* як підпорядкованості, другорядності). В такому разі вони позначали чужі / не існуючі кості, серце, живіт, печінку, що мало вести хворобу в оману. В першому випадку *щире серце* дублює значення тілесної душі і може ототожнюватися зі справжнім серцем, в іншому – протиставляється його уявному / не справжньому двійнику. Підтвердженням цьому може слугувати звичай називання не рідних по крові дітей *пасинками*, тому в лікувальних текстах вони асоціюються з "чужим" світом⁵³: "Крикличвички-ночнички <...> ідіте на сухії болота, на сухії чарота, там вам столи позастилани, склянки поналивани, там вам гуляти, пасинків (пагонів) не пускати, а *нашому Іванку* (своєму) спати і прибувати" [ПЗ 2003, №71]. "Пасинки / падчерки" є носіями пекельного / нечистого вогню, що сушить серце і збавляє кров: "Куди ви йдете, іродові дочки?" "На світ охрещений". "А чого ви йдете?" "Тіло в'ялити, *серце сушити, червону кров збавляти й жовтують кість ламати*" [Українські замовляння 1993, №50]. Подібні тексти можуть бути описами симптомів захворювання – жару і пропасниці або слугувати алегорією до обряду кремації померлого від епідемії.

Отже, серце є не лише центром тіла. Воно має бути *щирим*, тобто виступати провідником для небесного світла, уособлювати чистоту і здоров'я. Пор. зі співвідношеннями *щирий / правдивий / правий*, що допомагає зрозуміти зіставлення серця з християнським храмом: "Госпаді, памажи мне, Госпаді, ад яда адгаварицьки *чистим серцям* <...> святой церкві" [ПЗ 2003, №659]⁴⁸. В протилежному випадку семантика серця набуває діаметральних ознак і воно виступає вмістилищем гніву: укр. *сердити, серджу*, ц.-сл. *сргдити*, болг. *сгрдя*, сербохорв. *срдити се*, словен. *srditi* – "сердити", лит. *širdai* – "сварка" [Фасмер Т. 3, 1986, с. 605]. Відповідні опозиції є ситуативними і часто фіксуються в малих фольклорних жанрах: 1) "Полети ж ти, огненний бугало (падаюча зірка), до козака у двір <...> учепись ти йому в *серце*, затопи ти його, запали ти його: щоб він трясся і трепетався душею і тілом за мною" [Українські замовляння 1993, №9]; 2) "Не той сильний, що камінь верне, – тільки сильний, що *серце* в собі вдержить", "Не давай *серцю* потолі, бо сам підеш до неволі" [Номис 1993, с. 179]. Подвійна семантика серця проявляється також у текстових протиставленнях *гарячого / "ретивого серця"* (живого / закоханого) і *холодного* (не живого). Пор. з текстовими ототожненнями холодного серця з тілесним низом – п'ятами і нижньою частиною живота: "Холоне серце / душа в п'яти заховалась / з переляку очкур луснув" [Номис 1993, с. 217]. Звідси існування цілого комплексу охоронних текстів, які начебто перекирвують шлях до серця: 1) "Тут тебе (ляк) не стояті, *под серце* не подля-

гаті"; 2) "Я все виговорю <...> з рук яйцем, з груді, з *пудсерца*, з пудпеченій, з пуд живота, зу всех суштаў; 3) "Зляк <...> *коло серца* не влягай"; 4) "Умовляю, *до серця жала* не допускаю" [ПЗ 2003, №141, 143, 146, 680].

Кров у лікувальних текстах набуває подвійних ознак, оскільки може бути *червоною* або *чорною* / *недоброю* / *поганою*⁵⁴. В залежності від цього судили про людську душу, яка асоціювалась з тілесним станом. Наприклад, урочними можуть бути не лише старі й фізично неповноцінні люди, але й ті, у кого "недобра кроў" [ПЗ 2003, №212], хто "тримає серце", тобто сердитися.

Образ *червоної крові* споріднюється з поняттями, що позначають народження / зростання: д-р. черево – "живіт" / черевитғы – "товстий" [Срезневский 1903, Т. 3, с. 1499-1500]. Розуміється як субстанція, що насичує усе тіло, оскільки присутня в голові, серці, животі, навіть, кістках: "Кров з буйної голови, з рум'яного лица, з ретивого серця, з живота, з костей, з мозгів, з чорних кіс, з карих очей" [Рецепти 1992, с. 36]. Витікання крові отожднюється з позбавленням життєвої сили, тому в закляттях від недоброго ока моделюється ситуація знекровлення ворога: 1) "І хто цьому (ім'я) урече, то цей кроў потече"; 2) "Хто хрищеному (ім'я) уроче, тому кроў потече" [ПЗ 2003, №243, 245]. Невипадково кров приносили як жертву, оскільки сприймали як есенцію життя: "Господа Бога ўмалюю, к сабе прізиваю. Госпадзі, памажи мне, Госпадзі, ад яда адгавар'иць *чистим серцам* (пор. з образом *щирого серця*), *сваю кровью*, св'атой церкви" [ПЗ 2003, №659]. У зв'язку з цим про скупих на милостиню (мінімальну жертву) людей говорили: "У нього з-за нігтя кров не піде" [Номис 1993, с. 594]. Пор. з лексичними формами, що асоціюються з кривавими жертвоприношеннями: рос. вятськ. *черв* – "серп"; лит. *kirvis* / лтш. *cīrvis* – "сокира", наближується до і-е *(s)ker-: грецьк. κείρω – "стрижу", д-в-н. *scēran* – "стригти", лит. *skirti* – "від'єднувати / роз'єднувати" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 334]. Відголосом обрядового вживання крові в якості жертви може слугувати позначення її чистоти за допомогою смакового коду: "То уроки – хтось таке, *недобра кроў* у його, або зуби, то ето так урочить. Вони і не хочуть урочити, але уже він таке, *поганій: така кроў*, чи таки вочи, – біда його зна що" [ПЗ 2003, №212].

Одним з найдавніших міфологічних епітетів крові є називання її *ярою*, тобто гарячою / яскравою⁵⁵: "Куди ви (лихоманки) ідзеце? Ідомо на мір, мір спакусіць, бело цело сушиць, *яру кроў* піць" [ПЗ 2003, №551]. Звідси порівняння яскраво-червоної крові з буйно квітучими рослинами: "Ішоў Ян с тріма кіями, с тріма свечами. Покуль Ян вернуўса рана зраслас, не падакідайса *на пад рожу*, на пад цветок, на *пад ятрась*" [ПЗ 2003, №717]. Контекстуальним синонімом ярої крові виступає гаряча / буйна кров: 1) "Петро і Павел <...> виговоралі, із жоўтія кості, із *горачей крові*, із буйной голови, із рум'яного лица, із щирого серца" [ПЗ 2003, №245]; 2) "Пресвятая Богородиця, просим собі в по-

міч. Замовляю *кров буйную, трав'яную, водяную*". Пор.: "Крикси <...> узміте, занесіте на сухі лози, на бистри води на *буйні огонь*" [Українські замовляння 1993, №24, 76]. Опозиційною парою до *ярої / живої* крові виступає *люта / зайва* (?) кров: "На синьому морі лютий змії реве. "Чого ти, лютий змію, ревеш?" "Бо нема мені чим дітей годувати". "Іди, лютий змію, у N двір, і візьми од раба Божого N молитвенного і хрещеного *люту кров* і будеш мати, чим дітей годувати" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 144]. Значений текст має семантичні відмінності від інших замовлянь, оскільки певним чином провокує витікання *лютої крові*, тому міг виголошуватися під час лікувального кровопускання.

Здатність крові насичувати тіло (мікрокосм) зіставляється з властивостями води зволожувати землю (макрокосм): 1) "Ти, косо, не бійся нічого і не пускай Божої роси і святої крові"; 2) "Матір Божа навколішки стояла і Бога прохала, і чоловікові на поміч давала, ішла мосточком із золотим ціпочком, і ціпочок обмивала, людям водицю давала" [Рецепти 1992, с. 34, 54]; 3) "Святий Ян, стрійчик Божий, приступай доброю порюю, ранею росюю до білої кості, до червоної крові. Вречé (порух) одверни, а спір (з-порюю / з удачею) приспори, а назад савятую росу заверни" [ПЗ 2003, №29]. Звідси аналогії зі вселенською рікою, образ якої поряд з "синім лісом, високими горами" є одним з головних світотворчих елементів у сакральній географії індоєвропейців [Іванов, Топоров 1991, с. 527-533]: 1) "На морі на лукомор'ї стоїть красна дівця, веселечком воду розганяє і кров тобі замовляє" [Рецепти 1992, с. 35]; 2) "Край червоного моря, камінь лежить" [Українські замовляння 1993, №22]; порівнюється з текстами: 3) "Добрий вечір, річка Уляно <...> ти ізмиваеш луги-береги, каміння-креміння, піски-тріски, столи-простоли, обмий мою Богданочку корову (масть) всі сточніки, щоб у неї прибувло молоко з роси, з води, з вітру" [с. Капустине Шполянського р-ну. Черкаської обл.]; 4) "Месацю маю, чи ти буў на Дунаю?" [ПЗ 2003, №508]⁶⁶. Подібні зіставлення зустрічаються в текстах від кровотечі, де застосовується метод зворотної аналогії: "Ішла граза, бігла й вада, граза сунялася, у (ім'я) і кроў сунялася" [ПЗ 2003, №295]. Рудиментом архаїчних вірувань є тексти відповідності людської крові зі священними водами Йордану, течія якого, за віруваннями українців, зупиняється на Водохреща: 1) "Ішов Христос до Ордані-ріки, і Ангел ішов. Христос став і Ангел став, і Ордань-ріка стала, кров правої (або лівої) руки перестала" [Рецепти 1992, с. 38]; 2) "На Сиянський гори стоїть три криў'яни, водяна, медяна, криў'яна, водяну пролиў, медяну пропиў, криў'яну примовлю. Стій, кроў, ў ріках, як вода в Ярданях"; 3) "Встань, кроў, ў рані, як вода ў Ярдані" [ПЗ 2003, №286, 290].

Натомість висушування проявлено в двох аспектах – позитивному і негативному. В першому випадку є необхідною дією, оскільки припиняє кровотечу, тому асоціюється зі священним вогнем. В архаїчні часи за допомогою вогню припікали (дезін-

фікували) поранення, отриманих на війні чи полюванні. Звідси присутність у текстах від кровотечі найвищих сакральних покровителів, які тамують нестерпний біль і сприяють швидшому загоєнню поранень: 1) "Іхав Сус Христос кам'яним мостом на осляті. Січе-рубає, і кров протікає. Огонь горить, і кров кипить: огонь заливає, і кров заливає народженому, молитвяному, хрещеному рабу (ім'я)"; 2) "Ходить Сус по небу, трісочки збирає, огонь розкладає, огонь не горить, кров не біжить" [Рецепти 1992, с. 35].

Очисний / священний вогонь, який *рятує*, протиставляється пекельному полум'ю, що *сушить* / *в'ялить*: 1) "Тут вам (уроки) пити й гуляти, й розкошувати, а тут не бувати, червоної крові не пити, жил не сушити"; 1) "Тут вам (уроки) не стоять, жовтої кості не ломить, червоної крові не сушить, білого лица не білить, русої коси не сушить, щирого серця не в'ялить"; 2) "Тут вам (уроки) не бувати і жовтої кості не ламати, і червоної крові не ссати, і білого тіла не сушити" [Рецепти 1992, с. 51, 52, 55-56]. В якості обрядової протидії пекельним уроками застосовується *свята* / *жива* вода, яка має зволожити знекровлене / "сухе" тіло хворого, тому асоціюється з кров'ю. "Намоленою / хрещенською / явленою" водою поїли недужого, витирали його лице, руки, груди і ноги, після чого виливали в глухий кут для того, щоб її силою не могли скористатися відьми: "Помагаєш ти, вода явлена, очищаєш ти, вода явлена, і луга, і берега, і середину! Очищай ти, вода явлена, народженого від прозору продуманого, погаданого, встрічного, водяного, вітряного, жіноцького, парубоцького, дівочького" [Рецепти 1992, с. 56].

Відсутність тілесної волги / крові зіставляється із сухим / нерухомим / "мертвим" каменем / піском, тому ці образи є ключовими у текстах, пов'язаних із семантикою потойбічного: 1) "Пане Яне, гдє ти сподзівався, гдє ти покусався. Ідзі на сіне море белий камінь. З белого каменю кров не кане, так к рабу Божьему целу твой яд [не] пристане" [ПЗ 2003, №695]; 2) "Чорний камінь не движись, християнська кров остановись" [Рецепти 1992, с. 38]; 3) Прибудь, прибудь, мій таточку, тепера ко мні, / Ой дай мені порадоньку бідній сироті. / Ой рад би я, дитя мое, прибути к тобі, / Насипано сироті землі на груди мені, / Засипано піском очі – не гляну к тобі / Засипали уста крові – не мовлю к тобі [Костомаров 1995, с. 115]. Під сухий / непридатний для життя камінь відсилаються нечисті істоти: "Под камінь поўзіте (гадина, вуж, слимина), і камінь грізите, і на вік вічний там пропадіте" [ПЗ 2003, №699]. Відповідне значення мають міфічні сюжети сіяння на камені "рожі / репки" (словесне моделювання неможливості росту / життя) асоціюється з припиненням кровотечі: "Ішли три самкі, цераз три реки, посадзілі репку, репка не пріялася, кроў занялась" [ПЗ 2003, №301]; "Іхав чоловік по каменю орати каменними сохами, каменними волами і наорав каменю, і наорав роженьки. Як роженьки не зойти, так і з мого

сустава крові не пойти" [Рецепти 1992, с. 35]. Пор. каменем придавлювали сорочку, хворого на лихоманку.

Тексти, спрямовані на висушування, виголошуються лише при необхідності й асоціюються з дією отрути, що має відповідне дозування. Наприклад, замовляння "від уроків" могли повторюватися до 27 разів поспіль. Водночас вони насичені словами-символами, що озвучують процес зростання. Натомість біля хтонічних уроків, "врагів / відьмів" вживаються запобіжні частки *не / ні: 1*) "<...> (лихоманка) ліца *не* палі, серца *не* та міць, краві *не* разліваць, нага за нагою, погание думи *за сабою*" [ПЗ 2003, №228]. В текстах від кровотечі кількість повторів, як правило, не перевищує 1-3 рази. Звідси присутність образів старців / калік, заходу сонця як вікової / добової стадії завершення періоду активності: 1) "Ішли старці трьома потоками. Старці стали, кров перестала. Ішов Святий Господь На Осіянську гору. На Осіянській горі Суса Христа мучили. Господи, одверни од наглої крові смерті" [Рецепти 1992, с. 34]; 2) "Ішли калекі через три речкі, неслі воду через калоду" [ПЗ 2003, №292]; 3) "Де сонце ходить, там кров знімається, де сонце заходить, там кров зацікається" [Українські замовляння 1993, №22], а також наявність обрядових прокльонів: "Да буде проклята кров, котра потече" [Рецепти 1992, с. 37].

Ще однією особливістю текстів від кровотечі є максимальне словесне обмеження руху як основної ознаки життя, тому поряд з каменем / старцями / сонцем вживаються більш "радикальні" образи потойбічних безкровних / гіпертрофованих істот, описи яких є несумісними з поняттям руху: 1) "Коло синього моря безрєбра овечка стояла" [Рецепти 1992, с. 36]; 2) рос. "Летит ворон без крыл, без ног, садится ворон к рабу (ім'я) на главу и на плечо. Ворон сидит, посиживает, рану потачивает. Ты, ворон, рану не клюй, ты, руда, из раны не беги. Идет старец, *всем ставец*, несет печать. Ты, старец, остановись, ты, ворон, не каркай, ты, руда, не капни. Крови не хаживать, телу не баливать. Пух земля, одна семья" [Сахаров 1990, с. 58]. Особливої уваги заслугове закріпка тексту 2 і зіставляється з обрядовими "побажаннями" покійнику: "Хай земля (ім'я) буде пухом".

Іншим аспектом міфологічного протистояння є опозиція кров / не кров, позбавлення якої моделюється в потойбічних міфологічних персонажів. "Червоній" / живій крові людини протиставляється "погана" / отруйна кров змії / гадюк: 1) "(Гадюка) чаротоує, болотоує, можеує <...> збирайте свою кроу, сисайте і йопуху не пускайте"; 2) "(Змеї) <...> сивайтеся і погану кров сосайте і єе постягайте" [ПЗ 2003, №687, 688]. Ритуальне проливання "чужої" крові на противагу людській не вважалося гріхом: "Шавелá-шавелá <...> будем табе бить, пабіваць, асінавим колом прабіваць <...> кроу тваю пагану праліваць" [ПЗ 2003, №685].

Висновок. Сталі словосполучення *щире серце / червона кров* є міфологічними синонімами, що актуалізуються в контексті лікувального обряду. В іншій ситуації вони продукують виникнення

бінарних опозицій: щирий / сердитий, вологий / сухий, гарячий / холодний, ярий / лютий.

Лікувальний текст є багатомірним в плані семантики і розуміється залежно від мети його виголошення. Наприклад, *пасерце / під серце* може позначати: тілесного двійника, на який проєктується увага хвороби, тілесну душу або вживатися в текстах, які "перекривають" хворобі шлях до серця. В подібному аспекті трактується семантика висушування, скам'яніння, паління, зволоження. Тому в процесі пошуку етимології лікувального обряду важливо оперувати конкретним текстом, оскільки абстрактні узагальнення можуть грішити певною однобічністю.

Ознаками міфологічної синонімії *щирого серця* і *червоної крові* є спільні міфічні імена – червоний, ретивий, ярий, щирий, святий. Застосування форм *щирий / червоний* у замовляннях зумовлене обрядом і пояснюється необхідністю своєрідного накладання цих якостей на тілесну душу, яка перебуває у серці / крові як запобіжного засобу від псування урочним словом / поглядом.

Натомість поширеними є тексти, які мають обмежити вихід крові-душі з тіла людини. В таких замовляннях застосовуються образи, які в іншій обрядовій ситуації вважаються шкідливими і, навіть, небезпечними. Відбувається своєрідна гра зі смертю, де одне неточне слово може викликати зворотний ефект.

Тілесний низ

Наступним рівнем, що відповідає низу обличчя, є утроба, функції якої окреслюються заплідненням / народженням, а також виведенням зайвого / "нечистого", тому семантика цієї частини тіла є подвійною.

Запліднення. На увагу заслуговують тексти "від уразу матки" (місця народження). Суттєвою ознакою найменування цього органу в замовляннях є відсутність родової приналежності: 1) "Матка, матице! Встань собі на місці, містиці <...> тут тобі не стояти <...> своє діло сповняти"; 2) Уразу, уразу <...> ти з маткою родився, ти з маткою хрестився. тут тобі не стоять, жовтої кості не ламать, червоної крові не ссать"; 3) "Уразу, уразику, ти мій братіку! Де ти родився, там ти окоренився. Вразу, вразику! Ти не парубок, а я не дівка. Стань собі на місті, на містиці, на парубоцькому (дівоцькому) кріслищі" [Рецепти 1992, с. 83-84].

У міфологічній картині світу людське тіло є складною семіотичною системою, статичний баланс якої може порушитися її найменшою частиною – *маковим зерном* (пор. "малий як макове зерно"): "Уразе, уразочку! Надінь білу сорочку та покотися маковим зерничком. Тут тобі не стояти, жовтої кості не ламати, червоної крові не пити, лица не тошнити, серця не в'ялити. А йди собі не своє місто, на золоте крісло, там тебе Господь узаконив, на місті постановив" [Рецепти 1992, с. 83]. Символіка маку як деструктивного елемента зумовлена тим, що він, в силу сво-

їх біологічних властивостей⁵⁷, може використовуватися в якості шкідливого магічного засобу на безпліддя. Для цього недоброчичливіці в бік нареченої під час весілля (початку запліднення) кидали мачинки. Подібні дії могла виконувати сама молода, коли з певних причин не бажала вагітніти. У такому разі вона кидала до криниці вузлик з маковим зерням і говорила: "Коли цей мак зійде, тоді я рожу". Звідси походження фразеологізму "сидіти маком", що вживався на Поліссі по відношенню до старих дів. Зворотний ефект мало сіяння макових зерен навколо криниці, яке здійснювалося на св. Андрія, після чого дівчина могла побачити майбутнього судженого (ознака бажаної вагітності): "Маче, маче, розкажи ти нам праўду, за кого замож пуйдем". Схожого значення набувало варіння на св. Катерини каші з маком, "щоб було хлопців, як каші з маком" [Усачёва 2004, с. 170-171]. Ритуальне сіяння маку відбувалося вночі при повному Місяці. Під час виконання обряду дотримувалися цілковитої тиші (аналог темряви), що додатково вказує на його еротичний підтекст⁵⁸.

Відповідні дії указують на обрядові аналогії між високими вегетативними якостями макового зерна і чоловічим сіменем, тому потоплення маку в криниці (замкненому просторі) унеможлиблює вагітність, а його сіяння навколо криниці (розімкненому просторі) сприяє швидшому заплідненню. Максимальне "розімкнення" досягається тим, що дівчина вилазила з кашею на ворота – чим вище вона піднімалася, тим більше мало з'явитися хлопців. Пор. з традицією зображувати закохану пару біля воріт чи криниці і фольклорними мотивами пригощання парубка водою біля криниці: "Ой пий, мати, тую воду, що я наносила, / Зови, мати, того зятя, що я полюбила" [Кустомаров 1995, с. 133].

Звідси називання макового зерна чоловічими іменами в українській хороводній грі "Мак", що є рудиментом обряду викликання дощу (запліднення землі): "Макарко утопиўся, Макарко утопиўся <...> кричать кругом, голосять як пу покійнику <...>. Макарко, синочок (!), да вулезь із води, розлей сльози по сьветуй землі!". В цьому разі "викочування / розсипання" макового зерна може асоціюватися з позбавленням від безпліддя і моделюванням майбутнього / наступного запліднення, яке можливе за умови, коли матка знаходиться у "дівоцькому / парубоцькому містиці / квіслиці", на що вказує присутність обрядового весільного / родильного одягу – "білої сорочки"⁵⁹. Подібні мотиви зустрічаються в інших текстах: На Волині до весільного короваю клали цілу маківку. У весільних піснях наречена порівнюється з квіткою маку: "красна як маків цвіт", зривання якої символізує втрату дівочої цноти: "Повадился в мачок молоденький парничок. / С маку цветы срывал. / В Дунай-море побросал. / Дунай-речка не примат. / Ко бережку прибыват". Хоча пісню записано в Пермській губернії, очевидним є її східнослов'янське походження, на що вказує поширений в українських піснях образ Дунаю [Усачёва 2004, с. 172-173]⁶⁰.

Народження. Існує комплекс текстів на полегшення пологів: 1) "*Царські ворота, отчинітєся, Ганни отверстія, растворітєся, на Сіянської горє, на братаньской землє Божья Матї ходїла, золотимї устами, золотимї перстамї, золотимї ключамї, золотіє ворота откривала і рабе Божьей Анне младенца на цей свет пускала*"; 2) "*Причиста Мамка по не^абу шла, ў руках ключи не^асла, царські врата атмукала, грѣшнає цєла растворала*"; 3) "*От Лаври до Пергі Божья Мати їйшла, в'язку золотих ключоў несла, золотіє ворота отчїнять, кошчи-мошчи роздвїгать. Золотіє воротá отчїнеца, кошчі-мошчі роздвїгнеца, і младенец на свет Божїй появіся*" [ПЗ 2003, №1-3].

Розглянемо образну структуру зазначених текстів: А) "*Царські ворота / Ганни отверстія*" (текст 1); "*врата / грїшнає цєла*" (текст 2); "*золотіє ворота / кошчи-мошчи*" (текст 3). Процес народження асоціюється з відкриванням Царських воріт, що вказує на значеннєве зіставлення місця, звідки народжується дитина, з головною частиною храму. Семантику цього зіставлення слід розглядати в контексті опозиції *відкривання / закриття* або *зімкнення / розімкнення*. Під час важких пологів відчиняли вікна і двері, розв'язували вузли, ніби розмикаючи тим самим замкненим простір і випускаючи "на Божий світ" дитину. В особливих випадках в якості "останнього аргументу" відкривали "Царські врата". У цьому аспекті народження дитини стимулюється важливою подією, оскільки зіставляється з воскресінням Христа, образ якого являється через Царські ворота у вигляді Святих Дарів [Словарь 1866, с. 118]: "*Як Сус Христос васкрус, так парадзельніцу Гасподзь прасціў*" [ПЗ 2003, №28]⁶¹. Невипадково в замовляннях на щасливі пологи Ісус Христос і Прєсвята Богородиця відчиняють "райські двері", звільняючи таким чином "женський ход": 1) "*Ісуса Христа ліцò беру (ікону), на помòщ Присвяту Девоньку прошу, приступіте, помòжите, райські двері прочїніте, прочини, Господі, ход (ім'я) винєзь раба Божого младенца*"; 2) "*Я до женòчини пришла, я приступаю, Присвятую Дєву прохаю, распрòшчай, приступи, райській двері прочини, прочини сила Божа, женській ход*" [ПЗ 2003, №18-19]. В окремих текстах зустрічається пряме називання родових шляхів воротами: "*Юрьєва маці по Сіянської гори ходзіла, золотіє ключі носїла, ключі упустила, загубїла, ключі вернітєся, найдїтєся, от у Мар'ї, Дар'ї, родовіє вороцца отчинїтєся*" [ПЗ 2003, №16]. Обрядові аналогії фіксуються на Балканах, зокрема болгар: "*Як відкриваються двері, так хай відкриється ця жінка*", а також російській загадці про новонародженого: "*Який звїр з дверей виходить, а у двері не входить?*" [Виноградова, Толстая 1999, с. 25-29].

Імена породїль, згаданих у замовляннях, можуть бути родовими, тобто не вказувати на конкретну особу. Вибір імен не випадковий, оскільки позначає статусних матерів – Анну і Марію. Називання жінок цими іменами "включає" механізм обряду,

освячуючи місце народження й саму породіллю, ніби дублюючи священні події, позитивний результат яких є очевидним для самої породіллі, її роду і баби-повитухи. Структура текстів на полегшення родів зіставляється з іконописними сюжетами, атрибутами яких є престол / стіл, Царські Ворота, священні дари (мал. 39).

Б) Ключі-замки. Ворота / родові шляхи / "кóпчи-мóпчи" відмикаються за допомогою золотих замків і ключів: 1) "Мацер Божья по церкоўци хадзіла, три золотіє ключики насила. Першим ключіком ворота аткривала, другім дзвєе души ратувала. Першу – старую, другу – молодую"; 2) "Святая Прачиста Божа Маці, ўстань да помачі, хадзі, Госпадзі, за мной, бяри ключі за сабой, царскіє двєри аткривай, дві души спасай, аткривай Госпадзі, ціліса (тілесá), випусці младенца"; 3) Прочиста Божа Маці кругом приста ходіла, золотіє ключі с правого боку носіла, золотіє замкі атомкнітєсь, Царскіє врата отомкнітєсь, молодью на етот свет евісь"; 4) "Стояв на мори камінь. На етом камені Божа Мати, держала золотіє ключі на правому плечі. Одмикала [ц]арскіє двєра. Царскіє двєри одомкнитєсь, чи Адам, чи Єва (дівчина чи хлопчик) на сей світ появітєсь" [ПЗ 2003, №4-5, 7-8]. Тексти з мотивом відкриття є типовими. Варіюється лише місце, де народжується дитина: "Шла пані із камори, нясла залатіє ключікі в пріпуле. І стала камóри откриваць, і дзціятко ў *коморе пускаць*"⁶² або спосіб відкриття: "Єхаў Ісус Хрїстос на вороном конє, на золотом сідле, єхаў через золоті мост, і ударіў копитамі по золоту мосту і сказаў: "Золоті замкі, отомкнітєсь, золоті защепкі, отчепітєсь" [ПЗ 2003, №14, 15]. Мотив удару копитом порівнюється з обрядовими ударами у двері / по порогу під час сватання / поховальних відправ, де міст / двері / поріг мають значення межі, яка, таким чином, відкривається. Отже, удар *золотим* копитом по *золотому* мосту перетворює породіллю на матір (пор. з називання місця народження *золотим* [Рецепти 1992, с. 83]), стукання палицею сватів у двері – дівчину на неречену (майбутню матір), потрійне торкання домовиною об поріг – члена роду на пращура. У казках тотемні тварини лебідь / вовк перетворюються / перероджуються (?) на сакральних осіб (царівну / царевича) після того, як "ударяються" об землю, і навпаки. Пор. зі звичаями ритуального биття на Вербну неділю, як засобу стимулювання швидкого росту дітей, побажання здоров'я дівчатам і парубкам (майбутнім батькам), а також лексичними зіставленнями: **sek* – "сікти" з латиськ. *sākt* – "починати / зачинати" [Маковский 2006, с. 63].

В) Цей світ / той світ. Необхідність виконання певних обрядових дій / текстів, зумовлена тим, що стан до народження мислиться як перебування душі на "тому світі" / раю: "Расєяла пшеаніцу, пшеаніца не узашла, а рóзави цвєт, виходзь, анялочок на гэти свет (цей світ)"; 2) "Святей Ніколай, вилєкий помочнік, бира ключі ад раю, одмикає біле кустє, рождбе младенца [в] цилустє"

[ПЗ 2003, №26-27]. Обряд "регламентує" правильне народження і слугує своєрідним "пропускним пунктом" у світ людей. Звідси можливі паралелі з жертвоприношеннями у вигляді пшениці або заборони вживати зернові під час пологів, як поминальної їжі⁶³. Правильне народження визначається магичним статусом жерця, який виконує обряд (в цьому разі баби-повитухи). Правильність її дій моделює подальшу правильність життя новонародженого (пор. зі звичаєм відрізати пуп на сокирі / гребені: "Шла Єва через море с залатими ключами-замками. Залатими ключами атмукала, две душечки на етий свет зволяла – стареньку і маленьку. (Колі дзевочка) чешіся, гребіся, (колі хлопчик) сачісь, рубайся на етий свет являйсь" [ПЗ 2003, №12-13]), навіть, правильність його смерті: "Є такі бабки, котори хороши, а котори плохиі, є такая, що просить по-хорошому, христиться, молиться: "Боже (чи Божа Матір) поможи", а є такая, що говорить: "Поможи, чорте, родити, будеш по яго смерти в тулупи ходити". Чого получеться, що один лежить спокійно, а другий ходить [після смерті], а значить так: при родах одна [повитуха] просить Бога, а другая – чорта" [ПЗ 2003, №33]. В цьому аспекті обряди народження зворотно пропорційні похвальним відправам, де також виконуються ритуальні дії / тексти, що не зустрічають, а проводжають людську душу на "той світ". Народження немовля асоціюється з поверненням ангельської душі з раю, тоді як після смерті перспектива може бути іншою – душа потрапляє до раю чи пекла. Сам факт повернення наптовхує на думку про існування архаїчних вірувань у переселення душ після їхнього очищення вогнем від земних гріхів. Пор.: слов. *grěxъ* – "гріти", пов'язане з **ghrēs*. – "падати", близьке до **groikso* / **groiso* – "кривизна" [Фасмер 1986, Т. 1, с. 456]), тому уявлення про пекло як вогняну стихію може бути культурним пережитком обрядової кремації у дохристиянську добу.

В інших контекстах образи *ключа / замка* можуть мати еротичний підтекст, де замок співвідноситься з жінкою, ключ – з чоловіком. Невипадково у замовляннях на щасливі роди ключі знаходяться з правого / "чоловічого" боку⁶⁴: 1) "Прочиста Божа Маці кругом пристола ходіла, золотіє ключі с правого боку носіла"; 2) "Божа Мати, держала золотіє ключи на правому плечі" [ПЗ 2003, №7-8]. У загадках про ключ / замок процес відмикання асоціюється з *coitus(om)*: 1) "Біг норець, нагнав дівку, задрав конець, шурх у дірку"; 2) "Прийшла корова, дірка готова, прийшов дух, та в дірку, прийшов бик – в дірку тик"; 3) "Летів харківський, заржав по кінській, де дірку бачить, туди й сандрачить" [Демченко 1930, с. 122-123]. Подвійна семантика *ключа / замка* знаходиться в межах бінарної опозиції *закривання / відкривання* або *впускання / випускання*, де перше зіставляється із заплідненням, яке можливо здійснити лише один раз. Звідси трактування звичаїв окремих народів, зокрема гунів, згідно з якими жінка вважалася дружиною чоловікові після того, як народила від нього дитину (відбувається "закривання" (ключем) родових шляхів). За-

кривання є результатом правильного, регламентованого обрядом, запліднення, тому під час пологів відбувається *відкривання* родових шляхів, після чого жінка знову могла вагітніти. Відмінність між елементами цієї опозиції полягає також у тому, що *запліднення / випускання* асоціюється з тваринною природою, де жінка зіставляється з коровою, а чоловік – з биком / жеребцем. По відношенню до народження / випускання такі "вільності" не допускаються – вагітність і пологи тримаються у цілковитій таємниці і освячуються присутністю найбільш статусних святих⁶⁵.

Народження дитини має відбутися "у строк". Провокування передчасного часу для пологів має негативні наслідки, тому відкривання "царських воріт" здійснюється тими, хто насправді знає час народження – Богородицею, Ісусом Христом, святим Миколаєм 1) "Мацер Божья <...> ворота аткривала"; 2) "Святая Прачиста Божа Маці, <...> царські двірі аткривай"; 3) "Божа Мати <...> одмикала [ц]арські двєра"; 3) "Святей Ніколас <...> бира ключи <...> одмикає біле кóсте"; 4) "Ісуса Христа ліцо беру <...> райські двери прочініте, прочині, Господі, ход". Сам процес відкривання передбачає перетинання душею невидимої межі з "тим світом", ключі від якого знаходяться у цих святих. Аналогічну обрядову ситуацію створювали під час лікування небезпечних дитячих хвороб, де моделювали *повторне народження*. Функцію Царських воріт виконували звичайні двері, які відкривали / закривали залежно від потреб обряду. При "перйході" ("чорній хворобі" / епілепсії) чи перелякові дитину розміщували на порозі, через який потім переступали, імітуючи відкривання дверей: 1) "Пот пурог кляли да переступали [через поріг на двір]: "Чим матір родила, шоб тим отходила"; 2) "Нужно палажить дитятко на парогє да перейті трі рази туди і назад, да казать: "Якая мать радїла, та і атхадїла" [ПЗ 2003, №87, 455]⁶⁶.

Буквальне наслідування пологів спостерігаємо в інших обрядових текстах "повторного народження": "Єслі заметиш, дітя оно плачет, крічіт <...> его ўже положаць і голой жопой на від (обличчя) маць прісідає разув трі і говоріть: "Яка маці народжала, то такая і отходжбла" або: "Чим народила, тим і накрила / придала"; "Чим я тебе народила, тим я тебе і отходила"; "Кудю родилася, тудю лечилася" [ПЗ 2003 №86, 447-460]. Пор. у сербів матері торкалися своєї vulv(и), після чого цією ж рукою гладила дитину по обличчю, примовляючи: "Я тебе родила, я тебе вигодувала" і торкають трьома пальцями до землі. Замість імітації фізіології пологів, в якості "повторного народження", могли промовляти також "родильні" тексти: "Чорная болесь – старина, райські двері, отворітєся, кусти, соберітєся. Прошу я Прєсвятїю Богородицю Дїву Марію, наведи на путь, на діло, раба Божого, свяшунного такого" [ПЗ 2003, №441].

Обрядовим "дублером" місця народження – vagin(и) могли бути подібні за кольором чорні кожух і хустка, які застосовувались в якості підсилення лікувальної дії: 1) "Падўча – кїдає

чоловіка. Накривали платком чорним [або куском матерії чи рушником головне – чорним]. Накрити і сісти. Говорили: "Чим я тебе породила, тим я тебе накрила"; 2) "Як уже кїдає, то чорною шмбтокою кладуть на морду і образка кладуть. Уже як знімуть образа, і сьдають задніцею і скажуть: "Тебе мати чим родила, я тебе тим накрила"; 3) "Треба на ліцо голою задніцею сісти і сказати: "Яка гость, така і честь" і хутчий кожуха чорного, щоб хто накрив" [ПЗ 2003, №450, 453, 466]. Пор. з традиційними локальними назвами vagin(и) – "куна / вовна". Накривання хусткою / кожухом голови або присідання на неї імітує народження дитини, яке відбувається головою вперед.

Іншим знаком дітородного жіночого органу вважали округлий калач, через який тричі протягували хвору дитину. Після цього його кришили і віддавали собаці, яка мала "вibreхати" хворобу [ПЗ 2003, №160]. Рудиментом цього обряду є викачування хлібом переляку з пупа (!): "Качали хлібні "балабушки" по животі і пупі" [ПЗ 2003, №148, 161]. Співвідношення геніталій з хлібом зустрічається у росіян Вологодської губернії⁶⁷. Щоб худоба не була урічливою, господарка виривала зі своєї vulv(и) волосок і зашкіали його у хлібі, яким годувала худобу. Застосування хліба для позначення vagin(и) свідчить про сакралізацію місця запліднення / народження, що знаходить своє підтвердження на матеріалі трипільської культури. Тісто, з якого виготовлялись трипільські венери, складалося з глини і зерен злакових культур, основними місцями орнаментатії були стегна, лоно. Натомість голова і руки часто не виготовлялися [Рибаков 1994, с. 182; Шрамко 1957, с. 193] (мал. 40 [Платонов, Тарута 2004, Т. 1, с. 460]).

Розуміння пологів як стану невизначеності між "тим" і "чим" світами пояснює, чому смерть дитини / матері під час родів вважається нечистою. В багатьох текстах повитуха, приймаючи роди, просить Богородицю врятувати / визволити душі матері і дитини: 1) "Мацер Божая <...> першим ключіком ворота аткривала, другим дзєве души *ратувала*. Першу – старую, другу – молодую"; 2) "Шла Єва через море с залатими ключами атмукала, две душечки на етий свет *зволяла*, старєньку і малєньку" [ПЗ 2003, №4, 13]. Дієслово *визволити* в староукраїнських джерелах XIV-XV ст. трактується як "винести постанову / прийняти рішення" [ССМ 1977, с. 173], тому текст 2 слід розуміти таким чином: "Єва <...> двом душам на цей світ дозволила з'явитися". Повитуха "приймає" (!) роди, тобто є пасивним виконавцем волі небесного покровителя, оскільки лише підтверджує його дозвіл, що нагадує звичай озвучувати середньовічні постанови і накази, після чого вони набирали юридичної сили. Називання породіллі "старою душею" дещо суперечить сучасним уявленням про старість, як фізичну неспроможність народжувати дітей. Старими раніш називали не хворих, а старших за віком, сильніших, здатних до продовження роду, а також тих, хто мав право останнього голосу. Зіставляється з поняттями, основу яких становить зву-

косполучення *стр*: 1) сила: д-р. *страдати* – "прагнути / домагатися", *страдалъ за томъ миръ* – "домагався миру", лат. *strēnuus* – "старанний" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 770]; лит. *staros* – "товстий / великий", д-інд. *sthiras* – "міцний / сильний" [Писаренко 1999 с. 132-143]; 2) бажання: д-р. *страсть* – "страждання / боротьба / пристрасть" ("Властелинъ есть страстьмъ помысль") [Срезневский 1903, Т. 3, с. 542-543]; 3) ріст: д-р. *страдумаи земля* – "виорана земля", рос. діал. *пострада* – "завершення жнив" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 770]; *ста-рости* – "ті, хто поєднують шлюбну пару, стимулюють ріст" (в цьому аспекті порівнюється з рос. приказкою: "Не старый умирает, а поспелый"); 4) мудрість: у "Бесіди трьох святих" читаємо: "Рече ми царь: "Младый отрок, а разумом стар и смышлѣн! Отгони и сего дни загадку" [Буслаєв 1861-6, с. 27]. Подібні тексти є не поодинокими у поліській лікувальної традиції, що свідчить про високу дитячу смертність під час пологів [ПЗ 2003, №5, 12].

Крім пасивного виконання вищої волі повитуха є центральним учасником обряду, оскільки коментує (озвучує) пологи. Вона є першою, хто звертається до ще ненародженої дитини, підказуючи їй як народжуватися: 1) "Колі молодзьонец – конь вороной, колі молодзьонка – щотка і гребьонка"; 2) "Колі дзевочка, так чешись, гребись, на етий свет явись, колі хлопчик сечись, рубайсь на етий свет являйся; 3) "Як младенец, проскочи коником, як младзеніка, просочися голочкою, прочеши чечѣнкою"; 4) "Колі ти синачок, опускаєсь як соколочок, коль ти дзеўчонучок, ўпускаєсь ў чолночок" [ПЗ 2003, №6, 12, 15, 16]. Паралельно до суто інструктивних функцій відбувається моделювання долі новонародженого, шляхом накладання колективних стереотипів: дівчина мала були пряхою, хлопець – захисником / вершником / воїном.

Г) Адам і Єва. Народження хлопчика / дівчинки зіставляється зі священною історією, а саме появою перших людей – Адама і Єви: 1) "Царські двері одомкнітьсь, чи Адам, чи Єва на сей світ появїтеся"; 2) "Булі перви люди Одам, Єва і Мария Мандалина" [ПЗ 2003, №8, 152]. Смісл подібних порівнянь криється у двох аспектах. По-перше, Адам і Єва є святими, тому визначають "правильний" перебіг подій, а саме, *заперечують недугу*: "Переход, переход, сколько тобі год? Казалі Адам і Єва, шо ти рабу Божому (ім'я) не треба"; *зміцнюють подружжя*: "Перва зорка Зануда, другая Засуха, треця Приварутница, чацьвортя Привбра, Зануда нудзі па мне, Засуха суши, Приварутница, привярні, а Привара приварі, Адам і Єва спариши, етай пари нікто не наруши"; *визначають сприйтливий час для народження дитини*: "Адам і Єва, пусціце младенца на божий свет!" [ПЗ 2003, №21, 444, 937]. Така ситуація свідчить, що у міфологічних текстах слов'ян мотив "споконовічного повернення" реалізується через повторення вже відомих дій пращурів / першолюдей [Еліаде 1998, с.43-45]. По-друге, називання новонароджених планетар-

ними іменами Адамом і Євою зумовлене тим, що до хрещення дитина продовжує перебувати у лімінальному стані, тому ще не зовсім належить своєму роду. Імена першоплюдей слугують своєрідним гарантом їхньої приналежності до людського роду. Звідси пояснення звичаїв, пов'язаних з обереговою символікою. Завивання вітру могли пояснюватись, як голоси померлих до хрещення або мертвнонароджених дітей, душі яких "носяться у повітрі і просять хреста". Той, хто почує ці крики має кинути (пожертвувати) туди, де вони вчуваються, будь-яку частину свого одягу, говорячи при цьому: "Коли хлопчик, будь Адамом, коли дівчинка – Євою" [ПЗ 2003, с. 29-30].

Пильна увага до образів старозавітних Адама і Єви у лікувальній традиції вказує на існування культу пращурів, душі яких за певних обставин могли "відроджуватися" у своїх нащадках, з чим пов'язані обряди ім'янаречення⁶⁸. Ім'я Адама ототожнюється зі статусним пращуром, якого "знали" і якому "довіряли", оскільки припускали небезпечно для живих зіставлення його властивостей "не боліти / не щеміти" з болем живого тіла: 1) "Малазденькі місячеку, балелі мертвому зуби чи не? Адама зуби не балелі, косці не скрипелі, ні дньом ні ноччу"; 2) "Місячик ясенський <...> ти відіш далеко і близько, ти буў ў Ўдама ў дому, відіў Ўдама ў гробу" [ПЗ 2003, №492, 494].

Д) Престол. Місце положів співвідноситься з престолом – центральною частиною храму, де здійснюється жертвоприношення Тіла і Крові Христових у вигляді хліба і вина. У сакральному просторі традиційного житла функцію престолу виконує стіл. Лексичне значення поняття стіл є значно ширшим за його утилітарне розуміння: д-інд. *sthálfm* – "підвищення / пагорб", близьке до прасл. **steljo* / *stlatti*, у свою чергу спорідненого з лат. *slāt* / *slāju* – "накладати", грецьк. *στέλλω* – "готую / посилаю", лат. *stlatta* – "genus navigii latum", лат. *latus* – "широкий". Зіставляється з поняттям д-р. *т'ьло* / *т'ья* – "основа / дно", сербохорв. *тáлa* – "грунт / земля", чеськ. *tla* – "стеля", праслав. **t'ьlo* споріднене з лит. *tilės* – "дощатий настил на дні човна", д-пруськ. *talus* – "підлога", д-інд. *talam* – "площина / рівнина", лат. *tellūs* – "земля", д-ірл. *talam* – "земля". Споріднюється з лит. *tiltas* – "міст" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 753, 765; Т. 4, с. 65]. Наведені вище приклади свідчать, що родове значення столу обмежується поняттями надійності, твердості, захисту, достатку, родючості, випуклості. У зв'язку з цим відтворюються семантичні тотожності стіл = острів = тіло = земля (пор. смислові асоціації *c-mil* – "те, що знаходиться за тілом").

Образ острова, береги якого обмивають води вселенської ріки / океану, є одним з найпоширеніших у міфології індоєвропейців і фіксується у найдавніших міфологічних текстах, зокрема колядках і замовляннях. 1) *Надійність / твердість*: "Як то було на початку світа? Не було там ні неба, ні землі, інож там було темненькі їх моря, на тих морях зелен явіронько", "Господар

установи з постелі <...>, застилай столи, клади калачі з ярої пшениці"; [Сосенко 1994, с. 116, 230]; 2) *випуклість*: "На морі на Діяні, на острові Кіянї, там стояв дуб, а в дубї дупло, а дуплї гніздо" [Рецепти 1992, с. 45]. Крім зазначених ознак, острів асоціюється з тілом / землею: "Добрий день, кринице, в тобї є водиця, тиха вода орданися, од Бога создана, обмивала луги-береги, каміння-креміння, піски-трїски, столи й престоли. Обмий моїй богданочці корові (масть) всі жили й нажили, щоб у неї молоко прибувало із гір, із зір, із великих і малих родників, із джерел" [с. Капустинє Шполянського р-ну Черкаської обл.].

Обрядові дії, що здійснюються безпосередньо перед пологами або одразу після них, вписуються у семантичне поле поняття *стіл*. Рожениця мала здійснити обряд, схожий на дії священника під час богослужіння, тричі обійти стіл / престол і долучитися до Образу Спасителя: 1) "Последніє болї беруть – я сама кругом стола ходїла, ікону сама целовала, молитву сама себе читала"; 2) "Абвяде, Гасподь, абвяде, Гасподь, абвяде, Гасподь, Гасподь памагі, Гасподь памагі" [ПЗ 2003, №24, 30]; 3) "Обведи, Господи, душу грїшну, а іншу безгрїшну". Внаслідок таких дій породїлля ніби окреслює обрядовий простір, центром якого є стіл. Таким чином, створюється своєрїдна оболонка, яка має захистити породїлля разом з новонародженим. В межах цього простору починають діяти не утилітарні, а сакральні значення стабільності, непорушності і родючості, які генеруються його центром (столом). Тому природна утрата "тіла" / крові, яка відбувається під час пологів, сприймається як жертвна, тобто угодна Богу: "Як Сус Христос мїку примаї, так примає парадзельніца, як Сус Христос васкрує, так парадзельніцу Гасподь прасції" [ПЗ 2003, №28]. Відчуття стабільності є необхідним емоційним підґрунтям лімінальних обрядів, які супроводжують перехідні моменти життя людини, що пояснює актуальність застосування столу як "прикладу" такої стабільності / непорушності⁶⁹. Це слугує поясненням, чому початок і кінець життя людини пов'язане зі столом. Наприклад, у Харківській губернії на другий / третій день після хрестин здійснювався обряд "ходити (сїдати / збиратися) в рай", під час якого обходили навколо столу або сидїли за столом [Топорков 1985]. Звідси звичай покладання покїйного на лаву (їноді на стіл) "уперед ногами", а також традиція влаштувати поминальні обїди.

У цьому контексті зрозумїлими стають деякі заборони, що регламентують поведінку за столом: "Не можна вгощати на не застеленому столї, особливо дївчину, інакше голова її буде лїсою" (не застеленою / не родючою) [Повір'я 1992, с. 24]. Перша частина ритуальної заборони побудована за принципом асоціації: не застелений / порожній стіл, випуклість якого зіставляється з ознакою вагітності, асоціюється з незаплідненим / порожнім животом. Друга частина описує наслідок порушення заборони, оскільки відсутність волосся слугує ознакою імпотенції / неплідності (див. розділ "Голова"). Поява тілесної випуклості як знаку

вагітності нагадує міфологічний мотив первородного острова, від якого починається світ: "Коли не було з нащада світа, тоді не було неба ні землі, а лише було синєє море, а серед моря зелений явір. На явороньку три голубоньки, три голубоньки радоньку радять, радоньку радять, як світ сновати: "Та спустімося на дно до моря, та дістанемо дрібного піску, дрібний пісочок посіємо ми, та нам *станеться чорна земляця*, та дістанемо золотий камінь, золотий камінь посіємо ми, та нам *станеться ясне небойко*, ясне небонько, світле сонечко, світле сонечко, ясен місячик, ясен місячик, ясна зірниця, ясна зірниця, дрібні звіздочки".

Аналогічним чином охоронялося місце народження, яке застеляли покривалом зі стилізованими зображеннями міфічних рожениць, що мало захистити породіллю (мал. 41 [paganism.ru/ornament.htm]). Разом з тим, існували застережні обряди щодо поведінки за столом. У того, хто вийшовши, обійде навколо столу, може померти хтось з родичів: "Не можна виходити з-за столу іншим боком, ніж сівав, бо дружина помре" [Повір'я 1992, с. 24]. У зв'язку з цим передчасне вставання із-за могло сприйматися як образа. Протиставлення *ритуального* й *утилітарного* в обряді обходження *столу* становить крайні точки опозиції, коли, з одного боку, створюється магічний захист, оскільки продукується міфологема вагітності / народження (острова)⁷⁰, з іншого – відбувається руйнація встановлених зв'язків, що спричиняє порушення часової закономірності – смерть рівного за віком (дружини).

Є) Золоті уста. Вживання саме такої форми не випадкове, оскільки застосовувалося для озвучення місця народження: *уста* / уста-новлювати / *устіл* / *устелити* / *престол*.

Своєчасне відкривання родових шляхів (низу) стимулюється "правильним" відкриванням уст (верху): "Божья Маці <...> золотими устами <...> золотіє ворота откривала" / "Наце вам золоті ключи, отмукайце ворота, і випускайце бладенца" [ПЗ 2003, №1, 9]. Така міфолого-семантична обумовленість є наслідком зіставлення *творення тілом* і *творення словом*, де перше здійснюється людьми, а друге залишається прерогативою вищих сил: 1) "Ісус Христос <...> сказаў: "Золоті замкі, отомкницеса, золоті защепкі, отчепіцеса"; 2) "Казаў Гасподзь даці, вилéў абаждаці, дзіця на світ бéлий пускаці" [ПЗ 2003, №15, 28]. Обрядові аналогії подібних зіставлень спостерігаємо в календарних святах. У Болгарії на святого Юрія дівчата (!) виходили на природні підвищення і голосно кричали: "Де немає голосу, не буде і колосу", "відкриваючи" тим самим "замкнуту" на зиму землю⁷¹. Подібні обряди виконувались на Брянщині, де колядували "щоб свині плодилися" [Агапкина 1999]. Співвідношення двох, на перший погляд несумісних речей, *творення матеріальних об'єктів* і *говоріння* обрядового слова пояснюється за допомогою опозиції *мовчання* / *говоріння*⁷².

Мовчання є необхідною умовою передродового стану. З метою запобігання негативного впливу на породіллю час / місце майбутніх пологів не розголошуються. В цьому разі слово, яке

завжди спрямовується на розімкнення структури, є шкідливим, оскільки завчасно її відкриває, послаблюючи тим самим магічний захист. Завчасне розімкнення структури порівнюється з несовчасним сіянням / збиранням урожаю.

Говоріння застосовується в якості стимулятора і гаранта щасливого народження. Для полегшення родових потуг запрошується баба-повитуха, яка не лише надає необхідну лікарську допомогу, але й виконує місію жриці, проговорюючи народження дитини. Зразками відповідних терапевтичних текстів виступають діалоги Богородиці (Святої Матері) і святого Миколая (пращура-покровителя дітей): 1) "Богородиця ходила травами, чиротбмі, балотбмі, Зашла на Святия Ордбнь. Плащчаницю разослала, спочивати стала. Пришоў вилікий святий Микола сроднік: "Пресвята Богородиця, чи ти спиш, чи так лижіш?" "Не сплю да так лижу". "Уставай, Пресвята Богородиця, бири райськи ключи і одмикай рабініни білі кости – вибиў младенець уцелясти, уменшай, Господи, покути, і прибаў, Господи, здороўя"; 2) "Присвятая Богородица <...> плащчаницю разослала, спочивате стала. Пришул до її святей Ніколай, вилікий помочнік: "Чи те спиш, рабєня, чи те так лежиш?" "Младєнца рождаю, помоче жадаю". Святєй Ніколай, вилєкий помочнік, бира́ ключи ад раю, одмикає біле костє, рождає младенца [в] цилостє" [ПЗ 2003, №11, 27]⁷³. Текст замовляння певним чином дублює іконописний сюжет "Різдво Пресвятої Богородиці" (мал. 42) з тією різницею, що в ролі небесних покровителів виступають євангелісти: Матвій, Марк, Лука, Іоанн, хоча художній стиль центральних фігур більше нагадує образи святих Петра / Миколая й Іоанна Предтечі. Проговорювання народження є важливою частиною родильного обряду, оскільки урівноважує край нестабільну психіку породіллі засобом повторення слів із семантикою позитиву: "Казала бабка: нехай, нехай кості разойдуця, нехай, нехай, нехай. Нехай, нехай дитинка родиця нехай, нехай, нехай" [ПЗ 2003, №25]. Навіювання відбувається за допомогою ключового слова нехай, яке становить половину тексту і позначає необхідність / вільність: укр. нехай, хай, нехати – "залишати / пускати", болг. нехая – "жити безпечно", чеськ. *nechati, nechát* – "переставляти / залишати в спокої", в-луж. *něchaš*, н-луж. *nechaš*, полаб. *něchat* – "пускати". Префікс *ne / né / nje* виконує функцію заперечення. Наприклад, укр. діал. *хаяти* в певних контекстах тотожне з поняттями *ганьбити / лаяти*, тобто нав'язувати комусь негативний образ, тому не трансформує це значення на протилежне. З іншого погляду, в окремих мовах балканського регіону аналогічні форми набувають протилежного значення. Пор. болг. *хая* – "проявляти піклування", сербохорв. *xájati* – "піклуватися". Махек і Френкель вважають, що **neхaj* походить від **neхovaj* і зближується з *ховати* – "ховати / стерігти" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 70]. В такому випадку значення тексту розгортається і набуває

вигляду: "Казала бабка, що дитина спокійно і без болю народиться / вийде зі "схованки" / утроби".

Важливим аспектом впливу на підсвідоме залишається також зміст міфологічного тексту, що переказується під час пологів. Згадуючи про Богородицю і святого Миколая, повитуха розповідає таким чином історію про перше народження, від якого почався людський рід. Час начебто повертається в зворотному порядку, створюючи ситуацію максимального сприяння щасливому завершенню пологів, оскільки негативний результат заперечує сам факт життя / майбутнього. Замовний текст у звуковому вимірі начебто створює паралельний сакральний простір, де розвиваються події, що є закономірними. Підтвердженням цьому є називання частин тіла золотими: "золотими устами <...> золотие ворота откривала / золоті замкі, отомкніцєся, золоті зацепкі, отчєпіцєся".

Обрядове "коментування" народження зумовлене семантикою звукового коду, за допомогою якого в міфології розпізнаються "живі" об'єкти. Голос людини чи тварини є головною прикметою "цього" світу, тому хвороби відсилаються туди, "де півні не співають", а на похоронах прийнято мовчати⁷⁴. Натомість завершення пологів повідомляється голосним звуком – криком дитини і його обрядовим дублюванням дорослими – стрілянням, грюканням, які максимально підсилюють перший крик новонародженого. Така поведінка є обрядовою, оскільки "передає" голос немовля усьому роду і стверджує присутність життя на територію, куди чути ці звуки. Пор. зі звичаями голосно кричати, стріляти і грюкати для того, щоб відігнати грозову хмару / хижих тварин: "Іди [градава хмара] на сині моря, на широкі поля, куди коні не доіржують, де котюги не добріхують, вівці не доблеюють, кури не допівають, ворони не долітають, де християнського гласу не чути, іди там набувайся!" [Бондаренко 1992, №4]. Коли голосні звуки є короткочасними, потужними підсилювачами крику новонародженого, то обрядове "приливання" залучає до цього процесу інших представників роду.

Обрядова заміна голосу на стріляння / бряжчання може вказувати також на лімінальний статус породіллі, яка під час народження дитини знаходиться між "цим" і "тим" світами. В цьому аспекті актуальними видаються паралелі з шаманськими камланнями, коли відбувається "спілкування" з духами потойбічного світу за допомогою бряжчання, клацання й гупання в бубон. У зв'язку з цим членороздільне (структуроване) говоріння набуває важливого значення, оскільки становить опозицію до демонічних (неструктурованих) звуків, а саме: грюкання, скрипіння, свистіння, завивання, бряжчання, ляпання, тупання. Душі померлих наглою смертю і нехрещених дітей плачуть / стогнуть. Експансія потойбічного є небезпечною для живих, тому все, що стосується "того" світу, як правило, ізолюється від світу живих. Загроза виникнення інфекційних захворювань внаслідок тілесного розпаду

проектується на мову. Наприклад, коли вагітній жінці почується голос покійника – її дитина може народитися мертвою або хворобливою. Тому на похоронах стан емоційного розпачу позначається поняттям із семантикою потойбічного – близькі і рідні "виють" за покійним, що урівноважується ритуальним говорінням / "голосінням", яке часто виконується "чужими" / запрошеними плакальницями. Проговорювання народження слугує додатковим запобіжним засобом проти потойбічного, яке може потрапити до "цього" світу під час "розмикання" тілесної межі (відкривання родових шляхів).

Отже, обрядове проговорювання виконує важливу функцію, оскільки допомагає зустріти ще ненароджену душу в світі людей, захищаючи її тим самим від "агресії" потойбічного або проводить до "своїх" пращурів після смерті. Пор. з віруваннями, що покійного на кладовищі зустрічає той родич, хто помер останнім, тому поховальна процесія заходить лише з головного входу, щоб ця зустріч відбулася (с. Несторівка Уманського р-ну. Черкаської обл.). Розмикання і замикання структури регламентується в часі / просторі обрядом і стосується не лише тіла, але й астрономічних циклів сонцестояння / рівнодення, сходу / заходу сонця, півночі / півдня.

Зіставлення тілесних *верху* і *низу* зустрічаємо в інших культурних контекстах, в яких уста з певних причин позбавлені сакральних ознак і "втрачають право" називатися *золотими*. У весільних обрядах відкривання рота / споживання їжі прокує відкривання *vagin(и)* / запліднення. Аналогічні зіставлення можуть тлумачитись як дублювання Біблійного міфу про первородний гріх Адама і Єви, причиною якого було спільне споживання яблука (мал. 43).

У цьому контексті фіксуються автохтонні для східних слов'ян обряди, пов'язані з поділом весільного короваю. О.М. Фрейденберг вважає, що коровай, який ділять між родом молодого, асоціюється з нареченою. Це дає йому право на першу шлюбну ніч, на яку, в свою чергу, можуть претендувати усі чоловіки його роду [Фрейденберг 1997, с. 76]. Відповідні обряди є пережитками полігамного шлюбу, коли жінка самостійно обирала шлюбного партнера, на що вказує спосіб сватання – молодий лише пропонує, але не нав'язує себе в якості чоловіка. Вживання молодою обрядових фалосоподібних страв, зокрема шишки, моделює її подальшу дефлорацію, яку позначає також червоне весільне вино або калина, якою прикрашають весільний коровай. Схожі обряди існували в Пінезькому повіті Архангельської губернії. Молодим підносили кашу, в центрі якої робили невелике заглиблення і наповнювали його розтопленим маслом. Першого частували молодого. Він надбирав з цього заглиблення, потім пригощав молоду, обличчя / рот (!) якої сором'язливо прикривався хусткою [Байбурин, Топорков 1990, с. 139-144]. В Чигиринському районі Черкаської області на весіллі готують обрядову страву – холодець,

обов'язковими компонентами якого були м'ясо півня і свині, які символізують плодючість⁷⁵.

Обрядовий простір весілля побудований таким чином, що наречені ізолюються від інших членів роду, тому вони знаходяться за окремим столом, а також споживають окремі страви із семантикою родючості – рибу, хліб, м'ясо, молоко [Фрейденберг 1997, с. 312]. Аналогічні страви знаходяться на столі запрошених, причому молочна каша подається в останню чергу / на "третій стіл" (!), оскільки є обрядовим аналогом чоловічого сімені. Весільна трапеза час від часу супроводжується вигуками і примовками еротичного підтексту (у сучасному виконанні – "Гірко!"), що має сприяти дефлорації і заплідненню нареченої. В такому разі весільний стіл, за яким сидять молоді, асоціюється зі шлюбним ліжком, а шлюбна ніч розглядається як своєрідне продовження весільної трапези, тому відбувається в коморі – місці, де зберігається "добро" родини⁷⁶. Основою ліжка слугують снопи пшениці. Народний звичай оспіваний Т.Г. Шевченком у поемі "Титарівна":

Та спасибі батькові,
Та спасибі матері,
Що нас добули!
Як нас добували
Жито розсипали
Вночі на печі <...>.

Отже, стіл є місцем обрядового моделювання запліднення і подальшого народження. Участь роду в цьому процесі максимально завуальована, і стає актуальною під час пологів, коли породілля начебто "заручається" його підтримкою.

Лікування тілесного низу: 1) "Золотнічку, Божий помошніку, садзь ти на местечку, на *золотом* креслечку, цебе матка роджала, золотою нітачкою подв'язала, ти от тей нітачки не отривайся, ў Ганніном живоці на своєм місцічку оставайся"; 2) "Дзе цебе маці народзіла, на *золотом* кресле посаділа, под пупком, под *золотим* клубком" [ПЗ 2003, №581-582, 595, 599]. В якості обрядового атрибуту виступає прикметник *золотий*. Аналогічні мотиви зустрічаються також у замовляннях "на щасливі пологи": "Божья Маті <...> *золотими* устами, *золотими* перстами, *золотими* ключами, *золотие* ворота откривала і рабе Божьей Анне младенца на цей свет пускала" [ПЗ 2003, №1]. Прикметник *золотий* виконує важливу обрядову функцію, оскільки є засобом смислового урівноваження "крісlechка, ниточки, клубка" / "уст, перст, ключів, воріт". Надання тілесному низу ("крісlechку, ниточки, клубку") "золотих" ознак і його атрибутивне зіставлення з верхом ("устами, перстами, ключами, воротами) вказує на те, що події, описані в тексті, відбуваються в сакральному просторі міфу, де поняття тілесності є відносними⁷⁷. Розглянемо семантику окремих образів у замовляннях "від золотника".

А) Золота ниточка. Встановлення на місце зрушеного "золотнічка" співвідноситься з обрядом народження, оскільки імі-

тує *зав'язування* пупа повитухою: "Пречіста Божья Мацер <...> на место золотника встановляла. Тут баба пупа зав'язала, цебе место указала" [ПЗ 2003, №594]. Важливим виявляється саме зав'язування, яке здійснюється з пупом або його обрядовим аналогом – ниткою. Пуп зав'язується одразу після народження дитини, внаслідок чого припиняється її фізіологічний зв'язок з матір'ю. З аналогічною метою може зав'язуватися нитка, обрядове застосування якої залежить від кольору і способу виготовлення. Сувора / конопляна нитка застосовується в якості оберегу від "злого ока" або засобу магічного знищення, в тому числі хвороб / бородавок. У зв'язку з цим її застосування обмежується обрядом, оскільки може бути небезпечним. Пор. білою мотузкою зв'язуються ноги покійного (пор. також бретонськ. *gw-enn* – "білий" / хет. *henkan* – "смерть" [Маковский 2002, с.58]). Золота / червона нитка виконує функції встановлення / відновлення, тому згадується в текстах "від золотника". Відповідні лексико-семантичні протиставлення діють в межах бінарної опозиції "природа / культура", де першому відповідає не перероблене / позбавлене кольору / "сире" волокно, другому – пофарбована / "жива" нитка.

Обрядове використання золотої нитки зустрічається в Сербії. Перед тим, як вперше зайти в дім молодого, наречена об'язувалася золотим / жовтим прядивом, "щоб ніяке зло не могло зашкодити, як іржа не псує золота". Логіка таких дій спрямована на захист жіночого лона. Народивши дитину, наречена узаконює / *встановлює* своє право знаходитись на території чужого роду і може претендувати на частку майна. Ототожнення золота зі здоров'ям / чистотою пояснює звичаї застосування золотих монет в якості лікувального засобу "від золотника", які прикладали до живота. Ритуальне об'язування золотою ниткою співвідноситься із сербським звичаєм одягання в праве вухо новонароджених хлопчиків золотої сережки або надання дівчаткам імен-оберегів типу Злата / Сребра. Відповідні дії виконувалися тоді, коли немовлята часто помирали. В окремих замовляннях "на щасливі пологи" новонародженого описували як "дитину з чистого золота і срібла", його поява озвучується "золотими устами", а роди приймаються "золотими перстами"⁷⁸.

Звідси позитивна семантика орнаментів плетіння, як візуального відображення процесу зростання, і негативна реакція на дії, що ускладнюють цей процес, зокрема зав'язки, закрутки, заломки. Пор. із серб. *вити вијек* – "жити", а також лексичні зіставлення основних творчих космічних субстанцій – вогню і води, що "плегуться": і-е. **ueg-* – "вогень, горіти", але тох. *A war* – "вода"; і-е. **eus-* – "вогень", але і-е **au-* – "вода"; і-е. **leip-* – "вогень, горіти", але і-е. **leibh-* – "вода, мокрий, рідкий"; кельтськ. **mog-* – "вогень", але рос. мокрый [Маковский 2002, с. 61]. Обрядовим способом запобігання небезпечного заплутування нитки є намотування клубка / кужеля / веретена, що пояснює їхню символіку в індоевропейській міфології (мал. 44), а також

трактування образу "золотого клубка", за допомогою якого визначається майбутня доля: "Дзе тебе маці народзіла, на *золотом* кресле посаділа, под пупком, под *золотим* клубком". Пор. зі звичаями відрізання пупа / "золотої нитки" на веретені / гробені в дівчат і сокирі в хлопців.

Підтвердженням цьому слугують архітектурні композиції храмів, а також орнаменти українських рушників, нижня частина яких часто завершується фітомофним плетивом і прямими, паралельно розташованими діаграмами, що нагадують глаголичну літеру Азь (мал. 45 [Русские древности 1898, рис. 68], 46). Отже, нитка виступає обрядовим засобом комунікації або її припинення, оскільки може зв'язуватися / розв'язуватися / зав'язуватися / рватися / перерізатися. Виготовлення нитки (долі) не з рослинного / тлінного, а з небесного / сонячного / золотого волокна передачає її міцність і непорушність⁷⁷.

Б) Золоте крісло. В орнаментальних композиціях давньоруських храмів, а також книжних мініатюрах XVIII ст. зустрічаються зображення святого на престолі, обрамленого фітоморфним плетивом (мал. 47, 48). Схожі сюжети дублюються в замовляннях "від золотника": "*Золотничку*, Божий помошніку, *садзь* ти на местечку, на *золотом* креслечку". В цьому контексті сидіння, як обрядове розміщення тіла, протиставляється лежання, як ознаки потойбічного. Невипадково породілля обходить навколо столу, за яким сидять живі і на якому лежать мертві. Підтвердження тому, що під час замовляння уникали називати слова зі значенням лежання слугують тексти-описи лікувального обряду, під час якого не прикладали, а умовно "ставили" на живіт золоті монети: "Золотник, золотник <...> ідзі на місечко, на мацеріно креслічко, там тебе ждуть, медовіе, віновіе, золотіе, серябряніе кружечкі *стояць*" [ПЗ 2003, №584].

Така увага до тілесного низу в лікувальних обрядах зумовлена його важливістю в процесі зародження життя: ц.-сл. *живот* – "життя", словенськ. *život*; польськ. *żywot* – "тіло", грецьк. *βίωτος*, *βίωτη* – "життя", сербохорв. – "чоловічі статеві органи" [Фасмер 1986, Т.2, с. 52], тому "через живіт" лікували хвороби очей (пор. із сліпотою, як ознакою потойбічного): "На живот гаршок кідуюць, живот шепчуць. Када вочі гноєм зацекаюць, то скула ў галаве. Вицералі гарілкаю, палатном чи трапкаю якою" [ПЗ 2003, №236]; головний біль: 1) "Цей місяць з небес ісходить, переполох з живота і голови виходить"; 2) "Тут тобі (переполох) не стояти, головочки не ламати, у животі не трібушати" [Рецепти 1992, с. 61-62]. Магічний зв'язок голови і живота зумовлений тим, що на животі розміщується пуп, як місце "входу", крізь який може проникнути хвороба. Аналогічним чином ставились до інших тілесних отворів, зокрема, рота / вух / очей. Звідси захисні орнаменти на жіночих і чоловічих поясах у вигляді скісних хрестів, а також пояснення обрядової семантики жіночих прикрас – стрічок, сережок і намиста.

Виведення зайвого / нечистого. Асоціації з фізіологічними циклами очищення організму використовуються обрядом, як за-сіб знищення хвороби або її ритуального остракізму.

Знищення: 1) "Лішаю, лішаю, тебе з г<...>ном змешаю, сучка твоя мати, не дала цицькі ссати, тобі треба погибати"; 2) "Добе день, лишаю, я тебе з г<...>ном змешаю, і з курячим, і з свинечем, і з коровлічем, і з кінським, із дівочкім, із всього міру беру, і лишаю, лишаю, я тебе зо всім говном перемешаю"; 3) "Колі хондя (лихоманка) от води, іді на воду, коли от ляку, то іді в с<...>ку" [ПЗ 2003, №353-354, 567]. Ймовірно, що подібні тексти виголошували в процесі випорожнення. Для відгону "мори" набирали сорок різноманітних фруктів, які з'їдали по-одному під час випорожнення. При цьому говорили: "Я їдем (име воіке), а мора да изде г<...>а" ("Я їм назва плоду, а мара хай їсть г<...>о"). Аналогічні дії (лише тричі) необхідно було робити для того, що відвадити ходячого покійника від помешкання [Левкиевская 1999, с. 438]. Отже, фекалії були важливим апоторопічним засобом, який застосовували в екстрених випадках "брутального" порушення межі з потойбічним. На відміну від інших лікувальних текстів хворобу відсилали не просто до потойбічного світу, який часто сприймали як прихований "цей" світ. Змішання недуг з органічними відходами передбачає викидання їх в нечисті / відхожі місця, позбавлених будь-яких культурних підтекстів (знищення до рівня екскрементів). Пор. з примовками, спрямованими на знищення недуги: "Г<...> ти у грулу" / "Г<...> ти у око" ("Г<...>но тобі у горло" / "Г<...>но тобі в око" (серб) [Левкиевская 1999, с. 438]. Подібні сюжети складають бінарні опозиції до замовлянь "на щасливі пологи", де сучка протиставляється *матері*, а г<...>но – *золоту*, тому передбачають протилежний народженню результат – "лішаю <...> тобі треба погирати". Аналогічні смислові взаємодії зустрічаються в тих випадках, коли пояснюються сни, де фекалії асоціюються з грошима / золотом, оскільки є його протилежністю на "тому" світі [м. Черкаси]⁷⁹. Коли сюжети *змішання* як засобу тотального знищення протиставляються рідильним обрядам, то тексти із семантикою *оголювання* – весільним, а саме посажденню молодих на кожух: 1) "Сідають голим задом на лице хворого і говорять: "Щоб тебе зголило, як моя жопа гола"; 2) "На ліцо голой задніцею садіца. Шепчуть: "Мая жопа гола, каб твоя балезь била гола. Не було у тебе ей" [ПЗ 2003, №470-471]. Зіставлення *голих* сідниць з хворобою порівнюється з обрядами застосування *голої* мертвої кістки: "Пбйдзеш в лóзу, костку здóрóву вязьмі, як яна лежиць. Примйць, так і палажі, не варóчай другім бóком. Па барóдоўкам стукай: "Як етая *костка гола*, так і *рука* била *гола*, без бородавок" [ПЗ 2003, №348]. В цьому разі волохатість позначає багатство / достаток, що пояснює її обрядову імітацію: 1) на Водохреща господар одягав навиворіт кожух і обходив худобу, окреслюючи її магічним колом, після чого перекидав через неї

сокиру; 2) після жнив залишали останній сніп "Велесу на борідку"; 3) з країв рушника в якості оберегу часто висмикували utoкву нитку

В окремих текстах зурочення (як безпосередній вплив потойбічного) запобігається шляхом смислового змішання верху і низу (заплутування ситуації). Таким чином, створюється сюжет, який розгортається тоді, коли *чистий* верх здійснює невластиві йому дії, а саме є причиною "уроків": 1) "Ішла Матір Божа мостом, повстрічалася з Ісусом Христом. "Куди ти, Матір Божа, ідеш?" "Ніколи стояти з вами розмовляти, іду до благословенної Богданочки <...> на поміст стати, вроки (верх) змовляти. Вроки, вроки заберіть сороки, а всі помисли заберіть на коромисла. Хто мою Богданочку <...> навроче, той через сраку (низ) язик (верх) переволоче" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]; 2) "Хто хрещеного (ім'я) урече, через сраку язик переволоче" [ПЗ 2003 №244]; 3) "Добриє очи на яї, а погание – у жопу яї" [ПЗ 2003, №818]. Негативна дія урочного рота / верху нейтралізується його опозитом, шляхом їхнього смислового уподібнення: "Як пуйдеш аправляцца, так ажуть: "Грижа, грижа, те гризі мене, гризі говно мое" [ПЗ 2003, №576].

В інших випадках відповідні дії сприймаються як своєрідна рокіровка з метою введення в оману потойбічної істоти. Прикладом такої заміни можуть слугувати обрядові рекомендації, коли чується голос покійника / плач нехрещеної дитини. Відповівши на потойбічні оклики, людина відкриває доступ до себе, в результаті чого може захворіти чи, навіть, померти. Звичайно при цьому не обертались і мовчали, білоруси – плююли через ліве плече і говорили: "Поцілуй мене в задницю". Спрямування поцілунку потойбічної істоти в нижню частину тіла є запобіжним засобом, щоб відвести аналогічні дії від верху, захистившись від "поцілунку смерті". Пор. із звичаєм цілувати покійника лише в лоб (живого – в уста / щоку).

Децо іншого семантичного забарвлення набуває сеча, про що свідчать тексти "від зурочення": "Под грудьмі вам не тошніті, сердца не сушиті, Лица не паліті, укачайте з кості, із мочи, із пальчікоў, із сустаўчікоў" [ПЗ 2003, №244]. Подібні тексти цікаві тим, що "*моча*" може варіюватися з *кров'ю*: "Виговараю, одмоўляю із жоўтой кості, із горячей *крові*, із буйной голови, із плеўного мозгу, із шчирого серца" [ПЗ 2003, №243]. В традиційній культурі *моча* позначає вологу: д-р. *моча* – "дощова погода" – "дощова вода", словен. *тоса*, польськ. *тоsz*, в-луж. *тоś* – "волога" [Фасмер 1986, Т. 2, с. 666], укр. *мочар* – "мокре місце", *мочва* – "слякота" [Грінченко 1996, Т. 2, с. 451].

У зв'язку з тим, що сеча є частиною тілесної вологи, залишки якої виходять назовні, а також має специфічний запах, вона використовується в якості апотропейного засобу. Відмітна особливість сечі полягає в тому, що нею "позначали" лише живих істот, ніби засвідчуючи "право власності" перед невидимими

силами⁸⁰. Наприклад, від зурочення мати умивали своєю сечею лице дитині (Полісся, Центральна Україна), господар, купивши воли, мав окропити їх власною сечею, щоб "ніхто не зурочив" (Сербія) [Левкиевская 2004, с. 309]. Відповідні дії порівнюються з інстинктивною поведінкою деяких ссавців, які сечею "мітять" територію. На відміну від фекальних викидів, можливими видаються обрядові зіставлення сечі (вологою низу) зі слиною (вологою верху), якою мазали лоба зурочений дитині; "Після зустрічі з урікливою людиною, мати тричі лизала язиком їй лоба, після чого тричі спльовувала" [Іванов 1930, с. 17-18].

Ритуальний остракізм. А) *Демонстрація тілесного низу* співвідноситься зі звичаями загального висміювання, колективного остракізму. Така ситуація зумовлена реакцією обряду на порушення встановлених норм бачити тілесний низ, особливо жіночий: 1) "Бігло козлишче, козлишче, через попове дворішче, вставіло піздішче. Людзі ўсміхнуліся, ўсі пристрікі мінулiса" [ПЗ 2003, №259]. Можливо, наведений вище текст виконує захисну функцію і порівнюється з обрядами демонстрації жіночого дітородного органу, яке виконувалось одноосібно. Коли насувалася градова хмара, господарка виходила їй назустріч, де перебувала Хала, і, задерши поділ, говорила: "Біжи чудо від чуда чудного! Ви не можете бути поряд", або "Не ходи зміюка на зміюку"⁸¹ (Сербія, Болгарія). Схожі звичаї стосуються чоловічих статевих органів. Вийшовши рано з дому і зустрівши попа, необхідно почухати свої тестикули, щоб відвернути невдачу (південні слов'яни).

Б) *Статевий акт*. Нелегітимний статевий акт підлягав загальному висміюванню і остракізму. Покриткам обстригали косу, підрізали поділ / мочку вуха, прилюбодійників водили без одягу, привселюдно демонструючи їхню наготу, що часто примушувало порушників змінювати місце проживання. Серед традиційних покарань знаковими видаються вимазування дьогтем голови / воріт. У с. Рудаківка Переяславського повіту була розглянута скарга ошуканої дружини, яка вимагала покарати свого чоловіка і його коханку "за кустодійство". Громадою було вирішено обмазати винним головою та "інші частини тіла" дьогтем. Крім цього ревнива дружина, без дозволу старости, висипала суперниці на голову пух і пір'я [Сумцов 1889, Т. XXVII, ноябрь, с. 296]. Ймовірно, що крім голови допускалося обмазування тілесного низу, як запобіжного антисептичного засобу, а чорний колір голови вказував на можливого носія інфекції. На думку М. Сумцова, застосування дьогтю може бути рудиментом смертної кари, коли злодія обливали горючою сумішшю, після чого водили по селищу і спалювали. Гіпотеза вченого підтверджується літописними свідченнями: "Тъ же Феоста (Гефест) закон устави женам: за един муж посагати и ходити говеючи <...> и въстави единому мюжю едину жену имети и жене за один мужъ посагати. Аще ли кто переступить – да ввергуть и в пещь огнену (сего ради и прозваша и Сварогом)" [Рыбаков 1994, с. 10]. Порушник звичаєвого

права "вилучався" з громади. Спочатку від нього, глузуючи, відмовлялися родичі, після чого він спалювався, оскільки прирівнювався до ураженого небезпечною інфекцією⁸². Таким способом у давнину зупиняли смертельні епідемії, які становили загрозу існуванню, що пояснює раптові зміни традиційного трупопокладення на кремацію. Не випадково нерегламентоване статеве життя відносилось до розряду небезпечних дій, оскільки розхитувало основні засади родового укладу життя і сприяло розповсюдженню різноманітних хвороб: "Лишай, лишай, іди свиням помешей, лишайова мати ходила свиням давати" [ПЗ 2003, №355]. Аналогічні мотиви збереглись у фольклорі інших індоєвропейських народів [Сумцов 1889, Т. XXVII, ноябрь, с. 294]. Смертна кара за порушення моногамності спостерігаються в Магдебурзькому праві: "Помічені у прилюбодіяння мають бути страчені мечем" [Василенко 1898, с. 129], залишки якого простежуються у текстах "від зносу": "На полевом току, парубок і з наймичкою качалі, перекачівалі. Прішли до іх трох: Петро, і Павло, і пророк Ілья: "Годзі укачалі, годзі перекачівалі". А вони іх не послухалі. Прочистая Божія Маці с престола скорну́ла "Годзі укачалі, годзі перекачівалі". А оні тоже не послухалі. То пришоў до іх сам Господ із ножами, з топорами іх рубаці, раба Божьего зноси говоряці. Іх посеклі, порубалі, а раба Божьему зноси пропалі" [ПЗ 2003, №139].

В інших текстах моделюється зворотна обрядова ситуація. За народними уявленнями "урікливою" вважається та жінка, яка за віком чи станом здоров'я втратила репродуктивні функції, тому її дії знешкоджувалися за допомогою уявного статевого акту: "Апсиплю я цебя, ведзьма, маком, *штов стала ведзьма раком*, як ведьме ня ўставаць, так ат маеі кароокі малачка нь атримаць" (як варіант: "Абсиплю я цебе, кароўка, маком, *штов встала ведзьма раком*") [ПЗ 2003, №820, 821]. Ставши "раком", відьма не лише збирає розсипаний мак, але й позбавляється можливості шкодити, оскільки уявно включається в репродуктивний ланцюжок, з чим пов'язані численні ідіоми з використанням семантики тілесного низу, що мають значення підкорення / примушення. Значення цього закляття може розумітися також буквально, називаючи тварину-рака, на якого відсилаються недуги, зокрема лихоманка: "Пливи, раче, за водою, бери трісцю за собою" [Рецепти 1993, с. 91]. Схожі відповідності зустрічаються в інших висловлюваннях. Наприклад, ідіома *врізати дуба* також трактується дослівно, оскільки пов'язується з архаїчними обрядами поховання в дерев'яній колоді. Закономірним видається питання доцільності зіставлення двох, на перший погляд, різних трактувань семантики словосполучення *стати раком*. Відмінність полягає у його правильному прочитанні, оскільки *ставати раком* відрізняється від *стати раком*. Сам факт існування цих відмінностей наштовхує на думку про існування їхньої смислової єдності, яка проявляється як опозиція *запліднення / поховання*.

Невипадково насильницьке запліднення жінки свого роду (проти її волі) дорівнювалося до найтяжчого злочину – убивства, і каралося смертю. З іншого боку, поховання шляхом інгумації (сидячи або в позі ембріона) могло розумітися як своєрідне запліднення лона землі, в результаті чого вона плодоносить.

Подібні семантичні відповідності зустрічаємо в дівочих (!) іграх "в коряку". Дівчина, якій випав жереб, нахилиється вперед, і кидає між ніг постіл, який усі інші мають шукати із закритими очима. Поза "коряка" / рака (пор. з діал. *розжаряка* – "криве дерево") нагадує епізод з повісті про Петра і Февронію: "чрезь ноzi вь нави зрети". Аналогічним чином розташовується той, хто хоче побачити у вихорі чорта. Закриті / зажмурені очі учасників гри (пор. *жмурик* – "покійник", рос. *щуриться* – "примружуватися" від *пращур*) підтверджують ідентифікацію ігрової ситуації з обрядовою можливістю побачити чорта [Страхов 1985, с. 77-79]. Ритуальні заборони, пов'язані з "потойбічним" простором "між ногами", зустрічаються також в табустичних обмеженнях поведінки вагітної: "Кот, собака шоб скрозь ногі не переходила (вагітній) – будуть як голочка колоти ребьонку, шо не може спати" [ПЗ 2003, №91].

Висновок. У лікувальних замовляннях відзначається подвійне ставлення до тілесного низу, що коливається у діапазоні від позитивного / корисного / чистого до негативного / шкідливого / нечистого. В першому разі смислові коди позначають процеси запліднення / народження, що пояснює їхнє максимальне текстове приховування / втаємничення. У цьому разі символіка тілесного низу перетинається із семантичним полем міфологічного верху, де тіло людини мислиться як модель Всесвіту, а храм – його архітектурною проекцією. "Храмові" функції людського тіла проявляються під час народження, яке програється у вигляді містерії упродовж важливих релігійних свят. Новонароджений асоціюється з появою Сина Господнього, що дублюється під час хрещення як "нового народження". У зв'язку з цим виникають отождолення частин людського тіла з Царськими Воротами, Вівтарем і Престолом. Деяко інше місце відводиться обрядом запліднення, які наближуються за своєю семантикою до землеробських культів.

Крім обрядового супроводження репродуктивних функцій, існують тексти, що запобігають і лікують захворювання тілесного низу. Знаковими у цьому плані є обряди лікування уразу, невід'ємним атрибутом якого є золото. Обрядове встановлення на місце зрушеного органу нагадують психологічні тренінги, де оптимістичний розвиток подій відбувається в придуманому часі / просторі і протиставляються депресивній дійсності.

На противагу позитивному трактуванню тілесного низу існують тексти / обряди, спрямовані на його обмеження. В цьому разі простежуються смислові сюжети, що окреслюються опозицією природне / культурне. Вплив природного / тваринного / спонтанно-емоційного регламентується культурним / людським

/ логічним. Відповідні опозиції одночасно обмежують і взаємодоповнюють одна одну (з одного боку, спостерігається підтекстове стимулювання тваринного, з іншого – його текстове обмеження). Таким чином, встановлюються "правила гри", що регламентуються обрядом, порушники яких знешкоджуються за допомогою цього ж обряду. Наприклад, прелюбодіяння ("нецільове використання" статевих органів) розцінюється як соціальна хвороба, методи боротьби з якою нагадують методи протидії з небезпечними для життя епідеміями.

Кістяк

Кістяк є центральною частиною – своєрідним "стовбуром" тіла. В традиційній культурі вважається, що скелет можуть мати лише живі. Натомість у представників потойбічного світу він відсутній [Белова, Толстая 1999, с. 628], що слугує поясненням, чому хвороби часто зображуються у вигляді черв'яків, хробаків, та інших аморфних істот. Наприклад, кровотеча припиняється ("завмирає") тоді, коли згадується нежива "безребра овечка": "Коло синього моря безребра овечка *стояла* (ознака завмирання) <...> де сонце сходить, там кров знімається, де сонце заходить, там кров заікається" [Рецепти 1992, с. 36]. У поминальних відправах застосовувалися страви, переважно без кісток: коливо, капуста, кисіль, каша, оладки, які є символічними, оскільки дублювали м'ясо / рибу. Пор. із загадкою, де млинці є метафорою риби: "Берега железны, рыба без костей" [Блины /www.swarog.ru/]. Зв'язок млинців з потойбічним світом зустрічаємо в казках, сюжетна лінія яких побудована таким чином, що дід піднімається на небо по драбині / дереву і бачить там хатинку з млинців. Образ небесної хатинки наближується до лісової хатинки Баби Яги, "накритої млинцем" чи західноєвропейського "пряничного будинка". Свідчення про небесне походження млинців зустрічаємо в приказці про людину, яка проявляє надмірну цікавість: "Вона своїм носом чує, як на небі млинці печуть"). У білорусів гикавку відсилають у місця, "де бліни п'якують, табе дадуть". Пор. з поминальним звичаєм залишати шматок млинця / хліба і склянку води покійнику.

Семантику кістяка в лікувальних текстах доцільно розглядати в межах опозиції *той світ / цей світ*. В обрядових лікувальних практиках при ревматичних болях використовувалась кістка покійного, яка прикладалась до ураженого місця. Значення цього обряду може трактуватися подвійно. З одного боку, очевидною є формула уподібнення мертвого / позбавленого чуттєвості і живого⁸³, тому крім кістки застосовувались інші атрибути потойбічного – намітка / хустка, якою зв'язували ноги мерця: "Цей мертвий замира, нехай раб Божій (ім'я) гризь одбира" [Рецепти 1992, с. 86] або ложка: "У мертвого ложку взяти да тою ложкою [поводить по нариву] да: "Так як цей мрець не

дѣйструє, так штоб ета жоўна не дѣйствовала" [ПЗ 2003, №364]. Наявними могли бути інші дії, які провокували виникнення "потойбічної" ситуації. Наприклад, хворе місце перев'язували ниткою, виготовленою в Чистий Четвер оголеною жінкою на порозі власної оселі, причому веретено мало крутитися у протилежний бік [Рецепти 1992, с. 86]. З іншого боку, кістка покійного є своєрідним зразком міцності і надійності. Звідси мовні аналогії: укр. *кость*, але литовськ. *kusti* – "одужувати", а також діал. шведськ. *Kusa* – "чарувати" [Маковський 2002, с. 73]. Відповідні замовляння є прикладом, коли світ живих "залежить" від потойбічного, оскільки одночасно є його органічним продовженням (коли вважати народження як "звільнення" від потойбічного). У зв'язку з цим обрядом встановлено "правила спілкування" з потойбічним. При лікуванні "гризі" кістку брали захищеною рукою – полою чи хусткою, торкалися або обносили навколо хворого місця, після чого повертали на місце [Рецепти 1992, с. 86]. Ключовий момент обряду полягає в необхідності розташування кістки саме так, як вона знаходилась до того, оскільки її розвертання іншим боком загрожує протилежним результатом. У цьому аспекті кістка є знаком потойбічного, тобто того, що відбулося задовго до цієї події. Найменша зміна минулого може вплинути на теперішнє, зашкодивши живому. Правильне виконання обряду обмежувало втручання живого у сферу потойбічного так само, як графічні і словесні обереги обмежували вплив потойбічного у сферу живого (кіску могли не прикладати, а лише обносити, окреслюючи тим самим захисне коло). Захисні кола, волоти і розетки застосовувались в якості оберегів до лімінальних об'єктів, зокрема дзеркальних рам (мал. 49 [ЧОЖМ ІІІ-4796])⁸⁴. Крім графічних символів існують тексти-обереги, виголошення яких обмежує вплив скам'янілого / нерухомого / закостенілого "того світу": "Ішла кістяна баба з кам'яної гори, з кам'яною дійницею до кістяної корови. Коли з кам'яної корови молоко потече, тоді раба Божого кров потече" [Рецепти 1992, с. 36]. Звідси походження запобіжних формул: "На мори хрест, на хресту панночка, та панночка не ўміла ні шить, ні прости, а уроки ўмоўляти. Уроки-урочища <...> од біла тіла, од червоної криві, одкаснітеса" [ПЗ 2003, №208]. У тексті фігурує "панночка", яка не уміє прясти нитку (життя?), але має відношення до "уроків", які відсилаються за допомогою дієслова "одкаснітеса". Форма заклинання порівнюється з рос. *коснуться* в значенні доторкнутися кісткою (зокрема людською), а також з рос. *закостенелый / костный* – "твердий". Тому "од-каснітеса" буквально розуміється як "відійти від кістяка".

Кістки покійника нерухомі, їхня статичність і остаточність є необхідною умовою обряду, оскільки становить основу всього мінливого і нестабільного, а отже недовершеного: "Млад месяц, где ты был?" "Над морем плыл". "Что ты видел?" "Мертвое тело".

"Как оно лежит?" "Не разожмя и не разведя губ и не поворотив языка". "Так и бы и вы, пораженны зубы, онемели по дням, по ночам, по часам, по минутам, ныне и завтра. Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь" [Александров 1997, №200]. Порухення цієї статичності неприпустиме, оскільки в потойбічному світі нічого не повинно змінюватися. Рухоме потойбічне, тобто *рухоме нерухоме* є абсурдним, тому "живих" мерців "прикріплювали" до землі. Звідси існування культу пращурів, який сприймався як своєрідний еталон, що прикладався в потрібний момент до мінливих і нестабільних емоційних і фізичних станів (хвороб)⁸⁵.

Культове ставлення до нерухомих кісток покійного може слугувати ключем до розуміння семантики ворожіння за допомогою жеребкування. Пор. з д-р. *кѣшение* – "жеребкування", *кѣшь* – "жереб" зіставляється з д-р. *костьныи* – "кістяний" [Срезневский 1893, Т. 1, с. 1298, 1416]⁸⁶. Відтворити "правила", за допомогою яких ворожили в Давній Русі, не видається можливим. Однак очевидним є той факт, що порядок розташування ворожильних кістей мав відповідне значення: "У рік 6491 [983] пішов Володимир на ятвягів і взяв землю їх. І вернувся він до Києва, і приносив жертву кумирам із людьми своїми. І сказали старці і бояри: "Метнемо *жереб* на хлопця і дівчину, і на кого він упаде, – того заріжемо богам" [Літопис Руський 1990, с. 49]. Напевне, що давні ворожильні кістки нагадують гру, хоча замість кубиків могли використовувати дрібні кісточки і камінці, як обрядові аналоги кісток скелета. Спочатку кістки перемішували, потім кидали. Певна комбінація ворожильних кістей визначала майбутнє, вказуючи на можливу жертву. Процес перемішування повторює період хаосу, тоді як зупинка і випадкове розташування кістей показує наскільки упорядкованим у цей момент є міфологічний Всесвіт, демонструючи "правильність" його "скелету" (пор. з образами велетнів, з тіла яких утворений Всесвіт). Тому ступінь упорядкованості кістей для ворожіння слугує знаком вищих сил і визначає "богоугодність" жертви. Зміщення ворожильних кістей / їхнє хаотичне розташування означає зміщення космічної структури (скелету), тому є негативним знаменням. Жеребкування показує можливу ступінь цього зміщення при здійсненні тієї чи іншої дії (тобто моделює наслідки), що пояснює логіку ворожіння як такого. Наприклад, перед військовим походом здійснювалося ворожіння, результатом якого є передбачення можливих наслідків війни. Коли кістки розташовуються хаотично – похід могли відкласти, поки не буде сприятливої "години".

У зв'язку з цим стає зрозумілим, чому на шести гранях гральних кубиків / кісток зображуються крапки, розташованих по порядку. Число шість у цьому разі виступає знаком найбільшої упорядкованості, оскільки є найповнішим, відповідно одиниця має протилежне значення, тому вважається програвшою. Ситуація виграшу / програвшу наближує ворожіння до гри: д-р.

кѣшение – "жерібкування" зіставляється також з *кѣствовати* – "грати": "нгради или кѣствовати шрѣганы и моусикныи ми н сопѣлми нлоу мити" [Срезневский 1893, Т. 1, с. 1414]. Таке "делікатне" ставлення до кісток зумовлене віруваннями в те, що їх вважали вмістилищем людської душі. Це підтверджується існуванням релігійних культів, пов'язаних з мощами святих (мал. 50). В словен побутує казка, як випадково знайдену кістку запрошено на обід, в результаті чого з'являється живий мрець і карає за те, що порушили його спокій. Аналогічні перекази зустрічаємо в білорусів. Про дуже стару людину, яка "занадто" довго живе на світі, говорять: "запекла му се душа у костима". Схожі вислови позначали стан замирання: "дух му се у кости забил" або захворювання: "једва носим у костях душу" (серби) [Толстая 1999, с. 163]. Пряме свідчення про існування духу в кістках зустрічаємо в тексті: "Тако ми се не закаменило дијете у жени, теле у крави, јагње у овци, свако сјеме у баштини и дух костима» ("Хай не скам'яніє дитя у жінки, теля у корови, ягня у вівці, усяке сім'я у роду і дух в кістках") [Белова, Толстая 1999, с. 628], а також лексичному матеріалі: лат. *ossa* – "кістка", але і-е. **as-* – "вогонь, горіти"; д-інд. *asu-* – "життя"; д-англ. *ban* – "кістка", але і-е. **bha-* – "горіти"; і-е. **bhu-* – "бути, існувати"». Цікавим видається етимологічна спорідненість рос. кость: і-е. **kai-*, **keu-* – "горіти": **kai-sto* I **keu-sto*: пор також з і-е. **gei-*, **geu-* – "горіти": і-е. **gei-sto*, **geu-so*: д-англ. *gasty*, нім. *Geist* – "душа" (кістка як осереддя вогню і душі). У зв'язку з цим кістка у давнину вважалася вмістилищем "живого вогню" (у північних народів за відсутністю дерева кістки є джерелом тепла і світла), душі і життєвої сили, яка може перевтілюватися. Звідси заборона для архаїчного світу ламати кістки забитої тварини (пор. д-англ. *ban* – "кістка", але д-сев. *beinn* – "прямий" [Маковский 2002, с. 73]. У давньоруських джерелах зустрічаються свідчення про те, що на кістках предків приносились клятви: "присягы костьми, человекми творить" [Белова, Толстая 1999, с. 628], а інші народи сприймалися як ті, що мають чужі кістки: "Родъ Татарскъ кость не наша, что се есть намъ за племя" [Срезневский 1893, Т. 1, с. 1297]. Українці вірять, що кістки пращура "відчувають" свого нащадка, оскільки лежать спокійно, коли він чинить по його заповітам, і "перевертаються" в разі їх порушення (пор. з перевертанням гральних костей).

Сприйняття кісток як осереддя життя, а кістяка як моделі майбутнього тіла зумовлює те, що покійника розташовують "правильно" (див. розділ "Тіло як Космос"), тобто у випростаному положенні зі складеними на грудях або витягнутими руками⁸⁷. Характерною ознакою просторового розташування покійного є відсутність будь-яких диспропорцій, крім позначення місць перебування душі – на чоло кладуть вінчик, на груди ставлять свічку. Розкопування давніх могил, в результаті чого "тривожились" кістки пращурів, вважалось неприпустимим і розцінювалось як

злочин. Відповідне ставлення посилювалося, коли це робилося чужинцями, що пояснює негативну реакцію Т.Г. Шевченка на археологічні розкопки в Чигирині:

І могили мої милі
Москаль розриває ...
Нехай рие, розкопує,
Не своє шукає,
<...>
Начетверо розкопана,
Розрита могила.
Чого вони там шукали?
Що там схоронили
Старі батьки? Ех, якби-то,
Якби-то нашли те, що там схоронили,
Не плакали б діти, мати не журилась ("Розрита могила").

Існування віри в те, що кістяк покійного має бути неушкодженим і розташовуватись у "правильному" порядку пояснює, чому ворогів четвертували, а їхні останки "розкидали на всі чотири сторони". Аналогічним чином знищується більмо: "Іхав святий Юрій на вороних конях, на чотирьох колесах, коні розбіглись, колеса розкотились по синьому морю, по чистому полю" [Рецепти 1992, с. 48]. Звідси походження погрози "кісток не зібрати". Напевне, що такі методи покарання мають індоєвропейський обрядовий підтекст. Схожі мотиви зустрічаємо в Гомера. В "Іліаді" описується, що річний бог Ксанф, погрожуючи грекам, обіцяє потопити Ахілла, занести його тіло піском і камінням так, що "його кісток не зберуть". В результаті цього покійний може відродитися в потойбічному світі неповноцінним, з певними тілесними аномаліями або позбавленим якоїсь частини тіла. Його душа в цьому разі не буде знати спокою і кружлятиме над тліючими останками. Подібну семантику має страта у вигляді спалювання, як спосіб тотального і швидкого знищення усього тіла, в тому числі кісток, де перебуває душа людини. Рудименти архаїчних вірувань простежуються в середньовічних "вогнях інквізиції".

По відношенню до дітей могли застосовуватись обрядові аналогії людських (мертвих) кісток, що є своєрідним запобіжним засобом проти несумісності двох протилежних станів – *життя / смерті, дитинства / старості*: "Треба взяти шматок хліба, дрібку солі і, обгорнувши білим рушником, піти до колючого "діда" (будяка), помолитися Богу і сказати: "Дзеду мой мошчий, дай маему хлопцу (ілі дзевочкі) полноту на косці". Після цього зрізати цього "діда" (його рожеву голівку), загорнути в рушник, а хліб і сіль покласти на це місце, прийти додому і пропарити діда, не розгортаючи рушника. Хай він там полежить, поки не вичахне, а цією водою дитину викупати" [ПЗ 2003, №104]. Звернення до потойбічного "дозволяється" обрядом лише в "екстрених" випадках, зокрема небезпечних захворюваннях дітей – нащадків "дідів" (пор. з чергуванням *дити / діди*). Відповід-

ні звернення можливі за умови жертвоприношення пращурам – хліба і солі, після чого лікування може бути ефективним. "Діда" переносять у білому жертвовному рушнику, колір якого є знаковим, оскільки порівнюється одночасно з крижмом і саваном – важливими атрибутами обрядів народження (хрещення) і поховання, тоді як на весіллі застосовується не білий, а червоний рушник (мал. 51). Міцність і повнокровність (рожевість) будяка має співвідноситись зі здоровими кістками, що підтверджується називанням його *мошчим дідом*, тобто кістяним / міцним. У текстах "від лихоманок" пращур і "мощі" ототожнюються: "Добривечір вам, мощі! Дайте постелю, бо наїхали гості (лихоманки)" [Рецепти 1992, с. 90]. Словосполучення *мошчий дід* може порівнюватись з прикметниками *потужний / сильний / святий*. Пор. рос. *моцный / моць* – "останки святого", також *моч-міч* від сл. *мошть*, чеськ. *tos* – "дуже багато", сл. **mokъ* від **mogo* – "можу", споріднене з гот. *mahts* – "сила" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 667-668]. У цьому розумінні повнота / сила протиставляється пустоті / відсутності сили, про що свідчать тексти замовлянь "від рожі": "Як був чоловік пустий і воли пустий, і плуг пустий, і погоничі пустий, і пугу ниву орали, і пугу пшеницю сів, пуга зійшла, пуга і поспіла, пуги й жнеці пустими серпами жали, в пустий ряди стлали, пуги копи клали, пустими возами возили, пуги стоги становили, на пустому току молотили, пустими ціпами били, пустими граблями згрібали, пустими мітлами змітали, пустими лопатами віяли, в пуги мішки вбірали, пустими зав'язками зав'язували, до пугого міста возили, на пустому камню мололи, ту бешуку розмололи, по хатах, по болотах, по пустих очеретах" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 125-е]. Пустота ототожнюється з "не-живим" потойбічним світом, що відрізняється від "мошчих пращурів", які є джерелом сили роду. "Пуга" не наповнена мозком кістка є "мертвою", тому вона не може боліти: "Шоб у мене ў роті зуби не болелі. Нехай тоди заболять, яку моєї бабкі Овдошкі на том свете кості заболять" [ПЗ 2003, №479]⁸⁸. Слослові протиставлення *пустоти / наповненості* зіставляються з іншими лексичними відношеннями, зокрема: *цілий / битий, здоровий / хворий* (звідси семантика понять *цілювати, цілувати*). Однак, в обрядовому контексті спостерігається, на перший погляд, парадоксальна ситуація, оскільки потойбічне асоціюється з максимальною наповненістю, абсолютним цілим, тому є ефективним засобом цілення. Відповідне ставлення до потойбічного стосується тих культурних аспектів, коли смерть пращура є "своечасною", тобто необхідною і закономірною, тоді як убивство, хвороба має протилежне значення, що пояснює культурні табу по відношенню до тих, хто помер занадто рано / неприродно (самогубців, утоплеників, мертвонароджених дітей) або тих, хто не може "нормально" ("не по людські") померти, що пояснює семантику різноманітних провокаційних дій по відношенню до відьом, мається на увазі розбирання стелі / стіни, знімання дверей,

биття посуду тощо (обрядове знищення оселі / особистих речей символізує "умирання" на предметному рівні)⁸⁹.

Відтворення первинного порядку кістяка внаслідок "удару" / вивиху досягається не лише за допомогою конструктивного зіставлення зрушених кісток, але й поєднання *мощів*, як життєвої сили, що їх наповнює: 1) "Зійдіца, кощі с кощіма, *мошша с мошшима*, щоб сустаў на місто стаў"; 2) "Зійдіцеса, кісьці с косьцями, *мощі із мощами*, жили із жиламі, сустави іс сустами" [ПЗ 2003, №378, 383]. "Мощі" (кістяк пращюра) виступають тут міфічним аналогом, зразком, за яким мають складатися "сустави" (кістки хворого), що наближує цей мотив до обрядів вторинного поховання (коли випадково викопували кістки покійника). Правильне складання кісток пращюра передбачає аналогічні вправлення в нащадка: "Ўстань, синок, годзе спаці". "Рад бу я, маці, ўстаці, дай іщі сустаў настаўляці" [ПЗ 2003, №377].

Рудименти обрядів складання простежуються в інших текстах: 1) "Рабе Божьей ляков не знаці ні в косце, ні в крове, ні в руках, ні в ногах, ні в пальчіках, ні в суставчіках, ні в старом, ні в молодом, ні в перекрої, ні в всякою порою"; 2) "Шепчіцесья лякі с ручок, с ножок, с пальців, со руках, со суставцев, із сініх жил, червонной крові, белой кощі, із солодкого м'яса, із русого волоса, с карих вочей, с чорних бров" [ПЗ 2003, №183, 185-186]. Спостерігається певне дублювання назв частин людського тіла: 1) "ні в косце, ні в крове / ні в руках, ні в ногах, ні в пальчіках, ні в суставчіках"; 2) "с ручок, с ножок, с пальців, со руках, со суставцев / із сініх жил, червонной крові, белой кощі, із солодкого м'яса, із русого волоса, с карих вочей, с чорних бров". Складається враження, що замовляння поділені на дві частини, де перша є описом тіла хворого (ноги, руки, пальці, суглоби), а друга – його проекцією в обрядовому просторі, над якою і здійснюється магічні операції. Звідси застосування видозмінених ритуальних імен: "біла (кость) / солодке (м'ясо) / чорні (брови) / русий (волос)" тощо.

Вертикальне розташування кістяка і його розгалужена система асоціюється зі стовбуром і кроною світового дерева. В цих випадках *стабільне природне* начебто фіксує *мінливе людське* в просторі і часі. Наприклад, перетворення дівчини на дерево свідчить про продовження її життя в іншій іпостасі. Звідси побутування казкових сюжетів про дівчину-тростинку, липку і зажерливу бабу тощо. У формулах-заклинаннях крові застосовується відповідні аналогії: "калину ламаю, кров замаўляю" [ПЗ 2003, №276]. Як відроджується весною стовбур дерева, обростаючи новим листям, так відтворюється людське тіло, "стовбуром" якого є кістяк. Пор. з приказкою: "Були б кістки цілі, а тіло наросте". Схожі сюжети фіксуються в декоративно-прикладному мистецтві (мал. 51,52). Це пояснює обряди вшанування людських кістяків і дерев, як сакральних об'єктів. Найактуальнішими такі порівняння видаються під час лімінальних циклів – сонцестоянь / рівнодень, весіль, де ключову роль віді-

грають вічнозелені дерева або їхні людиноподібні аналоги (Морена, Купало, сосна, ялина).

Смисл відповідних зіставлень криється в можливості внутрішньої перспективи, оскільки захворювання (стан розпаду) чи завершення попереднього циклу (смерті старого) не видається глобальним. У зв'язку з цим лікувальний обряд часто змістовно "прив'язується" до образу дерева, яке виступає своєрідним гарантом відтворення тілесного порядку, оскільки є зразком космічної статичності. Тому при захворюваннях найчастіше звертаються до "найстабільнішого" представника міфологічної флори – прадерева: "Ліси, *праліси*, в тебе дочка, в мене син; посватаймося, побратаймося, нехай твоя дочка дасть сонливиці і світлость, а мій син віддасть плакси виці" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 121].

Здатність дерева до регенерації є "підставою" для застосування його в обрядах зцілення кістяка. Словесне складання гілок дерева і кісток скелета відбувається паралельно: 1) "Удар на удар, і звів на звів, осіна на осіну, крушина на крушину, щоб етіє сугасти помаленьку на место усталі"; 2) "Ішла Пречиста Божа Маці сухіє ліхіє кусти ломала, сугасти наставляла"; 3) "Удар, ударочку, чи ти дубов, чи ти грабов, чи ти сінов (з осики), чи ти крухов (з крушини), чи ти березов, чи ти вольхов, чи ти камені, чи ти водяні" [ПЗ 2003, №376, 393, 397].

Моделювання цілісності кісток / тіла за допомогою дерева дає змогу варіювати ці образи під час виконання обрядових дій. Міцність кісток асоціюється з твердістю тотемного дерева: "Ўдар, ўдарішче, пошло на дубишче. Дуб разовьєцца – тело зростецца" [ПЗ 2003, №386]⁹⁰ або "моцністю" пращурів: "А несуть на могилиці (кладовище [Грінченко 1996, Т. 2, с. 438]), не на могилиці, а де криж стоїть (хрест), на крижеву (перехресну) дорогу. Да принесла. Да вот так криж стоїть до об етий бік: "Святий крижу крижувани, на чтери (чотири) грані розписаний, будь милостив, дай тила на кісти, а не даєш тила на косте, прими душу до своєї милости". То буде попрамнетися годинами, днємі, або умре, оно уже не буде годоватися" [ПЗ 2003, №105]. Міцність кості співвідноситься з крижем, семантика якого може тлумачитися подвійно: *криж* – "хрест" [Грінченко 1996, Т. 2, с. 305]; *криж* – "велике, старе, висохле дерево або високий пеньок" [с. Зам'ятниця Чигинського р-ну Черкаської обл.]. Контекстуальне зближення кістки з крижем / деревом / дубом відбувається за посередництвом пращура, на могилі якого в прадавні часи садили дерево [Конкка 2007, с. 209-216]. Пор.: *домовина* / *дубовина* співвідносяться і позначають "гроб / гробницю" [Чубинський 1996, Т. 1, с. 418, 452], а д-р. *труп* – "стовбур дерева". Пор. з болг. *труп*, д-пруськ. *trupis* – "колода" [Фасмер 1987, Т. 1, с. 109]. Аналогічні мотиви зустрічаються при звертанні до "сонця мертвих" місяця: "Місяц високосний, дай тела (ім'я) на кісти, а як нет – то примі" [ПЗ 2003, №106]. Подібні замовляння також можуть буди рудиментами архаїчних жертвоприношень хворих і немічних дітей пращурам.

Міфологічна спорідненість людського тіла / кістяка пращура з деревом слугує поясненням тих мотивів, де тесання / рубання підлягає табуванню: 1) "Кров'яна стань, бо буде тобі, як чоловіку, – ў неділю дрова рубав напроті пониділка"; 2) "Ішло трі брати і усі три кіндрати, один теше, другий рубає, а треті – кроў замовляє" [ПЗ 2003, №277, 305]. Окремі тексти мають вигляд загадок, що зіставляє лікувальні тексти з етіологічними міфами. Відмінність таких загадок від інших полягає в тому, що відповідь прив'язувалася до запитання не змістовно, а формально, тобто логічно не витікала з нього. Знання відповіді належало до необхідної сакральної інформації, яку вивчали: "Крово, кровю! Що тому чоловікові буде, що в неділю стружку струже? Оте й тобі буде, як не перестанеш" [Рецепти 1992, с. 34]. Порушення табу загрожує каліцтвом: "не можна у неділю дрова рубати, нічого різати, бо уріжеш тіло" [с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Черкаської обл.]. Стругання дерева, зрізання трави провокує відповідну реакцію – той, хто стругає / косить у неділю – може покалічитися: "Косо <...> не пускай Божої роси і святої крові" [Рецепти 1992, с. 34]. Співвідношення тіла з деревом набуває найбільшої концентрації у день воскресіння (сонця), що свідчить про семантичну суміжність назви дня тижня з архаїчними віруваннями в перевтілення людської душі після смерті у різноманітні речі та істоти, в тому числі дерева⁹¹. Наприклад, поляки вірили, що у дерев, які ростуть на могилах, замість соку тече кров. Побратими дізнаються про долю іншого, встромивши у стовбур ніж. Коли з нього потече кров – побратим живий, коли сік – мертвий [Белова 1999, с. 677]. Пор. з віруваннями, де мертве тіло ототожнюється не з живим деревом, а "безкровним" каменем, на якому не "цвіте рожа" (алегорія до кров'яних набряків). У деяких міфах людина піднімається на небо за допомогою велетенського дерева, яке росте в центрі світу, що може бути описом подорожі душі до потойбічного світу ("Казка про сімох братів-гайворонів і їх сестру"). Ймовірно, що неділя задовго до прийняття християнства вважалась днем воскресіння. В цей день будь-які дії, пов'язані з фізичним втручанням у природні процеси, табувалися. В цей час природа / дерево максимально наповнювалося людським, тому заборонялись певні види господарської діяльності, що асоціювалися з рубанням / тесанням дерева / тіла. Невипадково у замовляннях неділя набуває антропних рис і вживається поряд з іншими статусними святими – Миколаєм, Богоматір'ю: "Ідзець свята Ірей, свята Нікола, свята Недзілька. Встречає Божья Маці: "Куди ідзець свята Ірей, свята Нікола, свята Неділька?" "Ідом, Божья Маці, рабу Божий Валі урокі шептаці" [ПЗ 2003, №247].

Висновок. У міфології кістяк людини порівнюється з деревом, що пояснюється їхньою асоціативною спорідненістю, зокрема міцністю, статичністю, здатністю загоюватися / відтворюватися. Залежно від потреб обряду ці асоціативні ланцюжки "включаються" як текстові метафори. Міцність дерева і його статичність

проектується в лікувальних текстах, які озвучують складання і подальше зростання ушкодженого кістяка. Здатність до вегетативного відтворення є доречною в поховальних культурах, де дерево уособлює пращура, що пояснює заборону використовувати в господарстві деревину з кладовищ. Згодом семантику дерева частково переймає надмогильний хрест, як символ вічного воскресіння.

Інший аспект, що порівнює символіку кістяка з деревом, є його вертикальне розташування. В цьому сенсі актуальними видаються асоціації зв'язку крони дерева, а відтак і тіла людини, з міфологічним верхом / світом божественного. У міфах індоєвропейців на маківці вселенського дерева розташовується "той світ", куди піднімається казковий герой, тому традиційно там знаходиться небесний рай, місце перебування святих. Хребет, як і стовбур, у цьому разі поєднує верх і низ Всесвіту / тіла. В окремих міфологіях він асоціюється з небесною драбиною, якою піднімаються на небо чи спускаються до підземного світу міфологічний герой або шаман-знахар. Відповідні аналогії "включаються" під час виконання ритуальних дій, зокрема лімінальних обрядів.

Здатність дерева до часткового (не повного) усихання порівнюється із захворюванням опорно-рухового апарату, зокрема появою мертвої кістки, ревматизму, радикуліту тощо.

У контексті семантики кістяка цікавою видається опозиція правильний / неправильний (в смислі упорядкований / неупорядкований). Правильність і симетричність тілесного проектується на різноманітні ситуації, з чим пов'язані обряди ворожіння. Хаотичне розташування ворожильних костей (їхня асиметричність) проектує асиметричний розвиток подій, їхню неконтрольованість, що, у свою чергу, пояснює значення числа шість, як знаку абсолютної симетрії, виграшу і максимального сприяння.

Анатомічна структура костей (наявність кісткового мозку) пояснює вірування, що кіски є осереддям душі, життєвої сили, яка "тримає на світі". Час земного життя регламентується міцністю кості, як єдиної частини тіла, яка залишається після смерті у вигляді моцці. Статусні моцці, які належать відомим й успішним пращурам, продовжують утримувати в собі їхню життєву силу, тому застосовуються як лікувальний засіб, особливо дитячих хвороб. В інших випадках (не дозволених обрядом) порушення стативи кістяка пращура не припускається, що провокує втручання потойбічного / статичного у світ живого / динамічного / мінливого, зупиняючи, а відтак знищуючи його.

1. "А коли настав вечір, до Нього привели багатьох біснுவатих, й Він словом Своїм вигнав духів, а недужих усіх уздоровив" [Євангеліє від св. Матвія 8, 16]. "І як прибув Він на той бік до землі Гадаринської, перестріли Його два біснуваті, що вийшли з могильних печер, дуже люті, так що ніхто не смів проходити тим шляхом. І ось, вони стали кричати, говорячи: "Що Тобі до нас, Ісус, Син Божий? Прийшов Ти сюди передчасно нас мучити". А подаль від них пасся гурт великий

свиней. І просилися демони, кажучи: "Коли виженеш нас, то пошли у той гурт свиней". А Він відповів їм: "Ідіть". І вийшли вони і пішли в гурт свиней. І ось кинувся з кручі до моря увесь гурт – і потопився в воді" [Євангеліє від св. Матвія 8, 33].

2. У цьому аспекті варто розглянути тексти, спрямовані на регулювання атмосферних явищ. Так, "градова хмара" набуває зооморфних ознак, уподібнюючись змії: "Як я розігнав змію з жабою, так я розгону оцю бурю (наліво, направо) від себе, аби мене обминала, як *гадина* з жабов утікала, так ця буря нехай утікає на ліси і води. <...> Я тебе не допускаю, як не допустив *гадину* до жаби. Як гадина розсердилась, що жабу не з'їла, то вона луска, трісла, так і ти, *хмаро*, трісни, а я тебе сюди не пущу" [Бондаренко 1992, №4]. В образі "градової хмари" вгадується казковий небесний змії, який знищує посіви, що асоціюються з жабою, в образі якої вгадуються риси слов'янської жіночої богині-рожаниці (мал. 53 [Цагарев 2003, рис. 120-в, Блинова www.dazzle.ru/spes/ruito.shtm1]). З його появою асоціюється голод і смерть. Перемога над змієм пов'язується з відродженням природи. Український Кирило Кожум'яка оперізує тіло просмоленим ликом, він озброєний палицею або мечем, яким відрубав голови змію. Під час заклинання хмари повертали проти вітру вістря сокири або коси, вивертали одяг. Пор. іноді зі змієм змагається третій син, якого вважали неповноцінним, оскільки він виконує дії навпаки, ніби вивертаючи їх.

Семантичні паралелі між людським і небесним простежуються також у текстах "від наглої смерті": "Заступі, Господзі, ад града Русаліма (можливий взаємозв'язок роси-Русалки з Єрусалимом – прим. авт.), ат руса паатопа (трусю і потопу – прим. А.Т.; пор. з образом "лихоманок-трясовиць"), заступі, Господзі, ат ружжа, ат нажа, ат ночи цьомной, ат грому грознага, ат смерці ужаснай, неспадзеванай" [ПЗ 2003, №729]. Найвними є контекстуальні зв'язки, між градом – рушницею – громом – несподіваною смертю, які ґрунтуються на звукових асоціаціях.

Раптова смерть ще називалась "напрасною": "Заступі нас од грома, од огня, од меча, і од напрасной смерті" [ПЗ 2003, №731]. Пор. із семантичною етимологією прикметника *напраний*: укр. *раптовий* – сербохорв. *напрасан* "запальний / стрімкий". Можливо, споріднене з болг. *прасн* – "тріск" (як варіант "лоск / лоснитися") [Фасмер 1987, Т. 3, с. 43], що вказує на основні ознаки грому і блискавки.

3. Образ антидрева є проявом дзеркальності потойбічного. В дзеркалі усе проєктується в ідентичних пропорціях, але навпаки. Звідси його зв'язок з потойбічним світом. Наприклад, на похоронах їх закривали. Схожі орнаменти спостерігаються на рушниках з Чигиринщини (мал. 54).

4. В німецьких текстах поширений мотив мертвої руки: "Unser Herr Christ ging über Berg und Sand und Land, was fand er? Eine kalte Manne-Todtenhand: damit still ich den kalten Brand" ("Наш Господь йшов по піску, землі, горам, що знайшов він там? Холодну руку мерця. Нею я заспокою антонів вогонь"); "Ich ging über Land, da fand ich eine Todtenhand: damit stille ich den Brand" ("Я йшов по землі і піску, знайшов там мертвою рукою: нею витираю жар") [Познанский 1995, с. 190-191].

5. Співвідношення людського тіла з хлібом відбилося у весільних обрядах, коли шлюбне ліжко молодим стелили на житніх снопах [Петец 1913, с. 89], а також загадках, де священик і миряни уподібнюються хлібу, а приміщення церкви – печі: "По всій печі паляниці,

посереді книш" [Етнографічні записи 1930, с. 122]. Можливо, що відповідні текстові співвідношення є архаїчними і стосуються часів, коли тіла жерців підлягали кремації, оскільки спалювання мертвого тіла прискорює стадію тління і передбачає його швидше відродження. Обрядове спалювання відбувалося в "печах" – великих кострищах. Звідси назва *ніч від пекти*, тобто *палити* (докладніше див. Топоров 1986, с.80-89). Рудименти прадавніх обрядів зустрічаємо в середньовіччі, коли спалювали служників дохристиянського культуру – відьом, волхвів і ворожитів. Літописи свідчать, що в 1227 р. новгородці спалили на Ярославовому дворі чотирьох волхвів. У 1411 р. аналогічні події відбулися в Пскові [Гальковский 2000, Т. 1, с. 241-242].

6. Мотив ламання хліба протиставляється обрядовому роздиранню, що стосується хтонічних істот, які не є життєдайними й асоціюються з негативними міфологічними персонажами. Рудименти їхнього роздирання залишилися під час святкування Масляної / Івана Купала. Учасники обряду шматували опудало Марі, після чого його спалювали або топили. Аналогічні дії відбувалися під час оборювання селища, коли жінки могли розірвати будь-яку живу істоту, яка траплялась на їхньому шляху [Померанцева 1982, с. 31-33].

7. Цікавими видаються окремі мотиви, що є рудиментами ритуального з'їдання людської плоті. У зв'язку з цим можна пояснити семантику смакового коду в замовляннях як можливого пережитку обрядового канібалізму: 1) "Золотніче-золотніче, рабе Божьей человекче, годзі тоди ходзіці, крові червону піці, солодко м'ясо с'єдаці, жовту косяці сосаці"; 2) "Золотнік <...> у чаросла не влгай, і солодкого м'яса не роздувай" [ПЗ 2003, №593-594]. Характерним є звернення до "золотника", як до живої істоти. Ймовірно, що хворобу м'яг хтось імітувати, якого потім приносили в жертву і з'їдали, щоб врятувати від вимирання весь рід. Про це свідчить називання "золотника", тобто того, хто його імітує "Божим чоловіком", який уже не відноситься до світу людей. Пор. з назвами ритуальних короваїв: "Божич", "Багач" тощо.

Описи обрядового руйнування тіла в різних текстах є ідентичними і варіюються лише в деталях: "ламання кісток – випивання крові – спалювання / висушування тіла / серця" (як варіант відрубування голови). Така парадигма послідовного знищення може відбивати історичні реалії ритуального жертвоприношення, де жертві спочатку ламали кістки / хребет, потім вицїжували кров, а тіло / "м'ясо" спалювали. Прикладом може слугувати замовляння "від гризі": "(гризь) жовтої кості не гризи, серденька не суши, червоної крові не пий" [Рецепти 1992, с. 87, 92]. Аналогічні дії описуються при обрядовому знищенні змія, який набуває антропних ознак: "На дубове стаїць ябланька, на ябланці сядзіц мужвуж. Ох ти вуж, добри муж, сваім джалом не ківай, Алексея не кусай. А прїєдзе Міхаїл-Архаїл, будзе твае косяці ламаці, на тичинніку растикаці. Вумя востри меч і псяче табе галаву з плеч" [ПЗ 2003, №661]. Аналогічні мотиви зафіксовано в текстах, де імітується спалювання рожі. Тіло покривали полотном, на якому спалювали клоччя льону, примовляючи: "<...> рожа з тіла, іди з вогнем лети, ізнесе тебе із вочок, із плечок, із тіла, іди з вогнем лети" [ПЗ 2003, №320].

8. Ідея реінкарнації в цьому разі розповсюджується не лише на окрему людину, але й на Всесвіт в цілому. Періоди життя космічного велетня співвідносяться з днем і ніччю індійського Брахми. Його на-

ступне воскресіння передбачає початок нової ери, яка почнеться після вселенських катастроф – періоду смерті і загального тілесного розпаду.

9. Тексти були таємними і передавались "із уст в уста". Записане замовляння ніби втрачає свою силу. Таке ставлення пояснює той факт, що респонденти іноді перекручують слова, змінюють їхнє розташування у реченні під час диктування..

10. Давність цих висловів є очевидною, що підтверджується етимологією *мара* від **mar* / **mer* і згадуванням архаїчного обряду кремації покійника: "Щоб <...> з димом пішов".

11. Пор. із старозавітним: "Око за око, зуб за зуб".

12. Після зустрічі із старцями / Святогором Ілля Муромець "чує у собі силу велику".

13. Поняття сили зустрічаємо в інших словах: 1) *то-пор* – буквально вказування на силу; 2) *пря-сти* – подвоєння сили (частка *ста* застосовується як засіб підсилення, пор. з рос. пожалуй-ста [Фасмер 1987, Т. 3, с. 741]); 3) *вепр* – персоніфікація сили; 4) рос. прелятствовать – протидіяти силі; 5) прекрaстный – позначення надмірної краси; 6) *пре-любодєяние* – дослівно "любов через силу"; 7) *престол* – "місце сили" тощо. Звідси аналогія: *пре-док* / *пра-щур* – "той, хто має силу" (пор.: "Ніч темна, ніч тишна <...> замкни моїм ворогам *губи* і *губища*, *щоки* і *пращюки*, *очі* і *праочі*" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 106-е]). Цей семантичний ряд можна продовжити: 1) *с-пиратися* – "шукати підтримку, допомогу"; 2) *о-пиратися* – "протидіяти силі", звідси *опир* / *упир* в значенні "протидія / чужа сила"; 3) *прясти* / *прясло* – в міфології нитка є символом долі / життя / сили; 4) *в-поратися* / *в-правлятися* – "прикласти силу"; 5) *по-правлятися* – "набиратись сили"; 6) *правий* – "сильний", виступає бінарною опозицією до лівий, ймовірно, – "слабкий"; 7) *право* – "мати силу"; 8) *пряний* – "духмяний" є опозиційним до "смердючий" (похідне від "смерт(д)ь" **mer* **mor*); 9) *прямий* – "рівний / сильний" протиставляється *кривому* – "не-рівному / кострубатому / хромому / сліпому" (пор. з висловом "кривий на одне око / ногу", *загнути*ся у значенні "померти"). Звідси: *кривда* – "не правда / брехня" / не-доля; *крати* – "присвоювати чуже добро / силу"; *крук* – "птах, який віщує смерть"; *кривлятися* – "спотворювати дійсність", споріднене з поняттям потворний – "той, що творить навпаки", префікс по- означає половину, буквально "половина творення"; *критати* – "неприродно змінювати голос"; *Крив* – міфічний предок кривичів, які проживали у малодоступних "кривих" місцях. Очевидно відбиває частину опозиції "свій / прямий" – "чужий / кривий" [Іванов, Топоров 1980, с. 23, 27].

У хижих тварин душа розміщувалася в зубах і пазурах. Звідси відповідні зображення в пам'ятках давнього декоративно-прикладного мистецтва (мал. 55 [Русские древности 1898, іл. 87]). Існування культу фізичної сили простежуємо на матеріалі лікувальних текстів: "Вилетів ворон з чорного моря, очі в нього червоні, ніс, *нігті* і *панігті*, віддірав він вроки і врочища" [Чепа 1892, с. 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 скористались чорти [Чубинський 1995, Т. 1, с. 96], оскільки вони вважались осереддям сили. Так, вправляючи "звих" примовляли: "Жилами, силами, кігтями, нігтями (ім'я) сугасти на місце стали" [ПЗ

2003, №401]. Аналогічні словесні формули вживалися при лікуванні живота: "Беру жилами, силами, кігтями, нігтями, шчоб (ім'я) сугави на містечко стали" [ПЗ 2003, №606].

14. Приклади подібних текстів не поодинокі: 1) "Присікаю я з очей переполох батьків, материн, з голівоньки, з ніг, з рук, з очей, з плечей, з жил, з *пажилків*, з усіх семи десяти сугавів" [Жорнієнко 1992, с. 13]; 2) "Добрий день, криниця, в тобі є водиця <...> обмий моїй Богданочці (масть) всі *жили й пажили*, щоб у неї молоко прибувало із гір, із зір" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]; 3) "Каб ви (прістрекі) не хадзілі, серце, касці не знабілі, сугавчиків не ламілі, у *жилках-пажилках* криві не сабіралі, кожуху не падавалі" [ПЗ 2003, №238]. Спорідненою формою виступають іменники з префіксом на: "Через каліновий мост шлі трі дзевіци, все трі сестріци, одна та, што Хрісту сорочку шила, а трецья урокі говорила, одмовляла, уговорала із *жил, із нажил*, сорок сугавоў" [ПЗ 2003, №258].

15. Хвороби ще називали *пасинками*, тобто не бажаними, не рідними: "Крикливички-ночнички, подумани, погадани. Ідіте на сухі болота, на сухих чарота, там вам гуляти, *пасинків* не пускати, а нашому Іванку спати і прибувати" [ПЗ 2003, №71]. Іменник *пасинок* протиставляється іменнику *синок* і може позначати "сина" хвороби. Вживання поширеного чоловічого імені Іван не випадкове, оскільки воно може бути родовим. Подібну форму зустрічаємо в замовлянні "від пристріту": "<...> тебе до серця пасинків не пускати <...>" [ПЗ 2003, с. 64]. З пасинком (нерідним сином) ототожнюється сама хвороба, точніше її симптоми. Цьому можуть бути історичні причини. Неповні сім'ї могли поєднуватися після втрати одного з годувальників, внаслідок чого нерідні діти ставали пасинками і падчерками для одного з господарів.

Зурочення людини відбувалося через погляд чи слово, тому існували тексти, спрямовані на блокування їхнього негативного впливу: 1) "Ніч темна, ніч тишна <...> замкни моїм ворогам *губи і губища, цоки і працоки, очі і праочі*"; 2) "щоб на мене *очей* не витріщали, *рота* не роззявляли" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 106-е,л]; 3) "уроки-урочища (від д-р. "рікти", "наврочити") <...> болість огная" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 137-е; 137-з]. На відміну від слів із префіксом *па*, який гіпотетично може вказувати на присутність тілесної душі, "урочні" органи (очі і рот) позначаються за допомогою інших мовних засобів: "губища, урочища, працоки, праочі". Слова з префіксом *пра* семантично співвідносяться з поняттями: *прародич, пращур, прадід*: "Йдзеть ви ўсе на крутіе гори, будзе вам піць і есь і там дроўорі (вдосталь) напіцца, нагуляцца, прабабіного молока нассаць. Як прабабі с того сўету не ўстаць, так ім ніколі більше не стать" [ПЗ 2003, №256], що наштовхує на думку про існування міфічних "працок", "прагубів", "праочей".

16. У РІК 6491 [983]. Пішов Володимир на ятвягів і взяв землю їх. І вернувся він до Києва, і приносив жертву кумирам із людьми своїми. І сказали старці і бояри: "Метнемо жереб на хлопця і дівчину, і на кого він упаде, – того заріжемо богам".

А був варяг один [Тури], – двір його був [там], де є нині церква святої Богородиці [Десятинна], що її звів Володимир, – і варяг той прийшов був із Греків і потай держався віри християнської. І був у нього син [Іван], гарний з лица і душею, і на сього упав жереб по зависті диявола, бо не терпів [його] диявол, який має владу над усіма;

сей був йому наче терен у серці, і прагнув погубити [його] окаянный, і підбурих людей.

І сказали, прийшовши, послані до нього, [варяга]: "Унав жереб на сина твого, бо зволили боги його собі. Тож учинимо жертву богам". І сказав варяг: "Не боги вони суть, а дерево. Сьогодні є, а завтра вже згнило. Не їдять бо вони, ні п'ють, ні говорять, а зроблені вони руками з дерева, сокирою і ножем. А бог один єсть, [той], що йому служать греки і поклоняються, бо сотворив він небо, і землю, і людину, і зорі, і сонце, і місяць, і дав життя на землі. А сі боги що зробили? Вони самі зроблені є. Не дам сина свого бісам".

Вони тоді, пішовши, повідали [се] людям. А ті, взявши оружжя, пішли на нього і рознесли двір довкола нього. Він же стояв на снігах із сином своїм, [і] вони сказали йому: "Дай сина свого, ми оддамо його богам". А він відповів: "Якщо вони боги є, то нехай пошлють одного [з-між] себе бога і візьмуть сина мого. А ви чому приносите їм жертви?" І зняли вони крик, і підрубали сіни під ними, а тоді повбивали їх. І не знає ж ніхто, де їх положили, бо люди були тоді невігласами і поганями [Літопис 1990, с. 8].

17. Г.К. – Скільки душа живе у хаті?

Ш.П. – Будто-би 40 днів.

Г.К. – А по чому це видно, що вона тут перебуває?

Ш.П. – Ну, то кажуть пчолка літа у хаті, або муха де, як учепить-ся, то, бува, не одженеш.

Г.К. – То значить душа його?

Ш.П. – Да.

[Куцова комплексна етнографічна експедиція сіл: Медведівка, Новоселиця, Суботів Чигиринського району Черкаської області 14.04.1998 р. Корнієнко Г.І. Темченко А.І. Записано від Шапошник П.С. 1916 р. н.].

Аналогічні уявлення зафіксовано в текстах "від кровотечі": "Летела муха через лозу, лозу копала, рожу сажала, рожа не прийнялась – кроў занялась. Мой дух тихенькій, легенький" [ПЗ 2003, №298]. Образи лоз і рожі можуть бути знаками потойбічного, де подорожує тихенька / легенька (покійна?) душа-комаха. Уявлення про душу-двійника як про комаху співвідноситься з поховальними обрядами. Коли на поминальній обіді з'являлась муха, вважали, що це душа небіжчика [Беньковський 1896, с. 246].

18. У текстах голосінь мотив крилатості є досить поширеним:

1) Тіло положить в домовину,

Душа піде в небо;

З собою багатства не візьмеш,

Бо там його не треба

[с. Онопріївка Тальнівського р-ну, Черкаської обл.].

2) Та моє ділечко, мій таточку, не влад

Та моє словечко не так

Та відкіля ж вас, мій таточку, виглядять

Та відкіля вас і визирать:

Чи вас з поля, чи з моря,

Чи з високої гори,

Чи з чужої чужини?

Та не ідіть, таточку, полями, бо ніжки поколете,

Та не ідїть, таточку, берегами, бо потонете.
А ідїть, таточку, тими дорожками, куди ми йдемо,
Куди ми за вами слізоньками стежки проллємо.
Та на яких вас, таточку, святках дождять,
Коли за вас столи застелять?
Чи на різдвяних святках, великодніх святках,
Святу неділеньку?
А на великодніх святках великими водами позаливає,
Святу неділечку споришами позаростає.
А ми будемо спориши стругати
Та свого батенька в гостеньки дождати.
Та й садочки цвітуть і зозуленьки кують,
А я вийду водиці брать
Та буду соловейків питать:

*Ви зозуленьки сивесенькі,
Соловейки малесенькі!*

*Високо літаєте,
Багато світа видаєте –*

Чи ви не чули мого батенька ріднесенького,
Чи ви не бачили мого батенька старесенького?
[с. Дубіївка Черкаського р-ну, Черкаської обл.]

Можливо, що орнаментация весільних рушників птахами викону-
вало функції оберегу. Образи птахів у цьому разі можна трактувати
як зображення душ пращурів, які охороняють лоно майбутньої матері
(Мал. 56)

19. *Ф.Я.* – З крилами, даже, плодились діти. Третій повід, як то
баба розказувала од нас. Нашої матері мати була і були в неї рідні бра-
ти з крилами. Оце таке покоління.

Т.А. – Вони літали?

Ф.Я. – Да, літали. Літали вони так. Оце, каже, є цар. Розпоряжався
цар. І це вони знали, як на війну ото беруть хлопців. І це в який-то
день в яке-то врем'я. Там є, там є, там є з крилами, і шоб вони летіли
на войну. Шашками, шашками. Летіть, каже, дуже важко, це брат її,
тієї баби, каже, дуже. Усю ніч був, і летіть він, так, каже, важко, ле-
тять і биться. І як іде, то прощається, чи вернусь, чи ні. То которогось
уб'ють там, як на війні, а которийсь вернеться.

Т.А. – А бувало, що не верталися?

Ф.Я. – Багато не верталось. А цей вже не знаю, як він, чи вернувся,
чи не вернувся. Не вернувся.

Т.А. – А з ким же вони билися?

Ф.Я. – З такими самими. Цар знає. Каже, коли попи хрестили, і він
же знає, яка дитина. Яка така з крилами. І коли вже які годи оприділя-
ють, яке де место і то злітаються і б'ються. Інтересно подивиться і дуже
важко літять. І крила – геть крила. І руки як руки, і ноги, і крила є.

Т.А. – А цар хто був?

Ф.Я. – А Микола, мабуть, був чи Катерина. Ото ше тоді було, давно.

Т.А. – Оті люди з крилами, вони шкоду не робили?

Ф.Я. – Хороші люди. Каже, дуже важко літять. На спині отуто-го
отакі плями чорні. А коли дитина підрастає до такого возрасту як оце
ви, робляться крила такі як ото кажан. І ото вже він літає. А то немає
тих крил, тільки плями ото чорні, як родиться маленька дитина.

Т.А. – А коли виросте?

Ф.Я. – Коли виросте, ховає під одежею. Вони тоді скриваються. Їм важко, як хто знає. І так вони і живуть, ото тільки на змагання літають. Ото тільки на турецьку гряницю. Це баба казала. Брат, дядько же її був, як літав, то він раз показував що там. Це всі багатирі звалися. Ото таке. Жили в селі, як всі. Як піде до ліса, схопить дерево у вузол зав'яже як вірвовку. Видно, в лісі дерева покрутили. Сили багато в нього. Він дуже-дуже сильна людина.

Т.А. – У їх жінок були крила?

Ф.Я. – Неє. У чоловіків знаю, у жінок неє. Жінку візьме, яка <...> там уже піде.

Т.А. – А діти також з крилами народжувалися?

Ф.Я. – Неє. Це випадково.

[Куцова комплексна етнографічна експедиція сіл: Медведівка, Новоселиця, Суботів Чигиринського району Черкаської області 14.04.1998 р. Корнієнко Г.І. Темченко А.І. Записано від Задорожної Ф.Я. 1910 р. н.].

20. У літописі також розповідається про нашествия чужих духів на Полоцьк, з якими, ймовірно, змагалися "крилаті люди": "У наводженні [диявольському], серед ночі був тупіт, стогнало опівночі, бігали, як люди біси по вулиці. Якщо хто виходив із дому, хочаби подивитись, його, то його відразу невидимо вражали біси. І од того [люди] вмирали, і не сміли вони виходити із домів. Потім вже стали [біси] вдень з'являтися на конях, але не було видно їх самих, а [було] видно коней їхніх копита. І так уражали вони людей в Полоцьку і його область. Тому й говорили люди: "Мертвяки б'ють полочан" [Літопис Руський 1990, с. 130].

21. Цікавим у цьому разі видається семантика тіла в традиційній культурі. Поняття *тіло* стосується лише людини і має декілька семантичних відтінків: 1) власне людина, зокрема її "фізична оболонка"; 2) грижа; 3) наріст. Загальною ознакою, що об'єднує ці поняття є видимість. Пор. з приказками: "Його тіло не дасть уже тіні", "Ба, тілом обросло, як кабан годований" [Номис 1993, с. 369, 384]. Тіло є частиною бінарної опозиції, оскільки протиставляється *тильній* стороні, звідси *тил / потилиця*. Особливого значення такий поділ набуває в мануальній терапії: 1) "Как карова отеліца, посліи атела вим'я забрутінело; виходиш ее даіть, так падолам, знанкай вимя растираіш ат скулюга. Подмуваіш вимя ніцею рукою: "Ніцею (тильною стороною) рукою ні п'ють, ні ядуть, у маей скатіні Ліскі скулюгі атадуть (відійдуть) у маей безславеснай скатіні" [ПЗ 2003, №843]; 2) "Щоб зняти порчу з лица на повний місяць повести ту людину до кобиліці, здоіть молока, три рази вमितь *навідліч* (тильною стороною). Повести до води, де верба дивиться у воду і тею водою з-під верби вमितь три рази *навідліч*. Говорити три рази: "Умиваю тею водою, що верба дивиться у воду, щоб хлопці дивились на твою вроду"; 3) від пристріту "вмивать дитину помиями три рази *навідлі*, від лица" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]. В цьому разі тильна сторона руки протиставляється долоні, оскільки є функціонально пасивним органом, і зіставляється з "глухим кутом", куди "забивали" переляк.

У міфології людина розуміється як тілесний двійник божественного тіла-космосу. Відповідно хвороба також мала свого плотського двійни-

ка. В лікувальних обрядах зустрічаємо описи магичного маніпулювання ляльками хвороб: 1) "У нашого ляка воскодавіна голова, трухлявое тело і конопляння ноги. Воскодавіна голова растопіца, трухлявое тело рassiплеца, а рабу Божому Івану весь ляк мінеца" [ПЗ 2003, №140]; 2) "Ти, ляше, ти, страше, ти, переполоше, ти великий человекє. У тебе ляше, у тебе переполоше, черетові ноги, воскова голова, велика борода. Черетові ноги полomну, воскову голову разоб'ю, велику бороду одорву. Више ляха, више страха, више переполоха. Ляк до дому, а дитина (ім'я) в гору" [ПЗ 2003, №150, 179]. Образ хвороби моделюється не лише за допомогою перерахування її основних ознак. Вона може набувати тілесності, зокрема ворожої, про що свідчить форми звертання "ляше / великий человекє". Пор. з уявленнями про те, що чужі ворожі народи уявлялись як велетні: 1) польськ. *obrzytm*; 2) чеськ. *obr*; 3) словацьк. *obor*; / словенськ. *obar* – "велетень" пов'язане з літописними обрами. Цьому відповідає характеристика обрив у "Повісті минулих літ": "Быша бо объре теломъ велици". Д-р. "исполин / сполин" виводять із племені спалів, згадуваних Плінієм Старшим на Дону та Йорданом у Причорономор'ї. Термін "чудь", відомий як етнонім, згадується як позначення "велетня". Давньонімецьке *hüne* – "гігант" походить від етноніму "гунн" [Писаренко 1999, с. 135].

Частини "тіла" хвороби виготовлені із крихких і нетривких матеріалів. Знищення ляльки має провокативний характер і демонструє знищення хвороби. Подібним чином відбувались магичні чарування над фігурою людини. Замість воску могли використовувати тісто [Сумцов 1889, Т. XXVII, с. 588]. Людина тут уподібнюється деміургу, оскільки вона створює іншу форму – модель хвороби, яка може бути також частиною людини, тому в цьому розумінні є її двійником. Пор.: лтш. *tēls, tēle* – "образ / тінь / шгучно виготовлений"; *tēluot* – "надавати форму" [Фасмер 1986, Т. 4, с. 39]. Дотичним до цього є перекази про створення Богом тіла людини з глини [Булашев 1992, с. 89-90]. Відмінність між людським і Божественним творенням полягає в тому, що Бог "вдихнув" у тіло душу, чого не може зробити людина. В замовляннях знахар "вдуває" дух устами Бога: "Не я уговораю, сам Господь Бог уговорає і мой дух ізлюбляє і Тане помочь присилає" [ПЗ 2003, №254].

Первинно створене, ще не одухотворене тіло уподібнюється ляльці, яка не здатна самостійно рухатись. Звідси сприйняття покійного як не одухотвореної ляльки, що провокувало різноманітні ігрові елементи під час поховального обряду як ритуал його деперсоніфікації, відлучення від світу персоніфікованих живих.

Відповідно оголене тіло вважається незахищеним (діал. "не прикритим"). З іншого боку наготу сприймали як порушення "тілесних стандартів" і в буденному сприйнятті трактували як дефективне, потворне, шкідливе. Так, будь-які шкідливі дії здійснювали без одягу, який є для цього перешкодою. Оголеними в замовляннях змальовуються хвороби: "Ішов святой Авраам с своїм сином Ісаком, да сустрелі семдесят семь Женъчин голих і босих, і простоволосих" [ПЗ 2003 №550]. Знешкодження хвороб відбувається шляхом відрубання голови, тобто шляхом їхньої деперсоніфікації, що прирівнюється до словесного "впізнання" їхньої справжньої природи: "Ісаче, бярі острый меч і рубай зміеним дочкам голови с плеч" [ПЗ 2003, №548]; "ідоловим дочкам голови" [ПЗ 2003, №549].

Аналогічним чином можемо трактувати семантику одягу як другого (захисного) тіла, оскільки тілесна і одягова орнаментика збігається у своєму семантичному розумінні (мається на увазі знаки-татування на трипільських фігурках і вишивці традиційного українського жіночого вбрання [Амброз, 1965, с. 15-18; 1966, с. 61-65]). Описи знаків-оберегів на одязі зустрічаємо в замовляннях: "Іду між мир, муром мурованая, а зорями одягнена, місяцем підперезаная, пречистая моя тварь" [Рецепти 1992, с. 55] (мал. 56). Джерелом подібних вірувань є спостереження за тим, що хвороба може "переходити", внаслідок контакту з хворим. В цьому сенсі стає зрозумілим лікувально-магічне значення одноденного полотна / сорочки, процес виготовлення якої описаний у польських замовляннях: "У чистум полі садочок, а ў садочку трі дзевіці і одна прадзе, друга тче, треца Сусу Христу сорочку шила, на Суса Христа накладала, із раба Божа(го) сваяшчона(го), крїшчона(го) (ім'я) пуд зіву зганяла" [ПЗ 2003, №261]. Хворий асоціюється з Ісусом Христом, як співвідносяться космічні мікро- і макроструктури. В обряді сорочку могли одягати на розп'яття / ікону, приносити як жертву (закопувати / топити / вивішувати на дерево). Напевне, що ці об'єкти мали замінити тіло хворого або людську жертву.

Знаковим є замовляння "від рожі": "Рожище-грудище, перестань ходити, тіло портити" [ПЗ 2003, №323]. Дієслово *портити* вживається по відношенню до тіла і до одягу. Пор. *портний* – той, хто шие одяг, але *партожити* – "псувати", рос. "портить". Д-р. исп'яртиги; польськ. *parciéd* – "проростати у вологості і теплі / бути волокнистим". Споріднене з лит. *perkti, periu* – "висиджувати яйця"; лат. *pariō* – "призводити на світ". Звідси *порт* – "груба, щільна тканина" [Фасер 1987, Т. 3, с. 334-335].

Коли одяг трактується як тілесний двійник, тоді житло вважається аналогом Всесвіту, що пояснює поширеність у декоративно-прикладному мистецтві мотивів астральних світил і символів дощу, які обрамлюють двері і вікна (вхідні отвори). У лікувальних текстах ретельно перераховуються всі тілесні отвори, через які може потрапити хвороба: "Свята Покрова, матір Христова <...> забери в йей боль з больной голові, із очей, із вушей, із носа, із рота, із серця, із спини, із живота, із печені, із селезюнки, з-за задного, із верхнього проходу, із рук, із ног, із усіх суштаўчікоў" [ПЗ 2003, №642]. Відкриття входу до помешкання асоціюється з тілесною незахищеністю: "Золотниче, ти, золотниче, Боже чоловіче, стань ти на своїому містечку, на золотенькому кріслечку. Тобі сам Господь Бог основав. Тобі по животу не ходити, до серця не жудити, боку не закладати, парусов не распускати, у воротах не стояти, на двур не заслоняти <...>. Покіль ти ходило <...> боки закладало, паруса распускало, в воротах стояло, на двур заслоняло" [ПЗ 2003, №604].

22. В традиційному суспільстві колективні уявлення визначають основні стереотипи поведінки і місце людини у всіх сферах її існування. О. Хомяков з цього приводу зазначає: "Є мільйони людей, вони як діти, пам'ятають лише нещодавні події (старі люди інколи не знають свого дня народження – прим. авт.), мільйони, мільйони, неначе старики, переживають свій здоровий глузд, зберігають лише темну пам'ять про якісь події чи явища природи, які відбулись колись давно, але забули про всі наступні зміни свого життя. Для них історія неможлива" [Хомяков 1904, с. 24-25]. Висновки вченого стосуються психічних захворювань, поширених в

традиційному суспільству, зокрема переляку, зурочення, які порушують звичне просторове і часове сприйняття дійсності. Вони начебто "перепишують" особисту історію хворого, для якого всі події співвідносяться не із звичним порядком життя, який регламентується традиційними уявленнями, а з моментом самого переляку чи зурочення. У зв'язку з цим хворий по-іншому сприймає світ, оскільки втрачає зв'язок з колективним підсвідомим, а завданням знахаря є повернення зрушеного двійника на місце, відтворюючи тим самим його зв'язок з колективом.

23. Пор. з аналогічними формами: 1) д-в-н. *burst* – "щетина" [Фасмер 1986, Т. 1, с. 196]; 2) укр. діал. *борозний* – "кращий" ("Запра хлопець шість волів, – нема шостого колішенного, борозного"); а також еротичним підтекстом зменш. борозенька: "А я жита не жала, в борозенці лежала" [Грінченко 1996, Т. 1, с. 88].

24. Смерть не одухотворена й безособова, що підкреслюється займенником чім, подібно до того, як безособовим стає обезголовлений. Відповідні загадки співвідносяться з апокрифічними сюжетами. У "Бесіді трьох святих" у такий спосіб зашифровано інформацію про походження Всесвіту. Наприклад:

1) Питання. "Про кого це сказано: "Від двох мені не утекти неможливо, але двох не наздогнати?". Відповідь. "Від смерті і старості не утекти, а життя я юності не наздогнати".

2) Питання. "Чому у місяці тридцять днів, а тижнів чотири?" Відповідь. "Тому що існує чотири стихії: перша стихія позначається "Б", друга – "О", третя – "Г", четверта – "Б".

3) Питання. "Двоє стоять, двоє ідуть, двоє розходяться". Відповідь. "Небо і земля стоять, а сонце і місяць ідуть, а день і ніч розходяться".

4) Питання. "Яка мати поїдає своїх дітей?" Відповідь: "У море впають ріки".

25. Відповідні мотиви зустрічаються у "Слові о полку Ігоревім":

Всеславъ князь людемъ судяше,
княземъ грады рядяше,
а самъ вѣ ночь влъкомъ рыскаше:
изъ Кыева дорискаше до куръ Тмутороканя,
великому Хрѣсови влъкомъ путь прерыскаше.

26. Відомості про ятвязького князя Скомонда, який здійснював також функції жерця, внесено в літопис після 1285 р., бо в цей час, як свідчать документи, він ще жив [Літопис Руський 1990].

27. Зіставляються також звичаї слов'янського остриження і юдейського обрізання новонароджених, утворюючи таким чином одну з точок культурного протистояння. Серед інших прикладів можна назвати ритуальне оскоплення і вистригання маківки у католицьких монахів і священників.

28. Можливо, що мотив конячої голови є залишком давніх жертвоприношень. На китайських глобусах зоряного неба є сузір'я Тіен-Кіу або Небесна Конюшня, яке домінувало тоді, коли чистили конюшні й витирали їх священною кінською кров'ю. Кінські жертвоприношення існували в давніх індусів і персів, відомих під назвою Асвамеда, що в перекладі означає "жертва коня" (див. розділ "Тіло як космос").

29. Кінську голову могли використовувати як будівельну жертву.

30. Пор. розуміння "духу" як запаху. "Важкий дух" у мерця. З іншого боку, лише живі мають індивідуальний запах, оскільки у по-

кійників він однаковий. Так, у казках Баба Яга "чує" людський дух.

31. Каша, ложка, ніж, веретено, гребінь співвідносяться з міфологічними переказами про долю. 1) Каша / ложка. У дівочих чаруваннях кашу застосовували як засіб принадження парубка: "Вкрали дівки ложку в парубка, швирень од білої кобили і яйце з-під білої квочки, що сидить. Зварили кашу проти неділі уночі, вкинули те яйце, тоєю ложкою помішали і закопали, – де збираєця улица, забили там той швирень і ту ложку та ще потанцювали на тому місці. До вже де ходить, не ходить парубок, а туди як цуркою тягне. Таки мусить прийти на шкворивщину. Навіть собака, де бігає, не бігає, а прибіжить туди, понюхає, сяде та так і завіє" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 103-і]. 2) Ложка / ніж. Існували побутові обмеження на застосування ложки і ножа, порушення яких могли вплинути на майбутній перебіг подій: "Не можна по столу стукать ножом, бо буде сварка"; "Не годиться по столу ляпач ложкою, бо зуби будуть боліти"; "Не годиться їсти одною ложкою удвох, щоб не посердитьця"; "Коли увечері ложки розташовуватимуться стоячи, то ніхто в хаті спати не буде"; дівчатами не рекомендувалося їсти великими ложками, внаслідок чого будуть великими груди. 3) Веретено. "Коли випаде з рук пряжи веретено і хлопчик його подасть, то необхідно було його ущипнути, щоб у майбутньому не падав з коня" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 112, 117-118]. Відомими є західноєвропейські сюжети про те, що укол веретеном спричиняє тривалий сон. Походження цих сюжетів пов'язується з давньогрецькими міфами про мойр. 4) Гребінь. Слугував знаком жіночої долі, оскільки пуповину новонароджених дівчат перерізали на гребні, щоб була удатною пряхою. Під час дівочих ворожінь гребінь клали під подушку, щоб приснився суджений (майбутній батько дітей), який приходить розчесатись. Ворожілля по гребню зафіксоване в західних слов'ян у "Каталозі магії Рудольфа" (XIII ст.): "Готують воду і разом з гребінцем, вівсом і шматком м'яса і ставлять зі словами: "Прийди, сатана, скупайся, причешись, своєму коня дай вівса, яс буру – м'яса, а мені покажи мого судженого".

32. Сприйняття голови людини, як тілесного втілення душі дотичне іншій словесній парі – "голова / небесна сфера", де остання сприймається як Голова Бога. Відповідні семантичні співвідношення проглядаються в тексті від "скули / золотухи", що проявляється у співвідношенні *серпанку*, який покриває голову, і небесної розволоки: "Пора тебе, скула, на своє місто ідці. Хлопцям – под шапки, жонокам – под *серпанкі*. На небо *разволокі* разволока (за допомогою словесного подвоєння наголошується на процесі подрібнення, – прим. авт.), штоб N скула рассипалась на макови зерніца" [ПЗ 2003, №335]. Слово *серпанок* полісемантичне за своєю природою, але завжди асоціюється з верхом – небесним маревом перед сходом сонця або жіночим прозорим покривалом на голову [Грінченко 1997, Т. 4, с. 116]. Болг. розволока співзвучне з українським *волочити*, тому може позначати процес боронування [ПЗ 2003, с. 205], буквально – *розтаскування* [Грінченко 1997, Т. 4, с. 36]. Зважаючи на це, "скула" має розсипатися на макове зерно подібно, як *розволочується* небо.

Мотиви зіставлення космічного і людського зустрічаємо в інших текстах; "Святий Юрей сойдзе на зямлю і з залатою мечч'у, грумам будзе біць, агньом палиць, з *лица землі* вас будзя змятаць" [ПЗ 2003, №659].

33. У текстах "від зносу" згадується, що оберегом від "уроків" є

"дуля": "Што думають дзеткі, то дзеткам, а што думают маткі, то маткам. А знос Бог поньос, а мацерам *дуле под нос*" [ПЗ 2003, №125]. Локалізація захисного жесту "дуле под нос" може пов'язуватись з кодом запаху. Однак таке припущення не відповідає висновкам Л. Штернберга про те, що дуля є "символічним зображенням фалосу. Звичай показувати дулю мав охоронне значення" [Шевчук 2003, с. 167-170]. Думка вченого підтверджується етимологічним аналізом слова *nic*: ісл. *nosi* – "penis egui"; "snos" – "vorpringende Klippe"; д-англ. *hnossian* – "schlagen"; норв. дал. *nyssa* – "stossen, schlagen"; нім. діал. *nussen* – "schlagen". Звідси походження ідіоми "залишитися з носом" [Маковський 2005, с. 170-171]. У цьому контексті зрозумілою є семантика вищезазначених прикмет – свербіння носа асоціюється з аналогічними відчуттями статевого органу, що могло позначати симптоми венеричного або простудного захворювання.

34. В обрядових текстах очі і сонце ясні: "Вигаваріваю яриє зуби, бистое жало <...> с горючей крові, красного м'яса, с ясных очей, жил, полусто, ретевого верца" [ПЗ 2003, №674].

35. У традиційній культурі застосування вікна регламентувалося ритуальними обмеженнями, порушення яких допускалося під час поховальних обрядів, коли тіло покійного виносилося через вікно.

36. З німотою могли пов'язуватися іноземці. Звідси поляки або німці, тобто німі, яких часто зображували з копитцями як у чорта (мал. 57).

37. Ставлення до лікувальних текстів як до обрядового співу пояснюється також розумінням пісні, як колективної обрядової дії, моління сонцю: укр. *хор* – "колективний спів", гр. *χορός* – "груповий танець", порівнюється з болг. *хоро* – "коло", перськ. *horsed* – "сонце", д-р. храм.

38. Двері як і вікно є місцем переходу з "чужого" у "свій" простір.

39. Можливим видається зіставлення вогню з дверима, але за умови, коли мова йде про їхні захисні функції: лит. *vartai*, д-пруськ. *warto* – "двері", лтш. *varti*, англо-сак. *weor*, *wor* – "огорожа навколо житла" [Фасмер 1987, Т. 1, с. 354], але укр. *ватра* – "велике багаття".

40. Перехрещування по діагоналі застосовували для магічного захисту, тому християнське хрещення тіла було близьким слов'янським народам. Прямий хрест перебирає захисні функції і застосовується як оберег: 1) "Мій синочок у путі, Господь йому впереді, Матір Божа позаді, ангели по боках, мечі держать від злих людей, душу і тіло хронять"; 2) "У кровать ложусь, хрестом стелюсь, хрестом укриваюсь, ангели по боках, спасителі в головах, спасіть мою душу од усякого зла, од усякого врага, не тіки мою душу, ще мое чадо і мое обійстя. Ісус Христос спаси і Божія Матір Марія" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]. Під час лікування переляку тіло мила навхрест: спочатку лице і маківку, потім – долони і ноги [ПЗ 2003, №194].

41. Вважається, що перед ворожінням на колоді карт має посидіти "нецілована" дівчина, тілесний низ якої є "цілим" / закритим.

42. Д-р. ротг співвідноситься з прасл. **ort*: 1) арм. *ort* – "теля" звідси укр. *випороток*, блр. *выпорок*, польск. *wyprytek*, *wyporek*, чеш. *spratek* "недоношене теля"; 2) рос. діал. *opt* – "привид, тінь, примара покійного", з комі *ort* – "дух мертвого"; 3) праслов. **orsta*, може походити з **ord-to-*, споріднене з лат. *arduus* – "високий, крутий" ірл.

ard – "високий, великий", алб. *rit* – "росту"; 4) укр. *радий, рад*, блр. *рад*, д-р. *радъ*, болг. *рад*, словен. *ràd, rāda* "радісний, бажаний", може споріднюватись з англос. *rôt* – "радісний, благородний". Зіставляється з *рьодра* – "рижа корова", ц-с. *рьдъръ*, де припускається асиміляція голосних **рѣдъръ* > **рьдъръ*, чим пояснюють ц-с. **рьдъръ* (вплив слова *рѣдѣти*). Пов'язане з *рѣть, рѣда, русьй*, а також лит. *rūdas* – "бурий", лтш. *ruds* – "рижуватий, бурий", д-інд. *rudhirás* – "червоний, кривавий", лат. *ruber* – "червоний", д-ісл. *ropra* – "кров забитої тварини", д-в-н. *rôt* – "червоний". Можливе споріднення з д-інд. *Rudra* – "ім'я божества", болг. *руен, руйно* – "вино" [Фасмер 1986-1987, Т. 2-3, с. 149, 429, 459]. Виходячи з вище означеного, прасл. **ort* могло стосуватися понять, пов'язаних з народженням худоби або її смертю, а також позначати процес збільшення і зростання.

43. Вищезазначений текст ілюструє леві-стросівську опозицію "сире-варене" в розумінні "дикє-свійське".

44. Існують й інші тексти, де відповідні ототожнення є ключовими: 1) "поганих зубів" з щелепами істот нижнього світу – рибами / щуками: "Я буду вас (гадюк) шановаць, гоноваць і хвалить, на ўсовом (со-сновому) огне паліць. Ўуйміце з риби зуби" [ПЗ 2003, №686]; 2) "урочних уст" з "гадючим ротом": "Як йона (ряба гадюка) не може камінь глінуть, а неба лізнуть, на дереві лісту перещітатъ, а на землі песку перегребі і з моря води віпіть і столи (стелю) вгрізнуть, так ено не може чорне лісе корові наврепнуть (наврочити). Тоді йона еє неврече, як поцілує гадюку в белі ліце, а мою корову в сраку. Дай Боже помочі" [ПЗ 2003, №787]. В окремих текстах образи щуки і змії перетинаються: "Стоїт дуб, на том дубі дванадцять гнезд, на тіх гніздах ерец і ярица. Ярец і ярица <...> вазмі щучаго зуба виймі еда (отруту – прим. авт.) сваего занесі его за сто девять земель у десятоє царство" [ПЗ 2003, №702]. Відповідна обрядова ситуація пояснює існування низки текстів, спрямованих на обмеження негативного впливу "урочних" зубів, шляхом їхнього "замикання": "Свети Юрій, молі Бога, і светі Мікола, і Света Божья Мацерь, седаце за стол, беріце сорок ключей у пріпол (нижня частина фартуха. – прим. А.Т.), замукайце врага зубу, губу і уста"; "Я тебе заговараю губу, зубу і шчари паш чари (щелепи. – прим. А.Т.), штоб ти по свету не ходіла, і людьмі не говоріла" [ПЗ 2003, №784, 786].

45. Плювання "на сук", тобто на неживе дерево, здійснюється для того, щоб не зашкодити процесу зростання. Співвідноситься із семантикою "мертвої кості".

46. Мотив "вигризання / вилизування" хвороби зустрічаємо також в архаїчних текстах "від укусу змії": "Гадзюкі, гадзюкі, прошу вас, молю вас, язиком вилижь, а жалом викусь, а зубами вигризь, і отправляю я вас ў чистое поле гуляць по воле" [ПЗ 2003, №681].

47. Подібним заборонам підлягало також миття голови.

48. У залежності від віку, статі й часу регламентували також стрижіння волосся. У гуцулів забороняли стригти у вівторок і п'ятницю, в кашубів і поляків у день Івана Купала, "щоб не сіклись коси". Майже в усіх слов'янських народів існує звичай не стригти дитину до одного року. Для перших пострижин вибирали новолуння, "щоб коси скоріше росли", у болгар і лужичан – повнолуння, "щоб на голові було багато волосся", у росіян і білорусів заборона стригти дитину до одного року

мотивувалася небезпекою "відрізати дитині язик", тобто призупинити її розвиток. Серби в деяких місцях не стригли дітей до семи років, "щоб не зістригти їхнього розуму". В Україні і Білорусії існувало табу на стрижку пастуха від дня стятого Юрія до Кузьми і Дем'яна. Порушення заборони могло призвести до захворювання худоби, поганого окоту і нападу вовків на овець.

Зстрижені коси використовували в якості "стимулятора" росту волосся. Їх відносили до плодового дерева, клали під вербу, "щоб коси росли як верба", закопували в мурашник. У Словенії зстрижені коси спалювали, "щоб вогонь зміцнив ріст волосся", на Поліссі їх кидали у швидко воду, "щоб коси росли швидко і густо". Стимулювання росту волосся відбувалося у певні дні й вважалося прерогативою жінок. Сербки клали коси у взуття під каблук, "щоб коси були довгі до п'ят", хорватки після перших пострижин ховали волосся дитини "під коник житла чи сволок". У Пиринському краї напередодні дня Сорока Мучеників жінки замочували тридцять дев'ять лозин винограду, після чого мили коси цією водою, "щоб вони були довгі". Словацькі дівчата, щоб мати довгі і густі коси, розчісували їх під вербою у Страсний Четвер і співали: "Верба, верба, дай мені коси довжиною у три пояси". Аналогічний ритуал на святий вечір здійснювали українки – мешканки Східної Словаччини. Болгарки з Пловдиву, побачивши райдугу, кричали: "Райдуга п'є воду з моря, мої коси хай будуть до п'ят" [Гаген-Торн 1933].

49. Семантика прикритого волосся має подвійну атропейну функцію. Таким чином, захищали волосся (душу людини) від можливого ушкодження. Тут актуальними є асоціації волосся / достаток / урожай / здоров'я. В інший спосіб так захищали від мимовільного ушкодження інших. В цьому разі розпущене волосся зіставляється з еротичною поведінкою (пор. "розпущений" – той, хто не дотримується норм традиційної моралі), можливістю наближення до світу природи, як неупорядкованості (пор. з розпущеним волоссям відьом, які таким чином здійснювали шкоду упорядкованому – "розчесаному" світу людей).

50. Випадання кіс асоціюється із семантикою втрати достатку / здоров'я, тому асоціюється з головним болем. Відрізання волосся регламентувалося обрядом (див. 48).

51. На святого Юрія вигонили на пасовисько худобу, що указує на те, що цей день є початком циклу зростання.

52. У цьому разі актуальними стають опозиційні пари, які є такими лише в певному контексті. Їхня особливість криється в тому, що вони позначають різні аспекти спільного родового поняття. Зміна значення на протилежне досягається за допомогою зміни наголосу, варіювання голо-сних або чергування глухих / дзвінких, твердих / м'яких. Наприклад:

1) *мир / мор* – опис міфологічного Всесвіту, варіант опозиції *живе / мертве*;

2) *рòд-ити-рáд-ити / рáт-ити* – кругообіг життя, народжувати-радіти / знищувати;

3) *глаз^с / глас^с* – передача інформації без звуку / за допомогою слова;

4) *рот^д / род^м* – принцип живлення / запліднення, яке відбувається через *верх / низ*.

5) *дити / діди* – структура роду від найстарших до найменших, перші заміщають останніх, тому їм надають імена дідів;

6) *уста / узда* – ознака верху, орган говоріння і засіб, який стримує цей процес;

7) *л'юд / луд* – те, що стосується світу людей, але з ознакою позитивного і негативного (д-р., ц-сл. *лудъ*, болг. *луд*, сербохорв. *луда* "божевільний, недоумкуватий, дурний", словен. *luda* – те ж саме, чеськ. *lud* – "дурень", звідси лужу, *лудити* – "обманювати, вводити в оману", сербохорв. *лудити се* – "дуріти, робити дурощі", словен. *lăditi* – "обдурювати, заманювати", чеськ. *louditi* – "заманювати, зваблювати", словц. *lădit'*, польск. *ludzić* – те ж саме [Фасмер Т. 2, 1986, с. 528];

8) *л'ис / лис-ий* – просторові маркери, протиставлення густоти з її відсутністю;

9) *волос / колос / голос* – волос: "росливість", що не залежить від руху Сонця (може рости в темноті), укр. *волосся* порівнюється з д-р. волъ, лит. *Welis* – "покійник"; *Welsi* – "душі померлих"; *колос* – росливість, що залежить від сонячного руху, звідси семантика понять *колотити* – здійснювати кругові оберти за рухом сонця, рос. *бить в колокол* – зустрічати і проводжати сонце, *колода* – округла деревина, рос. *колодец* – округла забудова; *голос* – озвучення процесу зростання, протиставляється тиші як ознаці потойбічного.

53. Цікавою видається етимологія спорідненого *чужий* – "нерідний": рос. *чужь*, тверськ. діал. *чуйка* – "дурень", перм. *чуйна* – "засохле дерево" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 379].

54. У зв'язку з цим цікавим видається спосіб маркування тіла за допомогою кольору: "Скула <...> прошу тебе, молю тебе, жовтого мочка (мозку. – прим. А.Т.), сіняго жира, червонай крові, білаго ціла, рижаго мяса не росцірай, Івану под грудзі не подпірай" [ПЗ 2003, №332].

55. Пор. із семантикою прикметника *ярій*: сербохорв. *jāra* – "жар з печі"; *jarити се* – "гарячкувати"; словен. *jāren* – "лютий / енергійний / сильний"; д-чеськ. *jarobujný* – "гарячий", словц. *jarý* – "свіжий"; в-луж. *јага* – "дуже / занадто". Сюди ж відноситься *ярій* як "яскравий / сяючий": болг. *яра* – "сяйво"; польск. *jarzyć się* – "сяяти / світити", також імена *Ярослав*, *Яромир*, *Ярополк*. Прасл. **jaǝ* споріднене гр. ζωρός – "вогняний / сильний", аттичн. εὐζωρος – "чистий" (коли мова йде про вино) [Фасмер 1987, Т. 4, с. 562].

Д-р. прикметник *ярій* розуміється також як перший, найсильніший, вибраний Богом. Ярчуками вважали собак, які народились першими, приписуючи їм здатність бачити і відгонити відьом, а також неабияку фізичну силу, тому для при звичайних обставинах укусу ярчука вважався небезпечним [Чубинський 1995, Т. 1, с. 60]. За аналогією ярцями називали отруйних змій: 1) "Прашу я тебе (Ярец і яріца) і чада тваего, вазмі щучого зуба, виймі еда сваего, заносі его за сто девять земель у десятоє царство, там тебе п'ять і ести і растеснеться" [ПЗ 2003, №702]; 2) "Цариця Яриця <...> посилий ти три сестри: Марію-Полумарію, Анну-Полуанну, Лукер'ю-Полулукер'ю" [Рецепти 1992, с. 45].

56. У текстах Ригведи читаємо: "З п'яти частин складається людина. Його тепло – світло. Отвори – простір. Кров, слиз і сім'я – вода. Тіло – земля. Дихання – повітря" (Ригведа. – II. 3, 3) [Бонгард-Левин 1980, с. 54].

57. Вживання макового відвару гальмує роботу нервової системи.

58. На думку М. Маковського, у давнину ніч і темнота вважалися часом запліднення / народження. Поняття темноти пов'язане з понят-

тям жінки пор. тох. А *wse* "ніч / темрява", але осет. *woes, us* "жінка" < і-є. **ues-l*ues-* "brennen"; лат. *femina* "жінка", но і-є. **tem-* "темрява" (пор. тох. А *tarn-* "родити") [Маковський 2002, с. 70].

59. Застосування маку як символу плодючості зустрічається в обрядах викликання дощу. Під час засухи дев'ять освячених зерен маку видіюну сипали "через рукав" у криницю або спускали у вузлик. Це мали робити вдови, жінки похилого віку або діти, тобто ті, хто не був задіяний у процесі дітонародження.

Сипання максимальної кількості зерна (дев'ять є найбільшим числом натурального ряду) через орнаментований (?) рукав стимулює "запліднення" землі / зростання й порівнюється з казковими сюжетами про Василису Прекрасну (мал. 58 [<http://paganism.ru/ornament.htm>]) Відповідні дії протиставляються обряду запобігання небажаній вагітності, під час якого у криницю кидали мак плідні жінки. В цьому аспекті наявною є бінарна опозиція плідний / неплідний, в межах якої розігрується обрядова містерія:

плідні жінки кидають мак у криницю і стають неплідними	-
неплідні жінки і діти кидають мак у криницю з метою викликати запліднення землі / дощ.	+

Основним обрядовим маркером тут є ритуальна чистота жінки – утримання від статевих контактів. Від того, настільки тривалим є це утримання залежить результат обряду.

60. Аналогічні мотиви зустрічаємо в інших текстах: 1) "Залатнічку Якімечку <...> цебе матка парадзіла, на залатом кресле пасадзіла, назад верніса, маком расписа"; 2) "А Глице на пне не шуметь, а золотнічку ніколи в животе не болей, под груді не подпіраць, а єди не остужать, маком росписа, горошком роскатісь, от людини, золотник, отчепісь" [ПЗ 2003, №589, 603].

61. У замовляннях воскресіння описується таким чином: "Стояў Господь на царській ворутіх у червоных чоботіх. Сам Господь на порог – уже пора (ім'я) на пол" [ПЗ 2003, №23].

62. Вибір комори як місця пологів не випадковий, оскільки народження дитини слугує закономірним завершенням першої шлюбної ночі, яка також відбувалася "в коморі".

63. У цьому аспекті фольклорний образ баби-повитухи протиставляється казковій Бабі Язі, які уособлюють дві межові точки – народження / смерть.

64. Пор. віруваннями румун: "Жінка створена таким чином: її лівий бік – це правий бік чоловіка, а лівий бік жінки – від чорта. Тому не бери її за ліву руку і не стій з лівого боку, тому що вона тебе звблює" [Цивьян 1985].

65. Семантика відкриття властива іншим лімінальним обрядам, зокрема поховальним. Щоб душа швидше залишила тіло помираючого / важкохворого – навстіж відкривали двері. У деяких регіонах Чорногорії і Сербії перед тим, як винести покійника, знімали з петель двері, які потім перевертали. У поминальні дні двері тримали відкритими, щоб душі померлих могли долучитися до ритуальної трапези.

66 В кінці XVIII ст. у Києві на Подолі зафіксовані випадки поховання дітей під порогом власної оселі [Вишневецький 1896, с. 39-40].

67. М. Маковський вважає, що споживання їжі у давнину порівнювалося зі спарюванням. Окремі предмети, пов'язані з їжею, часто виготовлялися у вигляді статевих органів. Пор.: нім. *Kuchen* – "пиріг", але і-е. **kukos* – "жіночий статевий орган"; англ. *food* – "їжа", але шведськ. *foda* – "народжувати", нім. діал. *Fud* – "vulva"; грецьк. φαγειν – "їсти, харчуватися», але д-інд. *bhaga* – "vulva"; лат. *cibus* – "їжа", але нім. *Kebse* – "шльондра"; нім. *Speise* – "їжа", дат. *Spise* – "їсти, харчуватися", але і-е. **pes* – "статевий орган, мати статеві зв'язки"; лат. *placenta* – "пиріг", але також "дитяче місце" (у жінки)" [Маковський 2002, с.76-77].

68. Рудименти вірувань в реінкарнацію, відбилися також у деяких переказах, де дитина перетворюється на тварин чи інших людей [Кущ 1994, Т. 2, с. 30].

69. У білорусів перед дорогою цілують стіл. Коли дорога далека – цілують середину стола, коли близька – його кути. Аналогічні дії відбуваються після повернення додому.

70. Пор. з приказкою: "Стіл – це долоня Бога".

71. Звідси зрозумілішим стає вислів *лоно землі*: укр. *лоно* – "груди", польськ. *lono* – "коліна / груди", стар.-польськ. – "статеві органи", *lonisty* – "випуклий", блгр. улонкі – "частина руки, на якій носять дитину" [Фасмер 1986, Т. 2, с. 517].

72. Відповідні аналогії спостерігаємо в лексичі і-е. **ag-* – "говорити, виголошувати звуки", але осет. *agyn* – "рожати" (> "рід, клан") й ірл. *aire* – "підкування" (і-е. **ag-* – "горіти"). В давнину вірили, що Слово може "родити": пор. і-е. **kens-* – "голосно говорити", але і-е. **gen-* – "родити"; і-е. **ueg-* – "виголошувати звуки, говорити", але осет. *waryn* – "родити"; і-е. **rek-* – "говорити" (д-р. *rekatъ* – "говорити"), але англ. діал. *reek* – "рід, клан, плем'я"; рос. *дуда, дудка*, але гот. *piuds* – "род, плем'я"; д-в-нім. *sleht* – "рід, клан", але і-е. **lek-* – "виголошувати звуки, говорити" [Маковський 2002, с. 71].

73. Зустрічаються інші варіанти: "Шла Божа Мати золотим мостом, золоту палкою. І стревся Ісус Христос, і питає: "Куди ти ідеш, Божа Мати?" Божа Мати: "Іду прошчу (молитву) спитати (ім'я)" [ПЗ 2003 №10].

74. Цікава розповідь про видіння потойбічного записана у с. Галаганівка Чигиринського р-ну Черкаської обл. від Більбот Л. 1930 р. н.: "Люди кажуть, що на проводи не можна плакати за покійним. У 1946 році стало шкода, що батька нема, і дуже плакала (батько загинув на війні). Прийшов вдень і говорить, що не загинув, а одружився і має двох дітей (пор. із семантикою смерті як одруження: "Отнеси платок кровавий / К милой любушке моей. / Ей скажи — она свободна, / Я женился на другой. Взял невесту тиху-скромну / В чистом поле под кустом, / Остра шашка была свашкой, / Штык булатный был дружкой" – рим. авт.). Довго ходив. Поїхали на заробітки. Прийшов до мене, вирішив познайомити із сім'єю. В ліс завів, чиста хата, нема образу, жінка і двоє дітей в чорному, не промовила і слова (люди говорять, що могли пригостити і жабми). Повернулася. Ходив кожен день. На прополку буряка йду окремо. Питають, чому – мені батько помагає.

Приходить і говорить, пішли погуляємо. Пішли до залізниці. Йде поїзд. Каже поклади голову під поїзд. Відмовилась. Під другий поїзд штовхає. Пререхрещуюсь і питаюся: "Господи, я таки помолюсь, за що

ти мене караш?". Наче ікона на небі засвітілась і голос: "Іди, дочко, додому".

Зранку не могла звестись. Встала в синцях побита. Поклали на воза і повезли до лікарні у Чигирин. У лікарні сказали, що нічого не можуть зробити. Шукайте бабку. Лежить на печі і не встає. В іншій кімнаті ставлять страсну свічку, вона батька не пускає.

Знайшли бабу. Стала (баба) на великий стільчик, а (мене) на маленький садить. Тільки стала на стілець, як він вилітає з під її ніг, а хрестик, який вона одягнула на шию (дівчині) десь пропав. Баба встала, набила синяк, розвела руками, і сказала, щоб шукали священника. Завели священника, сказав щоб усі вийшли. Поки не поклав руку на голову, (я) думала, що батько, потім зрозуміла, що він мертвий. Запропонував показати місця, де бачила батька, багато людей було, заходять в сіни, а на горищі починає гуркотіти і шуміти, почало падати на голову. Священик: "Закрийте ляду, бо вб'є". Закрили. Полізли на горище, там все потрошене і побите.

Поводила по подвір'ю і показала місця. Священик говорить: "Якщо три дні не буде з'являтися, то буде жити, якщо так – то помре".

Не з'явився. Через місяць бачила його на городі біля груші. З котомкою за плечима і в куфайці, гукав, манив рукою. Знала, що не батько і не пішла".

Поряд з мовчанням присутні інші атрибути потойбічного – чорний колір, відсутність ікон, нечисті страви.

75. Обрядові зіставлення їжі і парування можна трактувати як видозмінену форму інстинкту продовження роду, де їжа, яку добуває первісний мисливець, є невід'ємним атрибутом взаємовідносин з жінкою, оскільки виступає в якості своєрідної "пропозиції". Звідси культурний стереотип: щоб ближче познайомитися з жінкою – її запрошують на вечерю.

76. Звідси розуміння *добра* як матеріального благополуччя і позитивного настрою.

77. Приналежність золота до "царства мертвих" може бути свідченнями про багаті поховання давніх кочових народів, на які натрапляли слов'яни.

78. На Черкащині за допомогою червоної нитки "прив'язували" корову, яку щойно купили на базарі. Господар заводив її до стійла, під ноги виливав відро води, чіпляв біля ріг металеве кільце, а в хвіст уплітав червону нитку [с. Зелена Діброва Городищенського р-ну Черкаської обл.].

79. Відомо, що при розгадуванні снів деякі образи трактуються навпаки.

80. "Неживі" предмети не позначали (виділяли), а обмежували, зокрема обмотували ниткою (зв'язували), обмазували глиною (закопували), обсівали маком (засаджували), окреслювали колом (огороджували), обтикали ножами (відрізали) тощо.

81. Існують інші обрядові відповідники як чоловічого, так і жіночого низу. Наприклад, на Черкащині тілесну проміжність називають у чоловіків *пахом*, а в жінок – *піхвою*. Ці поняття співвідносяться з *піхати* – "товкти просо" і сприйняттям ступи і товкача як знаків статевої приналежності, а також поняттями: *пах / пахнота* – "запах", *пáхати* – "нюхати", *пахіття* – "орання" [Грінченко 1996, Т. 3, с. 102,

189]. У цьому аспекті цікавими видаються аналогії з фольклорним матеріалом.

1) *Орання / статеві відносини:*

Ой ти, ведмідь товстоногий,
Що тобі за дідько,
Що плуг гарний і чересла,
А ти ореш мілко?

Не орано, не сіяно –
Не буде родити,
Не дай хлопцям принадоньки –
Не будуть ходити [УСП 2003, с. 8]

Застосування falos(a) як символу космічного запліднення спостерігається в обрядах першої сівби. У Добруджі господар, підготовлюючи підводу і насіння, мав триматися за дітородний орган, "щоб урожай був хорошим". Серби з Косова вважали, що falos пов'язаний з ралом. Щоб позбавитись імпотенції чоловіку необхідно було вийти у поле, знайти там рало і розібрати його або випорожнитися на те місце, де воно стояло, після чого вставити дітородний орган в отвір на гряділі. Звідси походження деяких запобіжних магічних формул типу: "Як х<...>е будуть ораць, а п<...>зьямі бороноваць, товди будуть мое кароўкі врокі пріставаць" [ПЗ 2003, №814].

2) *Ніж / falos.*

Обряд втикання чотирьох ножів у коровай моделює майбутню деформацію:

Чотири ножі в діжі,
А п'ятий на послузі.
Довкола свічі палають,
А в середині коровай бгають [УСП 2003, с. 48].

Ой мамо, охвіцер на печі
Та боюся, щоб не впер уночі.
Ой мамо, він у вікно лізе,
Не бійся, доню, він не заріже [УСП 2003, с. 64].

Ой мамцю, мамцю, до комори ведуть,
Цить, доню, тобі меду дадуть.
Ой, мамцю, козак на мене лізе,
Цить, доню, він тебе не заріже.
Ой, мамцю, вже й ніжик виймає...
Цить, доню, він Боже думає [УСП 2003, с. 66].

82. Серед обрядових "методів" глузування зустрічаються такі, що порівнюються з вищеназваними мотивами *змішання*. У середині XIX ст. в Острозькому повіті селянин поскаржився на дружину, яка його зраджувала за порадою тещі. За вироком громади мати і донька прибрали від тваринних фекалій слобідську площу, і, впрягшись у віз, вивезли зібрану суміш за село [Сумцов 1889, Т. XXVII, ноябрь, с. 296].

83. Пор. з текстами: 1) "Как мёртвый не слышит в себе ни скорби, ни болезни, так и я раб Божий (ім'я), не слышал ни скорби, ни болез-

ни"; 2) У <...> мертвеца не болела голова, не щемили зубы, не ломило кости, век по веки, отныне до веки" [Александров 1997, №203, 216].

84. Під час необрядового торкання неживого тіла могла з'явитися "мертва кіска" – рухомий бугорок, який не причиняє болю. Можливо, так розцінюється "незгода" покійного на присутність певної особи [с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Черкаської обл.], що пояснює специфічне ставлення до горбатих / кривих у традиційній культурі.

85. Покійним присвячували культові відправи: 1) "На крутой горе стои церковь, в этой церкви три мертвеца в гробницах. Я приду к ним и крюсь, морюсь, и молюсь"; 2) "Стал я раб Божий (ім'я), благословлясь, пошел я перекрестясь из избы дверьми, из ворот воротами, под восток, под восточную сторону на окиян-море; на окияне-море есть остров, на острове желты пески, на желтых песках лежит семдесят семь мертвецов; у семидясти семи мертвецов есть Семен-Мертвяк" [Александров 1997, №218]. Знаходження покійних у церкві, здійснення напруженого руху на схід вказує на позитивне сприйняття прадавнього культу.

86. У давнину кістки застосовували для ворожіння: нім. *Knochen* – "кістка", але ісл. *kynggi* – "здатність ворожити", ісл. *knega* – "мати здатність", англ. *knack* – "умынність", д-інд. *kanksati* – "wiinschen, ersehnen, warten"; литовск. *kaulas* – "кістка", але ірл. *eel*, д-сев. *heill* – "знак, який віщує".

Ворожили шляхом кидання кісток: лат. *ossa* – "кістка", але д-інд. *as-* – "кидати"; рос. *кость*, але литовськ. *kuiti* – "рухати", англ. *cast* – "кидати"; литовськ. *kaulas* – "кістка", але і-е. **kel-* – "рухати" (пор. і-е. **kel-* – "лікувати") [Маковский 2002, с. 73].

87. В архаїчні часи ховали у скорченому вигляді, що нагадує розташування ембріона.

88. Пор. з текстами "від ляку": "Жах ветраной, жах водяной, жах студяной, виступь з кощей, із мащей, з рижого мозгу" [ПЗ 2003, №187]. В і-е. мові мозок позначає речовину, що наповнює кістку [Фасмер 1986, Т. 2, с. 638], яка відсутня у "пустій" / трупній кістці (*труп* споріднене з гр. *τρύλη* – "отвір", *τρύλω* – "свердло" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 109]).

89. Переїмання магичної сили потойбічного проявляється в архаїчних звичаях пити з черепа пращура / святого. Як об Грімм у праці "Geschichte der deutschen Sprache" (с. 144) зазначає: "У Трири монахи тримали оздоблений сріблом череп св. Теодульфа, з якого давали пити хворим на лихоманку (Acta Sanctorum, май, I, 99-a)". У багатьох церквах зберігаються мощі святих, які лікують ті чи інші хвороби. Цілющі властивості також мають чудотворні образи святих.

90. Дуб є світовим деревом слов'ян, прадеревом. У загадках дуб виступає центром світу: "На морі дуба рубають, по всім світі тріски літають (сніг іде)" [Демченко 1930, с. 122];

91. Основу солярних міфів становлять спостереження за природними закономірностями заходу / сходу сонця, що пояснює заборони застосування гострих предметів під час заходу сонця, яке, наблизившись до землі, "може урізатися". Наприклад, не можна залишати на вечір сапу вгору лезом [с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Черкаської обл.].

Міфологічні пари "вода-молоко" /
"вогонь-залізо" / "сіть-очі"

Важливим аспектом вивчення семантики замовляння є виокремлення проміжних сюжетних мотивів, пов'язаних з міфологією тілесності. Мова йде про опозиційні пари "вода-молоко" / "вогонь-залізо" / "сіть-очі".

"Вода-молоко". Смыслові співвідношення "вода-молоко" найчастіше фіксуємо в обрядах лікування "уроків" у худоби. Щоб позбутися недуги, йшли вночі до криниці і кидали туди окраєць хліба, який вдень виймали, приказуючи при цьому: "Добрий день тобі, вода Йорданна, від Бога подбнна, не прийшла я до тебе *по воду*, іно по грубий сир, і густу сметану, і густу маслянну". Після чого хліб давали корові" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 62]. Перетворення *рідкої* води на *густу* сметану відбувається таємно (вночі) і здійснюється за допомогою хліба, що утворює першу смыслову пару "рідкий / густий". Напування худоби "подбною Господом Йорданною водою" (основною густини), годування освяченим у воді хлібом (за допомогою якого відбувається ущільнення води) співвідноситься з обрядами жертвоприношення джерелам [Рыбаков 1988, с. 134-138], як засобу стимулювання дощу. Відповідні обряди протиставляються збиранню / збиранню роси (як втілення *material prima*)¹: 1) "вдень ходить (відьма) по полю і, *збиваючи палицею росу* з трави, замовляє молоко, вночі вона просто доїть корову" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 62]; 2) "улюбленою святковою стравою у відьми вважалося молоко, замішане з ранковою роскою, *зібраної на Юрія чи Благовіщення*". Від надмірного споживання чужого молока обличчя відьми біліє, що вирізняє її з-поміж інших людей" [Сумцов 1889, Т. XXVII, декабрь, с. 599-601]².

Сприйняття води / роси як основи молочності пояснює, чому збирання (забирання) роси асоціюється з втратою (забиранням) молока в корови³. У зв'язку з цим дещо по-іншому розуміється обряд першого вигону худоби на "Юрову росу". За народними переказами святий Юрій "відмикає весною небо й пускає росу на землю" [Килимник 1994, Кн. 2, с. 305-306], тому на Юрія худобу обливали водою ("додавали роси"), що мало сприяти її плідності і молочності [Грушевський 1993, Т. 1, с. 203]. В цьому контексті зрозумілими стають вірування у відьом, що збирають напередодні Юрія росу за допомогою "цідилка", звідки під час викручування замість води текло молоко [Сумцов 1889, Т. XXVII, декабрь, с. 600-601]. Варіантом цідилка може бути полотно, яким накривали корів, від чого вони хворіли [Афанасьев 1996, с. 65]. Оберегом від шкідливих дій слугувала, встромлена в "цідилко", голка, яка "виколює" відьму. Подібні вірування пояснюють, чому худобу заклинали зорею "Юриною" або голкою: 1) "Котре си вродить рано – зорина, а ввечір як вродить – то вчорина, а як вродить на полі вдень – поліна, як на *Юра – Юрина*."

Цій зорині промовляти" [Бондаренко 1992, с. 20]; 2) "Господу Богу помолюся і Святому Духу, і святому Миколаю, святому Михайлу і святій Пречистій, святому Вознесенню, святій Покрові і святому Юрію, і тебе прошу, *голючко*, одверни злих собак од мого скота" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 75].

Збирання / збивання роси розуміється як *забирання* не лише молока, але й небесної вологи (космічного молока). Це пояснює семантику обрядових дій під час засухи, – щоб викликати дощ відьми (ті, хто забирає вологу)⁴, мають її повернути, зрошуючи сухі / тверді сакральні предмети (як втілення сухості), зокрема придорожній камінь / хрест⁵. В окремих індоєвропейських мовах залишилися свідчення про ототожнення "неба" з "коровою". До поняття неба: пор. 1) д-англ. *rodor* – "небо", але д-англ. *hriðer* – "худоба" / ірл. *croð* – "худоба"; 2) латиськ. *takuona* – "хмара" (>"небо"), але болг. діал. *мака* – "худоба"; 3) і-е. **ker* – "рогата худоба", але і-е. **ker* – "верх"; 4) рос. корова, лат. *cervus* – "олень", але лат. *caelum* – "небо", і-е. **sneudh* – "хмара", але і-е. **neud* – "худоба" [Маковський 1996, с. 295]. Архаїчні уособлення неба як корови відбилися в загадках: "Чорна корова усіх людей поборолла, а біла корова усіх людей позводила (день / ніч)" [Афанасьєв 1996, с. 141]; "Сірий бик у вікно – ник (світанок)"; "Лисий віл усіх людей звів (день)"; "Іхав чумак та й став, бо волів потеряв (хмари закрили зорі)"; "Ревнув віл на сто гір, на тисячу городів (грім)" [Номис 1993, с. 638]. Відповідні паралелі фіксуються в народній назві жука *Coccinella septempunctata* – божожі корівки⁶, а також текстах замовлянь: 1) "Добрий день, *кринице*, в тобі є *вода* орданиця, од Бога создана, *обмивала* луги-береги, каміння-кременія, піски-тріски, столи й престоли. *Обмий* мойй богданочні корові (масть), всі жили й пажили, щоб у неї *молоко* *прибувало* із гір, із зір, із великих і малих рудників, із *джерел*"; 2) "Добрий вечір, *річко* Уляно, а земле Тетяно, а *вода* Ордано, ти *змиваєш* луги-береги, каміння-кременія, піски-тріски, столи-престоли, *обмий* мою богданочку корову (масть) всі сточники, щоб у неї *прибувало молоко з роси, із води, із вітру*" [с. Капустини Шполянський р-н Черкаська обл.]⁷.

Сприйняття молока як частини священної вологи, а корови як істоти, що продукує цю вологу пояснює обрядові аналогії: молоко / дощ / роса – корова / небо.

"*Вогонь-залізо*". Під час лікування недужої худоби розжарювали кінську підкову і кидали її в дійницю із свіжим молоком, після чого мав з'явитися той, хто зурочив корову, страждаючи від нестерпної печії в животі. За логікою обряду, нагріте розпеченою підковою молоко, попадало до шлунка відьми, яка пила його на відстані через отвір в одвірку [Чубинський 1995, Т. 1, с. 62]. Болгари також використовували як оберег розжарену підкову: "Щоб у вовків горіла паца"; як варіант нагрівали цвях: "Щоб спекти йому (вовку) язика" [Гура 1997, с. 145]. Магічне використання підкови можна пояснити подвійно. 1. Підкова ві-

зуально нагадує роги, за допомогою яких худоба захищається від хижаків (мал. 59 [Урушадзе 1970, с. 71]). Роги в цьому разі протиставляються зубам / "хижацьким" діям відьми, тому є частиною загальної опозиції свійський / дикий, що пояснює застосування ідеограми ріг у культурі землеробів і осілих скотарів, як знаку "зворотної" сили, здатності протидіяти і захищатися. Таке трактування семантики ріг пояснює, чому "рогати" фігури зустрічаються у вишивці й народному одязі, тобто стосуються жіночого аспекту традиційної культури (мал. 60, 61 [Китова 1991, с. 96]; [Де ля Фліз 1996]⁸). 2. Підкова схожа також на молодий місяць – пастуха "небесних корів" (зір): "Місяцю молодий, в тебе ріг золотий, пасеш ти бички, телички <...>" [с. Зам'ятниця Чигиринський р-н. Черкаська обл.]. При світлі молодика відбувалися любовні чарування, виголошувалися тексти на зростання, тому знаходження підкови віщувало удачу⁹. Відповідно розпикання підкови (імітованих ріг) активізує / подвоює їхню захисну функцію і посилює "благодатне" світло молодого місяця (пор. з трактуванням повнолуння, як фази завершення). Тотожного значення набуває звичай нагрівати цвях / голку, обрядова семантика яких пов'язана з пробиванням / проколюванням, тому гострі металеві предмети застосовували як оберег від злого ока, якими штрикали в нагріте на сковороді молоко [с. Солошине Кобелянський р-н Чернігівська обл.]: "<...> тебе прошу, голочко, одверни злих собак од мого скота" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 75].

Символіку нагрітих металевих предметів, що використовували в обрядах знешкодження відьми, можна розглядати з двох позицій. 1. Нагрівали цвях / голку / підкову, які є гострими¹⁰, що передбачає виколування (не відрізання)¹¹ усього нечистого. В цьому аспекті роги асоціюються з гострими зубами і кігтями вовка / "ведмедки / чорного ворона / хорта і хортениці", які "вигризують / видряпують" хворобу, тому є об'єктом не нападу, а, скоріше, захисту: "Чужі жінки баранки, Меланка ведмедка, ведмежі лапи, вовчі зуби, соколинні очі. Соколиними очима дивлюся, ведмежими лапами одгрібуса, вовчими зубами одгризуся" [Рецепти 1992, с. 53; Петров 1996, с. 96; Гура 1997, с. 136; с. Капустине Шполянський р-н Черкаська обл.]. Так, на Черкащині (с. Зелена Діброва Городищенський р-н) під час першого вигону худоби рекомендувалося дивитися на вказівний і середній пальці, щоб "відьма могла взяти лише з двох нігтів"¹². 2. Металеві речі, на відміну від дерев'яних, не втрачають своїх якостей під впливом вогню, тому залізо не-вважає хвороба: "Ішов жилізний чоловік, на жилізний тік, жилізним ціпом жилізного жита молотить, помисли і вроки жилізним ціпом одбить, куди хоч, туди і йди, на кого хоч, на того і напади, чи на собаку рябую, чи на жидівку старую, а таки моя богданочка троковиця буде здоровенька, буде дужа, як вода, сита, як земля" [с. Капустине Шполянський р-н Черкаська обл.]. У зв'язку з цим стають зрозумілими заповіжні обряди, коли

залізні предмети клали в домовину відьмакам, щоб "не шкодили після смерті"; закопували під порогом хліву: "Хто візьме моє, тому камінь і залізо" [Левкиевская 1999, с. 198-201]. Хрещення залізом є потужною обрядовою дією (пор. з хрещенням ножем¹¹), оскільки поєднує символіку хреста з міцністю заліза і функціонально зіставляється з текстами, де докладно перераховуються можливі місця ураження: "Я вас викликаю, визиваю з голови, з-під голови, з писка, з-під писка, з язика, з під-язика, з вилиць, з під-вилиць, із вух, із під-вух, з шиї, з-під шиї, з лопат, з-під лопат, з хребта, з під-хребта, з легків, з-під легків, з ребер, з-під ребер, з печінок, з-під печінок, з серця, з-під серця, з семидесяти суставів, з хвоста, з-під хвоста, з вим'я, і з-під вим'я, із стегон, і з-під стегон, з вішалниць, і з-під вішалниць, з котиків, і з-під котиків, з ратиць, і з-під ратиць, і з папірків, і з-під папірків, я вас визиваю, викликаю" [Бондаренко 1992, с. 20].

У контексті інтерпретації обрядів, пов'язаних з водою, вогнем і залізом, стають зрозумілими окремі магічні захисні дії. Щоб очистити від зурочення куплену корову, їй під ноги виливали відро води, біля ріг чіпляли металеве кільце, в хвіст вплітали "красну нитку" [с. Зелена Діброва Городищенський р-н Черкаська обл.]. Вода мала не лише очистити корову "від уроків", але й асоціюється зі збереженням / збільшенням молока; металеве кільце символізує "залізний тин" (див. розділ "Семантика сакрального простору"); червона нитка співвідноситься із символікою вогню / розжареної підкови. Тотожним за семантикою є звичай кип'ятіння молока. У випадках, коли молоко було занадто густим або з домішками крові, рекомендувалося зібрати його в горщик, і, помочившись туди, поставити до вогню (як варіант збиралась лише сеча корови) [с. Суботів Чигиринський р-н Черкаська обл.; Чубинський 1995, Т. 1, с. 62]. Після закипання рідини мав з'явитися той, хто "зурочив" худобу. Йому необхідно було бризнути "межи очі" цією сумішшю [с. Зелена Діброва Городищенський р-н Черкаська обл.]. За логікою обряду гаряче молоко пекло нутро відьми, викликаючи в неї відразу до його споживання, а також сліпило "урочні" очі. "Урікливими" вважалися "люди з густими зрослими бровами" [Афанасьєв 1996, с. 237], тому місце між очима (центр обличчя) "очищувалося" за допомогою скроплювання.

"Сіль – очі". Радикальним засобом захисту від "урочних" очей є засипання їх сіллю: 1) "Сіль <...> в вічі, каменюка в груди, гадюкою підпережися, на мою худобу не дивися"; 2) "Сіль <...> в вічі, каменюка в груди, кирпичина в зуби" [с. Зам'ятниця Чигиринський р-н, Черкаська обл.]; 3) "Сіль тобі та печина, та камінь між очима" [с. Капустине Шполянський р-н Черкаська обл.]; 4) "Сіль та печина тобі з лихими очима" [Рецепти 1992, с. 50]. Пор. з прокльоном: "Сіль <...> в вічі та вода, та печина в зуби" [Грінченко 1997, Т. 3, с. 149]. Зазначені вислови мають три компоненти: а) сіль; б) камінь; в) "печина".

А. Сіль. Існують значеннєві відмінності між поняттями *посолити* і *насолити*, де перше співвідноситься з буденним, друге – з обрядовим використанням солі. Буденне є первинним¹³, оскільки посолена їжа набуває інших смакових властивостей. *Насолити* пов'язане із здатністю солі *консервувати* / *виїдати*, тому це поняття роздвоюється й уявляється як оберег *від потойбічного / засіб "на шкоду"*. Елементи утвореної опозиції не протиставляються, а, скоріше, взаємодоповнюють одне одного. Оберег. У день похорон готували прісну кашу, на Чернігівщині пекали коржі без солі, в Білорусії на "діди" варили не солоний горох, господар виливав на стіл першу ложку для покійників, після чого усі з'їдали по ложці, долучаючись до їжі покійників, і вже потім солили [Топорков 1995а, с. 364-365]. Отже, сіль не сумісна з покійниками, бо роз'їдає / шкодить, тому її вживання обмежували по відношенню до "своїх" пращурів, але застосовували як оберег від "чужих" / відьом. На Вологодщині після пологів породіллю вели в баню, натирали їй лоб сіллю і примовляли: "Як ця сіль не боїться зглазу, ні вару, ні опризорищів, ні оговорищів, так ти раба Божа (ім'я) не боялась ні опризорищів, ні оговорищів", після чого кидали сіль наодмаш [Топорков 1995а, с. 364-365]. В Герцеговині худобі перед Благовіщенням давали часник, змішаний із сіллю; на Волині – її кропили соляним розчином [Гура 1997, с. 344, 374]; на Чернігівщині услід урочній людині кидали сіль, щоб "за нею пішли уроки" [с. Парафіївка Ічнянський р-н Чернігівська обл.]. Щоб "конкретизувати" магічну дію солі і ненароком не нашкодити "своїм", її освячували на Страсний Четвер, після чого застосовували як ліки від "усяких хвороб". *Засіб шкоди*. Сіллю могли посипати поріг на "пустоту" оселі (сіль виїдає) [м. Черкаси], звідси розуміння *насолити* в значенні *нашкодити*.

В обрядах, пов'язаних з лікуванням худоби, сіль сприймали як своєрідний еквівалент молока (за кольоровою подібністю і важливістю в харчовому раціоні). Тут вступають у дію смислові зіставлення *рідкий / густий* (див. вище), яке слугує описом повноцінного харчування на кшталт "Хліб та вода – козацька їда" [с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Черкаської обл.]¹⁴. Щоб збільшити молочність корови і захистити її від зурочення, в мисочку з молозивом клали грудочку солі і кропили водою [с. Зелена Діброва Городищенський р-н Черкаська обл.]. Сіль як і молоко гріли на вогні, щоб "допекти" відьмі [м. Черкаси], яка з'являлась і просила позичити порожню посудину – глечик / відро. Коли господар погоджувався, в корови знову і назавжди зникало молоко [с. Южне Ічнянський р-н Чернігівська обл.]¹⁵. Зв'язок порожнього посуду, який позичає відьма, і води / молока очевидний: будь-які повторні захисні дії не видаються ефективними, оскільки молоко доять у "господарський" / позичений відьмою посуд (з одного боку він не є власністю відьми, тому їй нічого не загрожує; з іншого – належить самому господарю і заклинання може обернутися проти нього самого). Щоб запо-

бігти цьому перше молоко після отелення доїли в драгий посуд, який вивішували на видному місці, "щоб усі його бачили, але дістати не могли" [с. Зелена Діброва Городищенський р-н Черкаська обл.], порчу міг "відробити" сам "урікливий"¹⁶. Для цього господар мав тримати над відром решето, куди "урікливий" лив молоко, примовляючи: "Що у решеті, то мені, що під решетом, то тобі" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.].

Б. Коли хліб / сіль є своєрідними еквівалентами води / молока, то камінь виконує функцію смислового протиставлення по відношенню до рідкої крові. Згадування каменя має згустити кров / припинити кровотечу або унеможливити її приплив, тому може застосовуватися як ліки або оберег¹⁷: 1) "Йшла Матір Божа з *камінним* відром доїти *кам'яну* корову, напувати *кам'яне* теля, якщо з *кам'яної* корови піде молоко, то в Катерини кров піде" [с. Шелепухи Черкаський р-н Черкаська обл.]; 2) "Іде Сус Христос на *кам'яну* гору, на *камінь* ступає, кров замовляє" [Рецепти 1992, с. 35]. Відсутність крові свідчить про те, що об'єкт є нерухомим / мертвим, що пояснює семантику побажання "каменюки в груди". Скам'яніння відьми позбавляє її можливості шкودити так, як шкодять живі: "очей витріщати, язиком квилитати, злого ока мати" [с. Капустине Шполянський р-н Черкаська обл.]¹⁸. Паралельно існували обряди, що захищали від мертвих. Наприклад, після того як покойного виносили з дому, на його місце мали покласти камінь, щоб захистити від смерті худобу. Аналогічно трактується звичай класти камінь в головах померлого або на кришку казана, де гріли воду для обмивання тіла, який виносили на могилу лише через сорок днів. У такому разі давній звичай встановлювати надмогильний камінь зумовлений прагненням "зв'язати" тіло покойника, максимально обтяживши його пересування¹⁹. З цією метою в могилу "заложного" покойника кидали гілля (фактор стримування)²⁰ / каміння. На Поліссі в могилу відьмакам клали камінь, щоб після смерті він не "шкодив живим" [Левкиевская, Толстая 1999, с. 451].

З наведених вище прикладів видно, що традиційне вживання солі як оберегу і звичай накладання каменя біля / на місце покойного семантично співвідноситься із заклинанням "сіль в очі, каменюка в груди". В замовляннях "від злого ока" вживання подібних прокльонів може розцінюватись як рудимент обряду засипання / заліплення очей і накладання каменя на груди "заложному" покойнику / померлій відьмі (пор. із звичаєм закривати очі небіжчику). Обряд засипання очей сіллю зумовлений її якістьми – відати / випікати, що розцінюється як "останнє" посмертне осліплення відьми (пор. з прислів'ям: "Став мені сіллю в оці" [Номис 1993, с. 156]²¹). Аналогії ритуального засипання / заліплення очей померлому зустрічаємо в похованнях катакомбної культури, що можуть трактуватися як обряд накладання посмертної маски, яка могла відігравати роль обрядового захисту (мал. 62 [Новикова, Шилов 1989, с. 127-135; Шишлина 1989, с. 231-246]).

В. Окремої уваги заслуговує образ "печини / кир-пичини". Етимологічно *печина* співвідноситься з піччю, а також дієсловом *пекти* [Грінченко 1997, Т. 3, с. 149], що асоціюється з ритуальним розжарюванням підкови / кип'ятінням молока і слугує знаком нагрівання, тобто побажання печі / вогню.

Піч виконувала важливу обрядову функцію в обрядах переходу. Хвору на сухоти дитину садовили на хлібну лопату, після чого купали в розчині з пічної глини [Чубинський 1995, Т. 1, с. 129]. Під час ініціації відбувалося випробування вогнем, що відбулося в казкових сюжетах вогняної ріки, чарівної кузні, киплячого казана, печі Баби Яги [Пропп 1996, с. 98-103]. Остання як "жіноче місце" ("біля печі") співвідноситься з материнським лоном, тому могла слугувати знаком нового народження [Топоров 1995б с. 310-312], що відбулося в індоєвропейських мовах: засування страви у піч (vagina) асоціюється з процесом споживання їжі ("coitus"). Пор. з рос. *сунуть* ("future"), діал. *совало / совач* – "falos". У весільній обрядовості коровай прикрашали продовгуватими округлими шишками. Коли його "садили" (засовували) до печі – співали: "Піч регоче, бо короваю хоче" [Топоров 1986, с. 83]. Згідно з лінгвістичними реконструкціями архаїчних обрядів, пов'язаних з культом вогню, піч (у розумінні топки) могла бути місцем кремації покійного. Центральна фігура обряду визначалася за функціональними обов'язками – засовувати тіло покійного у вогонь / піч (пор. з рос *сунуться* – "померти", укр. *осунутися* – "захворіти"). З іншого боку, іноді сам жрець замість покійного попадає в піч [Топоров 1986, с. 80-89] (пор. з казкою про Івасика-Телесика, який засовує у вогонь Змію). Центральною подією, яка поєднує ініціації, лікувальні і поховальні обряди є засування тіла покійного в піч, зокрема на лопаті або "совку" (назва лопати для хліба), іноді кип'ятіння його в казані, після чого він отримує інший статусу, і починає "нове / потойбічне життя", яке не описується, оскільки є невідомим для живих. Пор. з хет. *Lappa* – "лопатка, якою збирали попіл після спалювання", хет. *Lap* – "горіти"; *Lapnu* – "поміщати у вогонь"; *Lappinai* (*Lappita*) – "жар". Але слов. *Lopa-ta* (*ta* – пізніше нашарування, вторинний елемент). Лімінальність печі як культурного об'єкта зумовлена її здатністю зберігати вогонь, перетворювати сире на варене, холодне на гаряче, тверде на попіл, тісто на хліб тощо (пор. з символікою обрядового хліба, як тіла Спасителя).

Обряд спалювання виконувався жерцем, образ якого згодом набув негативної інтерпретації. Побажання "печини" / вогню може бути залишком архаїчного ритуалу жертвоприношення покійного. Схожі паралелі зустрічаються в Геродота, зокрема описі спалювання скіфами віщунів: "Страта віщунів здійснювалась таким чином. На запряжений биками віз накладають хмизу, віщунів із зав'язаними за спиною руками садовили зверху. Хмиз підпалюють, після чого биків лякають і пускають у степ" [Рыбаков 1994, с. 331, 334], У Зарубинецькій культурі кремації підлягали

лише служителі культу, про що свідчать знахідки в похованнях культових чаш, астрагалів, посуду з іррегулярним орнаментом (мал. 63). У похованнях з інгумацією аналогічні знахідки не зафіксовано [Цимиданов 2001, с. 40-41].

Висновки. Важливими діями архівного жерця є регулювання процесом циркуляції вселенської вологи. За допомогою запобіжних обрядів контролювали її перебіг, начебто попереджаючи нерівномірне розподілення вологи на свою користь. Рудиментами архаїчних вірувань є обряди на Благовіщення / святого Юрія, коли кількість роси визначає молочність корови і кількість урожаю. Роса мала бути рясною і не зменшуватися штучними методами – збиванням і збиранням, щоб не спровокувати хвороби корів, а також засуху тільки-но посіяного збіжжя. Натомість збирання роси і напування / обливання нею худоби могло збільшити молочність. У зв'язку з цим поширеними стають обряди, спрямовані на збереження втраченої роси. Для цього застосовували об'єкти з протилежними фізичними якостями, зокрема вогонь, камінь, залізо.

Смислові зіставлення *вода / молоко, вогонь / залізо, сіль / очі* діють в межах спільного обрядового комплексу і спрямовані стимулювати збільшення космічної вологи або стримувати її неконтрольоване зменшення. Саме в цьому і полягає смисл додавання до води (як основної субстанції життя) хліба, що збагачує її зміст, перетворюючи воду на молоко / сметану, або солі, що захищає її від псування (зокрема поглядом / словом). Крім солі важливим оберегом є металеві предмети, які, на відміну від дерев'яних (доісторичних), можуть бути розжареними / гострими²². Закономірно, що застосування архаїчного каменя пов'язане з працями, тому зіставляється із семантикою потойбічного як втілення нерухомості, що пояснює його покладання замість / на місце покійного.

1. Збирання роси розуміється як забирання небесної вологи (праводи), що слугує основою для молока.

2. Пор. із семантикою *білого* як втрати тілесності (дематеріалізації), що відрізняє відьму від інших людей.

3. Наявною є смислова пара *з(..)бирання / забирання*.

4. Збивають / збирають росу.

5. Зв'язок грудного молока з небесною вологою простежуємо в міфології скотарів і землеробів неоліту, зокрема у фігурах богині дощу [Рыбаков 1994, с. 169].

6. Знаковим є те, що обрядові дії з божою корівкою здійснюються дітьми, яких асоціюють з ранком (росою) / весною життя. В східних слов'ян існує гра, під час якої дитина промовляє текст: "Божа корівка, полети на небо, принеси нам хліба, чорного, білого, тільки не горілого". В Данії діти просять хорошої погоди вранці. В англійських країнах божу корівку називають *Ladybird, Ladybug / Lady Beetle*, де *Lady* позначає Діву Марію

(пор. із слов'янською Ладою), тому в католицьких країнах божу корівку вважають комахою Божої Матері, що пояснює традиційні заборони на її знищення.

7. В окремих контекстах збирання роси може означати процес накопичення вологи. Відповідне припущення спрацьовує лише за умови – роса відсутня перед дощем, відповідно, навмисне збирання роси має стимулювати дощ. Звідси збирання роси і напування / поливання нею корови передбачає збільшення її молочності.

8. Тема "рогатості" є поширеною в традиційній культурі. В слов'янському світі на відміну від мисливців і збирачів "рогаті" фігури, позначають не напад, а захист, тому стосуються "території" жіночого. "Рогатими" були не лише рушники і намітки, але й очіпки, хустки (мал. 64), вироби з тіста (звідси пиріжок, коровай).

9. Це пояснює сюжет освячених ріг [Голан 1993, с. 52-62, 349, мал. 69-72] як символу достатку, зображення яких, у свою чергу, зустрічаємо у геральдиці, зокрема гербах міст Гродно (мал. 65), Каунаса – польськ. Kowno, білор. Коўна (мал. 66). Відповідні мотиви простежуємо в символіці церковних хрестів (мал. 67).

Про архаїчність подібних зображень свідчить зображення тварин з хрестом між рогами на стелі з кладовища античної Остії (мал. 68 [Успенский 2006, с. 255-258]).

10. Підкова (імітація ріг) / цвях / голка не ріжуть, як зуби хижака, а виколюють. Предметами різання виступають знаряддя убивства (вовк "ріже" худобу). Пор. з рос. назвою ножів: *бабий нож* – "ножиці" (форма двоїни, зіставляється з поняттям *роги*); *мужской нож* – "призначений для забою худоби" (форма однини). Ножиці призначені не для убивства, а творення культурних речей [Цивьян 1991, с. 85].

Пор. із смисловою діалектикою *різ / ріж / ріг*: 1) *різний* / діал. *ріжний* – буквально "роздвоєний"; 2) *наріжний* – "основний" / *ріг* (будинку) [Грінченко 1997, Т. 2, с. 516, Т. 3, с. 21-22].

11. На відміну від цвяха / голки / підкови ніж / косу не розжарювали і використовували в обрядах купівлі / лікування худоби. На Черкащині куплену корову проводили через вістря коси, яку після завершення процедури чіпляли лезом вниз над дверима повітки [с. Зелена Діброва Городищенський р-н Черкаська обл.]. Крім коси застосовували ніж, за допомогою якого відробляли "уроки", окреслюючи лезом уздовж ("від середини ріг до хвоста") й упоперек ("від хребта до живота"), імітуючи, таким чином, ідеограму хреста [с. Орловець Городищенський р-н Черкаська обл.; с. Суботів Чигиринський р-н Черкаська обл.]. В інших регіонах подібні дії виконували із запаленою свічкою [Сумцов 1889, Т. XXVII, декабрь, с. 600], що додатково свідчить про спільне обрядове використання заліза і вогню. В південних слов'ян побутовали заборони торкатися гострих металевих предметів, щоб "вовк не відкрив пащі / не задрав худоби" [Гура 1997, с. 141], тому чарівні "мечі / ножі / долота" є атрибутами міфіч-

них захисників "Михайла-Рихайла / золотого чоловіка / Юрія" ("пастуха" вовків). Гострота сакральних предметів протиставляється гострим зубам хижака або діям відьми. У замовляннях гострі предмети "січуть / рубають болість огню" [Бондаренко 1992, с. 16].

12. Вияв подвійного захисту: 1) роздвоєні пальці імітують роги; 2) нігті позначають хижака, який охороняє свою територію.

13. "Людська" їжа відрізняється від "тваринної" тим, що піддається дії вогню і солі, внаслідок чого змінюється її структура. Еволюція їжі є рушійною силою у процесі перетворення *людини природної на людину культуру*. Згодом вживання їжі стає обрядом, оскільки процес насичення стверджує життя і протиставляється голоду / смерті.

14. Хліб / вода, сіль / молоко.

15. Сіль виступає знаком добробуту родини, що зумовлено її цінністю як необхідного продукту харчування. При забиранні / позичанні солі забирається / позичається частина достатку / молока (відьма стає другою господинею корови).

16. Цікавим видається термін "відробити", який вживається в значенні "відпрацювати за борг".

17. Семантика каменя нагадує дію отрути, яка при дозованому вживанні є ефективним засобом лікування.

18. Пор. із звичаєм закопувати / нагрівати на святого Юрія біля входу камінь, щоб вовки не задрали худобу [Левкиевская, Толстая 1999, с. 449].

19. У слов'янських казках зустрічаємо сюжети скам'яніння / перетворення на скелю, що здійснюється потойбічною істотою. Такі сюжети протиставляються народним звичаям ставити на могилах дерев'яні хрести і садити дерева, що є символами вічного життя і подальшого воскресіння. Покладання на могилу каменя означає побажання покійному нерухомості, заперечення ідеї воскресіння, що не властиве для "своїх" покійників. У традиційній культурі заборонялося класти на могилу камінь, ставати на могильний пагорб, чи взагалі класти "важкі" страви – м'ясо, кістки, посуд – тощо (на могилі розстеляли хустку, на яку розклали яйця, солодощі і хліб). Інакше уві сні "прийде" покійник і буде скаржитися, що йому "на груди давить" [с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Черкаської обл.].

20. На шляху ворожої кінноти розкидали гостре гілля.

21. Пор. з протилежним звичаєм "розкривання" / прочищення очей покійним пращурам [Толстой 1995в, с. 185-205].

22. На відміну від кам'яних металеві речі є "народженими" у вогні.

Розділ 2

СЕМАНТИКА ЧИСЕЛ ТА ЧИСЛІВНИКІВ

Виявлення числових закономірностей у замовляннях стає можливим, коли текст розглядати як числовий код. Постійність змістових характеристик числа – послідовність, цілісність, сталість, здатність збільшуватись / зменшуватись, ділитись / множитись пояснює його застосування у міфах як символу основних світотворчих принципів. Число в цьому аспекті є концентрацією магічного, закодованим описом міфологічної реальності. Воно узагальнює у собі значну кількість інформації, тому здатне розгортатися, перетворюючись при цьому на словесний текст, або стискатися, набуваючи вигляду натурального числа.

У процесі дослідження семантики числа у лікувальних обрядах важливо розрізнати *операції з числами* від власне числівників, оскільки *рахування* є "процедурою думки й акціональної практикою <...>. Операції рахування притаманні фольклору як тема для опису, і як композиційний засіб, що організує функціональні компоненти тексту. Інакше кажучи, рахування може обіграватися як змістовно, так і функціонально, указувати на те, про що говориться й на те, як говориться" [Богданов, www.ruthenia.ru/folklore/bogdanov3]. На відміну від літературних текстів у замовляннях категорії змісту і форми спрацьовують лише умовно, тобто рахування як процес організує не лише словесний текст, а обряд у цілому. Застосування рахування в обряді зумовлене здатністю числа диференціювати / упорядковувати будь-які хаотичні втручання, до яких належать також хвороби¹. Упорядкування досягається за рахунок того, що число точно й лаконічно відтворює процеси, пов'язані із ситуацією вибору, а також зменшенням / збільшенням, загадуванням / відгадуванням. У цьому аспекті застосування числа має подвійну спрямованість: 1) рахування є засобом моделювання, оскільки передбачає складання окремих частин в єдине ціле; 2) використовується для "розбирання" потрібного / шкідливого, знищення його "на молекулярному" рівні й розпорошення "по усьому світу", що дублює обрядове спалювання і розвіювання "по вітру" тіла смертельного ворога: "Був собі чоловік жовна, мав він дев'ять жінок: з дев'ятої – восьму, з восьмою – сьому, з сьомою – шосту, з шостою – п'яту, з п'ятою – четверту, з четвертою – третю, з третьою – другу, з другою – ідну, ідною – жадну" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 143]. Пор. з казковим сюжетом: "Шестиголовий змій як ударив, то Іван тільки з місця трохи здвигнувся, а тоді як ударив змія своєю палицею, то разом усі шість голів зніс. Посік він змія, спалив кістки і на вітер попіл пустив, а сам пішов у дім і спати ліг" ("Іван мужичий син"). Поступове зменшення сили хвороби передбачає адекватне збільшення цієї сили у хворого, оскільки життєва сила мислиться як єдина субстанція, що в певних пропорціях насичує усі при-

родні об'єкти, але здана при цьому "перетікати" з однієї форми в іншу. У цьому разі основним завданням лікувального обряду є утримання цієї самої сили і запобігання її витоку.

Крім вищезгаданих міфологічних характеристик числа існує інша особливість, зокрема засобом вгадування перераховують основні причини походження недуги і прораховують можливі варіанти її відсилання. За допомогою звукового відтворення процесу збільшення / зменшення виникають деякі види інакомовних слів-метафор (якісного аналогу кількісного зростання) типу: *ліс-лісище, уроки-урочища, відьми-відьмиці, дід-дідище сивий-свище*, як стислих форм словесних перерахувань, що мають сприяти емоційному збудженню пацієнта. Подібний засіб "заведення" емоцій застосовують у психотерапевтичній практиці, який називають "методом снігової кулі". Цей метод полягає у тому, що відчуття хворого поступово, протягом певного часу доводяться до крайньої напруги, штучно створюючи нібито складну й важливу проблему, негайне позитивне вирішення якої (раптове зняття напруги), зумовлює позитивний психічний стрес. Ствердження позитивного, тобто його ментальне закріплення, відбувається за допомогою слів із семантикою завершення, які повторюються таку кількість раз, яка є оптимальною для запам'ятання. Характерними формами таких "закріпок" є потрійне "амінення", а також вислови: "во ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа", "хрещений, народжений, молитвенний" тощо.

У тому разі, коли хвороба має зникнути остаточно, число не називали. Натомість вживали слова зі значенням нуля на зразок: *жодний, ні одний*. Відсутність числового еквіваленту об'єкта означає заперечення існування цього самого об'єкта. У зв'язку з цим виконавця обряду має "контролювати" рахування і не припускати його остаточно завершення, коли воно стосується живих об'єктів, і навпаки, завершувати його, коли об'єкт підлягає обрядовому знищенню. Наприклад, у дитячих іграх рахування "з виходом" не завершується "нічим": "Раз, два, три, чотири, п'ять, вийшов зайчик погулять". Тобто за логікою обряду кожному живому об'єкту має відповідати "своє" число, або його еквіваленти – літера чи ім'я: "Ене-бене-рес, виходь на букву ес" / "Котилося яблучко по огороду і впало воно у воду", що пояснює побутування чоловічих імен з числовим значенням на зразок: Первак, Третяк, П'ятак [Смирнова 1997, с. 176]². В цьому разі число виконує функцію другого імені, яке є прихованим (таємним), оскільки саме існування числа передбачає можливість магічних маніпуляцій з ним. Серед сакральних персонажів його мають лише "достойні уваги", що не "беруть участь" у мінливій життєвій драмі, тому їхні числа характеризуються непорушністю / повноцінністю. Зі святими асоціюються трійка, дев'ятка, з хтонічними істотами – двійка, сімка, іноді дванадцятка. На думку В.М. Топорова, число виступає синонімом до певних понять: "Найбільш часто вживані слова начебто "переймають" ієратичність, внаслідок чого їхній статус підніма-

ється до рівня позитивно відміченого, емблематичного, майже, священного" [Топоров 2005, с. 195]. Звідси застосування рахування як способу ворожіння на майбутню долю, прикладом якого може слугувати дитяча гра у піджмурки / схованки. Жмуритися має той, кому не вистачило числа, тобто той, хто залишився зайвим у процесі рахування. Під час "зажмурювання" він рахує, як правило, до десяти (називає усі числа натурального ряду), після чого відбувається процес пошуку. Виграє той, кого він не знайде або хто першим добіжить до умовного місця, доторкнеться до нього і промовить "тра-та-та за себе". Той, кого "зажмурений" знайде і дістане рукою – "стратить" і сам перетворюється на "зажмуреного" (*стратити / страчувати* – "утратити / загубити / позбавитись" [Грінченко 1997, Т. 4, с. 214]). Назва гри зіставляється з традиційним називанням покійника – "жмурик" або назвою похоронного обряду як по-ховального (від *ховати*). Очевидно, що числа не вистачає покійному, який визначає час "зажмурювання" того, хто буде наступним після нього шляхом рахування. Кандидатура *страченого* вибирається за допомогою рахування-ворожіння. У зв'язку з тим, щоб запобігти зуроченню (аналог страченню), рахування могло обмежуватися обрядом, особливо тоді, коли ймовірний перебіг подій залежав від випадку. Так, у мисливців Сибіру заборонялося рахувати здобич, не рахували також курячих яєць і бджолиних вуликів.

Число на відміну від рахування, є постійною константою, точкою "правильного відліку". Однак його сакральність не вимірюється буквально в числовому еквіваленті. Зі збільшенням чисельності не завжди посилюється інтенсивність священного, яке виходить з благодаті сакрального покровителя і розповсюджується рівномірно на увесь простір тексту або навпаки, концентрується в потрібному місці. Трансцендентна якість числа залежить від конкретного контексту. Найчастіше воно виконує функцію захисту, оскільки доводить статичність міфологічної схеми світоустрою (макро- / мікрокосмосу). Часові і просторові координати мають "стабільний" числовий код, й адаптуються, таким чином, до людського сприйняття. В критичні моменти, коли відбуваються змагання з деструктивними потойбічними силами – порушниками просторово-часової статичності, програються ситуації з числами, що втілюють ідею завершеності: 1) "Йшло *три* калічечки через *три* річечки"; 2) "В Давида царя *дев'ять* синів по *дев'ять* жінок держали і сю колючку одбирали" [Рецепти 1992, с. 71, 125]; 3) "Царице Єлено! Заткни своїм *тридев'ять* *дванадцятьом* сестрицям" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 128]; 4) "Тітки, тітки! Вас *сімдесять сім*, нате вам снідання всім" [Рецепти 1992, с. 71]. Називання саме такої кількості не випадкове, оскільки у такий спосіб повторюються міфологічні сюжети "споконвічного творення" (див. нижче). У зв'язку з цим замовляння можуть виголошуватися три, дев'ять і двадцять сім разів (тричі по дев'ять). Обрядові дії, що супроводжують замовляння (дублюють текст), також

виконуються певну кількість раз. Наприклад, під час лікування лихоманки практикували потрійне обходження навколо хворого (після потрійного читання тексту); бризкали навхрест водою, біль у животі тамували шляхом запалювання трьох / дев'яти свічок, після завершення обряду дев'ять разів читали молитву (прадавні язичницькі тексти дублюються християнською молитвою "про всяк випадок").

Без прив'язки до контексту число втрачає конкретне семантичне наповнення і перетворюється на абстракцію, яку часто трактують довільно. Наприклад, у замовлянні "від золотухи" (болю шлунку) число п'ять має конкретне практичне значення і позначає кількість пальців, до яких додається "шоста долоня". Контекстуально число шість виступає знаком руки, точніше зап'ястя, засобом якої, вірогідно, виконувались магічні дії: "Золотник бушає, золотник під груди підступає, беру ж я тебе п'ятьма пальцями шостою долоною, с під груди тя відганяю, під пуп тя установляю, сядь собі на своє містечко, так як цар на кріселичко, не сама я примовляю, свята Пречиста помагає" [Нестеровский 1905, с. 117]. Аналогічні мотиви зустрічаються у чеських текстах. Коли дівчина викопувала приворотне зілля, то мала при цьому сказати: "Кору já tě, má zelinko, pěti prsty, šestum dlaňum, až (ať) se všeci za mnou hořim". (Копаю я тебе, моє зіллячко, п'ятьма пальцями, шостою долоною, хай всі за мною ходять") [Вельмезова 2004, №5]. Числове описання рухів руки при лікуванні хвороби є необхідною умовою обряду, оскільки дублює архетипні рухи Творця-Цілителя, що відбилися у вигляді сталих висловлювань типу: 1) "Господь допомошь, і я з рукою" [Рецепти 1992, с. 42]; 2) "Не сама я прийшла, три Ангели привела" [Темченко 2003, с. 1]. Отже, число шість в цьому контексті поєднує пальці і долоню, тому слугує знаком цілісності і повноти, тому здатне зцілювати³.

Таким чином, використання чисел в якості смислових одиниць (своєрідних згустків інформації) дає змогу застосовувати їх як засіб силової концентрації у потрібному місці і часі, що нагадує натискання потрібних точок на тілі людини в мануальній терапії.

Нуль / ніщо займає особливе місце у системі міфологічного сприйняття. Точніше сказати, що у міфології нуль як число не фіксується, його дублюють прикметники *жоден / жодний*, і заперечні займенники *ніхто / ніщо*, які позначають тотальну відсутність, заперечуючи існування одного (пол. *zoden* – "ні один"), *кого / що* (істот / предметів)⁴. Разом з тим, вони натякають на існування невидимого, де об'єкти знаходяться у латентному стані. До життя вони викликаються шляхом рахування або озвучування імені (одного), тому окремі імена забороняли називати. Наприклад, уникали промовляти ім'я нечистого покійника. Під час називання когось *ніким* відбувається стирання особистості і дублює звичай поховання упирів на "нечистих місцях" – "болотах, стоячих водах, ярах, на межах, які народна традиція пов'язує з пеклом, становить реалізацію опозиції земля / пекло, де земля

виступає природнім місцем поховання померлих своєю смертю, водночас – нечистих земля не приймає" [Конобродська 1999]. Саме так назвав себе Одисей, коли осліплений Поліфем запитав його ім'я для того, щоб накликати на нього гнів богів⁵.

Використання понять із значенням відсутності обумовлене тим, що у лікувальному обряді провокуються процеси, спрямовані на знищення (відсутність). Це стосується хвороб і потойбічних істот. Мова йде про зворотне рахування, кінцевим результатом якого є *стан ніщо*. В цьому разі рахування виступає як замкнена структура на кшталт висловлювань, які читають навпаки або абракадабр (мал. 69).

Один⁶ найчастіше вживається у вигляді порядкового числівника перший: д-р. пьрвь; пов'язане з д-інд. *pūrvyās* – "передній / попередній / перший", авест. *paurva* – "перший", тохар. а *pārvat* – "найстарший", д-англ. *forvost* – "перший / ватажок". У ц-сл. складних словах *перво-* часто відповідає гр. *ἄρχη* – "першоангел" (гр. *ἀρχάγγελος*) [Фасмер 1987, Т. 3, с. 122, 235]. Ймовірно, що чергування *пер / пре / пра* указують на найвищу ступінь, втілюють "абсолютне" значення: пер-ший → пер-вісток → пер-возванний → пре-мудрий / пре-красний → пра-дід / пра-баба / пра-щур. У зв'язку з цим префікс є показником ієрархічності числа, оскільки визначає найголовніше: "Першим разом, Господнім указом". З *першим* у традиційній культурі асоціюється сила, тому в Східній Македонії (Родопах) перший день кожного місяця присвячувався вовку; у південних слов'ян перше яйце від чорної курки вважалось оберегом від хижаків, болгари вірили, що змія, яка першою виповзає на свято Сорока Мучеників тримає у пащі золотий камінь, за допомогою якого здійснюються бажання [Гура 1997, с. 135, 149, 323]. Старший син в українській родині вважався першим після господаря і мав право голосу замість нього на громадських зібраннях, а після одруження на ведення окремого господарства. У казці про Царівну Жабу стріла старшого сина попадає у двір першого серед людей – князя, після чого він одружується на його дочці.

В обряді важливого значення набуває процес визначення першості. Перший "має право на життя", його поважають (зокрема, люблять найменшого). Перший "приречений" бути найкращим, тому визначення першості набуває обрядових форм, зокрема змагань на фізичну витривалість і кмітливість. Не випадково перший день тижня (неділя) вважається святковим і присвячується Сонцю.

Перевага старшого / першого над меншим / не-першим "експлуатується" обрядом, використовуючи силу першого як стимул: "На Калініном мосьце стояло трі дзевіци, і ўсе трі сестріци. Старшая сестра Сусу Хрісту сорочку умивала, красной лисой корові уроки отговорала" [ПЗ 2003, №805]. В архаїчні часи перша дитина вважалась "від Бога", тому народжувалась "для Бога". Про це свідчить Кирило Туровський в одній зі своїх проповідей: "Отселе не приемлет ад требы, заколаемых отцы младенцев, на смерть почести – преста бо идолослужение и пагубное бесовское наси-

лие" [Рыбаков 1988, с. 146], а також невідомий автор, який переказав "Слово Григорія, як перші погани або язичники кланялись ідолам і треби їм клали...": "Гаверкаи дѣторѣзаныи длоло^м ѡтъ первнець лаконьскѣа требищныи кровъ" [Гальковский 2000, Т. 2, с. 23], кров'ю яких мастили ідол Гекати / Мокоші. Зіставлення першого і Божого проявляється в інших обрядових діях. Наприклад, перший / останній снопи не зжинали, а завивали "Велесу на борідку". Заплетені колоски вважалися священними, зрізання яких загрожувало каліцтвом жінця: "покрутить так, як покручені ці колоски" [Афанасьев 1996, с. 74].

Обрядовими могли сприйматися інші дії, наприклад, шлюб з тотемною істотою: "Шла Божа Маці із своїми дочками. Старша дочка, котура із вужем іграла і буль-вупух разгоняла" [ПЗ 2003, №698]. Напевне, що мова йде про обряди, присвячені культурі родючості, оскільки вуж в традиційних віруваннях співвідноситься із семантикою falos(a). Пор. з рос. діал. *уж* – "змія" / *уд* – "чоловічий дітородний орган" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 148-150], а також ідіомами *грати весілля* і *догратися* в значенні "завагітніти". На Волині побутували подібні мотиви – вуж грає із зозулею, як чоловік з дружиною [Гура 1997, с. 93].

В інших міфологічних сюжетах *один* сприймається як просторова / часова константа. Пор. з етимологією *інший*: болг. *ин*, *ина*, *ипо*, чеськ. *jiný*, д-польськ. *iny*, *inny*, ст-сл. *ieū* проявляється як складова **ino* – "один / одне" в похідних, д-р. *иноходьцъ*, ст-сл. *ieii*, *aiiēl* – "постійно". Споріднене з лит. *inas* – "дійсний / правильний", д-пруськ. *ains*, лит. *vienas*, лтш. *viēns*. – "один" [Фасмер 1986, Т. 2, с. 134]⁷. У цьому аспекті зіставляється з центром світу, що виокремлюється з просторово-часового загалу: д-р. *одинако* – "однак / зокрема" [Срезневский 1895, Т. 2, с. 614]. Саме сюди прагне міфічний герой / виконавець замовляння: 1) "На море на окіяне, на острове на *Бояне*, там лежить камінь, на тим камені сидіть трі старця"; 2) "На море-лукаморе стаяў *дуб*, пад тим дубам било трі камні, пад тимі камнями сідзело трі жабухи <...> на тим дубу двенацаць какатаў, на тих какатах двенацаць арлоў <...> ідзіця, бяриця у гадаў яди"; 3) "Пойду на *Божу гору*, затрублю [з] залізму трубу, зберайтесе, воўки і воўчціци, позамикаю губи і зубі і очі і вўші, шоб не бачили гішние скотини, (шоб такої-то скотини не чіпали)" [ПЗ 2003, №553, 659, 908]. Пор. з текстом казки "Про Коцця Безсмертного, як його убили Іван Царевич і Булат Молодець": "Коццій відповідає: "Ніхто ще в світі мою смерть не находив і не найде, ніхто мене не вб'є. А смерть моя на морі-океані, на острові Діяні. На тим острові є дуб, а під тим дубом скриня, а в тій скрині заєць, у зайці качка, а в качці яйце, у тому яйці моя смерть". Аналогами вселенського Центру вважалися відокремлені / одиничні важкодоступні місця – гора, острів, скеля, дерево. Звідси семантика назв на зразок: острів Боян, Божа гора, Лукомор'я тощо. Помітною є спроба максимально індивідуалізувати міфологічний центр, виокремивши його із загального ландшафту: "На

морі → на океані → на острові на Бояні → лежить камінь"; "На морі-лукомор'ї → стояв дуб → 1) під тим дубом було три камені → під тими каменями сиділо три жабухи → 2) на тому дубі → дванадцять орлів". Номінативне і просторове звуження Центру передбачає його силову концентрацію, можливість швидкого і якісного виконання бажаного.

Важливим фактором, що посилює дію замовляння, є час його виголошення – на сході сонця. Обрядові слова є *першими* в новому часовому періоді, тому можуть символізувати творчий принцип Бога і людини як "її образ і подобу": 1) "Стань, Госпадзі, да помагі *первим* разом, добрим часом. Я с прозьбаю, а ти, Боже, с помаччу"; 2) "*Первим* разом, Божим указом, вроки на сороки, на ворони"; 3) "*Первим* разком, ліпшим часком прошу Господа. Пособи, Господзі, поможи ту болячку вимовляць" [ПЗ 2003, №240, 266, 336]. Мотиви першого / творчого слова зустрічаються в етіологічних міфах, зокрема Біблейських сюжетах: "І сказав Бог: "Хай станеться світло!" І побачив Бог світло, що добре воно <...>. І сказав Бог: "Нехай станеться твердь посеред води, і нехай відділяе вона між водою і водою" <...>. І назвав Бог твердь "Небо". І був вечір, і був ранок – день другий" [Буття. 1, 3-9]. Значення *першого разу / слова* слід розуміти як перше озвучення буття після "німої" ночі. В залежності від того, що / як сказано вперше, залежить стан буття. Відповідні вірування пов'язані з уявленнями про існування часу, коли людина може впливати на стан речей: "Єсть така мінута, послушна чоловікові. У ту мінуту нільзя нічого худого сказати ни на скотину, ни на чоловіка, тому що у її що скажеш на живого разного роду, те й здійсниться йому" [Гнатюк 1912, с. 156]. Повторюючи кілька раз замовляння, а також озвучення його на початку нового часового циклу є спробою потрапити у щасливу "мінуту". Крім цього це стосується обрядових слів, чистота і правильність виголошення яких має важливе значення. Наприклад, хрипота нареченої чи фальцет півчих під час вінчання можуть бути причиною смерті одного з молодих. Аналогічні наслідки очікують того, в чий оселі зірве голос колядник [Агапкина 1999]. Знаковими вважаються на лише слова, але й будь-які звуки, почуті вперше. Мова йде про перший весінній грім. На Поліссі його гуркіт супроводжується обрядами, які "мають забезпечити здоров'я людей і сприятливу погоду протягом майбутнього господарського сезону" [Толстые 1982, с. 50]. Подібні вірування базуються на емпіричних спостереженнях: після першого грому рослинність починає зеленіти інтенсивніше [Афанасьєв 1996, с. 171], на поверхню виповзають комахи і плазуни, тому росіяни вважали, що грім "пробуджує змію, яка спить під землею" [Гура 1997, с. 336].

Оптимальним способом рахування обрядового часу, який лише опосередковано прив'язаний до часу емпіричного, здійснюється за допомогою слова *раз*. Називання кількості числівником *раз*⁸ вказує на те, що кожна складова обрядового рахування трактується

як початок, тобто є ознакою постійної *першості*, що розцінюється як запобіжна дія від циклічності, на яку приречена одиниця. В цьому разі одиниця не просто відтворює себе в наступних непарних числах, а творить, оскільки постійно є першою. Така логіка розгортання *раз* у міфологічних текстах пояснює невизначену його тривалість, про яку зазначає В.М. Топоров: "Інший тип квантування часу здійснюється словом *раз*. Воно безперечно членує час <...> тривалість цього *раз* величина відносна, у замовляннях не піддається будь-якій надійній хронометризації" [Топоров 2005, с. 206]. Замовляння дійсно часто промовляється тричі. З першого погляду – це завершений цикл, з іншого – три рази тут завжди є першими, що забезпечує ідентичність і смислову однаковість кожного промовляння. Аналогічну семантику має і потрійне плювання. Сприйняття потрійності тут розуміється не як завершеність, а як резервна можливість постійного розгортання (коли *раз*, то значить *перший*) до безкінечності числового ряду, тобто відбувається безперестанний захист шляхом утворення циклічних потрійностей (див вище). У такому сприйнятті *разового* рахування до життя викликається опозит, про який згадувалося вище, а саме рахування-розгортання (циклічність), рахування-поєднання.

Текстова семантика одного / першого виходить за межі суто числівникового значення, оскільки є не лише початком відліку, а вершиною ієрархії форми. Коли нуль (ніщо) позначає латентний стан буття, то один є його зародком, втіленням найпершого / найпотужнішого. В зв'язку з цим один асоціюється з *першими людьми* – міфологічними пращурами. Звернення до одиниці ("перших" часів) нагадує обрядове "марення" або розмиті під впливом часу згадки про культові шлюби з тотемними істотами і людські жертвоприношення. В семантичному плані одиниця передбачає потенційне розгортання, поступово проявляючись у наступних числах, тому виступає символом творчого принципу Бога (гр. ἀρχή – "першоангел"), зіставляється з дітородним чоловічим органом (д-лат. *oīnos* – "ūnus"), постійністю і стабільністю буття (ст-сл. *iēi, āiēl* – "постійно").

Два. Виникає внаслідок за-перечення (від *перший*) одиничного, як замкнутого в самому собі, що вимагає подальшого смислового розгортання. В окремих індоєвропейських мовах має родову ознаку, що зумовлено існуванням "жіночої" і "чоловічої" двоїни: 1) лит. *dù* (з **dvūo*) / *dvì*; 2) лтш. *divi* (з **dvi*) ч. / *divas* ж.; 3) д-пруськ. *dwai*; 4) д-інд. *divāu* / *divā* / *dvāi* ч. / *divē* / *dvē* ж.; 5) авест. *dva* ч., / *duye* ж., с. р.; 6) гр. δύο / δύο, лат. *due* / *duae* – "двічі"; 7) ірл. *dāu* / *dāu* / *dā* ч., / *dī* ж.; 8) гот. *twai* / *twōs*, 9) алб. *dy* [Фасмер 1986, Т. 1, с. 486]. Втілення ідеї парності в межах одного граматичного роду демонструє, яким чином архаїчний "близнюковий" культ проявляється в мові. Вшанування близнюків як символу повноти і довершеності, подвоєння / посилення одиниці (оскільки вони є дітьми однієї матері і однаковими зовні) спостерігається в неоліті, тобто в часи формування

основних мовних сімей. Рудименти архаїчного культу спостерігаються в замовляннях і проявляються в образах: 1) Петра / Павла: "Божа Матер по море ходила, чорну рожу сіяла, шоб та рожка не зійшла, шоб у (ім'я) кроў не пошла. *І ти, Петро, і ти Паўло, ходи по мори горати, (ім'я) христіанські крові замовляти*"; "Церква стоїть, престол стоїть, за тим престолом Ісус Христос сидить, руки зложивши, голову склонивши, свою кров істочивши. Прийшли до його *Петро і Павло*. Слуги мої, слуги, не дивитесь на мою муку, берите хреста в руку і скажите старому і малому, кривому і сліпому: хто буде ту молитву знати, ніяки болезні не буде мати"; "Ішоў сам Господь на вечерніци залатим мастом – перебраною палкаю попіраєцця. Сустеў *Петра і Паўла*. *Петру* дарує рукавіци, а *Павлу* – нагавіци, шоб авраного каня мінулось перелогі і патніци" [ПЗ 2003, №300, 441, 829]. 2) Кузьми / Дем'яна: "Шоў *Кузьма-Дем'ян* дорогою, веў три собаки за собою, чорною, серою і белою"; "Ўинімай, змея, свое жерло, когда не ўиймеш, пойдю до *Кузьми-Дім'яна*. *Кузьма-Дім'ян* і сам Господь сошлџот на тібя гром і молнію" [ПЗ 2003, №411, 684]. 3) Сакова / Якова: "Разойдись (скула) по всему свету, до всему білому, раскажи ти *Сакову, Якову*"; "Биў себе *Сакоў і Яакоў* – три года скорому не едаў, тим царіцам (зм'ям) зуби вибіваў" [ПЗ 2003, №326, 669]. 4) *Юрія / Ягорія*: "Сўяти *Юрей, сўяти Ягорей*, мою кароўку пасі, до дому несі" [ПЗ 2003, №867]⁹. Тотожність образів святих близнюків підтверджується тим, що ключова сакральна дія, яка визначає хід лікування, позначається дієсловом, вжитим у формі однини: 1) "І ти, Петро, і ти Паўло, ходи по мори горати"; 2) "Кузьма-Дем'ян дорогою, веў три собаки за собою"; 3) "Сакоў і Яакоў – три года скорому не едаў, тим царіцам (зм'ям) зуби вибіваў"; 4) "Сўяти Юрей, сўяти Ягорей, мою кароўку пасі, до дому несі". Звідси їхня здатність з-цілювати, (поєднувати двоїну "душу з тілом"): 1) "На полі на Ордані рубалося два брата нажами, кололись іглами, червону кроў замовляли"; 2) "Колі едут двое верхом на конях, то ім говорат: "Браткі, браткі! Заберіце наші бородавкі"; 3) "Dwojaki, dwojaki, weźcie ode mnie brodawki" ("Двійнятка, двійнятка, візьміть мої бородавочки") [ПЗ 2003, №342]; 4) "Замітали хату, а тим писочком і лічили: "Хто іде ўдвох на коні, забери бородаўке мої" піском потерти бородавкі" [ПЗ 2003, №307, 242, 343]. Сприйняття близнюків як "роздвоєне" ціле зумовлене феноменом, що трапляється серед близнюків, які часто дублюють долю свого брата / сестри¹⁰.

Суттєвою ознакою замовляння є фактична відсутність описів продуктивних шлюбних / парних стосунків між *чоловічим* і *жіночим*, які спостерігаються в інших міфологічних текстах, наприклад, казках ("Стали жити-поживати і добра наживати"). Це зумовлене тим, що лікувальний обряд, який описує хвороби як одухотворені істоти, не розвиває, а, навпаки, обмежує їхню діяльність, переносячи недугу в сферу потойбічного / статичного, тобто того, що не має продовження. Семантика парності вирішу-

ється однобічно, так, як це "вигідно" обряду. Вживання парних образів демонструє завершення еволюції системи, шляхом заперечення переходу двійки на трійку. В цьому контексті двійка виконує функцію табу на розвиток і подальше розгортання системи: 1) "Ішло два планитники, два пристрїтники, дві планитниці, дві пристрїтниці, і здибає їх Дїва Марїя, Матїнка Христова: "А де ж ви їдете, два планитники, два пристрїтники, дві планитниці, дві пристрїт ниці?". "Їдем до хрещеного, миром помазаного N, вступим у голову, в зуби, в сїмдесят суставів, костів". "Не їдїть ви, бо я буду визивати, я буду чесний хрест прикладати в голову, в зуби, в сїмдесят суставів. Амін" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 132-т]; 2) "Під сонцем під жорстоким, під лїсом під чорним, під високим, там стоїть верба <...> на тїй вербі сїм сот канатів, і на тих канатах сидить Хан і цариця Ханиця; і прошу я царя Хана і цариці Ханиці <...> да допоможте, і вимїте три зуби лихих з рижого коня" [Рецепти 1992, с. 43]; 3) "Юрій-Ягорїй, дай мне ключїк і замок замкнуть Хавруню і Хавра (вовка і вовчицю), замкнуть зуби і губи і третїє щчелепи" [ПЗ 2003, №906]. Можливо, з цим пов'язаний звичай покладати на могилу парну кїлькїсть квітів, як табу на продовження уже звершеного "потоїбїчного" в незавершеному "земному", тоді як на весїлля дарують непарні букети, що є натяком на появу "третього". Відповідна закономірність слугує поясненню, чому, коли до текстової канви замовляння "додається" весїльний компонент, двїйка-пара є "продуктивною", що також заперечує розвиток недуги: "С у нашего Бога велїкеє поле, на том полі – сїня моря, на сїнім море стояў дуб. На том дубе залатое кресло, ў том кресле – цар і царица, залатая спярица (пор. з нїм. *Sproge*, лат. *sproga*, грецьк. *спорá* – "посїв"). *Їони н'ють і гуляють* (пор. з виразами: "гуляти весїлля / "нагуляти дїтя"), ўсякїх гадюк *угаўараюць*: и мхоўих, балатаўих, лесаўих, падхлеўних, падмежних, ўсякїх верецьонїц двараўих" [ПЗ 2003, №667].

На відміну від замовлянь в етіологічних мїфах *чоловіче* і *жіноче* перебуває в стані перманентного конфлікту, однак тяжїє і взаємодоповнює одне одного. Постїйне вирїшення цього конфлікту становить логїку розвитку мїфу. Типовим прикладом може слугувати казка, що не виходить за межї трїйки, оскїльки завершується весїллям – поєднанню / примиренню протилежностей. Природа двїйки-опозиції відрїзняється семантичною нестїйкїстю і тяжїє до подальшого розгортання структури, тобто вирїшення протистояння на користь трїйки. Набуття первїсної цїлїсностї, повернення до стану одиниці, відбувається в мїфологїї еволюційним шляхом через проходження усїх етапів розвитку структури – від одиниці до дев'ятки, після чого відбувається перехід на їнший рївень. Кїлькїсть таких переходів необмежена. В мїфологїї згадується лише про кїлька рївнїв еволюції системи – від хтонїчних їстот до богів. Прослїдуємо першї рївнї числового кодування дїйсностї, яке позначає основні етапи розвитку людської свідомостї. Мїфологічне / архаїчне сприйняття характеризується

пануванням двійки, яка відбиває фізичні відчуття на зразок: високий / низький, гарячий / холодний, ситий / голодний, далекий / близький, чоловічий / жіночий (сприйняття фізіології статі), запашний / смердючий, а також втілює стан постійного конфлікту через систему психічних стереотипів, які формуються полярними за своєю природою емоціями: свій / чужий, свійський / дикий, сильний / слабкий, гарний / потворний, багатий / бідний, вільний / залежний, добрий / злий, білий / чорний, одружений / неодружений, чоловік / жінка (сприйняття психології статі). В цьому аспекті прояснюється семантика одиниці, яка символізує праархаїчний етап розвитку людства, коли світ сприймається цілісно (на підсвідомому рівні), відбувається лише адекватне реагування на зовнішні подразнення без видимих внутрішніх (психічних / ментальних) наслідків, що нагадує світовідчуття у ранньому дитинстві, тоді як наступний – у підлітковому віці. Трійка врівноважує архаїчну двійку і позначає подальший етап розвитку міфології, який, на відміну від попереднього, є не рефлексивною дуальною реакцією, а виступає способом пізнання, описання, а також знаменує перші спроби впливу на оточуючий світ шляхом моделювання поведінкових стереотипів за допомогою пошуку компромісу між конфліктуючими сторонами. Через потрібні моделі окреслюється видима / матеріальна структура Всесвіту, яка уявляється як центр / периферія / захист, верх / середина / низ, праве / середнє / ліве, вчора / сьогодні / завтра, минуле / теперішнє (життя) / майбутнє, висота / ширина / довжина і т.п. Те ж саме стосується емоційних крайнощів, які збалансовуються нейтральними станами. Наприклад, опозиція добро / зло, радість / горе, сміх / сльози розуміється як перманентні стани, які не є статичними ("Пів світу плаче, пів світу скаче"). У зв'язку з цим виникають аналогії по відношенню до основної опозиції – життя / смерть, де остання розуміється лише як ланка постійного неперервного процесу взаємопереходів з одного стану в інший, кінцевим результатом якого має бути інший рівень буття. Таким чином, трійка позначає етап сприйняття через початкові (примітивні) абстрактні ментальні моделі. Наступні числа є потенційними і не проявленими, тому не знаходять аналогій в традиційній і сучасній культурах, хоча перші ознаки чотиримірного сприйняття Всесвіту зустрічаються в окремих представників людської цивілізації¹¹. Отже, символом кожного етапу є число натурального ряду, яке розцінюється як квінтесенція езотеричного знання, закодованою інформацією про загальні принципи організації цілісного Всесвіту. Число відбиває основні принципи еволюційного поступу свідомості, є багатомірними символами розвитку людського духу.

Три: укр. *три*, д-р. *трие* ч. / *три* ж., болг. *три*, сербохорв. *три*, словен. *trijk* ч. / *tro* ж., с. р., д-чеськ. *trĕe* ч. / *trĭ* ж., с. р., словц. *tri*, польськ. *trzy*. Праслов. *trĭje* споріднене з д-інд. *trāyas* ч. / *trī*, *trīn.i* с. р. – "три", авест. *θrāyō*, лит. *trỹs*, лтш. *troš*,

греч. *τρεῖς*, лат. *trēs*, ирл. *tri*, арм. *erek'*, алб. *tre, tri*, тохар. А *tre*, хетт. *tri* [Фасмер 1987, Т. 4, с. 101]. Подібність грама-тичної форми в різних мовних сім'ях указує на її архаїчність. Стійка тенденція до потроєння спостерігається також у міфології індоєвропейців, що підтверджується на прикладі образів "трьох братів", "трьох святителів", "трьох ключів", які передбачають існування "три-братства", "три-ключності", "три-святості" [Топоров 2005, с. 196]. Іноді сама хвороба позначалась відповідними потрійностями: "рана на три пальці", "три кістки" [Бондаренко 1992, №23]; "три краплі крові" [Грінченко 1996, Т. 1. с. 5]. Коли повторення подвоює силу імені і може стосуватися земних істот, то потроєння підносить його до рівня абсолюту і вживається відносно міфологічних персонажів. Прикладами можуть бути слов'янський Триглав, давньоіндійський Тримурті, грецький Триптолем, іранський Тріта, пруський Трімс. Пор. з лексичним значенням: і-ар. **trui* – "захищати", рос. *сторона* (**s-ter*), і-е. **ter* – "вогонь", а також с-хорв *спройшти* – "оскопляти", рос. *спроить* (від *і-е. *sthār* – "будувати / займати вертикальну позицію"), кельт. *trigio* – "музика" (> гармонія як протилежність хаосу), д-р. *тризна* [Маковский 1996, с. 391-392].

Сприйняття потрійності як неподільної єдності, певної смислової монолітності і довершеності зумовлене психофізичними особливостями людини. Схильність людини до раптових емоційних перепадів, іноді безпідставних змін настрою є причиною виникнення дуально-конфліктних внутрішніх станів. У зв'язку з цим світ сприймається як набір опозиційних протиставлень, що знаходяться в стані перманентного конфлікту. Трійка є оптимальним вирішенням цього протистояння, що виражається двої-кою, яке вирішується не на користь жодного з опозитів. При-родою трійки є знаходження й утвердження "золотої середини", яка "влаштує" обидві сторони, тому потрійність уявляється остаточно завершеною і статичною¹². Психологічно будь-яке при-йнятне розв'язання конфлікту розуміється, як прояв очікуваної стабільності (у казках "щасливий кінець") і сприймається як смислова матриця, що накладається у вигляді шаблону (в цьому разі числового) на мінливі життєві процеси. У зв'язку з цим осно-вні міфологічні світоглядні константи набувають вигляду триад:

колір	білий	червоний	чорний ¹³
вік	молодість	зрілість	старість
простір	верх	центр	низ
тіло	лице	середина	потилиця
час	завтра	сьогодні	учора
	життя	старість	смерть
природні стихії	небо	земля	вода

Потрійності співвідносяться між собою по горизонталі і вер-тикалі, утворюючи цілісну світоглядну картину. Разом з тим, за-лежно від потреб обряду вони можуть варіюватися, що надає цим

клішовим формулам динамічності. Кожна частина потрійності може набувати кілька значень й утворювати власний семантичний ряд. Наприклад, чорний виступає кольором землі, яка "родить", але одночасно є жалобним, оскільки позначає перетворення "білого тіла" на "чорну землю". Крім цього, чорний символізує нічне небо, тоді як червоний – позначає ранок, а білий – день.

Інші можливі значеннєві трансформації представлені в таблиці потрійностей.

Права частина опозиції					
білий	= живий	= день	= лице	= жарко	= завтра
1) світлий "білий світ"; 2) денне небо; 3) світло місяця; 4) сивий ; 5) чистий.	1) зіставляється з червоною кров'ю; 2) світлом , оскільки удень відбувається продуктивна діяльність людини.	1) білий, світлий; 2) сонце.	органи світосприймають, і життєзабезпечення знаходяться на "лицевій" частині тіла	літо / зіставляється з червоним	1) нащадки; 2) зіставляється не з добою, а днем – "напередодні"
Центральна / нейтральна частина опозиції (середина)					
червоний	= старий	= ранок / вечір	= середина	= тепло	= сьогодні
1) життя, на що вказує сфера його обрядового застосування; 2) смерть , коли здійснюється обряд кремації; 3) сонце ранком і ввечері .	зрілість (сивий) <i>stvēnuus</i> – "стараний" лит. <i>staros</i> – "товстий, великий"; д-інд. <i>sthiras</i> – "міцний, сильний"	1) червоний схід / захід сонця; 2) стан астрономічного переходу, тому у цей період відбуваються ворожіння і лікування.	1) "біле тіло", в значенні ідеальне 2) серце; 3) зіставляється з тілесними " червоними " отворами, що розташовуються спереду	1) весна, осінь; 2) ранок / вечір.	Усе, що відбувається, виступає точкою фіксації перебігу подій, актуалізує і класифікує їх. Зіставляється з "живим".
1) земля; 2) предмети розпаду; 3) зіставляється зі смертю .	1) одночасно зіставляється з "учора", "завтра", тобто стосується минулого і майбутнього ; 2) міфологічний підземний світ.	1) чорне нічне небо; 2) темнота; 3) "глуха" ніч.	Зіставляється із задньою частиною тіла, чорним , як ознакою тілесного розпаду і смерті .	зима / зіставляється з білим , як безтілесним і нетлінним, тому може бути жалобним кольором або позначати вічне життя і чистоту	1) працюри, корінь слово зіставляється з поняттям " чорний "; 2) в певному контексті зіставляється зі " старістю "
чорний	= мертвий	= ніч	= потилиця	= холод	= учора
Ліва частина опозиції					

Аналогічні тенденції спостерігаються в запобіжних текстах, де трійка набуває значення просторового кліше, як у горизонтальному, так і вертикальному рівнях. Відносно горизонтального

варто зазначити, що трійка не слугує лише просторовим виміром, оскільки в міфології позначає трійне (3) роздоріжжя, де пропонується ситуація доленосного вибору, тоді як на перехресті (4) вибір уже зроблений¹⁴: "Святей Юрій, возьми у Бога ключи, замкни *три путі*. 1) Гроба б'ючого (грому), 2) звіра бегущого, 3) змея ползущого, 4) д'вітра лебущого (sic!) і 5) чоловіка злого. *Спасі*, Господі, своїм крестом і своїм Господом" [ПЗ 2003, №1065]. Потрійність жодним чином не пов'язується з п'ятичленною структурою тексту, вона начебто розташовується за його межами. Функцію захисника виконує не Бог (хоча до нього наостанку звертаються), а Громовик Юрій (!), який, замкнувши "три путі", перекриває усі можливі небезпеки, що чатують на подорожнього (пор. з уявленнями про життя як подорож). Обрядову імітацію "трьох доріг" зустрічаємо в замовляннях від "крикливець": "Взяти хліба і солі, і обійти навколо хати *три рази* і ў третій раз покласти це на вуглу хати і казати: "Вам, ночниці, хліб і силь, а для мене крепкий сон" [ПЗ 2003, №63]. Пожертвування (ч) хліба / (ж) солі (обрядової двоїни – основи достатку) також розуміється як своєрідне "замикання", оскільки відбувається після третього обходження помешкання, на місці, звідки воно починалось (напевне червоною куті).

Описи "трьох доріг" зафіксовані в казкових сюжетах, де "правильний" з погляду обряду вибір передбачає "правильний" результат у житті героя. На казковому роздоріжжі знаходиться камінь (Триглав?), на якому написано, що очікує подорожнього, коли він піде наліво, направо або прямо. Казковий герой, зокрема *третій* син, вибирає *прямий* шлях, де йому загрожує небезпека, замість обіцяного *правим* і *лівим* багатства і влади, натомість в якості винагороди він отримує те й інше¹⁵. Образ потрійного роздоріжжя слугує смисловим кліше і позначає можливі напрями для того, хто слідує дорогою життя, сповненої небезпек і несподіваних зустрічей. Ситуація вибору відбувається між лівим, правим і центральним напрямками, де найбільш оптимальним виявляється третій – "серединний шлях"¹⁶.

Образ потрійного роздоріжжя зіставляється з трьома вертикальними рівнями міфу, де *ліве* асоціюється з потойбічним низом: "мерцем / каменем / рибою", місцем, де "козак шаблею не рубає, дівка косою не має" (атрибутом якого є золото і коштовності), *праве* – божественним верхом (владою): "місяцем / вороном" (християнськими святими), а *пряме* – світом смертних: "чоловіком у полі / чумаком / дубом": "Молодік ў небе високо, а камінь ў море глибоко, а ў лесе сіній дуб" [ПЗ 2003, №506]. Коли вважати, що герой прямує на Схід, внаслідок чого за сюжетом казки він стає *царевичем* (сином сонця), то з лівого боку опиняється Північ, з правого – Південь. Пор. з *царською* етимологією слова *прямий*: праслов. **prętz* / **prēmz* споріднюється з гр. *πρόος* – "передній / той, хто знаходиться на чолі", а також з д-ісл. *framr* – "гідний / хороший / сміливий", *fram* – "уперед

/ пізніше / далі", д-в-н. *fruma* – "користь / вигода", нов-в-н. *fromm* – "набожний". Звідси д-р. пряме – "прямий / правильний / чесний", слвц. *priamy*, польськ. *uprzejmy* – "ввічливий / відвертий" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 394-395].

Вищезазначений текст можемо вважати "родовим" по відношенню до інших потрійних замовлянь із семантикою горизонтального руху: 1) "Ішли старці трьома потоками. Старці стали, кров перестала. Ішов святий Господь на Осіянську гору. На Осіянській горі Суса Христа мучили. Господи, одверни, од наглої криви смерті"; 2) "Ішли три сестри, несли по три ножі. сіклись, рубались і кров не йшла"; 3) "Ішли [ка]ліки через три ріки, і лозу рубали, і рожу саджали, і рожка не прийнялась, і кров унялась <...> своїм духом обнімаю, Святого Бога упоминаю, Святого Миколая Чудотворця" [Рецепти 1992, с. 34-37]. Семантика потрійного роздоріжжя посилюється образами трьох старців, які "ідут трьома потоками". В цьому разі *потік* є похідним від д-р. *потокъ* – "вигнання", а також поняття *ткати* / *точити* [Фасмер 1987, Т. 2, с. 345] у значенні віщувати / моделювати майбутнє (пор. з вірм. *t'ek'em* – "кручу / плету / намотую / завертаю"). "Втручання" пращурів суттєво змінює смислову канву тексту, де ріка розуміється як дорога до потойбічного або нитка долі, яку плетуть пращури (д-р. ректи / віщувати. Пор.: *рекомъ(и)н* ← *рекъше* ← *реши* "г(оспод)ъ пр(о)рокъмъ г(а)г(о)л(е)тъ ... нже рѣч" [Slovník 1982, s.633]). В цьому аспекті доцільними видаються порівняння з Купальськими дівочими ворожіння по течії ріки, а також звичаї пускати "на воду" шкарлупи з великодніх крашанок Рахманам на Великдень¹⁷. Звідси стає зрозумілим, чому сестри січуться між собою ножами, не проливши жодної краплі крові, а каліки вільно пересуваються, саджають рожу, яка, попри усі їхні старання, не приймається. Постійні звертання до "святого Господа" і "святого Миколая Чудотворця" слугують своєрідними застереженнями, словесними оберегами від неживого, яке зупиняє кровотечу. Варто додати, що обрядове рахування потоків / рік асоціюється з казковим роздоріжжям, де пропонується добровільний вибір. У замовляннях рахування рік має характер поступового вилучення зайвого / непотрібного, що нагадує дитячі лічилки: "Текло три ріки під калиновий міст: перва водяна, друга молочна, третя кровава; я водяну ізоп'ю, а молочну споживу, а кроваву іспиню, із сірого коня кров ізгону"; [Рецепти 1992, с. 37].

Сприйняття потрійності як "дороги пращурів" пояснює сюжети відсилення хвороби на три сторони, де відсутнє життя і будь-який рух: "І я шепчу, і виливаю, і пересікаю, і перерубаю, і зливаю на *три сторони* ізсилаю, де люди не ходять, де вітри не віють" [Рецепти 1992, с. 64]. Можливо, у зв'язку з цим згадується образ церкви з "трьома углами": "Шло три хлопца с трема топорами, пробілі церкви с *трема углами*, церкоу стала, мані кроу перестала" [ПЗ 2003, №291]. Ймовірно, мова йде про одноденні

храми, які будували на честь пращурів (пізніше святих мучеників), і зводили архаїчним способом у вигляді пірамідальної конструкції з трикутником в основі (напевне, такий вигляд мали давні святилища)¹⁸.

Додаткової уваги заслуговують образи *трьох сестер / дівичь / пташок*. У замовляннях вони є вісниками людської долі: "Трі птіци, весь свет аблетіте, а три девіци мне раскажіте ак живой мой муж (чи маць, чи отец) приніса мне живое что-нібудзь, ак не живий, прініса мне што-нібудзь мьортвое" [ПЗ 2003, №1093]. Здатність переказувати долю співвідносить ці образи з персонажами чеських народних казок – судничками, атрибутами яких є білий одяг і свічка. Колір одягу підкреслює їхню неземну / безтілесну природу, а мерехтіння свічки символізує мінливість людського буття (пор. зі звичаями ставити свічку "за здоров'я / за упокій"). Характерною ознакою казки є те, що суднички не лише передікають долю, але й здійснюють своє віщування [Потебня 1989, с. 511]. Зв'язок дівичь з богинями долі проглядається при зіставленні спільнокоренових слів: д-р. *Дѣвица – дивича – диво – Дивъ* (пор. *ДВНВНДГН* – "сердитися / біситися") [Срезневський 1893, Т. 1, с. 663-664]¹⁹, а також називанні давньослов'янської богині *дівою*, тобто непізнаною, незбагненою, неземною, сердитою, яка знаходиться в одному ряду з вилами, Мокошшо, Перуном, Хорсом, Родом, роженицями, упирами, берегинями, Переплутом: "Бгомъ требоу клдоутъ н творатъ <...> виламъ н мокошкн днве пероуноу хърсоу родоу н рожанци оупрем н берегинамъ н переплутоу" [Гальковский 2000, Т. 2, с. 23]. В "Бесіді Григорія Богослова про випробування градом" говориться: "овъ дѣю жьретъ д другѣи – дѣивни". Б.О. Рыбаков припускається думки, що слов'янська *діва* споріднена з критомікенською богинею на ім'я *Zwija*, яке не обов'язково є власним, оскільки може бути "відголосом архаїчного індоєвропейського періоду" [Рыбаков 1994, с. 374]. В якості доповнення вчений посилається на польську хроніку Прокопа XVI ст., як можливе смислове продовження ланцюжка *Діва / Zwija*, до якого додається *Жива*: "Божеству Живі було влаштоване капище на горі, названої на її ім'я – Живець, де у перші дні місяця травня збирався народ запитувати ту, яку вважав джерелом життя, тривалого і міцного здоров'я. Особливо їй приносили жертви ті, хто чув перший спів зозулі, яка віщувала їм стільки років, скільки вона прокувала. Вважали, що вищий Володар Всесвіту, *перетворившись на зозулю*, сам віщував тривалість життя" [Рыбаков 1994, с. 374].

Знаковим виявляється зв'язок дівичь з пташками. У фольклорі пташка / зозуля також віщує долю й асоціюється з душею людини: "У неділю рано порану, сива зозуля вилітала, / На могилу сідала, жалібно ковала, / Голово козацька, голово молодецька, / Чи є в тебе на Русі отець або мати, / Або сестра найменша?" [Костомаров 1995, с. 269]. В інших творах зозуль, як і дівичь,

трос: "Ой налетіло дві, три зозуленьки, / Всі три просивенькі, та всі три смутненькі, / Ой одна упала по кінці головки, / А друга упала по кінець ніжок, / А третя упала по кінець серденька, / По кінець головки – то мати старенька, / По кінець ніжок – сестричка рідненька, / По кінець серденька – то єго миленька" [Костомаров 1995, с. 270-271]. Не зважаючи на те, що зустрічаються варіації цього мотиву, потрібна структура тексту зберігається: "Убила стріла вдовиного сина / Прилетіли к йому три зозуленьки: / Одна сіла край головоньки, / А друга сіла коло серденька, / А третя сіла в його ніженьках./ Що в головоньках – то його мати, / Що край серденька – то його сестриця, / А що в ніженьках – його милая" [Костомаров 1994]. Складається враження, що місця розташування трьох зозул не випадкові. Відповідний порядок може бути метафоричним описом матриархального суспільства, на чолі якого знаходиться мати (по кінець головки – то мати старенька / в головоньках – то його мати), а сестра / дружина асоціюється з територією / землею роду (по кінець ніжок – сестричка рідненька / в ніженьках – його милая). Кожна пташка "опікуються" певним тілесним рівнем і може зіставлятися також з потрібною іпостассю людської душі (див. розділ "Тілесна душа").

Кількість пташок / дів обумовлена міфом (мал. 71). Мотив потроєння є провідним у космогонічних текстах. У колядках три пташки "снують" світ: "Коли не було з нащада світа, / Подуй же, подуй, Господи, / Із Святим Духом по землі! / Тоди не було неба ні землі, / Ано лем було синє море, / А серед моря зелений явір, / На явороньку *три голубоньки*, / Три голубоньки радоньку радять, / Радоньку радять, *як світ сновати*, / Та спустимося на до моря, / Та дістанемо дрібного піску, / Дрібний пісочок посіємо ми, / Та нам ся стане чорна земляця, / Та дістанемо золотий камінь, / Золотий камінь посіємо ми, / Та нам ся стане ясне небонько, / Ясне небонько, світле сонінько, / Світле сонінько, ясен місячик, / Ясен місячик, ясна зірниця, / Ясна зірниця, дрібні звідочки" [Сосенко 1994, с. 227]. Пор. з текстами від уроків, де функцію пташок перебирають ангели / зорі: 1) "На Сіянській горі три святи сиділи: один рожоний, другий свячоний, третий хрищоний. Як тиї три святії прийдуть, уроки 'дберуть" [Зоряна вода 1992, с. 10]; 2) "Котре ся вродить рано – зорина, а ввечір як вродить – то вечорина, а вродить на полі вдень – поліна, як на Юра – Юрина. Цій зорині примовляти" [Бондаренко 1992, №19]. Участь трьох сестер у міфічному світотворенні зустрічаємо в замовляннях: "На сінем море, на белом камене стаїць дуб керасен. Над тим дубом белий камінь, пад дубом престол стаїць, на том сталє три скатерки лежаць, *рябие, рабчістие, дробниє, драбчістие*, за тим престолом три девіци сідзяць, перед тими дзевіцями трі чаркі віна налівніє" [ПЗ 2003, №780]. Образ "рябої / дробчастої" скатерки як модель світу нагадує сакральну орнаментацию обрядового одягу православних священиків, де поряд з ликами

святих зображуються символи астральних світил й крилаті птахоподібні ангели (мал. 70 [Русские древности, 1898, ил. 115]).

Мотив творення, зокрема снування основи пташками, як перший етап виготовлення полотна і розстилання "дробчастої" скатерки споріднюється з мотивом шиття, який зустрічається в теогонічних сюжетах: "Посеред моря стоїть гоголя²⁰ / Щедрий вечір, дорий вечер, / Добрим людям на здорове! (приспів повторюється після кожного рядка) / А на тій гоголі й утінка сидить, / Утінка сидить, далеко видить. / Тай угледіла вона, що на морі [човничок], / А на тім човничку дівки Кулинка. / Дівка Кулинка, премудра швачка. / Да пошила вона три янголики. / Да й оден каже: "То моя мати", / А другий каже: "То моя рідна", / А третій каже: "То моя ненька". / Іспечи, ненько, пшеничний [млинець], – / Пшеничний мленець – щедрівці конець" [Сосенко 1994, с. 237-238]. Можливо, що образ "дівки Кулинки, премудрої швачки" є автохтонним і належить до того покоління богів, яке існувало задовго до близькосхідних культурних запозичень. Вона вишиває / створює ангелів (з гр. *αγγελοι* – "вісник"). Цікавим видається сам процес шиття, який споріднюється з іншими дохристиянськими космогонічними сюжетами, зокрема, творенням з глини / землі / яйця / слини / сліз [Булашев 1992, с. 68-86]. Ім'я дівчини асоціюється з поняттями, що позначають корисну сутність предмета. Пор.: *куль* – "ядро" [Срезневський 1893, Т. 1, с. 1361], *куліш* – "каша з житнього тіста і солоду" [Фасмер 1986, Т. 2, с. 410]. Вилучення прихованого, внаслідок чого воно проявляється, фіксується в приказці: "Продай, Кулинка, красочку за шапочку" [Номис 1993, с. 579]. З імовірним іменем архаїчної богині пов'язані назви населених пунктів, гідронімів та островів²¹ (пор. Кулинку зображено в човні (на острові?), де вона вишиває трьох ангелів).

З образом Кулинки порівнюються замовні "сестриці" в текстах "від уроків", які шують одноденну сорочку або прядуть кужіль. Виготовлення сорочки / прядіння кужеля є обрядовою інтерпретацією мотиву творення світу, оскільки в такий спосіб відбувається моделювання "нового" / здорового тіла хворого: 1) "На сінем поле дуб зелений, у того дуба *трі* пані: *ўсі трі* сестриці, *ўсі трі* царіци. Первша – швачка, друга – прачка, третья Христу сорочку шила, урокі говорила" [ПЗ 2003, №204]; 2) "На сіньому морі сідзела пані, ні могла ні пісаць, ні читаць, тульки белий кужель чесаць" [ПЗ 2003, №658].

Протилежної семантики набувають образи "сестриць" в обряді лікування кровотечі / "звиху", під час виконання якого заперечуються дії, спрямовані на продовження і розвиток, зокрема прядіння / шиття. Така ситуація створює умови для припинення кровотечі (пор. із семантикою зав'язування як завершення): 1) "Булі трі ятроўкі, не умілі ні шиць, ні прасці, ні ткаці, тольки умілі звіх *ўгвораці*"; 2) "Було у сьокра трие ятроўкі, *ўсе билі трі чертойкі*, не умілі ні шиць, ні прасць, а только ходзіці і звихи,

удари замовляці" [ПЗ 2003, №258, 390, 391]. Називання ятрівок *чертовками* свідчить про те, що вони можуть перетинати "черту" з потойбічним.

Нездатність трьох сестер прясти / шити, тобто виконувати функції живих до творення, пояснює, чому з них не йде кров, що наближує їх до потойбічних істот: "Ішло три сестри. Несли по три ножі. Сіклись, рубались, і кров не йшла" [Рецепти 1992, с. 35]. Такий зв'язок сестер / ятрівок з потойбічним є дозованим і встановлюється лише в межах обряду припинення кровотечі (кров є вмістилищем життєвої сили). Натомість у сестер є обрядові антагоністи, сфера діяльності яких є зворотною і спрямовується на шкоду живому (отруєння крові). Мова йде про трьох сестер-змій з нехарактерними для людей іменами: Єлу / Золу / Росу, Ягипу / Уляну / Шкурапею, Хавронью / Мавронью / Мар'ю Єгипетську, Марію-Полумарію / Анну-Полуанну / Лукер'ю-Полулукер'ю, Кіліану / Іліану / Веретиницю: 1) "На морі на кагатані, там буў точок, на тому точку стояў дуб, на том дубе трі кветіні, на тих трьох кветінах трі царіці. Одна – Єла, друга – Зола, третья – Роса. Биў собі *Сакоў і Якоў* – трі годи скорому не едаў, тим царіцам зуби вибіваў"; 2) "У поле на тиканье, стаіть курган високій, пад тим курганом, ляжить трі змяі, змяя Ягипа, змяя Улляна, змяя Шкурапея. Єде к ім *Міхал-Архангел* на бедам кані <...> ти, змяя Ягипа, змяя Улляна, змяя Шкурапея, унімай свой весь яд <...> не будеш винімати, ятрась висасать, нашла на тебя гром, тучу, малнію"; 3) "На море-кіяне, на високом буяне, стоіт ракітовий куст, а в том кусте ляжит чорное руно, а в том руне трі змеі козюлі, Хавропья, Мавронья, Марья Ягипетская <...> не я вас вишаптивает, не я виговаріваю, вишаптивает, виговаріваает сама Божья Матушка" [ПЗ 2003, №669, 673, 676]; 4) "На морі, на лукомор'і стоіть дуб розложистий, барзо хороший; на тому дубі цариця Яриця. Будь же ти милосердна, будь милостива, посилай три сестри: Марію-Полумарію, Анну-Полуанну, Лукер'ю-Полулукер'ю, нехай виймуть зуб від гадини рябої"; 5) "На морі на Діяні, на острові на Кіяні, там стаяв дуб, а в тому дубі дупло, а в дуплі гніздо, а в гнізді цариці: одна Кіліана, друга Іліана, третя цариця Веретенця. Ти, цариця. Веретениця, ти вийди, ти вигукни, висвисни на свое військо – на полевое, на лісовое, на водянее, на гноевое, на домовее! Закажи ти йому. царице Веретенце, нехай воно так не робе, де не треба не кусає, зубів своїх не пускає, бо зубам тим не бувати і на землю випадати з народженого, хрещеного раба Божого (ім'я)" [Рецепти 1992, с. 44-45]; 6) "Стаіць гара, а на той гаре залатая верба, а на той вербе золотее ведро. У том ведре трі Янни, усе трі панни. Одна норовая, другая межевая, третья пудполотна" [ПЗ 2003, №686]. Опозиційні відношення сестер і змій проявляються в протистоянні з міфологічним верхом – дванадцятьом орлам: "На море-лукаморе стаяў дуб, пад тим дубам било три камні, пад тими камнямі сядзелі три жабухи. Адна – Шипуха, друга – Си-

пуха, трецця – Шкарабуха. На тим дубу двенацять кокатоў, на тих какатах двенацять арлоў. Крилатіе, чарнастие, дзюбастие. Арли ви мае, сизакрилие, ідзіця, бяриця, у гадаў яди дзюбкам'і викідайт'я, кашцамі вигрыбайц'я, криллям'і замятайц'я, не будзяця памагаць – пайду сама да Господа Бога, да святога Юр'я, святой Юрей, сойдзе на зямлю і з залатой меч'у громам будзя біць, агньом паліць, з ліца землі вас будзя змятаць, у чорнае море кідаць" [ПЗ 2003, №659] (мал. 72 [Голан 1993, іл.132]). Пор. з іншымі "потрійнымі" антагоністичнымі сюжетами: "Три скулочки, три болячечкі, три паннушкі-царевнушкі, княжнушкі, золотушнушкі виговораці і Бога умовляці" [ПЗ 2003, №336]. Крім сонцеподібних птахів-орлів зміям протистоять християнські святі, споріднені з давнім культом близнюків – Яков / Сак, Михайло / Архангел.

Отже, космічна потрійність (числовий еквівалент смислової завершеності) максимально "заповнює" Всесвіт. Від трьох сестер / дів / птахів виходить основний світотворчий імпульс. Вони "снують", тобто організують міфологічний простір і час, творячи небо / землю (верх / низ), місяць / сонце (день / ніч). У зв'язку з цим вони "знають" майбутнє. Натомість сестри-ятрівки не прядуть / не тчуть. Вони ніби "живі наполовину" (Полу-Анна, Полу-Марія, Полу-Лукер'я), тому здатні зупинити кровотечу. В таких умовах позиція *творення / не творення* діє в "інтересах" міфу, оскільки останнє обмежує надмірний вихід життєвої сили (крові). Змії є представниками "потоїбічного" світу (низу). Їхнє втручання в світ живих (верху) порушує первинну міфологічну дислокацію (низ / верх), тому вони вилучаються з процесу *творення / не творення*, а їхні дії розглядаються як абсурдні і караються Громовиком. Разом з тим, семантика змії виглядає таким чином: три сестри перебувають в рівних умовах і мають спільне ім'я або виконують спільну дію; трьома сестрами керує цариця-змія; третя змія є найбільш статусною. Відповідні смислові відношення відбивають загальну структуру вірувань, що стосуються жіночих міфологічних персонажів (див. нижче).

Ключову обрядову дію виконує *третья сестра*. Причому це стосується як пташки-дівчини-швачки, так і її антипода – цариці Яриці / Веретенці, ім'я якої також співвідноситься з прядінням / обриванням "нитки життя" (текст 4-5). Третя сестра завершує обряд виготовлення односторонньої сорочки, виконуючи його "основну" частину – прикладає її до ікони / хреста й виголошує обрядовий текст: 1) "Через каліновий мост шлі трі дзевіця, все трі сестріци. Одна та, што Хрісту сорочку шила, а трецця урокі говорила, одмовляла, уговорала"; 2) "Одна прадзе, друга тче, трецця Сусу Хрісту сорочку шила, на Суса Хріста накладала, із раба Божого <...> пудзіву зганяла"; 3) "Летіло три пташечки через ліс, через поле, через сине море, одна пташка стала каліну клювать, друга – пісеньку співать, третя стала в чоловіка (ім'я) шовковою ниткой рану зашивать" [Бондаренко 1992, №10]; 4) "Било у мі-

сяца трі сестриці, усе трі девіци – одна швачка, другая прачка, а третця Сусу Хрісту рубашку мила, моєї короўці (масть чи чоловіку ім'я) уроки гомоніла"; 5) "Ў чістым полі гуляло три дзевіци, адна скепачкі сабірае, другая косточки прикладае, третця звіх лечіць" [ПЗ 2003, №258, 261, 802, 392]²². Отже, дві попередні сестри ніби створюють умови для третьої – прядуть нитку, тчуть, "перуть" і відбілюють полотно, шують сорочку, збирають і прикладають "скипочки". Третя сестра володіє таємством зцілення і переносить міцність дерева на ушкоджену кістку²³.

Образ третьої сестри зіставляється з казковими сюжетами, де найменша невістка є чарівницею. Для того, щоб одружитися з нею, *третьім сину* подорожує до тридев'ятого (потойбічного) царства, оволодіває чарівними предметами (племінними фетишами), заручається підтримкою чарівних тварин (тотемів), гине і воскресєає за допомогою мертвої і живої води (обряд ініціації) тощо. У процесі розгортання казкового сюжету з *третьім / третьою* відбуваються трансформації, що свідчить про динамічність трійки, її здатність до подальшого розгортання й смислової еволюції. Звідси здатність до перевтілення третьої невістки на лімінальних істот, зокрема на жабу. В традиційній культурі образ жаби має подвійну семантику й асоціюється з родючістю і потойбічним світом, на що вказують обрядові заборони / прикмети на зразок: 1) "Не убивай жабу, бо мати помре" [с. Топилівка Чигиринського р-ну Черкаської обл.]; 2) "Побачити першу жабу вверх животом – до смерті" [Гура 1997, с. 76, 105], (пор. з приказкою: "Там йому жаба й цицьки дасть" [Номис 1993, с. 216]). У казках жабу називають Царівною. На думку Б.О. Рибаківа, її образ сполучається з фінно-угорською міфологією, під яким розуміється архаїчна жіноча богиня природи – повелителька вітрів, тварин і рослин (Пор.: і-є. **рахэг*- – "батько", зіставляється із сполучення коренів, представлених д-англ. *pad*- "жаба" [скидання шкіри символізує безсмертя д-англ. *pad* – "одяг / шкіра", нім. діал. *Pfait* – "одяг" > "покриття / шкіра", а також форму без преформанта: латиськ. *ada* – "шкіра"] + бретонск. *aeg* – "змія" [Маковский 2002, с. 59]. Вона також володіє мистецтвом ткацтва і випікання хліба²⁴, що зближує її з давньослов'янською богинею людської долі / ткацтва Мокошшю [Рыбаков 1988, с. 490]. Пор. д-р. *Мокош* / укр. *Мокрина* зіставляються з поняттями мокроти / вологи, періодом осінніх дощів і збиранням урожаю: 1) "Свята Мокрина осінь приносить"; 2) "Якщо до *Мокрини* в полі не чується господаря мова, то він не варт доброго слова". На божественну природу Царівни Жаби вказують її імена-титulli: *Василиса Прекрасна* – "найкраща / найсвітліша"; *Василиса Премудра* – "найрозумніша / та, що володіє мистецтвом перетворення" (д-р. *потвора* – "чарівниця"). Звідси словен. *Мокошка* – "ім'я чарівниці" [Топоров 1995в, с. 209]. За сюжетом казки *Василиса Прекрасна* (Царівна Жаба) виконує обрядовий танець, під час якого розкидає з рукавів кістки птахів (можливо жертвних)

і розбризкує вино²⁵. Звичай вилити на землю залишки вина залишився до нашого часу і є рудиментом архаїчних обрядів, присвячених культурі рослинності, зокрема Переплуту / Вілам / Русалкам [Рыбаков 1988, с. 694-695]²⁶.

Образ третьої сестри виокремлюється і сполучається з архаїчною жіночою богинею, яка є одноосібною. В цьому разі її символіка є більш глобальною, тому не має винятково негативних чи позитивних ознак. Це може пояснюватися тим, що культури вшанування богині родючості виникли задовго до винайдення землеробства, у часи первісного синкретизму, тому одночасно сполучаються із семантикою низу і верху. В лікувальних текстах із зміями (низом) зіставляється, як правило, одиничний жіночий персонаж: "На море, на окіяне, на бистом убаяне стоїть *кроўатъ* ноўая, тісоўая. *На кроўаті* лежить перина пухоўая. На перині *лежить змія шкурная*. *Сохá, Солохá*, пустила свой плод по полям, по лугам, по жоўтим піскам". Пор. з текстами: 1) "На Кіянськім морі стаяў дуб, на дубе *карваць, на карваці Божьа Маці*" [ПЗ 2003, №684, 426]; 2) "Ї на чистім полі стоїть яблінка, на тій яблонці золота гільця. На тій гільці, гей, *колісочка*. На тій колісочці, гей, подушечка, – надійшла в нею *гречна панянка*, заносили і три голосочки" [Сосенко 1994, с. 237]. В окремих замовляннях змії надають царського титулу: 1) "В чістом полі, на сінім мори стаяла груша, на той груше – залатое гніздо, а ў том гнезде – царе царицей, звалі ее *Мар'яна*" [ПЗ 2003, №666]; 2) "*Цариця* Лягище! Собирай свое вйсько гадюцьке і гадияцьке, собирай і спинай зуби, губи і вуста от звіриного лица, од білої кості, од червоної крові раба Божого N" [Рецепти 1992, с. 42]. Важливою особливістю словесного "зміїного" ланцюжка є його видима конфліктність. Образ змії, так само як образ жаби, є подвійним, оскільки в різних контекстах може позначати негативну хтонічну істоту (пор. з називанням русалок / навок солохами, а також гоголівською відьмою Солохою, прик. "Гадюка ніг не має, бо її Бог прокляе" [Номис 1993, с. 27]), або асоціюватися з "гречною панною / Божою Матір'ю / царицею Мар'яною".

Смислові варіації, що стосуються образу змії, фіксуються в інших "жанрах" традиційної культури. Змію сприймають як оберег від зурочення і вшановують як сакральну істоту [Потебня 1989, с. 492-493]. В переказах слов'ян змія володіє секретом безсмертя. Давньоруський богатир Михайло Потик воскрешає свою дружину "білу лебідь" Авдотью *Лиховидівну*, потерши її тіло зміною головою (пор. з називанням змії "*лиходійницею* / вражою душею"). Аналогічні мотиви зафіксовано в німецькій казці "Про три зміїні листки", в якій розповідається про те, що змії повертають одна одну до життя за допомогою "трьох листків". У рукописних лікарських порадниках XVII ст. зазначається назва цього зілля – попутник [Буслаєв 1861, Т. 2, с. 36]. Місяця перебування змії традиційно вважають священними: "На Свят Вечер родив ем ся, на Свят Вечер хрестим ем ся! Пречиста Діва на зо-

лотім крижмі мя держала, у змієвім озері мя купала" [Сосенко 1994, с. 142]. Зміїної подобі набуває двійник людини, зі смертю якого помирає його господар. У чеських і словацьких повір'ях розповідається про дівчинку, яка віддавала частину свого сніданку білому вужу, після того, як батько убив його, померла і дівчинка. Духом-охоронцем / душею "юнака" є змія, яка знаходиться біля його серця:

Маче Марко ноже из потаје,
Те распори Мусу кесецију...
...Ал'у Муси три срца јуначка,
Троја ребра једна по другијем;
Једно му се серце уморило,
А друго се јако разиграло,
На трећему љута *гуја спава*;
Када се ја гуја пробудила,
Мртав Муса по ледини скаче;
Још је Марку гуја говорила;
"Моли Бога, краљевићу Марко,
Ће се нисам пробудила била,
Док је Муса у животу био:
Од тебе би триста јада било
[Потебня 1989, с. 492-494].

Сприйняття змії як життєдайної есоти може бути причиною "зміїних" зображень на давньоруських грошах (мал. 73), а також пояснює чому фібули, які розташовуються поблизу серця, виготовляються у вигляді зміїних голів (мал. 74). Пор. із сюжетами, де змія є втіленням "чужої / шкідливої" душі, яка потрапляє разом з їжею / водою, викликаючи тим самим захворювання²⁷.

Видима подвійність, зокрема сакральність образу змії, пов'язана з тотемними культами і простежуються в космогонічних уявленнях індоєвропейців²⁸. Герой-змієборець не знищує змію, інакше він знищить Всесвіт. В результаті отримує винагороду: 1) "А в полі, полі, біл камєнь лежить, свят вечір, / Під тим камєнем та люта змія. / Ой туди їхав до NN, / Став з коня вставать, змію рубать, / Ой тая змія та й промовила: / *Не рубай мене, посічи мене*, / Буду я тоді в великій пригоді: / Ой як будеш женитися помоццю мости все пересньовіє, поставлю столи все тисовіє, / Поставлю стовпи все золотіє, / Повіщу коври все шовковіє, / Як будеш ти дівочку везти, / Забряжчат мости все пересньовіє, / Засяють стовпи все золотіє, / Замають коври все шовковіє, / Загоряться свічі все восковіє"; 2) "Поплинь, поплинь <...> човен, / А в тім човні білий молод; / Струже стрілоньки з малиноньки, / Хоче пострілити люту змію, / він до неї постріляє, / А вона до него промовляє: / Не стріляй мене / Скажу тобі три радості, / Три радості а три городи: / В іднім городі будеш коня сідлати, / В другім по дівку їхати, / В третім городі жити-мешкати" [Сосенко 1994, с. 143]. К. Сосенко вважає, що білий камінь серед поля символізує нічне небо і місяць, а змія

– зоряний шлях [Сосенко 1994, с. 142]. Небесна символіка вселенської змії ґрунтується на уявленнях про небо як море / поле. Пор. лексичні зіставлення 1) д-р *поль* – “відкритий / вільний”, лат. *palat* – “відкрите”, укр. полонина, болг. *планина* – “гора”, сербохорв., словен. *planina* – “гора”, можливе споріднення зі ст.-сл. *полѣти* – “палити / подум’я”, **pel-* – “сірий / світлий”; 2) *планида* – “доля / планета”, ст.-р., ц.-слав. *планитъ* *πλανήτης* (астрологія XVI ст.); споріднене з польськ. *planeta*, лат. *planēta*, гр. *πλανήτης* – “те, що блукає” [Фасмер 1987, Т. 3, с. 273, 308]. В цьому аспекті образ космічної змії співвідноситься з Місяцем. Вужем світа називали Чумацький Шлях, де Місяць є його головою, яка ковтає зорі. Відповідні уявлення простежуються в творчості М. Пашкевича: “Журба з’їла му серце, як змія зіроньки”. Образ небесної змії наближується до фольклорного виза: 1) “Й а в ліску, в ліску, на жовтім [піску] / Росте деревце, тонке, високе / <...> в верху кудряве, / Гой у тих кудрях сив сокіл [сидить], / Сив сокіл сидить, в Дунай ся [дивить], / В Дунай ся дивить, там виза [видить], / Там виза *видить*, з визом [говорить] / Гой, ці тепер так, як з [первовіку?]. / Гой, тепер не так, як з первовіку”. Рибавиз є ритуальною стравою на Різдво: “Ой рано-вранці куроньки піли, / А ще найраніше газдонька устав, / Газдонька устав, слуги пробуджав: / Ой уставайте бідні слуги, / Та вікачаймо вози ковані, / Та повеземо *визину рибу* / До Пречистої на народини” [Сосенко 1994, с. 145, 148].

На противагу небесному земний / хтонічний аспект образу космічної змії фіксується на прикладі порівняння лексем **zem-* / **zm-* – буквально “низьке / те, що внизу” [Топоров 1995, Т. 1, с. 95]. В міфології окремих індоєвропейських народів велетеньська змія тримає на собі Всесвіт. Аналогічні зіставлення зустрічаємо в замовляннях: “Ў поле на тиканьє стаїть курган високий, пад тим курганом ляжить трі змяі. Змяя Ягіна, *змяя Улляна*, змяя Шкурапея”. Пор.: “Свята Мікола, стань кароўце ў помочь. *Земля Уляна*, вода Тацяна” [ПЗ 2003, №673, 808]. Відповідні асоціації криються в ототожненні циклічності природи, що відтворюється кожного року, з поведінкою змії, яка весною скидає стару шкіру. Слов’яни також вірили, що порубана змія не умирає, а кожен з шматків дає життя новій істоті. Здатність до регенерації містифікує образ змії, тому вона стає символом безсмертя. Циклічне відродження землі / змії є однією з форм прихованого сакрального знання, оскільки дає життя всьому, що з ним пов’язане, тому Поток воскрешає наречену за допомогою зміїної голови. Зв’язок змії з предками простежуємо також в етимології слова пращур – **šcur* у рос., укр., польськ., чеськ., словацьк. мовах позначає тварин класу reptilia [Гура 1995, с. 491], рос діал. *щур* – “черв’як”, грецьк. *σαύρα* – “ящірка, рептилія” – може бути уособленням предка: пор. д-інд. *sura-* – “божество”, д-інд. *surya-* – “сонце” [Маковский 2002, с. 55]. Відповідні узагальнення є поясненням, чому змія є символом не лише Всесвіту, але людини, як його образ і подоба.

Доречним у цьому аспекті видається порівняння казкової Василиси Прекрасної і її тотемної тварини Царівни Жаби з близькосхідним змієподібним Василіском, який уявляється птахом з головою дракона / змії, а його погляд є смертельним. В інших джерелах говориться, що у Василіска обличчя вродливої дівчини, але "от пупа хобот зміїв і крилатий" [Тигрица 2002, с. 319]. З образом Василіска порівнюється казковий Змії Горинич – володар природних стихій: землі (див. вище співвідношення **zem / *zm*), вогню (подих), повітря (крила) і води (острів). У замовляннях Василіск знаходиться в одному семантичному ряду з іншими демонічними істотами: "От ліхорадки. Первую Лядашку, другую Васяшку, третью Местопадшцу, червьортая Топецалица, пятая Коўтуха, шістая Ночница, сьомая Смугница, восьмая Коўтунца, дзевятый Ковтун, ідзі не шляйся, угоняй мукі, бо я взяла крести в руки" [ПЗ 2003, №557], ("Перша – від льоду, друга – від Василіска, третя – від місяця падіння, четверта – потоплення (?), п'ята – від ковтка, шоста – нічна, сьома – від смутку, восьма – від колтуниці, дев'ята – від колтуна"). Ймовірним є зв'язок Василіска, який спопеляє поглядом, із сонячними міфологічними персонажами, зокрема Василем: "Заходзіць соняйка Васіль, а усходзіць місячка Гаврила, шоб ми у пари жили, вясялилися і добра Гаврилі. Стария і дзеткі малія ішли з вясолой паскою, а ми ў пари жили з вясолою ласкаю" [ПЗ 2003, №937]. Пор. з шлюбною семантикою казкової Василиси.

Крім поширених жіночих образів "трёх сестер / трёх ятρίвок" у замовляннях зустрічаються інші потрійності. Жіночі образи, які поєднуються за родовою спорідненістю, дублюються по чоловічій лінії: "Було *три брати*, усі три Кіндрати, один іде ў поле горати, а други іде боронувати, а третій іде бельма снимати" / "Шло *три хлопца* с тремя топорами, пробілі церкві с тремя углами, церкоў стала, мані кроў перестала" [ПЗ 2003, №414, 291] (Пор. з текстами-приворотами: "На морі океані, на острові Буяні там лежить камінь, на камені доска, а на тій дошці – тоска <...>. Де не взялись три вітри – три брати. Ви, три брати, ви візьміть тую тоску і напліть її на раба Божого (ім'я), шоб він по мені тоскував – білого світу не видав" [Бондаренко 1992, №27]). За логікою міфу потроюватись (посилюватись до рівня абсолюту) можуть лише ті істоти / предмети, які мають "гарантоване" позитивне застосування. Тому перелік образів, до яких застосовується цей магічний засіб, обмежується обрядом. Серед них зустрічаються окремі тотемні символи, які вшановувались язичниками – орли, хорти, джерела, а також їхні християнські відповідники – ангели і святі. 1) "Анголи, анголи, куди ви йдете? Идем у ліс дрова рубати. Один дрова рубає, другий тріски збирає, а *третій удар* 'д білії кості' 'дбирає" [Зоряна вода 1993, с. 14] / "Схаў сьвятый Юрей на сівум кане, за ім ехало *три арли*: адзін красний, другій белый, трейцій чорний, сонце ў гору, бельмо до дому" [ПЗ 2003, №413]; 2) "За високою горою трі роднікі стояло,

один – білий, другий – сірий, третій – чорний. Білий – білого лечить, сірий сірого лечить, чорний чорного лечить, раба Божему більма с вока злечить" / "Пад <...> дубом лежать *три хорти*. Р'ябель – лізь, серий – лізь, черний – лізь, щоб у (ім'я) зрель відкрилась" / "Ішоў Кузьма-Дем'ян дорогою, вьоў *три собаки* за собой, чорною, серою і білою. Одзін каже: "Глам!" Другий каже: "З'ем!" А трецій: "Я зовсім з'едаю!" [ПЗ 2003, №410, 411, 415].

У зв'язку з вищезазначеним (трійка як символ абсолюту) табувані обмеження не виходять за межі трійки: "Питаєцца старий молодого: "Чи не болять зуби у мертвого?" "І не болять, і не шчемлять, і *три м'яси* не едять (і перелічує). Одного – собачого, другого – кошачего, третього – лісічого" [ПЗ 2003, №497]. Заборона вживати м'ясо хижака сприймається як своєрідна інструкція, де чітко говориться, що дозволяється їсти. Внаслідок порушення встановленого табу слідує покарання – зубний біль. Хоча рахування не перевищує потрійного називання, воно розуміється ширше і не стосується лише собаки, kota і лисиці. Виникнення і функціонування подібних кліше зумовлене тим, що в повсякденному мовленні (як наслідок обрядовому) потрійне повторення застосовується, як ефективний засіб запам'ятання інформації. Наприклад: 1) "Ішла я дорогою, знесіла *три рожі*: одна сохла, друга вяла, треця закаменела. Вийдзі із ліца, ета рожа"; 2) "Говораю *ти три і я три*, шучия, гадзючия, пращу я вас, вазьміце сває жала" [ПЗ 2003, №315, 668]. Складається враження, що "випускання" хвороби за межі трійки робить її загрозливою для життя людини, тому найнебезпечніші недуги обмежені граничною кількістю: сім (Продових дочок), дев'ять (золотників, ляків), тринадцять (трясовиць), сімдесят сім (лихоманок), сто (болячок). Пропорційно до цього у тричі / дев'ятеро / тричі по дев'ять збільшувалась і кількість повторів тексту або його частин.

У зв'язку з тим, що три є числом завершеності і повноти міфологічні тексти мають потрійну образну структуру на кшталт магічному рахуванню до трьох, внаслідок чого матеріалізується очікуване (пор. з казковим "раз, два, три", після чого виголошується бажання). Наприклад, називання трьох об'єктів сприймається як модель, що підтверджує стабільність міфологічного космосу. Використання аналогічних форм у замовляннях виконує функцію своєрідного стабілізатора розбалансованої під час недуги психіки хворого. Необхідною умовою клішової потрійності є внутрішня стабільність, що заперечує виникнення будь-яких побічних смислів, тобто значення її складових має бути однозначним й очевидним. Тримірна структура міфологічного всесвіту уособлюється в образах братів: місяця (небо) / зайця (поле) / каменя, риби або "мертвеця" (підземний світ). Неможливість зустрічі братів, тобто порушення цієї стабільності, застерігає від повторного захворювання: "Заець у полі, а риба у морі, місяць на небі, коли будуть три брати в купі гуляти то тоді у мене зуби будуть боліти" [Чубинський 1995, Т. 1. с. 130-г]. Потрійна кон-

станта міфологічного макрокосму проектується на людину. Лікування відбувається послідовно в три етапи шляхом поступового занурювання тіла в священне (?) джерело. Очищення від хвороби ("падучої" / епілепсії) відбувається знизу вгору: "по коліна / по пояс / по шию": "Повели його (ім'я) до святої Церкви, завели в один бродок – *по коліна*, в другий бродок – *по пояс*, в третій бродок – *по шию*, обмили від злої хвороби" [Бондаренко 1992, №12]. Описи подібних магічних операцій простежуємо в тексті "від крові у коней". Тотемна істота "викльовує / відгрибає" кровотечу так само як джерело змиває хворобу: "Летів чорний ворон із-за крутої гори, сів у сірого коня *на крижі*, з крижа *на спину*, а з спини *на гриву*, з гриви додолу" [Рецепти 1992, с. 37]. Аналогічним чином лікуються хвороби очей. Три хорти супроводжують старців "із трьома торбами, із трьома ціпками". Тварини є тотемами, оскільки розміщені в центрі міфологічного Всесвіту: "На море, на лукамор'є стаїт дуб, на том дубу залатая кара. Под тим дубом *три хорти*" [ПЗ 2003, №410], і позначають три стадії прозріння: "чорний (перший) стежку показує" – "старець" нічого не бачить; "сірий (другий) сльозу вилизує" – початок прозріння; "білий (третій) світ показує" – хворий починає бачити [Рецепти 1992, с. 48].

Мотиви лікування в три етапи наслідують перші дії триєдиного Творця, який "вдихає душу в тіло". В замовлянні "від бешихи" зустрічаємо опис потрійного дмухання на хворого: "Не я помагаю, Господь помага своїм духом, – подиха (дмуха три рази над болячим місцем навхрест і тричі плює)" [Рецепти 1992, с. 66-67]. Знахар у цьому разі є посередником, який за допомогою подиху передає волю Творця. Ритуали безсловесного творення можуть вважатися найдавнішими, оскільки не пов'язані з мовою і є рефлекторною реакцією на больові відчуття. Дмухання як ритуальна дія часто зустрічаються в інших текстах. В захисних обрядах від "чарівниць, лиходійниць, що лихо роблять" необхідно було: "хукнуть три рази на воду <...> через три дні заговор повторити" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 103]. Варіантами дмухання можуть виступати: 1) потрійне плювання: "Прошу тебе, гадиношевелухо-царице, ізбери увесь гад і спитай, котра упустила сьому народженому й благословенному рабу Божому (ім'я) яд і не прийми її у лад. Зуб до долу, хвала до Бога. Амінь. Пху, пху, пху!" За третім разом знайденою кісткою тричі обвести кругом рани за першим разом, потім друге й утретє – теж по тричі, а в кінці сказати: "Даруй, Господи, поміч" [Зоряна вода 1993, с. 7]²⁹; 2) потрійне чхання: "Не йдіть, ви [планитники] бо я буду визивати, я буду чесний хрест прикладати в голову, в зуби, в сімдесят суставів. Амінь. І тутки три рази чихнуть" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 132-т]; 3) потрійне хрещення: "Ізийдіть ви [уроки] на круті береги, на жовтій піски, від хрещеного, молитвенного, рожденного раба Божого N. Після чога знахарка хрестить три рази себе і хворого" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 137-и].

Таким чином, схожа граматична форма числівника *три* в різних групах мов свідчить про його давнє походження, що передбачає, у свою чергу, схожі значення в різних міфологічних сюжетах, представлених цими групами мов. Семантика текстових потрійностей окреслюється функціями магічного захисту, оскільки *три* є числом стабільності міфологічного Всесвіту. В окремих сюжетах моделює ситуацію вибору на користь цієї стабільності. Перелічені вище ознаки мають психофізичну природу, позаяк виникнення третього елемента нейтралізує конфліктні протистояння, що виникають в межах бінарних відношень.

Ситуація правильного вибору простежується на прикладі трьох доріг, де перевага віддається серединному / прямому руху, що унеможливує його викривлення. Пор. з фразеологізмами "слідувати правильним шляхом", "слизька дорога", "ходити на ліво", "крива стежка", що мають метафоричний підтекст і вбирають у себе побічні смисли помилковості і кривизни. Сюжети трьох доріг проєктуються на тих міфологічних персонажів, хто слідує цими дорогами або уособлює їх (образи сестер, старців, калік, потоків, хортів), тобто лімінальних об'єктів, що пояснює їхню здатність передбачати майбутнє.

За потрійним принципом моделюється горизонтальний простір, оскільки позначає видиму орієнтацію, доступну людині (право / центр / ліво), а також просторова вертикаль, яка зіставляється з горизонтальною площиною: право / верх – центр / середина – ліво / низ (пор. "ходити на ліво", "розпутні шляхи" – ознака *ропусти-пустоти*), що у свою чергу проєктується на космічні орієнтири: право / верх / південь – центр / середина / схід – ліво / низ / північ (коли притримуватися традиційного для індоєвропейців розташування "лицем на схід").

Знаковим є той факт, що потрійності, які фіксуються у замовляннях, стосуються переважно жіночих персонажів. Загалом існують відмінності між чоловічими і жіночими потрійностями. Чоловічі властиві казкам, де третій / менший син, на відміну від старших, позбавлений соціальних привілеїв ("дурень"), тому змушений залишити межі свого роду і подорожувати. Статус дурня ніби виправдовується казкою, оскільки він сам не докладає надмірних зусиль, але дотримується моральних норм (не знищує без потреби)³⁰, в результаті чого за нього усе виконують міфологічні помічники з тотемними ознаками: вовк, ведмідь, щука, кінь, заєць, селезень. Найменший син є вигнанцем зі свого роду, але стає царем у чужих землях. Можливо, що ці сюжети відбивають тогочасні соціальні реалії, коли майно унаслідувалося старшим сином, а менший виявлявся зайвим. У замовляннях чоловіча троїна відрізняється від казкової, оскільки тут не виділяється третій син. Усі брати є рівними ("три брати, усі три Кіндрати").

Інша ситуація стосується жіночої тріади, яка рідше зустрічається у казкових сюжетах. Іноді фіксуються аналогії, де менша сестра перебуває у ситуації нерівності, оскільки є нерідною

мачусі, внаслідок чого вона змушена залишити рідну оселю. На відміну від чоловічих персонажів, дівчина завжди повертається додому, а її старша нерідна сестра гине або не виконує необхідні умови ініціації, що укаже на дуальні відношення у жіночих казкових мотивах (дочка / падчерка). У замовляннях жіночі потрійності мають інші значення. Третя сестра виконує сакральні дії і лікує хворого, тоді як старші їй лише допомагають – шийють сорочку, збирають тріски тощо.

Образ трьох сестер сполучається з іншими жіночими потрійностями, зокрема трьома пташками. Зіставлення дівчини з птахом є поширеним мотивом у традиційній культурі, що додатково пояснює чому птах є символом людської душі / долі. У замовляннях дівчина посилає пташку, яка має принести живі / мертві речі, щоб засвідчити долю батька / брата / нареченого. Пташка, яка служить дівчині, здатна перетнути межу з потойбічним [ПЗ 2003, №1093]. Можливо, це відголоси давніх вірувань про перетворення дівчини на птаха³¹. Невипадково віщувати / визначати долю є прерогативою жіночих божеств, а також їхніх adeptів у світі людей. Знаковими в цьому аспекті є образи чеських Судничок або крилатих Віри / Надії / Любові, імена яких також сполучаються з поняттям долі (мал. 75). Саме найменування жінки в культурі слов'ян пов'язане з божественною природою – діва. І-е слова з коренем *div* мають спільне походження і значення: *Deus* – "бог", санскр. *Deva* – "бог", латишськ. *Dieva* – "бог", санскр. *Divy nāpātā* – "сини бога", *Dyauh nāpātā* – "сини неба". Вказані слова є епітетами сакралізованого денного світла чи неба, яке і-е. обожнювали [Іванов 1972, с. 199].

Отже, мотив потроєння проявляється по різному і залежить від родової приналежності його учасників. Коли третій чоловік виявляється зайвим, то третя жінка є жрицею богині родючості. Потроєння "по жіночій лінії" творить світ (Трійця), що пояснює не лише давні етіологічні міфи, але їхні християнські відповідники. Мотив творення світу жінками є настільки потужним, що в його силоне поле влітаються чоловічі персонажі. Наприклад, часові парадигми, які позначаються поняттями чоловічого роду, є ніби похідними від жіночих: "Котре ся вродить рано – зорина, а вечір як вродить – то вечорина, а вродить на полі вдень – поліна, як на Юра – Юрина. Цій зорині примовляти" [Бондаренко 1992, №19]. Ранку відповідає зорина, дню – поліна, вечору – вечорина, святу Юрія – Юрина, тобто з появою зорини, поліни, вечорини і Юрини починається ранок, день, вечір і весняне свято Юрія (пор. з поява зорі символізує Різдво). Творення світу трьома жіночими божествами дублюється на рівні людей і проявляється в обрядах народження, весілля, а також жіночих ремеслах – ткацтві і вишивці.

Існування сюжетів творення трьома богинями передбачає існування антагоністичного мотиву, де вишивання протиставляється зашиванню, ткання – заплутуванню, розв'язування

– зав'язуванню, що простежується у мотивах припинення кровотечі, як неконтрольованого витоку життя / душі, а також удару, вивиху. Образи жінок / птахок у цьому контексті також змінюються. Сестри стають ятрівками (жінки, чоловіки яких є рідними братами), їхні імена набувають форм, невластивих людям (Єла, Зола, Роса, Ягипа), або вживаються з ознаками неповноти / половинчатості (Полу-Анна, Полу-Лукер'я), є неблагозвучними (Хавронья – "неряха / свинка").

Негативна антагоністична семантика властива іншим жіночим персонажам. Коли троїна-творення позначає народження, то троїна-знищення є символом смерті, яка також має жіночі культурні підтексти. У цьому разі птах протиставляється плазунам і рептиліям.

Поряд з дуальними сюжетами, смисл яких повторює семантику опозиційних протиставлень, існують мотиви, де відмінність між верхом / птахом / небом і низом / змією / землею розмита, що свідчить про пошук шляхів примирення одвічного антагонізму (позначеного числом два). Третя – найменша сестра є найперспективнішою в плані репродукції, тому набуває здатності до смислових трансформацій. Вона одночасно цариця (людина-земля) / птах (небо) / змія (рептилія-підземний світ). Незважаючи на те, що птах і змія знаходяться в опозиційних відношеннях, вони асоціюються з родючістю, тобто здатністю до репродукції (пор. астрономічний початок весни позначається прильотом птахів і появою плазунів). Звідси мотиви перетворення позитивних жінових персонажів на жабу / білого вужа, негативних – на отруйну змію. На сакральний статус третьої сестри указує ім'я з префіксом пре-, як ознаки вищості і досконалості: Пре-мудра, Пре-красна (пор. Пре-свята Богородиця).

Аналогічні уявлення стосуються образу змії, яка в окремих контекстах може набувати сакрального статусу. Відповідні значення фіксуються в індоєвропейському міфі про світоустрій, де змія одночасно є символом неба і землі, тому її образ органічно вписується в анатомічну символіку людини, як образу і подоби Всесвіту. Залежно від того, хто є носієм зміїноподібної вселенської душі, варіюються її імена – від отруйних Єли / Хавронї / Мавронї / Полудукер'ї / Ятриці / Солохи [див. Козлова 2006] до корисних Гречної Панни / Цариці / Визу / Мар'яни.

Світотворча символіка трійки слугує поясненням, чому тексти замовлянь, спрямованих на одужання (відтворення) хворого, часто мають потрійну структуру. Потрійне повторення тексту, потрійне виконання обрядових дій дублює потрійний Космос, потрійні міфологічні персонажі замовлянь відповідно посилюють мотив творення й унеможливають руйнування статичної космічної структури.

Отже, замовляння, поряд з іншими архаїчними текстами, є "зразковими" в плані демонстрації потрійних міфологічних структур. Це зумовлене тим, що потрійність, яка фіксується в

міфологічних текстах, є моделлю життєвого циклу (народження / життя / смерть, вчора / сьогодні / завтра), тому три вважається довершеним / досконалим числом. Трійка вже здатна до подальшого розгортання, яке є циклічним повторенням першої тріади, оскільки раціональні числа в міфології групуються за принципом трьох потрійностей ($3 + 3 + 3 = 9$, де $10 = 0$). У християнській онтології розуміння семантики трійки вважається ключем до пізнання Божественних законів, за якими організовується Всесвіт [Ориген 1993, с. 236-242; Лосский 1991, с. 122-138; Юнг 1995, с.5-108].

Чотири сприймається як числова модель горизонтального простору, в межах якого відбувається продуктивна діяльність людини, що відбилось у мові: д-р. чета – "община", праслов. *četvero / *četvoro споріднене з д-інд. catvarām – "чотирьохкутна площа / подвір'я", порівнюється з укр. *четь*, д-р. *четь* – "четверта частина орної землі" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 351-352]. У запобіжних магічних текстах позначає сторони світу й асоціюється з "усім світом": "Я вас (бджоли) пускаю на білі цвіти, на всякі цвіти, на чотири частки світа цего: на схід, на захід, на полудень, на полуноч, по всему світу" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 80]. Подібні асоціації фіксуються в обрядах захисту худоби "з усіх боків". Для цього череду тричі обходили по периметру [ПЗ 2003, №901]. "Чотиримірні" тексти, що були записані в ХІХ ст., дублюють структуру давньоруських ідолів с. Іваньківка, що на Дністрі, або Збруцького Святотида [Рыбаков 1988, с. 133]. Чотирьохгранна структура візуально урівноважує просторові протилежності (двійку), надаючи системі виваженості і стабільності. З одного боку, позиціонується північ / холод / смерть / ніч, а також його приховані міфологічні смислові контексти: статика / потойбічний світ (задубілі тіла не розкладаються). З іншого – південь / тепло / життя / день, відповідно: динаміка / мінливість / "цей" світ. Подібним чином уявляються захід і схід, що урівноважують одне одного: "Іду я в суд, сонце в лице, місяць в плече зорею підпережусь, нікого не боюсь" [с. Капустине Шполянсько-го р-ну Черкаської обл.].

Сприйняття чотиримірності, як просторової моделі слугує поясненням, чому хвороба приходить з "чотирьох сторін" і туди ж відсилається: 1) "Вітряні ліки, ліки с північної хмари, ліки с західної хмари, ліки с південної хмари, ліки східної хмари"; 2) "Вас, пудзівуў, чортири, а я моцнее ўсіх. Ідзіце туди, дзе сонце не сходыць" [ПЗ 2003, №159, 261]. Пор. з чеськими текстами: "Jdi tam, svatý milý Blažej, do Bethléma k panně Marii, ať ti půjčí tři zámky, tři klíče, jdi tam k východu, k poledni, k západu, k půl noci, zamkni tlamu všem vlkům" ("Йди туди, святий милий Блажей, до Віфлієму до панни Марії, хай вона позиче три замки, три ключі, йди туди на схід, на південь, на захід, на північ, замкни пащу всім вовкам") [Вельмезова 2004, №275]. В одному з текстів більше розпоршується по "усьому світу", оскільки уявляється в об-

разі чотирьох коліс, що розкочуються в різні боки: "Їхав святий Юрій на вороних конях, на чотирьох колесах, коні розбіглись, колеса розкотились по синьому морю, по чистому полю" [Рецепти 1992, с. 48].

Символом поєднання просторових протилежностей, своєрідною концентрацією сили чотирьох сторін світу є хрест. У християнстві аналогічної семантики набувають образи чотирьох євангелістів: 1) "Моліть раді Пресвятая Твоєя Матері і всіх Твоїх святих, ізбаві, Господі, раба твого N от девіци трясовици і знобици. Ти, єврейская красавица, отоді от раба Божьего N, а еслі не отойдеш, то візьмуться на тя четыре Євангеліста: Матвея, Лука, Марка і Іоанна Златоустого, і будеш ввергнута в тьму зубов, где будеш во веки гореть. Амінь, амінь, амінь" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 127-ж]; 2) "Zaporovidám skrze čtyři evangelisty a zaklínám vás skrze znameni svatého kříže" ("Забороняю в ім'я чотирьох євангелістів і заклинаю вас знаменням святого хреста") [Вельмезова 2004, №215]. Тотожне значення мають образи чотирьох суддів: "Входю я в суд, в суді чотири стіни і всі чотири німі. По середині стіл стоїть, на столі відро крові стоїть, та за столом чотири судді сидить. Хто мене не правильно буде судити, той цю кров буде їсти й пити" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]. Відповідні тексти зіставляються з обрядами жертвоприношення, які здійснювались хрестоподібно. В Чехії під час лікування сухот розкладали по кутам (округлих) ночов сіль, борошно, мед і попіл, що позначали процес випікання обрядового хліба. Після цього брали цілушку першої паляниці, яку щойно витягли з печі, і хрестоподібними рухами торкалися солі, попелу, борошна і меду [Вельмезова 2004, №182].

Суттєвою відмінністю між семантикою трійки і четвірки є те, що остання враховує приховану частину видимого простору, що розташована з тильного боку, тому трійця міфічних сестер доповнюється четвертою, ім'я якої не називається (є невидимою): "На каліноѣом мосьце стояло три дзеўіци, все три сестрици. Одна Марина, другая Кацеріна і треця Тацьяна. І тая пана, што Ісусу Хрісту сорочку вишивала" [ПЗ 2003, №801]. Табуйована природа невидимої сторони проявляється в традиціях будівництва традиційного житла, в якому західна стіна є "глухою".

Таким чином, природа четвірки в замовляннях залежить від контексту. На перший погляд в основі чотиримірності закладений конфлікт, смислове протиставлення не поєданого і гранично далекого. Таке тлумачення числа є доцільним, коли відбувається відторгнення / розпорошення хвороби "по усьому світу / на усі чотири сторони". В запобіжних обрядах спостерігається зворотний процес концентрації просторових протилежностей у тому місці, де відбувається цей обряд. Центром світу / точкою відліку, яка є початком протилежностей виступає ритуальний предмет (хрест / ікона того святого, до якого звертаються) або сам знахар³².

П'ять певним чином дублює значення одиниці і трійки. В онтологічному сенсі є наступним після трійки витком еволюційного розгортання Всесвіту, тому в міфологічній картині світу є числом довершеності. Під наступним витком розуміється пізнання людиною інших рівнів буття – невидимих і непізнаних. Так, у східних слов'ян п'ята фаза місяця є часом його відсутності на небосхилі ("глуха / глупа ніч"), що дає привід думати про перебування нічного світила в потойбічному світі: "Архангел Мисаїл, Місяць праведний, був ти на тім світі?" – "Був". – "Бачив ти мертвих людей?" – "Бачив" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 130-к]. Це слугує поясненням, чому число п'ять застосовується в есхатологічних текстах.

П'ятірка символізує зв'язок з потойбічним, акцентуючи увагу на "п'ятому елементі", який у трьохчленній структурі може бути не лише третім (низом, пращуром), але й другим (землею / людиною) і першим (небом / богом), тобто коли три розмежовує, усе розставляючи на свої місця, то п'ять вводить додатковий сюжет невідомого і позамежного. Відповідні значення проглядаються в текстах зустрічі братів, які традиційно є тричленними³³. Однак в окремих випадках з'являються додаткові персонажі: "*Первий* княжич місяць на небі Адав'евич, *другий* – черв'як у дубі, *третій* – медвідь у логві, *четвертий* – камінь у полі, *п'ятий* – щука у воді. Коли ті п'ять братів <...> будуть за одним столом сидіти <...> тоді і в раба Божого N зубная кость <...> будеть боліти <...>. Після замовляння читається молитва п'ять раз" [Рецепти 1992, с. 77]. Пор.: "Заєць у полі, а риба в морі, місяць на небі, коли будуть три брати вкупі гуляти, то тоді в мене зуби будуть боліти" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 130-г]. П'ятичленна структура тексту посилює його смислову довершеність і магичну силу, що доповнюється образами черв'яка, ведмедя і щуки, які можуть трактуватися подвійно, одночасно позначаючи як тотемних (божественних), так і потойбічних істот. Відбувається видиме порушення дислокації персонажів на користь хтонічного: черв'як – точить дуб (символ вселенського дерева, зіставляється із скандинавським Нідхеггом); ведмідь асоціюється з пращуром ("Зуби замовляю, на ведмедя складаю. Ведмідь у лісі, мрець під церквою. Питає ведмідь мерця: "Чи болять тобі, Васю, зуби?" [Зоряна вода 1993, с.13]), щука традиційно символізує потойбічний світ ("Їтика в мої, мій отец в гробѣ" ("Щука в морі, отець у гробі") [Вельмезова 2004, №51]). Можливо, що відповідні образні диспропорції застосовуються в "екстремних" випадках для знищення / приглушення гострого зубного болю і повторюють обрядові дії із застосуванням кісток покійного / могильної землі тощо (див. "Кістяк").

У християнській есхатології число п'ять стає знаком розп'яття і воскресіння Христа (трансформація відбувається не на рівні форми, а на рівні духу): "Ісусе наш любезний, як ти лежиш, і голову склонив, і руки зложив, і своїх *п'ять ран* отворив" [Бон-

даренко 1992, с. 12]. Під *п'ятою раною* розуміється місце удару списом римського легіонера. Відповідний сюжет залишився в канонічному зображенні списа, як знаряддя страти (мал. 76 [Покровский 1892]). П'ята рана завершує земні страсті Спасителя. Спосіб легіонера поціляє в ту частину тіла, де розташовується печінка, що символізує остаточне знищення фізичної природи і звільнення Безсмертної Душі, тому повернутий вістям вгору спис у християнському символізмі є знаком духовного пробудження. Семантика *п'яти ран* може співвідноситися також з народними переказами про цигана, який на замовлення первосвященників викував п'ять цвяхів – на руки, ноги і голову Спасителя. В останній момент йому стало шкода безневинного і він заховав найдовший цвях у своє довге волосся, за що його нащадки користуються привілеєм вільно пересуватись і фізично не працювати [Черкаська обл. Чигиринський р-н. с. Зам'ятниця]. Апокрифічний мотив *п'яти ран* є неприйнятним для християнства, оскільки за логікою остання рана має бути смертельною. Забавання в голову (як варіант за вухами) цвяха застосовувалося лише для нечистих покійників і передбачає прикріплення до місця поховання, що заперечує ідею воскресіння.

Отже, коли три є числом творення, то п'ять символізує перетворення. Крім п'ятірки відповідні функції виконують числа сім і дванадцять. Українці і поляки вірили, що змія на дванадцятому році стає в'юном (Волинська обл.), польова миша через сім років перетворюється на летючу (Катовицьке в-во), вовчиця обертається на рись після того, як п'ять раз приведе цуценят (Івано-Франківська обл.) [Гура 1997, с. 60]. Тварини після п'яти / семи / дванадцяти років життя набувають інших, іноді протилежних якостей: змія (земля) стає рибою (вода), у миші, яка живе під землею, виростають крила, вовчиця (собака), перетворюється на свого антипода – рись (кішку). В цьому аспекті п'ятірка співвідноситься з іншими символічними числами, такими як сім / дванадцять, що позначають завершення циклу³⁴.

Разом з тим, число п'ять є знаком анатомічної будови людини: п'ять пальців на руках і ногах, п'ять отворів на обличчі (очі, ніздрі, уста), п'ять частин тіла (руки, ноги, голова), тому є основою вігезімального рахування³². З розвитком абстрактного мислення візуальне сприйняття людської тілесності (рахунок до п'яти) асоціюється зі слуховими відчуттями. Наприклад, п'ятичленне речення ("довершена формула людини") автоматично сприймається як завершена думка, що відбилося в дитячих іграх³⁵. Використання п'яти пальців як засобу пізнання (рахування / вимірювання), слугує поясненням застосування числа п'ять в лікувальній обрядовості: "Золотник бушає, золотник під груди підступає, беру ж я тебе *п'ятьма пальцями* шостою долоною, с під груди тя відганяю, під пуп тя устанавляю, сядь собі на своє містечко, так як цар на кріселичко, не сама я примовляю, свята Пречиста помагає" [Нестеровский 1905, с. 117].

Можливо, що ототожнення числа *п'ять* з кількістю пальців, за допомогою яких рахували видимі й невидимі фази Місяця, пояснює зв'язок п'ятірки з апотропейними обрядами, тому п'ять зерен пшениці (умовної максимальної кількості, яка включає фазу зникнення / смерті) жертвували горобцю, щоб він не псував посіви [Гура 1997, с. 582].

В просторовій організації число п'ять позначає центр (мал. 77). На Чернігівщині перед Великоднем посеред пасіки закопували п'ять бджіл [Гура 1997, с. 466]. Кожна бджола позначає п'ять основних компонентів простору – чотири кути і центр. Семантика обряду пов'язується зі сприйняттям п'ятого / центрального як першого в чотирьохмірній горизонтальній моделі простору. В Давній Русі кожній з чотирьох сторін житла відповідав свій "кутний" бог. По центру розташовувався головний стовп / сволок (д-р. "бълванъ"), зміщення якого віщувало нещастя. В "Слові о казнях Божих" переказуються пророцтва язичницького волхва – "адепта п'яти богів": "В си же времена приде вълхв, прельщен бесчъмь. Пришьд бо Къеву глаголаше: "Явила ми ся *пять бог*, глаголюще сице: поведай людъм, яко на *пятое* лето Дънепру потещи вьспять, а землям престипати на ина места" [Рыбаков 1988, с. 416]. Залишки обрядів, пов'язаних з охороною кутів / дверей, зафіксовані в запобіжних текстах: "Оступі рижє (враже), с трох углоў, с *п'ятих* дверей, бе сам господзін сперег мене, штоб я не боявся ні змія, ні звіра, ні праха, штоб я шоў веселіўся, надо мной рай творіўся" [ПЗ 2003, №1062]. Асоціативні зв'язки *п'ятого*, як місця структуризації простору, центрального стовпа / сволока, а також вселенського змія, який символізує центр міфологічного Всесвіту простежуються в індоєвропейській етимології: укр. пуп з і-е. **pen(k)* – "середина / священна частина Всесвіту"; а також **pak* / **pek* – "з'єднувати / утворювати вузол / створювати порядок". Пор. з лат. *pac* – "мир"; д-англ. *feax* – "волос", як втілення божественної сили; латиськ. *spēks* – "сила"; і-е. **peuk* – "дерево" / центр всесвіту; і-е. **peug* – "змій" (світовий); діал. нім. *Pieck* – "змія" [Маковский 1996, с. 391].

Семантичні паралелі жертвоприношень "кутним" богам зустрічаються в описах обряду "похорон шуляка", відправлення якого зафіксоване на Вінниччині під час Петровського посту. Мертвого хижака розташовували по *центру* розіслані хустки, з чотирьох країв якої розкладали цибулю, сир, хліб і м'ясо. Періодично шуляка повертали дзьобом в той чи інший бік. На завершення тіло зупиняли напроти м'яса і промовляли запобіжний текст, після чого його розривали на частини [Гура 1997, с. 546]. Хустка є знаком чотиримірної просторової моделі, в межах якої створюється потрібна ситуація. Її центром / п'ятим елементом виступає шуліка, периферією – жертвні продукти, що пропонуються хижаку. Дозволені є сир, цибуля і хліб. Заборона накладається на вживання м'яса / курчат, що співвідноситься з людськими харчовими табу під час Петровського посту.

Отже, застосування п'ятірки в текстах лікувального і запобіжного характеру проявляється в наступному. 1) символізує остаточне завершення одного циклу і початок наступного, тому співвідноситься із семантикою невидимого / непізнаного. 2) позначає місце силової концентрації у горизонтальному просторі (стовп / сволок / двері), біля яких проводились дії, спрямовані на урівноваження дуальних периферійних відношень.

Коли п'ятірка співвідноситься з одиницею, то логічним виглядало б твердження, що четвірка дублює нуль, число шість – двійку; сім – трійку. В такому разі чотирикутник (нуль) лише окреслює певну ділянку простору, який є порожнім / необжитим, початком заповнення якого є визначення центру – одиниці / п'ятірки. Саме такий принцип спостерігається в способі організації традиційного житла. Центром в такому разі є піч, яку будують першою, або сволок / "матиця", як основні елементи даху. Для динамічного розвитку системи в її межі вводиться додатковий елемент, який виступає антагоністом до статичного центру. В міфології – це образи потойбічних істот, що може бути поясненням, чому *число шість* майже не вживається в лікувальній традиції.

Сім. У замовляннях позначає процеси, пов'язані з циклічністю. Наприклад, у тексті "від рожі" символізує етапи знищення хвороби: "Єхалі цари через *сім д'юори*: рубалі лозу, сеялі рожу. Рожа не зийшла і кроў не пошла" [ПЗ 2003, №302], де образи царів зіставляються з Сонцем, Місяцем і Зорею, а "двори" – з днями тижня (пор. з називанням фаз Місяця "кватирами").

У замовлянні від лихоманки сім святих протистоять сімнадцяти хворобам, зовнішній вигляд яких нагадує описи відьом / русалок. "На горі на Голгофі стояв дуб веперський. під тим дубом сиділо *сім мучеників* Архистратий Михаїл, Гавриїл, Уриїл, Мефтодим, Сизонтій, Климентій, Іван Предтеча – і виділи диво престрашнее, чудное і вийшло з моря *сімнадцять жен*, просто нагіє, розпоясавше, розпущені волоса. Підійшов к їм Іван Предтеча <...> дав їм своєю тростю по їхнім головам, по сто ран закликающих. "Ой, Іван Предтеча! Хто буде наші імена нарічати або хто буде над головою воду читати, то ми до того не прикоснемося во віки віков амінь" [Рецепти 1992, с. 92]. Сюжет замовляння розгортається в силовому полі числа сім. Центр міфологічного Всесвіту уособлений в образі "дуба веперського", обрядове ім'я якого пов'язане з вепром – символом Перуна. Ікла тварини вживлювалися в стовбур дерева, біля якого здійснювались ритуальні відправи і жертвоприношення на честь Громовака [Ивакин 1979, с. 106-115]. Числом вселенського дерева також є сімка: "Під сонцем під жорстоким, під лісом під чорним, під високим, там стоїть верба <...> на тій вербі сім сот канатів" [Рецепти 1992, с. 43]. Сім мучеників, які можуть позначати сім днів тижня / сім днів творення, "сидять під деревом". Головним серед них є Іван Предтеча, який знищує лихоманок за допомогою "трості". В об-

разі святого проглядаються риси бога-громовика, атрибутом якого є жезл. Отже, замовляння? певним чином? повторює індоєвропейський міфологічний сюжет боротьби Громовика з хтонічними істотами – лихоманками або зміями. В результаті протистояння з'ясовується міфологічний "рецепт" лікування. Для цього необхідно знати імена лихоманок або "читати над головою воду". Кількість хвороб може варіюватися від дванадцяти, сімнадцяти, сімдесяти семи, ста. Їхні імена згадуються в інших тестах: 1) "Чи ти, *гнетуха*, чи ти *трясуха* <...>, поти ти стояла, поти ти буяла, поки я не знала, стала тебе знати, стала тебе з костей висилати <...>, буду тебе молитвами заклинати, буду тебе з християнської віри висилати" [Чубинський 1995, с. 127], 2) "*Плясовиця* <...>, та, що одсікла Івану Предтечі голову. Хто його почита, до того вона не причепиться" [Рецепти 1992, с. 88].

Особливість сімки, що вирізняє її з-поміж інших числівників, полягає в наявності іменникового еквіваленту цього числа. Пор. ц-сл. сѣмья трактується як синонім до лат. *persona*, а також може позначати "челядь / чоловіка / дружину". Споріднюється з лит. *šeima* – "родина / челядь", гот. *haims* – "селище", д-в-н. *heim* – "батьківщина". Слов. сѣмья походить від назви територіальної громади зі значенням спорідненості *сѣбър* / **sębrę*; сѣмьца – "молодший син у родині" (пор. у французів сьомий син – *septenaire* вважався чудотворцем і міг зцілювати зоб). На думку Ляпунова, *сім'я* є похідним збірним поняттям від числівника *сім*, подібно до того, як *братія* утворюється від *брат* [Фасмер 1987, Т. 3, с. 600-601]. В окремих індоєвропейських мовах *сім* (і-є. **septm*) зіставляється з фалічною символікою: д-інд. *sapah* – "penis" + **tđm* – "творити / народжувати" (**tđm* порівнюється з **tem* – "темний") [Маковський 1996, с. 392].

У цьому аспекті зрозуміло, чому сімка часто зустрічається в текстах "від гадюк / хробаків". Гадюки / хробаки / вужі сприймаються як істоти, пов'язані з циклічним відродженням землі і принципом родючості. Реалізацією цієї ідеї є обрядові асоціації змії і землі, що стають актуальними весною і проявляються в образах змії, яка після зимової сплячки змінює стару шкіру, і землі, що кожного року оновлюється. Звідси зіставлення: "матері сирій-землі / матері-землі" з образами "змії скарапеї" [Бондаренко 1992, №10], "гадюки-шевелухи-цариці", котра збирає "увесь гад" [Зоряна вода 1993, с. 7]; "змії кропині" – "великої" матері зміїних "царів, генералів, князів, гетьманів, полковників, сотників, атаманів, есаулів, хорунжих, рядових всіх козаків і всіх домових служителів, земляних, гноевих, трав'яних, кам'яних, водяних, погребних, подкупних" [Рецепти 1992, с. 42]. Загальна кількість змії, яка знаходиться під владою "вужа над вужами, круля над крулями", дорівнює "сем сотців" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 128-в], тобто складає *сім* по сто, де останнє є числом найбільшої граничної кількості [Кириллин 1988, с. 79]. Звідси стає зрозуміло семантика текстів із символікою семиста: "Під

сонцем під жорстоким, під лісом під чорним, під високим, там стоїть верба, під тією вербою сім сот коренів, і на тій вербі сім сот канатів, і на тих канатах сидить Хан і цариця Ханиця" [Рецепти 1992, с. 43].

Ще одним аспектом зіставлень землі і змії є умовний поділ останньої за статевими ознаками, які візуально не фіксуються. Земля / змія є носієм "тотальної" жіночої природи, яка одночасно народжує і знищує. Небезпечність змії / жінки проявляється тоді, коли відбувається порушення встановлених культурою меж перебування змії і норм жіночої поведінки, внаслідок чого можливим видається перетворення жінки на змію і навпаки. Наприклад, у сербській легенді розповідається, що носата гадюка раніше була дівчиною Марією; у сербських заклинаннях змію називали ім'ям праматері людей – Свою [Гура 1997, с. 279]. Аналогічні образи фіксуються в польських текстах: "*Єва-Древа присути, мой дух полюбі, я цебе уговораю, умоляю до серца жала не допускаю*" [ПЗ 2003, №680]. Коли сниться, що кусає змія, це означає неприємності від жіночої статі, що порівнюється зі спонтанними наріканнями сварливої жінки ("*змії / гадюки*"). У лікувальних текстах поширеним є називання змії жіночими іменами: 1) "На буйстром Буяне, стояў дуб і ліпув куст. Под кустом жмея *Шаха-Ваха*"; 2) "На мори, на акіяне, стояў ліпоў куст і зелени дуб. Под кустом *зімея Шкорлупіна*"; 3) "На море, на окіяне, на бистром убаяне стаіць краўать ноўая, тісоўая. На кроўаті лежить перина пухоўая, на перині лежать змія шкурная *Сохá, Солохá*"; 4) "Стоіць гара, а в той гаре залатая верба, а в той вербе золотое ведро, у том ведре *трі Янни, усе трі панни*" [ПЗ 2003, №679, 682, 684, 686]. З міфологічним жіночим простором співвідносяться потойбічні семикратні величини, які також стосуються семантики змії: 1) "Ішоў святой Авраам с своїм сином Ісааком да сустрелі *сімдесят сім женьчин*"; 2) "*Шухля, е ў вас сямдесят сім, забірай мою зовсім*" [ПЗ 2003, №550, 562].

Поряд з жіночою проявляється фалічна символіка плазунів: "Жона да муж – змія да уж". Спіймати вужа – до вагітності [Брестська обл. Малоритський р-н], коли сниться вуж – до нареченого / приїзду чоловіка [Гомельська обл. Мозирський р-н, Рівненська обл. Рокитновський р-н]. Подібна семантика фіксується в польських загадках еротичного змісту: "W dzień jak obrąs, w nosy jak wąż, / kto "odgadnie, będzie mój mąż" ("Вдень як кільце, вночі як вуж, / хто відгадає, буде моїм чоловіком"), російських загадках-приказках: "Галянища в маслице, сапажища в дегтище, а партки набиты змеей" ("Халяви замащені, чоботи у дьогті, а штани набиті змією"). Болгари вважали, що одяг, через який перепозвля перша весняна змія, зцілює від безпліддя [Гура 1997, с. 279]. Схожі семантичні підтексти спостерігаються у мові: д-р. *оудг* – "частина тіла", словен. *úd*, чеськ., словц. *úd* – "falos", польск. *ud* – "ляшка". На думку Якобсона *ud* невід'ємне від *удить* – "зріти / набрякати" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 148]. Пор.

з рос. *удалой* – "той, хто користується увагою жінок". У поліських лікувальних обрядах мужем / паном називають вужа: "На сінім мори на Плітане лежиць камінь. Под тим камнем лежиць вуж добрий муж *Нечипор*" або змія: "Пане Яне, гдє ти сподівався, гдє ти покусаўся" [ПЗ 2003, №677, 695].

Найчастіше образ змії "прив'язується" до свого числового еквіваленту в описах світового дерева або території, де розповсюджується її міфічна влада: 1) "На море на океяне, на остром кургане, стоїт дуб скородуб, та том дубе скородубе *семсот* суков, *семсот* верхов. На том дубу золотое гніздо, у том гнезде лежить уж *Аксьон* і син *Семьон* і *Юниш* *Гладуш*. *Сиз Сизен*, винімай своіо жало. Девять летучіх, девять ползучіх, девять подлежаючіх. Не винеш ти своіо жало, будем прасіть Міхаїла Архангіла і Господа Бога"; 2) "На море-кіяне, на високом Буяне, стоїт ракітовий куст. А в том кусте ляжит черное руно, а в той руне три змеї козюлі: *Хавронья*, *Мавронья*, *Марья Ягінетская семідєсяті семь земель*" [ПЗ 2003, №675-676]; 3) "Під сонцем під жорстоким, під лісом під чорним, під високим, там стоїть верба, під тією вербою *сім сот коренів*, і на тій вербі *сім сот канатів*, і на тих канатах сидить *Хан* і *цариця Ханиця*" [Рецепти 1992, с. 43]; 4) "Вуж над вужами <...> збери своїх *сем сотців* – домовіє, луговіє, боровіє, межевіє і лужевиє" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 128-в]. Відповідні зіставлення базуються на тому, що піктограма світового дерева має семикратну структуру – три / чотири корені і чотири / три гілки (аналогічні зображення зафіксовано в традиційній вишивці, мал. 78), що "характеризує загальну ідею Всесвіту" [Топоров 1992, с. 630], його міфологічну константу, яка проявляється в основних двохвимірних просторових орієнтирах – верх / середина / низ – праве / ліве / зад / перед. Для успішного лікування зміїного укусу виконували магичні дії, пов'язані із семантикою світового дерева, – рану кропили непочатою водою, настояну на семи гілочках, читаючи сім разів "Отче наш" або виголошуючи текст: "Ганно, Ганнусько! Ти вкусилась в ногу, впустилась; ідь до сердца, а с сердца – в кишки, с кишок – в кров, с крові – в кість, с кості – в шкіру, з шкіри – вон вийдуть" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 128-б,в], де число магичних операцій, що здійснюються для виведення отрути, також дорівнює семи: "впустилась в ногу" (1) → виходить з сердца (2) / кишок (3) / крові (4) / кістки (5) / шкіри (6) → "вон вийдуть (7)". У цьому контексті сімка виконує роль захисного числа. Міфічна істота семижун знижує хробаків. "Був собі семижун, мав по семи синов, по семи грабель, по семи вилок, по семи метьолок. Вилками копайте, метлами метіте, граблями гребіте, од чирвоної криві, од білої кості, од жовтої (або чорної) шерсті" [Зоряна вода 1993, с. 12].

Тісні асоціації змії з деревом, що подекуди переростають у семантичну синонімію, спостерігаються в образотворчому і декоративному мистецтві, де змія виступає символом Світового Древа [Голан 1993, с. 156-159, мал. 337-9]. Подібне ставлення до змії

пояснює, чому на ритуальних давньоруських топірцях зустрічаються зображення цієї істоти (мал. 79 [Русские древности 1898, рис. 111]).

Оберегова семантика семи пояснює застосування цього числа у міфологічних описах людського тіла, що відбилось у відомій загадці про сім дірок у голові (двоє очей / двоє вух / дві ніздрі / рот), а також іконописних сюжетах (мал. 81). Структура людського тіла повторює ідеограму світового дерева (1-голова, 2-3 плечі, 4-5 руки, 6-7 ноги), як зразку статики й міцності. Рудименти міфологічних уявлень про кістяк людини як про стовбур, що має семикратну структуру, зустрічається в текстах від "урокив / лихоманки": 1) "Уроки-урочища, я вас вишіптую <...> з очей, з плечей, з рук, з ніг, із *семидесяти* жил" [Чубинський 1995, Т.1, с.137-з]; 2) "Уроки-урочища <...> стала я знати <...> *сімдесят* суставом шептати" [Рецепти 1992, с. 53]. Антагоністами є деструктивні сили, кількість яких ідентична: "Тітки, тітки! Вас сімдесят сім, нате снідати всім" [Рецепти 1992, с. 54]. Головним представником цих сил є світовий празмії. Його тіло розташовується "на семиста коренях, на семиста канатах", що нагадує епічні описи скандинавського Йормунгарда / Нидхейга³⁶ і вказує на архаїчну природу подібних текстів. Пор з лексичним матеріалом: лат. *anguis* – "змія", але авест. *anghu* – "Всесвіт"; чеськ. *hag*, рус. гад – "змія", але авест. *gaeru* – "Всесвіт"; лат. *colubra* – "змія", але лат. *caelum* – "небо" + ваал. *wybr* – "небо" [Маковський 1996, с. 175-177].

Таким чином, у міфології число сім є значеннєвим стандартом архаїчної часової (фаза місяця) і "об'ємної" просторової моделі: 4 (сх. / зх. / пд. / пн.) + 3 (верх / центр / низ, а також 7 світліл у сюзір'ях Великої і Малої Ведмедиці), що дає підстави до застосування цього числа в лікувальних текстах, спрямованих на відтворення / відновлення. У греків, римлян й інших народів кожному дню тижня відповідав священний покровитель: понеділку – *dies Lunae*, вівторку – *dies Martis*, середи – *dies Mercurii*, четвергу – *dies Jovis*, п'ятниці – *dies Venëris*, суботи – *dies Saturni*, неділі – *dies Solis*. Можливо, що образи святих мучеників, згаданих у замовлянні від лихоманки, виконують аналогічні функції, протидіючи сімнадцяти хворобам, які є антиподами Михаїлу (пн.), Гавриїлу (вт.), Уриїлу (ср.), Мефтодиму (чт.), Сизонтію (пт.), Климентію (сб.) й Іоанну Предтечі (нд. – Сонце остаточно знищує недугу). Разом з тим, існують інші моделі символізації днів тижня (див. "Категорії часу і метачасу").

Циклічна завершеність (семимісячна дитина виживає на противагу восьмимісячній, семикратна звукова циклічність ("а-а / а-а / а-а / а")) є оптимальною для заколисування немовля, що наближує число сім до дев'ятки, а відтак і його повнота пояснює, чому сім крім числового значення є коренем слів із семантикою родини / батьківщини, а також указує на смислову спорідненість числа з міфологічним образом змії / землі (пор. з чергуванням

голосних: *зме-я* / *зем-ля* / **zet-* / **zm-* – "те, що внизу", можливо, у зв'язку з цим в кирилиці 7 є числовим значенням літери з – земля). Поява змії знаменує весняне пробудження землі, позначене святом Благовіщення, тому змія є символом світового дерева, число якого також дорівнює семи. Аналогічну структуру має людина, що відбилосся в іконописних сюжетах як 3 + 4, де кроні-трійці відповідають голова і плечі, а кореню-четвірці – руки і ноги (мал. 80, 81).

Число *вісім* у замовляннях фактично не зустрічається. Семантика вісімки проявляється за допомогою дзеркала. Візуально натуральний числовий ряд побудований за принципом зворотної пропорції: 1 / 7; 2 / 5; 3 / 8; 6 / 9. Розвернута 1 нагадує 7, перевернута 5 нагадує 2, відповідно 3 є правою частиною 8, перевернута 6 – нагадує 9 (пор. з містичним 666, що може сприйматися як перевернуте число абсолюту 999, тому вважається числом обману), 1 – є правою частиною 4. У дзеркальному відображенні усі числа виглядають «числами навпаки», виняток становить лише 8 як «абсолютно» захищене число, тому є символом Богородиці. За аналогічним принципом в окремих індоєвропейській алфавітах позначаються поняття, що утворюють ключові значеннєві опозиції. Наприклад: у латиниці чоловіче / жіноче позначається літерами M / W; у кирилиці ця подвійність поєднується у символі життя – Ж.

Дев'ять є найбільшим числом натурального ряду, тому в міфології сприймається, як уособлення повноти й довершеності. Лексична форма зіставляється з початком нового циклу і-е. **nevos* – "новий" [Фасмер 1986, Т. 1, с. 493]. Напевне є пізнішим переосмисленням максимальної кількості, оскільки співвідноситься не з пальцями на обох руках, а місяцями повної вагітності людини / корови, що пояснює смислові зв'язки дівчини з цією твариною: "Ой в правую середу, середу / Пасла дівка череду, череду, / Загубила корову, корову, / Запалила зелену діброву, / Дібровонька палає, палає, / Дівка коров шукає, шукає. / Решетом воду носила, носила, / Дібровоньку гасила, гасила, / Скільки в решеті водиці, водиці, / Стільки в хлопців правдиці, правдиці, / Скільки в решеті дірочок, дірочок, / Стільки в хлопця дівочок, дівочок!" У зв'язку з цим дев'ятка асоціюється з народженням / відтворенням: "Шкурапея змея на високай гаре, пад сінім каменом. Адна Шкурапея, другая Пелагея, трецья Кацярина. Радзілі яни па *дзеваць дачок*, разніе змії: лесавую, паляную, вадзяную, межавую, падплотную, гарбахавую" [ПЗ 2003, №664]. В цьому контексті зіставляється з числом сім, яке також має відношення до вагітності.

Фізіологічні закономірності, пов'язані з народженням на "цей світ", проектується на суміжні лімінальні стани – переходом "на той світ". Зокрема, у слов'янській традиції поминки за покійними справляля на дев'ятий день: "Творите <...> девятины на вспоминаніе здѣ оусопши" [Срезневский 1893, Т. 1, с. 650]. Звід-

си, можливо, походження тридев'ятого царства Яги, образ якого міг стосуватися три + дев'ятиденного обряду [Рябчиков *www.ethnonet.*]³⁷. Українці вірили, що протягом дев'яти днів душа покійного перебуває серед рідних, після чого підноситься на небо [Ленчевский 1899, с. 78]. Відповідні обрядові просторово-часові парадигми розмежовують сприйняття часу і простору: в межах дев'ятиричного рахування розташовується те, що стосується світу людей, за його межами – починається відлік потойбічного, що пояснює, чому хвороба відсилається "за сто дев'ять земель" (що значно далі, ніж казкове тридев'яте царство): "Ярец і яріца, прашу я тібе і чада тваего, вазмі щучого зуба, виймі єда сваего, заносі его за *сто девять земель* у десятоє царство, там тебе пїть і ести і растеснуться" [ПЗ 2003, №702]. І.І. Срезневський зазначає, що в Давній Русі застосовувалося рахування дев'ятками: 1) "Домонтъ со Псковичи съ тремя девиности плѣни землю Литовскую <...> два же девяноста мужь отпроводи съ полономъ въ Псковъ"; 2) "Одиномъ девяностомъ 7 сотъ побѣди» [Срезневский 1893, Т. 1, с. 650]. Звідси існування семантичної тавтології між тридев'ятьма і тридесятьма: "<...> покарай винного (гада) дубовим кием, і зажени його на тридесят сажней в сирую землю, в жовтий пісок" [Рецепти 1992, с. 42]. Відсилання за "сто дев'ять земель у десяте царство" є алегоричним описом подорожі "за межі дев'ятки" до потойбічної пустоти-чистоти: 1) "Як був чоловік пустий і воли пусті, і плуг пустий, і погоничі пусті, і пусту ниву орали, і пусту пшеницю сїав, пуста зийшла, пуста і поспїла, пусті й жнеці пустими серпами жали, у пусті ряди стлали, пусті копи клали, пустими возами возили, пусті стоги становили, на пустому току молотили, пустими ціпами били, пустими граблями згрібали, пустими мітлами змітали, пустими лопатами віяли, в пусті мішки вбірали, пустими зав'язками зав'язували, до пустого міста возили, на пустому камню мололи, ту бешиху розмололи, по хатах, по болотах, по пустих очеретах" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 125-е]; 2) "Ў чїстом полі ехаў Ісус Христос на сївим кані зелле жнаці, яд размаўляці, каб не свярбела, не балела, не ятрїлась" [ПЗ 2003, №629]. Можливо, з цим пов'язані ритуальні вимоги до обрядового очищення-обмивання покійника, якому "заборонено" нести на "той" світ бруд з "живого" тіла, а також звичаї одягати покійного у білий / "безтілесний" одяг.

Сприйняття тридев'яти, як символічного числа, пояснює його застосування в давньоруських текстах сакрального змісту: "ВЪрують <...> въ вилы, их же число г (З) ѿ (9) сестриць" [Срезневский 1893, Т. 1, с. 651]. Можливо, що образи тридев'яти "сестриць" запозичені з ведійської міфології (27 дочок Дакши стають дружинами бога Місяця Соми і символізують сидеричний місяць). Як наслідок тридев'ять застосовується для позначення не лише міфологічних віл / русалок, але й тварин, що уособлюють родючість і пов'язані з лунарними циклами: "Царице Єлене, загажи своїм тридев'ят *дванадцятим сестрицям* [зміям] по ко-

лющому і по болющому, а як не закажеш, то ми тому чоловіку скажем, що в неділю вози маже і дрова рубає" [Рецепти 1992, с. 42]. Архаїчні сакральні числа залишаються потужними після прийняття християнства. Тридев'ять небес є святими, ними ступає Ісус Христос, що підкреслює максимально позитивне забарвлення образу тридев'яти й ставить під сумнів висновки про його приналежність до "числа смерті": "Йшов Ісус Христос через *тридев'ять* небес, – на святу землю ступає, уроки викликає од жовтої кості, од білого тіла" [Рецепти 1992, с.53]. Створюється враження, що тридев'ять є міфічною матрицею, числовою "формулою" світоустрою, оскільки описує його параметри у вигляді можливих числових констант: $3 \times 9 = 27$ або 27 складається з 2 і 7, сума послідовності цифр, починаючи від 2 і завершуючи 7, дорівнює 27 ($2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 = 27$)³⁸. Двадцять сім може бути також прикладом "формули" радіального розширення замкнутої системи, де $3 + 3 + 3 = 9 \rightarrow 9 + 9 + 9 = 27$ ($2 + 7 = 9$) $\rightarrow 27 + 27 + 27 = 81$ ($8 + 1 = 9$) $\rightarrow 81 + 81 + 81 = 243$ ($2 + 4 + 3 = 9$) $\rightarrow 243 + 243 + 243 = 729$ ($7 + 2 + 9 = 18$, $1 + 8 = 9$) і т.д або $3 \times 3 \times 3 = 27 \rightarrow 27 \times 27 \times 27 = 19683$, а $1 + 9 + 6 + 8 + 3 = 27$. У замовляннях аналогічну структуру має світове дерево, розгалужена система якого слугує образним втіленням Всесвіту: "Стоїть дуб Вартинській тридев'ять кокоатов, на тридев'ять кореній. На том дубу золотое гніздо, в том гнезде царіца Шкурапея на тридев'ять голов, на тридев'ять жаў" [ПЗ 2003, №674]. Тотожні образи зустрічаються в книжній традиції, де тридев'ять позначає максимальну захищеність від потойбічного: "Есть море Окиян, а в том море Окияне лежить белой камен Латар. Высота его до небес, а широта его от востоку и до западу. У того белого камня Латаря *тридевят замьков*" [Баженова // www.ruthenia.ru] (докладніше про міфологію числа 27 див Жолобов 2002)

Ймовірно, що варіантом тридев'яти може бути число вісімнадцять, яке фіксується в текстах "від гузок". Для того, щоб знищити бородавки натурали сирим м'ясом дошку з вісімнадцятьма сучками, яку потім прикладали до тіла зі словами: "Лес сохне, нехай барадаўкі сохнуть". Замовляння повторяли три рази [ПЗ 2003, №351]. Найвним є зіставлення дерева з тілом людини, де сучки асоціюються з "чужим тілом" – бородавками. Вісімнадцять, як і двадцять сім, є знаковим числом ($9 + 9 = 18$). Текст читається три рази, відповідно вісімнадцять потроюється ($18 + 18 + 18 = 54$), внаслідок чого також утворюється дев'ятка ($5 + 4 = 9$).

Оскільки дев'ятка є перехідним числом від кількісного максимуму до якісного мінімуму ($9 \rightarrow 1/0$), воно могло сприйматися як числовий символ межі "цього" і "того" світів. У зв'язку з цим окремі тексти набувають вигляду числової дев'ятиричної формули. В тексті від зміїного укусу дев'ять разів повторюється формула нейтралізації отрути: "Не вимете своїх зуб, не хрещение" [ПЗ 2003, №670]. Своєрідне числове "накручування" є способом концентрації сили магічного лікування. Після укусу "вужа" ре-

комендувалось "три рази говорить, три рази похукать на рану і три рази плюнути через ліве плече, після чого сказати: "Говараю ти три і я три, шучия, гадзючия, пращу я вас, вазьміце свае жала" [ПЗ 2003, №668]. Невиконання кількісного змісту обряду (3 × 3) сприймалося як незавершене лікування.

Дев'ятка в цьому аспекті набуває схожого значення з сімкою, оскільки символізує числовий код життєвого циклу. Пор.: життя Колодія на Масляну програвали протягом семи днів (що приблизно дорівнює одній фазі Місяця), тривалість "життя" хвороби визначали рахуванням до дев'яти. В лікувальних текстах зустрічаються два шляхи реалізації цієї ідеї. 1. Мотив прямого / зворотного рахування³⁹. В замовлянні від "черв'яків у коня" дев'ятий, напевне, найбільший черв'як знищує усіх попередніх: 1) "Кінь рижий, а в коні рана, а в рані десять черв'яків, один другого їсть, другий – третнього, третій – четвертого, четвертий – п'ятого, п'ятий – шостого, шостий – сьомого, сьомий – восьмого, восьмий – дев'ятого, дев'ятий усіх поїсть" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 15, 87]; 2) "Єдзіце ви (глисти) з челядзі за мора женицца, вазьміце с сабою дзевяць баб, пока заєдзіце, ўсе загубіце: із дзевяцьох осталось восьмо́х, із восьмох осталось семо́х, із семо́х осталось шесцьо́х, із шесцьох осталось пецьо́х, із пецьох осталось чети́рох, із чети́рох осталось трох, із трох осталось двох, із двох осталось адзін, с адного ні о́дного. Амінь" [ПЗ 2003, №627]. Застосовували також скорочені формули рахування: "Іди собі (пристріт) за дев'ятим разом ліпшим часом" [Черкаська обл. Шполянський р-н. с. Капустине]. Зворотне рахування найчастіше зустрічається під час лікування різноманітних нервових захворювань. Для цього брали дев'ять жарин, які одну за одну кидали у миску з водою, що повторювали три рази (три по дев'ять). Плавання жарин на поверхні води свідчило про "присутність" уроків або пристріту [Рецепти 1992, с. 55; Чубинський 1995, Т. 1, с. 138-і, 139]. Семантика мотиву зворотного рахування очевидна – як скорочується кількість, так зменшується сила хвороби, хоча аналогічна тенденція проявляється також при прямому рахуванні, оскільки після дев'ятки слідує нуль, що пояснює застосування цього числа як абсолютного при складанні магічних квадратів і кабалістичних символів [Лекомцева 1995, с. 107]⁴⁰. Аналогічні мотиви зустрічаються також у "присушках", де зворотне рахування позначає звуження можливості вибору шлюбного партнера від багатьох до одного: "Ти ж мені його визви, з дев'яти вісім, з восьми сім, з семи шість, з шести п'ять, з п'яти чотири, з чотирьох три, з трьох два, два одного, з одного його" [Черкаська обл. Шполянський р-н. с. Капустине]. 2. Дев'ятка сприймається як граничне число, називання якого унеможливило подальший розвиток хвороби, оскільки демонструє її максимальний розвиток: "Пращу я дзевяць скул, пращу дзевяць болячок: в костачках не хадзіці, білу Ганнину (напевне родове жіноче ім'я) шостачку не ломіці" [ПЗ 2003, с. 337]. Інакше кажучи, число дев'ять є куль-

мінаційною точкою, після якої хворий одужує або помирає. Прикладом може слугувати замовляння "від болячки", яке повторювали дев'ять разів. Всього в тексті називали дев'ять "болячок", кожна з яких збільшується в дев'ятеро: "Пріслала Пречистая Божья Маті болячку шептати. Девять болячек головних, а девять болячек грудяних, а девять болячек костяних, а девять боляче од ветру, а девять болячек од волосу, а девять болячек татарських, а девять болячек циганських, а девять болячек пташиних, а девять болячек куріних" [ПЗ 2003, №339]. Кожна з дев'яти болячок мала своє ім'я: "Первую Лядашку, другую Васіяшку, третью Местопадшцу, четвёртая Топецалица, пятая Коутунца, дзевятый Коутун, іди не шляйся, угоняй муки, бо я взяла крести ў руки" [ПЗ 2003, №557]. В якості протиставлення дев'яти (точніше 92) хворобам у композиційне поле тексту вводяться дев'ять позитивних міфологічних персонажів. Наприклад, дев'ять синів царя Давида і їх дев'ять дружин "звільняють" хворого від "кольки": "В Давида царя дев'ять синів по дев'яти жінок держали і сю колючку одбирали" [Рецепти 1992, с. 71].

Таким чином, символіка числа дев'ять в лікувальних текстах зумовлена об'єктивними факторами.

1. Дев'ять є максимальним числом натурального ряду. Кількісна завершеність числа 9 пояснює, чому воно символізує межу "цього" ("повного") і "того" ("пустого") світів, що пояснює його застосування в лімінальних текстах.

2. Символізація числа зумовлена також його арифметичними властивостями, оскільки будь-які математичні операції, пов'язані з додаванням і множенням, в результаті утворюють дев'ятку ($3 \times 9 = 2 + 7 = 9$; $9 \times 9 = 8 + 1 = 9$), що пояснює символічну "замкнутість" цього числа в операціях магічного знищення хвороби.

3. Дев'ять є числом вагітності людини / корови, що, у свою чергу, пояснює смислові співвідношення корови / жінки в індоєвропейській міфології, тому 9 є числом народження або відродження, коли мова йде про лікувальні чи поховальні обряди.

4. Особливого значення в міфологічній картині світу набуває число тридев'ять (3×9). Добуток цих чисел (27) пов'язується з астрономічними лунарними циклами. Крім цього 27 може розумітися як число радіального розширення Всесвіту, що пояснює його причетність до символіки світового дерева. Цікавими у цьому аспекті є дослідження в галузі фрактальної геометрії, зокрема основою дерева Піфагора, винайденого А.Є. Босманом, є дев'ятка (мал. 82).

Дванадцять певним чином дублює дев'ятку, оскільки позначає граничну кількість – точку до / від якої починається символічний відлік. Пор. походить від прасл. *lěkъ, від якого утворилися ст.-сл. l'čьба, ц.-сл. l'kъ, рос *лекарь*, укр. *лік* / *лічити* в значенні лікувати / зцілювати, але лічити / рахувати. Зв'язок лікування з рахуванням простежується у замовляннях. Поступове скорочення дванадцяти до "жодного" або збільшення одного до

дванадцяти, означає остаточне знищення хвороби: 1) "Було вас (беших) одинадцять, а бех дванадцятий, а з одинадцяти десять, з десяти дев'ять, з дев'яти вісім, з восьми сім, з семи шість, з шести п'ять, з п'яти чотири, з чотирьох три, з трьох два, з двох один, а з одної та не одної" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 124-в]; 2) "Іхав Юрій на білім коні, а за тим конем бігло дванадцять псів. Один лизнув, другий лизнув, третій лизнув (щитай до дванадцяти) <...> дванадцятий лизнув – більмо злизав, сльозу пустили" [Рецепти 1992, с. 48].

Відповідна числова граничність, необхідна для "утилізації" хвороби, зумовлена тим, що дванадцять позначає завершення одного солярного циклу і початок нового: "Не будеш же ти, скула-скуліца, красная дзевіца ухodziць та вступіць. То ми *двенадцаць прutow* і *двенадцаць голок* возььом, буздем себе, скула-скуліцу колоць і пороць, і секці і рубаць, на зельноне луга гоняць" [ПЗ 2003, №330]. Символічним видається матеріал, з якого виготовлені "прути" і "голки". Звичайної міцності заліза не вистачає для того, щоб протистояти "скулі-скулиці" (застосування імені-прикладки свідчить про її потужність), тому кількість металевих предметів максимально збільшується і становить 12 × 12: "*двенадцаць прutow* і *двенадцаць голок*".

Часова / астрономічна символіка числа дванадцять фіксується в текстах-описах світового дерева як аналогу кістяка людини, який має 12 ребер і 12 фаланг, коли їх рахувати великим пальцем⁴¹: 1) "На море-лукаморе стаяў дуб <...> на тим дубэ двена́цаць какатоў, двена́цаць арлоў, крила́стие, чарна́стие, дзюба́стие, арли ви має, сизакрилие, ідзіця, бяріця у гадаў я́ди, дзюбакам'и викідайт'я, кагтя́ми вигрябайц'я, криллям'и замятайц'я" [ПЗ 2003, №659]; 2) "Стаіць дуб при дарозі на дванаццать караноў, на дванаццать верхоў, там дванаццать ремезових гнездоў⁴², а ў тих гніздах по дванаццать птіц. Ў іх косці широкія, іі дзюби доўгія, яни к животу прилетаюць, лапамі розгребаюць, дзюбою росклеваюць <...> пуд крила забіраюць, на сіне мора улетаюць" [ПЗ 2003, №627]. Процес знищення хвороби знахарем здійснюється в межах дванадцятигіллястого (дванадцятиреберного) дуба й дублює протистояння сонячного героя ("небесного вершника") та його тотемів (дванадцяти орлів / ремезів) з дванадцятиголовим змієм: "На сінім мори стаіць явар зяльони. На тим явари ляжиць даска, на той даске змія на *двянацаць галоў*. Хто яе заб'є, краві не пралле. Угавариваю [с] раба Божьєга (ім'я) сільнаю, праклятую наradку" [ПЗ 2003, №558]. Образ змія виконує роль антагоніста, який протистоїть верхньому / небесному світу. Мотив протиборства верхнього і нижнього світів (міфологічних "кланів" орла / ремеза й змії) є одним з провідних сюжетів індоєвропейської міфології, оскільки виконує функцію захисту "у всьому світі" – від фізичного здоров'я людини до безпеки держави, про що свідчать тотемістичні зображення на монетах феодальної Русі (мал. 83, 84 [Русские древности 1898, рис. 2, 8]⁴³).

Змія зіставляється також з числом річного циклу, що пояснює семантичні відповідності праматері землі / праматері змії: рос. діал. *щур* – "дощовий черв'як", але *пращур* – "предок" (див. вище) [Маковський 1996, с. 177].

Крім пташино-зміїної числової семантики як метафори протрорової дуальності антагоністична природа дванадцяти проявляється в інших культурних аспектах. Зокрема, воно уособлює два граничні часові стани – південь і північ, коли концентрація світла і темряви є найщільнішою (опівдні відсутня тінь). Відповідні психофізіологічні стереотипи пояснюють походження дій, що нагадують обрядові, і сприяють міфологізації полудня й півночі. Наприклад, коли Сонце знаходиться в зеніті на певний час припиняють роботу й обідають: праслов. **obědz* від об- і **ěd-* [Фасмер 1987, Т. 3, с. 98], може позначати також "кругову їжу" за аналогією до *об-хід* – "ходіння по колу". Опівночі (найтемніша частина доби) відбувається знищення недуги шляхом заковування пасма волосся хворого: "Як боліє вельми, возьми волос з больного, с потилици, да неси ў дванадцять часоў на крижову дорогу, да закопай ў землю і кажи: "Кладу коси в сирую, холодную, німую, глухую землю, коб вун одубіў, онеміў, охолоў" [ПЗ 2003, №650]. Південь і північ сприймаються як своєрідні часові "пропускні пункти", кризь які відбувається зв'язок з божественним або потойбічним. У цьому контексті стає зрозумілим, чому кількість позитивних і негативних міфологічних персонажів є однаковою і дорівнює дванадцяти: 1) "Прішол (ім'я) Божія Матері ходую і Божію ногою, станові дванацаць престолю поперед себя і дванацаць апостолю, і дванацаць пророкоў, і дванацаць мученикоў. Отбіваўся своїмі плохімі мислямі плохіх людзей от себя, і Господзі, приступі к нам, поможе" [ПЗ 2003, №1077]. Антиподами дванадцятьох престолів / апостолів / пророків / мучеників є дванадцять хвороб / "трясовиць", імена яких згадуються в апокрифічних текстах: "Помолился святой Сисений Господу Богу, и предста ему святой Архангел Михаил, ухвати ея десною рукою своею, и рече ей: "Аще ми не кленешися, не отъидеш от руки моея", – она же клятсся ему в рече тако: "Мышца великаго Бога и непоколебимая, яко не шмать ти солгати, да аще кто может изчитати двенадесять имен моих, не имам приближатися к тому человеку, ни к дому его, а имена моя: 1-е Вищица, 2-е Бесица, 3-е Преображница, 4-е Убийца, 5-е Елина, 6-е Полобляющая, 7-е Имарто, 8-е Ария, 9-е Изведущая, 10-е Негрызуцая, 11-е Голяда, 12-е Палукия" [Александров 1997, №699]. Знання / озвучення імен недуг є важливим елементом лікувального тексту, оскільки проявляє приховане, порушує / заповнює звуком потойбічну тишу / пустоту, знешкоджуючи тим самим хворобу [Миллер 1997, с. 497] (пор. із семантикою звуку, як життєдайного принципу). В східних слов'ян побутувало повір'я, що у Середи було дванадцять дочок. Кожної ночі з вітворка на середу вона ткала для них по дванадцять починків з пряжі тих жінок, які за-

лишали на ніч неповний кужіль [Павлова 1985, с. 66-69]. Таким чином, північ і південь є часом найбільшої силової концентрації і пов'язується з поняттям сили (пор. *дужина* "міра рахування" / 12 – укр. *дужий* – "сильний / міцний").

Розуміння дванадцяти як числа, що символізує життєвий цикл (народження / зростання / умирання), дає змогу зрозуміти семантику тринадцяти, яке сприймається як недоцільне продовження уже завершеного циклу, невдала спроба його реанімації⁴⁴. Звідси прив'язування цього числа до хтонічних міфологічних образів, зокрема "трясовиць / іродових дочок" Порухення дванадцятиричного часового циклу є неправильним й асоціюється з "кінцем світу", оскільки провокує збій космічного ритму: "Росколотилосо море, розгоудаласа ўода, а с тогу морб ўиходило *тринадцять деўіц*. Їх стріў сўятий Петро: "Куди ўи ідете?" "У мир". "Чого?" "Людей морити" "Як?" "Стречь, жечь, рузжигать, усі кости лумать. А ім як даў сўятий Паўлуша уже, Петро йто, по *дўанадцять ран*, егим уже, пльоткою, так ўони у йогу прусилиса" [ПЗ 2003, №554].

Отже, дванадцять певним чином дублює семантику дев'яти, оскільки також є динамічним числом, що проявляється в операціях рахування / вирахування (поетапного віднімання) хвороби. Так само як і дев'ять (тридев'ять) дванадцять пов'язане із символікою світового дерева, як аналогу кістяка людини, тому позначає граничну кількість, перебільшення якої є проявом надмірності й ототожнюється з лишком (одна з назв епілепсії). Семантика граничності проявляється в знакових полудні / полуночі – часу максимальної концентрації світла / темряви, що пояснює їхню лімінальну символіку.

Крім цього, діалектика натурального ряду від уявляється як числова послідовність, кількість якої складає дванадцять (мал. 85). Перша потрійність починається з одиниці і завершується трійкою, що складає перший цикл. Наступна числова потрійність починається з трійки і завершується п'ятіркою. Отже, три певним чином переймає функції одиниці, оскільки так само позначає початок і прагне до подальшого поділу. Аналогічні тенденції простежуються з іншими потрійностями 5-6-7, 7-8-9, тому дев'ятка є довершеним числом максимальної кількості.

Кожен початок нового циклу одночасно повторює одиницю, але переверщує її. Коли одиниця є абсолютним початком, точкою відліку, міфічним островом серед безмежного океану (ознака синкретичного мислення), а два – першою опозицією, то три є символом проявленого світу, числом максимальної реалізації, тому символізує творення (Трійця), коли одиниця вже реалізована і розгорнута максимально. Разом з тим, трійка також нестабільна і прагне до подальшого розгортання, тому четвірка певним чином дублює двійку і породжує нову опозицію 2+2, яка, у свою чергу, також вимагає примирення, одночасно проявляючи новий вектор в бік раніше прихованого і не проявленого. Візуально це піраміда, квадрат з точкою по центру, яка одночасно є одиницею, але

якісно новою, оскільки є центром вже обмеженого і пізнаного простору (мал. 86).

Відповідно шістка виникає внаслідок роздвоєння цієї точки, яка проектується вниз, внаслідок чого виникає два трикутника (мал. 87). В міфології шістка є символом абсолютної гармонії, в якій приховано конфлікт між чоловічим і жіночим (▲ чоловік, ▼ жінка), що також прагне вирішення. Пошук центру, який одночасно закріплює, фіксує цю роздвоєність, й одночасно провокує виникнення нової бінарності $4+4$ ($2+2+2+2$), позначається сімкою. Завершення цього процесу символізує дев'ятка, як квінтесенція попередніх процесів. Потрійна тріада завершує процес безкінечного проектування, де $3+3+3$ виглядає як $1+2+3$, де перша тріада є результатом реалізації трьох попередніх. Динаміка цього процесу представлена числом 12: перша потрійність реалізує потенціал одиниці, друга – трійки, третя – п'ятірки, четверта – сімки, в результаті чого отримуємо дванадцять, як приклад фрактального розвитку системи (мал. 88).

Висновки. 1. Замовляння є частиною архаїчного обряду, під час якого відбуваються операції з числами як рахування, перерахування, послідовного скорочення, що спричиняє виникнення розгорнутих класифікацій, які вказують на причини походження хвороб, місця, куди вони відсилаються, а також слугують формульними описами схем багаторівневого світоустрою. З метою концентрації сили замовного тексту замість тривалих перерахувань вживаються числові значення, що їх позначають: *сімдесят сім трясовиць, сімнадцять жен, дев'яносто дев'ять лихоманок, сто ран*, що сприяє утворенню словесно-числової синонімії. Таким чином, числа становлять певні шаблони, компактні зашифровані текстові моделі. Існування відповідних числових схем має й прагматичну настанову – створення зразків для кращого запам'ятання, відтворення і сприйняття тексту.

Рахування становить також приховану частину замовляння, його підтекст, який втілюється в символічних числах, надає архаїчним текстам містичної таємничості, що сприяє виникненню "відчуття божественного блаженства". Такий емоційний стан мобілізує внутрішні психічні резерви й здатен максимально задіяти мовця і слухача в сам процес замовляння, дає змогу не лише проговорити, але й внутрішньо пережити міфологічну містерію, результатом чого є кульмінаційна частина тексту, його апофеоз – перемога життя.

2. У традиційній культурі рахування є сакральною дією, оскільки передбачає не лише вміння розташувати в логічній послідовності певні об'єкти, стверджуючи їх як множину, але й здатність абстрагуватись від цієї множини, тобто виокремити кожен об'єкт, що позначає те чи інше число. В процесі рахування відбувається називання кожного елемента, в результаті чого відбувається підтвердження їхнього буття в міфологічній картині світу або вони вилучаються з неї.

числами. Увага до числових непарностей зумовлена еволюцією числової символіки, яка позначає етапи розвитку системи. Розглядаючи числа першої десятки як динамічну структуру, можливо помітити, що натуральний ряд становить декілька циклічних повторень – від нуля до трійки, від четвірки до сімки, від сімки до дев'ятки. Кожний наступний рівень є повторенням попереднього, лише з тією різницею, що набуває додаткового кількісного значення. Наприклад, коли нуль позначає цілковите ніщо, то четвірка / квадрат символізує незаповнений обмежений простір. Відповідно трійка, сімка, дев'ятка, двадцятка є лімінальними числами, оскільки позначають завершення певного циклу, після якого слідує нуль і його подальші (графічні) втілення: чотири (квадрат), вісім (ромб у квадраті), десять (нуль). В такому аспекті вони мають схожу семантику, лише представляють її на різних рівнях розвитку еволюції⁴⁵.

Найбільш значущою в слов'янській міфологічній традиції є перша й остання потрійність 1-2-3 / 7-8-9. Саме ці числа найчастіше "експлуатуються" обрядом. Перша / остання тріада позначає початок / завершення творення й асоціюється з межею існування / не існування, тому магічне лікування відбувається в їхньому силовому полі.

6. Насиченість замовлянь числівниками, а також словами, що характеризують кількісні ознаки об'єкта, зумовлена їхніми властивостями стисло, лаконічно й змістовно показувати тримірну просторово-часову схему міфологічного весвіту: ("три брати / три старці"), просторову орієнтацію в ньому ("чотири сторони"); часові цикли ("сім сот коренів / сім сот канатів"; "дев'ять синів / дев'ять черв'яків / дванадцять псів") тощо. Крім цього, вживання числа в лікувальних текстах зумовлене вірою в його магічну силу, звідки походить три-, семи-, дев'ятикратне повторювання молитов і ритуальних дій.

7. Для міфу "не існує" чисел, що виходять за межі першої десятки. Наприклад, в образі тридев'ятого царства – застосовується 3×9 , сімдесяти семи лихоманок – $7 + 7$, сорока "суставів" – 4×10 . Виняток становить 100 – єдине число, що позначає не стільки кількість, скільки якість.

8. Застосування числа в ритуальних текстах передбачає можливість вибору "конструктивних" (у виняткових випадках "деструктивних") космічних сил. Ця конструктивність визначається контекстом замовляння, оскільки число переймає значення об'єкта. Наприклад, два може символізувати парність або конфліктність, три / сім / дев'ять сприймаються як числа удачі або позначають кількість хтонічних істот. Відповідна семантична подвійність зумовлена тим, що ці числа сприймаються як фіксовані точки найбільшої концентрації сили, наявність якої передбачає існування числових опозитів з хисткою / нечіткою позицією: два, шість, вісім. З натурального числового ряду випадає п'ятірка, яке займає нейтральну / перехідну позицію, тому підлягає сво-

ерідному табуванню в магічних практиках, оскільки є числом руки (д-р. *пядь* – “зап’ястя”).

9. Важливою особливістю числа в міфології є прив’язаність його до “вузького кола смислів, якими обмежується самостійність числа” [Топоров 2005, с. 196]⁴⁶. При обрядовому рахуванні числовий ряд розгортається подібного до того як розвертається Всесвіт. Кожному етапу розгортання відповідає числовий еквівалент, який має свій смисл.

– *Число 1. А.* Виокремлює одиничне, концентрує увагу, замикаючи її на собі: “Неділя з понеділком, середа з вівторком, четвер з п’ятницею, а субота ідниця з ким маю жити, хай мені присниться” [Корнієнко 1991, с. 9]. Б. Перше / найсильніше / те, що належить Богу – його Творцю. Перше створене вищими силами і не залежить від людини, тому позначає “Силу Господню” (перший зіставляється з ц.-сл. *пря* – “міць”). Це продовження божественної еманациї, де перше – матеріалізоване духовне. Однак перше не є Творцем, а лише пращуром, родоначальником.

– *Число 2. А.* Порушує цю концентрацію, роздвоюючи / диференціюючи поняття. Це роздвоєння відбувається без опору і безболісно, оскільки є властивістю психіки, яка прагне до безкінечної реалізації в множинності (як це уявляється нашими сучасниками). У зв’язку з тим, що людина є обмеженою в своїй творчій реалізації, смислове розгортання в принципі не може бути якісним і постійним, тому приречене на зациклення. Поняття повторюються за змістом, але відрізняються за зовнішньою формою. Нічого принципово нового людина не створила за останні тисячоліття, тому не змінилася її внутрішня сутність, її психіка не еволюціонує разом з кількісними / матеріальними досягненнями (що пояснює, чому зацікавленість міфом, тобто праісторичним минулим, стає дедалі актуальнішою). Два також повторює / дублює поняття (“сімдесят сім трясовиць”) або показує протиставлення між ними. Два є “властивістю” тіла, знаком пропорції, правильності, порушення якої наближує до потойбічного, є “міткою нечистого” (пор. традиційне ставлення до однооких, як до “представників” потойбічного, а також звичай відрізати злочинцям одне вухо).

Б. Перше не може існувати самостійно, оскільки матеріальне завжди прагне до продовження, до реалізації. Перше перебуває лише в стані перманентної статичності, прагне до динаміки й розвитку. В зв’язку з цим виникнення двійки є неминучим у світі проявлених речей. Відсутність двійки заперечує існування як таке.

– *Число 3. А.* Внутрішнє усвідомлення цієї неминучості й приреченості примушує шукати шляхи розв’язання проблеми. Кожне наступне непарне число намагається подолати цю роздвоєність, а кожне парне знову роз’єднує. В такому разі циклічність проявляється в натуральному математичному ряді, де кожна трійка є одним циклом: 1 – виокремлення, 2 – роздвоєння, 3 – поєднання. Останнє одночасно є новим виокремленням, яке знову

прагне до роздвоєння. Отже, число 3 є пропусковим / перехідним, оскільки поєднує на "вході" й виокремлює на "виході", що пояснює внутрішню конфліктність кожного з непарних чисел, внаслідок якої відбувається нескінченне числове розгортання. В міфі три швачки виокремлюють, творять світ (дотичні до семантики одного), три брати – поєднують його в нероз'ємну цілісність.

Б. Третій виник внаслідок взаємодії між двома опозитами. Коли ця взаємодія відсутня – опозити знищують одне одного, коли є – народжується третє. Три втілює творіння людське, але "за образом і подобою". Три рази є максимальним охопленням "усього" часу (вчора / сьогодні / завтра) і "усього" простору (прізви низу / землі / безодні неба), оскільки інші числа висвітлюють лише фрагменти часово-просторового континууму.

– *Число 4.* Потрійна схема є досить стабільною, однак замкнено в самій собі. Внаслідок розв'язання першої тріади виникає поступальний рух повної матеріалізації (*три* – чотири, дослівно "чіт на три"). Четвірка – це місце, де розгортається життєва драма. В межах чотирикутника відбувають "горизонтальні" події. Форму чотирикутника мають будинки, поля, міста.

– *Число 5.* Перше у чотиримірній структурі. Організує світ людей. Логічне продовження, логіка існування усього живого.

– *Число 7. А.* Тривалість життєвого циклу: (*сім* – 30-в-сім, у-сім. – втілення повноти)⁴⁷. Вихід з утроби назовні можливий, але не бажаний. Залишаються лише окремі / обрані. Сім починає й завершує цикл. Один з чотирьох етапів життя: зачаття / дитинство (до етапу продовження роду) / зрілість (продовження роду і виховання наступного покоління) / смерть ("звільнення" місця для наступного покоління)⁴⁸. Семеричний замкнений цикл, що відтворюється в лікувальних текстах, співвідноситься з місячними періодами – найдавнішими формами часового виміру, оскільки одна фаза Місяця становить сім діб. Можливо, після зникнення Місяця по завершенні останньої фази, здійснювалися ритуальні відправи, пов'язані з жертвоприношеннями, тому Місяць у підсвідомості асоціюється з потойбічним світом. В цьому разі обряд є реакцією на зникнення нічного світила, з яким "ділилися" здобиччю / урожаєм і "пропонували" шлюбного партнера в обмін на його світло. Б. Асоціюється зі змією, оскільки міг сприйматися як голова космічного змія, тому зустрічається в лікувальних текстах. З образом змії пов'язана також символіка небесного Центру Світу. *α*-Дракона була Полярною зіркою з 3700 до 1500 рр. до н. е. – у часи формування індоєвропейської міфології, в тому числі мотивів змієборства (за прогнозами астрономів знову стане такою в 21 000 р. н. е.)⁴⁹.

Число 9. А. На відміну від сімки, яке є астрономічним символом, позначає основне часове кліше, що описує початок і завершення людського життя: дев'ять місяців / дев'ять поминальних днів (дев'ятикратний цикл скорочується в 30 разів, але не виходить за межі загальної потрійності). На відміну від дев'ятки

сімка стосується народження лише "вибірково" – семимісячні діти народжуються рідко, тому їх завжди виділяли. Звідси прізвиська типу: Сімак / Семик. Б. Дев'ять / дванадцять є початком / завершенням обрядового рахування, розуміється як захисна реакція на можливі і непередбачені інтервенції хаотичного. Здатність до рахування підтверджує причетність до "цього світу", оскільки рахують "лише при своєму розумі". У лікувальних текстах рахування не завжди уявляється як поетапне називання, хоча застосування окремих чисел залежно від контексту також може сприйматися як рахування. Природно, що рахування починається з одного і не завершується $+\infty$ як у математиці, де кінцевий результат рахування невідомий. У замовлянні початок і кінець чітко окреслені, по завершенні рахування починається новий цикл. Рахування може бути до трьох, п'яти, семи, дев'яти. Кінцевим результатом найчастіше виступає дев'ять – найбільше число в значенні максимальної наповненості. Тому в міфології результати завершення циклу очевидні, як відомо те, що після *вісім* має бути *дев'ять*. Ця "приреченість" на знання і надає міфу тієї притягальної сили, з якою він діє у нестабільних умовах панування людських емоцій. Інші числа виконують проміжну функцію між початком і кінцем, вони "міряють" відстань між 1 і 9, наповнюючи її смыслом: 3 – час / 4 – простір / 5 – рука тощо.

10. Завдяки числу замовний текст нагадає логічну схему, в межах якої розгортається життєва драма, що описує розгортання міфологічного Весвіту і прогнозує можливості, за яких умов його існування припиняється.

1. Застосування рахування при виголошенні лікувального тексту дає змогу "усе розставити на свої місця", звідси назва – *лікування* (від лічити, в словнику В.І. Даля рос. личить – "рахувати"). Однак можливе походження від *лічина*, *тобто рос. личный*. Давні лікарі одягали для захисту на обличчя маски, щоб не бути упізнаним духом хвороби. Пор. металеву накладку на отвір для замка на дверях / скрині також називали лічиною, що додатково указує на функцію захисту [Современный толковый словарь русского языка Ефремовой <http://dic.academic.ru/contents.nsf/efremova/>].

2. У давньогрецькій традиції число уявляли як ім'я. Наприклад, містична гностична істога Abrahas, де $A = 1$, $b = 2$, $r = 100$, $a = 11$, $x = 60$, $s = 200$. Сума чисел = 365 [Смирнова 1997, с. 177].

3. Давньогрецький філософ Філон вважав число шість "найбільш плідним з усіх чисел", у християнській теології воно символізує шість днів творіння [Купер 1995, с. 377-378].

4. Пор.: "Що за один?" – дослівно "Хто такий?" "Що за людина?" ("Що ти за один?" – питаю закостенілого товариша" [Франко І. Твори. К., 1950. – Т.2. – С.341]).

5. Міфологічні сюжети відбилися в творчості сучасних рок-виконавців:

Ти ніхто, ти просто нуль,
Гадаєш, що в житті ти щось збагнув?

Ти ніхто, і звать тебе ніяк,
Твої думки давно нікого не цікавлять.

Ти ніхто, від тебе користі нема,
На цьому світі ти існуєш дарма,
Ти – ніхто, запам'ятай,
В моє життя, ти падло, більше не встрявай.

(група Start Up)

Наявними є мотиви прокляття, як стирання імені.

6. Один: єдиний / неповторний / творчий, ім'я якого може не називатися, тому що є прихованим для непосвячених. Походить від праслов. **edinъ* / **edina*; є складним словом **ed-* + *inъ*, пор. рос. *едва*, лат. *esse* – "се", *ecquis* – "хто-небудь" (можливе споріднення з д-інд. *ādiṣ* – "початок"). Друга частина **inъ* пов'язана з арм. *-in* – "той самий", д-лат. *oīnos* – "*ūnus*", ірл. *óin*, *oen* – "один", гот. *ains* – "один".

7. Міфологічну передісторію числа *один*, його трансцендентну сутність дослідив В.М. Топоров у статті "Числовий код у замовляннях" [Топоров 2005, с. 208-210]. Один – завжди виокремлюється. Це те приховане, що постійно знаходиться в латентному стані, але проявляється тоді, коли створюються відповідні умови. Пор. з висловами: "Одна людина сказала", "Що за один?". Роздумуючи над внутрішньою етимологією один, вчений зазначає, що один – це не перше, від імені кого ведеться діалог, і не друге, до якого відбувається звернення. Один – це інше, яке необхідне для існування самого діалогу, оскільки про нього постійно говориться – це те, що приходить на зміну старому: **ei-no-s*, д-і. *ena* – пов'язане з д-і. *ina* – "сильний / міцний / могутній / володар"; *inoti* – "примушувати". Конкретне ім'я не називається, лише вказується на його існування **(h_i)ei-*: *(h_i)i* – вказівний займенник. Вказування на силу, яка не має імені і не озвучується, лише натякається на її присутність. Інакше кажучи – це перше у третьому, коли відбувається народження нового циклу. Відбулося в дієслові **indh* – "запалювати" (пор. *edh-*), а також негативний контекст, смисловий опозит хетськ. *inan* – "хвороба", д-інд. *enas* – "злочин / гріх / нещастя".

Дух першого, як іншого у процесі розгортання нової якості могло відбитися в поняттях з коренем **ei* (**oi*) – "іти, приводити в рух", **ci* – "червоний / рябий" – акцентуються зорові відчуття, оклик "Ей!". Розуміння В.М. Топоровим одинці як іншого, що не є нічим іншим, лише самим собою, збігається з розумінням рахування як процесу динаміки не лише кількісної, але й якісної, де одиниця здатна виокремлювати нове в усіх завершених процесах.

На нашу думку, інший має додаткові смислові навантаження. Інший – поняття, що відокремлює "те" і "це" (інший → той, свій → цей). Покійник не може бути другим, значення якого розповсюджується на живих (друг – другий), але є іншим (иною – ознака відокремлення від першого, а не продовження його в якості другого). Інший є словом-межею, що має захистити першого від негативного впливу іншого. У зв'язку з цим, інший застосовується по відношенню до чужого, як от: інакודהмець, іновірець, інок – особа, що не належить миру, тому в д-рмові *інший* зіставляється з *начебто*: "И велику пакость створиша, *ино* ратии, *ино* свои" [Срезневский 1893, Т.1, с. 1001].

8. Граматична категорія *раз* залежить від контексту і може бути іменником, числівником і прислівником. Відповідні тенденції указують на його глибоку смислову наповненість, яка розповсюджується на інші частини мови, як кількісний еквівалент його якісному змісту. Пор.: *як-раз* – "порівняння з разом"; *раз-у-раз* – "повторення разу"; *раз-ком* – "поєднання різного в єдине ціле в часі просторі"; *зараз* – "негайно"; *вразити* – "вцілити / перемогти". Протиставляється *різ*-ному як принципу роз'єднання, асинхронності, асиметричності *по-різнь* – "окремо".

9. Зображення подвійного образу як засобу демонстрації його сили зустрічаємо в текстах "від гадюки", які вважаються одними з найдавніших: 1) "На буйстром Буяне стояю зельный дуб і ліпув куст, под кустом жмея *Шаха-Ваха*"; 2) "На море <...> стоїць крваць <...> на краваці лежить перина пухоўая, на перині *лежиць* змія шкурная *Сохá, Солоха*" [ПЗ 2003, №679, 684].

10. Можливо, що із семантикою близнюків пов'язані звичаї побратимства / посестринства.

11. Четвірка символізує більш розгалужену структуру бінарних протиставлень, яка, на відміну від двійки, виникає на рівні асоціацій, що, у свою чергу, створює складну семіотичну систему. Наприклад, *білий* позначає не лише колір, але стан радості і внутрішньої чистоти; *чорний* – смутку й емоційної нестабільності. Символи чоловічого і жіночого також є розгалуженими, оскільки позначають поняття, які виходять за межі фізіології статі. Відповідно п'ятірка "намагається примирити" численні протилежності, зруйнувати цю структуру, яка безкінечно розвивається кількісно, нашаровуючи різноманітні смисли. Внаслідок чого первинні значення приховуються, заплутуються, в результаті чого деміфологізуються. Можливо, з цим пов'язана семантика розп'яття як символу приреченості, але не безнадійності. У міфології п'ятірка зустрічається рідше, ніж одиниця, двійка, трійка і четвірка, вона символізує гармонію Людини із Всесвітом (мал. 89)

12. Сприйняття трійки як завершення певного циклу спостерігається в дитячій грі. Учасник гри має порахувати до трьох: "Море хвилюється раз, море хвилюється два, море хвилюється три, морська фігура на місці замри" Усі учасники завмирають на місці, демонструючи при цьому певну фігуру.

13. "Колір викликає специфічні зміни в психічному світі людини, інтерпретація яких породжує те, що ми називаємо кольоровими асоціаціями і символами, враженнями від кольору. Превалювання білого, чорного і червоного в кольоровій символіці спостерігається практично в усіх культурних системах. Для первісної людини три "головних" кольори – не лише відмінності в зоровому сприйнятті різних частин спектру, а <...> концентроване позначення більших ділянок його психофізичного досвіду. Оскільки цей досвід співвідноситься із самою природою людини, він є загальним для усіх представників людського роду. З цієї причини символічний смисл кольорової потрібності є принципово схожим у різних культурах <...>. Колір знаходився у певному зв'язку, практично, з усіма явищами і категоріями, тому засобом кольору можливо відобразити увесь світ" [Голубева 2006, с. 13].

14. На перехресті укладають "нечисті" угоди, закопують / залишають уражені хворобою предмети, виголошуються прокльони і молитви.

15. У цьому сюжеті можливо йдеться про обряди ініціації, атрибутом яких було уявне умирання і воскресіння.

16. Третім вважається тому, що спочатку виникає заперечення, що стимулює виникнення опозиції (2), а потім знаходиться компроміс (3).

17. "На Херсонщині існує повір'я, що в ніч на Рахманський Великдень мерці сходяться до церкви на всеношну, співають, моляться, а потім розговляються тими дарами, що були принесені на Проводи, тому Рахманський Великдень тут називається Навським Великоднем" [Воропай 1991, Т. 2, с. 49].

18. В інших текстах семантика трьох кутів може трактуватися дещо по-іншому. Перед далекою дорогою виголошувалося замовляння: "Націна́ц наці́ну, крест надо мною, крест подо мною, крест ў голова́х, крест ў ногах, оступі ріже (враже), с *тпрох* углоў, с п'ятих дверей, бе сам *господзін* сцерэг мене, штоб я не боявся ні зме́я, ні зве́ра, ні *пра́ха*, штоб я шоў веселіўся, надо мной рай творіўся" [ПЗ 2003, №1062]. Текстовий зачин "націна́ц наці́ну" відрізняється від традиційних молитовних вступів, оскільки має ознаку подвійності і співвідноситься з ідеєю парності (див. вище). Три кути, з яких має відступити небезпека, відбиває структуру традиційного житла, де замість четвертого кута знаходиться піч. Варто також звернути увагу на те, що заручаються підтримкою не Ісуса Христа і Богородиці, а "господзіна". В текстах "на далеку дорогу" господарем називають лісовика: "Лес лесно́й, *гасподар* чесной, пакажи дарогу і пуць, у лясу карисці добудь. Хлеб і соль, благослові, *Господзі*, насиць нашу грешную душу" [ПЗ 2003, №1063], образ якого в смисловому сенсі дотичний до християнського Господа: "А іду ў лес, я молюся, градзі мя, *Господзі*, сілаю чеснаго, живитварящчею креста тваго і спасі, Сохані меня от *всѣкага*" [ПЗ 2003, №1064]. Можливо, в попередньому тексті згадується архаїчна форма бога-тотема, що уявляється господарем лісу, до якого власне і звернена молитва. Загадковим залишається образ *праха* – антипода лісового господаря, що співвідноситься з отруйними зміями і дикими тваринами. Схожими є інші запобіжні формули, де зустрічаються лише натяки на присутність демонічної істоти, ім'я якої не називається: "Сахрані меня (Господі) от *всѣкаго* (?) і ат балезні, і ат *всего* *плахого* і *злого*" [ПЗ 2003, №1064]. Напевне, *прах* асоціюється з міфологічним низом, на що указують лексичні паралелі. За свідченнями М. Фасмера іменник *прах* запозичений з церковнослов'янської. В слов'янських мовах позначає: блр. *porox*, д-р. *poroxъ* – "пил", а також в-луж. / н-луж. *proch* – "перший сніг"; укр. – пороша; словен. *pršūti* – "моросити"; чеськ. *pršetí* – "іде дощ / сипле град", які споріднені з д-р. *pъrstь* – "земля / порох"; діал. орлов. / курщин. / воронеж. / смолен. *перхатъ* – "кашляти"; укр. *пирхати* [Фасмер 1987, Т. 3, с. 244, 247, 333]. Співзвучним до праху виступає іменник страх. В.В. Иванов і В.М. Топоров припускають думки, що в східнослов'янських замовляннях образ Страху (Раха) співвідноситься з Сварогом – богом неба і повелителем вітрів, в тому числі західних і північних, які були причиною атмосферних опадів [Иванов, Топоров 1995, с. 349]. Гіпотеза може бути цікавою, коли розглянути етимологію слова "страх": полаб. *stroch* наближується до лит. *stregti, stregin* – "заціпеніти / перетворитися на лід" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 772]. В цьому разі поняття *прах* і *страх* можуть "діяти"

у спільному семантичному полі, оскільки перше позначає атмосферні опади, а друге – його наслідки.

19. Д-р. Дивь співвідноситься з: *Deus* – “бог”, санскр. *Deva* – “бог”, латиськ. *Dieva* – “бог”, санскр. *Divy nāpātā* – “сини бога”, *Dyauh nāpātā* – “сини неба”. Вказані слова є епітетами сакралізованого денного світла чи неба [Іванов 1972, с. 199]

20. Пор. з подібними мотивами: 1) “Тудою текла річенька бистра, / По тій річеньці Огалю пливе, / Вишла-вибігла слична панночка, / Стала Огалю дай промовляти, / Пливи-пливи Огалю к славному городу, / Дай накажи Огалю царям да панам, / Царям да панам да міщанським синам, / А у пана Івана хороша дочка, / Хороша дочка премудра швачка / Шие-малює злотом гаптує, / Що й у подоли ясні соколи, / На рукавцях райські пташечки, / А на ковнірцях сизие голубці, / Сизие голубці як не загудуть / Райські пташечки як не зацвілять, / Ясні соколи як не полетять!”; 2) “А в Саду Саду дай винограду / Висиділа квочка двоє куряточок, / Да чому ти дівчино гуляти не йдеш, / Ой в ліску в ліску на дубку, / Ой рано-рано куроньки піли, / посеред поля стоїть гоголя / Сволока тече в хаті болото / Там за горою за високою / Чи думу дума Микола дом” [Сосенко 1994, с. 234-239]. 1) *Гоголя* / *гоголіти* – “блистіти / світитися” [Грінченко 1996, Т. 1, с. 296]; 2) *гоголя* – “висока жінка” [Сосенко 1994, с. 237]. Образ “гоголі” порівнюється з орнаментальним “дивом з коров’ячою головою”, на голові якого знаходиться качка. Подібні мотиви фіксуються у вишивці Середнього Подніпров’я [Китова 1991, с. 96] (мал. 90).

21. Населені пункти: с. Кулинка, Калуського р-ну на Івано-Франківській обл.; с. Кулинка Городокського р-ну Вітербської обл., с. Кулинка в Болгарії; р. Кулинка приток р. Сулак, що в Дагестані; о. Кулинка на Дніпрі біля Кременчука (мал. 91). В південних слов’ян поширеним є відповідне жіноче ім’я, в східних слов’ян, зокрема, білорусів, зустрічається прізвище Кулинка.

Смислові ототожнення міфологічної Кулиники з дівою-богинєю протезено в народних найменуваннях коров’яка мучнистого (*Verbascum lychnitis* L.). Рослину називали: бабкою, дивом, диванкою, дивиною, заячим вухом, коров’яком, кулинкою, кулинником, матрьонкою, молодцем, разnobилем, старицею, царською свічкою, царським скіпетром [shkola1278.hosting.ru].

22. На відміну від казок, в яких основним персонажем є найменший брат, у замовляннях цю функцію виконує третя сестра, тому дві перші сестри можуть дублюватися образами близнюків Кирила / Гаврила: “Одзін Гаўрило, другі Кірилло, а трецья сестра Марта. Она нічого не робить, а тольки пристрек і подзівок говориць” [ПЗ 2003, №262].

23. Здатність третьої сестри / ятрівки зцілювати / зупиняти хворобу, порівнюється із замовними “дівцею” / “бабкою”: 1) “На морі на лукомор’ї стоїть *красна дівиця*, веселечком воду розганяє і кров тобі замовляє” [Рецепти 1992, с. 35]; 2) “На сінем море камінь, на камене стаїць крест, ля креста стаяла хатка, а ў той хатце *сідзела бабка*, і яна не умела ні прасці, ні ткаць, тоўка умела при шляху стаяць і пристреку гаваряць” [ПЗ 2003, №239]. Зіставлення цих міфологічних персонажів відбувається в межах опозиції *продуктивний / репродуктивний*. Образ *красної дівиці* указує на її високі продуктивні функції, тоді як *бабка* (не-дівиця) не здатна прясти і ткати, тобто продовжувати рід (пор.

обов'язковим атрибутом приданого був сувій полотна, а також порівняння пуповини із "золотою ниточкою"). В цьому контексті "красна дівця" і "бабка" асоціюється з чеськими Сречею і Несречею. Перша (Срећа) уявляється як дівчина, яка плете міцну нитку долі. Вона допомагає старанним у господарстві: "сречном и петлови јајна носе" ("в удачливого і півні несуться"), а також завзятим у молодецьких забавах: "ако Бог да среча јуначка". Її антиподом виступає стара Несрећа, атрибутом якої є тонка нитка ("несрећа танко преде") [Рыбаков 1994, с. 383]. Віра з Срећу побутувала на території Давньої Русі, що відбилося в полемічних і повчальних творах. Зокрема, в Паісієвському збірнику XIV ст. читаємо: "Вельми претить Господь святыми своими и не велить чарамъ недугъ лечити, ни наузы, ни бесь искати, ни в *стречю* веровати, ни в ловы идуще, или на куплю отходящи, или отъ князя милости хотяще, не велить чародеяньемъ, и кобми ходящее сихъ искати" [Буслаев 1861, Т. 2, с. 44].

24. [Докладніше див.: Судник, Цивьян 1982, с. 137-152, Миловичен 1913].

25. Ім'я Василиси є поширеним у давньоруському билинному епосі. Відомим є трагічний образ вродливої Василиси Микулишни (дружини Данила Ловчанина), в яку закохується Володимир Красне Сонечко, і мудрої Василиси, яка звільняє із в'язниці свого нареченого Ставра Годіновича.

26. Іноді язичники освячували свої родові стійбища за іменем тотема-рептилії: пор. нім. *Stadt* – "місто", але д-англ. *tad* – "жаба"; д-інд. *nagah* – "змія", але д-інд. *ndgaram* – "місто"; лат. *rubeta* – "жаба", але лат. *urbs* – "місто"; д-англ. *yce* – "жаба", але литовськ. *ukis* – "Bauerhof"[Маковский 2002, с. 57].

27. "Причиною дання є ворожит. Коли він хоче зробити кому-небудь шкоду, він бере *яцірку, жабу чи гадюку*, сушить і товче її на порошок, і дає випити разом з водою чи горілкою. З порошку знову народжується *гад*, внаслідок чого хворий відчуває нудоту й біль у шлунку. Недужий звертається за допомогою до знахаря, який, переконавшись, що це дійсно дання, дає йому випити настойку з чемериці, стиснувши перед цим хворому живіт. У нього з'являється сильна нудота, що примушує змію чи яцірку, яка перебуває в шлунку, вийти назовні" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 139].

"У Київській губернії селяни вірять, що відьми непомітно їм дають у їжі й напоях *гаджок, яцірок і жаб* <...>. Раптова хвороба, довготривала слабкість, відомі хвороби мозку, під час якої хворий чує мнимий крик жаб, собаче гавкання, биття крил тощо. Це приписують "даванням" відьом" [Сумцов 1889, Т. XXVII. ноябрь, с. 311-312].

28. Уявлення про душу як про тварину зустрічається в міфологічних системах індоевропейських народів. Свою душу має Всесвіт (можливо, це змія), плем'я / рід і кожна людина також одухотворені, що пояснює семантику назв архаїчних родів й походження дохристиянських людських імен.

29. Застосування імітації пльовання як засобу магічного творення проглядається у ритуалах чарування: "Візьми чубук і кризь нього пропусти тричі води з рота, через зуби, приговорюючи тричі <...> після обнеси ту воду, коли можна округи того, кого хочеш причарувати, і дай йому випити; а коли не можеш обнести, то візьми тричі в рот води

тиєї і тричі вилий із рота оп'ять у стакан і тоді дай випити" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 103].

30. "У чистому полі трапляється Івану-царевичу ведмідь. Він націлився, хоче вбити звіра. А ведмідь каже йому людським голосом: "Не бий мене, Іван царевич, коли-небудь тобі пригоді стану". Іван-царевич пошкодував ведмедя, не став його стріляти, пішов далі. Зирк, летить над ним селезень. Він націлився, а селезень говорить йому людським голосом: "Не бий мене, Іван-царевич! Я тобі пригоді", Він пошкодував селезня і пішов далі. Віжить косою заєць. Іван-царевич знову схаменився, хоче в нього стріляти, а заєць каже людським голосом: "Не вбивай мене, Іван-царевич, я тобі пригоді стану". Пожальві він зайця, пішов далі. Підходить до синього моря і бачить – на березі, на піску, лежить щука, ледь дихає і говорить йому: "Ах, Іван-царевич, пожалій мене, кинь в синє море!" Він кинув щуку в море, пішов далі берегом" (Казка про Царівну Жабу).

31. "Василиса Премудра повертається додому – немає жаб'ячої шкіри. Сіла вона на лавку, засмутилася, зажурилася і говорить Івану-царевичу: "Іване-царевичу, що ж ти наробив! Якби ти лише три дні почекав, я б вічно твоєю була. А тепер прощай. Шукай мене за тридев'ять земель, у тридесятому царстві, у Коцїя Безсмертного". Обернулася Василиса Премудра на сіру зозулю і полетіла у вікно" (Казка про Царівну Жабу).

32. Варіантом "чотирьох" можемо вважати числівник *сорок*. У заговляннях позначає кістяк в цілому: "<...> щоб вона на мене вішалася всім своїм серцем і своєю кров'ю і *сорока* сугавами" [Бондаренко 1992, с. 24]. Числівник *сорок* саме у такому вигляді представлене лише у східнослов'янських мовах. В інших мовах 40 передається сполученням числівників чотири і десять, наприклад, болгарське *четиридесет*. Етимологи пояснюють походження слова назвою ємкості, куди вміщувалося чотири десятки шкір невеликого хутрянного звіра [Бабаева slovník.narod.ru/etim/znakom/index].

Цікавими, щодо семантики числа сорок, є узагальнення М. Маковського. І-є. *su- – "горіти" + і-є. *rek-/*reg- – "горіти". Перша частина цього слова відповідає і-є. *sor- – "жінка" (пор. і-є. *seros – "вода, рідина" – символ жіночого принципу, а також д-інд. Sarah – "repulsive, destructive") + д-сев. rekkr – "чоловік". На думку вченого, число сорок позначає андрогіна – символ гармонії і вселенської цілісності. Разом з тим, можливий зв'язок *сорок* з композитумом, перша частина якого відповідає і-є. *ser- – "зв'язувати" (пор. тох. А. surm, srum – "причина, першопричина") + і-є. *reik-f*rek-/*reig- – "binden" (пор. д-інд. roha – "Ursache"). Може бути зіставлене тох. А *sruk* – "померти" ("сорок" як символ кінця і початку; значення "початок" і "кінець" безпосередньо пов'язані зі значенням "горіти": типологічно пор. і-є. *bher- – "горіти", але шведськ. *borja* – "починати"; і-є. *ghel- – "горіти": литовськ. *galas* – "кінець": пруськ. *gallon* – "смерть").

Варто врахувати, що в давнину існувало так зване вігезімальне рахування (рахунок по двадцять). Кількість пальців людини при рухові зверху вниз ("жіночий" рух: пор. і-є. *sor- – "жінка": і-є. *ser- – "рухатися") і знизу вгору ("чоловічий" рух: пор. д-сев. *rekkr – "чоловік": і-є. *rek- – "рухатися") і складає сорок (єдність чоловічого і жіночого, андрогін, символ Порядку и Божественної Гармонії) [Маковский 2002, с. 68].

33. У потрійній просторовій моделі структурні рівні Всесвіту (верх / середина / низ) позначаються за допомогою образу брата: Місяця / зайця / риби або ворона / каменя / мерця.

34. Дванадцять може розумітися як прихована трійка: $12 / 1+2 = 3$.

35. Прикладом є дитяча лічилка: "Раз, два, три, чотири, п'ять вийшов зайчик погулять", а також гра "Я знаю п'ять". Правило останньої полягає у тому, що під ритмічні удари м'яча необхідно називати п'ять найголовніших понять чи предметів.

36. Йормунганд [*Jǫrmungandr*] – "посох велетня", називають також Мідґардсорм – "морським змієм", середній син Локи і жінки-велетня Анґрбоди.

Нідхегґ [*Níðhöggr*] – у скандинавській міфології дракон, який знаходиться на дні колодязя *Ґевґельмір* і гризе корені світового дерева *Іґґдрасіля* (мал. 92). Він також ковтає грішників, клятвопорушників і підступних убивць. На вершині ясеня *Іґґдрасіль* сидить *орел*, який володіє великою мудрістю. Він постійно ворогує з Нідхегґом. Білка на ім'я *Ratatösk* (Гризодуб) бігає вгору і вниз по стовбуру *Іґґдрасіля* і передає прокляття, які виголошують одне одному змії і орел.

37. Слов. **trizna* може бути пояснене як похідне від **trizь*, звідси початкове значення *тризна* – "жертвоне заколювання трирічної тварини" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 102].

38. Міфологічне *тридев'ять* відповідає двадцяти семи [Ніколов www.pravoslavieto.com/].

39. Відповідний мотив зустрічаємо в текстах від переляку / "уроків / золотника / крикс" / зміїної отрути / глистів: 1) "Одін лякі – пак, другий лякі – пак, третій лякі – пак, четвертий лякі – пак, п'ятий лякі – пак, шостий лякі – пак, сьомий лякі – пак, восьмой лякі – пак, дев'ятий лякі – пак. Проз роту влез, про жопу вилез"; 2) "Приїхало під ворота трі дев'ять коне: не одін, не два, не рті, не четири, не п'ять, не шість, не семь, не восемь, не дев'ять до такой-то (ім'я) намоўкі шаптбти" [ПЗ 2003, №180, 202].

40. 9 є фігуральним числом й утворює "магічний" квадрат (мал. 93).

41. Можливо, що ця особливість вплинула на появу дванадцятиричної і шестидесятиричної системи рахування (в другому випадку великий палець кілька разів підряд торкався усіх фаланг і рахунок продовжувався далі, але після нового циклу рахування загинув палець на іншій руці).

42. Застосування образу ремеза зумовлене своєрідною формою його гнізда. У зв'язку з цим гніздо цього птаха використовували в любовній магії [Ґура 1997, с. 742], за легендами він володів таємницею "розрив-трави" [Ґура 1997, с. 351].

43. Фіксують інші сюжети, де спостерігається злиття з міфологічними персонажами ХХ ст., зокрема *Йосифом Віссаріоновичем* Сталінін: "На сінем море, на белом камене седзіць *Єсіб Хвісаріоновіч* с вострими нажаті-мечами, сідзіць, рубає, двенацаць неспрателев атганяє" [ПЗ 2003, №610].

44. Із семантикою числа тринадцять зіставляється міфологічний образ лиха, походження якого пов'язується з лит. *likti / liekti* – "те, що залишається". У литовців і слов'ян залишкове число (не ціле / не парне) вважається нещасливим. Пор. із ст.-сл. *лихъ* – "той, що залишився"; рос. *лишённый* – "той, кому щось недостає" [Потебня 1989 с. 479].

Звідси походження словосполучень, де пропонується ситуацію вибору: лит. *lyg' ar lier'*; серб. *mako или liho*; чеськ. *suda' neb lich*; / *sudem čili lichou*; / *sudo či licho*; польськ. *cento – licho*; укр. чіт чи лишка, що нагадує ворожіння по монеті: "Орёл или рёшка" (семантика протиставлення). В такому випадку передбачається, що нещастя асоціюється з числом, де є залишок, який його і спричиняє. Крім поняття *зайвого / надмірного* співвідноситься з дієсловом *вирішити*. Пор.: лит. *Tai dievo žadėta, teip likta* – "це було сказано / так вирішив Бог"; *Tai prilikta buvo* – "так вирішено долею"; *likimas* – "залишок / доля / кінець / смерть" [Потебня 1989, с. 476]. Отже, можливість лиха / нелиха (долі / недолі) могло визначатись шляхом рахування – той, хто залишався вважався нещасним, можливо, його приносили в жертву (пор. з дитячими іграми, де зайвий / лишній жмуриється: від діал. *жмурик* – "покійник"). Рахувати могли також предмети, які слугували маркерами долі / недолі, що дійшло до нашого часу як ворожіння на пелюстках квітів.

45. Коли розписати першу декаду у вигляді динамічних потрійностей, отримаємо: $\frac{1}{2} / \frac{2}{3} - 3 / 4 / 5 - 5 / 6 / 7 - 7 / 8 / 9 - 9 / 0 / 1$ і т.д. Здатність циклічного руху є чи не найголовнішою властивістю міфологічного рахування, що використовується в мотивах знищення хвороби. Результатом цього руху є завершення одного циклу, в результаті чого відбувається неминуче повернення до 0.

46. Коло понять, яким відповідають числові символи першої декади у замовних текстах, досить обмежене (3 брати, сестри, пташки, святі, Місяць / Сонце / Зоря; 4 сторони, колеса; 5 пальців; 7 змій, днів тижня, сімсот кантів / коренів світового дерева; 9 / 12 – днів, чисел тощо), що дозволяє вести дослідження в діахронній перспективі, оскільки коло синхронії невелике. В цьому аспекті реконструкції підлягає числова модель слов'янського Всесвіту, де число має подвійну природу. З одного боку, за допомогою числа упорядковується Всесвіт, з іншого – число є категорією, що має власний смисл, тому теоретично може "виходити" за межі конкретного контексту.

Важливою ознакою замовного числа є його приналежність до тематичних текстів. Наприклад, одиниця часто зустрічається в "присушках", трійка – в замовляннях від зубного болю, епілепсії, кровотечі, більма, бешихи, уроків, текстах "на красу", "присушках"; четвірка вживається в замовляннях до бджіл, до суду, від більма, п'ятірка – від зубного болю; сімка – "від укусу змії" і хробаків; дев'ять – "від черв'яків у коня", "від кольки"; "присушка", дванадцять – "від бешихи", більма.

47. Розуміння семи як "числа циклічності" / "числа життя і смерті" простежується в його етимології: і-е. **septn* – "сім", д-і. **saptā* – "сім", авест. *hapta*, вірм. *evt'n*, д-гр. *ἑπτά*, лат. *septem*, прасл. **sedmь* пов'язані з і-е. **sep* – "вшановувати / піклуватися", *sap-el* – "вшанування / повага / піклування", д-і. *sap (sáhati)* – "досягати чого-небудь", авест. *hap*, д-гр. *ἐλωι ἀμφι-ἐλωι* – "переслідувати / охороняти / піклуватися / шанувувати / домагатися". Пор. з *ἐλ-ε-σλω*. Аог., лат. *seelio* – "хоронити / ховати", *sepelire sepultum* – "хоронити", пор. з д-і. *saparyā* – "вшановувати / поклонятися" [Топоров 2005, с. 219].

48. Згідно з дослідженнями Х.А. Лівраґи життя людини членується за семеричними циклами. Вчений вважає, що до 7 років форму-

ються духовні, ментальні й психічні якості, які з'являються на 4 місяці зародка. Дитина чуйна і легко піддається впливу, різноманітним заохоченням і покаранням. У цьому віці формуються майбутні нахили, її супроводжує ангел-охоронець. Відбуваються перші зіткнення малюка з оточуючим світом, що є своєрідною "вакциною", завдяки якій дитина зможе йому протистояти. До 14 років – "рухомий" період. Ангел-охоронець залишає дитину, яка зі своїми фантазіями входить у світ дорослих, який не приймає до кінця, але й не відштовхує. Тут проявляється власне еґо. Через помилки і перемоги набувається власний досвід. До 21 року – еґо проявляє себе чіткіше, особистість вимальовується зі своїми здібностями і можливостями. Це свого роду апогей незрілості. У цей час закріплюються ставеві ролі. До 28 років – усе набуває конкретних форм і обрисів, прагнучи нав'язати свою волю усьому. До 35 років – період завершених форм. Моральність у людині або терпить поразку, або святкує перемогу. Глибинні зміни тут неможливі. Людина вже йде шляхом, який змінити важко. Вона може рухатися швидше чи повільніше, може змінювати інтереси, діяльність, але однак буде обмежена певним простором. Дивлячись, настільки потужне еґо, людина може посилювати чи послаблювати його. Це середина життєвий сподівань. Людина знаходиться на вершині гори життя. Це пора "другої молодості". До 42 років проявляються результати "другої молодості". В цей період важливі перемоги, надбання. Наприкінці цього циклу "біологічна гора" стає нижчою. Виникає конфлікт між еґо, душею й особистістю. Саме тут виявляються мужні і слабодухі. Життя знову кидає людині виклик. До 49 років – з'являється необхідність у найкоротший час устигнути втілити якомога більше, що залежить від ступеню духовності кожного. Особистий досвід кристалізується, впливаючи на усі вчинки думки і почуття. Тіло втрачає усе, що було притаманне йому в молодості. Не усі це нормально приймають, тому декому важко зберегти фізичну й ментальну рівновагу. До 56 років – спостерігається подвійна психологічна втеча – назад у "старі добрі часи" і вперед – будуються плани на майбутнє. Справжнє приймається як з'єднуюча ланка, тому є чимось ефемерним. Тут потрібна опора для теперішнього. Погляди стають усе більше зрілими і радикальними. Для тих, хто вибирає шлях духовного – плідна пора, інші лише стимулюють її, не усвідомлюючи справді нового. Такі люди лише повторюють уже зроблене, але більш статично. До 63 років виникає прагнення залишити щось після себе, бо це навіть упевненість як окремії людині, так і групі осіб. У що втіляться його радикальні ідеї – залежить від характеру людини, рівня культури і духовності. В цей час людина стає подразливою, іноді віддає перевагу самотності, хоча сама потребує доброго сусідства. Таке протиріччя є для декого хворобливим. До 70 років – деякі духовні принципи уже ствержені або зникають, залежно від того, чи були вони втілені. Це фінал, підсумок, кінцева нагорода, яка може бути з чистого золота чи залізною. Думка про смерть – невідступна. Для одних – це останній стимул, для інших – ворота безнадійності (смирнення чи бунту). Може викликати протиріччя між фізичним, психічним, ментальним і духовним. Старші 70 років – прогнози приблизні. Можуть стати твердими, як скеля й навпаки. Старші 80 – не розуміють молодих, задрять їхній молодості. Внутрішній стан за-

лежить від прожитого раніше життя. Коли кінець життя приходить після тривалої хвороби – в людини відтворюються дитячі роки.

49. Вісім – структура споріднена з поняттям *сім*: рос. *восемь* – "о семь" [Чудинов <http://chudinov.ru/>]. Ймовірно, могло бути знаком колеса: вісь – центральна частина колеса, шість спиць і обід. Модернізована четвірка, в якій закладений принцип руху. Позначає також спосіб числового розгортання "в сім", вказує, що сім є початком певного циклу.

Розділ 3

КАТЕГОРІЇ ЧАСУ І МЕТАЧАСУ

Час сприймається людиною як планетарний ритм – у вигляді чергування дня / ночі, приливу / відливу, сходу / заходу сонця, місячних фаз, річних сезонів тощо. Усвідомлення цього ритму не завжди адекватне, оскільки залежить від психічного / фізичного станів суб'єкта, зокрема емоційних стресів і хвороб, коли однакові за тривалістю проміжки часу сприймаються по-різному. Відчуття від "побаченого" і "почутого" під час перебування в напів-свідомому / несвідомому станах розуміється як "повідомлення" потойбічного. У зв'язку з цим існували обряди, метою проведення яких було: а) створення *запобіжних засобів*, які обмежували такі "втручання" і його наслідки (часові збої); б) *повернення* недужою зі стану внутрішнього хаосу в "свій" / структурований час і простір.

Запобіжні засоби. Система запобіжних засобів функціонує як табу, яке шляхом встановлення обрядових заборон підтримує "правильний" ритм життя. Порушення табу може викликати збій ритму (хворобу чи невдачу), внаслідок чого провокується порушення природного ритму (інакше кажучи, індивідуальний безлад є причиною "космічного" безладу). З цього приводу Р. Фрейберг зазначає: "Численні народи вірять, що хвороба і нещастя є наслідком неправильної поведінки чи конфлікту між двома індивідами. В таких суспільствах у людей існує мотивація до ведення чесного життя, що, в свою чергу, має зберегти достаток. Якщо хвороба чи нещастя все ж таки стається, громада відповідає на це спробою виявити і ліквідувати соціальну прогалину, при цьому паралельно лікуються й фізичні недуги" [Фрейберг 1994, с. 24]. В такому разі завдання знахаря полягає не стільки в фізичному зціленні, скільки у встановленні "правильних", з погляду обряду, відносин в колективі (коли говорити мовою психології – повернення суб'єкта до колективного "психічного поля").

Крім системи обрядових заборон часові збої попереджували шляхом відтворення ідеального зразку часу, "створеного Богом": "На початку Бог створив Небо та землю. А земля була пуста та порожня, і темрява була над безоднею, і Дух Божий ширяв над поверхнею води. І сказав Бог: Хай станеться світло! І сталося світло. І побачив Бог світло, що добре воно, і Бог відділив світло від темряви. І Бог назвав світло: День, а темряву назвав: Ніч. І був вечір, і був ранок, день перший" [Буття 1]. Еталонний час є причиною, відправною точкою історії, яка постійно проектується, породжуючи нові природні / соціальні цикли. Священне програвання міфічного часу відбувається в специфічному просторово-часовому хронотопі *тут і тепер*, оскільки є самодостатнім і довершеним, здатним до моделювання *потім*. Наприклад, виконання необхідних обрядових дій чи дотримання норм поведін-

ки (табу) мало сприяти майбутньому добробуту. Ідея еталонного часу, а також здатність до його відтворення зумовлена тим, що в міфі час є циклічним, тому свята постійно повторюються, знаменуючи початок і завершення життєвих циклів.

"Профілактичні" обряди, упродовж яких відбувається своєрідне "заведення" часового вселенського механізму, спрямовані на відтворення первинного порядку, упорядковуючи хаос, структуруючи його на "своє / чуже", "верхнє / нижнє", "світле / темне", "минуле / майбутнє" тощо. Поступове нагнітання емоційної атмосфери має вирішуватися на користь позитивного, що проявляється як перемога сонячного героя / знищення хвороби. Умирання старого супроводжується ліквідацією усього, що з ним пов'язане, зокрема знищуються використані речі (пор. з обрядами ховати разом з покійним предмети побуту). Паралельно відбувається творення нового з його правилами і законами. Тимчасове заперечення звичних / буденних часових шаблонів одноманітності (мається на увазі метаморфози під час карнавалів, весільних обрядів, календарних свят) відбувається шляхом легітимного і короткочасного зняття табу "під наглядом обряду", що сприяє самозахисту / самозбереженню культури від внутрішнього самозациклення. Учасники ритуалу переживають міфологічну драму боротьби із силами хаосу, що активізуються під час лімінальних природних і вікових періодів, після чого дія табу знову "включається". Наслідком "заведення" часу є розмірений і спокійний ритм буденності, що пояснює сприйняття міфологічного часу як операційної системи, засобу впровадження "божественної ідеї буття", часової реалізації Абсолютного Початку.

Елементи "реконструкції" часу зустрічаємо в календарних обрядах, які "підтримують" космічний порядок у нестабільні перехідні часові періоди. Кожне свято є своєрідним часовим згустком, моделлю, яка реалізується в подальшому як часовий цикл. Сприйняття свята / "празdnика" як моменту очищення фіксується в лексичному матеріалі: д-сл. звукова сполука *-ра-* запозичена з ц-сл., тому іменник *праздник* співвідноситься з д-р. *porozdъnz*; слов. *праздъnz*; болг. *празен*; словен. *prazen*; чеськ. *prazdny* [Фасмер 1987, Т. 3, с. 330, 353], укр. діал. *паздeрник* – "жовтень", що зіставляється з дієсловом *паздeрити* – "очищувати від костриці / розбивати на друзки / розривати на частини" [Грінченко 1997, Т. 3, с. 87]. Пор. на Масляну розривали опудало Морени-смерті, а зняття зовнішньої оболонки / костриці асоціюється зі звільненням від буденних обов'язків. Форма "праздник" пов'язана також з лексичними утвореннями типу *пращур, прадід*, де префікс *-пра-* позначає зв'язок з минулим / наближеність до ідеї початку. В цьому разі *праздник* може позначати "перший день / день творення" (*праз-дъnz / пра-дeнь*). Аналогічні образи зустрічаються в лікувальних текстах: "Господу Богу помолюся, Пречистой Мацєрі поклонюся, Пречиста Божя Мацє, помози уроки заговораць. Шче Ісусу Христу, годовому празднічку" [ПЗ 2003, №801]. Ото-

тоження Ісуса Христа з "годовим празднічком" указує одразу на два найголовніших свята – Різдво і Великдень, які символізують Абсолютний Початок, оскільки об'єднують тілесне / духовне народження / воскресіння.

У замовляннях звертання до річних свят є вибіркоким. Наприклад, у тексті "від золотника" (болю в животі) увагу зосереджено на святах, що окреслюють початок і завершення холодної пори року: Покрови (1 / 14 жовтня), Миколая (14 / 27 жовтня, 6 / 19 грудня) і Юрія (23 квітня / 6 травня): "Господу Богу помолюся, Пречистої Божьей Мацери поклонюся. Пречіста Божа Мацерь пріступіла, рабе Божьей (ім'я) помощ давала, свята́ *Покрова*, святи *Мікола*, святи *Юрій*, *все святіє* пріступіці, рабе Божьей (ім'я) помощ прінесіце, золотника уговоряці да на место становляці" [ПЗ 2003, №593]. Апелювання до осінньо-зимових свят дублює знеболюючі процедури з використанням холодних предметів під час запалення живота. Схожі мотиви зустрічаємо в інших текстах: "Господа Бога були свята́, свята́ *Микола*, свята *Покрова́*, свята Велія, святий Господі, пріступи да помажи" [ПЗ 2003, №208], де особливої уваги заслуговує архаїчний Велій, ім'я якого співвідноситься з д-р. *великий* – "світлий / білий" у значенні "благий" (пор. з нім. *Welt* – "світло", лат. *velox*, грецьк. *βελτιων* – "світло" [Хомяков 1904, с. 146]. Коли замовляння спрямоване не на знищення, а відтворення, наприклад "шептання звиху", тоді згадуються весняні свята, що ототожнюються з циклом відродження: "Не я ратую, а Бог ратує, Божа Матка ратує, Божье празнічки ратують. *Мікола* ратує, *Борис* ратує і ўсе свята ратуюць" [ПЗ 2003, №393] (свята Бориса / Миколая літнього відзначаються 2 / 13 травня і 9 / 22 травня)¹.

З календарними обрядами часового відновлення зіставляються ритуали народження / ім'янаречення, відзначення яких моделює подальше життя новонародженого. В цьому аспекті зрозумілими є міфологічні сюжети, де народження героя / бога супроводжується незвичайними природними явищами². У замовляннях фіксуються сюжети, де згадуються перші люди Адам і Єва. Хворого / породіллю також називають родовими іменами, що розуміється як "приватний" спосіб повернення в часи творення усіх людей і роду зокрема: 1) "Господа Бога бэли перви люди Одам і Єва і Марія Мандаліна. За первим разом, за Господнім расказом. Ішла Господня Божья Мати до (ім'я) ляку шептати, ляку-переляку <...> просю тебе виході"; 2) "Переход, переход, сколько тобі год? Казалі Адам і Єва, шо ти рабу Божему (ім'я) не треба" [ПЗ 2003, №152, 444]; 3) "Юрьева маці по Сіенской гори ходзіла, золотіє ключі носіла, ключі упустила, загубіла, ключі, верніцесья, найдіцесья, от у Мар'ї, у Дар'ї³ родовіє вороцца отчиніцесья"; 4) "Прашу Господа Бога, Пречисту Мацерь, Божа Христова, Бога прохаю, там з Ганніной галави скулу умавляю, пращу я дзевяць скул, пращу я дзевяць баячек, в косточках не хадзіці, білу Ганніну косточку не ломіці, как ў море вада западає, так у Ганніной га-

лаве скула прападае"; 5) "Господу Богу помолюся, Сусе Хрысце поклонюся, а ти, Прачыта Божы Маці, прыступі, поможи, Мар'і коўтун уговораці. Коўтун-коўтуница, ідзі на реку, дзе буйстра криніца, дай Мар'і супокой в Марыной голове не шумі, косцей не лормі" [ПЗ 2003, №16, 337, 619].

Тексти повернення. Головною особливiстю текстiв повернення є вiдновлення втрачених пiд час недуги "часових орієнтирiв". Потреба виголошення подiбних текстiв має "зафіксувати" хворого в "земному" часі і просторі. Зважаючи на це, в окремих замовляннях перерахуються основні річні свята / місяці: "Просю я, тут тобі не бути. Святий Нікола, святоє Різдво, світая Дохрище (Водохреще), святоє Благовіщення, сватая Вербница, сватий Желвак (Страсний Четвер), сватей Великдень, сватей Проводи (Гробки), сватей Иван, сватое Знесення (Воздвиження), сватая Трійця, сватей Петро, сватая Ілля, сватей Спас (Преображення Господне), сватий Часний Хрест (Воздвиження), сватое Покрова, сватое Ведення і свята Нікола, празнікі Божой <...> поможи теі псякую блєсть одженіте" [ПЗ 2003, №641]. Аналогічні тексти є кільцеподiбними й замкнутими, тому нагадують акровірш, мета прочитання якого полягає в "закриванні" часового проміжку, що унеможливило проникнення хвороби. Таким чином, здійснюється спроба "захистити" час, зокрема рух Сонця і Місяця, унеможливити їхнє хаотичне зрушення. Часові збої, пов'язані із сезонним аномаліями, сонячними / місячними затемненнями, кометами, сприймалися як втручання потойбічних сил і розумілися як наслідок порушення божественних законів, встановлених "з початку світа". Звідси віра в негативне значення природних невідповідностей: "Явилась на заході велика зоря у вигляді списа <...> впала частина граду" (908-911 р.); "Знамення і в сонці, і в зорях <...> і багато клопоту вчинило людям, худобі і звірам, як лісовим, так і степовим" (979 р.) [Борисенков, Пасецкий 1988, с. 239-240] (мал. 94). Обряди "устаткування" часу порівнюються зі звичаями креслити магічне коло, що сприймається як спроба захистити час і простір [Зеленин 1991, с. 88-89]. Подiбні символи фіксуються в трипільській кераміці (мал. 95) й продовжуються в орнаментальному мистецтві слов'янських народів [Бурдо www.iananu.kiev.ua].

Замовляння, спрямовані на "корегування" астрономічного часу, за своєю структурою нагадують лікувальні тексти, де відбуваються операції з упорядкуванням частин тіла. Сила хвороби вимірюється кількістю перерахованих тілесних органів. Наприклад: "Криниця, береги, коренне, каменне, омий (ім'я) од всякого щастя і нещастя і терпіння. <...> з голови виходи, з мозку, з черепа, з чола, з бровів, з кліпок, з очей, з носа, з писку, з ешнів, з язика, з легенів, з горла, з печінки, з лежинки, з нирок, з серця, з-під серця, з желудка, з поджелудка, з ребрів, з-під ребрів, з пальців, з сугавів, з ліктів, з колін, з пазурів виходи, на гори, на скелі йди" [Філіпс www.geocities.com]. Пор. з часо-

вими текстами: 1) "Золотнік-золотнічок, потполковнічок, прошу тебе, молю тебе, у лоно не упадань <...> на серце не налігаць ні молодзіком, ні сходаю, ні подпоўною"; 2) "Святая Пречистая передала до молодика (перша чверть місяця), од молодика до семака (перший день після новолуння), од семака под поўню (повний місяць), с поўні до старика (завершення циклу). А ў старичи (після старика) неділінка, утрень правица, і служба правица" [ПЗ 2003, №580, 400]; 3) "Не я ратую, а Бог ратує, Божа Матка ратує, Бож'є празднічкі ратують, Мікола ратує, Борис ратує, і Божьї дзенькі ратують, і понедезельнік ратує, і ўторок ратує, і середа ратує, і четрер ратує, і п'ятніца ратує, і субота ратує, і недзеля ратує"; 4) [ПЗ 2003, №189]; 4) "Матка Божа, стань до помоці. Кацеріна ходзіць, воду носіць, воду проливає кров завомяе. Нес Рагор (Юрій) воду через гнілую колоду. Вода пролілася, кров сунелася. Не я ратую, а Бог ратує, Божа Матка ратує, Божьє празнічкі ратують, Мікола ратує, Борис ратує і ўсе свята ратують і Божьї дзенькі ратують, і понедезельнік ратує, і ўторок ратує, і середа ратує, і четвер ратує, і п'тніца ратує, і субота ратує, і недзеля ратує" [ПЗ 2003, №273]. Знаковою є семантика тексту⁴, де описується обряд зупинення кровотечі. Головною дією обряду є символічне "проливання" води замість крові. Відповідне перетворення видається можливим, коли здійснюється Катериною і Рагором, імена яких утворюють часову бінарну опозицію в значенні початку і завершення холодної / темної частини року⁴.

Розглянемо докладніше образи святих. Катерина. В традиційній культурі свята Катерина вважається передвісницею дівочої долі, покровителькою вагітних жінок і дітей. Її день відзначають 24 листопада / 7 грудня, напередодні якого постує парубки і дівчата, щоб "Бог послав їм добру пару" [Кабакова 1999, с. 183]. В цьому сенсі актуальним виявляється полемічний твір: "Слово Григорія про те, [як] погани кланяються ідолам і треби їм кладуть", де згадується "Єкатья богиня", ім'я якої зіставляється з Катериною. Описуючи прадавні культури кримських таврів, присвячених язичницьким жіночим божествам, автор порівнює їх з подібними слов'янськими: "<...> деторезанне первенцовъ на требишну кров <...> и тою [кровью] мажутъ *Екатью богиню* <...> и Мокошь чтуть и <...> тёмное мясоядение, и насыщаютъ боговъ алчных, и припадаютъ [около] дельфичного ворона, и писания в книгах о чародействе чтуть яко бога" [Гальковский 2000, Т. 2, с. 23-24]. Зміст тексту свідчить про дитячі жертвоприношення грецькій Гекаті – богині дітонародження, розмноження худоби і багатства. За Гесіодом вона є головною богинею, скільки є "наслідком традицій матриархату" [Лосев 1996, с. 79, 468]. Ймовірно, що ці обряди пов'язані з передбаченням майбутнього, оскільки в описі згадується "дельфійський ворон" і "чарівні" книги. Невипадково християнський проповідник називає "Єкатью" "страшною потворною примарою" [Гальковский 2000, Т. 2, с. 29]. На жертвоприношення дітей у східних слов'ян вказують інші твори. Зокрема, в проповіді

Кирила Туровського на Фомину неділю ("Красну гірку") говориться: "Отселе бо не приемлетъ адъ требы, заколаемых отцы младенец, ни смерть почести – преста бо идолослужение и пагубное бесовское насилие". Свідчення християнського полеміста підтверджуються археологічним матеріалом. При розкопках городища Бабина Гора поблизу Дніпра (Зарубинецька культура: I ст. до н.е. – I ст. н.е.) знайдено могильник, де разом поховано шість дитячих черепів без кістяків [Рыбаков 1988, с. 146-147]. В цьому контексті стає зрозумілим "проливання" води / крові Катериною – передвісницею людської долі. Ймовірно, пізніше в лікувальних ритуалах замість жертвовної крові застосовувалась вода, за допомогою якої "виливали" хворобу.

На співвідношення Катерини і Гекати вказує ще одна деталь. Давні греки уявляли останню як хтонічну / нічну богиню, в косах / руках якої знаходяться змії (мал. 96). В культурі Гекати проглядаються риси місячної богині, внаслідок чого вона співвідноситься із Селеною [Тахо-Годи 1991, с. 269]. У поліській лікувальній традиції зустрічаються тексти-звернення до змії Катерини: 1) "На море, на океане, на острове на Баяне там лежиць Пласт-камень, а на том камене сидіць *змія Кацєрина*"; 2) "Шкурапея змая на високай гаре, пад сінім каменум. Адна Шкурапея, другая Пелагея, *трєця Кацєрина*" [ПЗ 2003, №531, 664]. Найявніми є декілька ознак, що характеризують її як архаїчне божество. Катерина "сидить" у центрі Всесвіту (про сидіння див. у розділі "Семантика просторово-тілесних розташувань"), вона володіє магічними властивостями. Архаїчність богині підтверджується тим, що її сприймають як антагоніста по відношенню до сонячного образу Юрія. В інших замовляннях Катерину (як і Гекату) ототожнюють з нічним зоряним небом: "Прачистая, прідзі, приступі, поможи моей корої урокі говорить. *Трідзєвяць* Божих зарніц, *трідзєвяць* Божих помочніц і *трідзєвяць* Божих *Кацєрин*" [ПЗ 2003, №796]. Її ім'я фігурує в зверненнях до зоряної трійці: "Добри вечор тебе, *Каттяно*, і тебе, Уляно, і тебе, Мар'яно, прошу я вашей мілості, дайті моей корові молока в живий кості" [ПЗ 2003, №853]. Міфологічна жіноча потрійність останнього тексту порівнюється з триликою Гекатою, зображення якої ставили на перехрестях доріг, звідки і походить одне з її найменувань – Трійця [Мифологический словарь 1993, с. 40].

Хтонічність Катерини проглядається також в аналогіях з іншими персонажами лікувальних замовлянь, зокрема німою / сліпою "панею / сестрою", яка "чеше кужель": "На сінюм морі сидзела пані, ні магла ні пісаць, ні читаць, тулькі бєлий кужель чєсаць" [ПЗ 2003, №658]. В цьому аспекті вона порівнюється з богинею людської долі Мокошшю, на що вказує Б.О. Рыбаков [Рыбаков 1994, с. 382], а також Параскевою П'ятницею, яка є покровительською ткацтва і вагітних жінок.

Рагор (Єгорій, Юрій) протистоїть хтонічній Катерині, оскільки уособлює небесний вогонь: "Вот ти, *Кацєрина*, за-

кривай сває рила, бо придзе сам Юрій з кап'юм, прабьє яго кап'юм" [ПЗ 2003, №664]. Весною він "відмикає" блискавкою землю, яка після цього починає плодоносити. Аналогічні зображення зустрічаються в іконописній традиції (мал. 97 [www.mundm.iatp.org.ua]). Цікавим в цьому аспекті є образ поглинутого землею Святогора, який уособлює вегетативну силу природи [Былины 1958, Т. 2, с. 82]. Відмикання землі розуміється як звільнення велетня, що пояснює звичай поминати пращурів напередодні святого Юрія. Традицію відвідувати кладовище називають "гробками" (від "горбки") або "могилками". В окремих діалектах кургани називають "горбами / горами / могилами" або "вільцями" й асоціюють з місцями поховання міфічних велетнів. В такому разі обряд вшанування пращурів і поховання їх у землі розуміється як жертвоприношення плодоносній силі землі. Символіка "відмикання" проявляється також у тому, що Юрій знаходить і виїздить коня майбутньому богатиреві [Манджура 1888, с. 184]. Не випадково в замовлянні згадуються образи Бориса і Гліба (Бориса 1-2 / 12-13 травня), поминання яких є рудиментом обряду заклинання ярівини. Накладання християнських образів на архаїчне святкування весни зумовлене міфологічною символікою близнюків, що демонструють принцип подвоєння, як ознаки вегетативного зростання.

Згадування святого Миколая зумовлене тим, що він дублює символіку Катерини і Рагора, оскільки "ділить" рік майже на дві рівні частини, знаменуючи поворотні сонячні цикли – Миколи літнього 9 / 22 травня, зимового 5 / 19 грудня. Свята Богородиці, Бориса / Гліба, Юрія, Катерини, Миколая можуть співвідноситися також з днями тижня. Таке припущення видається можливим, оскільки річні свята і дні тижня позначаються спільними наскрізними епітетами – вони *святі / божі*. Логічними будуть виглядати зіставлення Богородиці з неділею, середі з – ?, Бориса / Юрія з четвергом, Катерини з п'ятницею. Розглянемо докладніше кожне зіставлення.

Богородиця / неділя. В народному світогляді стійкою залишається тенденція вшанування Неділі, яка уявляється вродливою дівчиною, одягнутою в білі, срібні чи золоті строї з понівеченим веретенами й голками тілом. У такому вигляді Неділя з'являється тим, хто порушує заборону прясти і шити в перший день тижня [Белова 2004, с. 391]. У сербів заборонялося кроїти / прасувати одяг, що вважався після цього шкідливим для того, хто його носить; чорногорки намагалися не протягати нитку в голку, "щоб не зіпсувати собі зір"; боснійські / українські жінки не розчісували коси, щоб "не скоротити життя чоловікам" / "щоб вони не були лисими" [Толстая 1995, с. 445] (наявним є зіставлення життя / волосся). Крім цього заборонялись будь-які роботи, пов'язані з обробкою деревини, зокрема рубання, стругання, тесання тощо: "Кров'яна (ріка) стань і остановиса, бо буде тобі, як чоловіку, – ў неділю дрова рубав напроти понеділка"

[ПЗ 2003, №277]. Білоруси вважали великим гріхом точити в неділю ножі, що означає "перепилювати ланцюг, на якому сидить Люципер". Поряд з цим у неділю (перший день тижня) рекомендували здійснювати *перші* обрядові дії: оранку, сівбу, вигін худоби на пасовисько, закладинами нового помешкання тощо. На Полтавщині намагалися посадити квочку на сідало, лужичани вважали, що неділя є сприятливим днем для відлучення теляти від вимені. Поляки / лужичани вірили, що народжені цього дня будуть довго і щасливо жити, вони володітимуть даром бачити і спілкуватися з мертвими. Однак на Холмщині таких людей вважали ледачими, серби – поганями працівниками. За уявленнями болгар народжені у неділю мають стати вчителями чи священиками [Толстая 1995, с. 445].

Відповідні заборони й обрядові заохочення до певного виду діяльності можуть бути пов'язані з тим, що неділю вважали сакральним днем, коли відзначався початок нового астрономічного / життєвого циклу, оскільки саме тижнями вимірювали такі важливі періоди, як досягання урожаю, терміни вагітності. Перехідний статус неділі як початкового дня пояснює, чому в цей час стає можливим не лише побачити, але й знешкодити відьму, для чого рекомендували підійти до глухої стіни її будинку (як правило, із західного боку), обернутися, подуги, плюнути три рази і "дати туди дулю". Негативні наслідки порушення табу проявляються після завершення космічного "тижневого" циклу – поліно, відрубане в неділю, через сім років може спалахнути (Харківська губ. Куп'янський повіт).

Традиційне святкування неділі пояснює, чому євангельські перекази про Воскресіння Ісуса Христа (на третій день) були близькими для тогочасного населення Східної Європи⁵. Звідси походження заборон працювати з ниткою / тканиною, мити / розчісувати волосся, які в цей день можуть бути магічним засобом впливу на людську долю, а також рубати дерево, образ якого зіставляється з відродженою душею предка (тотему роду). Таке ставлення до дерева порівнюється зі священним ставленням до "болванів / ідолів", виготовлених, як правило, з дуба. На думку Т. Шевчук, культ вшанування дерев пов'язаний з тотемістичними уявленнями і співвідноситься зі "звичаєм вступати в шлюб з деревами <...> що має значення шлюбу з пращурами" [Шевчук 1993, с. 11], які у цьому контексті уособлюють відродження і виступають покровителями роду. Відповідні аналогії фіксуються в замовляннях: 1) "Дубоньку-кумоньку в тебе парубок, в мене дівка поберімося, полюбімося" [Зоряна вода 1993, с. 15]; 2) "Я вас (крикливиці) визиваю, я вас висилаю на ліса, в лісі дуб, а в дубі дід, а в його дочка Наталочка" [Рецепти 1992, с. 66]. У зв'язку з цим обрядові дії, пов'язані з від'єднанням (відрубуванням / відрізанням) дерева / нитки або точінням, могли негативно вплинути на перебіг часу, оскільки припиняли дії "з нащода світа". Сприйняття неділі як *першого* (того, що дублює *найперше*) по-

ясное протиставлення її *останньому / зайвому*, тобто хворобам, образи яких співвідносяться із старінням і смертю: "Щезни, пропади (пристрит), од мира одійди, а моя молитва до святої висоти. Неділя з понеділком, вівторок з середою, четвер з п'ятницею, субота сама болезні (пристріту) нема. *Неділя наступає, болезнь (пристрит) отступає*. Амінь" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.].

У полемічних творах XII – XIII ст., зокрема, "слово истолкованого мудростью отъ св. апостолъ и пророкъ и отецъ о тварн и о днн рекомомъ недѣлѣ яко не подобаетъ крестыанномъ кланятис недѣлѣ ни цѣловати ея зане твар есть", засуджується вшанування неділі як "идолослуженкє-прнкуп корчемной накладкы рѣзавныя пшаньство еже есть всего горѣе ставленкє трапезы *рожаинницамъ* и прочи вса служенкы дѣвола требы кладомыя владмъ и поклонанкє *тварн*" [Гальковский 2000, Т. 2, с. 81], що пояснює персонафікацію неділі в лікувальних текстах: "Святая недзелька, святы Юрей, святы Ягорай, святы Мікола, угоднікі Божия, станце ў помочи (ім'я) кароўкі" [ПЗ 2003, №785]. Не випадковими є перераховані образи святих, які, подібно до неділі, зіставляються з архаїчними міфологічними персонажами: Юрієм / Єгорієм – Перуном (див нижче), Миколою – Велесом [Успенский 1982]. Автор полемічного твору викриває язичницьке вшанування світла як "болвана", тобто ідола: "невѣнни написавше свѣт болваномъ кланяются емоу" [Гальковский 2000, Т. 2, с. 76] і розкриває його християнське розуміння: "никто же бо можетъ оуказати вбразд свѣту. но токмо видимъ бываеетъ <...> ни хто же бр можетъ изобрѣсти всея тварн творенкыа ни вбразд оуказати свѣтоу: яко же бо во оутробѣ рожаемо" [Гальковский 2000, Т. 2, с. 78]. Світлоносна природа Неділі співвідноситься з образом "сонячної доньки" в замовляннях: "Ночници, полуночници шли калиновим мостом, судошають (зустрічають) сонцову дочку: "Куди ідеш, сонцова дочко?" "До Настасіної Ксені ночниці одбирати" [ПЗ 2003, №98]. Пор.: серби вважали, що "света Петка (тобто П'ятниця) Неджелина (її) мајка" [И. Л. 1892, с. 245]. В українських, сербських, хорватських і німецьких переказах *сонцеву дочку* називають *святою Недількою* або *святою Анастасією* (з грецької *ἀνάστασις* – "воскресіння"), яка є добродійною жінкою. В цьому аспекті вона асоціюється з Богородицею: 1) "Шла *Пречиста* Божая Мати удари шептати. Удари, удари, удари – *Святая Пречистая* передала до молодика, од молодика до семака, од семака под поўню, с поўні до старика. А ў старичи неділінка, утрень правица, і служба правица, вутрена одиходить, і служба одиходить, от (ім'я) ўдар виходить"; 2) "Просю Господа Бога і святы Ніделенкі, Присвятой Девонські, святой Ніколаєнкі і всіх святих празників" [ПЗ 2003, №400, 615]. Обрядова чистота "*Пресвятої / Пречистої*" Богородиці (підкреслюється найвищий ґатунок чистоти) розуміється

як основна ознака світла, природу якого пізнати неможливо – "ни хто же бр может избрѣсти всея". В цьому проглядається спадковість двох традицій, де неділя сприймається як свято, власна назва якого асоціюється з поняттям світла (пор.: *svet – свято / святій) [Топоров 1995-а, с. 479]: "Першим разом, Божим расказом. У ниділю рано сонечко виходить, Принасвенча Матьонка по кристиянской горі ходить" [ПЗ 2003, №191]. Пор. головні свята: Великдень (Світла Неділя), Трійця, Вербна неділя припадає на перший день тижня. Надання Неділі статусу святої підтверджує її архаїчну природу, звідси походження табустичної назви першого дня тижня – *не-діля*.

Коли неділя ототожнюється з поняттям *першого*, то понеділок асоціюється зі значенням *другого*, як такого, що протиставляється *першому*. Два як і один суттєво відрізняються від усіх інших чисел, на що вказують їхні порядкові назви: *раз / один – перший, два – другий*, як варіант діал. *вторий*; але *три – третій, чотири – четвертий, п'ять – п'ятий* тощо. Один і два утворюють дуальну пару, яка одночасно конфліктує і взаємодоповнює одна одну. Вище зазначалося, що *ed-in позначає абстрактну ідею іншого / відокремленого, відповідно *duo/u – її конкретизує [Топоров 2005, с. 224]. Ця конкретизація часто проявляється в протиставленні⁶ неділі з понеділком, де *перше* уособлює божественність / необхідність / корисність / сонце, *друге* – надлишок / працюрів / місяць / жертву. Пор. зі звичаєм виливати залишки ритуального напою на землю, а також лікувальними сюжетами, де *друге* наближується до семантики потойбічного: "нужно подстеречь, когда два человека будут ехать на одной [кобилы?] верхом и сказать им: "Вас двое возьмите к себе третьего – навью кость" [Майков 1992, №136]. Приналежність другого дня тижня працюрам / минулому / темному пояснює, чому понеділок традиційно вважається "не хвиральним" днем. У понеділок не входили до нового помешкання [Шевченко 1928, с. 89], не пекли хліб, не золили полотно [Ковальков 2004, с. 87], не стригли нігті / волосся [м. Черкаси]. Поляки вважали, що народжений у понеділок може померти, словаки не парували в цей день худобу, не пекли хліб, тому називали його "яловим". Заборонялося також снувати основу, оскільки "у цей день снувався світ" (Харківська губ. Куп'янський повіт), вважалося небезпечним готувати квас, "бо у сім'ї буде утопленик", а також розводити луг для прасування білизни, інакше "на тому світі будуть примушувати пити лужну воду з трьох шкаралуп, які викидаються, а не сплячуться" [Толстая 1999, с. 95-99].

Заборона від'єднувати, яка розповсюджується в перший день тижня на усі сфери діяльності, звужується і стосується лише нігтів / волосся, тобто "відповідальність" за порушення встановленого табу є не родовою, а персональною. Ритуальні заборона *починати* і *зачинати* проглядається також у звичаї понеділкувати, що дотримувався лише заміжніми жінками, який передбачав

утримуватися від виконання господарських (раніше шлюбних) обов'язків [Чернишев 1887, с. 763-771].

Виділення *першого* (недільного) і *другого* (понеділкового) часу, як обрядового не випадкове, оскільки в лікувальних текстах, які безпосередньо пов'язані з майбутньою долею хворого, підкреслюють парність цих днів тижня, що впливає на загальний (космічний) репродуктивний стан (тексти 1-3), або наголошують на особливості *першого* / недільного дня (текст 4): 1) "Все дні парніє, *неделя і понеделок*, вторак і среда, четвер і п'ятница, а субота едініца"; 2) "*Нядзеля с панядзелячкам*, вавторак с сарадой, чатверц с пятніцаю, а субота адна, як я малада. Ночка цьомна, зорка ясна, сон благочаслівий, сасніся мне сон справедлівий. Лажуся спаць, засипаць. Три ангула ў галавах: адзін відзіць, другой слишиць, треці скажа. Скажице мне, пресвятиє ангели, хто меня абідзеў?" [ПЗ, 2003, №982, 1028]; 3) "*Неділя з понеділком*, вівторок з середою, четвер з п'ятницею, субота сама болезні, (пристріту і т. п.) нема, неділя наступає, болезнь (пристріт) отступає. Амінь" [Черкаська обл. Шполянський р-н. с. Капустине]; 4) "Господу Богу помолюся, Господа Бога попрашу, зорькі-зорянічкі, скоріє помочнічкі, приступіце, поможице. Понедзелок на ўторак, серада на чацьвер, пятніца на суботу, а ти, *нядзелька адзінічка, адна прісніся*, хто у ман(я) дзеньгі (назвати те, що украли) ўзяў" [ПЗ 2003, №1094]. Парність *першого* (неділі) і *другого* (понеділка) демонструє, як ідея божественного бінаризму проявляється в міфологічному часі, що розвивається за встановленим першою парою зразком: *неділя / понеділок* → *вівторок / середа* → *четвер / п'ятница*. В цьому разі *перше* протиставляється не первісному *хаотичному*, що властиве праісторичним етіологічним міфам, а *другому*, як результату еволюції *першого*. Це протиставлення є результатом осмислення природи часу, тому виникло пізніше за етіологічні міфи. Час уже створений, а *перше* і *друге* є його різними іпостасями, які окреслюють дуальні стани Космосу: як *першого* – проявленого / людського / видимого / пізнаного і *другого* – латентного / потойбічного / прихованого / непізнаного.

На думку М. Сумцова, ставлення до понеділка як до нещасливого дня є відголосом давнього звичаю саджати цього дня на церковний ланцюг того, хто не відвідує недільної служби [Сумцов 1898, с. 526]. Однак у традиційній культурі спостерігаються залишки дохристиянських культів, пов'язаних із вшануванням понеділка. В "Ізборнику" за 1073 рік читаємо: "Алчать бо в понеделник, ти в пяток (п'ятница), ти в суботу" [Срезневский 1895, Т. 2, с. 1179]. Відправлення ритуальних (жертвоних?) трапез у понеділок і суботу співвідносяться з іудейськими обрядами вшанування нового Місяця і суботнього дня: "Не носіть більше дарів даремних, – говорить Ісаїя від імені Єгови, – куріння огидливе для мене; *новомісяччя*, субот і святкових зібрань не годую терпіти" (Ісаїя. I, 13). Звичаї відзначати початок нового Місяця

стосувався також землеробських культур, де панував сонячний календар, а вшанування Місяця було пережитком часів мисливства і первісного скотарства. В Давньому Римі понеділок присвячувався Місяцю і називався *Dies lunae*, звідси фр. *lundi*, італ. *lunedì*, нім. *Montag*, англ. *monday*. Святкування нового місяця є досить стійким культурним явищем і фіксується в грамоті 1648 року, в якій описано звичай населення сучасних Харківщини і Курщини: "Щоб скоморохів с домрами, і з гусями, і з волинками, і зі всілякими іграми, і ворожок, і чоловіків, і жінок до хворих і дітей в будинки не призивали, і в *перший день місяця*, і в грім на водах не купались, і зі срібла по домам не вмивались" [Лебедев 1890, с. 1].

Подвійне ставлення до понеділка (як свята / нещасливого дня) зумовлене тим, що *другий* день тижня асоціюється з поминальними обрядами (див. вище). В українців побутували перекази про святий *Понеділок*, який *перший* зустрічає душу на "тому світі" і довідується про її земні гріхи [Сумцов 1898, с. 527]. За свідченнями М. Гальковського в Давній Русі існував поминальний обряд, присвячений Роду і рожаницям, що здійснювався в *понеділок* після Різдва Господнього: "жели роду и роженцамъ по рождествѣ а пнед мую варити [и] святѣн богородици а родоу при молвилнающе" [Гальковский 2000, Т. 1, с. 169]; "положиша тѣло его въ штрн емоу црквн <...> мѣа март гѣ днѣ же бѣ тогда *понедѣльникъ*" [Срезневский 1895, Т. 2, с. 1179]. Пор.: у "Слові о полку Ігоревім" "жля" виступає уособленням туги по загиблим воїнам: "Карна и жля поскочи по Руской земли" [Сумарук 1983, с. 121]. В Центральних регіонах України поминальний день припадає на *понеділок* [Чигиринський р-н Черкаської обл.]. На гробки варять коливо ("мукú варити"), відправляють молебень і "христосуються" з покійними ("святий Богородиці і роду примовляють"). Можливо, цим зумовлене ставлення до *понеділка* як до святкового дня: 1) "Святи *понедзельник*, *святи раздвені дзеньок*, *Господній часок*, *вечерня* (ранешна) *зарніца* (ў дзень не лецаць"); 2) "Святий *понеделок*, *пріступі* і *дапомажи*. *Першим* разом *Господу Богу помолюся*, *Пресвятой Божой Матері* *поклонося* *пріступі* і *дапомажи*" [ПЗ 2003, №617, 702]ʹ.

Середа вважається центральним / перехідним днем тижня, тому в міфоритуальній практиці набуває ознак невизначеності, що стабілізується за допомогою обрядових заборон. Втілює принцип комунікації, поєднання початку й кінця семеричного часового циклу, тому має лімінальні ознаки: "Іду я до *середи*, ідзе Христос ўпередзі, ясное сонце над очима, ясен місяц над плечима. А ву, янголі, причашчайцесь, ісповедайце і моєму дзіцяці ум ў голову ўкладайце" [ПЗ 2003, №1084]. З цим пов'язані харчові і статеві табу, а також обряди, спрямовані обмежити вплив на долю людини.

Харчові заборони. *Середа* і *п'ятниця* вважаються пісними днями. Звичай поститися походить з часів первісного християнства⁸.

В апокрифічній літературі правило поститися в ці дні порівнюється з таємницею спасіння, відкрито святому Пахомію, а Середа і П'ятниця уявляються ангелами – провідниками до раю душ тих християн, які їх вшановують за життя [Андреевский 1900, Т. 61, с. 330]. Обрядові заборони вживати "живу їжу" в середу і п'ятницю, зокрема м'ясо, молоко, яйця, які відіграють знакову роль в етіологічних і теологічних міфах (мається на увазі тотемне сприйняття земного / небесного / соціального ландшафтів; пор. також з казковими образами кисельної / молочної ріки, яйця-райця), унеможливають руйнування (буквально "з'їдання") вселенського життя й захищають його упродовж перехідного часового періоду, коли існує небезпека порушення балансу на користь потойбічного. Дотримання посту (не знищення живого) слугує своєрідним стимулом для подальшого конструктивного розвитку системи й позитивно розв'язується "після дощук в четвер" – дні божественної милості / запліднення землі.

Доля людини. В традиційній культурі спостерігаються обрядові обмеження на здійснення робіт, пов'язаних з прядінням, тобто виготовленням "персональної" нитки долі, і тканням – створенням з окремих фрагментів цілісної картини світу (пор. *рядно* – від "рядити", буквально упорядковувати). Обрядові заборони розповсюджуються на миття волосся / гоління бороди ("тілесної нитки"), семантика яких співвідноситься з долею (див. розділ "Сакральна анатомія"), тобто в перехідний день тижня робота з ниткою сприймається як втручання в "промисел Божий". Обрядові обмеження стосуються також статевих стосунків "проти середи".

Нехтування табу є причиною зворотного ефекту. На Поліссі середу називали "жонкою". Вона карає тих, хто не дотримується встановлених заборон. Середа "збирає" для своїх дванадцятьох дочок нитки, випрядені в цей день (українці), душить витканим полотном господиню, яка залучає її до цієї роботи (росіяни) [Андреевский 1900, Т. 61, с. 330]. Нелегітимне прядіння і ткання може призвести до пожежі (болгари), головного болю або кольки (українці Карпат). Порушення заборон на миття волосся могли овдовіти (болгари), а діти, зачаті у середу, народитися хворими: "У середу родилася – то моє горе" [Потебня 1989, с. 475]; "Як прийшла середа, то вчепилася біда" [Номис 1993, с. 89].

За недотримання посту й інших заборон у середу (на відміну від п'ятниці) неможливо "вимолити" прощення, оскільки "ніде немає церкви святої Середи" (Сербія, Лісковацька Морава) [Толстая 1999, с. 95-99], що надає цьому образу демонічного забарвлення. В одному з переказів, записаних на Поліссі, Середа намагається допомогти відбілювати білизну (втрутитися в процес відновлення полотна), але її відганяють грюканням порожніх відер і вигуками: "На морі серединські діти погоріли" [Павлова 1985, с. 68]. Способи відлякування Середи ("порожнє" грюкання / голосне кричання), які співвідносяться з обрядами вигнання

"коров'ячої смерті" [Померанцева 1982, с. 26-27], згадування моря й пекельного вогню вказує на лімінальну природу образу Середи, про що згадувалося вище. В цьому контексті зрозуміло є семантика текстів від лишаю, період виникнення й знищення якого становить три дні, що вписується у тримірну міфологічну часову модель вчора / сьогодні / завтра: "Лішай-лішавина, жид-жидовина, у *середу* родиўся, у *суботу* сдох". Пор.: "Лішай, лішай *три дні* сох і на четвертий здох" [ПЗ 2003, №356-357]. Третім днем після середи є п'ятниця. Згадування суботи зумовлене тим, що цей день є останнім (граничним) у семіричному часовому циклі. Посилюючим фактором є те, що суботу вважали святковою для "чужих" євреїв, які навмисне порушують часове табу – святкують у суботу, але працюють у неділю / не посять у п'ятницю, тому з ними асоціюється "нечистий" лишай: "*Жида їдять у п'ятницю м'ясо*, хай і тебе, лишай, з'їдять" [ПЗ 2003, с. 214]. Звідси табустична назва цього дня, від івр. לַשַׁבָּת – Шаббат.

Сприйняття середи як лімінального дня тижня пояснює семантику обрядів, спрямованих на передбачення / моделювання майбутнього. В середу на першому тижні Великого посту прислухалися до шуму джерела / ріки, по якому намагалися вгадати майбутнє (Тульська губернія). На Поліссі існував звичай в "Переплавну середу" мокати мотузку, щоб "Богородиця переправлялась через річку, як через мотузку" [Павлова 1985, с. 69], що мало захистити дітей "від води"⁹. Асоціація ріки (просторової межі) з мотузкою (засобу магічного обмеження / "зав'язування") пояснює, чому в замовляннях від кровотечі згадується середа / п'ятниця (часова межа), упродовж якої можливо зупинити плин води / кровотечу. Виголошення тексту дає змогу створити часову межу (середу / п'ятницю) в будь-який день тижня: "Ў тижні є середа і п'ятниця, нехай рана не рве, не атьятриваєцця" [ПЗ 2003, №293]. Аналогічним чином трактують обряди "до корови", під час яких у середу і п'ятницю "розв'язують" запаси небесної вологи (пор. із співвідношенням роси / молока в розділі "Міфологічні пари "вода-молоко" / "вогнь-залізо" / "сіль-очі"): "Земля Ўляна, а вода Лена, і спасібо вам за цю воду! <...> Водой обмить корову і цю воду з одліва лінуть на расходніе дорогі. І тоди корова дає хороше молоко. До трох раз юй треба так бегти – ў п'ятнецу і ў середу" [ПЗ 2003, №851].

Крім Переплавної існують інші середи, що виконують функцію "річних" перехідних днів. Найбільша концентрація "межових" серед припадає на перехідний період від весни до літа. В ці дні обрядові заборони посилюються. Найбільш знаковими вважались: 1) середа на першому тижні Великого посту (півд-сл. *Луда / Черна*) – порушники харчового табу можуть бути покарані падучою чи безумством; 2) середа на четвертому тижні Великого посту – випікають обрядові пісні хрестоподібні хлібці, які вважаються жертвовою стравою (їх беруть на першу оранку / перший вигін худоби); цього дня серби рахують яйця свійської

птиці, кількість яких вказує на приплід худоби (пор. із заборонами вживати яйця під час посту); 3) середа на поминальному тижні – забороняються дії, що стимулюють процес набрякання / росту, зокрема мішати кислий хліб і вести польові роботи; 4) третя середа між Паскою і Вознесінням називається на Поліссі *сухою* / *громовою* – здійснюються обряди, що захищають від блискавки; 5) про Переплавну середу див. вище; 6) середу на Троїцькому тижні називають *кровою* (серб, *крива среда*, болг. *руса сряда*) – сприймають як небезпечний день, тому забороняють працювати на огороді і саду "бо виросте криве".

Очевидною є часова циклічність, з якою чергуються середи

Період		Середа	Семантика
Великий піст	Початок	1 тиждень / 3 день Великого посту <i>Луда / Чорна середа</i>	– Негативне забарвлення: ц.-сл. <i>лудъ</i> – "божевільний / дурень", схоже значення зустрічаємо в чеськ., укр., словен., словц., польськ., д.-пруськ., готськ. мовах [Фасмер, 1986, Т. 2, с. 528]. – Майбутнє передбачають, слухаючи шум води.
	Середина	4 тиждень / 25 день Великого посту	– Семантика 4 тижня <i>семитижневого</i> Великого посту прирівнюється до 4 дня <i>семиденного</i> тижня. – Здійснюють захисні обрядові дії при "втручанні" в природний цикл, зокрема під час оранки ниви й вигону худоби, випікаючи при цьому хрестоподібні хлібці (жертвоприношення хліба як кінцевого результату оранки). Хрестоподібні хлібці одночасно є оберегом і жертвою для пращурів, які опікуються "територією природного". – Забороняється вживати яйця, які рахують, щоб передбачити майбутнє. (яйце – майбутнє)
Паска / Вознесіння	Початок	1 тиждень / 3 день після Паски. Поминальний тиждень.	– Захист усього, що набрякає / збільшується через заборону місити хліб і починати польові роботи (пор. зі статевим табу в середу як запобіжний засіб "набрякання" живота).
	Середина	3 тиждень / 18 день після Паски. <i>Суха / Громовая середа</i>	– Захист від грому, який уражає хтонічних істот. Обереги, спрямовані на "доведення" своєї непричетності до потойбічного / підземного світу,
		4 тиждень / 25 день після Паски. <i>Переплавна середа.</i>	– Захист від потойбічного шляхом заклинання просторової межі / ріки. – Брахманський Великдень – пускали "за водою" (униз за течією) лушпиння свячений яєць. – Освячували воду, якою кропили посіви / людей.
Трійця	Початок	1 тиждень Трійці / 3 день. <i>Крива середа</i>	– Заборонялося втручатися в природні процеси – садити / купатися.

– Середа Великого посту дублюється із середу на Поминальному і Троїцькому тижнях, що створює опозиційну пару щодо харчового табу, однак в обох випадках у цей день заборонялося втручатися в природні процеси.

– Четверта середа Великого посту дублюється з третьою і четвертою середами сорокаденного періоду до Вознесіння, оскільки означають середину: в першому випадку відбувається жертвоприношення духам землі, в іншому – захист від цих самих духів.

Освячення середи пов'язане з язичницькими віруваннями, про що свідчить відсутність святої Середи в християнському пантеоні. В західній традиції середній день тижня (нім. *Mittwoch*, фін. *Keskeviikko*) присвячується Одіну / Вотану: англ. *Wednesday* → *Wodensday*, шв. *Onstag*, гол. *Woenstag*, дат. *Onsdag*. Зв'язок середи (центрального дня) з "батьком богів", який володіє знаннями про світ, зумовлений тим, що Одін / Вотан вважається винахідником священної мови – рунічного алфавіту і порівнюється з римським Меркурієм – покровителем письма й торгівлі: лат. *Dies Mercuri*, фр. *le Mercredi*, італ. *Mercoledì*, ісп. *el Miércoles* – "день Меркурія". Торгівля і письмо втілюють принцип комунікації на сакральному і буденному рівнях, де письмо стосується прихованого / божественного знання, а торгівля асоціюється із зв'язками в сфері людських стосунків. Під час майських Ід купці приносили пожертви Меркурію і його матері Маї, намагаючись, таким чином, задобрити божество винахідливості, необхідної при укладанні торгової угоди. Меркурію належало священне джерело, звідки купці черпали воду, занурюючи туди лаврову гілку, якою кропили голову і товари, начебто змиваючи з себе провину обману [НО 1896, Т. 37, с. 129]. Дії римських купців зіставляються з поліським обрядом освячення води в Переплавну середу.

У традиційній культурі центральний день тижня сприймається як критичний / перехідний. Середа ніби балансує між минулим (неділею / понеділком / вівторком) і майбутнім (четвергом / п'ятницею / суботою). У зв'язку з цим середа набуває дуальних ознак і залежно від контексту може позначати крайні точки опозицій: святе / демонічне, чоловіче / жіноче, живе / мертво. Першим днем часового переходу є четвер.

Четвер / Юрій / Перун. Назва цього дня споріднена з поняттями чита / четверті. Чит – результат часової реалізації й структуризації динамічного / нестійкого не-чита / "лишки". Співвідноситься з четвертою частиною чотирьохтижневого місячного циклу. В цьому разі наявними є рудименти четверичної організації часу на кшталт чотирьохмірного горизонтального простору¹⁰. У міфології четверть зіставляється з місячними фазами, які чергуються від того, що святий Юрій піднімає / опускає небесну "заслінку" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 18-19]. Четверичність тут розуміється як принцип виміру часу, оскільки назва дня зі значенням трійки зустрічається як виняток (пор. з д-р. назвою середи – "третійник"). Відношення середа / четвер нагадують ситуацію з неділею й понеділком, як першого і другого, де останнє визначається не порядковим номером, а сприймається буквально, як те, що безпосередньо слідує за першим. Порядкова реалізація другого простежується в назві вівторка.

На противагу "жіночій" середі четвер втілює чоловічий принцип, тому вважається сприятливим для господарських і сімейних справ. Має найменшу кількість заборон. Це зумовлене тим, що четвер сприймається як наслідок розв'язання часової невизначеності на користь позитивного, тому споріднюється з поняттям *першого*. В цьому аспекті частково дублює семантику неділі, що відбилось у календарних обрядах. Наприклад, межовими точками сорокаденного перебування Ісуса Христа після воскресіння з мертвих є неділя (день Воскресіння) і четвер (день Вознесіння). Незважаючи на те, що четвер є останнім, він не сприймається як завершальний, оскільки в цей день відбулося воскресіння в Царстві небесному. Аналогічним чином розуміються поминки на сороковий день.

У дохристиянські часи цей день присвячувався богу-Громовику (в тому числі Георгію-Юрію). В деяких романських мовах його назва походить від імені Тора або Донара: нім *Donnerstag*, швед. *Thorslag*, англ. *Thursday*. Цікавою в цьому аспекті видається етимологія фразеологізму: "Після дощу в четвер", семантика якого зіставляється з культом Громовика й обрядами викликання дощу / достатку [Кисіль 1995, с. 338], тому в західній традиції останній четвер на Масляному тижні називали *жирним*. Згодом первісне значення було втрачено і набуло іншого вигляду: укр. "Щоб <...> Перун забив" → "Щоб <...> чорт взяв" / нім. "Donner und Doria" → "Щоб <...> кольки вкололи" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 98]. В цьому разі "кольки" можуть позначати не лише хвороби, але й "громові стрілки", якими святий Ілля "виколоє" нечисту силу [Толстой 1995г, с. 561]. З традицією вшановувати день Громовика пов'язаний також обряд відсилання грозової хмари, що відбувається "на дев'ятник" (четвер на дев'ятому тижні після Паски) або "на десятуху" (десятий тиждень після Паски), оскільки позначає також остаточне дозрівання злаків і початок жнив, коли дощ є шкідливим [ПЗ 2003, №721].

У цьому аспекті західні Донер / Тор зіставляються зі слов'янським Перуном, день якого, на думку Б.О. Рibaкова, припадає на 20 липня і дублюється святом Іллі Пророка. Вчений вважає, що в цей день молилися про припинення дощів і приносили людські жертви: "І вернувся [Володимир] до Києва, і приносив жертву кумирам із людьми своїми. І сказали старці і бояри: "Метнемо жереб на хлопця і дівчину, і на кого він упаде, – того заріжемо богам". А був варяг один [Тури], – двір його був [там], де є нині церква святої Богородиці [Десятинна], що її звів Володимир, – і варяг той прийшов був із Греків і *потай держався віри християнської*. І був у нього син [Іван], гарний з лица і душею, і на сього упав жереб по зависті диявола, бо не терпів [його] диявол, який має владу над усіма; сей був йому наче терен у серці, і прагнув погубити [його] окаянный, і підбурих людей. І сказали, прийшовши, послані до нього, [варяга]: "Упав жереб на сина твого, бо зволіли боги його собі. Тож учинимо жертву

богам". І сказав варяг: "Не боги вони суть, а дерево. Сьогодні є, а завтра вже згнило. Не їдять бо вони, ні п'ють, ні говорять, а зроблені вони руками з дерева, сокирою і ножом. А бог один єсть, [той], що йому служать греки і поклоняються, бо сотворив він небо, і землю, і людину, і зорі, і сонце, і місяць, і дав життя на землі. А сі боги що зробили? Вони самі зроблені є. Не дам сина свого бісам" (пор. з "Donner und Doria", ім'я Donner означає "чорт"). Вони тоді, пішовши, повідали [се] людям. А ті, взявши оружжя, пішли на нього і рознесли двір довкола нього. Він же стояв на сінях із сином своїм, вони сказали йому: "Дай сина свого, ми оддамо його богам". А він відповів: "Якщо вони боги є, то нехай пошлють одного [з-між] себе бога і візьмуть сина мого. А ви чому приносите їм жертви?" І зняли вони крик, і підрубали сіни під ними, а тоді повбивали їх. І не знає ж ніхто, де їх положили, бо люди були тоді невігласами і поганями" [Літопис Київський 1990, с. 49-50]. Цікавими видаються кілька фрагментів літопису. Жереб випав також на дівчину, про яку в літописі згадується лише принагідно. Увага літописця прикута до виняткової події, коли варяг Тур відмовився принести в жертву свого сина. Ім'я варяга, який потай перейшов до християнської віри, було тотемним, тому він міг належати до жрецької верстви культу Громовика, що був поширеним у скандинавських народів. На Півночі Росії на святого Іллю забивали бика / тура, вигодуваного "усім миром" [Рыбаков 1994, с. 418].

Відмова жерця від здійснення обрядової відправи стала причиною обурення киян, тому ця подія потрапила до літопису. Ритуальне убивство колишнього жерця і його сина, канонізованих церквою як Феодора й Івана, було здійснене поблизу язичницького капища, де згодом було побудовано Десятинну церкву, назва якої пов'язана з неділею *десятухою*, коли відбувались обряди заклинання грому. В зв'язку з цим трагічна загибель Бориса також могла бути спровокована обрядом: "А по молитві уснув Борис і дав душу в руці Господу богу іюля 24-го дня", оскільки день убивства зіставляється з початком жнив на Київщині (див. орнаментований посуд із с. Ромашки, що на Київщині [Рыбаков 1988, с. 182]).

Найпотужнішим з погляду обряду вважався день відтворення – четвер на Страсній неділі (Великий, Святий): 1) "Сьогодні Святий четверг, прошу я тебе, дай помочи от себе"; 2) "Чисти четвер, чисти четвер, Ёликонная п'ятница, ўсі сўятіе празднички рокоўіе придіте, приступіте, од Ганзі ляк одніміте, тіло на місце остановіте, да воскреснет Бог"; [ПЗ 2003, №146, 190]. У католиків – Зелений (*Dies viridium*). Відповідні аналогії зустрічаються в східних слов'ян: "У Чистий чецьвер ішла Божа Маці, на Сіянскую гору траву жаці, жала, і ужинала, і качівала с (ім'я) раба Божа(го) дзецінство зганяла" [ПЗ 2003, №65]. Остання назва пояснюється звичаєм куштувати в цей день свіжу зелень, що асоціюється з тотемними віруваннями (ті, хто покаявся зно-

ву відроджуються, тобто стають "свіжими / зеленими") [Потебня 1989, с. 475]. Описи очищення засобом обрядового умивання фіксуються в замовляннях: "Ходили до річки в Чистий четвер і, як шухля (лихоманка) нападає на кого, та три рази ўчкоче ў воду, обмахнеца, та і вилетає – бо холодна вода" [ПЗ 2003, №562]. Семантики очищення набувають деякі обрядові дії, зокрема прядіння "четвергової нитки", яку виготовляють до сходу Сонця, сидячи на порозі і обертаючи веретено проти стрілки годинника. Її застосовують як засіб від "гризи", "підвію", фізичних ушкоджень: "Ў полі жнеш – рука трашчиць – нітку завяжеш: "Христаў лянок, пускай те балезні на нітацці атаўляюцца, штаби (ім'я) ніхто ня урочиў" [ПЗ 2003, №226]. Найвною є семантика "абсолютного початку": четвер / схід сонця / поріг. Обертання проти стрілки годинника є табуйованою дією, оскільки виткана нитка застосовується для знищення хвороби (роз'єднання), що є несумісним із справжньою її природою – з'єднувати.

Сприйняття "чоловічого" четверга¹¹ як втілення ідеї запліднення пояснює обрядове застосування парних предметів у "присушках": "У Чистий четвер піти до чужої криниці, кинуть у неї *парну* копійку і казати: "Кринице-чарівнице <...> я тобі даю гроші, хліб, солі, а ти мені дай щастя, здоров'я, любові". Скільки наберегься за раз витягти, помитися нею і вилить туди, де ніхто не ходить" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.], тому в цей день забороняли дії із семантикою припинення, зокрема збирати овочі / заготовляти м'ясо: "бо в них заведуться черви". Відповідне трактування семантики четверга (мається на увазі як "дня запліднення / зростання") створює конфліктну ситуацію, коли за вимогою церкви необхідно було утримуватися від споживання скромної їжі / статевих стосунків. У зв'язку з цим болгари остерігалися четверга на першій неділі Великого посту. Серби називали його Тодоровим і вірили, що в цей день з'являється головний демон-тодорець¹². Відповідне значення фіксується в назві четверга на Масляному тижні, який південні слов'яни називали *кривим*. Асоціація з кривизною пояснює заборону "нічого не садити, бо виросте криве", яка може бути вторинною, оскільки порівнюється з *кривим танцем*, що виконується весною і символізує повернення сонця / ріст молодих пагонів. Сприйняття четверга на Масляному тижні як сприятливого для зростання підтверджується тим, що "усі вибиті зуби" під час "широкого розгулу" вважалися "на добру подію".

Відповідні асоціації слугують поясненням, чому четвер на Великодній неділі співвідносять з ідеєю воскресіння і називають Навським Великоднем, тобто Поминальним. У цьому аспекті стають зрозумілими табу на господарські / польові роботи, коли заборонялося втручатися "на територія пращурів", тобто копати землю, рубати / палити дерево тощо. Натомість дозволялося прибирати / "очищати" могили. Крім цього на кладовище несли священі крашанки й хліб (символ воскресіння / відродження).

Українці вірили, що "очищені" і "нагодовані" мерці приходять вночі до церкви на всеношну, яку править покійний священик.

У Росії і прикордонних територіях Білорусі й України в четвер на сьомій неділі після Пасхи (Семик) побутував звичай поминати "заложних" покійників (самовбивць, нехрещених дітей, мертвонароджених, померлих передчасною смертю). На думку Д.К. Зеленина, цей звичай став продовженням колективних поховань "заложних" в убогих домах (обрядове піклування про "нічиїх" мерців).

Семантику Навського Великодня дублює четвер на Трійцюкому тижні, який називали на Поліссі Навською Трійцею чи Русалчиною Паскою. Його називали сухим днем, тому в цей день намагалися не полоти, інакше усе посаджене може висохнути. Натомість виносили сушити одяг.

Значення ключових четвергів в календарному циклі представлене в таблиці.

Період	Четвер	Семантика		
Масляна	Кривий (південні слов.) Жирний / <i>jeudi gras</i> (західні слов.)	– Набуває значеннєвої дуальності, яка проявляється в забороні садити, що може бути пізнішим нашаруванням. Таке припущення підтверджується західноєвропейською назвою <i>жирний</i> . – Звідси назва <i>жирний</i> у значенні "той, що збільшується".		
Великий піст	Перший четвер на першому тижні	– <i>Тодоровий</i> : начебто переймає семантику <i>чорної</i> среди (див. людь), "Вимоги" християнського посту і "дозволи" язичницького четверга є несумісними.		
	Останній четвер на останньому тижні	– Страсний / Чистий / Великий / Зелений – ідея остаточного очищення. Констатує початок чотириденного часового циклу: Чистий Четвер X Страсна П'ятниця X Страсна Субота X Воскресіння Господнє.		
Паска – Трійця	Поминальні дні	1 тиждень / 5 день	} ідея воскресіння	
		6 тиждень / 40 день Вознесіння		Навський Великдень – поминання покійників.
		7 тиждень / 47 день		Вознесіння.
		8 тиждень / 54 день		Семик – поминки по "заложним" покійникам.
Жива		9 тиждень / 61 день	Русалчина Паска / Навська Трійця. Звідси Сухий день / Кривий четвер.	
		10 тиждень / 68 день	<i>Дев'ятник</i> , заклинання грозової хмари <i>Десятуха</i> , заклинання грозової хмари Аналогічно до весняно-літнього циклу серед.	

Зважаючи на вищевказане, зазначимо, що ключова ознака семантики четверга полягає в його активності як часового проміжку, коли відкривається межа, що розділяє "цей" світ з "тим". У зв'язку з цим забороняються роботи в перехідний період від зими до літа (холоду / тепла, темряви / світла), пов'язані з різанням, рубанням, колінням, копанням, тобто втручанням у сферу природного. З погляду міфу відповідна експансія може порушити цей зв'язок, за-

шкодивши в подальшому природному розвитку. Звідси походження обрядових заборон і табуйованих назв на зразок Кривий, Сухий, Тодоровий. В цьому аспекті пояснюється семантика заклинання грозової хмари "на дев'ятник / десятуху", коли це втручання "дозується" обрядом. Поряд з цим обмеження продуктивної діяльності є неоднорідною. Прикладами опозиційний відношень є *Тодоровий Четвер*, коли тодорці спричиняли захворювання за недотримання харчового табу (семантика зменшення), і *Чистий або Зелений Четвер*, коли відбувалося очищення від захворювань шляхом умивання (новою / весняною) водою чи споживання свіжої зелені. (семантика збільшення). Ще одним прикладом бінарності є зіставлення *Навського Великодня* (поминали – "своїх" покійників / пращурів), і *Семика* (поминали "зложних" мерців). Аналогічним чином порівнюються *Вознесіння* в значенні "відродження" (пор. з прикметами: "Коли на Вознесіння гарна погода – до урожаю"; "Вознесіння з дощем – Ілля з громом" [Матвеева, Голобородько 1995, с. 106]) і *Русалчина Пасха*, яку ще називали "сухим днем", де сухість / твердість сприймалась як ознака потойбічного: "Іхав чоловік по каменю орати каменними сохами, каменними волами, і наорав каменю, і насіяв роженьки. Як роженькі не зойти так із того суства крові не пойти" [Рецепти 1992, с. 35].

Отже, бінарні відношення, що формуються усередині єдиного часово-комунікативного простору є властивими для семантики четверга. Дні тижня, що оточують четвер – середа і п'ятниця не членуються на смислові протиставлення, тому є схожими в плані семантики (мається на увазі заборона на вживання скоромної їжі / статевиx стосунків). Пор. з приказками: "Середа та п'ятниця – четвергу не укажиці" / "Не сунься середа поперед четверга, бо ще і п'ятниця буде" / "Скривився як середа на п'ятницю" (четвер делікатно не згадується) [Номис 1993, с. 89, 247]. Складається враження, що часова троїна – середа / четвер / п'ятниця становлять окремий обрядовий цикл, який прикладається до потрібної часової парадигми міфу: початок / середина / завершення, учора / сьогодні / завтра (пор. з вищезгаданими текстами від бородавok [ПЗ 2003, №356-357]).

П'ятниця / Катерина / Мокош. Перші писемні відомості про шанування п'ятниці збереглись у "Житті Костянтина", авторство якого приписується єпископу Кесарійському Євсевію († в 340 р.). В XI ст. преподобний Феодосій Печерський, звертаючись до великого князя Ізяслава, рекомендує йому шанувати п'ятницю, оскільки "в п'яток жидове распяша Господа" [А.Г.К. 1898, Т. 50, с. 944]. Дотримання п'ятничного посту прижилося настільки, що стало причиною народних заворушень, які припинилися лише після скликання в 1168 році собору, де було вирішено не скасовувати піст на Різдво і Богоявлення. Сприйняття п'ятниці як дня розп'яття Ісуса Христа, тобто припинення Життя на "земному" рівні, підсилює традиційні трудові заборони, що могли існувати до зародження християнства на східнослов'янських землях.

П'ятниця є п'ятим днем після священного / першого дня – неділі (в традиційній культурі час рахували від священної події – від Великого Потопу / Різдва Христового тощо), тому є днем тотальної наповненості, яка поступово переростає в критичну – перехід до завершального дня семеричного часового циклу – суботи¹³. Упродовж п'ятничного переходу забороняли дії, пов'язані з використанням гострих предметів, які могли розірвати "нитку долі", завадивши, таким чином, продовженню часового ритму (про нитку долі див. нижче). Заборона на гострі предмети тісно пов'язана з християнством. Знаряддям страти Ісуса Христа були гострі цвяхи, а днем розп'яття – п'ятниця, який традиційно вважався днем відтворення, а не смерті. Звідси неприйняття єврейських звичаїв, які сприймалися як святотатство по відношенню до "святої п'ятниці".

Лімінальна природа п'ятниці, яка проявляється у подвійному трактуванню її семантики, є поясненням, чому в цей день віщували майбутнє на три / сім днів / півріччя / рік. Кількість днів також є знаковою: три дні пов'язані з біблійною тематикою, зокрема Іоною й Ісусом Христом, сім днів є часовим циклом, що завершується п'ятницею, пів року є часом вегетативного зростання, а рік порівнюється з сімома днями, що завершується Страшною п'ятницею. В одному з варіантів апокрифу про дванадцять п'ятниць говориться, що після шостої п'ятниці уві сні з'являється одна з дванадцяти і повідомляє про половину майбутнього, після дванадцяти п'ятниць, тобто по завершенню річного циклу, вона з'являється знову і розповідає усе інше. В цьому разі наявними є комунікативні відношення на вертикальному рівні, коли повідомляється майбутнє. Зв'язок божественного і людського проєктується також на "горизонтальні" / побутові відношення і проявляються як обмін предметами / товарами (пор. із семантикою середі, див. вище). З цим пов'язана традиція вважати п'ятницю базарним днем, що підтверджує семантичні спільності образів святої Параскеви і д-р. богині долі / земних плодів Мокоші¹⁴. Потрійна / семерична символіка п'ятниці проявляється у народних віруваннях. Серби вважали п'ятницю матір'ю Неділі й вірили, що дощ, який почався в цей день, не припинятиметься три / п'ять днів чи буде продовжуватися до наступної п'ятниці. В усіх слов'янських народів побутувало вірування, що сміх і співи в п'ятницю можуть бути причиною сліз у неділю [Толстая <http://swarog.ru/p/pjatnica>]. Пор.: "Хто в п'ятницю скаче – в неділю плаче" [Приказки 1989, с. 90]; "Хто в п'ятницю засміється – в неділю буде плакати" [Номис 1993, с. 64]. В цьому сенсі проявляються латентні характеристики п'ятниці, коли приховані "космічні" аспекти стають явними, зокрема сміх у п'ятницю (перший день священної потрійності) перетворюється на сльози у неділю (третій день священної потрійності). Пор з казкою, де третій син перетворюється з дурня на розумного. Характерною ознакою таких станів є "ситуація навпаки", коли включаються

в дію бінарні опозиції, а саме закономірна і невідвотна зміна протилежностей – дня / ночі, життя / смерті, сміху / плачу тощо. Схожі тенденції притаманні традиційному трактуванню снів, де семантичне поле протилежних значень є доволі широким. Наприклад, коли уві сні смієшся – будеш плакати, весілля сниться до хвороби / смерті, лайно – до грошей, золото – до сліз, діти – до клопоту, риба – до вагітності тощо. Відповідні "властивості" п'ятниці видаються сприятливими для лікування хвороб: 1) "Ішов Ісус Христос і Мацерь Божа, сустракають Пятніцу: "Пятніца-Параскевіца, куди ти ідеш? Ідучі до (ім'я) виганять радіміцу"; 2) "Святая Пятніца, приступі і памажи (ім'я) раджонай і хрещчонай залатніка ўговаріваць" [ПЗ 2003, №164, 589]; 3) "Piątku świętego, nie zamowium swoje mosu, bosku mosu, pana Jezusa, wszystkich świntych" ("П'ятниця свята, замовляю не свою силою, силою Божою, Ісуса, всіх святих") [ПЗ 2003, с. 106].

Традиційне сприйняття п'ятниці як дня народження (констатування жіночого принципу) є логічним з погляду обряду, оскільки продовжує в часі семантику четверга як дня запліднення (чоловічого принципу). Пор. на Поліссі в п'ятницю постились, "щоб грім не убив" [Толстая <http://swarog.ru/p/pjatnica>]. У зв'язку з цим п'ятий день тижня вважається "жіночим" і уособлюється в образі святої Параскеви (гр. Παρᾰσκευή – "п'ятниця"): "святая Пятница бывает на святую Параскеву" [А.Г.К. 1898, Т. 50, с. 944] (мал. 98 <http://skansen.mblsanok.pl/a/stronau>].

Вище зазначалося, що в день святої Параскеви заборонялося застосовувати гострі предмети, зокрема веретено, голку, ножиці. які є знаковими відносно людської долі. Традиційне отождоження прядива за долею має давнє походження (пор. з гр. Мойрами, чеськ. Сречами) і зумовлене причетністю жінки-ткалі до виготовлення мисливських / рибальських тенет, від міцності яких залежав достаток роду, а часом життя чоловіків-мисливців. Звідси особливе ставлення до "сурової", тобто необробленої нитки [Грінченко 1997, Т. 4, с. 231], яка виготовляється в Страсний четвер і займає проміжне місце між природним волокном і власне ниткою, тому застосовується в обрядах лікування "нечистих" хвороб. Знищення нитки передбачає зникнення бородавочек, що "сіються" подібно "нечистим" рослинам: "Сурувая нїтка – ат барадавочек, сколько узелкоў завязать на тей нїтке і ў колодец ейо кїнуть" [ПЗ 2003, №350]. Невиконання встановлених правил (порушення табу) розуміється як неповага до богині долі (ткацтва) і загрожує життю мисливця, тому передбачає покарання, описи яких зустрічаємо в народних переказах: "В одному селі жінка сіла в п'ятницю ткать полотно. В хаті вона одна була. Коли се приходить у хату жінка-П'ятниця: взяла зідрала тієї жінки шкуру і повісила її на верстаті" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 214]. Заборони стосувалися також природних "ниток", зокрема людського волосся і коріння рослин. У Болгарії чоловіки в п'ятницю не голилися, а жінки не мили голову, бо "овдовієш", щоб уберегтися

від градової хмари на Поліссі не пололи, а також не пряли, бо можна пошкодити очі "на тому світі в рот і очі будуть лізти веретена / прийде П'ятниця і колотиме веретенами" [Толстая <http://swarog.ru/p/pjatnica>].

Відповідні уявлення відбилися в апокрифі "Прощання душі з тілом", де розповідається про вічні муки душі, яка в п'ятницю "платъе золувала, льны прядувала" [А.Г.К. 1898, Т. 50, с. 944]. У зв'язку з цим доцільним видається зіставлення П'ятниці з архаїчними Ладом / Мокушню, про що згадувалося вище [Рыбаков 1994, с. 382-392]. Пор.: остання є п'ятою в пантеоні Володимира. В п'ятий день тижня виконували обряди, значення яких криється в нівелюванні природних надмірностей, приведенні розбалансованої бінарності (мається на увазі *життя / смерті*) до стану рівноваги, тому в п'ятницю служили молебні від засухи / грози (надмірної сухості / вологи), морової язви. До П'ятниці зверталися з молитвами "щоб жнива були хорошими", після чого клали під ікону святої колоски пшениці, які зберігали як запоруку майбутнього урожаю: "Господзі Боже, светлая п'ятнічка, переступі і поможи. Ідзі (хмара) на сухія леса зельоние балата і мара" [ПЗ 2003, №723]. В п'ятницю намагалися почати сіяти жито (від "життя"), вперше вигнати худобу на пасовисько, підкласти яйця під квочку. Обрядові заборони, пов'язані з обмеженням дощу / граду / грому, вказують також на антагоністичну природу "жіночої" п'ятниці в порівнянні з "чоловічим" четвергом, що демонструє міфологічний сюжет індоєвропейців боротьби Змієборця-Громовика зі своєю дружиною, згідно з яким Громовик знищує блискавкою підземного змія [Жирилюк 1996, с. 125]. В замовляннях П'ятниця є повелителькою змій: "Святая П'ятниця, цебе гадюка не ятрица, ні всходом, ні маладзіком, ні квадрою (перша фаза Місяця), ні рушеньем (остання фаза місяця), ні поўним місяцем, ні ўсякой порой" [ПЗ 2003, №666]. У п'ятницю намагалися також розпочати будівництво житла (Ж), що могло бути оберегом від блискавки (Ч), не пололи "щоб граду не було" (захист від "неправильної" вологи) [Толстая <http://swarog.ru/p/pjatnica>].

Гіпотетичним підтвердженням існування божественної пари Перун-небо (четвер) / Мокуш-земля (п'ятниця) є реконструкція пантеону Володимира, здійснена Б.О. Рыбаковим. Учений розташовує ідол Мокуші поряд із Стрибогом – божеством порядку, яке втілює чоловічий космічний принцип [Рыбаков 1988, с. 430-432]. Пор. д-р. *стръги* = *стрги* = *строи* – "брат батька / діда / прадіда": "<...> своего стръи не чтаще его·ни покляющеся" [Срезневський 1903, Т. 3, с. 563-564]. Образ Стрибога є поліфункціональним і перехреснується із семантикою Перуна. З'ясування значення п'ятниці / Мокуші як дружини Громовика криється в етимології імені західноєвропейської Фреї (нім. *Freitag*; англ. *Friday*). З цього приводу цікавою видається думка О. Хомякова, який вважає її іпостасю архаїчної Фріги, ім'я якої є складним:

Phi / жінка + *Irra* / друге ім'я Громовика / Одіна [Хомяков 1904, с. 178-179].

Причетність п'ятниці до небесної символіки, а відтак і язичницького пантеону, простежується в західній традиції. Франц. *Vendredi* походять від римської Венери, що є дотичною до образу Зорі у фольклорі східних слов'ян. Кутова відстань між Венерою і Сонцем не перевищує 48°, тому її можемо спостерігати лише вранці на східній частині неба і ввечері – на західній. У зв'язку з цим ще греки і римляни називали Венеру вечірньою (*εσπερος*, *hesperus*) і ранішньою зорею (*εωσφορος*, *phosphorus*); відповідно українці – "вечориною" і "зориною". Небесно-шлюбна семантика образу Зорі проектується на світ людей, тому цей образ часто зустрічаємо в присудках і текстах "на красу": 1) "Зірочко *вечрня* і *світова*! Позичте мені того кубочка, що Сус Христос руки мие, а вам тоді верну, як хрещеного, народженого і молитвянного козака Івана до себе приверну"; 2) "Добривечір тобі на *вечорино!* <...> Возьми коня Халамина та посади Саламина, меч йому дай у руки, і пошли його на села, на города та на болота, на усякі міста, де його спобіжиш, де його заскочиш, там його січи, там його нуди, там йому не дай ни спать, ни лежать, ни пити, ни їсти, ни інших любити"; 3) "Зорі, *зірниці*, есть вас на небі три рідні сестриці, четверта хрещена, породжена Марія. Ідїть, ви, зберїть ви красу, покладїть на хрещену, породжену Марію. Як ви ясні, красні межі зорями, щоби була така красна межі дївками" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 101-102].

Поєднання четверга і п'ятниці за статевою ознакою фіксується в замовлянні "від пристрїту", де вони складають окрему пару: "Неділя з понедїлком, вівторок з середию, четвер з п'ятницею, субота сама болезні (пристрїту) нема" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]. На їхні "шлюбні" стосунки указує також те, що обрядове "чарування" відбувалося в ніч з четверга на п'ятницю: "Украсти десь ластівине гніздечко, вночі, коли зоряна ніч (з четверга на п'ятницю). Коли зоряна ніч з чужої криниці витягнуть води (також вкрасти), вкинуть у відро гніздечко" [с. Капустина Шполянського р-ну Черкаської обл.]. Шлюбна семантика п'ятниці наближує її до образу святої Катерини, в день якої здійснювали обрядові ворожіння на майбутнє замїжжя. Незважаючи на позитивне значення образу Катерини як передвісницї дївочої долї в замовляннях третю / "найотрутнїшу" змію також називають Катериною: "Шкурапая змая на високої гаре, под сїнім камїном. Адна Шкурапая, другая Пелагая, треця Кацярина. Радзілі Яни па дзевяць дачок, раз ние змії <...>. Вот ти Кацярина, закривай свае рила, бо прїдзе сам Юрий з капъїом, праб'е яго капъїом" [ПЗ 2003, №664]. Це зумовлене культовим ставленням до змії в землеробських культурах, яка втілює ідею циклічності і мінливості людської долї [Пропп 1996, с. 31] (про семантику Катерини див. вище).

Образ п'ятниці може набувати негативних ознак, але в тому разі, коли порушуються обрядові заборони, тобто виникає за-

гроза розбалансування часового ритму. Пор. рос. *пятиться* – "задкувати / рухатись у зворотному напрямку". Внаслідок цього встановлювали відповідні правила, які регламентували дозволені / заборонені дії. Українці уникали купати в п'ятницю дітей, які, внаслідок порушення табу, можуть захворіти на "сухоти". Поляки не трясли й не лазили на фруктові дерева, "бо вони засохнуть". Мешканці Карпат не пекли хліб, оскільки "в ньому з'явиться кров". Хорвати не їли овечий сир, не пили молоко, бо перестануть плодитися вівці. Серби не вінчалися й остерігалися давати вогонь з груби, позичати молоко, сир, масло, шерсть, "щоб вовки не нападали на худобу" [Толстая <http://swarog.ru/p/pjatnica>]. Пор. з рос. приказками: "Кто в пятницу дело начинает, у того оно будет пятиться", "В п'яток курицу на яйца не сажают: цыплята не живут" [Даль 1984, с. 342]. У п'ятницю також не сваталися й уникали подружньої близькості: "Шов козак дорогою, а на колоді сиділи: "Е! Дівчина, та п'ятниця!" А вона йому: "Козаче, завтра субота буде, та дівчини не буде"; "Не гляди, що п'ятниця, тоди бери як трахвиця" [Номис 1993, с. 280].

Українці Карпат уявляли П'ятницю з курячими ногами й гіпертрофованими грудьми. Пор. з приказкою: "П'ятниця на гусячих ногах ходить" [Прислів'я 1989, с. 90]. Аналогічні образи фіксуються в описах казкової Баби-Яги / хатинки "на курячих ніжках": "Титьки через грядку" (гряділь) / "Яга Ягишна, Овдотья Кузьминишна, нос в потолок врос, титьки через порог" / "На печи, на девятом кирпичи лежит Баба-Яга, костяная нога, нос в потолок врос <...>, титьки на крюку замотаны" [Пропп 1996, с. 75]. У зв'язку з цим до неї застосовувались оберегові дії / тексти, що нагадують ситуацію із Середою: "Ой, П'ятниця Осіянська гора горить", після чого вона зникає з вигуками: "Ой, там же мої діти згорять".

Субота – останній день тижня, пов'язаний із семантикою потойбічного. Однак цей зв'язок має свої особливості, які полягають у тому, що в понеділок і середу відвідують кладовище (здійснюють рух "назовні" / від "центру"), а в суботу покійників "зустрічають" дома. "Втручання" потойбічного обумовлене обрядом, який включає поминальну тризну і запалювання очисного вогню (рудименти поховального обряду)..

Обряди зустрічі покійників у суботу називали *дідами*, хоча поминали й жінок: "Святія дзеди, завем вас: хадзіце да нас! Єсць тут все, што Бог даў, чим толькі хата багата. Просім вас: ляціце да нас!" <...> "Альона, Ира, Мар'яна, Янка, П'ятрок, Ганна <...> приходьте усе да гетага стала!" [Толстая 1986]. У певному контексті *діди* позбавлені родової приналежності (пор. з чергуванням *діти* / *діди*, в значенні *початок* / *завершення*). Назва *діди* співвідноситься з образом домовика, який охороняє помешкання від "чужих" духів: блр. *дзед* / *дзедка*, чеськ. *ded* / *dedek* – "домовик"; словац. *dedkovia* – "домашні божки / духи предків"; н-луж. *posne zedki* – "маленькі нічні люди"; звідси укр. діал. *дідько* –

"нечиста сила" [Лукинова 1986, с. 119-124]. "Свій" прашур-дід протиставляється "чужому" бабаю, який забирає неслухняних дітей (*бабай* – з тюрк. "дід" [Фасмер 1986, Т. 1, с. 99]).

"Втручання" покійників на територію живих відбувається в "скоромну" суботу, зокрема: 1) на Масляному тижні; 2) після Паски напередодні Радуніці; 3) в Духівську суботу перед Трійцею; 4) в суботу перед святим Дмитром (26/10) / Кузьмою і Дем'яном (01/11) / Михайлом (08/11). Найбільш шанованими були Масляні і Трійські діди.

Масляний тиждень <i>Безпосередньо перед Великим постом</i>	Зимові / Масляні діди
Великодній тиждень <i>Одразу після Великого посту</i>	Радунічні діди
Перед Трійцею <i>Безпосередньо перед Петрівкою</i>	Духівська субота / Трійські діди
Субота перед Дмитром / Кузьмою-Дем'яном / Михайлом <i>Перед Різдяним постом</i>	

Спільне поминання чоловіків і жінок (лише в окремих регіонах було незначне розмежування в часі) дає підстави стверджувати, що субота, на відміну від інших днів тижня, не має чітких статевих ознак. Поняття дід у цьому контексті вказує не на стать, а на приналежність до "іншого світу". На дідів "годували" душі, влаштовували поминальні тризни, звідси назва ритуальної страви – *бабка*. Обрядове запалювання вогню в поминальну суботу зіставляється з архаїчними кремаціями покійників, тому вогонь тут розуміється як засіб ритуального очищення. Пор. праслов. **o,pyrǫ* – "упир" позначає поняття, пов'язані з культом вогню: етимологізується **o*, – префікс заперечення + **pyr* – "вогонь / горіти", буквально значення яких – "не відданий вогню" [Лукинова 1986, с. 119-124]. Із семантикою очищення вогнем і водою пов'язується білоруський звичай топити баню "для себе і для дідів". Кроплення водою від столу до дверей після завершення тризни асоціюється з відновленням уявної межі після того, як діди "залишають" територію живих: "Святія дзяди! Єлі і пілі, ідзіце да сябе!" / "Ідіте з Богом до наступних дзядов!". Пор. з віруваннями індоєвропейців про існування ріки, яка розмежовує "цей" і "той" світи.

Вища зазначалося, що дні тижня групуються за статевою ознакою: неділя / понеділок, вівторок / середа, четвер / п'ятниця. Субота "позбавлена" пари і начебто вилучається з процесу космічного відтворення, тому в цей день здійснюються обряди, що виходять за межі світського. Наприклад, в ніч із суботи на неділю ворожили, тобто намагалися "зазирнути" в майбутнє: "Лажуся спать на Сіанскіх гарах, ангели па баках, Мати Божья в галавах, Ісус Хрїстос в нагах, *субота єдніца*, якої мне сон присниўся" [ПЗ 2003, №982]. За "сценарієм" обряду передбачення майбут-

нього "про всяк випадок" сполучається з образами Матері Божої / Ісуса Христа, оскільки будь-які маніпуляції з часом вважаються небезпечними й засуджуються церквою. Цікавими в цьому аспекті видаються тексти-чарування, де уникають називати імена святих, натомість застосовують речі, що мають родову / статеву ознаку, зокрема ложку¹⁵, "ширень з білої кобили", "яйце з-під білої квочки", горнятко з кашею. Використання "білих" предметів обумовлене обрядом, оскільки білий колір "є еквівалентом світла і пустоти одночасно" [Злыднева 2002, с. 424-431], тому символізує абсолютний початок, на зразок білого полотна, що слугує фоном для вишитої композиції. Використання семантики білого для маркування останнього дня тижня сполучається з поховальними обрядами, де білий / "цей" світ (білий сприймається як світлий / чистий) протиставляється "тому" / світу (білий як безтілесний). У сербів для маркування суботи застосовували "потойбічний" золотий колір: "Усі дні вилиті зі срібла – одна субота із золота" (про семантику *золотого* як *потойбічного* див. [Успенский 1982]). Пор. церковні гімни мертвим – "покойни" / "мертвенни" (вєкрѣсѣнов), а також погребні тропарі ("святих лик обрете источник жизни") також виконують в суботу.

За "вимогою" дівчини як потенційної матері, "нагодовані" кашею пращури мають забезпечити створення майбутньої родини. Про це свідчить "резюме" обряду: "де ходить парубок, а туди як цуркою тягне (пор. *цур* / *щур* – архаїчне найменування "діда" / духовного опікуна роду): "Вкрали дівки ложку в парубка, швирень од білої кобили і яйце з-під білої квочки, що сидить. Зварили каші *проти неділі уночі*, вкинули те яйце, тоєю ложкою помішали і закопали, – де збирається улича, забули там той швирень і ту ложку та ще потанцювали на тому місці. До вже, де ходить, не ходить парубок, а туди як цуркою тягне" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 103].

Непарність суботи, а також наближеність цього дня до потойбічного, пояснює, чому народжені в суботу люди / собаки набувають здатності "бачити" / "чути" покійних (болгари Пиринського краю), розпізнавати відьом / нечисту силу, відганяти чуму та інші смертельні хвороби, а також обертатися зміями (Пловдивський край). Сербі називали народжених у суботу *суботниками*, вважали їх "видовитими" й вірили, що їм не могли нашкодити потойбічні істоти – чума / вампір / хала. Усі інші бачили дідів лише перед смертю або через потойбічні / межові отвори, наприклад. *пояс* з моху, замок, вікно, борону.

Невиконання "регламенту обряду", тобто "недотримання правил гри з потойбічним" (див. [Вархол 1995, с. 239-257]), загрозувало худобі / людям, які могли захворіти. У зв'язку з цим заборонялися дії, що шкодили пращурам, а саме: не дозволялося користуватися гострими предметами / галасувати. Важливою умовою обряду було дотримання вимог організації простору. Межові отвори (піч / вікно), через які не ходять живі, але мо-

гли потрапити або залишити помешкання душі покійних, мають бути відкритими. Зважаючи на це, заборонялося прясти / снувати, тобто плутати / перетинати нитками вільне пересування душ, змінювати вигляд помешкання (білити стіни, золити полотно), щоб душа ненароком "не заблукала".

Відповідне сприйняття поминальної суботи пояснює, чому в цей день обмежували дії, що мали продуктивне продовження в часі. Наприклад, забороняли подружню близькість, "бо дитина могла народитися калікою", не рекомендували шити / кроїти одяг, щоб уникнути наглої смерті, не грали весілля (серби). Не виконували також дії, що провокували небезпечні природні явища: болгари не били праником по білизні і товкачем по ступі, щоб запобігти граду.

Відповідні стереотипи спонтанно проектувалися на інші (не поминальні) суботи. Зокрема, в південних слов'ян усі субота вважалась небезпечними: болгари не полоскали білизну, щоб мильною водою не залити очі мертвим (пор. білоруси брызкали водою після суботньої трапези). Македонці вважали, що в суботу збуваються погані сні; "в суботу не хочуть, навіть, люди помирати". Українці Карпат боялися захворіти "бо можна не видужати".

Зустрічаються також позитивні оцінки суботи, яка поряд з вівторком вважається щасливим / "легким" днем, сприятливим для польових робіт (Російська Північ), укладання шлюбу (Польща). Цікавою, в цьому плані видається концепція Б.О. Рібакова, який пов'язує суботу із *со-бытиями* – праслов'янськими обрядовими зібраннями наприкінці тижня, що пояснюють причину виникнення загальних богослужінь. Своє припущення вчений мотивує формою слова, порівнюючи його із спорідненими: *су-сід* – "той, хто сидить поряд"; *су-путник* – "подорожній"; *со-ратник* – "побратим у боротьбі". Південні слов'яни називали *собуткою* священний вогонь, добутий спільно первісним способом на Івана Купала (пор. з *копа / купа* – "сільська громада" [Грінченко 1997, Т. 2, с. 279]). У словаків іменник *собутка* позначає "загальний збір". Розташована в Сілезії Шльонську священна гора західних слов'ян Сленжа, паралельно має іншу назву – Собутка. На її маківці відбувались відправи на честь язичницьких богів [Рыбаков 1994, с. 294-295]. В лікувальній практиці субота є сприятливою для замовляння свійських тварин, що підтверджує громадський характер цього дня і співвідноситься з архаїчними часами спільного / родового володіння худобою: "Святна суботна, святіє вечерніе зорькі, і шлілї через шкет, там дорожка ляжиць, на той дорожне – хата, а ў той хатци – Божья Матка. Каби мая кароўка стаяла, подойонце малако давала" [ПЗ 2003, №793].

Висновок. У традиційній культурі час поряд з простором є об'єктом магічних маніпуляцій, в тому числі негативних, що пояснює існування запобіжних обрядів, які його "захищають", а також присутність в текстах замовлянь сакральних покровителів. Крім запобіжних важливе значення мають обряди відтворен-

ня часу. Коли уявити час як числову послідовність, то в момент проведення відповідних обрядових дій їхні виконавці повертаються в стан 0, від якого по новому починається відлік часу. Повернення до 0 унеможливорює наслідки тих негативних подій, які вже відбулися, оскільки вони нівелюються обрядом. Новий часовий відлік дає можливість розпочати усе спочатку, зарані уникнувши різноманітних нещасть і хвороб.

Прикладом цьому є дні тижня, в семантиці яких проглядаються рудименти давніх вірувань і обрядів. Усі дні тижня, крім суботи, є парними, однак заборони на виконання дій, пов'язаних з долею, припадають на жіночі дні – середу / п'ятницю / неділю. Це зумовлене тим, що опозиції "від'єднання / з'єднання", "замикання / розмикання", "зав'язування / розв'язування" набувають у цей час особливої актуальності, оскільки асоціюються з магічними діями, спрямованими на передбачення майбутнього. У зв'язку з цим названі опозиції трактуються як стереотипні в інших "жіночих" обрядах, зокрема весільних і родильних (пор. зі звичаєм розв'язувати вузли під час важких пологів і перед шлюбною ніччю).

Знаковими є початок і завершення тижня. В останній день – суботу забороняються "не коректні" дії стосовно світу працюрів. Недотримання обрядових правил загрожує негативними наслідками, в тому числі природними катаклізмами, які сприймаються як "реакція" працюрів на "свавілля" нащадків. Навмисне вуаюється перший день тижня. Поняття першого начебто роздвоюється на неділю / по-неділок. Інші дні називаються за "номерами"; вівторок (2), середа (середній), що може бути рудиментами табу на число 3, "включеного" в процес відтворення, четвер (4), п'ятниця (5). П'ятичленна неділя (за кількістю пронумерованих днів) порівнюється з місячними фазами: молодик, підповня, повний Місяць, "гнила квартира", старик (мал. 99)¹⁶.

Перший день тижня – неділя зіставляється з першою серед святих – Богородицею. Надання цьому дню жіночих ознак сполучається з дохристиянською традицією, зокрема з вшануванням жіночого сонячного божества, тому в цей день заборонялися дії, спрямовані на від'єднання (рубання, різання), про що свідчить його табустична назва – не-діля. Натомість здійснювали обрядові дії, пов'язані з ростом / продовженням життя (семантика поєднання). Сонячно-вогняна природа неділі проявляється у рос. *воскресеньє* ← *кресати* ← *кресъ* – "оживляти", лат. *seco* – "творю / викликаю до життя", *creco* – "росту". Семантика першого дня тижня знаходиться також в спільному значенневому полі з іншими першими днями: новим роком, днем народження тощо.

Неділя знаходиться в смислового зв'язку з понеділком і складає дуальну пару, яка має смислові аналоги, утворюючи, таким чином, спільне семантичне гніздо: неділя / понеділок → Сонце / Місяць → святковий / буденний → сприятливий / несприятливий → перший / інший → цей (світ) / той (світ) → свій / чужий,

що пояснює, чому в окремих регіонах, зокрема Чигиринщині, понеділок вважається поминальним днем. Відповідні семантичні відмінності пояснюють, чому понеділок традиційно вважають "важким" днем, тому у цей день заборонялися дії, які дозволялися у неділю, тобто пов'язані з семантикою поєднання. Паралельно значення понеділка перетинається з біблійними сюжетами, як першого дня творення.

Важливого значення набуває середа, як день часової кульмінації / повнолуния (мал. 99), переходу до завершальної фази. Лімінальна символіка середі проглядається в обрядових заборонах на деякі види робіт, пов'язані з виготовлення нитки – предмету обрядового з'єднання / продовження і стосується харчових заборон на "живу" їжу.

Четвер зіставляється з поняттям чверті / чита, що і формує міфологію цього дня. Четвер певним чином споріднюється з поняттям першого, оскільки з нього починається завершальна частина тижня. Разом з тим, він відрізняється від неділі, оскільки поняття першого тут дублюється по чоловічій лінії, тоді як у неділю – по жіночій. У зв'язку з цим четвер вважався сприятливим днем для господарських робіт, що виконують чоловіки. Відповідна символіка четвертого дня фіксується у його назві як дня Громовика.

На відміну від вівторка, середі і суботи, неділя, понеділок, четвер і п'ятниця мають головний день, що припадає раз на рік. Головною неділею є Великдень, головним понеділком – поминальний день, головною п'ятницею – Страшна П'ятниця. Міфологія головного четверга сполучається з дохристиянським святом Перуна в останній декаді липня, коли приносили людські жертви, а також Чистого четверга як дня очищення і відтворення. Християнська символіка четверга і причетність до нього Громовика знаходяться у спільному семантичному полі, що охоплює коло значень, пов'язаних з дощем, ростом і очищенням, тому у цей день лікували хвороби або здійснювали профілактичні дії.

Не зважаючи на позитивне забарвлення четверга і наявність сакрального покровителя, у нього, як в середі і п'ятниці, є свій міфологічний охоронець – демон-тодорець, який карає тих, хто не дотримується встановлених правил. Подібні демони-наглядачі охороняють лише середу / четвер / п'ятницю, що складають першу тижневу трійку.

Наближеність четверга до семантики першого може бути поясненням, чому четвер міг бути поминальним днем, дублюючи, таким чином, семантику першої / воскресної неділі.

П'ятниця межує із семантикою середі, оскільки також є жіночим днем і фактично завершує чоловічий тижневий цикл – понеділок / вівторок / четвер. Значення п'ятниці, як кризового дня пояснює обрядові заборони на застосування гострих (небезпечних) предметів, що сполучає її семантику з християнською символікою (знаряддям старти Ісуса Христа були гострі цвяхи і спис).

Ліміннальність п'ятниці пояснює комунікативні властивості цього дня як у вертикальному, так і горизонтальному рівнях, які проявляються у віщуванні майбутнього, а також здійсненні операцій, пов'язаних з торгівлею й обміном. П'ятниця є єдиним днем, якому відповідає ім'я святої. На честь Параскеви П'ятниці зводили храми і правили службу. Натомість не існує святих, чий імена пов'язані з понеділком, вівторком, серединою, четвергом, суботою і неділею.

Разом з тим, у п'ятницю завершується перша тріона (середа / четвер / п'ятниця) і починається наступна (п'ятниця / субота / неділя). Семантика початку проявляється у віруваннях, пов'язаних з вологою, зокрема дощем і сльозами. Відповідні вірування, на наш погляд, мають подвійну символіку і зіставляються з архаїчними віруваннями про протиборство Громова (четверга) зі своєю дружиною (п'ятницею), а також християнською традицією про перетворення сліз у п'ятницю на радість у неділю (розп'яття і воскресіння Ісуса Христа). Відповідні вірування пояснюють заборони на сміх у п'ятницю, які можуть бути причиною сліз у неділю (табу на дії навпаки).

Семантика *суботи* пов'язана з поняттям останнього (зайвого), що пояснює звичай поминати у цей день покійників, тому вона позбавлена чоловічої пари (продовження). В цей день здійснюються також обряди чарування, що були прерогативою самотніх ("зайвих") жінок і присвячувалися пращурам – охоронцям родинного вогнища і покровителям продовження роду. Семантика суботи як поминального дня переймає певні риси поховального обряду, зокрема заборонялося закривати пічну заслінку, вікна (перекривати шлях пращурам), білити стіни (змінювати вигляд помешкання), щоб пращери могли упізнати місце де живуть їхні нащадки) тощо.

* * *

Доба. Одним із способів магічного захисту від хвороби є тексто-ве ущільнення часу від більшого до меншого: року → місяця → тижня → доби. Приклади цьому зустрічаємо в замовляннях від кровотечі / грижі, де часове стиснення ніби звужує час розвитку хвороби й дублює на "космічному" рівні *стягнення / загоєння* рани: "Улаходниї і утешальниї грижи, ни гризїте рабу Божью ни у день, ни у ночі, → ни у утранюю зору, ни у вичернюю пору, → ни у івнюю ветку, → ни у прикраю місяця" [ПЗ 2003, №571]. *Стягнення / загоєння* як варіант опозиції *зав'язування / розв'язування – замикання / розмикання* урівноважується за допомогою образу *верби*, оскільки стрімке стягнення загрожує неконтрольованому завершенню процесу розвитку на планетарному рівні. Це зумовлене тим, що за логікою міфу названі опозиції мають знаходитися в стані перманентного конфлікту. Остаточна перевага однієї з її частин загрожує руйнуванню і знищенню системи і сприяє абсолютному *замиканню* чи *розмиканню*. На

фізичному / психічному рівнях рецидиви *замикання* проявляються як судома, лихоманка, переляк, урок, пристрій, більмо відповідно *розмикання* як кровотеча, грижа, "удар", рожа тощо. Застосування образу верби як засобу стримування замикання пояснюється її здатністю до швидкого росту ("розмикати" землю), тому вегетативні властивості цього дерева були "взірцем" для інших рослин, зокрема злакових. Звідси застосування верби як символу здоров'я і життєвої сили. Вербовою гілкою "били" дітей, щоб додати їм здоров'я (стимулювали їхній ріст), дівчата оперізували себе молодою лозою для попередження безплідності (обрядова профілактика від *замикання* лона) [Толстой, Усачёва 1995, с. 333-336]. Вербною лозою гнали на перший випас худобу, після чого гілку верби встромляли в землю і, спостерігаючи за її зростанням, визначали майбутнє тварин [Зеленин 1991, с.89]. Заборона гризіння "ни у день, ни у ночі <...> в івную ветку, ни у прикраю місяця" свідчить про символічне позабавлення хвороби продуктивного часу для її розвитку. Відлік часу, таким чином, відбувається на двох рівнях – часовому (день / ніч) і предметно-му (вербова гілка).

У лікувальних текстах виділяються чотири основні добові парадигми: вечір / північ / ранок / південь: 1) "Ти, лукавий <...> чи ти в дні, чи ти в полудні, чи ти в ночі, чи в півночі"; 2) "Гостець <...> чи ти з раннього світання, північного, вечірнього, полуденного"; 3) "Крикливиці <...> полувечірні, полуношні, світові, ранкові" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 120, 140, 144]. Іноді один з компонентів опускається, що не впливає на загальний смисл тексту: 1) "Я греблю гачу і денно, і полуденно, і ночью, і зірочною, і місячною, чоловік з духом, а Бог з поміччю" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 132-5]; 2) "Ой ти, страшиську-перелячиську, чи ранній, чи пізній, чи денний, чи вечірній" [Зоряна вода 1993, с.8]; 3) "Так же я сеї крові не пускаю, так же я греблю гачу і уденно, і полуденно, і ночью, і зірочною" [Рецепти 1992, с. 36]; 4) "Сіне жили, солодкое крив не бивац, ні діку, ні молодіку, ні в перакрой" [ПЗ 2003, №814]. Поділ доби на чотири частини є стереотипним, оскільки співвідноситься з просторовою чотиримірністю і структурою сонячного року, де весні відповідає схід / ранок, літу – південь / день, осені – захід / вечір, зимі – північ / ніч: "Я вас пускаю <...> на чотири частини світа цього: на схід, на захід, на полудень, на полуноч, по всему світу"; "Підвій <...> нічний, північний, полудневий, сходовий" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 80, 136]. Чотирикратний вимір часу зіставляється також з чотирма сонячними фазами весіннім / осіннім рівноденням, літнім / зимовим сонцестоянням і слугує добовими / річними часовими проєкціями "абсолютного початку" в міфології, що пояснює обряди різдвяних (полуночних) / купальських (полуденних) ворожінь, великодніх (ранішніх) / осінніх (вечірніх) поминань пращурів. Розглянемо докладніше кожен з чотирьох добових парадигм.

Ранок. Сприйняття ранку в традиційній культурі завжди позитивне¹⁷, оскільки він позначає початок / відновлення: "Пречіста Божья Мацерь приступала *раннімі зорами, раннімі* словами поміщ давала" [ПЗ 2003, №594]. У замовляннях ранок отожднюється з "білим світом": "Ти вода вечірня, случилась з вечора, до півночі, до білого світа" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 120]. Поняття *світ* позначає видиму частину буття і стосується не лише часу, але й простору, тому є ключовим у текстах, які знищують (відсилають у темряву) або відроджують (надають видимості): 1) "І я тебе заговараю губу, зубу ишчари і пашчари, штоб ти по *свєту* не ходіла, і з людьмі не говорила" [ПЗ 2003, №786]; 2) "Жуйко, жуйко, гдзе ти забаріласа, гдзе ти заўаліласа. Ці за лесом високім, ці за морем глибокім <...> *ўуйдзі ти на белый свет*" [ПЗ 2003 №840]. У давньоруській мові *свѣтъ* також вживається як поняття, що протиставляється темряві, і позначає часову / просторову всеосяжність (мир / землю / життя): "КТО НН ПОХВАЛНТЬ НН ПРОСЛАВЯЕТЪ СНАГЪ ТВОЕИ Н ТВОИ ВЕЛКЪИ ЧЮДЕ Н ДОБРОТЪ ОУСТРОЕНТЬИ НА СЕМЪ СВѢТѢ" [Срезневский 1903, Т. 3, с. 297]. Відповідні семантичні взаємодії підтверджуються зворотним зв'язком. Наприклад, д-р. *велий* – "великий" має паралельне значення – "світлий / благий" (грецьк. βελτιων; лат. *velox*) [Хомяков 1904, с. 146]. Пор.: з укр. *добрий* – "великий" (*роздобрити* – "потовщати", *добро* – "багатство"), а також з фразеологізмами *біла кость / біле тіло* в значенні "здорове / благородне / чисте / світле"; *білий світ* – "хороший / сонячний / світлий" тощо. Подібні форми асоціюються з часовими вегетативними циклами і стосуються не лише доби, але й року в цілому, що пояснює отожднення ранку з удачею / багатством (пор.: з приказкою "Хто рано встає, тому Бог щастя дає"). У зв'язку з цим існує чимало текстів, які описують лікування хвороб на світанку: 1) "Вийти вранці, *чуть стане сонце сходить*, і тоді, як не буде хмарки на дворі стать перед сонцем і казати: "Добридень, пропасниці! Єсть вас сімдесят сім, я принесла вам *снідання* всім!" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 102, 126-в]; 2) "Щоб ти (корова) не боліла, не хворіла, костей не ломила, молочні жили наповнила *ранньою зорою, росою*" [Бондаренко 1992, с. 26-27]. З появою "нового" світла (після "третьох півнів") припиняється дія деструктивних / темних сил: "Вечерная зорка заступала, поўночная забараняла, *святвая* ўсіх ведьмоў атганяла" [ПЗ 2003, №863].

Паралельно стають знаковими усі природні явища, що відбуваються на світанку. Особлива увага акцентується на появі роси – "небесної" вологи, що супроводжує "народження" світла, тому в народних уявленнях вона розцінюється як "благодать Божа". Текстові відповідності між росою і світлом лише відбивають природний процес конденсації: "Велика роса до теплого дня", "Роса велика – на гарну погоду", "Якщо на траві роса – дощу в цей день не бути", "Вранці випадає багата роса – буде жарка і ясна погода" [Прислів'я 1989, с. 369]. Звідси застосування у вербаль-

ній медицині фразеологізмів "ранішня роса / умитись росою", які відтворюють на звуковому рівні цю "благодать" і стимулюють очищення / зростання (пор. з однокореневими *роса / рости*): "Святий Ян стречник Божий, приступай доброю порою *ранею росою* до білої кості, до чирвоної крові, врече одверни, а спір (удачу) приспори" [ПЗ 2003, №29]. Збивання роси, особливо вранці на святого Юрія, розцінюється як навмисна шкода, оскільки в цей день починається сезон випасу худоби, який триває до Михайла / Дмитра¹⁸: "Через масток гнаў дзядок скаток (худобу). Як таму скату не з'ядаці (істи), вади не співаці (пити), *раси не абіваці*, так у раба Божая (ім'я) іспугу не биваці, с нудгі і пераходу, ні схода, ні молода, ні перакроя" [ПЗ 2003, №175].

На світанку здійснюються також інші обряди, пов'язані з принципом *початку*. Мова йде про любовні "чарування", що калькують природні закономірності (невідворотна зміна ночі на день / утворення роси), провокуючи, таким чином, позитивні зміни в стосунках між хлопцем і дівчиною, що мають завершитися шлюбом: "Поставить відро з водою до чотирьох часов ранку (до світанку, перед тим, як сонце сходить) у глухий кут. Потім на світанку роздягтися і обмитися нею, потім процідити ту воду, щоб залишився бруд з тіла. Водою напоїти того, кого приворожують, а бруд закопати під порогом" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.].

Сакралізація часових проміжків, що позначають початок, дає можливість простежити існування єдиного семантичного ряду, де *ранній / перший / правий* взаємодоповнюють одне одного. Так, у коментарі до тексту "від зміної отрути" перший / правий мають тотожне значення: "Три рази прочитати "Отче наш", потім наступити *правою* ногою на *перший* поріг і говорити замовляння" [Рецепти 1992, с. 44]. Аналогічні відомості фіксуються в родильних обрядах. Перед тим, як *вперше* винести *первістка* на двір треба стати на *першому* порозі *правою* ногою, *правою* рукою триматися за клямку і казати: "Сонцем освітлюється, місяцем городжуся, а зорьками засиплюся, та ніякіх болезней і зносу не боюся" [ПЗ 2003, №1081]. Семантичний зв'язок раннього / першого / правого простежується в прикметах "на удачу". Зустріч вранці "лівих" осіб – старої баби / жінки з пустим відром / чорної кішки / каліки віщують нещастя, тоді як "праві" – діти / молоді чоловіки приносять удачу. Звідси ставлення до першого, як до особливого, найпотужнішого. Перше слугує взірцем, моделлю, до якої прикладається усе наступне, що пояснює звичаї надання первісткам переваги в спадкуванні майна (пор. із сюжетами казок про трьох братів, де останньому / дурню нічого не дістається), звичаї одягання весільного строю "в перший і останній раз" (на весілля і похорон), а також архаїчні обряди першої шлюбної ночі з представниками племінної аристократії як осіб, наближених до верховного божества (див. розділ "Семантика чисел і числівників").

Південь / північ. Виділення півночі / півдня як добових проміжків зумовлене знаковим ставленням до слівформ, де поряд з цілим живається значення половини: 1) "Кури, курятниці, ідіть, возьміте в Івана Іваника нашніци, ношніє, *полуношніє*, дянніє, *полудьонніє*, часовіє, *получасовіє*" [ПЗ 2003, №54]; 2) "І ти, лукавий <...> чи ти в часу, чи ти в получасу, чи ти в дні, чи в полудні, чи ти в ночі, чи ти в *півночі*" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 120]. 3) "На морі, на лукомор'ї стоїть дуб розложистий, барзо хороший; на тому дубі цариця Яриця. Будь же ти мило-сердна, будь же ти милостива: посилай же ти три сестри: Марію-Полумарію, Анну-Полуанну, Лукер'ю-Полулукер'ю, нехай вийдуть зуб з гадини рябої" [Рецепти 1992, с. 45]. Застосування поряд з часовими проміжками власних найменувань зі значенням половини дає підстави стверджувати, що мова йде не про частину від цілого. У замовляннях вони позначають приховану частину видимого імені, яке актуалізується під час проведення обряду. Відповідним чином оцінюються часові південь / північ, що сприймаються як кульмінаційні астрономічні періоди, час максимальної концентрації світла / темряви, в міфології – земного / потойбічного, чистого / нечистого. Прикладом може слугувати ставлення до тіні, яка в традиційній культурі вважається двійником людини (повторює її силует), з чим пов'язані заборони ставати чи плювати на чужу тінь. Опівдні вона майже відсутня. Незахищеність тіла двійником-тінню пояснює, чому сонячному удару надавали символічного значення, що додатково вказує на обрядове значення півдня як перехідного часу. В цьому контексті цікавим виглядає образ чорта, тінь якого завжди відсутня, тобто він постійно знаходиться на межі часу і простору (півночі / півдні, перехресті). Звідси походження легенд про те, як "нечистий" краде людську тінь, яка співвідноситься з її душею, намагаючись, таким чином, подолати цю межу, перейти в "цей" світ, набувши при цьому людської подобі. Сприйняття півдня як лімінального часу пояснює, чому деякі події, що відбуваються в цей проміжок часу, є знаковими. Наприклад, на Багату Кутю спостерігали за поведінкою корови, якщо опівдні вона лежить, то буде телитися до заходу сонця і навпаки [ПЗ 2003, №850].

У замовляннях частіше зустрічається образ півночі, ніж півдня. Наприклад, на Поліссі опівночі лікували "крикси". Для цього о дванадцятій годині ночі виходили з дитиною на поріг і кричали три рази: 1) "Лесові дзеди і баби, ого! Баба-яга угу, угу, угу! Беріце крікси і несіце в лес, а моеї <...> сон принесеце" [ПЗ 2003, №49]. У текстах "від сухот" зустрічаються аналогічні звернення до місяця: 2) "Треба до місяця несті на разходні дорогі, где расходяца дороги. І так його ў двенадцать часов ночи поднесі і поднімі його вище голови і кажи: "Місяц високосний, дай тела на кості <...>, а як нет – то прімі". Це он третього дня й умре" [ПЗ 2003, №106]. Відмітною ознакою текстів із семантикою півночі є зазначення місця проведення обряду. В тексті

1 таким є поріг, у тексті 2 – перехрестя, уточнення значення яких може внести додаткові корективи у з'ясування семантики півночі. Стоячи на порозі, звертаються до Баби-яги – лісового духа, пов'язаного із семантикою потойбічного, що підтверджується мовним матеріалом: польськ. *jędzi-baba*, словацьк. *jezi-baba*, чеськ. *jezinka*, галичанськ. *Язя* [Андреевский 1891, Т. 2, с. 591]. Пор. з лексичними формами: болг. *ezá* – “мука, тортури”; сербохорв. *jeza* – “жах”; *jeziv* – “небезпечний”; словен. *jeza* – “гнів”; д-чеськ. *jezě* – “відьма” [Фасмер 1987, Т. 4, с. 542]. В цьому сенсі поріг відіграє роль захисту, своєрідної перепони від зовнішніх небезпек, що пояснює, чому в народних переказах під ним розташовують охоронця родини – домовика. Аналогічне ставлення до порогу зафіксоване в давньоруських літописах. Зокрема, в “Повісті временних літ” розповідається про те, як новгородець на порозі обороняється від злих чар язичницького волхва: “*ѡн же (коу десннкѣ) по обѣчаю своемъ нача прѣзѣватн бѣси въ храмннѣ свою новгородцю же сѣдѣцю прѣзѣ томъ храмннѣи коу десннкѣ лежаше щепѣвъ*” [Срезневский 1895, Т. 2, с. 1362]. Відповідне сприйняття порогу підтверджується його спорідненістю з лит. *pėrgas* – “рибацький човен”, д-ісл. *forkr* – “дубець / ціпок”, д-сакс. *ferkal* – “замок / засув” [СУМ, Т.4, с. 522], а також іншими захисними предметами обрядового характеру, зокрема рогами. Схожого значення набуває перехрестя, лише з тією різницею, що не “закриває”, а “відкриває” межу. Саме тут викликають потойбічних істот. В тексті 2 таким є місяць, образ якого зіставляється з покійним пращуrom: “Місяць високоswing, дай тела на кості <...>, а як нет – то прімі”. Пор. з обрядами білорусів, які молилися до місяця за тих, хто нещодавно помер [Белова, Толстая 2004, с. 144]. Відповідні аналогії зустрічаються в інших текстах: 1) “Місяць у небі, мертвець у гробі, камінь у морі: як три брати до купи зберуться і будуть бенкет робити, тоді у мене зуби будуть боліти” [Українські замовляння 1993, с. 72-73]; 2) “Місяцю, місяцю, де ти був? За морями, за лісами. Там, де мертві лежать” [Зоряна вода, 1993, с. 13]. Зв’язок місяця з пращурами надає йому здатності віщувати: “Допоможи тобі Боже (місяцю) на підповня стати, а мені щоб той приснився, з ким мені на рушник стати” [Корнієнко 1991, с. 9]. В інших текстах Місяць розташовують на холодній північній стороні, тому його сяйво навіює тугу: “Місяць Володимир! Світиш ти високо, бачиш ти далеко. Побач же мого милого любезного (ім’я) в північній стороні <...> наведи на нього нуду, тоску, печаль” [Бондаренко 1992, с. 23]. Таке ставлення до нічного світила пояснює, чому його образ зіставляється з “беззаконним Юдою і Юдиhoю місячним відьмачем” [Чубинський 1995, Т. 1, с. 94].

Ніч. В традиційних лікувальних практиках особлива увага приділяється ночі – темній, прихованій частині доби, яка співвідноситься з невидимими, таємними силами, з тим, що не сприймається “денними” органами чуття. В міфології ніч асоці-

юється з не проявленими аспектами свідомості – снами, мареннями, видіннями. У зв'язку з цим ніч вважали найбільш міфологізованим часом, що пояснює символічне ставлення до тварин чорної / "нічної" масті: "Добрий день, *чорніє* кури, наце хліб і соль, нашліце на мою Маню дрьому і сон" [ПЗ 2003, №61]¹⁹.

Відповідні властивості ночі є поясненням, чому обряди знищення хвороби здійснюються після заходу сонця, зокрема у найтемнішу / "найчорнішу" частину доби: 1) "Колтун зрізали у глуху ніч (коли відсутній місяць) і пускали за водою" [ПЗ 2003, №621]. Пор. з текстом "від пропасниць", де рух вниз за течією асоціюється з відсиленням, тотальним відторгненням хвороби: "Пливи, раче, за водою та бери трісцю за собою" [Рецепти 1992, с. 91]²⁰. Звідси семантичні відмінності між фразеологізмами *йти по воду* – "набирати воду" і *йти за водою* – "переміщатися униз за течією". Пасивний рух за течією сприймається як з'єднання з потойбічним / "нижнім" світом. Можливо, шляхом утоплення / "пускання за водою" приносили викупні жертви або карали злочинців. Подібним чином було "страчено" язичницьких богів князем Володимиром: "І коли ото волокли його [Перуна] по ручаю до Дніпра, оплакували його невірні люди, бо іще не прийняли вони були хрещення. І, приволікши його, вкинули його в Дніпро. І приставив Володимир [до нього людей], сказавши: "Якщо де пристане він, то ви одпихайте його від берега, допоки пороги пройде. Тоді облиште його". І вони вчинили звелене. Коли пустили [його] і пройшов він крізь пороги, викинув його вітер на рінь, яку й до сьогодні зовуть Перунова рінь" [Літопис Руський 1990, с. 66]. У традиційному світогляді утоплення (смерть не за обрядом / "без причастя") вважалась *нечистою*, що передбачає застосовувати подібні засоби для знищення *нечистої* хвороби.

Важливою особливістю "нічних" обрядів є застосування з лікувальною / профілактичною метою води, в якій відбивається саяво зір і місяця (пор. з віруваннями, що зорі є праобразом людської душі): "Ти, вода вечірняя, случилась ти з *вечора до півночі і до білого світа*, над тобою хрест умочали, над тобою Євангеліє читали, заклинали, із християнської віри відсилали" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 120, 136]. Маніпуляції із зоряною / місячною водою – "насвіченою" природною вологою (елемент макрокосмосу) передбачають вплив на процеси, пов'язані з "тілесною" вологою, зокрема, кров'ю / очима (елемент мікрокосмосу): 1) "Я сей крові не пускаю, таке я греблю гачу, і денно, і полуденно, і ночую, і зірочную, і місячну, чоловік з духом, а Бог з поміччю" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 132]. Сила насвіченої місяцем і зорями води зберігається до того, поки її не скаламутять, тобто не зруйнують відбиті в ній образи. Подібні вірування стосуються інших предметів, що мають здатність відображати, наприклад, дзеркала. Дитині до одного року (поки не відбувся перший постриг – момент остаточної соціалізації) забороняють дивитися у дзеркало "бо пізно почне говорити" (мова є головною ознакою

соціалізації), а також кривлятися в дзеркало (спотворювати дійсність), його завішують "коли покійник в хаті" (унемоżliвлюють появу його двійника). Виносять також воду, що знаходиться в помешканні, де є небіжчик, інакше залишене відображення може "привидитись" або, ще гірше, випитись разом з "мертвою водою", від чого людина довго хворіє і, врешті, помирає²¹.

Ключовим образом "нічних" текстів, навколо якого формується ландшафт обряду, є Місяць. Перерахування місячних фаз створює щільний замкнений часовий цикл, закритий від проникнення хвороби: 1) "Косцяни зуби заговоряла <...> на подпопвні і на молодзіку, і на гнілих днях"; 2) "Золотник-золотнічок, прошу тебе, молю тебе <...> на серце не налігаць. Ні молодзіком, ні сходом, ні подпоўною, і сядь на свое местечко, на золотое креслечко"; 3) "Збірайте свою кроў, сисайте і йопуху не пускайте ні ў молодяку, ні ў тритяку, ні ў подпоўню, ні схода, ні перекроя, ні ўсяко часу" [ПЗ 2003, №505, 580, 687]²². Відповідна часова модель порівнюється з мотивами просторової локалізації хвороби в "лісах / болотах". В окремих замовляннях моделюється власна / обрядова, часова парадигма, яка не залежить від дійсного розташування Місяця: "На старой меже стоіць старий дуб, а ў том дубе удар з звіхціком, з *місяца*, і с *перекройа*, штоб рижей короўці споминку не було" [ПЗ 2003, №838]. Згадування лише "перекроя" місяця начебто фіксує саме таку, потрібну для обряду фазу, що дає можливість відтворити її в будь-який зручний для лікування час. Необхідність створення часової автономності зумовлена тим, що східні слов'яни пов'язували виникнення / знищення хвороби з фазами місяця (пор. "удар" мінає тоді, коли зникає старик). Це стосується також життєвих циклів людини / худоби. Наприклад, народженому "на молодик", віщували гарне здоров'я, довгий вік, веселу і доброзичливу вдачу; тому, хто з'явився "на старик" – протилежні якості, що пояснює звичай молитися / хреститися, коли на небі з'являється "нова чверть" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 18-19], а також семантику обрядів зустрічі нового місяця в Болгарії / Македонії, під час яких водили хороводи, виконували обрядові пісні-гімни, жінки (!) брали при цьому хліб і гроші [Белова, Толстая 2004, с. 148]. Перспектива зростання є смисловою основою для текстів "до худоби": "Прибувай, молоко, прибувай, молоко з поўного місяца" [ПЗ 2003, №864]; "на красу": "Тобі, місяцю з повні, а мені на здоров'ї подивитись і хороше надивитись" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 132-п]. У зв'язку з цим важливим було створення "персональної" звукової моделі місяця, величина якого могла б змінюватись в межах обрядового часу незалежно від ситуації на небі, що давало можливість "правильно" регулювати життєві процеси, в тому числі виникнення / знищення недуги.

Отже, застосування образу місяця зумовлене специфікою замовлянь, які не лише дублюють, але й моделюють на рівні тексту його фази, що передбачає "стиснення" астрономічного місячного

циклу (28 днів) до часу проведення обряду. Наслідками такого стиснення можуть бути регульовані природні процеси зростання / занепаду, що зіставляються з місячними фазам. Однак існують тексти, де місяць виконує пасивну функцію, а його фазові зміни не беруть до уваги. Мова йде про шлюбні чарування, де небесні якості "ясності" і "чистоти" перебирає вода, в якій відбивається зоряне небо, що пояснює її застосування в якості лікувального засобу.

Вечір є завершенням "видимого" часового циклу. Перспективою вечора виступає темна, прихована для візуального сприйняття частина доби – ніч. Наприкінці дня загострюються, не проявлені удень, хронічні недуги. Мова йде про курячу сліпоту і переляк: 1) "Ти *вода вечірняя* <...> над тобою хрест умочали, над тобою Євангелію читали, біси-дияволи заклинали, із християнської віри висилали" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 126-е]; 2) "Переполох <...> ти й уранішній, ти й уденішній, ти й *вечірній*, ти й *полувечірній*" [Жорнієнко 1991, с. 12]. Загроза "втручання" потойбічного, небезпечного для усього живого, пояснює, чому увечері здійснювали профілактичні / захисні обряди, спрямовані на обмеження дій "темних" міфологічних істот – "відьмів / хортів / ворогів", які асоціювали з нічним часом: 1) "Добри вечер, коровка моя рябая. Іду я к тібе, не сподівайся на мене, оберегай сина себе от ліхіх духов і чародейних врагов. Ногами топай, рогами бодай і голосом покрикай, хазяйку на помост прізвай"; 2) "Прачистая Божа Маці, пріступі, поможи Божими слоґами, ўечірнімі зарамі" [ПЗ 2003, №795, 803]. Відповідні аналогії співвідносять "вечірні" замовляння з поховальними культами і вказують на можливість обрядового "спілкування" з потойбічним, що регламентує / обмежує його вплив на живі істоти. Умовою проведення таких обрядів є звертання лише до "своїх" пращурів, які не шкодять "своім" нащадкам. Наприклад, після заходу Сонця заклинали горобців, місцем проведення обряду було родове кладовище: "Пойти до гробу в вечір, як сонце заходить, *щоб знав, хто лежить*, набери землі три рази і мов: "Воспомінаніє Господа нашого, Господь помоч і я з рукою". До пашні стань до первого края і молися Богу, потім скинь сорочку і кинь горобцям трохи землі, бігай кругом пашні голий два рази і кричи: "Агу, горобець! І я молодець" і за кожним разом кидай трохи тієї землею, що взяв на гробі. Сорочку ж тую, що скинув, не бери назад, а нехай там і останеться" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 66]²³. В лікувальних текстах сила хвороби втрачається протягом трьох днів або року, які асоціюються з поминальними трьома днями і роковинами: "пристріт <...> ранній, денний, сутковий, *тридневний, годовий*" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 138].

Висновок. Головними ознаками міфологічних "полуночі / полудня" є абсолютна наповненість / надмірність, тому вони трактуються як критичні точки – після півночі / півдня відбувається переломний момент і починається новий відлік часу. Час виголо-

шення лікувального тексту, який знищує недугу, має відповідати завершальній фазі місяця, щоб "не повернуло болячку". Необхідність тотального захисту виникає увечері (тексти на сон), опівночі, коли відкривається межа з потойбічним, а також вранці, семантика якого пов'язана з принципом відродження. Гранична насиченість полудня / півночі урівноважується станом спокою – обіднім відпочинком і нічним сном. Схожі тенденції спостерігаються в річному циклі, де поминальні дні припадають на періоди сонячних сонцестоянь і рівнодень. Зіставлення лікувальних, поховальних і календарних обрядів зумовлене тим, що вони символізують початок / завершення часового циклу, коли межа "того" і "цього" світів стає хисткою, у зв'язку з цим замовляння не лише з'єднують, але й обмежують негативний вплив потойбічного: "Сохрани мене, Господи, і в часі, і в получасі, посвякаєс, на усяке время Христове" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 97]. Подібну функцію виконують графічні обереги – хрести, розетки, волоти, меандри, ромби, ритуальне нанесення яких застосовується для охорони простору: "У кровать ложусь, хрестом стелюсь, хрестом укриваюсь, ангели по боках, спасители в головах" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]. Креслення кола, хрещення трактується як "прикладання" вічного / незмінного до мінливого / буденного. В християнстві коло сприймається як ідеограма руху і довершеності. В іконографії коло є символом "рухомого спокою", що втілює ідею єдності художнього цілого і його обмеженості. В лікувальній традиції священне коло повторюється на усіх рівнях обряду. під час виконання якого життєвий цикл "проживається" наново.

Висока частотність застосування образу Місяця в лікувальних текстах свідчить про архаїчність вимір часу за місячними фазами. Складається враження, що в прадавній період час вимірювався переважно вночі. Превалювання "нічного" (місячного) над "денним" (сонячним) можливе тоді, коли продуктивна діяльність ведеться в темний час доби. Існування такого припущення має право на існування, оскільки більшість травоїдних втрачають здатність орієнтуватися після заходу сонця, тому неадекватно реагують на світло вогню, що пояснює ефективність нічного полювання. Крім цього давнім мисливцям було простіше визначати місце стійбища за розташуванням Місяця / зірок, ніж по сонцю, оскільки в часи мезоліту, ще не були вивчені закони екліптики (чотиримірні просторові координати). В замовляннях фіксуються різноманітні перерахування місячних фаз: 1) "Вспугу не биваці, с нудгі і пераходу, ні схода, ні молода, ні перакроя"; 2) "Щоб ні чіпляліса лякі <...> ні в старом, ні в молодом, ні в перекрої, ні сходзе місяца, ні всякою порою"; 3) "Рабе Божьей золотніков не знаціса ні в старом, ні в молодом, ні в перекрої, ні в сходзі місяца, ні под повной, ні всякой порой" [ПЗ 2003, №175, 182, 594]. Архаїчність часового відліку за Місяцем підтверджується також тим, що закон прецесії (руху зоряного неба) був відкритий в епо-

ху бронзи (до цього *а*-Дракона знаходилась у Південні півкулі). Звідси раптовий сплеск символотворення в часи пізнього неоліту. Основним міфологічним персонажем цього періоду виступає герої "нового типу", який не пов'язаний з місячною символікою. Він перемагає дракона / оленя / ведмедя, тобто зупиняє хаотичний рух зоряного неба [Полякова 2004, с. 17-18]²⁴.

* * *

Час / вік / пора. Вище зазначалося, що обрядове ущільнення часу відбувається від більшого до меншого (від року до доби) і нагадує зворотне рахування, в результаті якого зменшується сила хвороби. Однак таке ущільнення не обмежується лише астрономічними проміжками, як от рік / місяць / доба. Паралельно застосовуються форми, обрядове значення яких пов'язане з поняттями долі / щастя, на зразок *часина* / частина, де перше позначає часову, друге – речову долю. Подібні зіставлення проєктуються на лікувальні тексти, що розширює їхнє смислове тлумачення: "Сіня-сінюха <...> як я словами, то Господь духом приступі, мой дух ізлюбі. Другім разом, лутшим часом, лутшей гадіной, лутчей часіной" [ПЗ 2003, №. 339]. Схожі словоформи фіксуються в д-р. писемних пам'ятках: "комѣ ти е(хать) в переславль· а мнѣ в гореславль· зане ча(с) не прорасте в нем" ("Слово Даниїла Заточника") / "комѣ ти есть новгородъ· а мнѣ оугли опали· зане не процвѣте часть моя" / "часть моя кси· гн· рѣкъ· с·хранити законъ твои" [Срезневський 1903, Т. 3, с. 1478-1482]. Звідси сприйняття конкретного людського життя як долі / частини від загального "промислу Божого". Пор. д-р. *с-часть-е* → *часть / час* → д-укр. *щасныи* [ССМ 1977, с. 568] → розм. *щас* – "зараз". Подібну семантику мають поняття зі значенням *година*. Пор. з фразеологізмами "досвітня / вечірня година", "щаслива / лиха година" [Грінченко 1996, Т. 1, с. 297]. Потрійне повторення прикметника "лутший" посилює позитивне сприйняття можливих часових проміжків – доби / року, ніби насичуючи їхнє значення-ми семантикою удачі / щастя.

В обрядовій практиці застосовували свою "термінологію" дотримання якої мало приносити удачу і навпаки. Одним з "термінів" щасливої долі є поняття *пора*: 1) "Хай Бог даюч час добрий і *пору* добру. Поможи, Боже" [ПЗ 2003, №64]; 2) "Корово, я до тебе йду з сіллю, з водою, а ти повернися з доброю *порою*" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]. Пор. з болг. *пура* – "вік"; польськ. *рога* – "випадок". М. Фамер констатує спорідненість названого поняття з грецьк. *λόρον* – "надати / зумовити"; *πέροτα* – "визначене долею" [Фамер 1987, Т. 3, с. 328]. Звідси вживання поняття *пора* як такого, що моделює сприятливий розвиток подій у перехідні моменти життя: *ходити на порі* – "останні дні перед пологами"; *дівчина на порі* – "наречена напередодні заручин"; *прийшла пора* – "смертна година". В цьому контексті

стає зрозумілим його застосування для позначення місячних фаз як сприятливого часу: "Рабе Божьей (ім'я) болезні не маці, ні в старом, ні в молодом, ні в перекрої, ні в схода місяца, ні под повней, ні *всякую порою*" Пор.: "Вам, зуби, не заходіца, ні ў молодіку, ні в третіку, ні під поўні схода, ні перекроя, ні *ўсяко часу*" [ПЗ 2003, №279, 435, 476].

Смисловим відповідником *часу / години / удачі* є поняття віку, що позначає видиму частину буття. Завершення / "закривання" віку асоціюється зі смертю (пор. зі звичаями закривання небіжчику віки / очі). "Пропа́в мій вік молоденький"; "Йому три дні до віку зосталось"; "Будеш ти до смерти віку хліб-сіль уживати"; "Щасливая з тобою, Ясю, й рада тут вік вікувати" [Грінченко 1996, Т. 1, с. 237]; "Раз на віку спіткнешся, та й те люде побачать" [Номис 1993, с. 322]. У замовляннях *вік* співвідноситься з видимими фазами місяця – його "життям": 1) "Господу Богу памалюся, Господа Бога папращу <...> не атчиняйся ні пад повнай, ні над сходом, ні маладзіком, ні век веком"; 2) "Ў чістом полю гуляю три дзевіци. Адна скепачкі сабірае, другая косточки прикладае, трецья звіх лечіць. Лечі добро, коб не чапалося сходам, і под поўна, і маладзіком, і *век веком*" [ПЗ 2003, №361, 392]. В цьому аспекті доцільними видаються порівняння з лінгвістичним матеріалом, де слов'янське *вік* (ст.-сл. *vĭkъ*; болг. *век*; сербохорв. *buĭek*; словен. *vĕk*; чеськ. *věk*; польск. *wiek*) споріднюється з балтськими лексичними формами зі значенням життєва сила: лит.: *vikas* – "сила / життя"; *veikiū / vekti* – "діяти"; *vėikus* – "проворний / швидкий"; *veiklus* – "діяльний / активний"; *vūkis* – "життя"; д.-ісл.: *veig* – "сила"; готськ.: *weihan* – "боротися" [Фасмер 1987, Т. 1, с. 286], що свідчить про їхнє спільне походження й стосується часів зародження тотемних місячних культів, пов'язаних з образом померлого і воскреслого божества [Крапп 1999, с. 108-158]. Рудименти давніх вірувань у небесного пращура фіксується також у загадках про Місяць і деяких лікувальних текстах: "Сидить дід над водою коливає бородою" [Демченко 1930, с. 122]²⁵. Образ пращура згодом асимілюється Біблійними сюжетами і трансформується в міф про Каїна і Авеля [Чубинський 1995, Т. 1, с. 17-18]²⁶. Подібними за значенням виступають сполуки "во віки віків / во віки вічні", які застосовують як словесні закріпки. Крім цього вони виконують функцію "формули сили", як наслідок звершення лікувального обряду.

Висновок. Події, що описуються в замовляннях, паралельно відбуваються в двох площинах – уявній (міфічній) і дійсній (буденній), де остання є проекцією першої. Буденний час характеризується станом очікування: сходу / заходу місяця / сонця, приходу весни, першого грому / дощу, досягання злакових культур тощо. Проекції цих очікувань фіксуються в замовляннях. Наприклад, пропасницю лікували шляхом тривалого "вдивляння" у воду поки "не занудить". Стан очікування є пасивним, тому пе-

редбачає повторення міфу. В цьому разі в обряді не пропонується створення чогось нового. Натомість відбувається копіювання того, що існувало "з нащада світа", тому міфологічний час має зворотний характер²⁷.

В екстремальних умовах (епідемії, природні катаклізми) стан пасивного очікування є пагубним, оскільки провокує негативний результат. У зв'язку з цим пропонуються активні дії, які його змінюють. В такому разі обрядовий час не завжди залежить від астрономічного і вимірюється не сонячними / місячними фазами, а терміном завершення обряду – будівництва храму, ткання одноденного полотна тощо. Обрядові маніпуляції з часом стосуються також текстів, за допомогою яких відбувається його звукове ущільнення. "Санкція" на таке ущільнення / замикання надається вищими космічними силами (Ісусом Христом, Дівою Богородицею, святим Миколаєм, святим Юрієм) і виникає в разі захисту від потойбічних сил. Саме ущільнення є поетапним і відбувається від більшого до меншого. Відповідні статично-часові стани наближуються до семантики нерухомо-мертвого, тому в текстах на зростання часто уникають згадувати статичні міфологічні образи, які стають динамічними.

1. Мається на увазі літнього Миколая. Дотичними за семантикою є тексти з образом ранку: "Поп у церкву заберівся, на *їтряню* становівся, воянгалі (Євангеліє) браў, воянгалі читаў, Царські ворота отчіняў, Царські ворота отчініліса, рабе Божьей (ім'я) знускі чініліса" [ПЗ 2003, №135].

2. Найпотаємнішими є поховальні обряди, які моделюють приховану частину буття – подорож душі до потойбічного світу.

3. *Марія* араам. – "пані"; *Дарина* перськ. – "сильна"; Ганна д-євр. – "милість Божа".

4. Див. аналогічні тексти: №189, 263, 337, 393, 580.

5. Вважається святковим днем для християн, хоча Євангеліє не відмінє заповіді про суботу, а лише очищує її від надмірного формалізму. В своїх заповідях Ісус Христос проповідує вищий смисл суботнього закону, який полягає у справжньому служінні Богу. На початку місяцької діяльності апостоли не порушували закону про суботу, оскільки жінки-мироносиці зайшли до гробниці для ритуального помазання лише в неділю (Лук. XXIII, 56; Марк. XVI, 1). Внаслідок цього перший день тижня відзначається як день Воскресіння (Лук. XXIV, 21). Через тиждень (у неділю) апостоли знову зустрічають воскреслого Ісуса Христа. Те ж саме відбувається через сім тижнів у Сіонській світлиці (Деян. II, 1; Лев. XXIII, 15-16). Невдовзі звичай святкувати неділю затверджується настільки, що сприймається як належний.

6. Коли є антипод – існує його прототип, тобто *друге* є наслідком реалізації *першого*. Незважаючи на те, що *друге* є результатом розгортання *першого*, воно йому протиставляється. В міфології часто уособлює руйнівні принципи: задрість, лукавство, зрада. Друге розуміється як результат матеріального ущільнення першого, яке в результаті цього отримує ім'я, тобто відбувається процес усвідомлення себе через споглядання свого двійника. Наслідком такого роздвоєння

може бути страх перед непізнаним другим, тому отримання власного імені є усвідомлення і примирення зі своєю самотністю, що пояснює традицію називання однаковими / родовими іменами як ознаки родової спорідненості: "Було три брати, ўсі три *Кіндрати*, один їде ў поле горати, а други їде боронувати, а третій їде бельма снимати" [ПЗ 2003, №414].

7. З потойбічним світом працюрів пов'язаний також образ нового місяця (днем якого є понеділок): "Маладік ясний, маладік красний, ти на том свете биў?". "Биў". "Чи бачиў ти мяртвих?" "Бачиў". "Што ані дзелаюць?". "Занемеўши лежать" [ПЗ 2003, №475].

8. Піст у середу, що дотримується Православною церквою, встановлений у перші часи християнства й заповідається 69 Апостольським правилом. Про існування посту в середу свідчать Ігнатій Богоносець, Климент Олександрійський, Тертуліан, Ориген, св. Єпифаній Кипрійський. Перші християни називали середу "днем стояння" (*dies stationum*), де піст поєднували з молитвою. Це пояснюється тим, що християнин має сприймати земне життя, як варту Господню, а себе, як Його воїна, покликано вести духовну боротьбу не з кров'ю і плоттю, а з володарем темряви, а після перемоги над ним отримати вінець вічного і блаженного життя [Ефес. 6, 11-17; 2 Тимоф. 2, 3]. Св. Амвросій Медіоланський вчить: "Пости наші для нас є фортецями, які захищають нас от нападу диявола, і називаються стояннями, тому ми, стоячи, перебуваємо в них і відганяємо підступних ворогів" [Протоіерей Дебольський Г.С. Дни Богослужения Православной Церкви 1901 // <http://www.pravpost.org.ua/page-id-251.html>].

9. Преполовнення П'ятидесятниці, Права / Переплавна середа. Церковне свято, що відзначають на 26-й день після Пасхи; середина між Пасхою та П'ятидесятницею (Трійцею). Це свято відзначають 8 днів (починають з середи 4-го тижня після Пасхи і завершують середию наступного тижня). Назва свята запозичена церквою з Євангелія від Іоанна, де говориться, що Ісус Христос у преполовнення старозавітного свята Кушей "у храм увійшов і навчав" (Іоанн, 7: 14). Преполовнення – давнє свято, про яке згадує ще Іоанн Золотоуст. В церкві в Преполовнення прославляють вчення про таємничу воду, під якою розуміють вчення Христа та благодатні дари Святого Духа. В цей день здійснюється мале водосвяття (велике буває на Водохрещів). Освячують воду в ріках, озерах, колодязях, після чого вона, подібно до водохресної, вважається цілющою. Крім цього, священики кропили водою поля та молилися за "великий урожай".

У цей день дозволяли купатися в річках та ставках. Відтак батьки "знімали" усі заборони і діти з нетерпінням чекали, коли настане "переплавна середа". В деяких селах на Преполовнення селяни переганяли через річку худобу.

10. I чверть – молодик / новак: не починали сіяти льон, мазати хату, загодовувати худобу, квасити борщ, сприятливий час для любовних замовлянь. Народжені на молодик, зберігають усе життя свіжість і молодість. Перелік заборон зіставляється з обрядовими рекомендаціями щодо понеділка.

II чверть – підповня.

III чверть – повня: цілющі властивості.

IV чверть – старик / "остання квартира".

Перерва – період відсутності Місяця: народжені у цей час будуть недого жити в парі (мал. 100).

11. У південних слов'ян важливими були наступних шість (іноді вісім) четвергів, коли забороняли *жіночі* роботи, пов'язані з прасуванням, миттям, шиттям, в'язанням, що запобігало грому і граду.

12. Тодорці – персонажі сербської міфології, яких уявляють кінями, вершниками чи істотами з кінськими тілами й людськими головами. Тодорці з'являються з потойбічного світу в першу суботу Великого посту (за церковним календарем день св. Феодора – Тодора Тірона) й карають винних за недотримання харчових заборон. Ватажком тодорців є Великий Тодор – вершник у білому плащі, білий кінь якого припадає на одну ногу. В Південній Моравії цей день називали "Кінською Пасхою"; у Південно-Східній Сербії св. Феодора вважали покровителем вершників.

Тодорці мають силу вночі до перших півнів, вони б'ють людей копитами своїх коней, відбитки яких залишаються на тілі, від чого виникають захворювання. Щоб одужати, хворий має вийти в Тодорову суботу наступного року на те місце, де його ударив тодорець, після чого одразу помирає чи одужує. Тодорці можуть убити дитину, мати якої порушила заборону готувати їжу в Тодорову суботу. Особливо небезпечними тодорці є поблизу водяних млинів [Слащев <http://swarog.ru/t/todorcy0.php>].

13. "Перехідна" семантика п'ятниці спостерігається в обряді "поминання дідів", який фіксується на території Українського і Білоруського Полісся. "Діди" відзначаються кілька (від трьох до шести) разів на рік. "Святкування дідів часто починали в п'ятницю, коли подавали пісний сніданок і завершували приготування до суботньої святкової трапези" [Виноградова, Толстая 1999, с. 43].

14. Звідси семантика слова поняття *щастя*: с-часть-е(сть), як володіння частиною урожаю, зібраного спільно. Протиставляється *у-часть* – буквально "не з частиною". Пор. з поняттями щасливої / нещасливої долі.

15. На Чигиринщині існували "чоловічі" і "жіночі" ложки, які відрізнялися формою держака. В "чоловічих" він має більший кут під'йому (мал. 101 [ЧОКМ]).

16. В українців Місяць мав три, чотири або п'ять фаз. Наприклад, на Поділлі розрізняли три фази ("молодик", "підповня" і "старик"); на Житомирщині – чотири ("молодик", "підповня", "повня", "остання квартира"); в Луцькому повіті – п'ять ("молодик", "перша квартира", "підповня", "повня", "остання квартира"). Тридобовий період невидимості Місяця називали переменою [www.ukrajinoznavstvo.iatp.org.ua/].

17. Фразеологізм: "Поки Сонце зійде, роса очі виєсть" стосується часу перед світанком, коли темрява є найщільнішою.

18. Повернення худоби з літнього пасовища може припадати на св. Михайла 23.09 (східні слов'яни) або св. Дмитра 26.10 (Південні слов'яни). Ці дні вважалися святковими. На Дмитра стригли вовну і влаштовували поминки (на зразок "проводів" напередодні Юрія). З цього дня св. Юрій відпускав вовків, тому вони нападали на худобу (східні слов'яни). Щоб запобігти цьому, в цей день забороняли шити / прясти вироби з шерсті. На св. Дмитра, як і на св. Юрія, відьми крали Місяць, перетворювали його на корову і доїли. На св. Дмитра завершу-

вався термін господарських домовленостей, наймачі розраховувалися з пастухами й вівчарями, які з цього приводу бенкетували, виготовляючи обрядовий курбан [Зеленин 1991, с. 92-93].

19. Чорну курку приносили як жертву під час епізоотій, а її спів віщував нещастя.

20. В цьому контексті лікувальні тексти співвідносяться з календарними обрядами: "У Велику Суботу існував звичай пускати за течією шкаралупи великодніх крашанок, які припливають до Рахманів через три з половиною – чотири неділі (на Преполовеніє), і тоді Рахмани вже знають, що Христос воскрес, і святкують свій Великдень. А покіль ті шкаралупи припливуть до Рахманів, то кожна стає яйцем. Одне яйце припливає на кожних дванадцять Рахманів, і йдять вони це яйце до другого Великодня" [Килимник 1994, Т. 2, с. 222]. Міфологічні Рахмани порівнюються з архаїчними пращурами, яким на Великдень приносили жертви у вигляді крашанок.

21. Наявними є смислові асоціації між новонародженими до одного року, які сприймалися як лімінальні особи, оскільки не перейшли у стан "повноцінної" людини, і померлими, за якими не справили роковини, тому вони ще не "стали пращурами" (і тим, й іншим забороняється мати "своє" відображення у дзеркалі)..

22. "Гнилі дні" можуть позначати відсутність Місяця, іноді це поняття застосовується для опису несприятливого часового періоду [Фасмер 1986, Т. 1, с. 498].

23. Описання обряду пояснює, чому в традиційній культурі заборонялося піднімати, кинуті на дорозі / перехресті, чужі речі, особливо натільний одяг.

24. Мова йде про історичний період з IV по II тис. до н.е. Північної Півкулі Землі, тобто території, де зароджувалися первісні землеробські й скотарські цивілізації. Відомо, що в цей час спостерігається значне піднесення міфотворення, чому сприяло глобальне небесне явище. Саме в цей період, завдяки явищу прецесії, поряд з невидимим раніш Полюсом Світу з'явилась Полярна зірка – α -Дракона. До цього вона знаходилась за межами зорового сприйняття мешканців Північної Півкулі. Давні люди досить довго користувались знаннями виміру часу і простору, засновані на законах руху Місяця і зірок по екліптичній системі координат.

Спостереження руху зоряного неба навколо нерухомої Полярної зірки підказало, що існує статичний небесний центр. Це дало змогу створити Екваторіальну полярну систему координат і уточнити довготу сонячного року. Революція у свідомості людини епохи бронзи сприяла виникненню нових міфологічних концепцій народження Світу, що створило спільні культурні цінності, зрозумілі різному населенню.

Винайдення гончарного кола, певним чином, також було реалізацією знань про вісь обертання Всесвіту. Звідси зображення хрестоподібних солярних знаків на дні посудин, а на їх стінках – гір, води, ідеограм навколополюсних сузір'їв у вигляді оленів, птахів, ведмедів. В комплексі зображень гончарне коло символізувало Космос з віссю обертання в полярній системі координат і весь оточуючий світ (гори, тварини, люди і т.п.), поділений на землю, воду і небо. В такому разі верхній край гончарного верстату знаходився в Полярній зірці, а нижній на землі. Основні місця спостереження були проєкціями цього цен-

тру, тому трактувались як священні, а поєднання цих точок здійснювалося за допомогою світового дерева.

Таке переродження міфу спостерігається в Ригведі, де описується святкування Нового Року, в якому беруть участь усі боги. Але при цьому підкреслюється поділ богів на Асурів – старих, правителів початкових космічних вод; і Девів – нових. Верховним богом Девів вважається Індра, який прикріпив Землю до Неба, пробивши світову гору, яка плавала в первинних світових водах, попередньо убивши дракона, який там знаходився. Гіпотетично міфічна битва Індри з Драконом відбувалась в районі зоряної полярної системи, оскільки поряд з "головою" сузір'я Дракона знаходиться полюс екліптики (Полярна зірка). В епоху Бронзи Полярна зірка знаходилась у сузір'ї Дракона, приблизно на його животі (в районі пупа). У міфі Індра ударив Дракона в центр живота, пришиливши цим самим Землю в Полюсі Світу.

Наново відкритий Екваторіальний центр став місцем перебування інших богів. Відкриття нової системи координат сприяло виникненню передумов для створення дуального світу (аналог до Біблійного до-потопного / після-потопного, грецького золотого / залізного віків; божественного / людського). До цього світ перебував у хаосі (в Біблії – безмежному океані), сузір'я вільно і без видимої закономірності переміщувалися в просторі й часі (океані), оскільки на було сталі точки відліку. За допомогою відкритої екваторіальної / полярної системи координат з'явилася можливість визначати чотири основні сторони світу, слідкувати за рухом точок рівнодення вздовж екліптики і розраховувати довготу року, що було край важливо для тваринництва і землеробства. Це підтверджує появу наземних астрономічних календарів в епоху бронзи в багатьох народів Північної Півкулі. Однак поряд з новою системою координат продовжувала існувати стара, більш традиційна, яка базувалась на місячному відліку часу, що фіксується в лікувальних текстах.

В середині II тис. до н.е. *а*-Дракона значно відійшла від Полюса Світу й перестала бути Полярною зіркою. Культ вшанування Дракона стали занепадати, практичні знання вираховування рівнодень за рівноденнями стали більш формальними, культу вшанування космічних героїв переросли в міф, який переказували але його зміст з часом забули [Полякова, 2004, с. 16-19].

25. В інших загадках Місяць зіставляється з волом, який є головним символом епохи неоліту: 1) "Лисий віл через ворота дивиться" [Демченко 1930, с. 123]; 2) "Місяце молодий, у тебе ріг золотий, пасеш ти бички, телички, займи мої бородавочки" [с. Зам'ятниці Чигиринського р-ну Черкаської обл.].

26. В народних переказах розповідається, що плями на поверхні Місяця відбивають убивство Авеля: "Каїн та Авель пішли приносити Богу жертви. Під час жертвоприношення Каїн помітив, що його жертва не так приємна Богу, як жертва Авеля. В його душі зажеврила ненависть до Авеля, і він вирішив убити його. На наступну ніч Каїн хитрощами заманив Авеля на поле за снопи ячменя і там здійснив братовбивство, наколовши його на вила" [Булашев 1992, с. 247]. Величиною Місяця вимірювалась ненависть Каїна до Авеля: "Як місяць маленький, то і маленька злість Каїна до Авеля; як більший, то і злість робиться більша; як повний, то значить, що Каїн Авеля уже

забив і вже видно, як він держить його на вилах" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 17]. Звідси народні вірування, що нечиста сила активізується на повнолулля.

Астрономічна закономірність чергування фаз Місяця стала причиною виникнення міфів про те, що Місяць постійно відроджується, як нагадування про гріх братовбивства. Після "смерті" Місяць попадає до пекла, де перетоплюється і знову народжується [Чубинський 1995, Т. 1, с. 19].

27. В цьому полягає його історична циклічність. Міф, як і мова, є діахронним і синхронним, оскільки в процесі мовлення можна передавати чи орієнтувати слухача паралельно в двох вимірах. Міф діахронний ще й тому, що він є одночасно історичним оповіданням про минуле і засіб пояснення дійсного і, навіть, передбачення майбутнього [Мелетинский 1971, с. 121]. Отже, міф за допомогою обряду відтворює те, що вже було, а майбутнє є лише повторенням минулого. Будь-яка спроба порушення встановленого порядку нівелюється міфом шляхом деміфологізації первинних і міфологізації вторинних значень, як виконують однакову функцію – відтворюють сталі ментальні стереотипи. Вихід за межі цієї циклічності, де припиняється диктат міфу, знаходиться поза міфом і передбачає трансформацію свідомості. З іншого боку, вихід з міфічного часу і простору передбачає створення нового міфу, розрахованого на інший рівень сприйняття, тому людина приречена діяти лише в межах міфу, встановленого нею самою. Вихід з тотальної циклічності знаходиться у відмові від спроб класифікації існуючих подій і явищ, що створюють зразки для наслідування, внутрішнє очищення від будь-якого досвіду, який диктує стереотипність сприйняття.

Розділ 4

ПРОСТОРОВА ОРГАНІЗАЦІЯ

Умовою проведення обряду, в тому числі лікувального, є організація простору, де він відбувається. В цьому разі йому надають статус священного. Сакральний простір має подвійну природу. З першого погляду його внутрішній зміст тяжіє до концентрації, стану абсолютного спокою, нейтральність якого порушується тоді, коли він стає точкою відліку. Процес просторового звуження абсолютизується в центрі, що є зразком стабільності й постійності. З іншого погляду наявними є ентропні процеси¹ розширення, розгортання простору, коли виявляються потенційні протиріччя правого / лівого, верхнього / нижнього, заднього / переднього, парного / непарного, які обумовлюються дуальною будовою людського тіла і природою психіки, яка прагне диференціювати явища оточуючого світу. В зв'язку з цим виникає необхідність: а) створення ідеального "неконфліктного" цілісного простору, на який не впливають ці розбіжності; б) моделювання місця / часу кульмінації конфлікту з метою впливу на його результат. Такий зразок пропонується в міфі, в процесі виконання якого передбачається упорядкування хаотично розташованих предметів за встановленим стабільним зразком. Міф "описує" правильність розташування речей, визначає їхню ієрархію по вертикалі й горизонталі, а також "затверджує" в якості зразків основні геометричні форми.

Міфологічні константи організації простору властиві не лише традиційній культурі. Відповідні аналогії спостерігаємо в планіметрії, де аксіоми Евкліда сприймаємо як даність, що не потребує доведення. Різниця між міфологічними й математичними засобами опису простору полягає в тому, що ці аксіоми виконують різні функції. В міфології пропонується широке коло аксіологічних значень, які є "операційною" системою, в межах якої власне й відбувається обрядова діяльність. Основою організації простору є міфологічний центр, навколо якого утворюється горизонтальна структура, що окреслюється лінією горизонту і поділяється на чотири / шість / вісім рівних частин – південь / північ / схід / захід. Північ / Південь є стабільною координатою, оскільки орієнтована на Центр Всесвіту – Полярну зірку. Схід / Захід утворюють сектори, що зумовлене явищем екліптики. Центральна координата Схід / Захід визначає його "стратегічний" напрям і відбиває процес просторового звуження, згаданого вище (див. розділ 3 "Категорії часу і метачасу"). Вертикальна структура складається з двох сфер, які позначають верх / низ, що є просторовими точками міфологічної *axis mundi*² (мал. 102).

Визначені міфом напрями і геометричні форми утворюють систему координат, де розігруються основні міфологічні сюжети, що є архетипними для традиційного суспільства (мал. 103). Кількість сюжетних ліній є обмеженою, а зміст типовим, що підтвер-

джується на прикладі замовлянь. Ймовірність позаобрядових ("з власної ініціативи") дій максимальньо нівелюється, оскільки вони загрожують руйнуванню статичної структури, порушуючи внутрішній ритм організації і функціонування обрядового простору. Обмежений спектр основних значень, які пропонуються в міфі, звужує можливість неконтрольованого розвитку системи за "індивідуальним сценарієм" і не дає змоги втручання суб'єктивного чинника, наслідком якого є деміфологізація основних значень.

Центр є точкою перетину можливих просторових вимірів, де відбувається *coincidenta oppositorum*³. Центр розуміється як місце максимальної концентрації, граничної семантичної напруги, звідки відбувається координація "продуктивної діяльності" людини. "Діяльність" центру виявляється у вигляді центробіжної сили (з ліва на право / за рухом сонця), що є рушійною у Всесвіті. Суб'єкт, виконуючи обрядові дії, також створює навколо себе силове поле, подібне до магнітного поля Землі. В замовляннях центром тіла є пуп – "місце з'єднання" окремого індивіда з родом: "<...> баба пупа в'язала і тебе месце указала, і червоним поясом подпоразала, із куточка в куточок іскачайся у клубочок, у клубочок іскачайся і до пупа привітайся" [ПЗ 2003, №600].

Пуп є своєрідним каналом зв'язку з родом, його минулим і майбутнім, про якому хвороба може передатися усім іншим, включаючи пращурів і нащадків. У зазначеному тексті описується центробіжний рух "скачування" / зав'язування пупа ("іскачайся у клубочок"), що концентрує радіальні рухи, начебто матеріалізуючи енергію роду в тілі хворого (мал. 104). В інших текстах зустрічаються описи зворотних дій – з пупа ніби "виручували" хворобу, створюючи децентробіжні рухи, супроводжуючи цей процес від'ємним рахуванням (мал. 105): "<...> треб пальцем *круг пупа* водить, це наўпокі, не за *сонцем* треба <...> от завої дзевять братом, от дзевяті до восьмі, от восьмі до семі, от семі до шесті, от шесті до пяті, от пяті штерох, от штерох до трох, от трох до двох, от двох до одного" [ПЗ 2003, №608].

Сфера впливу силового поля центру обмежена, що пояснює неоднорідність просторової периферії, семантичне наповненість і обрядове значення якої посилюється / послаблюється залежно від відстані до нього. Силкові можливості центру визначаються обрядовою ситуацією і вимірюються за допомогою чисел. Наприклад, міфологічні *сім / дев'ять / дванадцять небес* стають такими в контексті обряду. Кількість числових значень не є безкінечною, але не завершується остаточно. Натомість відбувається циклічне повторення (0-1-2-3-4-5-6-7-8-9 / 10-11-12 ...). Сприйняття центру як зразку довершеності пояснює, чому його уособлюють статусні міфологічні істоти або святі: "На поле, на ріполе, там стаїць камінь. На том кам'яні *судержицель*, судержі сваїх людзей і катов, і сабак, і другіх зверей, штоб не пужалі маїх дзяцей" [ПЗ 2003, №170]⁴.

Розуміння центральної точки простору як ключової пояснює, чому в міфі створюється система запобіжних засобів, що обмеж-

ують вплив деструктивних сил. Змінивши місце розташування чи кут повороту центру, змінюється загальна система координат міфу. Такі зміни можемо порівняти з ефектом колеса, причиною обертання якого є рух вісі. В магічних практиках маніпуляції з "центральною" точкою (в межах обряду) дозволяють з'ясувати "справжню" / приховану причину захворювання: "В чистим поли костьол стоїть, а в костьоле прістил стоїть. За пристолом дві паненке сидеть, перед їми шкленка води стоїть. Вони сидеть-гадають, (ім'я) чорною болезь одмоўляють. Прііхаў до їх Гіоргій на севом коні, на золотом седлі, і той сидеть, гадає, гето болезь ім одмоўляє" [ПЗ 2003, №438].

Одним із способів обрядових маніпуляцій з центром є створення на рівні тексту ситуацій абсурду / хаосу: 1) "На горе дуб стоїть, а под дубом казан стоїть, а в казане кроў кіпіть, а ў кроўі шука іграє, хвостом віляє, хвостом віляє і кроў замовляє"; 2) "На дубе котел, а ў котлі орел. Я цього орла без огня звару, без зубоў прогеню. Як цей орел буде без огня кіпіть, тоді у (ім'я) буде пальчик <...> боліть"; 3) "Як сухому дубу не розвіваться, і голлем не шугаті, і лістьіом не махаті, так у хрещеного (ім'я) болі не биваті"; 4) "На <...> дубе сидить журавель, без крил, без хвоста, я того журавля зарежу без ножа і з'єм без зубів, сгінь, пропаді [удар] от моего балючэго тела отиди" [ПЗ 2003, №310, 379, 380, 386]. Незважаючи на видиму неупорядкованість / хаотичність відповідні сюжети лише підтверджують статичність центру, заперечуючи небезпечні і провокуючи позитивні зміни на периферії. Аналогічні методи дешифрування (від зворотного) застосовуються при тлумаченні сновидінь: де сміх розуміється як сльози, весілля – як смерть, гроші – як неприємності тощо. В цьому разі спрацьовує ефект дзеркала, де видима реальність сприймається навпаки.

В інших випадках відповідні втручання (порушення центру-клубка) призводять до неконтрольованих, іноді фатальних змін: 1) "Одна я злая небесница пустила зубок *під золотий клубок*, у рум'яне м'ясо, у червону кров" [ПЗ 2003, №915]; Наприклад, при зустрічі матерів з малолітніми дітьми забороняли порушувати горизонтальну рівновагу між ними, навмисне піднімаючи одну дитину й опускаючи (знищуючи / з'ідаючи) іншу: "Має ваўчєня, а тває казлєня. Має тває *засєць*" [ПЗ 2003, №117]. Зміщення центру на користь іншого дає змогу протилежній стороні "включати" захисний механізм антиповедінки (пор. з мотивом абсурду), що збалансовує це порушення і повертається проти зловмисника. Коли одна з матерів нехтує встановленою нормою, піднімаючи свою дитину вище іншої, в якості захисту і контрнападу виголошували слова: 1) "Як пагане, так бірі собі, а доброе, даўай мні" [ПЗ 2003, №130]; 2) "Піднімаєш високо – закопай глибоко, піднімаєш вище – закопай глибше. Як думаєш добро собі, то так нехай мені, що думаєш мені, то нехай тобі" [Рецепти 1992, с. 50]. Натомість устаткування центру спричиняє відтворення

початкового / "ідеального" стану, що відповідає часу творення. Прийнятними і взаємовигідними вважалися слова примирення: 1) "Один світ, один мир, однакові батьки, однакові матки, нехай будуть однакові дитки"; 2) "Сонечка і місячка двоє, живіце дзеткі абоє" [ПЗ 2003, №123, 128], що пояснює інші текстові аналогії. Зокрема, при лікуванні хребта (порушенні його статики) застосовували образи дуба / сосни (статичної осі світу): 1) "Дубняк на дубняк, перестань боець, сліжак! А сустаў на сустаў, штоб спіна перестаў"; 2) "На небі місяць, на землі сосна, щоб ніколи не боліла спина" [ПЗ 2003, №632-633]. Промовляючи замовляння, необхідно стояти нерухомо (статично), як "стоїть" дуб / сосна / місяць.

Вище зазначалося, що в центрі розташовують статусних сакральних покровителів: 1) "На Казанській горі старий чорний дуб стоїть. На тім дубові *Божа Матір* сидить і <...> дожидає. Иди <...>, чорного дуба глодами, а Божа Матер буде помогати зуби замовляти", Пор.: "На сінем море востров, а на вострове стаяў дуб, а на тим дубе *дванадцать* кокатов, *дванадцать* варатов, *дванадцать* голек, *дванадцать* веток. А у том дубе било гнездо, а ў гнезде *Рог*" [ПЗ 2003, №530, 646]. Образ *Рога* в цьому разі зіставляється з образом Божої Матері, тому також є статусним. "Формулою" центру-Рога є дванадцять – число граничного завершення⁵, що дає змогу "із Парасі болєзнь угоняти" [ПЗ 2003, №646]. Граматично слово *Рог* може бути частиною родового *Сварог*. В міфологічній традиції Сварог є царем, який навчив людей добувати метал і встановив моногамний шлюб "въ время царства его спадоша клеще с небесе, на ковати оружье. Преже бо того палицами и камением бяхуся. Тъ же Феоста закон устави женам за един мужь посагати и ходити говеющи <...> и встави единому мюжю едину жену имети и жене за один мужь посагати. Аще ли кто переступить – да ввергнут и в пещь огнену (сего ради прозваша и Сварогом)" [Рыбаков 1994, с. 10]. Ім'я давньослов'янського Сварога є складним, оскільки пов'язане з небесним світлом: д-інд. *svairgas* – "небо", д-інд. (вед.) *s(ur)var* – "сонце", але д-р. *сварожич* – "вогонь"; а також поняттями із значенням вищості: нім. *ragen* – "височіти", пор. з приказкою: "Щастя має роги (верх), біда має ноги (низ)". Пор. з іншими поняттями, що мають обрядовий підтекст: рос. *ост-рог* – "місце, оточене частоколом"; *пу-рог* – "святкова страва", *до-рог-ий* – порівнюється з д-інд. *ā-driyatē* – "ставитися з повагою" [Фасмер 1986, Т. 1, с. 531]⁶.

В окремих випадках міфологічний центр є місцем розташування не верховного божества, а його антиподу, який сполучається із семантикою "того" світу (мал. 106). Наприклад, царя / цариці змії: 1) "В чістом полі на сінім морі стояла груша, на той груше – *залатое гнездо*, а ў том гнезде – царе царицей, звалі єє Мар'яна" (можливі асоціації з лат. *morbus* – "хвороба"; лит. *māras* – "чума" [Фасмер 1986, Т. 2, с. 651]); 2) "Є у нашего Бога

велікеє поле, на том полі – сіня моря. На сінім море стояў дуб. На том дубе залатое кресло, ў том кресле – цар і царица, *зала-тая спярица* (пара)” [ПЗ 2003, №666-667]. Пор. із семантикою золота, як атрибуту потойбічного [Успенский 1982]. Однак така ситуація не завжды створюе прецедент до конфлікту [Топоров 1971, с. 9-62]⁷. У міфі семантичні поля верху і низу не завжды перетинаюцца, на што вказуе образ світовага дрэва, яке є пропорцыйным: “Стаіць дуб при дарозі на дванаццаць караноў, на дванаццаць верхой (12 / 12). Там дванаццаць ремезовых гнездоў, а ў тих гнездах по дванаццаць птці (12 / 12)” [ПЗ 2003, №627]. Низ дуба (12 коренів) є дзеркальным відображэннем його верху (12 верхів): де розташовуецца дванадцять гнізд з дванадцятма пташэнятамі “вішого” ремеза, які сповіщае про прыхід весні [Гура 1997, с. 51, 326, 742]⁸. Приклады накладання “верху” на “низ” (втілення прынцыпу *що на горі, те і внізу*) сустрачаецца ў тэксце “від скулі”: “На сіньом морі, на кіяні садзіць дзеўка на камені – сакоча, рагоча (ім’я) евінай скулі укусіць хоча” [ПЗ 2003, №331]. Образ “дівкі”, яка “сокоче” з наміром укусіць “скулу” (пор. з мотывамі вигрызання хворобы), аднакова співвідносіцца з крайнімі элементамі опозицыйных протиставлень: небо / земля, жыття / смерць, оскількі *сокотухою* могли называлі як змію: “Гадюка сакоча, рагоча” [ПЗ 2003, с. 202], так і птаха: сокотуха – “курка” [Грінченко 1997, Т. 4, с. 165] (пор. *сокотати* – “оберігати / охороняці”). В болгарських, словенських і польських дыялектах формы **gadъ* (**gadъ*) / *gadina* вжываюцца для позначэння плазунів і птахів: польськ-бескід. *gawiednik* – “гад / плазун”; *gawiedz* – “свійскі птахи”; чеськ. *havěd* – “свійскій птах / паразит” (пор. із загадкою про змію: “Чорна курыца під тинном кубліцца”). З цього прыводу О.В. Гура зазначае: “Повір’я, які споріднююць змію з півнем ці куркою, в пераважній большості співвідносяцца з образом васіліска. Так, з яйця, яке зніс півень, ці яйця з-під чорной куркі з’являецца на світ змія-домовік”. Про гада-птаха згадуецца ў польському повір’і: “Гадына (змія) выглядае як курка.

Як знімецца ў лісі, то за нею загоріцца трава. В гадыні є крыла, пір’я чэрвоне, як вогонь. Дці в неі з яець. Коли така гадына укусіць – то смерць” [Гура 1997, с. 275-276]. В цьому кантэксті образ зміі-птаха не выдаецца абсурдным, оскількі стосуецца часів першотворэння, коли ще не існувала поділу між верхом і низом. У перекладах західных слов’ян расповідаецца про те, што раніше ў зміі булі ногі, схожі на куряці, які зніклі після того, як вона намагалась укусіць Еву. За це її прокляв Бог, зробившы отруйным плазуном [Гура 1997, с. 306]. Пор. з украінським: “Змія ніг не мае, бо її Бог прокляе”.

Спрыняття зміі і півня як абразів, што сімвалізуюць протистояння зямнога і небеснага пояснюе, чому вони є атрибутамі верху і низу світовага дрэва: 1) “Є у нашого Бога шырокае поле, на том поле сінее моря, на сінім морі стаяў дуб, дванадцять какатоў, дві-

надпать кареноў ў *старшым* (найвищому) какаце сідзеў *старший* пеўнік"; 2) "На дуброве стаіць ябланька, на ябланыці сідзіць *муж-вуж*, ох ти вуж, добри муж, сваім джалом не ківай (ім'я) не кусай" [ПЗ 2003, №77, 661]. Аналогічні мотиви зустрічаються в орнаментальних композиціях української вишивки і Бушансько-го комплексу (мал. 106, 107 [Китова 2003, с. 112, 153])⁹.

Наявність внутрішнього ритму в просторі, який виявляється в його перманентному звуженні / розширенні, пояснює неоднорідне ставлення до центру, який може бути зразком статика / нерухомості (і його "абсолютної" величини – потойбічного світу) або динаміки, що позначає процес відновлення. Прагнення до нерухомості чи її заперечення визначаються характером захворювання, де ці стани є зразками для наслідування.

Статика. Очевидно, що найбільш статичним у горизонтальному просторі замовляння є образ каменя, природна нерухомість / твердість якого має урівноважувати спонтанні рухи тіла унаслідок переляку, уроків, лихоманки, "рожі", "удару", грижі чи кровотечі: 1) "На синьому морі церковка *стоїть*, перед церковкою престол, за престолом сам Господь *сидить*"; 2) "На сінем море *стоїць* камінь, на камене монастирь, в монастире престол, на прістоле Ісус Христос *сидеў* і книжку читаў, урокі виговораў"; 3) "Рожище-трудище, *перестань ходити*, тіло морити"; 4) "На сінем мори там *белий камень лежиць*, на тим камені три цари *сідзіць*. Аднаму штани, другому мак, а трецему так"; 5) "Золотнік, золотнічок, *стань* ти на местечко, на золотом крилечку" [ПЗ 2003, №144, 244, 323, 433, 583]. *Стояння* каменя / церкви / монастиря сполучається з нерухомими образами сакральних покровителів, які *сидять*, тобто є статичними (див. "Семантика просторово-тілесних розташувань").

В якості "додаткової профілактики" статичність каменя підсилюється образами "нерухомого" потойбічного світу ("дзе людзі не ходзяць, собаки не брешуць, кури не пеюць" [ПЗ 2003, №646]), несумісного з продуктивним рухом: 1) "На сінем море *камінь*, на камене *стаїць крест*, ля креста стаяла хатка, а ў той хатце *сідзела бабка*, і яна не умела *ні прасці, ні ткаць*, тоўка умела *прі шляху стаяць* і *прістреку гавараць*"; 2) "На сінем море *камень лежиць*, на камене *ворон сідзіць*, вон *сідзіць і убіває*, *прістрекі-урокі уговорає*" [ПЗ 2003, №239, 249]. Цікавою видається експозиція тексту №1. Образ каменя зіставляється з надгробними стелами або кам'яними хрестами, поблизу яких могли здійснюватися ритуальні відправи, в тому числі лікувальні. "Хатка" (від авест. *kate* – "будинок / яма" [Фасмер 1937, Т. 4, с. 226]) асоціюється з укр. *домовина* (від авест. *dat* – "житло" [Фасмер 1986, Т. 1, с. 526]), що підтверджується образом "бабки", яка "сидить і стоїть", але не пряде і не тче, тобто не виконує роботу живих (пор. з прядінням як метафорою життя, а також звичаєм відрізати пуповину новонароджених дівчат на гребені). "Бабка / хатка" вжиті в зменшувальній формі, що є способом звукового /

сміслового табування і позначає не властиві для живих розміри. Текстові звертання до потойбічного можуть підсилюватися обрядовими діями, а саме прикладанням могильної землі до хворого місця [Сумцов 1889, Т. XXVII, декабрь, с. 593]. Рудименти вшанування пращурів як сакральних цілителів дійшли до нашого часу, як паломництво до святих мощів¹⁰.

Іншими образами, що є зразками статичності й стимулюють стан нерухомості, можуть бути: безкрилий, сліпий і німий птах / сухе дерево / стовп: 1) "Ў чистом полі, на сінім мори стаяў дуб, на том дубе пташка без глаз, без криль, без вочей, без всякіх речей"; 2) "На сіянској гаре стоіць дуб без голя, без лісця, без кореня, без кори і без сучья, і без шчика [верхівки]. На том дубе сядзіць птіца без крил, без пір'я, без ног, кіпцов, і без кішок, без голові, без дзюбі, і без очей"; 3) "Золотниче <...> ідить на сухій ліс, на капйю, на текучу воду, сам Бог помоч" [ПЗ 2003, №173, 189, 604]. Можливо, що текст №2 є описом обрядового стовпа з монограмою сакрального птаха, біля якого виконували лікувальні обряди (мал. 107).

Динаміка. З іншого боку, пропонуються сюжети від "падучої / переляку", де провідним мотивом є опис руху: 1) "Шоў человек / чорни дзед"; 2) "Пречиста Божа Мацер по мору по кладці *шла*"; 3) "На сіню мору камешек лежиць, на камешке півень стаіць. Як етаму каменю на сіню мору *не лежаць* і півеню на камене *не стаіць*, так у раба Божего Івана припадку не биваць"; 4) "Ішли *три мужчини* <...> уговоралі каўтуни <...> ў чісто поле ссилалі, а у чістом полі чорни цвіт, а Мар'і на свеці жиць" [ПЗ 2003, №428-432, 619]. Описи руху (демонстративне заперечення стану заціпеніння) має послабити спазми, що виникають внаслідок епілептичних судом чи переляку, або вивести зі стану непритомності. Пор. з вірування, що під час "завмирання" душа залишає тіло і згодом знову повертається [Сумцов 1889, Т. XXVII, ноябрь, с. 318-320].

Радикальним методом порушення надмірної статичності є руйнування центру. В такому разі міфологічний центр втілює хворобу. 1) "Шоў чорний дзід, чорніе очи, чорні брові, *шоў чорного дуба рубаць*, чорніе тріскі леталі, (ім'я) чорное горе згонялі" [ПЗ 2003, №427]; 2) "На реце гора, на горе верба, на вербе коза *прішла вербу з'едаці*" [ПЗ 2003, №314]. Дотичними є мотиви подрібнення / розпорошення одиничного цілого "на макове зерно": 1) "Ношніці ніколі у (ім'я) не болеті, ей сну не сіваті, і кров не шельмоваті, маком *распилься*, горошком *роскатісь*, од (ім'я) боль отчепісь"; 2) "Ночніці, *ідіть* на жоўті пескі, на зельони черетини, на маково зернятко, як того маку не *пособіраті* (зафіксувати), так тих плаксов-кріксов раба Божія щоб не знала"; 3) "Ти (скула) *разойдісь* по всему свету, по всему белому"; 4) "*Раскотісь* маковим зеренечком, золотим перцем" [ПЗ 2003, №69, 75, 317, 326, 336].

Горизонтальний простір. У міфологічній картині Всесвіту людини "відводиться" середня / горизонтальна частина простору.

Усе, що знаходиться за його межами, є недсяжним для неї, тому небо й підземний світ мистифікуються і населяються істотами вищого порядку. Візуально горизонтальний простір сприймається як коло, що окреслюється лінією горизонту (пор. *округа / округ* – "місце проживання"). При втраті орієнтації, тобто здатності відчувати систему паралельних і перпендикулярних напрямів (просторових меридіанів), людина кружляє, начебто повертаючись у первинний / "тотемний" стан (тварини позначають територію у формі неправильного кола). Звідси постійне прагнення пізнати природу "зачарованого" кола шляхом відтворення його форми в графічних / числових символах, а також виготовлення моделей (предметів), що паралельно з обрядовою виконували й утилітарну функцію. Наприклад, споживаючи страву з горщика / миски або п'ючи з кукля (рос. *кружки* – "круг"), виготовляючи посуд на гончарному крузі чи обертаючи веретено, людина долучається до пізнання природи кола, що пояснює мистифікацію ремесел, пов'язаних з округлими предметами чи центробіжними процесами. Така ситуація порівнюється з обрядами жертвоприношення, де об'єктом пізнання виступає не лише жертва, але й посуд, з якого вона споживається, що пояснює міфологію орнаментатії як явища (мал. 108). Пор. у міфології річ вважається пізною, коли отримує ім'я чи з'їдається, з чим пов'язані тотемні вірування, а також звичаї ритуального канібалізму як способу остаточного знищення ворога чи безпосереднього зв'язку з пращурами. В українців жертвовною стравою (за допомогою якої відбувається процес культурного освоєння) є борщ, компонентами якого є овочі лісостепової смуги, що можуть споживатися в якості їжі – буряк, морква, квасоля, горох, капуста, петрушка, укріп, цибуля (пор. словен. *bršč* – "цілюща трава" [Фасмер 1986, Т. 1, с. 198]). Інакше кажучи – в округлій теракотовій ("земній") мисці поєднуються "земні" рослини, тому для виготовлення, навіть холодного / "літнього" борщу не застосовуються фрукти. Так само (навколо ! столу) під час ритуальних відправ розміщується плем'я / рід. Пор. з подвійною семантикою дієслова *кружляти* в значенні "блукати / пити ритуальний напій".

Окреслення обрядового кола повторює основний принцип концентричного руху, що здійснюється навколо силового поля центру. Аналогічним чином рухаються небесні тіла, циркулює вода, чергуються пори року. В ритуалі, таким чином, відтворюється зв'язок з Космосом, що втрачається в буденному часі / просторі. Під час проведення обряду людина включається в природний ритм, що пояснює застосування захисного / "магічного" кола. Перед пологами породілля намагалася без сторонньої допомоги обійти навколо хати / столу або це здійснювали інші жінки, коли потуги виявлялися несподіваними: "Як породілля родить, то треба вокруг хати под окном ходить (і говорить): "От Лаври до Пергі (назва села) Бож'я Мати йшла, в'язку золотих ключоў несла, золотие ворота отчїнять, кошчі-мошчі роздвигать" [ПЗ 2003,

№3]. Ходіння по колу є архетипною дією і неначе повторює рухи Першої породіллі: "Прочиста Божа Маці *кругом пристола ходіла* золотіє ключі с правого боку носіла, золотіє замкі атомкнітєсь, Царські варота отомкнітєсь" [ПЗ 2003, №7]. Відмикання золотих воріт асоціюється з виходом новонародженого назовні, тобто символізує відкривання замкнутого округлого простору. Доречними в цьому контексті є порівняння родильних обрядів з весняними хороводами, які розмикались "посолонь", тому називались "кривим танцем".

Вище зазначалося, що рух "проти сонця" спрямований назовні і створює своєрідний "вакуум", який ніби "витагує / висмоктує" хворобу (асоціюється з розмотуванням клубка). Зворотному руху протиставляється ходіння за Сонцем і пов'язується з образом коня: "Як ячмень є, береть ячмень [зерен], кине ў піч де біжить коло хати за сонцем. Ще казали: "Ішла кукушка, за кукушкою кобила; кобиле здихати, а ячменю ўсихати" [ПЗ 2003, №418]. Співвідношення ока / Сонця (див. розділ 1 "Сакральна анатомія") з конем закономірна, оскільки термін вагітності останнього становить приблизно дванадцять місяців. Цей мотив зафіксований на території Полісся, що нашттовхує на думку про можливі контакти населення цієї території з балтськими племенами, де кінь вважався священною твариною і міг виконувати функції викупної жертви. М'ясо коня вживалось як поминальна страва, його голова і ноги клались разом з покійним і символізували перенесення його душі до потойбічного світу [Вайткунскене 1986, с. 100-109; 1990, с. 202]. Пор. із звичаєм "збивати коник", коли в помешканні з'являвся покійник.

Після фіксування центральної точки важливим є визначення основної координати, що продовжує центр у часі і просторі, організовуючи горизонтальний простір. У культурі слов'ян основним напрямом вважається "лицем на схід / до сонця". Відповідна позиція дає змогу пояснити семантику сторін світу. *Схід* асоціюється з висхідним принципом, рухом уперед, тому символізує життя. Пор. з рос. *с ходу в галоп*, а також укр. *сходити* в значенні "рости", тому покійників ховали "очима на схід", що нашттовхує на думку про існування віри в реінкарнацію душ. В традиційному житлі вікна знаходяться на сході, західна стіна є "глухою" (виступає аналогом до сліпоті). *Захід* – порівнюється зі спадним рухом, задом, предметами тілесного розпаду. Зіставляється з подібними лексичними формами, семантика яких визначається префіксом *за*: *за-гнути*, *за-стопоритися*, *за-виснути*, *за-вмерти*, *за-пнути*, що вказує на те, що в назві цієї сторони світу вже закладено ідею другорядності. *Північ* знаходиться по ліву руку, тому зіставляється з поняттями, що позначають недосконалість. Пор.: розуміння *лівого* як неякісного / не стандартного ("ходити наліво"). У казках ліва сторона перехрестя співвідноситься з обманом / програвом у картах / банкрутством тощо. Південь має протилежні ознаки. Протистояння лівого / правого,

півночі / півдня є провідним для окремих сюжетів традиційного мистецтва (див. [Топоров 2006, с.166-197])¹¹. У вертикальній структурі актуальними видаються опозиції: верху / низу, світла / темряви. Тілесні обрядові розташування "лицем" на південь / північ / "захід сонця" не властиві слов'янській традиції, але зустрічаються в інших культурах, зокрема давньоєгипетській, про що свідчить орієнтація пірамід.

Обрядові тексти вважалися дієвими, коли виголошувалися в правильно організованому просторі (мається на увазі розташування лицем на схід / до вітваря).. Щоб отримати зворотний результат, просторові орієнтири навмисне змінювали, унаслідок чого експозиція обряду ставала іншою. Наприклад, при заклинанні хвороби сорочку одягали навиворіт, так звані "чорні" замовляння виголошувалися обличчям на захід.

Периметр. Вище зазначалось, що ефективним способом орієнтації в просторі є створення чіткої системи координат, яка складається з паралельних і перпендикулярних прямих. Ототожнення "правильності" і "прямокутності" простежується в німецькій мові: *der Recht* – "правда", *die Rechte* – "права рука", *des Rechteck* – "прямокутник". Оптимальною моделлю цієї системи є прямокутник, що власне і визначає територію, в межах якої здійснюється продуктивна діяльність людини. За логікою міфу саме тут визнається легітимною її влада. За територією периметру (мається на увазі "чужій території", зокрема в лісі / степу / морі) людина частково втрачає це право, оскільки тут закони соціуму не є актуальними: "Криклівивци, плаксививици, ідіть на вечорниці (за межі видимого – прим. авт.), там хлопці бородачів, девки черьоватіє" [ПЗ 2003, №78]. Створення периметру пов'язане з ідеєю поступового розширення паралелей, що виявляється як "розтягування" / розгортання [Топоров 1983, с. 124]. Розгортання горизонталі тісно пов'язане з ідеєю зростання, тому місця перебування хвороби навмисне ослаблюються. Вони є слизькими і нетривкими, що унеможлиблює ріст і поширення недуги: 1) "Стрехі маї, стрехі, не дзержацца на вас води – ні сняговіє, ні дашчавіє, не дзіржіце раба Божого (ім'я) ні пиримаўкі, ні урокі"; 2) "Ня вілах пясок не дзержицца, так на Ганні урокі не дзержацца" [ПЗ 2003, №228, 231]. Звідси чотирикутна (розширена) форма культурного простору, зокрема міст, будинків, полів, що складаються з паралельних і перпендикулярних прямих (пор. з д-егип. назвою міста *Гермополіс Шмуну* – буквально "вісім" [Топоров 1983, с. 11]). Із семантикою правильного чотирикутника пов'язаний звичай запрягати для представників верховної влади квадригу коней / пару волів (4 роги від нім. *ragen* – "височіти"). Пор. з *волостю* / *властю*¹². З ідеєю розтягування зіставляються обряди виготовлення килима / рядна, як одного із способів упорядкування простору (від *рядити* – "упорядковувати"). На відміну від скотарів-кочівників, у культурі яких увага приділяється розтягуванню килима (організації горизонтального простору), в

землеробів культивується ідея вертикального зростання, що простежується на прикладі звичаю прикрашати стіни рушниками.

Форму чотирикутника мають також поховання. Покійнику в якості "приданого" ніби додається частина олюдненого / "культивованого" простору, що "вживлюється" в територію потойбічного, зміцнюючи зв'язок світу живих (поверхні землі) з пращурами (підземного світу). Аналогічним чином організовується місце для сну, яке має бути упорядкованим / статичним, що ніби підсилює стан тілесної пасивності, але захищає його з "усіх" чотирьох сторін. "У кровать ложусь, *хрестом стелюсь, хрестом укриваюсь*, ангели по боках, спасителі в головах, спасіть мою душу од усякого зла, од усякого врага, не тіки мою душу, ще моє чадо і моє обійстя. Ісус Христос спаси і Божія Матір Марія" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]. Устаткування основи (*хрестом стелюсь*) і упорядкування верху (*хрестом укриваюсь*) організовує простір у вигляді чотириохкутника, сторони-межі якого охороняються ангелами, Ісусом Христом, Дівою Марією.

Напевне, що властивість людини ділити простір на чотирикутники – геометричні фігури, що не зустрічаються в природі, відбувається на рівні "культурного інстинкту", оскільки є оптимальним способом організації горизонтального простору. Наприклад, в основі "бджолиного простору" знаходиться шестикутник (соти), "пташиного" – коло (гніздо). Крім цього чотирикутник є проекцією тіла людини, присутність якого ритуалізує / "усвідомлює" / одухотворяє простір, поділяючи його на тіж опозиції, що властиві тілу людини: праве / ліве, зад / перед, верх / низ (аналогічно південь / північ / захід / схід).

В орнаментальних композиціях чотириохкутник сприймається як олюднена частина простору, оскільки подібним чином (уздовж і впоперек) обробляється цілина. Ідеограми обробленого і заплідненого поля зустрічаються в античній кераміці (мал. 109), а також українському одязі, що прикриває жіноче лоно, тому паралельно набуває еротичного значення (мал. 110). Пор. з приказкою-підтекстом: "Старий кінь борозни не зіпсує, але глибоко не виоре" (див. іл. української плахти [<http://www.batckivchina.ua>]), а також з орнаментом грецької весільної вази [Акимов 1985, с. 60-98]. Чотирикутними є обрядові території і "входи" до них (мал. 111). Наприклад, через вікно чи спеціально зроблений отвір у стіні виносили покійника, про що згадується в давньоруських літописах і фіксується в польових етнографічних записах. Чотирикутними будували лабіринти, храми, в яких відбуваються обряди, пов'язані з ідеєю воскресіння. Проекція "свого" простору простежується в інших обрядових діях, пов'язаних з моментом вибору, зокрема іграх – шахах, картах, де полем дії (!) є чотирикутник.

Опозиційною фігурою до чотирикутника (землі) виступає коло (небо), що застосовується в сакральному мистецтві як ідеограма божественного. Опозиція чотирикутник / коло зустрічається в

образі храму, основу якого становить квадрат, а склепіння має форму сфери. На противагу цілісному / "безкінечному" колу периметр складається з ламаної кривої і сприймається як загроза можливого розімкнення системи, що актуалізує опозицію замикання / розмикання (варіант розв'язування / зав'язування). Система замикається, оскільки виникає необхідність її самозбереження, тобто відбувається утримання сили або захист від зовнішніх втручань. Знаковим у цьому контексті є описи замкненої території – *попового дворища / семи дворів*: 1) "Бегло воучишче церяз *попою дворишче*, ўустановило пятачїшче, а ўсе людзі страхнулїса, хрїшчоной (ім'я) урокі минулїса"; 2) "Єхалї цяри через *сем дўори*: рубалї лозу, сеялї рожу. Рожа не зийшла і кроў не пошла" [ПЗ 2003, №260, 302].

Сприйняття "чотирикутності" як форми "свого" простору пояснює, чому череду обходили по периметру, фіксуючи при цьому його кути. "Як перши раз вигонаюць [коров], то абийдзі чередў три рази так *на четири вугла*", перейдзі і кажи: "Як умесці тучкі, так і ви [корови] ўмесці ходзіце" [ПЗ 2003, №901]. Позначення кутів, як способу обмеження периметру, співвідноситься з мотивом залізного тину: "Святи Юрій Пабеданосец їздїть на сївом кане по залатой гаре, бере с залатой гари залатїе ключї, железнїй тин і обставляє железнїм тїном чорную (масть) короў" [ПЗ 2003, №904]. В окремих текстах *тин* виконує функцію абсолютного захисту від неба до землі: "Засаекаю (масть) ат тїну і до тїну, ат небеса і до зямлї" [ПЗ 2003, №906]. Образ залізного тину є алегорїєю і позначає обрядове окреслення череди металевими предметами: сокирою / косою / ножем / вилами, які можуть застосовуватися також як зброя (давнї римляни окреслювали навколо новонародженого мечем [Познанский 1995, с. 247]). Звідси обрядове використання голок / шпильок, як їхніх зменшених аналогів. У лікувальній практиці найпоширенїшим магїчним предметом є ніж, який має подвійну семантику, оскільки є знаряддям убивства і жертвоприношення. В межах цієї опозиції стають зрозумїлими лімінальні обряди, де ніж стає атрибутом перетворення людини на вовка, гострота зубів якого асоціюється з металевим лезом¹³. В якості радикального засобу мїцнїсть залізного предмету могла збїльшуватись у дев'ятеро. В обрядах лікування "чорної хвороби" одягали хрестик, виготовлений з кїнчиків дев'яти кіс, який святили дев'ять служб [Рябий 1928-1931 с. 36]. Дїя "удев'ятеро" освяченого оберегу протиставляється "косї" смертї, якою перетинається нитку життї¹⁴. Подїбну семантику має звичай прикрашати себе металевими округлими предметами, що можуть замикатися і розмикатися, – браслетами, намистом, сережками, а також накривати ночвами хворого на епілепсію: "В цьому лесе там лежало карїто, пот тим карїтом воўк свїнїям наедаўся" [ПЗ 2003, №385].

Кут. Зїмкнення прямих, що перегинаються, утворюють кут. У традиційній культурї ця територїя сприймається як своєрїдна

"зона ризику", крізь яку можливе проникнення ззовні. Оскільки кути є ключовими елементами в організації простору, вони (як і сторони світу) утворюють опозиційні відношення, що упорядковують простір по діагоналі. Прикладом може слугувати традиційне житло, де знаковою видається діагональ покуть ("божник") / запічок (мал. 112), що дублює на рівні житлового простору опозиції небо / земля, світло / темрява, життя / смерть. Покуть – священне місце, де розташовуються ікони. Іноді "підсилюється" ідеограмами із символікою життя (мал. 113), що указує на його зв'язок з храмом (мал. 114 [Савицкая 2004]).

Виникнення "додаткової" опозиції (крім півдня / півночі, сходу / заходу), яка розширює систему координат, зумовлене необхідністю упорядкувати простір по діагоналі. В зв'язку з цим кути переймають семантику сторін світу і стають місцем перебування "своїх" або "чужих" духів: 1) "Дед лесовік, баба куткова, полюбеся, і познаємос, і детками поминяємос"; 2). "Куточки-браточки, возьміте от того младенца ночнічки да нашіліте на его сонічки" [ПЗ 2003, №41, 51]. Аналогічні мотиви зафіксовані в польських текстах: "Kątku, kątku przywruć spanie mojemu dzieciątku" ("Куток, куток, поверни моїй дитині сон" [ПЗ 2003, с. 55]). В цьому контексті кут будинку є місцем перебування "свого" домовика, тому тут зберігали найцінніше / сокровенне (від д-р. со-кровище – буквально "разом з кров'ю / рідне"): "в нѣкоємъ кутѣ дома моеѣ погребѣ твоє желѣзо" [Срезневский 1893, Т. 1, с. 1383].

Це пояснює, чому дитину поїли чи обмивали водою, злиту з кутів будинку: "На вуглі здіймаю, все зло відганяю у всяку болість, яка єсть: остець, ловець, кривавий, жилавий, зубовий" [Бондаренко 1992, №42-6]. Після лікування (у "чистому" / внутрішньому куті – *по-куті*) "нечисту" воду виливали на "глухий" (не-живий / зовнішній) кут, розташований з "глухої" сторони (аналог просторового "ніщо", "где людді не бувають, не чуввають, і де урокі, і лякі, і престети ссілають" [ПЗ 2003, №145])¹⁵. Відомості про вшанування кутів як священного місця зустрічають у д-р. пам'ятках, зокрема в "Слові" Григорія Богослова: "а друзини подъ овномъ·и в повѣтѣхъ скотъахъ молатса·аки поганни·а нини требами мерзъкъми молатса блѣотнвше·а нини пьють коу скъи·и расѣтъкъи лоуковъими·и коутному·бу·и велѣ бѣгннн·и идрѣю·и попоутннкоу·и лѣну·бу·и споръинами·и спѣхоухъ" [Гальковский 2000, Т. 2, с. 34].

Співвідношення *кута* з *домовиком* простежуємо в білоруській традиції, де кутувий стовп печі називали *дідом*, до якого зверталися в текстах "від крикливець": 1) "Добрий день, *старій дедечку*, тебе синок, мене дочка"; 2) "Помагай ти, *сивий дідок*, в мене дочка, в тебе – синок" [ПЗ 2003, №43-44]. "Старим / стовповим / господарем" називали також "живий" вогонь, який добували шляхом обертання веретена. На цьому вогні (у печі) "спальовали" кольки і сухоття: "Хрѣсна казала: "Де ви відали, де ви чували, щоб дітя ў печь сажать?" – "А де ви відали, де ви чували, щоб на

дітя поноси нападали?". Так три рази. Одна (жінка) дітя держит, а друга – лопату, лопату прітуліт (до дитини) і лопату ў печку (Робить вигляд, що саджає лопату з дитиною у піч) [ПЗ 2003, №111]. Можливо, що в давнину *діду* / стовпу надавали антропоморфних обрисів, пережитками якого є виготовлення у верхній частині стовпа *копки* – невеликого заглиблення, куди ховали пуповини новонароджених. Б.О. Рыбаков припускається думки, що це був рот ідола [Рыбаков 1988, с.496]. Схожими є звертання до лісовика: "Добри вечар лясун, у тебе дочка, у мяне син" [ПЗ 2003, №45]. Зіставлення образів *діда* і *лісовика* (уособлення опозиційних відношень внутрішнього / зовнішнього, свого / чужого) наштовхує на думку про те, що кутовий стовп дублює семантику "культивованого" світового дерева і поєднує опозицію "життя / смерть", "свій / чужий", "верх / низ", оскільки його внутрішня сторона вважалась "обличчям" ідола (*копка* – "рот"), а зовнішня – асоціювалась з тильною / задньою частиною, що співвідноситься з потойбічним / нечистим: "Вроки, вроки заберіть сороки, а всі помисли заберіть на коромисли, хто мою Богданочку Троквіцю (?) навроче, той через сраку язик переволоче" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.].

Моделювання простору. В лікувальних практиках може створюватися "тимчасовий / паралельний" простір, який діє винятково в межах обряду. Мета відповідного моделювання полягає в чіткому розмежуванні обрядової і буденної діяльності, оскільки під час лікування послаблюється захисна межа, яка роз'єднує "цей" і "той" світи, тому операції, пов'язані з "нечистими" предметами, здійснюються в обрядовому просторі. Прикладом може слугувати обряд лікування "живота": "Од сояшниць треба маленький горщикок налити водою, та тречі положити у його пшоно, беручи його меж пальцями, да поставити до жару. Треба взяти миску, ложку, ніж і веретено. Тоді як закипить, то треба висипати із горщика у миску і горщик у мисці перевернуть і на животі поставити миску, ніж у руки і водить кругом по дні по горщику: "Святителю Миколаю, угоднику Божий, помішнику скорий! Допоможи міні ласкою своєю небесною вимовити і виговорити і сояшниці, і веретільниці, і заспани, і наслани, і ранії, і пізнії. Я вас вимовляю, я вас вишепчу, я вас зварю, бо тут вам не стояти, часу не теряти, кишками не войовати. В другий раз, в добрий час". За другим разом ніжик топлять у мисці, потім ложку, веретено і гребінку. Послі подухають на миску і кажуть: "Не мій дух – Господній, Господь Милосердний і святая Варваро, мучениця великая! Допоможи міні вимовати". Тоді миску знимають з живота, ставлять сторч ніж і тречі зверху поливають водою, так і на гребінку, на веретено, на ложку і дають три ложки випити, а після виливають у помії, бо надвір виливати гріх" [Чубинський 1995, Т. 2, с. 122-123]. Перша дія, що локалізує захворювання, виявляється в забороні торкатися долонею ("продуктивною" частиною руки) пшоно, яким "годувать" недугу і зумовлене зміною

його міфічного "імені"¹⁶, зокрема переходу з розряду корисного / живого в статус потойбічного / не-живого. Подібну семантику має перевернутий догори дном горщик (діал. *перекинутися* – "померти"). Зіставляється з обрядовим вивертанням і одяганням сорочки ("другого / обрядового тіла") "пазухою на спину" під час відсилання переляку [Рецепти 1992, с. 59]. Порівнюється також з розбиванням / перекиданням посуду / лави / столу на похоронах, молодіжними бешкетуваннями тощо. Водіння ножем навколо дна горщика локалізує хворобу, "відрізаючи" її від світу живих. Відповідні дії здійснюють в присутності сакральних покровителів – святих Миколая, Варвари, "Господа Милосердного", які "направляють" руку знахаря й підтверджують "легітимність" цих дій. Очищення хворого відбувається через особисті речі, потенційні носії хвороби – гребінку, веретено, ложку.

В окремих випадках створювалися обрядові моделі, що унеможлилювали продовження недуги (як ознаки "живого") у зв'язку з умовною / обрядовою смертю хворого. Для цього його одягали в поховальний *білий* ("безтілесний") одяг. З церкви приходили чотири братчики, чотири сестриці, священник, дяк і староста, які приносили із собою братські свічки. Недужого садили на стілець, попередньо застеливши його *білою* хусткою. Братчики запальювали великі свічки і клали на столі "чисту *білу* пшеницю" (ймовірно, аналог колива), куди ставили дев'ять невеликих свічок. Священник правив службу і світив одну свічку, потім мирував хворому дев'ять раз груди, чоло і руки. Після чого гасив одну свічку і запальював іншу. Обряд повторювався дев'ять разів. Після закінчення обряду, його учасники пригощались, як на поминках: "Як буде жить, то скоро одужає" [Рябий 1928-1931, с. 17].

Моделювання обрядового простору дає можливість змінювати ситуацію, зокрема призупиняти старі (видимі) причинно-наслідкові зв'язки і створювати нові (текстові). Найчастіше таке моделювання зустрічаємо в замовляннях "на суд": "Іду я во суд, сонце в лице, місяць в плече, зорею підпережусь, нікого не боюсь. Вхodu я в суд, в суді чотири стіни і всі чотири німі. По середині стіл стоїть, на столі відро крові стоїть, та за столом чотири судді сидить. Хто мене не правильно буде судити, той цю кров буде їсти й пити, а ви, стіни, будете німі, а ви, лави, будете праві, а ви, пороги, станьте мені на допомогу, а ви, враги, собі лікті кусайте, та на мене злоби не майте. У суд уходжаю, праву руку насаідаю, права рука піді мною (сісти на праву руку) весь суд за мною, щоб мені з горя не журитися, щоб мені от суда не смугитися, щоб на ваше горе, враги, подивитися, і сволок, і лави, і весь суд за нами, а ви, щоб, враги, сохли й висихали, одногог Бога на поміч звали. Замовляння говорити про себе три або дев'ять раз" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]. Текст починається формулою небесного огородження ("зорею підпережусь")¹⁷. Розташування "лицем до сонця / спиною до місяця" дублює обряди на збільшення достатку / краси¹⁸, що виконуються вранці. Це

дає можливість моделювати "схід сонця" (>) в будь-який проміжок часу, зокрема тоді, коли відбувається суд. "Спланована" обрядом ситуація на небі (*верху*) проєктується на суд (німі стіни / сволок / стіл / праві лави / пороги¹⁹) і підсилюється тілесними розташуваннями ("праву руку насідаю, права рука піді мною, весь суд за мною"), неначе підстраховуючи її *знизу*. Зв'язок правої руки з "чотирма стінами" суду простежуємо в німецькій мові *die Rechte* – "права рука" / *des Rechteck* – "прямокутник", а також синонімічній парі *práviy* / *pravíy*. В межах цього простору моделюється ситуація вибору – хто несправедливо судить, той стає порушником табу на вживання крові.

Усі події лікувального обряду, що відбуваються "тут" і "тепер", є лише наслідком зарані змодельованої ситуації, тому значна увага приділяється місцю, де відбувається моделювання. У зв'язку з цим піл час здійснення лікувального обряду актуальними стають тілесні розташування (обличчям на схід), а також експозиція обряду, зокрема розміщення ритуальних предметів. Центром простору в такому разі виступає виконавець обряду або сам хворий. За допомогою предметів складаються ті чи інші комбінації, необхідні для моделювання потрібної ситуації, що нагадує гру "крапленою колодою", де момент ймовірності зведений до мінімуму, а результат передбачений. Функцію межі виконують стіни / поріг / кут / запічок / ворота. Однак це не виключає того, що простір, в якому відбувається обрядове лікування, обмежений лише ними²⁰. У замовляннях його межі можуть розширюватися, тому актуальним видається мотив подорожі, як реалізація ідеї виходу за межі олюдненого простору і наближення до "граничної" / перехідної точки в світ "чужий".

Мотив подорожі скоріше нагадує інструкцію, виконання якої є необхідною умовою після виходу за межі периметру (помешкання / дворища / поселення). Подорож знахаря / хворого не є самостійною, він лише дублює міф, повторюючи дії сакрального покровителя: 1) "*Йшла* Пречиста Маті сінімі морамі, тьомними лесамі, палямі, лугамі"; 2) "*Через* сіне море Божья Матерь шла, золотого кріжіка несла"; 3) "*Йшов* Юрій да і Мікола да встречає Пречисту Божью Матерь"; 4) "*Шов* Господь Бог і Господня Божа Пречістая Мати до (ім'я) слабость шептати. Не я шепчу – Божа Мати шептала, Господа Бога прохала" [ПЗ 2003, №178, 185, 255, 440]. Наслідкування міфу зумовлене тим, що подорож святого асоціюється з течією ріки, алегоричного образу вселенського життя: "Йшло три сестрици і цикло три реченькі" [ПЗ 2003, №283]. Безперервність руху води, її фізичні властивості спонукають до виведення хворого зі стану нерухомості як ключової ознаки хвороби (пор. з висловами "черпати силу / черпати воду"). Зупинка течії не передбачена міфом, тому є причиною порушення природного руху, що стимулює виникнення хвороби / "звиху": 1) "Йшов святий Авраам по кругтих горах, по мохах, болотах, по низьких лозах, замочивсь, заросивсь, нігде йому спочить, прийшов, і сів,

спочив на сірім коні; устав і пошов, за собою перелоги. сояшниці, уроки, примовки поніс" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 123]; 2) "По Сіянській горі по шовковій траві їхав святий Сторій на білім коні, там кінь спіткнувся, в раби Божої (ім'я) сугав звихнувся" [Бондаренко 1992, №9]. Для того, щоб зупинити надмірний рух (кровотечу) навмисне провокувалися подібні тестові ситуації: 1) "Ішов Христос до Ордані-ріки, і Ангел ішов. Христос став і Ангел став, і Ордань-ріка стала" [Рецепти 1992, с. 36]; 2) "Святая Пречістая раненько стала ішла по воду, зачупілась за пень, за колоду. Вода разлілася, а у хрїшчоной душі кров сунялася"; 3) "Кацеріна ходзіць, воду носіць, воду проліває, кров замовляє. Несе Рагор (Юрій) воду через гнілуу колоду. Вода пролілася, кров сунеласа" [ПЗ 2003, №272-273]. Звідси стає зрозуміло семантика обрядового стояння, що "зупиняє" розповсюдження "прищів": "Виходили на улицю, молоденький місяць, де *стунив, там і стий* <...> бяри правію рукою с-под ліві ноги землі і пирикидаїш чириз плічо і говориш: "Місячик, місячик, який ти сам чистий, очисти моє тіло од прищів [три рази]". Пирид гетим натираєш бородавки зимлею" [ПЗ 2003, №346].

Динамічність лікувального обряду, яка вивляється в "приступанні"²¹ до хворого чи періодичному обходженні навколо нього, свідчить про те, що знахар намагається імітувати довільний природних рух, підсилюючи тим самим власні дії: "Димішша, димішша возьмі свої зубишша і несі їх ў лес на сукішша <...>, где *нічо не ходіть*, где *нічо не родіть*" [ПЗ 2003, №526]. Коли хворобу сприймають як вимушену затримку, то смерть розуміють як зупинку остаточну. Пор. *представитись* є синонімом до "зупинитись" і може вживатися в значенні – "померти"; аналогічно: *завмерти* – "застигнути". Звідси семантика ритуальної / хресної ходи навколо хворого / будинку / селища, мета якої не лише захиститися від зовнішніх небезпек (епідемії, засухи), але й певним чином "запустити" механізм життя, що зупиняється: "Ішли трі братья с хрястами, Матерь Божая перад імя: "Куда ви ідіть, братья? Палажите хрясти на місто, станавіце (ім'я) живот на місто" [ПЗ 2003, №572]. Так, під час засухи селяни з хоругвами і хрестами обходили поля, що потребували зволоження, як необхідної умови зростання (вертикального руху). Натомість хворобу намагалися зупинити / "посадити" у "золоте крісло", припинити її "ходіння" по спині / животу: 1) "Я уже ўгаваріваю, умаўляю, залатнічка на месце астанаўляю"; 2) "Стань ти, золотніче, на своєм месце"; 3) "А *хватуць* тобі (вітер) *ходіть* по той голіві, по тих вочах, по тих грудях, по тих руках, по тих ногах крутица, тобі треба ідти в ліс становица" [ПЗ 2003, №590, 592, 616].

Подорож знахаря зображується стисло, за допомогою двох-трьох речень, але складається враження повного і докладного її опису. Подібна диспропорція між текстом і його обрядовим змістом зумовлена тим, що опис складається із слів-символів, які називають імена сакральних об'єктів. Тому замовляння можемо

увияти кодом або упорядкованим набором знаків, що складають при дешифруванні його прихований зміст. Опис подорожі зустрічається у тексті від "стиклизи" (казу), де три брати мандрують за ліками, секрет яких розповідає їм "стиклий собака": "Шло собі трох братів, балакали, в стиклого собаки питали. Іди правою дорогою, через Орданську ріку, на Висолянську гору: там ходить баран з великими рогами, і вистрижи йому *вовну* межі рогами і вернися назад. Орданської води набери, білого каменя од скали влупи і да поможуть мині всі святії хранителі замовляти, заклимати від стиклого собаки" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 134]. В тексті розповідається, що брати йдуть "правою дорогою через Орданську ріку на Висолянську гору", де мають зістригти вовну "між великими рогами у барана". Пор. з текстами від кровотечі, де волохатість передбачає зупинку крові: "Ішов баран із крутими рогами густими лозами. Іскинь руно, заткни жерело (кровотечу)" [Рецепти 1992, с. 34]. В міфології вовна виступає атрибутом дикого / тваринного, тобто того, що належить потойбічному і протиставляється свійському / людському (пор. *вов-на* – "хутро барана", але *вов-к*). Звідси мотиви заклинання *пошесті* – "чужої / шкідливої волохатості": "Волос, волос, вийди на колос". Паралельно хутро є ознакою достатку, оскільки волохатою є худоба. Повертаючись, брати мають набирати води з "Орданської ріки" і "влупити" зі скелі "білого каменя" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 134]. "Орданська ріка" відмежовує "той / цей" світи і зіставляється з античними Лето / Стікс, черпання води з яких викликає забуття. Набирання води на початку подорожі (при вході до потойбічного світу) означає смерть (не-повернення), тому це відбувається тоді, коли вони повертаються. В інших текстах зворотний шлях описується доволі фрагментарно, зазначається лише спосіб правильного повернення "не оглядаючись / задом наперед", що свідчить про його табустичну природу. Подібні описи могли навмисне приховуватись, щоб не "вказати / заплутати" шлях з "того" світу. Образ "білої скелі" / гори співвідноситься з людським кістяком – "білим тілом / білою кісткою" [Флоренський 1994, с. 189]. Подорож братів нагадує казковий шлях, який веде до джерел з "живою" і "мертвою" водами, розташованих по праву і ліву руку від героя. Натяки на існування "живої" води зустрічаємо в замовляннях "від більма": "За високою горою, трі роднікі стояло, один – білий, другий – сірий, третій – чорний. Білий білого лечить, сірий сірого лечить, чорний чорного лечить, рабе Божему більма с вока злечить" [ПЗ 2003, №415].

Основною перепоною під час подорожі є ріка. У зв'язку з цим важливим сюжетним елементом подорожі є мотив переправи через ріку / море, який можемо вважати відголосом тих часів, коли місця поховання (міфологічний потойбічний світ) традиційно розташовувалися на протилежному березі ріки²². На думку В.Я. Проппа: "Усі види переправи <...> походять від уявлень про шлях померлого до іншого світу, а деякі досить точно описують

і поховальні обряди" [Пропп 1996, с. 202]. У зв'язку з цим сама переправа, тобто момент трансформації "живого" у "мертве", табується, і не відтворюється на звуковому рівні (не продукується живими). Натомість констатується лише факт переходу. В якості запобіжного засобу на місці переправи, яка є межею "того" і "цього" світів, розміщуються сакральні охоронці: 1) "Ішла Божія Мати *кленовим мостом-мосточком, золотим хресточком*, здибалася з Господом Богом, с святим Петром-Павлом. Стали єе питати: "Куда ідеш Божа Мати?"; 2) "Ішла Божа Мати через *мосточок*, через *жовти пісочок*. Прошу я Пресвятую Богородицю Діву Марію, наведи на путь, на діло, раба Божого, свяшеного такого" [ПЗ 2003, №441-442]. Отже, подорож з хрестом / через міст / пісок розуміється як шлях до "місця вічного спочинку". Кленовий міст є символом переправи, на указує матеріал, з якого він виготовлений (клен є крихким деревом і не придатним для будування мостів). Пісок виконує функцію маркера смерті і позначає місце поховання – "у жовтому піску"²³, що пояснює присутність сакральних покровителів (ангелів охоронців / провідників душі), для яких ці межі відсутні, або осіб, які за своїм статусом (знахарі) чи в силу обставин (хворі), знаходяться на перетині "цього" і "того" світів. Звідси мотиви подорожі сліпців / калік / старців: 1) "*Ішли старці трьома потоками*" [Рецепти 1992, с. 34]; 2) "*Йшло три чалавекі. Секлись, рубались, на кроў змагалісь*"; 3) "*Шли калики черех три рики*" [ПЗ 2003, №293, 297]; 4) "*Йшов старець із трьома торбами, із трьома ціпками, із трьома хортами*" [Рецепти 1992, с. 48].

Традиційне розташування некрополів за рікою пояснює походження образу "острова мертвих": "На синьому морі стояв острів, на тому острові була береза. Під білою березою стояла *нова труна*, а в тій труні лежала *мертва дівчиця*. Вставай, дівчиця, годі тобі спать, бери голку й шовки і будеш рани зашивати і кров остановляти" [Корнієнко 1991, с. 10]. Мотив зашивання рани покійником, співвідноситься зі звичаями прикладати до пораненого місця "мертву кістку" чи "свіжу" могильну землю (пор. з "*новою труною*"). Розташування труни під березою порівнюється з обрядом поховання біля дерев, які донедавна існували в Індії [Бхаттачарья 1980 с. 130]²⁴ і звичаєм саджати дерево на могилі. Ставлення до ріки як символу "останньої межі" пояснює, чому цей образ зіставляється з "вечором / північчю", що асоціюються із завершенням видимої частини доби²⁵ [Чубинський 1995, Т. 1, с. 120]. Пор. *вік* – "життя людини" / *вік(о)* – "око" / *вікн(о)* – "око будинку", що наптовхує на думку про обрядові асоціації дня із земним життям, ночі – зі смертю. Звідси походження мотивів лікування (завершення хвороби) біля ріки: "Хвора на лихоманку йде до ріки на сході, стає до неї спиною і, кидаючи через себе хліб і пшоно, говорить: "Добрідень вам, таточки-голубчики! Вас сімдесят сім і нате вам пшоно усім" [Рецепти 1992, с. 91].

Опозиція під водою / на воді. В традиційній культурі розмежовували "чисту" і "нечисту" смерть. "Нечистою" вважали смерть,

коли її причиною було утоплення, тобто переміщення тіла не в (тверду / статичну) землю, а під (хистку) воду, тому душа утопленників перепоховували в землі (викопували і перевертали) або намагалися "прикріпити", пробиваючи їхні тіла осиковим кілком. Вважали, що "не відспівані" утопленники перетворювалися на "морських людей" / водяних / русалок / чортів: "Чортюк, чортюк, не ламай кісток, ти з води, а я в воду" [Милорадович 1992, с. 25]. Звідси пояснення, чому лихоманки асоціювалися зі стихією води. В замовляннях вони виходять з *моря* → "*морити світ*" (пор. з тавтологією: мор / море): "На горі на Голгофі стояв дуб веперський (від *вепр* – "священна тварина Перуна"). Під тим дубом сиділо сім мучеників <...> і виділи диво престрашнее, чудное, і вийшло з моря сімнадцять жен, просто нагіє, распоясавше, розпущені волоса. Підійшов к їм Іван Предтеча, начав їх питать. Хто ви такіі, куди йдете? Ми йдемо на град Христовий людей мучити, кров пити, тіло томити, смерті предавати" [Рецепти 1992, с. 92]. Схожі мотиви зустрічаємо в есхатологічному сюжеті "море віддає своїх мерців" (мал. 115 [Русские древности 1898, іл. 183]).

Небезпечність "водяних" покійників зумовлена тим, що у воду можна занурюватися і виринати на відміну від твердої землі, що робило водну межу не достатньо надійною. Пор. з фольклорними сюжетами: "Ой рад би я соловейком прилітати, / Придавила сира земля, та не можу встати" [Костомаров 1995, с. 115]. Ворожі для людей лихоманки / водяні / мавки урівноважуються образами "сестриць", які здатні триматися на поверхні води. "На синьому морі плавало три сестриці, одна ткаля, друга пряха, третя кров замовляє" [Шевченко 1913-1921, с. 146]. Опанування аморфної водної стихії передбачає здатність віщувати "розмите" майбутнє. Пор. з алегорією: *час плине / вода плине*, а також *ріка* → *прорікати* → *д-р. ректи* → *на-рікати* – "передбачати / вибирати долю", що гарантує "не-потоплення", тобто не дає змогу покійнику перетворитися на "живого мерця".

Рудименти архаїчних міфів простежуються в мовному матеріалі: **rajǝ* зіставляється з **rojǝ* / **rěka*, де *rajǝ* є похідним від **rojǝ* і позначає поняття, пов'язане з течією ріки, типу *зарічний*. Через водний потік перевозили покійників, які буквально попадали в *rajǝ*. Звідси звичаї ховати в човнах, що простежуються навіть тоді, коли починає застосовуватися кремація, як спосіб дезінфекції. В цій ситуації покійників називали табуйованими **navǝ* чи **navǝjǝ*. Можливо це стосувалося не лише покійних, але й немічних і невиліковно хворих, яких переправляли на протилежний берег, що підтверджує знакове ставлення до сліпих і калік у традиційній культур (пор. з чеськ. *unaviti* – "убити / уморити"). Цікавими є висновки О.М. Трубочова, який порівнює слов. *navǝ* – "мертвий" з д-гр. *ναυς*, лат. *navis* – "корабель" (пор. з образом перевізника Харона). Учений цитує Полеме, який вважає і-е. форми **nāu.s* – "корабель / човен" і **nāu.s* – "мерт-

вий" синонімами, що буквально позначають "похованого в човні". Звідси гр. *nâus* – "храм", фр. *nef* – "корабель" = *nef d'église* – "церковний неф"; лат. *navis* – корабель. Коли храм – це дім мертвих, то **nâs* – "корабель мертвих" [Трубачев 1991, с. 173-174]. Відповідні гіпотези підтверджуються тим, що звичайний човен позначали іншим словом і-с. **riboat* – "вантажне судно", гр. *πλοτον* – "транспортне / торгівельне судно".

В окремих текстах переправа здійснюється за допомогою коня: 1) "Їхав Юрій на білім коні, білі губи, білі зуби, сам білий, в біле одягся, білим підперезався" [Рецепти 1992, с. 49]; 2) "Їхав Юрій на білому коні, на ньому білі шати, біла шабля, нагай золотий" [Корнієнко 1991, с. 11]; 3) "Їхав святий отець Миколай на білім коні до білої церкви, а в білій церкві, на білім престолі – Пресвятая Діва Марія" [Чубинський 1995 Т. 1, с. 142]. Археологічні дослідження свідчать про ритуальне застосування коня в поховальній обрядовості, тому його наділяли чарівними властивостями (див. вище). Наприклад, трава, що виросла із зіниці кінського черепа, вважалась цілющою [Сумцов 1896, с. 12]. В образах св. Юрія / св. Миколая вгадуємо ознаки ангела-охоронця / провідника душі, на що вказує його білизна. Білий колір позначає втрату тілесності²⁶, що пояснює звичай одягати на смерть білий одяг, в'язати на хрести валові рушники тощо. В замовляннях уроки відсилають "на білі сороки", тобто туди, де немає тіла [Корнієнко 1991, с. 12]. Підтвердженням приналежності білого кольору до потойбічного світу є застосування його в замовляннях від кровотечі, де він згадується поряд з образами нерухомого каменя: 1) "Тури турчини, білі білчини город орали, рожу сіяли, рожка зійшла, кров не пішла" [Шевченко 1913-1921, с. 146] / "Посіяла дівка рожу на камені, рожка не зійшла, в раби Божої <...> кров. <...> не пішла" [Бондаренко 1992, с.15]; 2) "Їхав святий Юрій на білім коні: кінь біжить аж камінь січе, да буде проклята кров, котра потече" [Рецепти 1992, с. 37].

Поряд із святими іноді фігурують образи тотемних тварин – псів, які володіють здатністю перетинати межу з потойбічним [Щепанская 1993, с. 71-79.]: 1) "Їхав Юрій на білім коні, а за тим конем бігло дванадцять псів"; 2) "Веде за собою три хорти" [Рецепти 1992, с. 48]. На зв'язок хортів з потойбічним світом вказує їхнє походження (з глини / землі), чорний / темний колір (пор. із загадкою про вовків: "Прийшла темнота під наші ворота"), здатність обертатися на покійних (на Поліссі при зустрічі з вовком називали ім'я нещодавно померлого мисливця, а на Чернігівщині імена трьох пращурів) [Гура 1995, с. 412]. Це пояснює, чому в лікувальних обрядах собачу слину застосовують як ліки від більма (пор. більмо також указує на зв'язок з потойбічним).

Гора. Крім місця за рікою ще одним локусом потойбічного вважається гора (пор. з рос. *отправиться на горку* – "померти"). Можливо, що поховання за рікою і на горі обумовлюються особливостями ландшафту і пояснюються наявністю межі, яка

окреслює територію кладовища, створюючи природні перепони на шляху до нього.

У традиційній культурі могильні насипи є моделлю гір, походження яких пов'язується з похованнями міфічними велетнями²⁷. На гору подорожує душа після смерті, що пояснює звичай не зрізати нігті важкохворим, щоб "чіплятися" ними за круті схили, а також виготовляти "в якості допоміжного засобу" поминальні "драбинки" з тіста [Афанас'єв 1996, с. 205-207]. В лікувальних текстах повільне сходження на гору (своєрідна імітація поховального обряду) асоціюється з уповільненням кровотечі: "Іде Сус Христос на кам'яну гору, на камінь ступає, кров замовляє раба Божого (ім'я)" [Рецепти 1992, с. 35]. Пор. для того, щоб уповільнити кровотечу піднімають руку або ногу. Зв'язок *гори* з поховальною обрядовістю, зокрема кремацією, простежуємо в семантичних паралелях горіння / горя: словен. *gorje* / д-польськ. *gorze* – "горе / плач"; але лит. *gariu* – "палити / спалахувати від гніву", д-ірл. *gorim* – "грію", д-пруськ. *gorme* / д-інд. *gharma's* – "спека" [Фасмер 1986, Т. 1, с. 441], лит. *gareti* – "палити", д-інд. *ghrnoti* – "світить / палає". Пор. д-інд. *giris* – "гора", алб. *gur* – "камінь" [Маковський 1996, с. 126-127]²⁸. Зіставлення *горіння* / (*горя*) і *гори* зумовлене тим, що блискавка влучає в найвищі місця географічного ландшафту, тому природно, що кремація покійника (*горе*) відбувалася на *горі* й розуміється, як спосіб наближення до божественного. Таке припущення пояснює причетність Перуна-блискавки до гори. Пор.: польськ. *porun* – "блискавка" / укр. "Бодай тебе Перун забив" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 98] / рос. "Метать гром и молнию", але г. Пирін (Болгарія) (мал. 116) / г. Перун (Боснія) / "Перуна весь" / "Перуњи врхъ" (Словакія) / Перунова дубрава (Хорватія).

Надання блискавці сакрального статусу є пережитком часів, коли людина ще не опанувала техніку добування вогню, тому вимушена була постійно підтримувати його горіння. Рудименти вшанування "природного / живого" вогню збереглися в Давньому Римі як культ весталок, а також у звичайі слов'ян не позичати вогню після заходу сонця (небесного вогню). Згодом з блискавкою асоціювали грім і зливу, що пояснює вшанування Громова землеробами / скотарями. Звідси співвіднесення Перуна з дощем, а грому – з ревом небесного бика: "Ревнув віл на сто гір". Образ небесного бика може асоціюватися також із сузір'ям Тільця (лат. *Taurus*) – зоряним скупченням Гіад, названих греками на честь Зевса-Гіетія (Дошовика)²⁹ [Лосев 1996, с. 206]. На відповідні паралелі указує образ чорного вола, місцем перебування якого є *круті і пусті гори*: "Нясіце (лякі) на мхі, на балоти, на крутіє гори, гдзе *всцяр ня вея і людзі ня ходзяць, певні не пють, вавкі ня виюць*. Там *чорни вој* на горе ходзіць, расу забіває, там *ўвесь ляк прападає*" [ПЗ 2003, №168]. В Київській Русі бика темної масті приносили в жертву Громовику [Фаминцьон 1995, с. 51]. Рудименти подібних вірувань зустрічаємо в ХІХ ст. Так,

селяни Російської Півночі на святого Іллю жертвували бика, відгодованого "усім миром" [Рибаков 1994, с. 418].

Сприйняття *гори* як місця *горіння* / (*горя*) пояснює, чому хвороби відсилають на *високі гори*: 1) "Ночниці, сестрици, летіте в щиріе бори, на високіє гори, де півніў голос не заходить"; 2) "Летіте (лекі) на холма, на болота, на ніціє лози, где людскі голос ніколі не заходіт, там вас птици раздалбут, когтямі разнесут" [ПЗ 2003, №68, 243]. Звідси називання гір Лисими, маківки яких могли розчищати або навмисне випалювати, імітуючи таким чином присутність Громовика: 1) "Ідіть собі (уроки), куди огонь та дим, то туди й лишко за ним" 2) "Переполох, іди на пні, на дима" [Рецепти 1992, с. 54, 61]. Найвідомішими є Лисі гори поблизу Києва, Дніпропетровська, де було знайдено атрибути скіфської влади, а також у Польщі між Кельцями і Сандомиром. На думку Б.О. Рибакова, тут було розташоване капище священної трійці – Лади, Лелі і Єжи [Рыбаков 1994, с. 286]. В поліських текстах Лису гору згадують в замовляннях до худоби: "Не пришла я стояці, а своєї корови молочка добиваці <...> з чотирьох сторон, з *Лисоє гори*, кореня глибокого, с пушистих хвостов, с-пуд рукавішних копутов. І вам, змей, і вам, змеяніц, усім змеям царіц приступец і поможец" [ПЗ 2003, №854]. Напевне, що *Лиса гора* є ритуальною назвою, що свідчить про розміщення на природних підвищеннях святилищ, де могли здійснюватись обрядові дії: 1) "На горе стоят трі *чернокнижніка*, оні не умеют ні читать, ні пісать, только умеют моеї (ім'я) ночніци уговорать" [ПЗ 2003, №100]; 2) "Десь ти мене мати в барвінку купала, / Купаючи, проклинала, щоб долі не мала. / "Проклинала, доню, тоді твою долю, / На *гору йшла*, тебе несла, ще й води набрала" [Потебня 1989, с. 508]. Образи чернокнижників (усоблення темноти) наближуються до міфологічних пращурів, тому там не чутий голос півня (втілення світла). В інших текстах на горі / кургані знаходиться "синій камінь". В традиційних уявленнях *синій* асоціюють з неживим / потойбічним, тому цей образ може позначати надгробну кам'яну стелу – ймовірне місце перебування "гробових" змії: "Шкурапея змая на *високаї гарі*, под *сінім* каменом" [ПЗ 2003, №664]. У текстах від зубного болю зустрічаємо дотичний образ кам'яної баби: "Каменная баба стояла, рабобожьей (ім'я) зуби замоўляла" [ПЗ 2003, №543], до якої могли притулятися хворими частинами тіла, щоб "не шеміли і не боліли". М.Ф. Сумцов зазначає, що у Харківській губернії до кам'яної баби приносили хворих дітей, на Покутті з двохголового ідола зішкрібали кам'яний пил, який змішували з водою і вживали як ліки. Під час засухи ідол клали на землю і поливали водою (пор. з ритуальними поливаннями могил нечистих покійників), коли літо видавалось занадто дощовим – ідол перевертали вниз головою³⁰. За народними переказами в Суботові стояла кам'яна баба, до якої Богдан Хмельницький прив'язував поляків. Після смерті гетьмана її намагалися викопати, після

чого почалася моровиця (мал. 117 [Титаренко 2007, с. 51]). В текстах "від гада" камінь зіставляється з іменем міфічної змії "Ідало" (ідол): "На сінем мори камєнь, на камєне чирвона капина (ймовірно, калина). Як з етой капіни кров не капі, так с такое-то (масть) карови ілі человека кров не капі. Святой Яне, святой Адаме, будь до помочи. Яду і ти, *Ідало*, вельмі вітало (літало) приді с чадом с поколенем, виймі своєю жало, поході, не пуді (лякай), виймі жало за йді" [ПЗ 2003, №696].

Кам'яні стели часто повторюють обриси жіночого тіла. В зв'язку з цим європейські народи пов'язують їх з легендами про скам'яніння грішної жінки. Наприклад, у німецьких повір'ях про *lungferstein* розповідається, що на камінь перетвориться дівчина, яка навмисне не відвідує в неділю церкву [Сумцов 1890, Т. ХХХ, июль, с. 68-71]. Традиційне називання гір *Бабиними* підтверджує розташування на їхніх вершинах кам'яних антропоморфних стел. Поблизу женоподібних ідолів іноді знаходять дитячі могильники³¹. В.О. Рібаков пов'язує такі найменування з образом архаїчної праматері на кшталт давньослов'янської Макоші – "богині урожаю і долі, уособлення усієї земної природи", якій могли приносити людські жертви [Рібаков 1988, с. 145].

Розуміння гори як "місця жертвоприношення" і лікування ніби підтверджує її непридатність для сільськогосподарських робіт, що пояснює мотиви сіяння піску, який "не цвіте": "На *горе* Сіянскої там *туркі п'есок оралі*, сеялі, бороновані, як тому п'еску не рости, *не цвісти*, так (ім'я) не болеть і *не гореть*" [ПЗ 2003, №63]. В традиційній культурі будь-які операції, що стосувалися чарування, вважалися несумісними з ідеєю зростання. Так, здійснення "закруток / заломів" розцінювалось як злочин [Сумцов 1889, Т. ХХVІІ, декабрь, с. 598], оскільки асоціювалось із знищенням майбутнього урожаю: "Чим же душі у Бога согрішили? / А перша душа согрішила – / У житі залому залишила, / У хлібові спори виймала <...> / Четверта душа согрішила / В чистім полі корову заклінала, / У коровки молоко віднімала / В сиру землю виливала, / Гірку осіку забивала, / Гірку осіку засушувала" [Афанасьєв 1996, с. 73-74]. Абсурдність сіяння піску підтверджується також тим, що орати ("запліднювати" землю-матір) і сіяти (торкатись священного сім'я) мають турки (чужі), тому замість зерна вони кидають "не-живий" пісок, що є аналогом до могильної землі, оскільки тіла покійників ховали нижче прошарку гумусу: "Ляціце (пристрит) на сіне море, на жоўтіє *пескі*" [ПЗ 2003, №251]²³. У зв'язку з цим пісок могли використовувати як оберег від "урікливих" очей: "А я вам насяру посеру, як ви перешчитаєце *песок* і пераличице моє говно, тогди к моєй коровці молока пристанеце" [ПЗ 2003, №496].

Сприйняття гори як "іншого" простору ("території після смерті") пояснює її асоціації з "небесним" світом: ц-сл. *гора* – "верх", *горний* – "небесний", а також небесними сакральними покровителями: 1) "Вийшов *золотий чоловік* з золотої церкви і йшов на

золоту гору у золотім вбранні і здивав його (ім'я). Падає він на коліна і просить золотого чоловіка: "Золотий чоловік, прошу тебе, вижени з мене злу хворобу!" [Бондаренко 1992, с. 16]³²; 2) "Господи благослови, Господи поможи, народженному, молитвяному рабу Божому <...> сіє більмо з ока згоняти, Матері Божої прохати. *Гшла Мати Божа горою*, – стала я її питати: "Куди ви, Матір Божа, ідете?" [Рецепти 1992, с. 48]; 3) "Шов Ригор з *великих гор*: "Куда ідзеш?" "Іду замоўляць кроў" [ПЗ 2003, №288]. Знаковим є образ Ригора, якого асоціюють з богом-рятівником / переможцем змій: 1) "Несе Рагор воду через гнілу колоду. Вода проліласа, кров сунеласа. Не я ратую, а *Бог ратує*"³³; 2) "Єхаў свети Ригорій на коні спасать девіцу от змей, девіцу спасає, *змєю побеждає*" [ПЗ 2003, №273, 700], що ототожнює його образ зі святим Георгієм / Юрієм: "Заклинаю вас, гадюки, іменем Господа нашого Ісуса Христа і святого великомученика Побідоносця Георгія, і всіма небесними силами" [Рецепти 1992, с. 43].

Згадування образу Ригорія в текстах від кровотечі вказує на його вогняну природу. Він "запікає" кров подібно до того, як "випікає / висікає вогняним / золотим мечем" змій: "Пойду сама до Господа Бога, да Святого Юрія. Святий Юрей, сойдзе на землю і з залатой мечч'у, громам будзі біць, *агньом палиць*, з ліца землі вас будзя змятаць" [ПЗ 2003, №659]. В цьому розумінні Ригор функціонально наближується до образу Перуна / польськ. *Jessa*, що підтверджує припущення Б.О. Рибаківа про розміщення ідола Єжи на Лисій горі (див. вище).

За народними віруваннями святий Юрій "відмикає золотими ключами" (блискавкою) землю, "випускаючи" нагору молоді пагони. Аналогічним чином відбувається протилежне – "замикається" від хвороби тіло, яке у цьому контексті співвідноситься із землею: "Земля замок, а небо ключ, замкни це тело, щоб не болело" [ПЗ 2003, №307]. Ймовірно, що роль блискавки могла переймати свічка-громничка, яку ставили в головах хворого. Пор. з текстами, що співвідносяться із семантикою блискавки: "Слово мое міцне. До цих слів моїх небо і земля, ключ і замок" [Познанський 1995, с. 87]. В цьому разі св. Юрій (23.04), який відкриває сезон випасу худоби, співвідноситься з Михайлом (східні слов'яни 23.09) або з Дмитром (південні слов'яни 26.10), які його закривають. У замовляннях Михайло як і Юрій / Георгій знищує змій: 1) "Іхав через поле Михайло-Рихайло на білім коні і з гострим мечем через афтинине поле, і на афтининому полі і там білий камінь лежить, і під тим каменем Агица цариця лежить, і весь гад пчуває і там став Михайло-Рихайло, став єї сікти, рубати, і по тім камені кров єї мазати" [Рецепти 1992, с. 43]; 2) "Змія Шкурапей, унімай свах дзецей, ярих-перейрих, чорних подкалодних. Єслі не унімеш, пашлю на тебе Міхаїла Архангела, каб йон тебе громом пабіў, молнію спаліў, па беламу свету попіл пусціў" [ПЗ 2003, №660]. Напередодні св. Дмитра, так само як і на св. Юрія, влаштовували поминки (Дмитрова субота). Вважа-

ли, що, починаючи з цього дня, вовки, відпущені свого часу св. Юрієм, можуть нападати на худобу, яка перебуває вже під захистом людини, тобто в кошарах і хлівах. Щоб попередити напади вовків, на Дмитра забороняли шити і прясти з шерсті – буквально "дратувати" овець / хижаків, "смикаючи" їхне хутро. В такому разі св. Юрій та його іпостасі св. Михайло / св. Дмитро відповідають архаїчному божеству зміни сезонів, яке "відкриває / закриває" землю / тіло, встановлюючи, таким чином, тривалість життя і час смерті. Так, мешканці Ущицького повіту вважали, що святий Юрій регулює фази місяця, піднімаючи й опускаючи небесну заслінку [Чубинський 1995, Т. 1, с. 18]. Ритуальне "замикання" тіла (закривання заслінки) слід розуміти як тимчасове омертвіння: "Ти, місяц маладой, у тебе зуб кастяной, а у мертвого зуби не баляць, не свербляць, штоб так і у мене зуби не балелі і анемелі" [ПЗ 2003, №489].

Мотив "добровільної / необхідної" подорожі за своїми семантичними ознаками суттєво відрізняється від мотивів "примусового" відсилання хвороби, де картини потойбічного зображуються у фатальних проявах, зокрема знищенні / кремації. В якості запобіжного засобу, особи знахаря і хворого при цьому не згадуються (спляжуться лише мертві), натомість зустрічаються образи потойбічних істот, що намагаються перетнути межу "цього" і "того" світів. Шлях з / до потойбічного, який намагаються подолати хтонічні істоти, називають "розпутним / чорним": 1) "Ідуть черниці-сестриці. Черниці сестриці, куди ви йдете? Куди ж ми йдемо, до молитвенної, народженої раба Божої (ім'я) на колючки брати і під груди шпигати. Не йдіть. Ідіть собі *розпутними* шляхами, зустрічайтеся з звірами, там будете дерева вибирати, наймиліше, найкрепкіше, найлюбіше, найм'якше. Там будете рубать, там будете гризати, там будете гулять, там будете і розкіш мати" [Корнієнко 1991, с. 10]; 2) "Ідіть собі (хвороби) *тим путем*, де сам *Господь* не *ходе*, де християнський голос не *заходе*" [Рецепти 1992, с. 58]; 3) "Крикливоці <...> ідіть на чорні ворота, на чорну дорогу, на чорний ліс, на очерети, на кам'яні щелі" [Шевченко 1913-1921, с. 148]. Звідси назва хвороби – *перехід*, що супроводжується симптомами з ознакою нерухомості – втратою свідомості й судомами. Важкий нервовий стрес, параліч, інсульт, інфаркт називали "чорним переходом" [Рецепти 1992, с. 67]. Хворого накривали чорним сукном (аналог землі) або ночвами (імітація "домовини"), на яких розбивали горщик (пор. з поховальними обрядами, під час яких розбивали посуд / перевертали предмети); одягали сорочку ("тіло") покійника; давали висушену (не-живу) кров молодого півня, зарізаного на Меланку (наприкінці року). В цьому разі *чорне* є ознакою потойбічного: "Ішла *чорна* дівка з *чорними* відрами по *чорну* воду" [Зоряна вода 1993, с. 5] і протиставляється обрядам накривання хворого на епілепсію кожухом, як імітації місяця народження. Звідси опозиції, що діють в межах спільного семантичного поля:

vagin(и) – ями, землі-матері – землі-могили, жінки-породіллі – баби, яка сповиває, тому ночви залежно від обрядової ситуації можуть набувати подвійної семантики: 1) місця народження / родових вод / очищення на момент купання немовляти; 2) домовини під час "чорного переходу".

Вертикальна структура. В міфології вертикальний простір складається з трьох рівнів – верху, середини і низу. З верхом і низом асоціюють недосяжні для людини небо і підводний / підземний світи, тому з ними співвідносять місця перебування божеств або хтонічних істот. Вони ж становлять семантичну опозицію, що є основою композиції орнаментальних сюжетів, текстів обрядових творів. Міфологічна дуальність верх / низ демонструє схильність людського мислення до діаметрального поділу явищ оточуючого світу на чорне / біле, холодне / гаряче, рухоме / нерухоме, живе / мертве, а також протиставлення крайніх точок просторово-часових координат: верхнього / нижнього, правого / лівого, минулого / майбутнього, старого / молодого, що є причиною конфлікту, який складає сюжет багатьох міфів. Аналогічна картина спостерігається в етіологічних міфах, де ціле (хаос / первинне) буквально "розпадається" на частини, "народжуючи" таким чином небо, землю, тварин, людей, що сприймаються як частини Космосу³⁴. Звідси походження громіздких перерахувань у лікувальних текстах, як спроби вгадати, в якій саме частині Всесвіту виник "збій системи": "Чи ти гнетуха, чи ти трясуха, чи ти водяна, чи ти вихрова, чи ти подумана, чи ти погадана, чи ти наслана, чи ти наспана, чи ти найдена, чи ти напита, чи ти місцьова, чи ти причтова, чи ти призірна, чи ти присільна, чи ти в часу, чи ти в получасу, чи ти в дні, чи ти в полудні, чи ти в ночі, чи ти в піночі. Поти ти стояла, поти ти буяла, поки я не знала, стала тебе знати, стала тебе з костей висилати. Буду я тобі лице заливати, буду тобі очі випікати, буду тебе молитвами заклинати, буду тебе з християнської віри висилати: піди собі, де собаки не брешуть, де кури не поють, де християнський голос не ходе, коли будуть ушаки роззявлятися, тоді буде лихоманка підніматся, і гнетуха, і трясуха" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 127].

Точка перетину верху і низу припадає на "нейтральну територію" – світ людей. Згодом конфлікт видимих контрастів – чорного / білого, світла / темряви, тепла / холоду проектується в світ невидимий, і пов'язується з внутрішніми станами. В зв'язку з цим усе, що стосується верху набуває позитивного значення і навпаки. В цьому разі спрацьовує принцип асоціацій, що виявляються як текстові або знакові аналогії (перенесення відомих фактів на невідомі об'єкти). Так, Всесвіт уявлявся як величезне яйце або острів / дерево, розташоване серед вселенського океану – первинної субстанції, що розпадається. Прикладом може слугувати також порядок розташування храмів чи святилиць, які нагадували певні сизур'я [Фулканелли 1996]³⁵.

У замовляннях діалектичні взаємовідношення верху / середини / низу (як варіант: неба / землі / підземелля) представлені в

образах братів: 1) "На небо місяць високо, в море камінь глибоко, а ў лесе дуб далеко"; 2) "На сінем море чорний камінь, на ясном набе золотий рог, а цьомном лесе дуб"; 3) "На небо місяць, на море дуб, на лесе камень" [ПЗ 2003, №503, 505, 507]; 4) "Місяць на небі, рак у воді, заець у полі" [с. Капустине Шполянського р-ну. Черкаської обл.].

Можливо, що така схема виникла в часи ствердження патріархальних відносин, де будь-яка форма родового споріднення орієнтована на батька (пор. *пращур* / *предок* – ч. р.). Відомо, що в патріархальній родині усі жінки вважались сестрами, а усі чоловіки – братами, тому в межах роду заборонялись шлюбні відносини (табу на інцест). Форми спорідненості по чоловічій і жіночій лініях є патріархальними. 1) Структурно *сестри* складається з двох частин – *се-стри*. Перша частина походить від давнього займенника *сей*, який згодом трансформується на *цей* / *ця* / *це* [Грінченко 1997, Т. 4, с. 111-112]. Основа слова зставляється з давньослов'янським коренем *-стри-*, який є ознакою спорідненості по батьківській лінії. Пор.: діал. *стрий* – "брат батька"; *стрийна* – "батькова сестра"; праслов. *struith* споріднене з литовськ. *strūjus* – "дід" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 780]. В "Слові о полку Ігоревім" вітри назвають Стрибожими внуками, що стрілами віють з моря. Звідси *ст(а)р(у)й* у розумінні "шанований" / "старший" / "правильний" (не обов'язково "похилий за віком"). Іноді може вживається в значенні "сильний" / "потужний": "Стар, да яр" [Ларин 1963, с. 81]. Таким чином, *сестри* генетично пов'язані зі словосполученням "це батькові", яке позначає приналежність до певної фратрії (пор. зі словосполученням *почесні брати*, як обрядова назва дружок нареченої)³⁶. 2) Іменникова форма множини *браті* співзвучна з неозначеною формою дієслова *брати*, що позначає дію, спрямовану на обмін, привласнення не лише чужого, але й свого (в межах фратрії). З іменником *браті* споріднені поняття *обирати* – "вибір першого серед рівних"; *збирати* – "об'єднувати"; *перобирати* – "перераховувати" тощо. Тому форма однини *брат* може позначати частину від цілого, а множина окреслювати ціле як таке, тобто уособлювати рід. Відомо, що форма однини, яка позначає окрему людину, починає активно вживатися лише в XIII ст., до цього існувала форма множини *человеци* [Колесов 1986, с. 154]. У зв'язку з цим називання братами тих просторових локусів, які, в принципі, не можуть перетнутися, є абсурдом, оскільки це суперечить внутрішньому змісту лексичної форми *брат*, що пояснює застосування формули "Як три брати до купи зберуться і будуть бенкет робити, тоді у мене зуби будуть боліти" [Українські замовляння 1991, с. 72]. З іншого боку, називання різних рівнів світоусторою братами може свідчити про архаїчні уявлення, коли світ мислився як єдине ціле, а відношення між його частинами як родові.

Патріархальному суспільству властива ієрархічна організація. Відповідним чином в замовляннях описується організується

Всесвіт: 1) "Сам Господь на набе, а цар на землі, а медзвездз ў лесе, а мерцвец ў землі"; 2) "Цар на землі, а Бог на набе да шче дуб третій – калі саберуцца ані пійть да гулять, тоді ў мяне зуби забалаяць" [ПЗ 2003, №521, 611]. Небом опікується Господь / Бог, людзьми – цар, лісом – ведмідь ("знаючий" – від д-р. в'їдатель), підземним світом – пращур / дуб (пор. "Чи болять зуби у мертвого? Не болять, не шчимлять, камінь на морі, дуб на дуброві, як ізидеца умерших два брата до купи, хай заболить тоді (ім'я) зуби" [ПЗ 2003, №518]. Ієрархічну будову Всесвіту простежуємо в інших замовляннях: 1) "Місяць на небі, кити-риба в окіяні, дуб на землі"; 2) "Місяць на небі, дерево на землі, камінь в морі" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 130-м,н]; 3) "У лісі дуб, на морі камінь, у землі мрець"; 4) "Ведмідь у лісі, мрець під церквою" [Зоряна вода 1993, с. 13]; 5) "Господі, на небі – місяць, а на землі – зелений дуб, щоб ў мене ніколи ни боліў зуб" [ПЗ 2003, №524].

На основі словесних формул кровного споріднення можлива реконструкція форм суспільного устрою давніх слов'ян, основу яких становлять тотемістичні культури. Таке припущення може бути доцільним, оскільки: а) у замовляннях місяць, риба, людина і ведмідь сприймаються як рівні: 1) "Місяць на набе, риба в море, медведь в лесе, хазяїн в дома" [ПЗ 2003, №510]; б) місяць, камінь / риба зіставляються з пращуром, що вказує на зв'язок цих образів з тим чи іншим тотемом й міфічною історією походження роду: 1) "Місяць на небі, мертвец ў землі, риба ў ўодзе"; 2) "Місяць на небі, а камінь у морі, а мертвец у гробі" [ПЗ 2003, №502, 513]; в) міфологічні персонажі "включені" в систему суспільних відносин: 1) "Цар на землі, а Бох на небе, да шче дуб третій"; 2) "Місяць на небе, гасудар на землі, шчуки ў морі, ў траве черві" [ПЗ 2003, №521, 658]. Дотичними за структурою і змістом видаються потрійності типу: 1) "Молодік ў небе високо, а камінь ў морі глибоко, а ў лесе *сіній* дуб"; 2) "Місяць на небі, камені ў воді, мрець ў землі, заць ў лісі"; 3) "*Сіні* місяць в ніби, воўк ў полі, камінь ў морі" / "Місяць на небі, а ворон в лісі, камень у морі"; 4) "Медведь у полі, шчурки у морі, червянка под коренем"; 5) "Шчука ў морі, черв'як ў полі, яшчеріца ў лесе"; 6) "Місяць на небе, сук ў дереві, зуб ў роті" [ПЗ 2003, №506, 515, 516, 519, 520, 523]; 7) "Місяць на небі, мертвец у гробі, камінь у морі"; 8) "Звір у полі, риба в морі, зоря на небі" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 130, 132-т]. Усі перераховані міфологічні персонажі, а саме: Місяць, зоря, камінь, дуб, мрець, заць, ворон, ведмідь, змія, щука, рак, ящірка, черв'як, звір можуть вважатися братами людини. Натомість дуб / місяць (№1,3) співвідносяться із світом пращурів (не-зелені, а сині), вони причетні до походження роду і включені в систему суспільних відносин. Наприклад, уявлення про спорідненість вовка з людиною дійшли до XIX ст. і відбилися у переказах про перевертнів-вовкулаків. У фольклорі збереглися залишки вірувань про перетворення дівчини / парубка на дерево: "Посадили синові червону калину, /

Молодій невістці зелену шипшину, / Голка до голки прихилиється, / Мати за дітьми убивається" [Костомаров 1995, с. 211]. В замовляннях саяво зорі порівнюються з мостодією і красою: "Коли встаєш рано, ідеш умиватися говорити: "<...> Умиваюся, утираюся, щоб я була чиста як вода і ясна як зоря, як хліб святий на столі, а я перед Богом і людьми" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]. Натомість камінь, заєць, ворон, ведмідь, змія, ящірка, щука, рак, черв'як можуть перебувати в кровноспоріднених зв'язках лише з певною категорією населення або окремими невеликими родами, що були згодом асимільовані потужнішими племенами. В такому разі ці образи також можна вважати тотемістичними. Правомірним видається також припущення, що в архаїчну епоху існували тотеми місяця, ведмедя, вовка, ворона, рака, дуба, риби, каменя, зайця, щуки, змії, ящірки, які знаходились між собою в родових зв'язках, тому світ у замовляннях змальовують як діалектичну єдність. Можливо, що назва родів є показником: а) взаємовідношень між ними, оскільки тотеми зайця / вовка, ворона / змії, каменя / місяця логічно мають знаходитися в стані конфлікту і демонструють принцип *coincidenta oppositorum*, який часто є рушійною силою еволюційного розвитку; б) указувати на місце дислокації давніх родів, де "щуки / риби / раки" мали проживати поблизу водойм, "вовки / ведмеді / дуби" – в лісах, "ящірки / змії / ворони" – в степу. Перераховані тотемні тварини репрезентують також географічний ландшафт Центральної України часів неоліту: щука / рак / камінь – *ріка*; вовк / ведмідь / дуб – *ліс*; змія / ящірка / заєць – *поле*. Ці міфологічні природні орієнтири пропорційно варіюються в різних текстах.

Розміщення найбільш статусних міфологічних образів / святих на небі підтверджує сприйняття традиційної картини світу як ієрархії, що пояснює відповідне моделювання культурного простору. Вищість передбачає більші повноваження і підкреслює статус: "Господу Богу помолюся, Пречистій святій поклонюся, поночі встановлюся, святому Юрію помолюся. Святий Юрію, Григорію, *ти сидиш високо, ти бачиш далеко*" [Бондаренко 1992, №33]. Звідси семантика звичаїв, пов'язаних з підніманням вище голови. Підкидання угору дитини після сходу сонця сприяє її росту (коли ця ж дія відбувається після заходу – вона має зворотний ефект). У зв'язку з цим існував своєрідний "кодекс" поведінки при зустрічі матерів, які мали тримати дітей на одному рівні. Піднімання однієї дитини передбачає автоматичне опускання іншої, що сприймається як уявний двобій їхніх невидимих двійників, де переможцем виявляється той, хто опиняється вище [ПЗ 2003, №112-118]⁸⁷. В такому разі *вищий* асоціюється з хижакком, який знищує *нижчого* / слабшого: 1) "Має ваўчення, а тває казленя. Має тває з'єсць"; 2) "Нехай моє воўчення твоєму козеняті очі видере" [ПЗ 2003, №117-118]. В якості запобіжного засобу існують заклинання, що включають "механізм зворотної

дії" / протиставлення низу і верху: 1) "Підкидаєш високо, да шоб закопала глибоко" [ПЗ 2003, №121]; 2) "Піднімаєш високо – закопай глибоко, піднімаєш вище – закопай глибше. Як думаєш добро собі, так нехай мені, а що думаєш мені, то нехай тобі" [Рецепти 1992, с. 50].

Піднімання угору ("до неба") як протиставлення низу практикують при лікуванні "переляку", що виникає внаслідок того, що побачене і почуте "випадає" з буденної інформаційної моделі, тому трактується як "втручання" нижчого / потойбічного: 1) "Бува, що нечиста сила під тінь (темне) підходить і ляка"; 2) "З переляку в чоловіка може вкинутися нечистий дух, б'є в голову, трощить усередині, у голову обморок забива. Ума тронеться той чоловік, балака, плете чого не нада"; 3) "Так хватило її, так нічого не тямить <...> по городу ходить, співа, саме у робочу пору. Після того кричить, гавка. На минуту їй і легше світом, ба як сонце *подоб'ється* (!), знову її хвата: виє, гавка, матір лає безподібними словами, кричить: "Давай мені їсти!". Паляниць три з'їсть, а все голодна. У Петрівку поз'їдала вершки з молока" [Рецепти 1992, с. 59-60]. "Переляк" активізується після заходу, тобто асоціюється з темрявою / низом, тому піднімання угору може розцінюватись, як долучення недужого до Бога / Сонця: 1) "Хто *піднімає*, того нехай Бог приймає"; 2) "Ляк із дому, а ти, Іван, *у гору*. Не сама подуваю, сам Господь подуває, Пречиста Божа Мати помоч даває"; 2) "*Више* ляха, *више* страха, *више* переполоха. Ляк до дому, а дитина (ім'я) *у гору*" [ПЗ 2003, №119, 149, 150]. Відповідно, тяжіння вниз наближує до потойбічного. Опущання нижче рівня проживання людини (закопування) позначає смерть. Кидання в могилу особистих речей живого сприяє його захворюванню: "Ти станеш, а ана твоя след замєцїла, і ана бере песок (слід) і славб нагаварїває, і, кагда, мертвецѧ ў магїлу кладуць, єму падсїпає *песочкам* ў ямку" [ПЗ 2003, №234]²³. Звідси стає зрозумілим звичай кидати в могилу три жмені землі, як своєрідне "печатання" місця поховання, тобто віддавання покійному його частки від живих родичів. Подібні вірування пояснюють застосування симпатичних засобів при лікуванні окремих хвороб. "Коли покласти у домовину будь-яку частину недужого тіла – наприклад, струп від рани, змочену кров'ю чи гноем хворого ганчірку, запітнілий одяг <...> то хвороба проходить" [Штрак 1995, с. 66].

Небо. Міфологічне сприйняття неба як "місця праформ" пояснює, чому усі міфічні події, що тут відбуваються, є архетипними / знаковими і виступають своєрідними моделями тих ситуацій, що мають повторюватися як обряд на землі. Наприклад, (небесного) Бога не може вкусити (земна) собака: "Шоў Бог на небеса, каб не укусила всяка пса" [ПЗ 2003, №628]. Звідси семантика (земних) храмів – місць "небесної" сили. Усі події, що відбуваються на цій territory heavenly, вважаються священними і проєктуються на буденне життя людини: 1) "Прачиста Божа Маці

с *престола* стаўала, помачи даўала"; 2) "Кіеўскія, Пячерскія, ўса сілі нябескія" [ПЗ 2003, №181, 67]. Пор.: *сила* споріднене з лит: *siela* – "душа / дух"; д-пруськ. *seilins* – "чуття" / *posėilis* – "дух" [Фасмер 1986, Т. 3, с. 621]. В архаічні часи в святыхах програвали сцени полювань, згодом тут здійснювали заклинання урожаю, лікувальні обряди. Традиційно в храмах хрестять дітей, вінчають молодих, відспівують покійних тощо. Звідси семантика храмових молитов, як способу позитивного моделювання майбутнього³⁸.

Уявлення про небо як про місце / територію пояснює, чому в п-сл. текстах його сприймають як "небесну твердь". У "Шестодневі" болгарського екзарха Іоанна (X ст.) зазначається: "Дъве небеси: и *твърдь* бо нарече Бог "небо". Обычно же Божественному Писанию и въздуха "небо" нарековати" ("Існує два неба, оскільки і твердь Бог назвав небом. Небом у Божественних Писаннях називають також і повітря"). Поділ неба на дві зони – твердю і повітряну відбивлось також в архаічній формі двоїни – "небеса". Пор. з першою фразою молитви Ісусової: "Отче наш, сущий на *небесах!*" Аналогічні відомості зустрічаємо в "Промові філософа": "Въ вторый день сътвори (Бог) твердь, яже есть посреде воды; сего же дъне разделишася воды; пол их възиде на *твърдь*, а пол их – под твердь. В третий день сътвори (из воды под твердю) море и реки и источники и семена" [Рыбаков 1988, с. 472].

У лікувальних текстах простежуємо рудименти уявлень про "твердий" небесний ландшафт: 1) "Господу Богу памалася, Причистой Мамкі прашу. Причиста Мамка *по небу* шла, ў руках ключи неасла" [ПЗ 2003, №2]³⁹; 2) "Прачиста Маці *па небу хадзіла* ясно сонейко прасіла. Ясне сонейко по небу хадзіла, місячейко прасіла. Месяц *по небу хадзіў* і дзіцятко (ім'я) за ручку водзіў цемнімі лесамі, шчирими берагамі і крутими гарамі. У цьому лесе пташка ширакалала, ширакадзюба, шираканоса. Лапамі разграбу, крильямі размету, а дзьобамі расклюю, плакси і крікси (ім'я) атжену і сон нагоню" [ПЗ 2003, №92]. "Широкодзюмба / широкколапа" пташка зіставляється з фольклорною "утінкою": "Посеред поля стоїть гоголя, / <...> А на тій гоголі й утінка сидить, / *Утінка* сидить, далеко видить. / Та й угледіла вона, що на морі човничок, / А на тім човничку дівка Кулинка, / Дівка Кулинка, премудра швачка. / Та пошла вона три янголики, / Да оден каже: "То моя мати", / А другий каже: "То моя рідна", / А третій каже: "То моя ненька" [Сосенко 1994, с. 237-238]. Світ творить Кулинка, "утінка" лише "видить" (в'їдаєть / "відає") про її дії. В цьому контексті поняття *правильного* бачення й *істинного* знання перетинаються (пор. з уявленнями про потрійну душу, див. "Тілесна душа"). Сприйняття "утінки" як істоти, яка існує до творення світу, зумовлене тим, що вона є "першим" творцем. З її яйця народжується земний світ (пор. з казкою про яйце-райце). В болгарських і сербських загадках Сонце називають "Божим яйцем", а зоряне небо – "решетом, наповнене яй-

цями". В слов'янських і німецьких казках сонце асоціюють з яйцем, яке тримає у дзьобі золотопера гуска⁴⁰ (мал. 118).

Знаковими видаються інші явища, зокрема падіння метеоритів, що сприймалися як частина "небесної тверді": "<...> Прайшла-пракацілася Божай Маці каляснічка, з нібясі упаў камень, разбіў апосціцьку церкву. Божа Маць Марія плача: "Сине мой, Сине, чаму кінеш камень на праваслаўних людзей?" "Я знаю – брасаю на Івана Багаслова. Іван Багаслоў распустіць майо распічаць, трижди дзень, трижди ярко, трижди сон будзе знаць, будзе трижди гети сон ад ляснога заблужжєня, ад патопа, ад усякає балєзнї" [ПЗ 2003, №1020]. В зазначеному тексті спостєрїгаємо поєднаннє бїблїйної і народної традиції, зокрема, смислові збїги стосуютьсє: 1) образу колїсницї: "<...> пракацілася Божай Маці каляснічка" / "Бо ось прїйдє Господь ув огнї, а Його колєсницї мов бурє, щоб вїдплатити жаром гнїву Свого, а погрози Свої полум'ямим огнем!" [Ісаї 66.15]; 2) падїннє метеориту розцїнюєтьсє як Боже знаменнє: "<...> з нїбясї упаў камень, разбіў апосціцьку церкву <...> я знаю – брасаю" / "Вєлїч Його вкрїла небо, і слави Його стала повна землє! А сїєво було, начє сонєчнє свїтло, промїннє при боцї у Нього, і там укриттє Його потуги. Перед обличчєям Його моровїцє ідє, а по стопах Його пнєтьсє полум'є. Став, і землє Вїн змїряв, поглянув і народи затряс, і попадали гори довїчнї, вїковї похїлились уз гїр'є. Путї Його вїчнї. Я бачив намєти Кушана пїд кривдою, трємтєть покривала мїдїанського краю. Чи на рїки, о Господи, Ти запалав, чи на рїки Твїй гнїв? Чи Твоє пересєрдє на морє, що їздиш на конєх Своїх, на спасєнних Своїх колєсницєях? Лук твїй голїй, нагїй, наповнєний стрїл сагаїдак. Ти рїчкама землє розсїк. Тебє вглєдївши, гори дрїжали, водєна течїє потєкла, безоднє свїй голєс дала, зняла вїсоко руки свої. Сонцє й мїсєць спїнілись в мєшканнї своєму при свїтлї Твоїх стрїл, що лїтають при сїєвї блискучого списа Твого" [Авв. 3:3-19]. Можливо, що на мїсцї падїннє метеориту могли виникати капища на чєсть Громовїка, дє здїйснювали обрєядово-цїлющї прикладаннє до небєсного каменє⁴¹. Атрибутами бога-Громовїка є лук / стрїли / спис⁴², що могли символїзувати на лїше грїм і блискавку (пор. з вищєзгаданїм текстом "Сонцє й мїсєць спїнілись в мєшканнї своєму при свїтлї Твоїх стрїл, що лїтають при сїєвї блискучого списа Твого"), але й слїд метеориту, що нагадував вогнєнї стрїли або полїт вогнєного змїє: "Добривєчїр тобї, *огнєнний бугало!* Здорова, нарощєнна, молїтвєна, хрєщєна раба Божа, дївчїно! Куди ти лєтиш? Полєчу лїси палїть, а землї сушїть, а трави в'єлїть. Нє лєти ж ти, *огнєнний бугало*, лїси палїть, землї сушїть, а трави в'єлїть! Полєти ж ти, *огнєнний бугало*, до козака Н. у двїр. Дє ти його спобїжиш, дє ти його заскочиш: чи у лузі, чи в дорозї, чи в наїдках, чи в напїтках, чи у вєчєрї, чи у постєлї, учєлїсє ти йому за сєрцє, затоми ти його, зануди ти його, запали ти його, щоб вїн трєссє

і трепетався душею і тілом за мною, народженою, хрещеною, молитвяною рабою Божою дівчиною N. Щоб він мене не запив, не заїв, і з іншими не задумав, усе мене на помислах мав. Тягніть [тягни?] до мене, народженої, хрещеної, молитвяної раби Божої дівчини N, народженого, хрещеного, молитвяного раба Божого козака N" [Чубинський 1995, Т. 1 с. 102].

Міфологічне сприйняття світу як ієрархії, де земля (людина) є лише проекцією неба (божественного) пояснює смислові зіставлення каменя / місяця, трьох царів / зоряної трійці: "Зори ў чістам поле на сінем мори. Там білий камінь лежиць, на тим камені три цари сідзіць" [ПЗ 2003, №433]. "Білий камінь" може символізувати Місяць, відповідно "три янголики / три царі" позначають: "зоряну трійцю" / "вечірню, світову, полуношну" [Українські замовляння 1991 с. 202] / "вечірню, північну, світову" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.] / "jedna parankowa, druga poludniowa, trzecia wiesorowa" (західні слов'яни). З іншого боку, образ трьох царів зіставляється з іншими потрійностями, зокрема: 1) Сонцем / Місяцем / зорею: "Ясний місяць – пан господар, / Ясне сонце – господиня, / Ясні зірки – його діти" [Сосенко 1994, с. 239]⁴³; 2) астрономічним явищем трьох сонць, про що зазначається в літописах від 7 лютого 1102 р.: "Було знамення в сонці, огородилось сонце *трьома дугами* і були дуги одна до одної спинами" [Борисенков, Пасецкий 1988, с. 248] (мал. 119).

Хтонічний низ. В традиційній культурі відчутне дуальне ставлення до хтонічного низу. Пережитками культів вшанування підземних істот можна вважати мотиви одруження зі змієм: 1) "На Єсіанской гаре стояла іва, пад іўаю каляска, на каляске – падушка. На падушке лежаў *ўуж-муж*, каторий з кабетай гуляў"; 2) "На сінім мори на Плітане лежиць камінь. Под тим камнем лежиць вуж добрий *муж* Нічіпор. Прошу цебе, Нічіпор, на свойом месце легаці, ці от Ганни, ці от панни, от всяких гадов яди к собі прінімаці" [ПЗ 2003, №665, 677]. Образ вужа / рос. *удава* є тотемним і позначає чоловічий принцип (пор. з д-р. "*трепещут ми уди*" – "труситися усім тілом від страху" / "*срамной удъ*" – "чоловічий дотородний орган"), на що вказує називання його "мужем", який "гуляє" з "кабетою". Пор. із загадками, пов'язаними з фалічною семантикою: "W dzień jak obrac, w nosy jak waz, / kto "odgadnie, będzie muj maz" ("Вдень як кільце, вночі як вуж, хто відгадає, той буде моїм чоловіком") [Гура 1997, с. 279]. Чоловіча символіка вужа виявляється також у традиційному трактуванні снів. Наприклад, наближення вагітності попереджають сновидіння, в яких жінка ловить вужа [Чигиринський р-н Черкаської обл.]. Зіставлення вужа з фалічним символом наштовхує на думку про дуальність чоловічого принципу, хтонічність якого виявляється в порівнянні з горизонтальним / гнучким вужем, тоді як вертикальність / твердість *falos(a)*, здатність запліднювати (*gojlo* – *falos*, *gojiti* – жити / здраствувати, *goic* – "зцілювати", болг. гоя – "відгодовувати", сербохорв. *gojiti* – "лікувати" [Фасмер

1986, Т. 1, с. 427]) пояснює культи його вшанування як божественного начала. Подібні протиставлення можуть стосуватися і жіночого, де образ "матері-сирої землі" трактується як прихована опозиція: діал. *nixva* – "жіночий низ" (Драбівський р-н Черкаської обл.) / рос. *пахать* – "спушувати землю" (вертикальним ралом); *борозна* – "жіночий низ" / *борозна* у землі – "місце запліднення / народження рослини". Зіставлення низу тіла і низу Всесвіту саме по собі є дуальним. По відношенню до низу однаково застосовують поняття, що позначають нечистоту / мокроту (як ознаку розпаду / завершення), але саме там народжується нове життя⁴⁴.

Ознаки такої подвійності фіксуються в інших текстах: "Ношніци, ношніци, да ідіте ў *корніци*, ў *корніцах*-то хорόши светлици, а там вам спаті, а там вам гуляті" [ПЗ 2003, №69]. На думку А.Л. Топоркова, діал. *корніци* споріднене з поняттям "коріння" [ПЗ 2003, с. 62], ідеограми якого зустрічаємо в традиційних слов'янських орнаментах (мал. 120). Значення *корніци* можна трактувати також як *криниця* (пор. з діал. *кирниця*: Шполянський, Уманський р-ни Черкаської обл.). Схожу семантику має образ казкової криниці, що є входом до підземного / підводного світу. В німецькій міфології криниці, присвячені верховним божествам Тору і Донеру, охороняються зміями [Афанасєв 1995, с. 173]. Аналогічного значення набуває криниця в народних віруваннях. Наприклад, болгари, щоб побачити покійних родичів, в день Вознесіння / Трійці ходили на сході Сонця до криниці і чекали, поки на поверхні води не з'являться силуети померлих. Заборона відливати з відра воду біля криниці мотивована тим, що "звідтіля на нас батьки дивляться". В Південній Моравії вірили, що опівночі біля криниці збираються покійники; в поляків сон про падіння в колодязь віщував смерть [Валенцова, Виноградова 1999, с. 338]. В такому разі "корніци / криниці" є контекстуальним синонімом до інших потойбічних локусів, які фігурують у замовляннях: "низькі очерети", "сині ліси", "високі гори", "глибокі / бистрі ріки", "гнилі колоди": "Говараю ти три і я три, щучия, гадзючия, прошу я вас, возьмице сває жала <...> на мурагі ["трава-мурава" – комент. Ф.Климчука] на балоти, на няўдобния места" [ПЗ 2003, №668]. Це пояснює, чому в текстах від зурочення худоби (пор. з назвою сузір'я *волосожари*) демонструється влада небесних Богородиці / "чорного вола" над підземними істотами – вужами / гадюками / жабами: 1) "*Вужом* іду, щіткою підпираю, *гадюкою* поганяю, хто на мою пасирбницю (масть) око погане має, нехай його скрутить і до низу *нагинає*"; 2) "Пресвятая Богородиця, стань мені у помочі, *не йду, а іду чорним волом, гадюкою поганяю*, я всім відьмам, людям недобрим, парним і непарним, далеким і близьким, зломишленикам і нападникам *жабою роти позатуляю* (дотичне до сліпоти / німоти – прим. авт.). Сама стою правою ногою, щоб усе добре було за мною, ваші стіни, а мій верх" [с. Капустине Шполянського р-ну

Черкаської обл.]. В останньому тексті констатується перевага правого / "верху" над лівим / "стінами", слова (життя) над мовчанням (жабою / потойбічним). Аналогічно: "Стою правою ногою на поріг, золотою палицею подпіраюсь, гадюкою одганяюсь, я до вас з паскою, ви до мене з ласкою, я до вас чорним волон, хай вам язики постають колом" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]. Структура зазначеного тексту також побудована на смислому протиставленні верху і низу, а саме: а) "*правої ноги і порогу*"⁴⁵ – правильного вибору і межі – місця поховання заложних покійників [Вишневецький 1896, с. 39-40]; б) "*золотої палиці / гадюки*" – блискавки-вогню / змії-води (пор. з текстами, де "золота палиця" є атрибутом Богородиці: "Господу Богу помолюся, Пречистою Божой Матер поклонюся, отцу Миколаю. Ішла Божа Мати золотим мостом, золотою палкою обпіралася" [ПЗ 2003, №146] (на причетність Богородиці до блискавки / дощу вказує те, що вона "спускає вниз води": "Ішов святий Петро і Павел за Пречистою Богородицею високих гор ворочати, вниз води спускати" [Рецепти 1992, с.56]); в) "*паски і ласки*" – жертвоприношення пращурам / їхньої зворотної реакції на цю дію; г) "*чорного вола і кола*" – священної тварини Громовика і способу ритуальної страти (жертвоприношення).

Смислові трансформації опозиції "*чорний віл / кіл*" зустрічаємо в текстах "від змії": "На дубове стаїць ябланька, на ябланьци сядзіць муж-вуж <...> да приедзе Міхаїл-Архаїл, будзе твае косьці ламаці на *тичинніку растикаці*, вумя востри меч і сяче табе голаву с плеч, і шче зрубає і твоей яд повинімає, цела паабмякчає, пааблегчає" [ПЗ 2003, №661]. Крім того, що Громовик ("*чорний віл*") спалює змія, він також ламає йому кістки, відрубуює голову і наколює на "тичину" його плоть (пор. у попередньому тексті колом стають "урочні" язики: "я до вас *чорним волон*, хай вам язики постають *колом*"). У тексті перераховують основні способи ритуальної страти, яку могли здійснювати як над живими відьмаками, так і над їхніми тілами. Відповідні методи обрядового знешкодження нечистих мерців фіксуються в ХІХ ст., коли під час неврожаю / мору осиковим колом протикали плоть заложних покійників / упирів або вбивали в їхню голову зубці від борони ("тичини"). Особливо небезпечних "ворогів / відьмів", "що знаються з нечистою силою", спалювали або відрубували голову, руки і ніги. Звідси звичай четвертувати злочинців. Так, святий Михайло "розносить" по полю розчленоване / спалене тіло міфічного змія: 1) "Міхаїл-Архангел на белам кані, на малюванном сядле: "Ти, змяя Ягіпа, змяя Улляна, змяя Шкурапей! Унімай свой весь ліхій яд, жала винімай, ярасть висасбї, ня будеш винімаць, ярасть висасать, нашлю на тебе гром, тучу, маланню, разобью, разматушу, усю *по полю разнесу*"; 2) "На море на Сіане стояў дуб, на том дубе двенацаць кокати, на тих кокатах двенацаць сучкі, на тих сучках пухова перина, на той перине змія Шкурапей со своїм мужем со Сіясом. Змія Шкурапей, унімай

своїх дзецей ярих-перейрих, чорних подкалодних, еслі не уні-меш, пашлю на тебе Міхаїла Архангела, хай йон тебе громом пабіў, молнію спаліў, *на білому свету попіл пуціў*" [ПЗ 2003, №673, 666]. Однак четвертування як спосіб покарання можна вважати пережитком архаїчних поховальних обрядів, які засто-совувалися лише до статусних пращурів. Типовим прикладом є поховання в чотирьох районах Норвегії розчленованого тіла конунга Хальвдана Чорного, правління якого позначилось куль-турним розквітом. У різних частинах Єгипту був похований та-кож Осіріс [Писаренко 1999, с. 134]. Шведський король Галфдан Сварті також був похованим у чотирьох могилах, щоб "земля була родючою в чотири рази більше" [Штрак 1995, с. 66]. Близь-ким за семантикою є семантика розп'яття, основі якого також є ознака чотиримірності.

З архаїчними ритуалами роздирання / четвертування жерт-ви співвідносяться текстові описи виривання золотими кліщами зміїного жала і настромлення його на палю. "Золотий" тут може бути маркером розжареного / червоного заліза: "Будзем тває жа́ла залатимі кляшчамі вириваць, малатамі разбіваць, по ко́лоу растикаць і па ра́станям раскідаць, *пока сонце зайде*, із табе дух вийдзе" [ПЗ 2003, №663]. Залишки таких покарань фіксують-ся в Магдебурзькому праві, за яким передбачалася смертна кара за перелюбодіяння і жорстока страта за дітовбивство: "Помічені у перелюбодіянні мають бути порубані мечем <...>, жінка, що умертвила своє дитя, розвинене настільки, що можливо в ньому розрізнити усі члени, має бути, відповідно до звичаю (німецько-го), живою в землю закопана і *простроплена колом*. Однак, у по-передження того, що інша, злякана суворістю такого покарання не впала у депресію, страта ця може бути замінена потопленням у воді <...>. Коли вона буде засуджена до потоплення, то по-передньо слід рвати її тіло *розжареними щипцями*, як це регла-ментується досвідченими юристами" [Левицький 1889, с. 357]. Пор. з літописними свідченнями про Феоста (Гефеста) / Сварога, який утвердив смертну кару за прилюбодіяння: "Тъ же Феоста закон устави женам: за един мужъ посагати и ходити говеючи <...> и въстави единому мюжю едину жену имети и жене за один мужъ посагати. Аще ли кто переступить – да ввергнутъ *и в пещь огнену* (сего ради и прозваша Сварогом)" [Рыбаков 1994, с. 10]. Показовим також є те, що страта хтонічної істоти відбувається до заходу сонця, що може указувати на зв'язок відповідних сю-жетів із сонячними культурами.

З вогняною природою Громовика пов'язане вшанування сві-чок-громничок, освячених на Стрітення. Такі свічки асоціюють-ся з небесним вогнем, запаленим блискавкою, тому вони "захи-щають від грому", який, за логікою, не вцілить в одне місце. В лікувальній обрядовості аналогом до громової свічки виступає кужель. В цьому контексті цікавим може бути зіставлення пра-дива як праобразу людської долі з небесним вогнем. Спалення

кужеля асоціюється з жертвоприношенням священних дарів, пов'язаних з життям / долею людини: "Палю такий кудель, що на Громнице (Стрітєння) свячений. Треба зробити чи п'ять таких крутяшкоў, чи сім, чи дев'ять – щоб таки без пари було. І тею свічкої взяти над головою і подпалювати" [ПЗ 2003, №616]. Непарне число жмутів прядива (п'ять / сім / дев'ять) є знаковим. У лікувальних замовляннях усі хвороби, а також методи їхнього відсилання / знищення пов'язані з принципом непарності, що підкреслює неповноцінність недуги. Непарними мають бути також обрядові предмети, за допомогою яких вони знищуються.

В обрядовій практиці свічка є моделлю Центру світу, а її полум'я – проекцією "небесного вогню", тому з нею здійснювали обрядові маніпуляції, в тому числі "на шкоду". Так, ламання свічки (позбавлення вертикальності), перевертання її вогнем униз ("припикання") розцінювали як побажання смерті [Селецький 1886, с. 24]. Свічку в цьому разі асоціюють з тілом людини, чие ім'я називається, а полум'я – з її душею / життям, яке згасає подібно вогню. Дотичними до цього є інші дії із семантикою згасання. Зокрема падіння зірки розцінювалось як "згасання чиесь свічки". М.Ф. Сумцов зазначає, що "у землі війська Донського, щоб покарати невідомого злочинця, ставили на його загибель обідяшу свічу <...>. Коли при цьому разі асоціюють з тілом людини, то злодія почне мучити совість і він поверне украдене" [Сумцов 1889, Т. XXVII, декабрь, с. 591]⁴⁶.

Однією з найдавніших форм смертної кари було насадження на палю / "тичину". Візантійські історики вказують на розповсюдження такої страти в слов'ян. За свідченнями Лева Диякона, Святослав, взявши місто Філіппополь, посадив на палю 20 тисяч його мешканців. В Московії настромлення на палю фіксується з XVI ст. Так, Петро I посадив на палю Степана Глібова. В 1738 р. таким чином був страчений самозванець Міницький і його спільник священик Могила. В запорожців "гостра паля" застосовувалася до кінця існування Січі [Д-ський 1893, с. 236]. Страту на палі практикували на території Речі Посполитої, однак до усіх злочинців. Серед козаків її вважали майже почесною, для яких найганебнішою смертю було повішення. Пор. із неважливим: "повісити як собаку". Це свідчить про те, що смертна кара, як і суспільний поділ, була диференційованою. Інакше кажучи, певній верстві "відповідали" свої методи покарання. Наприклад, вішали лише рабів і зрадників, більш статусним відрубували голову, відьом спалювали, військових злочинців садили на палю. Історія виникнення такого виду страти є пережитком давніх поховальних обрядів або людських жертвоприношень. Звичаї поховання на деревах, що можуть зіставлятися з насадженням на палю, властиві деяким народам Північної Америки і Сибіру. Геродот, описуючи річні поминки за скіфським царем, згадує про обрядове насадження на палю: "Задушують п'ятдесят слуг і п'ятдесят коней найкращих <...> пропускаяють крізь тіло

коня товсту жердину <...> на коня саджають задушених юнаків в такий спосіб, що кожному покійникові уздовж хребта встромлюють пряму жердину аж до шиї <...>. Цих вершників розміщують навколо кургану і йдуть геть" [Геродот 1993, с. 196]. Метою, описаного Геродотом поминального обряду, є імітація того, що принесені в жертву юнаки є живими охоронцями могили царя, оскільки знаходяться у вертикальному стані. В такому разі насадження на кіл передбачає вертикальне розташування тіла й асоціюється з живим, оскільки протиставляється горизонтальному тілу покійника. Ідея воскресіння страченого на колу зіставляється з давніми астральними культами. Ї. Церен вважає, що посаджений на кіл асоціювався з "головою" Місяця, яка розташовується на небесному / світовому дереві. Періодичне зникнення старого і народження нового Місяця пояснює походження вірувань у воскресіння страченого, оскільки він начебто наслідує долю небесного світила [Церен 1976, с.217]. Звідси семантика обеліску, як способу вшанування загиблих воїнів (демонстрація віри в їхнє воскресіння). В цьому аспекті обеліск символізує початкове знаряддя ритуального убивства (палю), оскільки залишки страчених часто ховали поблизу самого знаряддя убивства або край дороги, обабіч якої також страчували. Після придушення гайдамаччини дороги на Правобережній Україні були заставлені палами з тілами повстанців. Встановлення на могилах дерев'яних паль є архаїчним способом вшанування померлих. Арабський мандрівник Ібн-Фалдан згадував, що після кремації покійного руси насипали високий курган, на якому ставили дерев'яний стовп, де писали ім'я похованого [Рыбаков 1988, с. 310]. Цікаво, що подібні традиції побутували в радянські часи (мал. 121). Аналогом до страти на палі є проколювання списом, що фіксується в північних європейських народів і дублюється в іконописних сюжетах (мал. 122). Подібної семантики згодом набуває хрест, який також одночасно є знаряддям ритуального убивства і символом воскресіння.

У слов'янських народів існує традиція ховати край дороги померлих наглою смертю, могили яких прирівнювали до сакральних місць⁴⁸ (мал. 123 [Титаренко 2007, с. 63]). Шанобливе ставлення до таких поховань зумовлене тим, що могили знаходяться на "нейтральній" території, тому не належить певному роду⁴⁸. У зв'язку з цим усі подорожні начебто складають рід покійника, а могила сприймається як "місце" пращура і може застосовуватися для обрядового лікування (пор. з віруваннями про стрічніх / безплатних / здібаних хрещених, які запрошувалися з числа старців / подорожніх чужинців в тому разі, коли в родині помирали діти). В замовляннях край дороги розміщують "дівичь / бабу", які "не говорять / не читають", що є натяком на німоту / сліпоту покійного: 1) "У чистом поле при широкой дороге стаїць престол, за тим пристолом трі дзевіци сідяць <...> і ани нічого є робяць, толькі прістєкі, урокі, переходи, падуї і падве гавораць"; 2) "На сінем море камень, на камене стаїць крест, ля креста ста-

яла хатка, а ў той хатце сідзела бабка, і яна не умела ні прасці, ні ткаць, тоўка умела пры шляху стаяць і прыстеку гаваряць” [ПЗ 2003, №238-239].

Нез’ясаваным залишаецца ще один спосіб рытуальнага пакарання “мужа-вужа”. В тэксце вказуецца, што святы Міхайло не ліше відрубе голову і “виймае яд”, але й “паабмякчае / пааблегчае” тэло змяі. Обрад від’яднання плоті від кісток є залишком даўніх культів. Е. Церен зазначае: “Всюди, в тому числі на тэрыторыі Європі, археологи відкрылі сліді падібных паховань. Акуратно складені кістки – свідчэння того, што це були дійсно культові обряды, а не примітивний канібалізм. Паховання такога тыпу є двухэтапнымі. На першому етапі тэло зотлівало, на іншому – астаточна ховалі кістки померлага, очищені від м’яса і ретельно складені” [Церен 1976, с. 213-214]. На тэрыторыі сучаснай Украіны також зафіксавані археалагічны знахідкі із слідамі декарнаціі. На сході від комплексу Малополавецьке 3, што на Фастівціні, знайдено уламок розкалотої гомілки зі слідамі зрізання м’яких тканін [Лісенко 2003, с. 58]. Обрад очищення скелету від плоті може пояснюватись особлівым ставленням до нетлінных кісток, які маюць бути основою “майбутнього” тэла людзіні (див. розділ “Сакральна анатомія”).

Поряд з Громовиком у замовляннях фігуруе образ “залатої спярыці” (від *спорий* – “успішний”, *спориня* – “прыбуток”, *спорити* – “примножувати” [Грінченко 1997, Т. 4, с. 185])⁴⁹, што може бути рудиментом землеробських уявлень про божественний шлюб Сонця й Місяця / Неба й Землі: “Є у нашого Бога *велькіе поле*, на том полі – *сіняя мора*, на сінім море стаяў *дуб*. На том дубе залотое крісло, ў том кресле – *цар і царица, залатая спярыца*. Іоні п’юць і гуляюць, ўсякіх гадюк угаўараюць <...> ўсякіх верецьоніц двараўіх. Злез с небеса, с агньом змеццу, ссеку цебе, зрубаю, твой яд повіймаю. Амініть не нада. Не хрестіцца. Трі раза гаўаріць, как толькі укусила. Прачитаў і плюнуть на леўа. Через леўае плечо. Чорт пад леўою сідзіць, а ангел пад праўой” [ПЗ 2003 №667]. Підтвердженням цьому слугуе згадування “велькіого поля” як основи міфалагічнаго світоустрою, в якому є “сіне море” (!) і центр Всесвіту – “дуб із залотым кріслом”, де розташовуецца божественна пара. Заборона “амініти” і хрестітиса вказуе на хтонічну прыроду змій: “Ви, гадюкі, красніе, ясіне, чорніе, рябіе <...> не вимете своїх зуб, *не хрешчєніе*” [ПЗ 2003, №670].

Посереднікамі, які поеднуюць небесний і людський світі, а також втілююць волю божества на землі, є птахи, зокрема, ворон, орел, журавель: 1) “Єхаў сьвятыі Юрей на сівум кане, за ім ехало тры *арлі*: адзін красній, другій белій, трейціі чорній, сонце ў гору, бельмо до долу”; 2) “На море-лукаморе стаяў дуб <...> на тым дубэ двєнацаць какатоў, на тих какатах двєнацаць *арлоў*. Крилатіе, чарнастіе, дзюбастіе, *арлі* ви мае, сизакріліе, ідзіця, бярыця, у гадаў ядї, дзюбкам’ї вїкідайт’я, кагцямі

вигрябайц'я, крилям'і замятайт'я. Не будзяця памагаць – пайду сама да *Госпада Бога*, да *Святого Юр'я*, Святий Юрей, сойдзе на зямлю і з залатой мечч'у. Громом будзя біць, агньом паліць" [ПЗ 2003, №413, 659]. Вибір саме цих птахів пояснюється тим, що вони полюють на "нечистих" істот – мишей, змій і жаб: "Вроки, ідіти, де літають птіці – і журавлі, і урли, щоб змії дитині уроки знісли" [ПЗ 2003, №217], тому речі, знайдені в гніздах цих птахів, вважали священними. Прикладом може слугувати повір'я про орлиний камінь, що використовували як оберег [Буслаєв 1861-б с. 34-35].

Висновок.

1. В лікувальних текстах природний ландшафт не описується буквально, але стає елементом міфологічної системи, що пояснює численні смислові паралелі гір, дерев, річок з тілом людини.

2. В обрядовій ситуації міфологічний простір є реальним, оскільки сам формує / моделює інші просторові відношення. В цьому разі варто зазначити про існування третинних семіотичних систем, де первинною системою є власне простір, вторинною – його текстові варіації, третинною – вплив цих варіацій на організацію "буденного" ландшафту як обрядового.

3. Умовою проведення обряду є правильна організація горизонтального простору, ствердження його центру і окреслення меж периферії. У вертикальній перспективі центр залишається, але межі не встановлюються, натомість існують лише вектори "безмежного" верху і "бездонного" низу. Поле діяльності людини розгортається на горизонталі, що і пояснює чітку організацію саме цієї частини міфологічного простору, де кожному напрямку або його частині зарані розписані властивості, які потім реалізуються в обряді. Це стосується сторін світу, семантики просторових локусів (ліс, ріка), частин помешкання (поріг, піч), елементів людського тіла тощо.

4. Центр є незмінною константою, навколо якої в часі і просторі розгортаються інші події. Центр задає тон усьому обряду, тому має бути стабільним і сильним. Він є джерелом імпульсу, спрямованого на творення чи знищення об'єкта обрядових дій. Маніпуляції з центром призводять до зрушення усєї системи, тому в ньому розміщують найбільш статусних священних покровителів (мал. 124). Проекції міфологічного центру спостерігається в усіх просторових локусах: у людини – це пуп, в будинку – матиця / піч, в селищі – церква. У лікувальних обрядах центром може бути сам хворий, ікона, стіл, криниця, поріг тощо

5. Ставлення до центру демонструє два основні принципи магічного лікування. Надання центру нерухомості передбачає припинення неконтрольованих динамічних процесів, зокрема кровотеч, переломів, вивихів, спонтанних рухів тіла під час лихоманки. Семантика припинення проявляється в образах нерухомого каменя, безкрилого птаха, дуба. Інші хвороби, навпаки, зупиняють природний рух, що зумовлює застосування інших

методів магічного впливу на центр. Недужого необхідно розворушити, пробудити до життя після переляку, замирання, епілептичних судом. Лікування відповідних симптомів нагадують родильні обряди, де провідною обрядовою дією є відкриття. В цьому разі радикальною магічною дією є знищення центру надмірної фіксації – рубають стовп, дерево, розпорошують його на макове зерно, розкидаються у різні боки тощо.

6. Усі частини міфологічного простору (центр, периметр / периферія) є невід'ємними складовими сюжету, оскільки процес упорядкування розбалансованого хворобою простору відбувається за допомогою зору і звуку. Під час виголошення тексту створюється звуково-просторова матриця обряду. За рахунок лаконічності замовляння, а також того, що лікувальні тексти виголошують пошепки (пор. з назвою знахарів *шептуни / шептухи*) досягається максимальна концентрація дії в просторі і часі.

7. Основною формою організації простору є чотирикутник, як спосіб культурного освоєння горизонталі. Бінарним опозитом до чотирикутника є коло, як форма повернення до природного стану (природні об'єкти є округлими, зокрема дерева, нори, дула) або символ переходу в інший – небесний статус (сонце і зорі рухаються по колу). Звідси застосування кола, як захисту від агресивного природного середовища, і чотирикутника як форми олюдненого простору (перетини перпендикулярів складають основу міст, полів, поховань, структури тканин, орнаментів, предметів побуту тощо). Звідси семантика кута, як точки з'єднання прямих. В культурних об'єктах кут завжди захищений (баштою, іконою, каменем, захисним знаком, духом-покровителем), що утверджує його непорушність.

8. З метою захисту встановленого порядку в обряді могла створюватися просторова модель, в межах якої здійснювалися небезпечні дії з хворобою. В межах цієї "магічної лабораторії" побутові предмети набували інших ознак, перетворюючись на засоби маніпулювання. Так, звичайні ложка або гребінь за певних умов могли впливати на того, хто нею їсть або розчісується, сорочка ставала дублером того, хто її носить, тому могла знищуватися замість свого господаря, горщик перевертали уверх дном і він набував перевернутих / потойбічних ознак, тому застосовувалася як засіб знищення, веретено могли крутити в протилежний бік, внаслідок чого події змінювалися у зворотному порядку. В побуті відповідні дії підлягали табуванню, але дозволялися в обрядовому просторі / часі, де не могли нашкодити живим і знищували хворобу.

9. За допомогою зміни функціональності основних предметів побуту створювалися нові причинно-наслідкові зв'язки, які мали продовжитися після завершення обряду. Наприклад, розламавши старого плуга і обнісши його уламки навколо помешкання, створювали прецедент принадування парубків, які мали притягуватися після проведення магічної операції. Аналогічним чи-

ном лікували хвороби – викинувши на комин сорочку хворого, вважали, що таким чином викидають хворобу.

10. Населення лісостепної смуги Східної Європи вело осілий спосіб життя, що простежується не лише в історичних джерелах, але й культурних артефактах, зокрема в існуванні особливої "кочової" верстви – чумаків (від табуйованого *чума*). Звідси семантика подорожі, яку здійснювали в особливих випадках – важкому захворюванні (проща до святих мучеників / пращурів) або смерті ("останній путь / туди і дорога" [Жуйкова 2004]). У лікувальному обряді зустрічаємо описи подорожі знахаря, які нагадують казкові подорожі на "той" світ, атрибутами якого є ріка, міст, гора, тотемні тварини тощо. Шлях до потойбічного позначається "опізнавальними" знаками – придорожнім каменем, хрестом, тому біля них могли здійснюватися обрядові відправи, зокрема лікувального характеру.

11. Спосіб організації вертикального простору в лікувальних текстах дублює індоєвропейський міф про народження світу, кожна частина якого "контролюється" тотемною істотою. У зв'язку з цим видається можливою часткова реконструкція суспільного поділу давніх слов'ян за тотемними ознаками. В замовляннях найчастіше згадуються: вовк, ведмідь, щука, ворон, заєць, змія, що настановує на думку про існування відповідних родів серед слов'янського населення лісостепної смуги Східної Європи.

12. Важливим у вертикальній організації міфологічного Всесвіту видається нівелювання конфліктної ситуації між верхом і низом, коли вона проектується на суспільні відносини. Відповідні правила, де вищий і нижчий мають урівноважитися, не заперечують ієрархічної організації суспільства і стосуються поведінки матерів з дітьми на руках, неправильне поводження яких могло спричинити конфлікт і спровокувати неприйнятний розвиток подій в подальшому. Ієрархічна організація традиційного суспільства передбачає не стільки визнання вищості як такої, скільки наявність чи відсутність сили. Вищий має бути сильнішим, тому бере на себе більшу відповідальність і має за це відповідні привілеї, натомість нижчий несе меншу відповідальність, тому користується меншими привілеями. З цим пов'язана семантика: 1) суспільних рангів – князь є першим серед рівних; 2) родинної ієрархії, де батько є головою, оскільки виступає головним годувальником; 3) вікових груп, в яких менші підпорядковуються старшим тощо. Відповідні суспільні правила застосовуються як модель до лікування хвороб, які асоціюються з поняттям низу. Піднімання вгору трактується як наближення до неба, світла, сильнішого за статусом, що має додати недужому вищий статус, і відповідно більше сили. Звідси піднімання угору покійника, якого несуть на руках, тоді його голова перебуває на рівні живих, й унеможливує його обрядове "опускання". Саме поховання – фактичне опускання нижче рівня живих урівноважується надгробком / хрестом, який знаходиться на рівні голови живих. В цьому разі хрест є моделлю живо-

го пращура, на якому пишуть його ім'я і вшановують обрядовим перев'язуванням білим полотном / рушником.

13. Важливе місце в обрядовій архітектоніці замовляння займає небо як місце творення первинних форм. Усі небесні явища видаються знаковими, оскільки мають своє продовження на землі (затемнення сонця, падіння зорі). Звідси семантика блискавки й метеоритів, які розцінюються як Божі знамення, що пояснює застосування метеоритів в лікувальних практиках, а також те, що вони можуть бути об'єктами релігійного вшанування. Закономірно, що "територією навпаки" є хтонічний низ, який протиставляється верху. Звідси міфологема боротьби небесного птаха з підземним змієм. Разом з тим, у традиційній культурі фіксується дуальне ставлення до низу, оскільки для слов'ян земля є священною субстанцією. Відповідна дуальність порівнюється з подвійним ставленням до покійного як того, хто став "іншим / знаючим", але одночасно становить небезпеку, оскільки є джерелом хвороб і смерті. З подвійною семантикою верху і низу пов'язані також способи ритуальної страти як от: насаджування на палю, спалювання, четвертування. Відповідні текстові аналогії зіставляються з археологічними артефактами, що певним чином підтверджують висновки автора.

* * *

Опозиція "той світ / цей світ"

Вище зазначалося, що існування опозиційних пар, за допомогою яких організовується міфологічний простір, є наслідком схильності людського мислення до диференціювання й протиставлення явищ оточуючого світу. Полярність психіки є природною, оскільки нейтральних емоцій фактично не існує. Звідси закономірне виникнення депресій після тривалого психічного піднесення, а також сприйняття життєвих подій в межах бінарних опозицій.

У традиційній культурі еквівалентом до абстрактного *буття* є поняття *світу*, яке охоплює усі можливі його прояви: "Прошу, зори-зораніци – Божіє помашніци. Рассипцесь по *всьом свету*, ніхто їх не збярє: ні цар, ні царица, ні Божья помашніца" [ПЗ 2003, №170]. Поняття *світу* / д-р. *света*, поляризується і позначається вказівними займенниками *той / цей*. Відбувається своєрідне абстрагування людини від часу і місця її знаходження, що підкреслює неможливість власного вибору. "Цей світ" асоціюється зі світлом і його видимими атрибутами – днем / Сонцем / вогнем. У текстах замовлянь денне світло співвідносять з людським життям: "Інгаляткі маї самохраніцелі, сахраниці мяне з вечару да поўначи, з поўначи да свету, а з свету да канца маего веку" [ПЗ 2003 №979]. Звідси лексичні зіставлення *світла* з *миром*: д-р. свєтъ; сербохорв. *svět* / *svijet* – "мир / люди"; чеськ. *svět* – "мир"⁵⁰; слвц. *svet*; польськ. *swiat*; полабськ. *sjot* – "світло"

[Фасмер 1987 Т. 3, с. 575], а також застосування світлоносних білого і червоного кольорів в обрядовій практиці.

У замовляннях "на щасливі пологи" народження дитини розуміється як "випускання" душі на *білий*, тобто "цей світ": "Наце вам золоти ключи, отмукайце ворота і *випускайце* бладенца⁵¹ на *свет*" [ПЗ 2003, №9]. Перебування *тут* чи *там* регламентується вищими істотами жіночого роду. В сибірських народів міфічна праматір народжує, буквально випускає душі людей на "цей" світ (пор. з текстами "на щасливі пологи"). В поліських текстах "прабаба" не втрачає своїх репродуктивних властивостей після смерті. Однак актуальними вони видаються на "тому" світі, оскільки виконують протилежну функцію, годуючи "мертвим" молоком потойбічних істот: "Прістрек <...> йдзеть ви ўсе на крутие гори, будзе вам піць есь і там дроўорі (доволі) напіцца, нагуляцца, прабабиного молока нассаць. Як прабабі с того сўету не ўстаць, так ніколі більше не стаць" [ПЗ 2003, №256]. Згодом функцію архаїчних божеств переймають Богородиця або перші люди – Адам і Єва: 1) "Юрьєва Маці по Сієнскої гори ходзіла, золотіє ключі носіла <...> родовіє вороцца одчиніцєся"; 2) "Святая Прачистая Мацєрь Божа <...> Царьськіє вароти растворіцєся, залатіє різи атчіпіцїся, Адам і Єва, *пусцицьє* младєнца на бєлий свет" [ПЗ 2003, №16, 21]. В окремих текстах вказується на існування своєрідного дозволу на народження дитини / перехід межі "того" і "цього" світів: "Казаў Гасподзь даці, вілеў абаждаці, дзіца на світ бєлий пускаці" [ПЗ 2003, №28].

Уявлення про життя як про замкнений цикл⁵³ пояснює семантику текстів, що регламентують *правильне* народження, яке, відповідно, моделює *правильну* / "чисту" смерть. Так, звертання під час пологів до нечистих істот передбачає заволодіння тілом новонародженого після його смерті чортом: "Поможи, чорте, родити, будеш по яго смерті в тулупи ходити. Чого получається, шо один лежит спокійно, а другий ходит [після смерті]" [ПЗ 2003, №33]. Пор. з "білим" варіантом тексту: "Господь надо мною і над младєнцем моім, стережи мене грішную рабу Божую от огня, от меча і всякого вреда" [ПЗ 2003, №31].

Ретельної уваги заслуговують міфологічні описи "того світу". Складається враження, що "цей світ" є лише проекцією "того світу", який насичує перший змістом, визначає доцільність і вартість його існування. Відповідне ставлення зумовлене онтологічними проблемами, які здавна поставали перед людиною, зокрема: страхом перед майбутнім, невідворотністю смерті, внутрішнім конфліктом між дійсним і бажаним тощо. У зв'язку з цим "той світ" протиставляється "цьому" як постійне мінливому, тому в певному контексті "той світ" може зіставлятися з поняттям міфічного центру⁵³. В лікувальних текстах наголошується на його статичності: 1) "Як бацькі з того света *не втаваці*, так рабе Божьей ляков не знаці"; 2) "Як з того свету мьртвому *не вставань*, як падзіўку не відань"; 3) "Як мьртвум не ўставаці, так рані не рваці"; 4) "Як

попам і дякам с того света *не встаєці*, в церкві *не стояці*, песней *не співаці* (звук / пісня / життя), Совтирь (Псалтир) не читаці, так рабе Божьей болезні не маці" [ПЗ 2003, №183, 232, 294, 435]. Відповідним чином (шляхом позбавлення здатності рухатися) знищують хвороби. Різниця полягає в тому, що їх не *ховають* в землю як пращурів, а знищують буквально: топлять, придавлюють каменем, прибивають кілком, рубають, спалюють як нечистих мерців: "Сороки, знімайте врокі, нясите за тьомни ліса, за глибокі мора занесіте, да й на дно мора положіте, да й *камнем приложіте*" [ПЗ 2003, №266]. *Ховання* (заховування) передбачає тимчасовість, оскільки зіставляється з *ви-ховуванням* (діставанням захованого)⁵⁴. \В цьому аспекті стає зрозумілим зіставлення покійника зі світлом, яке також тимчасово "ховається" на ніч⁵⁵: "Стань, кров, ў ране, як *св'ят* [покійник. – прим. Т. Агапкіної] ў яме" [ПЗ 2003, №283], а його описи схожі на описи живої, сповненої сили людини: "Маладзік, малади <...> ці биў ти на тим свеце? Ці бачиў старуб бабу?" Маладзік адказівае: "Биў, бачиў". "Ці дужа яна, ці здорова?" Йон адказвае: "Бачиў, *дужа і здорова*. Каб яна на тим свеце ляжала, і з того свету прияла" [ПЗ 2003 №171]⁵⁶. В цьому контексті по-іншому сприймаються тексти-звертання до "святих": "Ви святи не тонешние (тутешні), ко мне прідзе Богородзіца с дванадцятьма хрестами, с дванадцятьма бнгаламі. Топлий камен расколіса, Ісус Христо, народзіса. Єго ліца ненавідзяшчого там вэсунаўся новий гроб, а у том гробе сам Господь путае: "Що тебе, человеце, треба?" [ПЗ 2003, №1013]. Вшанування "не тутешніх" (але не чужих) пращурів сполучає християнські обряди з дохристиянськими культами: "Господі Божи, поможи. Кіевскім Печерскім поклонюся: с тих пещероў вишлі владикі, гать гатілі, кладь клалі, Суса Хріста прохалі" [ПЗ 2003, №651].

Сприйняття покійного як нерухомого лише тимчасово (заспокоєного, але не прикріпленого назавжди) передбачає його зв'язок зі світом живих: "Живий у умерлого питаіцца: "Чи у тебе зуби не болять?" [ПЗ 2003, №501], який здійснюється за допомогою "стороннього" посередника, найчастіше, місяця: 1) "Місячко мланденькій <...> ти на том свете биў, маяго деда бачиў? Ў яго зуби не болять, нехай у меня не балять"; 2) "Місячик ясенесенькій <...> ти буў ў Ўадама ў дому, відіў Ўадама ў гробу, ў Ўадама кости неможать, хай так ў (ім'я) зуби не болять" [ПЗ 2003, №494, 496]. Звідси звичай поховання / "поселення" покійного в доминах або *хатках*, що формою нагадують житло⁵⁷: "Стаіць хатка на куриной ножке. В той *хатци* бабка хлеб запекала, рабу Божіму (ім'я) кроў замавляла" [ПЗ 2003, №313]. *Випікання* хліба в значенні *запікання* крові розуміється як рудимент поховального обряду і співвідносить тіло пращура з жертвним хлібом (пор. із семантикою проскур). Аналогічним чином лікували сухоти, імітуючи спалювання хворого в хлібній печі: "От як сўшчи, як дитина сохне, то тие сўшчи перепікають. Ложать його на лопату, що хліб сажаять. Водна баба його пуднімає, а друга каже: "Шо

робиш?" А та, що пуднімає, отказває: "Сущчи печу!" І так три рази його до пічи пуднімають" [ПЗ 2003, №109-111].

У міфологічних переказах народів, які за своїм розвитком перебувають на стадії неоліту, покійний пращур є джерелом сили, що живить рід (пор. з рос. приказкою: "Не стрый умирает, а поспелый"). Звідси поховання в землі, яка ніби насичується силою по(за)хованих у ній пращурів. Сприймання пращурів як своєрідної "константи", які не хворіють, не старіють і не вмирають, трансформується згодом у поняття духовного безсмертя. Розуміння смерті як способу "перетікання" життєвої сили з однієї форми в іншу є причиною існування культів, за допомогою яких пояснювали природні закономірності і регламентували правила суспільного життя. Наприклад, в польових матеріалах сучасного часу фіксуються формули безапеляційно визнання авторитету пращурів: "Так робили наші батьки / діди" [Чигиринський р-н Черкаської обл.]. В замовляннях зустрічаємо залишки давніх міфів, де встановлюються харчові заборони: "Питаєцця *старий молодого* (!): "Чи не болять зуби у мертвого?" "І не болять, і не шчемлять, і три м'яси не едять (і перелічує). Одного – собачого, другого – кошачого, третього – лісічого" [ПЗ 2003, №497]. Нерегламентоване обрядом вживання поминального напою (більше встановленої норми) шкочить живим, позбавляючи їх рухомості, а також здатності логічно (по-земному) мислити: "Нехай мертвий гарелку п'є, а ети (ім'я) п'яніца і ў рот не бере" [ПЗ 2003, №611]. З іншого боку, предмети, що належать потойбічному, є табуйовані для живих (пор. із семантикою "мертвої води", а також заборонаю збирати фрукти і ягоди на кладовищі): "Підем, груша, на обору, я с тобою поговору, плодов с тебе не беру, но свее внучці крікси отдаю. Твої плода на землі будут пропадати, а моя внучка буде спати, отпочивати, здоров'я прибувати" [ПЗ 2003, №35].

Культ пращурів сполучається з тотемістичними уявленнями. Просторові локуси, де основними моделями є дерева / тварини, можна вважати "сферою впливу" певного пращура, культ якого вшановував той чи інший рід. Рудименти цих вірувань зустрічаємо в лікувальних текстах: "Мамка Христова <...> балезнь забірайце, ў сіняє море забірайце, ў сіняє море адпраўляйце, у сіням море стали засцілания, проскулкі ламание, там п'юць, там гуляють, там добрі гуслі маюць, там *асінка* на двенадцать кокатоў (гілок), ету балезнь ажидала і ў мора адпраўляла. Ходзіць *бусел* па балоту, ў яко залатія крилля, чирвонія ногі, йон ету балезнь забірає і на балота адпраўляе. Я са словамі, а Бог с помаячу" [ПЗ 2003, №241]. Перша частина замовляння нагадує опис поминальної тризни, де виконували заупокійні гімни. На потойбічність простору указує образ осики. Друга – зіставляється з апокрифічним мотивом про чоловіка, який порушив встановлене табу, випустивши на світ вужів, гадюк, жаб, внаслідок чого був перетворений на бусла [Легенди 1985, с. 79]. Наприкінці текст

знахар начебто реабілітується перед Богом за те, що звернувся за допомогою до архаїчного пращура-тотема.

У замовляннях з тотемними мотивами часто зустрічаємо образ дуба: 1) "Дубоньку-кумоньку <...> візьми крикси-плакси <...> переміни у Господа" [Зоряна вода 1993, с. 15]; 2) "Дубе, дубе *Ладимарю!* Бачу тебе через гори, через води! Посватаймося, побратаймося" [Рецепти 1992, с. 55]. Називання дуба "кумоньком / сватом / братом" сприймається буквально, що підтверджується обрядами родання / одруження з деревами. У фольклорі мати / дівчина довідується про трагічну долю сина / нареченого по всиханню дерева. В інших творах чоловік перетворюється на дерево після прокляття дружини: "Жона мужа виряджала, / Вирядивши, проклинала: / Бодай їхав не доїхав, / Щоб кінь йому горою став, / А шабелька дорогою, / А шапочка купиною, / Сині сукні чистим полем, / А сам молод явороньком" [Балади 1988, с. 74]. Називання дуба *ладимарем* (від ст.-сл. *ладии* → *navis* → "оставьша о(т)ца своего зеведѣд въ ладни" [Словарь 2006, Т. 2, с. 103] → навінк [Срезневський Т. 2, 1893, с. 268]) пояснює, чому до порогу звертаються як до дуба: "День добрий тобі, дубе!" [Бондаренко 1992, с. 14], а також застосування цього образу в текстах "на сон" (пор. з рос. *сонеть* / *спать* / *усопший*). Над порогом "читали" зілля "від горілки" (заупокійного напою), настояного на сухій (не-живій) рибині, яка знаходилась під (нерухомою) рукою покійного [Рецепти 1992, с. 39]. Під порогом жив домовик, образ якого пов'язували з "отцем"-пращуrom: "*Отець домовий*, скоч дододу та принеси мого Івана до мого дому" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 100]. На думку А.К. Байбурина, подібні співвідношення пов'язані з давніми обрядами поховання заложних покійників під порогом [Байбурина 1983, с. 61-62]. Так, одним з варіантів *домовина* є *дубовина* [Грінченко 1996, Т. 1, с. 452]. Звідси "врізати дуба" (початкова форма "влізти в дуба") в значенні "померти": "А щоб ти дубом став, а щоб ти каменем став, а щоб ти здубився, а щоб тебе лихо взяло" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 98]. В окремих текстах пращурів розташовують біля дуба: 1) "Я вас (крикливиці) визиваю, я вас висилаю на ліса, в лісі дуб, а в дубі дід, а в його дочка Наталочка"; 2) "На морі, на острові стояв дуб гіллястий, коренистий, під тим дубом сидів син Герасим" [Рецепти 1992, с. 66, 67]. Твердість (статичність у часі) дуба-пращура асоціюється з міцністю заліза: "Залізний дід, залізна баба, посватаймося, побратаймося" [Рецепти 1992, с. 55].

Тотемами тваринами могли бути також гадюка / ведмідь / вовк: 1) "Не сама я їду, на *ведмедеві* їду, *гадюкою* поганяю, всім ворогам речі замовляю" [Бондаренко 1992, с. 25]; 2) "*Вужом* їду, щіткою підпираю, *гадюкою* поганяю, хто на мою пасирбницю (масть) око погане має, нехай його скрутить і до низу нагинає" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]; 2) "Чужі жінки баранки, Меланка *ведмедка*, ведмежі лапи, вовчі зуби, соколині очі. Соколиними очима дивлюся, ведмежими лапами одгребуса, вовчими зубами одгризуся" [Рецепти 1992, с. 53]. Влада над тотемом ("тим

світом"): "вужом їду / гадюкою поганяю / на ведмедеві їду" передбачає владу знахаря над "миром" і тими, хто ним править – суддями. Метою виголошення подібних текстів є перенесення властивостей "того світу" на "цей", що має примусити "зломишників" мовчати, не рухатися, не бачити, не чути (пор. "мертва тиша").

Приналежність тотема до "того світу" простежуємо також у текстах "від зубів" чи болю в спині: 1) "Зуби замовляю, на *ведмеда* складаю. Ведмідь у лісі, мрець під церквою. Питає ведмідь мерця: "Чи болять, тобі, Васю, зуби?" "Не болять, не шемлять". "І не будуть боліти, до суда Божого не будуть щеміти" [Зоряна вода 1993, с. 13]; 2) "Нехворощ-нехворощина, чи не болить *медведю* спина? Як медведю не болить, не штемить, щоб міні не боліло, не штеміло, щоб до смерті не боліло" [ПЗ 2003, №634]; 3) "Днівка, днівка, отдай свою силку <...> на *медвежью* спінку" [ПЗ 2003, с. 345].

Крім кладовища (див. вище) просторовим локусом "того світу" є ліс: 1) "Ішло два брати у ліс дрова рубати, за ними мати кров замовляти, за ними сестра, щоб кров не йшла"; 2) "Ліс-лісище, сивий-сивище, є в тебе син, а в мене дочка" [Корнієнко 1991, с. 9, 11]. Гіперболізоване змалювання казкового лісу (дрімучого / непрохідного) відповідає гіпертрофованому "синьому / темному / сухому / чорному" в замовляннях. Семантичним доповненням в цьому разі виступає епітет "синій". З синім кольором українці пов'язували хвороби, смерть. Пор. *посиніти* в значенні "замерзнути / захворіти", *синька* – "горілка", *синій* – "надмірно п'яний" тощо. Пов'язане з поняттям "ховати", а також хет. *antara* – "синій" < i-ε. *an- "brennen" + *tar-*l*ter- "brennen" [Маковський 2002, с. 57]. В замовлянні від кровотечі на камені сіють синю (неживу) рожу: "Іхав чоловік по каменю орати <...> наорав каменю і насія роженьки. Як роженьки не зойти, так із суства крові не пойти. Синя рожа пішла, голубая кров вошла" [Рецепти 1992, с. 35]. Синій місяць є попередженням про наближення пошесті [Чубинський 1995, Т. 1, с. 16]. В інших текстах синій колір співвідносять з епітетами "поганий / пустий / чорний": "Був собі синій чоловік, та пішов він в синій ліс, та зрубав він сине дерево, та зробив він синього човна і сині веселечка, та сів він в синього човна, та й поїхав на сине море, спіймав синю щуку з синіми губами, з синіми зубами, з синіми перами, взяв синього казана, налив синьої води, приставив до синього вогню, обіклав синіми дровами, зварив синю щуку, став її роздирати, став її розривати синіми зубами, синіми губами, стала хрещеному (ім'я) бешиха відступать за сині гори, в глибокі річки, в лісові хащі, в болото" [с. Межиріч Черкаського р-ну Черкаської обл.]. Пор. 1) "Йшла дівка поганим шляхом на поганий город, поганого зілля рвати, поганим ножем кришити, поганий борщ варити"; 2) "Піду на пусту ниву, де не сіяно, не орано, уродила там пшениця лопушна, колосна!" [Рецепти 1992, с. 37, 94; Чубинський 1995, Т. 1, с. 125-е]; 3) "Йшла дівка з чорними відрами, по чорну воду, відра хитнулись – вода розлилася" [Бондаренко 1992, с.28]⁵⁸.*

Межа. На відміну від тотемних істот, які начебто існують паралельно з людиною, місце перебування померлих виноситься за

межі її досяжності: "Місяцю, місяцю, де ти був? За морями, за лісами. Там, де мертві лежать" [Зоряна вода 1993, с. 13]⁵⁹. У зв'язку з цим актуальним є символ межі, яка розділяє "той" і "цей" світи. Межі надавали особливого значення, позначаючи її за допомогою графічних фігур, ідеограм, а також інших магічних знаків (мал. 125)].

Прамежа. В замовляннях також зафіксовані свідчення про існування межі. Наприклад, у тексті від укусу змії зустрічається табуйоване застереження оселятися "змію Шкарупу під *межею*": "На морі-окіяні є острів, на острові – дуб, під дубом – шипов кущ, там лежить змії Шкаруп. Прошу Господа Бога <...> Божої Матері <...> не дайте оселитися ні в полі під межею, ні під домом, ні під ломом, ні в болотах, ні в мохах, ні в білім камені" [Зоряна вода 1993, с. 7].

Змістовна фіксація межі як елементу сакрального простору передбачає її недоторканність. Відповідна дія, як акт законного утвердження / поновлення, часто асоціюється з процесом лікування, що становить собою ствердження звукової межі, яка розділяє хворобу і не-хворобу, життя і смерть. Наприклад: "Місяць на небі, камінь на морі, прийшли три брати поле ділити. Перестаньте зуби, крутити" [Зоряна вода 1993, с. 13]. Перша частина замовляння стверджує факт відомого і незмінного. Прокреслена межа між трьома братами при поділі поля співвідноситься з одвічним розташуванням Місяця і каменя. Семантика образу трьох братів розкривається на прикладі інших замовлянь і позначає три міфологічні рівні світоустрою: "Місяць (верх) / заєць (середина) / мертвець (низ)"; "Місяць (небо) / камінь (земля) / риба (вода)" тощо. Поділ поля в цьому аспекті набуває міфологічного трактування – брати ділять між собою поле (світ), і кожному дістається його частина. Отже, первісно встановлена межа набуває космічності, вона є одвічною і непорушною – міфологічною прамежею, відповідно до якої створюються усі інші, що пояснює семантику обрядів проведення межі. Недоторканність першої межі очевидна, як очевидна присутність на небі місяця і каменя в морі. Аналогічно до цього зубний біль неможливий і абсурдний, оскільки є порушенням початково встановленого життєвого ритму, тотожного порушенню прамежі між міфічними братами. Нелогічність руйнації початково встановлених меж відбивається також в образах тварин, які не можуть зібратися "до купи", будучи рідними братами [Чубинський 1995, Т. 1, с. 130-г,и] (див. вище). Можливість обрядового (!) порушення межі вимагає від людини кардинальної зміни її подоби або поведінки. Вишіптуючи переляк, хворому роздирали пазуху сорочки ("друге тіло"), одягали її задом на перед або навиворіт [Чубинський 1995, Т. 1, с. 135], роздягали [Бондаренко 1992, с. 8] тощо.

Перехід межі знахарем. Роль знахаря в традиційній культурі не обмежують лише виконанням текстів, оскільки йому за своїм статусом "дозволено" перетинати межу. Важливим є від кого він

отримує відповідні "санкції". На час виконання обряду знахар стає посередником між "цим" і "тим" світами, тому сам уподібнюється міфічному центру, урівноважуючи два граничні стани – життя і смерть ("той, хто хоче бути відьмою (отримати знання) може здуріть" [с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Черкаської обл.]). Психічні стани, в яких перебуває знахар, можна трактувати як лімінальні, внаслідок чого він може "перетинати" символічну межу, переймаючись небесною благодаттю або заручившись підтримкою хтонічних сил. Звідси віра в "добрих / білих" і "злих / чорних" знахарів [Христофорова 2010]. Прикладом лімінальної дії, за допомогою якої долають межу і відсилають лихоманку, є магічні маніпуляції з могильною землею, яка однаково належить "тому" і "цьому" світові: "Добровечір вам моші! Дайте постелю (землю), бо наїхали гості (лихоманка)!" [Рецепти 1992, с. 90]. В міфології могила є уособленням космічної гори (центру) і місця поховання (ями), що пояснює наявність двох її рівнів – божественного (верхнього) і демонічного (нижнього). Аналогічну ситуацію простежуємо в описах світового дерева.

Перехід межі хворим. Акт зцілення можна розуміти також як нове народження, що досягається символічним проходженням через смерть (в цьому разі зцілення трактується, як з'єднання "душі з тілом" або "тілесне збирання"). Хворого розміщують на межі, де відбуваються відповідні ритуали (пор. зі звичаєм південних слов'ян лікувати дитячі хвороби горла на краю поля [Толстой 1995, с. 539]). Іноді недужий сам уособлює межу. Замовляючи "ломоту", знахар переступає через хворого і хреститься, [Бондаренко 1992, с. 14], припиняючи, таким чином, дію хвороби (див. нижче). Недужого на певний час присипали могильною землею, яку необхідно було зорати, поборонити і засіяти [Фрейденберг 1997, с. 78]; нездорову дитину витирали пеленою матері [Познанський 1995, с. 224], вмиваючи перед цим поміями, пропускали через дупло, нору, жлукто [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]. Хворий в цьому разі начебто наново зачинався і народжувався, проходив родові шляхи, перетинаючи символічну межу життя і смерті.

Способи переходу / встановлення межі. Символи й образи "того" світу можуть вживатися не лише в лікувальних замовляннях, але й "присушках" – текстах, спрямованих відродити втрачені почуття, пов'язаних з граничними емоційними станами: закоханістю, пристрасною, любовною тугою. Щоб викликати ці почуття, використовували речі поховального обряду: хустку, віск, шматок хреста з роздоріжжя тощо [Чубинський 1995, Т. 1, с. 103]. Порухення межі є короткотривалим і відбувається лише в обрядовому просторі і часі, оскільки для цього заручаються підтримкою потойбічних істот. Однак їхній вплив максимально обмежений і відтворюється у "виняткових" ситуаціях. Прикладом може слугувати обряд чарування. Дівчина, яка бажає повернути увагу хлопця, трясє кладкою і говорить: "Трясу, трясу

кладкою, кладка водою, а вода купиною, а купина *чортами*, а чорти козаком *Н*, щоб його трясли, трясли, та й до мене принесли" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 100]. Втілення межі тут є кладка, якою трусять, тобто порушують її статичність, внаслідок чого і викликаються "чорти". Окремі тексти спрямовані обмежити вплив "ворогів / відьмів", хвороб, граду, грози, тобто відновити порушену межу. Для цього застосовували магичні предмети, зокрема палицю, якою вдарили гадюку в момент її сутички з жабюю (розборонено / розмежовано) [Бондаренко 1992, с. 8]⁶⁰, або формули-заклинання типу: 1) "Лихим очам да сіль, да печина, що ти нам, то й тобі; як нам добре, так і тобі хай добре, нехай буде нам і тобі" [Бондаренко 1992, с. 14]; 2) "Чур (тобі), пек (тобі)". Пор.: укр. *чуратися / цуратися* – "відмежуватися" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 437], нім *zurück* – "назад", рос. *чересчур* – "занадто / переступити межу дозволеного". В традиційній культурі *чур* позначає межу власності [Афанасьєв 1995, с. 50] і порівнюється з дитячими примовками "чур моє", "цурики / чурики" тощо. Слово *пек* є похідним від "пекти" і семантично тотожне *чур* – буквально "відпектись / очиститись вогнем" (звідси згадування "печини" в тексті №1).

Окремої уваги заслуговують обряди встановлення межі, під час проведення яких за допомогою оборювання, огороження, обв'язування, оперізування створюється замкнутий простір. Оборювання селища, двору виконують тоді, коли виникає небезпека для життя людей / худоби [Померанцева 1982]. В "присушках" відповідний обряд набуває іншого значення. "Дівчина, яка бажає подобатися парубкам, має украсти підволоку з плуга, принести додому, і, обходячи три рази навколо хати, говорити: "Як ся тягнуть плуга з кожної хати, ідучи в поле, щоб так ішли до хрещеної, породженої (ім'я) кавалери зо всього села, і як не можуть без плуга і орання хліба їсти, так щоб не могли без мене сісти" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 102-103]. Переосмислення процесу орання / рос. *пахання* ("запліднення") ниви є причиною виникнення асоціації: як усі "тягнуть" з дому засоби "пахання" / плуги на поле, так щоб "тяглися" до дівчини хлопці (ті, хто запліднює буквально "*пах-ає пих-ву*" → "не може сісти" (див розділ "Тілесний низ"). Орання і засівання ниви набуває еротичного значення – весняне пробудження природи асоціюється з пробудженням людських почуттів. Пор. із символікою плуга / ріллі як чоловічого / жіночого принципів [Семёнов 1996, с. 40]. Отже, імітація оборювання, обнесена навколо хати підволоки, спрямована не на обмеження, а на привертання "кавалерів зо всього села", тобто дія спрямована на створення силового поля, внаслідок чого відбувається звуження периферії / парубків, їхнього притягування до центру / дівчини. Ідея створення обмеженого простору шляхом ствердження силового поля центру фіксується в інших замовляннях. Щоб не вилітали (від людей) бджоли, посеред пасіки закопували жменю вареної ("олюдненої") пшениці, примовляючи: "Як тая пшениця посеред

пасіки не може вийти із твоєї землі, так не можете вийти і пчоли (ім'я) з твоєї пасекі. Пасіку ставили на чотирьох вуглах з дверима на схід" [Заклинання, с. 1-2]⁶¹. Тотожного значення набуває обряд обходження навколо пасіки⁶² зі шматком дерну (плодючого прошарку ґрунту) на голові, "щоб не тікали бджоли" [Бондаренко 1992, №22] або оббігання навколо обійстя з дзвоником, дзеленчання якого створює звукову межу для худоби, огороджуючи її від вовків [Толстой 1995, с. 540]. На думку М.Ф. Познанського, дзеленчання має підтвердити факт існування залізного / міцного тину, що пояснює звичай чіпляти дзвоники на весільний поїзд [Познанський 1995, с. 249]. Мотив "залізного тину" зустрічаємо в замовляннях до худоби, навколо якої на пасовищі креслили коло сокирою або косою: "Огради, Господі, залізними тинами, замкни, Господі, залізними ключами хорта, хортеницю, тиха, тихоницю. Щоб воно не підступало, ушима не подслухало, щелеп не роззявляло. Пускай, Господі, залезніе пута додолу к землі, принеси, Господі, мою худобку ко мені. Вона нікому не позначена, тільки рабу Божому (ім'я)" [Бондаренко 1992, №33]. Подібні заклинання мають міфологічне значення: "Залізний тин є небом, яке за уявленнями язичників мало вигляд кришки, яка накриває землю, кришка ця зроблена із заліза і опускається в море-океян, що оточує землю (вогняна ріка). Небо, за народними уявленнями, має ворота, які кожен день відмикає ранкова зоря для проїзду бога-сонця, а ввечері знову зачиняє її на замок вечірня зоря" [Познанський 1995, с. 244-245]. Опускання Господом "залізних пут" на землю, ймовірно, є образом залізного тину-неба, про яке згадує вчений. Важливим аргументом на користь зазначеного є причетність вищих сил до встановлення тину: "Тин залізний, гора кам'яна, моя рука святая. Жди, кобила (ім'я), до пори" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 5]. Звідси звичай "замикати" одяг залізними предметами – шпильками / голками, а також класти в колиску сокиру чи чіпляти на вході до повітки косу [с. Зелена Діброва Городищенського р-ну Черкаська області]. Значення цих предметів можна розуміти буквально – як міцні й гострі шпильки / голки / сокира / коса, така ж міцна і небезпечна дола ворогів є межа. Відповідні звичаї фіксуються в текстах замовлянь: "Господу Богу помолюся! Святому Духу і Святому Миколаю, і Святому Михайлу, і святій Пречистій, Святому Вознесенню, Святій Покрові, і Святому Юрію, і тебе прошу, красне сонце, і тебе прошу, ясний місяць, і вас прошу, зорі-зоричі – Божіі помічниці, і тебе прошу, голочко, одверни злих собак од мого скота, і тебе прошу царя Давида і кротості твоєї – станьте мені в допомі" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 75-76]. Цікавим з цього погляду видається обряд лікування "чорної хвороби". Для цього необхідно утяти з дев'яти кіс їхні кінчики, зробити з них хрестик і освячувати його дев'ять служб поспіль [Рябий 1928-1931, с. 36]⁶³.

Констатація сталості і непорушності встановленої межі полягає в її остаточному замиканні від "хорта і хортениці" [див. вище

Бондаренко 1992, №33] за допомогою замка і ключа. Полемізуючи з К. Крушевським, М.Ф. Познанський стверджує, що цей мотив походить з обряду закривання худоби, звідси застосування як оберегу ключа і замка [Познанський 1995, с. 239]. Крім замовлянь "до худоби" мотив "ключа і замка" зустрічаємо в лікувальних текстах: "Первий княжич місяць на небі Адав'євич, другий черв'як у дубі, третій – медвідь у логві, четвертий – камінь у полі, п'ятий – щука у воді. Коли тії п'ять братів, до купи ізійшовшись, будуть за одним столом сидіти <...> тоді і в раба Божого N зубная кость, жовтая і білая, будеть боліти, і моему слову ключ і замок. Амінь! Амінь! Амінь!" [Рецепти 1992, с. 77]. Замикання асоціюється з остаточним припиненням дії хвороби: "Замукаю ў зубах болі дзевяці замками, дзевяці ключами. Шолкавай ніткай буду болі пришиваць, стальнімі малатками прібіваць. Да на майова веку няхай зубкі не баяць" [ПЗ 2003, №486]. Пошук і знаходження ключів, тобто відкривання межі, можливе лише в родильних обрядах: "Свята Пречиста Божа Маці, ўстань да помачі, хадзі, Госпадзі, за мной, бяри ключі за сабой" [ПЗ 2003, №5]⁶⁴.

Спорідненим є мотив відкривання / закривання. На знаковість входу вказує застосування цього образу в лікувальних обрядах, під час здійснення яких двері (межу) спочатку відкривали (ніби випускаючи хворобу), а потім закривали (перекриваючи зворотний шлях)⁶⁵. Замовляючи "переполох", хворого розташовували головою до порогу, де "присікали" недугу, рубаючи кінчики вінника (найбільш забруднену його частину), обмежуючи, таким чином, дію недуги [Корнієнко 1991, с. 13] (мал. 126). Натомість у поховальній обрядовості покійного розміщували "ногами уперед", що позначає відкривання межі (своєрідний дозвіл на вихід).

У цьому аспекті символічним є переступання порогу як імітація подолання межі. Вихід назовні / за межі пов'язували з небезпекою, тому перед від'їздом у далеку дорогу (тривале переступання рідного порогу) до нього звертались як до покровителя: "Іду з хати, за мною Сус Христос і Божа Мати; Миколай на порозі – помога мині в дорозі" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 106-ж]. Розташування хворого на порозі позначає його символічне повернення з "того" світу (далекої дороги): "Як дитина перелякається, її кладуть перед порогом і замовляють: "Яка мати родила, – крок за поріг, – така і отходила, – крок назад" [ПЗ 2003, №165]. Знищення недуги супроводжується також одночасним переступанням дитини / порогу (за логікою обряду при виході): "Пот порог клали да переступали [через поріг на двір] [ПЗ 2003, №455]. В традиційній культурі переступання дитини розцінювали як дію, спрямовану на припинення / "замикання" її росту [м. Черкаси]. Коли переступають на межі / порозі, то воно набуває протилежного значення, оскільки символізує знищення / замикання хвороби.

Звідси функціонування "чорних" замовлянь, спрямованих на псування порогу, який переступають, переймаючи на себе "наго-

ворену нечистоту": "Варять собаче лайно і сміття, і водою цією поливають місце перед порогом, через яке переступає ворог. Лікують від підливання тим, що вигрібають з печі жару і посипають місце перед порогом і примушують собаку пройти по цьому місцю" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 140]. Аналогічного значення набувають обряди "на пустоту", що могло спровокувати появу великої кількості нечистих істот, переносчиків хвороби, зокрема бліх [м. Черкаси]⁶⁶. Аналогічні способи знешкодження "наговору" спостерігаємо в обрядах захисту худоби "від уроків" (див. розділ Міфологічні пари "вода-молоко" / "вогось-залізо" / "сіть-очі").

Найбільш захищеними вважали постійно закриті / замкнені / "глухі" місця, яких не торкали рукою / не переступали ногою. Заклинання "ломця" здійснювали в куті будинку. Нечисту воду виливали "в глухий кут", тобто "під бігун дверей / під п'ятку воріт" [Рецепти 1992, с. 74]. Виливають "наговорену" воду, заручалися підтримкою предметів, розташованих на "своєй" території: "Станьте мені, Господи, в помочі і столи, і лавки, сокири, лопати, і все те, що тільки *єсть у хати*" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 138-139]. Туди ж відсилали зубний біль: "Зуби-зубища, жлище! Вам тут не стоять, на бегун ізбегать. Як вітер летить, щоб і ви так полетіли, як *бігун* біжить, щоб і ви так побігли" [Рецепти 1992, с. 79]. Тотожного значення набуває виливання "мертвої води" під "вугол хати", "гдзє колкі стикаюца" [ПЗ 2003, №250] (мал. 127). Т. Агапкіна знаходить аналогії між кутом оселі й іншими просторовими локусами із семантикою з'єднання "где небо с землей / поле з полем стикається" [ПЗ 2003, с. 165]. Схожі мотиви фіксуються в польських текстах: "Usiekaјcie suchoty, na stykane płotcy" ("Тікайте, сухоти, туди, де стикаються паркан") [Познанський 1995, с. 230].

В обрядах, пов'язаних з пологами, двері / поріг набувають протилежного значення і співвідносяться з "випусканням" душі з "того" світу. В цьому аспекті повторюються дії сакральних покровителів: 1) "Я до жєночини пришла, я приступаю, *Присвятую Дєву* прохаю, распрошчай, приступи, райські *двери* прочини, прочини сила Бога жєньській ход"; 2) "Стояў Господь на царських воротіх у червоних чоботіх. *Сам Господь на порог* – уже пора (ім'я) на пол" [ПЗ 2003, №19, 23]. Мотиви із семантикою повторного народження зустрічаємо в обрядах лікування дитячих хвороб, що здійснювали на порозі. Мати присідала на лице дитини і говорила: 1) "Накривають [хворого] чорним, голим тілом садиця і говорить: "Чим матє родила, тим матє спасє" [ПЗ 2003, №457]. В цьому разі спостерігаємо семантичні співвідношення порогу / дверей / родових шляхів⁶⁷. Близькими до текстів "на щасливі пологи" є любовні чарування: "Щоб причарувати дівчину рекомендували взяти чубук і крізь нього пропустити тричі води з рота, через зуби, приговорюючи три рази: "Стою на порозі, вижу сволок, а з сволока на плямку (діал. – клямка), а з плямки на N (таку-то)", потім тричі обійти і дать їй випити" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 103]. Основна частина

обряду полягає в пропусканні води крізь зуби, після чого вона стає іншою, тобто набуває властивостей того, хто виконує цю дію. В замовлянні наголошують на тому, що парубок має стояти на порозі. Наявною є текстова паралель між "зубами" і "порогом". Випиваючи воду, яка побувала "за зубами" парубка, дівчина має закохатися в нього, оскільки вода стає його часткою. Парубок відчуває себе невід'ємною частиною своєї оселі, що пояснює здійснення обряду чарування на порозі. Лише заручившись підтримкою порогу, сволока і "плямки" (дверей) чарування набуває сили. Слід зазначити, що рух води: чубук – зуби – чубук співвідноситься з поглядом парубка, який поступово переводить його з порога на сволок і знову на поріг, після чого спрямовується на дівчину. Отже, чарування відбувається шляхом створення уявного замкнутого простору, де заклинання найбільш дієве, – парубок мав тричі обійти навколо дівчини (пор. із семантикою обрядів оборювання / обгородження).

Зав'язування. Схожого значення з оборюванням / обгородженням набуває мотив зав'язування. Прикладом може слугувати замовляння "від пияцтва". Під час виконання обряду зав'язували мотузку, разом з якою "зав'язувалося" вживання алкогольних напоїв: "Найти на путі вірвовку, зав'язавши кінцями в середину, палить на сковороді, а як вірвовка загориться, говорити тричі: "Так, як ся вірвовка зав'язана, так би мені, рабу Божому, зав'язало від всякого п'янства мисленого" [Рецепти 1992, с. 39]. Зв'язування країв мотузки утворює обмежений простір, розширення якого не видається можливим. Спалювання мотузки унеможлиблює її розв'язування, тобто зняття табу. Відповідно розв'язування розуміється як звільнення: "Атвяжи, Госпаді, ат усякого гріха маю душу своїм крестом, сваєю сілаю" [ПЗ 2003, №610].

В обрядах народження зав'язування пупа розуміється як припинення "утробних" зв'язків, що сполучаються із семантикою "того світу". Новонародженого таким чином обмежують від потойбічних істот, зокрема завою / уразу: 1) "Завою, завою, менися (від *минати*), через дорогу перекотився і води напився, у лузі і у чіріті напився. Як баба пупа в'язала, Господа Бога счастья-долі прохала, рабу Божому (ім'я) менися" [ПЗ 2003, №607]; 2) "Вразочку, вразочку, стой собі, владочку, тебе батько сотворив, а мати вродила, а баба пупа в'язала і тебе місце указала, і червоным поясом подпоразала" [ПЗ 2003, №600, 607].

Одним із засобів магичного захисту (зав'язування) є обрядове підперізування, яке застосовували під час лікування жовтухи, переполоху [Чубинський 1995, Т. 1, с. 122]. Важливого значення набуває колір імпровізованого поясу. Золотий – указує на статус сакрального покровителя, його владу над нечистими істотами: 1) "Йшла Мати Божа попід небесами, поспішала, *золотим* постолом підперезалася. Куди ти, Мати Божа, поспішаєшся, золотим постолом підперезаєшся. Іду до народженої, хрещеної (ім'я) пристріг шептати" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]; 2) "Іду між мир, муром мурованная, а зорями одягнена,

місяцем підперезана, пречистая моя твар, щоб мені, рабі Божій (ім'я), вест мир рад" [Рецепти 1992, с. 55]. В лікувальних обрядах застосовували червоний колір як аналог золотого. Обв'язування червоною ниткою начебто переймало силу святого і мало знищити недугу. Наприклад, щоб позбавитись бородавок, червоною ниткою перев'язували зап'ястя руки. На Холмщині хворому на лихоманку обтирали лице стрічкою (імітація обв'язування), яку викидали на межі [Толстой 1995, с. 539]. Пор. на весіллі обв'язують праву руку червоною хусткою. Схожу семантику мають вишиті червоним рукава жіночих сорочок, намиста, що сприймаються як імітація захисної перев'язі. Натомість обв'язування суворою (нефарбованою) ниткою наближує до семантики потойбічного. Аналогічні дії зустрічаємо в лімінальних обрядах. На похоронах перев'язують ліву руку тим, хто "торкається" покійного чи його речей (пор. із семантикою лівого як нечистого), подібне значення мають перев'язані валовими рушниками надмогильні хрести.

Просторовим локусом межі є *дорога*. В традиційній культурі її вважали нейтральною територією. Мотив зустрічі на дорозі є знаковим й асоціюється з передбаченням майбутнього. Зустріти когось з порожніми відрами – до "порожнього дня". Це повір'я, як і багато інших, пов'язаних з поняттям "зустріч", засноване на тому, що зустріч дається людині згори і визначає його долю. Натомість зустріч з вагітною жінкою і тими, хто несе щось наповнене має протилежне значення. З дорогою пов'язували також походження різноманітних захворювань, носіями яких часто були чужинці, купці, чумаки⁶⁸: "Ішла я дорогою, знасіла три рожи" [ПЗ 2003, №315].

Подвоєння семантики дороги простежуємо на прикладі *перехрестя*, яке асоціюється з моментом вибору. В казках на роздоріжжі знаходиться камінь (можливо, могильний), на якому написані варіанти майбутнього, пов'язані з основними просторовими координатами (право / ліво / прямо). Так, Ілля Муромець, опинившись на перехресті, постає перед вибором: "Наліво підеш – коня втратиш, направо підеш – себе загубиш, прямо підеш – смерть знайдеш". З цим порівнюється звичай носити на перехресну дорогу важкохворих дітей: "Треба його до місяця нести на *расходні дороги*, *где расходятца дороги*. І так його ў двенадцать часов ночи поноси і поднімі його више голови і кажи: "Місяц високосний, дай тела на кості" [ПЗ 2003, №106]. Семантика перехрестя проєгується на хрест: "Святий крижу крижувани, на чтери грані розписаний, будь милостив, дай тила на кості" [ПЗ 2003, №105].

Знаковим є образ *мосту*: "Хадзіў Бог па горах, па межах, калінавіх *мостах*, унімаў кроў рабе Божія" [ПЗ 2003, №313]. В лікувальних текстах зустрічаємо протиставлення семантики "золотого / живого мосту" з "калиновим / липовим мостком". Зменшувальна форма "мосток" указує на потойбічність образу і порівнюється з "хаткою / хатою", семантику якої було розглянуто вище⁶⁸. В замовляннях на золотому мосту відбувається зустріч / діалог із сакральним покровителем, в результаті якого отримується "санкція" на

магічне лікування: 1) "Шла Божа Мати *золотим мостом*, золотою палкою, і стевся Ісус Христос. І питає: "Куди ти ідеш Божа Мати?" Божа Мати: "Іду прошчу спитати (ім'я)"; 2) "Ішов Ісус Христос і Пречистая Мати робу Божьому Івану ляк шептати. Ішов Ісус Христос *золотим мостом*, упірався сребрим шостом. Мост проломівся, Господь степенулся. Те, ляче, не лякайся, іді ти на крутіе гори, на раскошнія (скісні) дорогі" [ПЗ 2003, №10, 140]; 3) "Прийшла Пресвятая Богородиця *живим мостом*, на зустрічу сам Ісус Христос с помістю од мужицького глаза, і од парубочого, і од жіночого, і од водяної, і од вітряної, стріченої, підстріченої і вихрової" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 124-д]. Пор. "Шла Божья Маць через сіне море, несла с собою золотого крижика, стреў ей сам Господь. "Куда ідеш, Божья Маць?" "К рабу Боژیю (ім'я) ляк угавараць". "А умеєш?" "Умею". "А вукаціць?" "Вукачу" [ПЗ 2003, №184]⁶⁹. На золотому мосту здійснюється відмикання "золотих замків" (родових шляхів породіллі): "Схаў Ісус Христос на вороном коне, на золотом сідле, ехаў через золоті мост, удариў по *золоту мосту* і сказаў: "Золоті замкі, отомкніцесья, золоті зашелки, отчепіцесья" [ПЗ 2003, №15].

Образ "мостка / калинового мосту" виконує протилежну функцію і сполучається із семантикою закривання: 1) "Шоў *дзедок* через *масток*. Як етаму дзедку раси ні абіваці, так етаму *переходу*, Антонову агню ні биваці. Ах ти, дзед-палясун, вьязмі ж ти переходи, і переходи, і назбитнікі (від "збиток"), да нясі ж ти ў цьомкни леса, ў ушчеліе бора" [ПЗ 2003, №430]; 2) "Ішла Божа Мати *калиновим мосточком*, золотим хресточком, здібала-са с Господом Богом, с святим Петром-Павлом. Стали ее питати: "Куди ідеш, Божа Мати?" "Іду до хрещеного, до свещеного до раба Божого (ім'я) болезні чорной становляти" [ПЗ 2003, №442]; 3) "*Калиновим* мостом йшли три сестри: Калина, Малина, Шипшина. Не вмiли вони ні шить, ні прясти, тільки вмiли сікти-рубати, ріки пропускати: одна ріка водяная, друга ріка огняная, третя ріка кров'яная. Водяною огонь заливати, кров'яною кров заливати" [Українські замовляння 1993, с. 60]. Пор.: "Ішов Сус Христос через мост коромисел води ньос, вода разлілася, кроў занялася. Ішли калекі через трі рекі лозу копалі, лозу сажалі, лоза не прінялася, кроў занялася" [ПЗ 2003, №299]. На калиновому мосту здійснюються захистні обряди, зокрема виготовлення одноденної сорочки, що утворює "нове" тіло. "Через калиновий мост шлі трі дзевіці, все трі сестриці, одна та, што Хрісту сорочку шила, а трецья урокі говорила, одмовляла, уговарала" [ПЗ 2003, №258]. Вживання образу калинового мосту зумовлене природними властивостями калини, зокрема крихкістю, що створює не переправу, а пастку для хвороб й унеможливорює їхнє проникнення на "цей" світ. Звідси образи кровавої (можливо жертвовної) ріки: "Текло три ріки під калиновий міст: перва – водяна, друга – молошна, третя – кривава; я воду зоп'ю, молошну споживу, а криваву ізпину, із сірого коня кров ізгону" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 75]. Пор. з мотивами спотикання коня – тварини, що сполучає в міфології ін-

доевропейців "той" і "цей" світи: 1) "Єхаў зўіх-удар на сіџом коне через високи мост, мост праламіус, конь спотикнуўс"; 2) "Єхаў Ісус Христос па високай Сіянської гаре ў залатом сядле на вараном кане. Конь спотикнуўся, удар і звіх мінуўся" [ПЗ 2003, №368-369]. Аналогічним до калинового є образ "липового моста": "Іхав Ісус Христос на вороним коні через *липоў міст*, міст вигнуўся, кінь спотикнуўся, щоб тебе раб Божий, удар минуўся" [ПЗ 2003, №373]. Звідси "липовий" у значенні "подробний".

Висновок. Ключовою просторовою опозицією міфу є протиставлення "того" і "цього" світів, які визначають місце перебування мертвих і живих. Життєдіяльність роду уявляється як безперервний процес, де одна форма життя трансформується в іншу. Звідси зв'язок потойбічного і земного, минулого і майбутнього. Перетікання сили, що залишилася в тілі пращура, зумовлює урожайність злаків, вживання яких стимулює силу живих. Відповідні взаємозв'язки фіксуємо в лікувальних обрядах. Так, хворого на важку недугу присипали могильною землею, яку необхідно було зорати, поборонити і засіяти [Фрейденберг 1997, с. 78]. Відповідним чином організовували простір, який поділяли на дві протилежні частини: "той" і "цей". "Той світ" визначає напрям від себе; тоді як "цей світ" позначає зворотний рух і в певних контекстах може класифікуватися як присвійний займенник ("цей" в значенні "мій"). Не зважаючи на видиме протиставлення, провідним є примарний "той світ", який встановлює "правила гри", а "цей" лише їх наслідує. Така парадоксальна ситуація зумовлена тим, що "той світ" асоціюється з вічними пращурами, які зберігають життєву силу роду, підтримуючи її в нащадках, худобі, урожаї. Кожен член роду є потенційним пращуром, що пояснює соціальну стабільність роду і встановлює його ієрархію. Звідси семантика межі, як місця, що роз'єднує, але не заперечує зв'язок "цього" (в значенні "нашого") і "того" ("їхнього"). Недоторканість межі, про яку в той чи інший спосіб говориться в міфі, зумовлена тим, що межа є місцем, вплив на яку провокує ті чи інші зміни у відносинах з потойбічним, які вже встановлені міфом, що може призвести до непередбачених наслідків. Візуальною моделлю міфологічного простору є традиційне житло, правильна організація якого відбиває космічний порядок. Порушення житлового планування загрожує цілісності Космосу.

1. Від гр. *éντροπία* – "повертання / перетворення".
2. *Axsis mundi* (лат) – "вісь світу". Аналогічні сюжети зустрічаємо в архітектурі. В основі будинку знаходиться прямокутник, поєднаний з небесною сферою за допомогою центральної колони (мал. 128).
3. *Coincidenta oppositorum* (лат) – "поєднання протилежностей".
4. А.Л. Топорков вважає, що мова йде про господаря тварин [ПЗ 2003, с. 119]. "Судзержицель" співвідноситься з Богом, який "усе держить" (пор. з образом Атланта).
5. Структура тексту будується за принципом магічного квадрата, який також є замкненою системою.: 1) "На сінем море востров, а на

вострове стаяў дуб, а на тим дубе *дванадцать* кокатов, *дванадцать* варатов, *дванадцать* голек, *дванадцать* веток. А у том дубе било гнездо, а ў гнезде Рог" [ПЗ 2003, №646]. Аналогічну структуру маюць іншыя тексты: 2) "Стаіць дуб при дарозі на *дванаццаць* караноў, на *дванаццаць* верхоў. Там дванаццаць ремезовых гнездоў, а ў тих гнездах по дванаццаць птiц" [ПЗ 2003, №627]. Розглянемо вышчезазначеныя тексты в числовому эквіваленті: 1) "*дванадцать* кокатов + *дванадцать* варатов + *дванадцать* голек + *дванадцать* веток"; 2) "*дванаццаць* караноў + *дванаццаць* верхоў + *дванаццаць* гнездоў + *дванаццаць* птiц" → 12 + 12 + 12 + 12 = 48 → 4 + 8 = 12.

Подібныя замовляння уявляюцца графічна: "На море Вартинском стоіць дуб Вартинский *3-9* кокатов, на *3-9* кореній. На том дубу золотое гнездо, в том гнезде царіца Шкурапей на *3-9* голов, на *3-9* жаў" [ПЗ 2003, №674] (мал. 129).

6. З небесною рогатістю зiстаўляюцца міфалогічныя образы, што "загрызаюць журбу": "Ў поле река, а на реке верба, і прiшла коза да гризе вербу. Покiнь, коза, гризти вербу, возьми мою журбу, щоб я не журiлась, не смугилась" [ПЗ 2003, №356].

7. Показовымі в цьому разі є тексты від укусу змii: 1) "На морелукаморе стаяў дуб, пад тим дубам било три камні, пад тими камнямі сидзели три жабухи <...> на тим дубе двенаццаць какаатоў, на тих какаатох двенаццаць арлоў <...> iдзiця, бяряцi у гадаў яди, дзюбкамі викiдайт'я, кагцямi выгрябайц'я, крылямі замятайт'я"; 2) "На море, на Сiяне стаяў дуб, на том дубе двенаццаць кокати, на тих кокаатох двенаццаць сучкі, на тих сучках пухува перина, на той перине змiя Шкурапей са сваім мужем со Сiясом. Змея Шкурапей, унiмай сваіх дзецей <...> Еслi не унiмеш, пашлю я тебе Мiхаіла Архангела, каб йон тебе громом пабiў, молнiю спалiў, па белому свету попіл пусцiў" [ПЗ 2003, №659-660].

8. Згiдно з дослiдженнямi амерыканскіх учених в усіх рослинах спiввiдношення маси наземнай частини і маси кореневай сiстемы аднакова [Савицка 2004].

9. Пор. з текстом: "У чистом полі стаіць груша *трясуца*, i *калюча*, i *цвiтуца*. Пат таею грушай сядзiць *дзеўка сама не харашавiта*. Да не ўмеє ні прасцi, ні ткацi і толькi iспуг угаварацi. Гаварай, гаварай, болю сунiмай, гарачку асушай" [ПЗ 2003, №172]. Образы цвiтучоi / колючоi / трысучоi грушi є метафорицным описом сезоннага дозрiвання фруктiв (весна / зiма / лiто). Схожым є образ "не хорошовитоi" дiвчынi, в якiй поеднуюцца молодiсть і старiсть,

10. Аналогічныя мiтывы зострiчаемо в текстах від "урокив", "скули", "бiди", "звиху": 1) "На море хрест, на хресту панна. Вона не умiє не шити, не вишивати. Она умiє уроки одмоўляти"; 2) "В чiстом поле церкiовка, а у той церкiовцы сидзела пана і она не умела ні чiтаць і ні пiсаць, толькi умела прi шляху стаяць, да (iм'я) скулу угавораць"; 3) "Средзi поля стаіць грушка, под той грушкой кривацька стоiць, на той кривацьцi бабка лежiць. Она не умее ні шиць, не белiць, ні чiтацi, ні пiсацi, толькo от Ганниного звiху угаварацi"; 4) "На синьому морi стоiць дуб зелени, под тим дубом стоiць столик заслани, около того столика сидит баба Шаровуня. Вона ничого не робить, вона (iм'я) здий, звих і удар гаворить"; 5) "На море камень, на каменi дiвка, она не умела ни пiсать, ни чiтать, – беду одмовлять" [ПЗ 2003, №207, 334, 389, 379, 440].

В інших замовляннях згадують обрядові трапези з покійним: "У чистум полі стаїць дуб зельоний, а пад тим дубам стаїць стол засціланий і кубачкі, медам наліванне, там п'юць, едзяць і Іваново горушко ажидаюць" [ПЗ 2003, №614]. Частування покійного / хвороби (хліб і вода) розцінюється як відкушна жертва: "Сідзіць (ім'я) за столом, а ёйо болезні под столом, она стала ёйо стопком частоваці, она стала с хати утокаці" [ПЗ 2003, №435].

11. В іконописі з правого боку від розп'яття зображено грішника, який покався. В замовляннях "до суду", рекомендують ступати на поріг "правою ногою". Тотожного значення набувають перекази про Правду і Кривду; щоб уберегтись від недоброго ока чи слова, необхідно тричі плюнути через ліве плече.

В росіян зустрічаються "чорні замовляння", усі дії яких здійснювалися навпаки: "Стану я, не благословясь, вийду я, ему не перекрестясь, и не из дверей в двери, и не из ворот в ворота, мышьей тропой, подвальным бревном, кошачьей дорогой, косою огородой, приду я к синему морю. На синем море есть и камень. На этом камне сидит черт с чергиной, вместе горбами, врозь лицами, сидят щипаются, в кровь придираются" [Русские заговоры 1998, №849]

12. Округле житло, що формою нагадує стовбур дерева, властиве мешканцям лісу, для яких чотирикутник є "чужорідним", оскільки не зустрічається в природному середовищі.

13. У східних слов'ян вовк є тотемною істотою. Перекинувшись через віткнутий в землю ніж – "зуб вовка", відбувається символічна смерть і перевтілення на тотемну тварину. Таких перевертнів називали *вовкулаками* – "ті, на кому вовча шкіра". На протигагу собаці, яка загриває / кусає / хапає за ноги, вовк "ріже" свою жертву. Відповідні протиставлення відбилися в літературі, зокрема оповідання Є. Гуцала "Запах кропу": "<...> де ж це бачено – вбитий вовк! <...> кругом гримить такий собачий лемент, що й застрелений вовк злякається, не тільки жива людська душа, й від того собачого валування мовби день потемнів, і сонце пригасло <...>. Очі бризнули горохом сліз, і вже за їхньою пеленою ясний день і зовсім спочив, а дядьки з вовком стали розмитими, наче розтанули й зникли. Невідь-звідки надійшов дід Гордій, каже тобі не плакати, а як ти не плакатимеш, коли сльози самі котяться. А ще ніхто в нас за вовком не плавав, каже дід Гордій, краще б за ягницею поплавав, що вовк зарівав, а він хіба тільки одну ягницю зарівав! А ти й сам не знаєш, чому за вовком плачеш, чому сльози котяться за тим здоровенним сіроманцем, а не знаючи – ще дужче ридаш, затуляючи долонями лице, щоб на світ не дивитись і щоб світ на тебе не дивився".

14. Атрибут Кроноса / часу. Символізує урожай, тому асоціюється не лише зі смертю, але й відродженням. Візуально форма коси нагадує поєднання прямого / гострого чоловічого начала з вигнутим жіночим. Відчуття подвійності символу зустрічаємо в поезії П.А. В'яземського:

Смерть жатву жизни косит, косит
И каждый день, и каждый час
Добычи новой жадно просит
И грозно разрывает нас.

15. Звідси семантика образу "чистого поля" в значенні "пустого": "Лесові дьдйед, лесова баба, своє подуманьє несіте ў чісти поля, где

ветер не веє, сонце не грєє, дар Божій не родить, глас туди не заходить" [ПЗ 2003, №203].

16. *Пшениця / пионо / пшінка*: слов. **pšēnъ* – "потовчений" від **pъxati* – "товкти"; зіставляється з дієсловом пхати, д-р. *pъxatu / пухату*, праслов. **pěstъ*.

Пхати: і-є. **pis-* / **peis-*; пор. з лит. *pisti / pisù / pisaũ* – "coire", *paisyti / paisai* – "обдирання ячменю від костриці за допомогою молотіння". д-інд. *pēṣjar* – "той, хто товче"; д-р. *pъxatu / пухату*, сербск-ц-слав. *pъxatu*, болг. *пърхам* – "сую", словен. *pharti*, чеськ. *pcharti / pchnouti* – "пхати / тикати".

Зіставляється з пест: чеськ. *píst* ч. / *písta*, словц. *piest*, польск. *piasta*, в-луж., н-луж. *pěsta*, сюди ж. чеськ. *pěchovati* – "утрамбовувати / утоптувати / набивати". праслов. **pěstъ* споріднене з лит. *Piesta*, лтш. *piesta* – "ступа" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 250].

Узгоджується з формами: *nicm* – "вживання товченої їжі", *pis(t) a* – "місце, куди товчуть" → звідси діал. *товкти* – "coitus".

17. Астральний захист: "Ішла Божья Маці ясною горою, шовковую травою, місяцеві обгородзілася, совнійком порізалася, сеткам послалася" [ПЗ 2003, №435].

18. Збільшення Сонця моделює збільшення достатку, краси, здоров'я.

19. У текстах-чаруваннях фіксуються звертання до сволока / порогу: "Взяти чубук і крізь нього пропустити тричі води з рота, через зуби, приговорюючи тричі: "Стою на порозі, вижу сволок, а з сволока на плямку (діал. – клямка), а з плямки на N (таку-то)", потім тричі обійти і дати їй випити" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 103].

20. Поріг / сволок / ворота належать до "вторинних" предметів, тобто тих, що були виготовлені людьми, тому вони є похідними в опозиції "природне / культурне".

21. 1) "Пречіста Божья Мацєрь приступала, рабе Божьей (ім'я) по-мощ давала"; 2) "Господинка, Матерка Божа, одведи од (ім'я) тую болєз. Звідкі вона пришла, з тучи, з грому, з бури, з вочей, з людей" [ПЗ 2003, №476, 616]; 3) "Господи милосердний! Поможи мені сі поаксивєці одходити <...> не я їх визиваю, не я їх викликаю <...>" [Рецепти 1992, с. 65].

22. Кладовище знаходиться за р. Чернавою. Назва ріки згадується в білинах про Садка. Так звали молодшу дочку морського царя, на якій одружився купець:

Ну, Садко, вставай поутру ранєшенько,

Выбирай себе девицу-красавицу,

<...>

Позади идєт девица-красавица,

Красавица-девица Чернавушка,

Бери себе Чернаву за себя замуж.

<...>

Брал тую Чернаву за себя замуж,

<...>

Как проснулся Садко во Новгороде,

О реку Чернаву на крутом кряжу [Былины 1958, Т. 1, с. 345].

23. Пор. фольклорними мотивами:

1) А моя могила край Дунаечку,

Ой край Дунаєчку – тяжко на сердечку,
Не стій на могилі, не кидай пісочку,
Бо тяжко і важко серцю й животочку.

2) Бодай твої, враже, очі біли пісок поточив.

3) Перший замочок – горбочок,

Другий замочок – пісочок,

Третій замочок – трава-мурава [Костомаров 1995, с. 115, 125]

24. На думку В.Я. Проппа, відповідні сюжети є рудиментами давніх обрядів ініціації [Пропп 1996, с. 127].

25. В текстах "на сон" темноту асоціюють з "кінцем віку": "Придзі Божья Маці, меня ўсю ночку перастерегаці <...> с сўета да ўека" [ПЗ 2003, №984, 989].

26. Привиди уявляються білими.

27. Підземні міфічні істоти сприймаються як негативні. Часто вони є охоронцями скарбів. Відповідні сюжети є міфологізованими переказами про давні поховання, коли поряд з кістяком знаходили коштовності. Звідси образ заложних покійників. Дотичним до цього є образ Святогора.

В українських піснях гору зіставляють з обличчям покійного, а терен / "рябину" – з його очима:

Щоб з калиноньки цвіту не рвати,

Та щоб на горі терну не щипати,

Бо калиновий цвіт – Ганнино личко,

А на горі терен – Ганнині очі [Костомаров 1995, с. 213].

В лікувальних текстах: "Рябіна, рябіна, родная ти моя маць, возьми ти от мене болезнь, я себе до веку не буду ломаці" [ПЗ 2003, №559].

28. Ковальський *горн* також формою нагадує *гору*.

При лікуванні сухот / рожі імітували спалювання хворого як покійного. Для цього хвору дитину саджали в піч або підпалювали з чотирьох сторін виразки пучки конопель: "обв'язували <...> червоним поясом, розкладавали на ньому дев'ять кучок паклі і підпалювали, не допускаючи горіти поясу" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 125, 129].

29. В античній міфології німфи, доньки Атланта та Плейони, так голосили за своїм братом Діасом, що померли від горя. Зевс перетворив їх на зорі в сузір'ї Тільця, поява яких співпадала на Балканському півострові із сезоном дощів. Ще одним сузір'ям в Тільці є скупчення Плеяд, яке зникло з поля зору лише під час найбільшої спеки (40 днів: кінець червня – початок липня). Поява на нічному небосхилі Плеяд знаменувала послаблення спеки і початок дощів, тому це сузір'я ототожнювалось з громом і блискавкою [Чмыхов 1990, с. 353-354]. Сузір'я Тільця візуально нагадує голову бика. У зв'язку з цим південні слов'яни називали його Перуне, українці – Волосожарами (від Волос – "скотний бог").

30. Пор. з лексичним матеріалом і-е. *jek* – "лікувати / зцілювати", грецьк. *αγιος* – "святий", але і-е. **ak-men* – "камінь / гора" (пор. лат. *aqua* – "вода", але і-е. **jag* – "вшановувати божество").

31. Пор. із сучасними фольклорними мотивами: "Там *Бабина* гора, у тій горі – нора, / Малесенька, сухесенька, зручсенька діра. / На тій горі обідаю, у тій норі вечеряю, / А люди ту нору називають печерою" [<http://nashe.com.ua>].

32. Золото співвідноситься із семантикою потойбічного / підводного світу. За народними повір'ями сонце вночі відпочиває в морі, звідки

його на небо викочують чорти [Чубинський 1995, Т. 1, с. 13-14]. Нічне перебування Сонця в потойбічному світі уподібнюється подорожі покійного в світі пращурів, звідси зображення поряд з місяцем денного світила на давньослов'янських надгробках (мал. 130) [див іл. Велецкая 1978, с. 178-179], а також використання в поховальній обрядовості червоного кольору як варіанту золотого. В лікувальних обрядах хворе місце "обв'язують <...> червоним поясом, розкладають на ньому дев'ять кучок паклі і підпалюють, не допускаючи горіти поясу" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 125-е]. На співвідношення *золотого* і *потойбічного* вказує його зв'язок з культом Велеса і застосування грошей у поховальній обрядовості [Успенський 1982, с. 64, 67].

33. *Рятувати* ← з д-р. *рать*.

34. Метод аналізу асоціюється із семантикою смерті, оскільки є руйнацією первинної цілісної системи, розщепленням її на молекулярному рівні. Це стосується не лише матерії, але й духовної сфери, тому структурні зміни в середині слів, перестановка складів і наголосів ототожнювали з жертвоприношенням, а знання довгих епічних творів, де провідну роль відіграють смислові і сюжетні варіації, – із священним знанням, пов'язаним із смертю.

35. Пор. з Біблійним: "Що було, воно й буде, і що робилося, буде робитися воно, – і немає нічого нового під сонцем" [Еклезіаст, 1. 9].

36. Роздуми автора щодо походження іменника *сестра* є версією. Переконливими є дослідження О.М. Трубачова, який вважає, що *сестра* походить від *i-е. *ś* – "рід / народжувати". Похідними від *ś* є також *i-е. **sūnu* – "син" (свій народжений), i-е. **synъ* (**su-nu*), **sestra* (**še-sr*) – "своя жінка", "жінка роду", слов. **svekry*, **svěstь* – "своячниця", **svatъ*, **svoboda* – особливість свого (* i-е. *še*). Пор. з д.-інд. **svadninatā*, гр. *ἕθος* (**shedho*) – "свій звичай"; *ἔθνος* – "плем'я / народ" [Трубачев 1991, с. 175].

37. Пор.: арг. лох – дослівно "опущений" ← нім. *das Loch* – "яма / отвір", укр. *льоха* – "погріб", діал. *льоха* – "свиня".

38. Храм вважається земною проекцією небесного / божественного. Користуючись мовою психології, храм є місцем, де втілені глобальні архетипи, що пояснює розташування священних місць "ближче до неба". Розуміння храму як небесного простору семантично протиставляється іншій тенденції – його максимальному заглибленню, що демонструє інший трансцендентний досвід – уподібнення плоті земному і тлінному.

39. Українці вірили в існування "небесної тверді", що тримає на собі небесних мешканців [Чубинський 1995, Т. 1, с. 11-12].

40. Співвідношення діва / птах (у колядці – "дівка Кулинка / утинка") досліджене М. Ніколаєвою й В. Сафроновим [Николаева, Сафронов 1999, с. 87-96].

41. В 205 р. війська Ганнібала загрожували Римській імперії. Один з найцікавіших на той час метеорних потоків налякав римських суддів. Незабаром до Риму було привезено священний камінь, що зберігався в замку Пессінус, що в Центральній Туреччині. Незабаром римляни перемогли Ганнібала і захопили Карфаген. На знак подяки було побудовано спеціальний храм, де метеорит вшановували 500 років. Потім про нього забули. В 1730 р його винесли з часовні, після чого загубили [<http://www.meteorite.narod.ru>].

42. За літописними свідченнями Новгородський Перун тримає палицю. В договорах з греками русичі клялися Перуном і зброєю. На Збруцькому ідолі Громовик зображений з луком і стрілами. Аналогічні атрибути зустрічаємо в християнському іконописі. Наприклад, Архістратиг Михаїл зображується з мечем або списом.

43. В народних переказах Сонцю / Господині прислуговує небесна діва / дочка: "На сході перше жила панна, і як тільки сходить сонечко, то вона його вимиває, витирає гарненько, од того сонечко перше було ліпше світило, як тепер" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 13]. В замовляннях зустрічаємо образ "сонцевої дочки": "Ночниці, полуночниці шли калиновим мостом, судошають сонцову дочку: "Куди ідеш, сонцова дочко?" "До Настасіної Ксені ночницю одбірати" [ПЗ 2003, №98]. З образом "сонцевої дочки" зіставляється Діва Марія: "Ішла Божа Мати калиновим мосточком, золотим хресточком, здибаласа с Господом Богом, с святим Петром-Павлом. Стали єе питати: "Куди ідеш, Божа Мати?" "Іду до хрещеного, до свещеного до раба Божого (ім'я) болезні чорной становляти" [ПЗ 2003, №442]. Перенесення на небесні світила родової спорідненості зустрічаємо в сербів [Караджич 1987, с. 30-35]. Аналогічні мотиви властиві іншим культурам. Наприклад, у казках північних народів Сонце, Місяць і зорі є небесними царицями, в австралійських й африканських племен – працюрами [Мифы и сказки 1983 с. 32-39; Первый бумеранг 1980, с. 9-15].

44. В християнській етиці центром протистояння верху і низу стає сама людина, якій пропонується вибір між цими протилежностями. В такому разі *низ* уособлюють різноманітні хтонічні істоти, які намагаються заволодіти небесною / божественною часткою людини – його *духом*.

45. Поріг символізує межу "цього" і "того" світів. Зворотно-поступальні рухи, що здійснюються через поріг, асоціюються з процесом повторного запліднення і нового народження: "Як ребьонк перелякаецца, то дітя кладуть перед парога і кажут: "Яка маті раділа, – шаг за парог, – така і атхаділа", – шаг абратно. Тади трі рази плюнуть і, не взірає на дітя, унести" [ПЗ 2003, №165].

У весільній обрядовості важливо було першим ступити правою ногою на рушник, який простіяляли на порозі. Хто ступав перший (в українців це намагалася зробити жінка, той "отримував верх", тобто вважався ініціатором шлюбних стосунків й інших родинних справ.

46. У зв'язку з цим неадекватно трактували поведінку летючої миші, яка спить вниз головою, що пояснює містифікацію цією тварини. Аналогічним чином пересувається відьма: "лазять по ночам на хрести вгору ногами, а потім висять вниз головою" [Сумцов 1890, Т. XXX, июль, с. 65]. Ситуація навпаки тут виявляється таким чином: верх хреста співвідноситься з головою Спасителя / душею людини. Розміщення замість голови "утроби" символізує "перевернуте" сприйняття дійсності – через низ. Подібним чином можна побачити покійника, коли нахилитись вниз головою і подивитись проміж ніг [Страхов 1095, с. 78]. В цьому аспекті дещо по-іншому сприймається гіперболізований еротизм відьми, яка чаруванням принадує до себе молодих парубків. Періодично відбуваються також її тілесні стосунки з "нечистим" / вогняним змієм, що розуміються як обрядова дія, засобом якої відбувається зв'язок з потойбічним. Отже, статеві органи відьми виступають

не лише місцем дітонародження, але набувають виконують своєрідну комунікативну функцію. Південні слов'яни вважали, що у відьми душа виходить не так, як в "усіх людей" – через очі / подих / волосся, а крізь задній отвір [Толстая 1999, с. 163]. Знаковими є інші обрядові маніпуляції, зокрема після перевертання вниз головою кам'яного ідола припинявся довготривалий дощ [Сумцов 1890, Т. ХХХ, июль, с. 69]. Обрядове програвання ситуації навпаки або її текстовий опис створює прецедент до зміни звичного психічного стереотипу. Інакше кажучи, відбувається своєрідне перепрограмування звичного сприйняття дійсності.

47. Збиралися подруженьки,
Слізеньки втирають
Збиралися товариші
Та ями копають;
Прийшли попи з корогвами,
Задзвонили дзвони.
Поховали громадою
Як слід, по закону.
Насипали край дороги
Дві могили в житі.
Нема кому запитати,
За що їх убито?
Посадили над козаком
Явір та ялину,
А в головах у дівчини
Червону калину.
Прилітає зозуленька
Над ними кувати;
Прилітає соловейко
Щоніч щебетати;
Виспіває та щечече,
Поки місяць зійде,
Поки тії русалоньки
З Дніпра грітись вийдуть (Т.Г. Шевченко "Причинна").

48. В радянські часи біля могил (невідомого солдата) також здійснювали різноманітні ритуали.

49. Пор. з текстом "від крові" при пологах: "Святи Ян, стречник Божий. Приступай доброю порою, ранею рососою до білої кості, до чирвоної крові. Врече одверни, а спір приспори, а назад святую росу одверни" [ПЗ 2003, №29].

50. В цьому контексті *мир* співвідноситься з *громадою* як "людської" частині світу: "Добре день, лишаяю, я тебе з говном змешаю, і з курачим, із свинячим, і з коровлічем, і з кінським, і з поробоцьким, і з дівоцьким, і з всього міру беру" [ПЗ 2003, №354].

51. *Бладой* – "молодий" [Фасмер 1986, Т. 1, с. 171].

52. На відповідну замкненість указує семантична пара *на-родитися* / *од-родитися* в значенні *життя* / *смерть*, де префікс *на* позначає приєднання до роду (→). Натомість слова з префіксом *од* асоціюються з процесом від'єднання (←): "Прістрек шептала <...> з очей ўсе *одно-сіце*, на балоці, на трапези (столи), на того, хто *одроздіўся* (помер) <...>, йдзеть ви ўсе на крутіе гори, будзе вам піць есь і там дроўорі

(доволі) напіцця, нагуляцця, прабабиного молока насащъ. Як прабабі с того сѣту не ўстащъ, так ніколі більше не стащъ" [ПЗ 2003, №256].

53. У слов'ян функцію просторового центру може виконувати поховання / курган, яке проектує незмінність священного на стабільність і добробут роду. Напевне, що звідси походить звичай ховати статусного пращура в межах проживання роду, а не за його межами. Пор. з традицією встановлювати пам'ятники й обліски слави в центрі селищ.

54. Пор. із семантикою виховання дитини, як ви-ховування.

55. У ст-сл. СВЯТНАЩЕ / СВЯТНАО є місцем зберігання світила / вогню, як частини денного світла [Словар 2006, Т. 3., с. 39].

56. *Прияти* – "допомагати" [Грінченко 1997, Т. 3, с. 455].

57. Зменшувальна форма вказує на потойбічність образу. Часто застосовується до дітей і старих, тобто тих, хто нещодавно перетнув межу, і тих, хто незабаром має це зробити. Нприклад, бабка / дівчинка / дитинка.

58. Цікавими є зіставлення образів лісу в замовляннях з переказами про живих мерців. Як приклад, порівняємо два тексти: "Пойдемо в лес, в лесі хатка, в той хатці бабака" [ПЗ 2003, с. 46]. На Чигиринщині записано переказ про відвідування родини, загиблим на війні батьком: "Люди кажуть, що на проводи не можна плакати за покійним. Мені стало шкода, що батька нема, дуже плакала. Він прийшов до мене і говорить, що не загинув, а одружився і має двох дітей. Довго ходив. Поїхали на заробітки. Прийшов до неї, вирішив познайомити з сім'єю. В ліс завів, чиста хата, нема образу, жінка і двоє дітей в чорному, не промовили і слова. Люди горять, що могли пригощати жабами" [с. Галаганівка Чигиринського р-ну Черкаської обл.].

59. Виняток становлять душі праведників, які перебувають на небі поряд з душами живих: "Зорі – душі праведників / душі менш грішних світять яскравіше / коли хто народжується – Бог запалює свічку і ставить на хмарах, скільки душ живе на землі, скільки і свічок" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 19].

60. Про семантичні особливості замовляння як опису межових станів свідчить також час їхнього виголошення: "Я собі переполох рабі Божій Варці присікаю і виливаю на сході і на молодикю. Цей Місяць з небес ісходить, переполох із живота і голови виходить" [Рецепти 1992, с. 61]. Переполох виливали "на молодик", тобто на початку астрономічного місяця. Одним з міфічних цілителів хворих лихоманкою є святий Василь, день якого припадає на кінець зимового сонцестояння. Зуби замовляли "на молодик" [Рецепти 1992, с. 60, 95, 130]; інші недуги "шептали" перед сходом або на сході сонця. Отже, більшість замовлянь виконували наприкінці або на початку певного циклу: року, місяця чи доби – часо-вої межі народження "нового" Сонця, Місяця і дня.

61. В якості Центру може виступати сам знахар / хворий, який оточує себе оберегами, що позначають межу: "У кровать ложусь, хрестом стелюсь, хрестом укриваюсь, ангели по боках, спасителі в головах. Спаси мою душу од усякого зла, од усякого врага, не тільки мою душу, ще мое чадо і мое обійстя" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]. Хворого на бешпу обставляли свічками або обкладали запаленими "жменями" льону [Рябий 1928-1931, с. 12], що порівнюється з методами відлякування хижаків.

62. По периметру силового поля Центру.

63. Поряд із залізними предметами як оберег використовували часник, який має різкий запах, тому охороняє від недоброго ока. Магічні властивості часнику простежуємо в мовному матеріалі: польськ. *czosnek* має подвійну семантику і може позначати рослину і огорожу одночасно [Велецкая 1978, с. 178].

Крім семантичних отожднень із залізними предметами / рослинами утвердження непорушності межі відбивається в образах каменя / стовпа. Каменем позначали межу на полі, кордони якої вважались недоторканими. Міфічний пракамінь / "біла скеля" розмежовує міфічні світи, тому є втіленням *axis mundi*: "На морі на лукомор'ї стоїть дуб, під тим дубом камінь, на камені лежить кров" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 100]. Непорушність стовпа / каменя асоціюється з моментом замикання, неспроможністю зробити шкоду: "Нехай начальству очі стануть стовпами, щоб на мене <...> очей не витріщали, рота не роззявляли", або із зупинкою кровотечі: "Стань кров каменем" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 106-л, 133-в]; "Злетів півень на камінь, крилами махає: чорний камінь не движись, християнська кров остановись" [Рецепти 1992, с. 38].

64. Спорідненими до ключа / замка є інші залізни предмети, які є обрядовою зброєю від потойбічних істот: "Ішов святи Оврам великими дорогами і його син святий Мусій, і вони зустріли тридев'ять дівок і питають їх: "Що ви за люде?" "Ми *ідоліві* дочки". "Куди ви йдете?" "У село людей мучити, біле тіло ялити (*в'ялити*) [Грінченко 1997, Т. 4, с. 539], а червону кров пити". Оврам каже: "Бери ж ти, святий Мусій, залізнi ціпи і жени їх за залізнi ворота, та побий, погони і потомок потломи". Вони просяться: "Святий Оврам, не бий, не гони, і потомку нашого не тломи". Хто буде цю молитву знати, не буде сію болінню погибати" [Рецепти 1992, с. 91-92]. Відмінність між залізними і золотими воротами полягає в тому, що через золоті / райські ворота випускається душа на "цей світ", тоді як залізнi стримують хвороби. "Ісуса Христа ліцо (ікону) беру, на помоц Присвяту Девоньку прощу, приступіте, поможите, *райські* двері прочини, прочини сила Божа женьскій ход" [ПЗ 2003, №18].

65. З міцністю дверей / воріт / порогу асоціювали нерухомість межі, тому двері часто зображували "дубовими / залізними". Міцність порогу є запорукою міцного сну дитини, чутливої до присутності потойбічного: "День добрий тобі, дубе! На тобі, дубе, крикливець і плаксивець; ти крикливець собі, дубе, забори, а сон кріпкий приділи. Тобі, дубе, кріпко стояти, а нашій дитиночці кріпко спати" [Бондаренко 1992, с. 14].

66. На порозі можуть здійснювати обряди, пов'язані з псуванням: "Господарка прийшла додому, де було багато бліх. Після чого вона посипала маком по вуглам проти сонця і навхрест у кутках і в центрі. Блохи зникли. Баба казала, що пороблено на пустоту. Дійсно, там тривалий час ніхто не жив і квартиранти швидко зникали. Баба брала і нагрівала сковороді сіль і так взнала, що була порча на пустоту, бо прийшла людина, яка поробила і просила щось позичити" [м. Черкаси].

67. В обрядовій практиці двері відіграють важливу роль у передбаченні майбутнього (перелазники, колядники), що також сполучає цей образ із семантикою народження.

68. Походження слова чумак пов'язували з чумою, хоча воно є калькою з турецького *çotak* – "булава / довга палиця" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 382].

69. Мається на увазі обряд викачування / виливання переляку за допомогою яйця.

* * *

Семантика просторово-тілесних розташувань

Знаковим сюжетним елементом просторової організації лікувального обряду є мотив сидіння, який є важливим з погляду розуміння глибинної семантики замовляння. У зв'язку з "прихованістю" цього сюжету фіксуються лише поодинокі дослідження, присвячені сидінню [Андрощук 2003], хоча існує достатня кількість наукових праць, де вказаний мотив згадується в загальному контексті.

У замовляннях сидіння є обрядовою дією, яку виконує сакральний покровитель. Його місце обумовлене міфом і співвідноситься з центром міфологічного Всесвіту: "На Сіянської горі *Сус Христос сидить*, ў золотий пелені, копієм і штиком злого духа от (ім'я) одбиває, процівного чоловіка от (ім'я) прогоняє" [ПЗ 2003, №1074]. Статичність Ісуса Христа, місцем сидіння якого є Сієнська гора, можливість не встаючи "відбивати злого духа", а також наявність "золотої пелени" підкреслює його високий сакральний статус. Однак сама постать "Посадженого" не окреслюється чітко. В якості сюжетного доповнення може слугувати замовляння "від гризі": "На сінем мори стаїць дуб, на том дубі три какати (гілки), на тих какатах свечачкі гараць, пад тим дубом камень, *бабка седзіць*. Бабко! Ти умеєш ткаць-прасці? Не умею прасці-ткаць, только умею гризь замовить" [ПЗ 2003, №570]. Замість "бабки", як варіант, може сидіти "дівця" із залізною палицею, якою обороняє хворого [Буслаєв 1861, Т. 2, с. 46]. Останній текст на відміну від попереднього уточнює міфологічну експозицію, де крім гори з'являється дерево. Опис дуба з трьома гілками, на яких горять ритуальні вогні, нагадує підсвічник-триїцю. В семантичному аспекті його форма співвідноситься з хрестом, по краям якого під час виконання обряду іноді запалюють свічки. Зображення хрестів-підсвічників зустрічаємо в західноукраїнському різьбярстві (мал. 131 [Станкевич 1994, с. 63-65]). Зіставлення хреста з дубом, розташованого на "синьому морі", дає змогу змодельовати семантичний ланцюжок: хрест / дуб / світове дерево. Сприйняття хреста як дерева простежуємо в іконописних сюжетах розп'яття на виноградній лозі, а також середньовічних геральдичних зображеннях хреста-трилисника. Подібні ототожнення спостерігаємо в лексичному матеріалі, де *крижэ* розуміється як "хрест" [ССМ 1977, с. 514] / "гора" [Срезневський 1893, Т. 1, с. 1322]. На Чигиринщині крижем називають також товсте старе дерево, що співвідноситься з міфологічним контекстом замовляння.

Цікавим видається образ "бабки", який сполучається з фігурою архаїчного пращура, ймовірно, покійного, на що вказують запалені свічки, а також її відмова ткати / прясти, тобто виконувати дії, властиві живим¹. У міфології прядіння міцної /

рівної нитки асоціюється з людським життям / долею. Витоки подібних вірувань сягають неолітичних часів, коли було розгадано секрет добування нитки з волокнистих рослин, що пояснює загальний індоєвропейський характер міфів про богиню-ткалю. В'язання нитки одна до одної побутувало ще в мезоліті, коли мисливці й рибалки плели тенета для птахів, тварин і сіті для риби. Веретено / гребінь вже тоді стали необхідними знаряддями праці і культовими предметами, тому згадуються в чарівних казках. Жінки, які прядли, брали участь не лише у виготовленні одягу, але сприяли виживанню мисливця в холодному кліматі чи успішному полюванню, оскільки лише міцні тенета могли утримати великого звіра. З погляду логіки ритуального тексту закономірним виглядає замовляння гризі "бабкою", яка не пряде і не тче. В традиційній медицині практикували лікування гризі за допомогою атрибутів поховального обряду або кістки покійного. При ревматичних болях рекомендувалося прикласти стару кістку або перев'язати хворе місце наміткою, якою зв'язувались ноги мерця, примовляючи: "Цей мертвий замира, нехай рабі Божій N гризь отбира" [Рецепти 1992, с. 86].

У міфологічних текстах мотив прядіння набуває вигляду діалектичної смислової взаємодії. З одного боку, життя (прядіння) протиставляється смерті (не прядінню), з іншого – смерть підтримує життя, знищуючи хворобу, що вказує на полісемантичність образу "бабки" в замовляннях. Звідси подвійне значення її імені. Наприклад, у слов'ян Яга є уособленням смерті: болг. *ežá* – "муки / тортури"; сербохорв. *jéza* – "жах"; *jéziv* – "небезпечний"; словен. *jéza* – "гнів"; д-чеськ. *jéžě* – "відьма" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 542]. В замовляннях вона насилає здоровий сон і забирає "крикси": "Лесовіє дзеди і баби, ого! Баба-Яга, угу, угу, угу! Беріце крикси і несіце в лес, а моєй (ім'я) сон прінєсіце" [ПЗ 2003, №49]. В зв'язку з цим існують відмінності в називанні *баби*, лексична форма якої може навмисне спотворюватись / табуюватись (?), коли стосується потойбічного: "Бабукіна Івериха, на тобі доброго гостинця, дай мені доброго здоров'я" [ПЗ 2003, №560], або зіставляється з біблійними персонажами і набувати милозвучності, коли вона є сакральним помічником: "Бабушка Соломонія парила <...> у парной бані, виговарувала і вигривала всякія болєзні" [ПЗ 2003, №571] (варіант Мандаліна [Юдин 1997, с. 75]).

З іменем *баби* співвідносяться міфологічні вірування слов'ян. Чехи називали "бабами" грозові хмари, а північно-східну частину небосхилу *báby kont* – "місцем баби", оскільки звідти дули холодні вітри. Теодор Нарбут ототожнює з "бабами" литовських лайм, пов'язаних з місячною символікою, і на основі кольорової подібності порівнює їх з архаїчною Ладодою, мотивуючи це фольклорними зіставленнями: *Zlota Lada – Zlota Pani*. В Південних слов'ян Золота Баба (Місяць) вважалась тіткою Святовида (сонцю), на ідолі якого з північного і східного боків проглядаються обриси Макоші і Лади – головних жіночих божеств слов'янського

пантеону [Рыбаков 1988, с. 238]. Кам'яний ідол Золотої Баби ставили / *саджали* на природних підвищеннях². Йому приписували здатність віщувати майбутнє за допомогою звуків, які начебто з нього виходили [Андреевский 1891, Т. 2, с. 589]. Ймовірно, раніше поблизу священного каменя могли виконувати ритуальні відправи. Звідси назви гір, пов'язаних з жіночою символікою, – Баба-гора / Дівич-гора. Бабиною горою ("Baba Sichrowska") в XIX ст. називали скелю Татри в західній частині Карпат, яка мала ще одне ім'я – Лиса гора із-за відсутності рослинності на її маківці³. Звідси пояснення, чому сакральний покровитель розміщується на горі / скелі. Всеосяжність слов'янської "баби" співвідносить цей персонаж з архаїчною праматір'ю (genitrix) – родоначальницею землі / неба й усього живого. Подібні мотиви простежуємо в зазначеному замовлянні. Розташування "бабки" на камені під дубом, священним деревом арійських племен, може слугувати свідченням її приналежності до архаїчного пантеону богів, що трансформувалися на біблійних "мучеників": "На морі на Голгохві стояв дуб веперський. Під тим дубом сиділо сім мучеників: Архістратий Михайл, Гавриїл, Уриїл, Мефтодим, Сизонтій, Климентій, Іван Предтеча" [Рецепти 1992, с. 92].

Варіантом гори / скелі виступає престол: "В чистом полі костюл стоїть, а в костюле пристіл стоїть. За пристолом дві паненке седеть, перед іми шльонка води стоїть, вони сидеть-гадають (ім'я) чорною болезь одмоўляють. Прїїхав до іх Гіоргїй на севом конї, на золотом седлі, і той сидеть, гадає, гето болезь ім одмоўляє" [ПЗ 2003, №438]. Ворожіння відбувається за допомогою води і здійснюється двома жрицями. Рудименти обрядів передбачення майбутнього спостерігаємо в дівочих ворожіннях на свято Катерини, яка в цьому аспекті співвідноситься з грецькою Гекатою. Ім'я останньої зіставляється з Мокошшю, зображення якої присутнє на Збруцькому ідолі і згадується в пантеоні Володимира. Так, у "Слові про ідоли" говориться, що ідол богині мазали жертвовною кров'ю "чистих" первістків, "тавръская дѣторѣзанья нже шѣ пьрънѣць лаконьская трьбѣнщадя кровь. просаша емаи ранамн то нхъ епнтемькя н тоу мажють екатню богиню. <...> н мокошь чтоут" [Гальковский 2000, Т. 2, с. 23]. Святий Георгій зупиняється біля "двох панянок", кількість яких також є символічною, оскільки асоціюється з чеськими богинями долі – Сречою і Несречою. За логікою "замовного" жанру зупинка героя асоціюється з його ушкодженням / захворюванням: "Ішов святий Авраам по крутих горах <...> нігде йому спочити: прийшов, сів, спочив на сірім коні, устав і пішов, за собою перелогі, уроки і примовки поніс" [Українські замовляння 1993, с. 96], чого не відбувається, оскільки в цьому контексті "панянки" самі визначають майбутню долю. Зупинка Георгія легітимна, оскільки він разом з "панянками" бере участь в лікувальному обряді. Подібні методи ворожіння, що імітують дії богинь долі, спостерігаються при лікуванні зурочення – хвороби, причина ви-

никнення якої є "втручання" поглядом / словом в долю людини. "Тридев'ять" жарин кидали в посудину з непочатою водою. Їхне плавання вказувало на присутність хвороби. [Рильський 1991, с. 36], занурення – викликало неадекватну реакцію зловтіхи по відношенню до лихих очей: "Ото з'їли, повилазили б їм такі очі" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 138-і]. Вода в цьому разі набуває ознак, схожих з образом матері-землі, яка приймає до свого лона лише чисте і безгрішне (ЕКАТНІА / Катерина – гр. "чиста"). Урочні жаринки не тонуть, подібно тому, як не псується в землі упирі / безбожники. Пор. з обрядом перевірки підозрюваних у чарівництві жінок (непричетність до зурочення) шляхом їхнього занурення у воду [Милорадович 1993, с. 58; Діса 2003, с. 192].

Ритуали ворожіння, про які згадується у вищезазначених текстах, виконують сидячи. Відповідне розташування тіла є умовою проведення обряду і пов'язане з культом пращурів, які "знають" майбутнє: 1) "За сине море, там церква стоїть, престол стоїть, за тим престолом Ісус Христос *сидить*, руки зложивши, голову склонивши, свою кров істочивши"; 2) "Ісус Христос *сидєл*, ручки соідєнівши, кров горячую, пралівши"; 3) "Свєчє гарєць, сам Бог сядзїць, голоўку скланїўши, слєзу ўранїўши" [ПЗ 2003, №441, 727, 1019]. Очевидно, що сидячим зображується статусний предок, ймовірно, патріарх роду, образ якого трансформується в Ісуса Христа не випадково, оскільки сполучається з архаїчними культурами вшанування пращура як бога⁴. Можливо, що замовні тексти свідчать про давні обряди поховання, коли покійних розташовували сидячи, що "перетворювало" "тимчасово мертвих" на "вічно живих" пращурів⁵. Можливо, це може слугувати поясненням семантики трипільських сидячих фігур (мал. 132 [<http://www.trypillya.kiev.ua/vinok>], 133 [Мовша 1968, с. 22]). Відповідне припущення підтверджується також тим, що Богородиця править службу сидячи, що є несумісним з релігійними канонами: "На горє Осїянкой церкоўка стоїть, а теї церкоўцє Божїя Матї сїдїть, прїшлї к єї янголи. Хватїт тебе, Божїя Матї, спєватї (звук як ознака життя) да ідї (ім'я) перелогї забїратї" [ПЗ 2003, №439]. Ймовірно, що в такий спосіб може описуватися ритуальна відправа на честь Великої Матері, яка приймає до свого лона душу і тіло покійного. На користь цьому свідчать тексти від зубного болю: "Молодзїк, молодзїк, гдє ти буў?" "На тим сьвєцє". "Шти ти бачиў?" "Мертвєдоў". "Што онї роблять?" "Сїдзяць". "А у їх зуби боляць?" "Не". "І у (ім'я) не" [ПЗ 2003, №502]⁶. Рудиментом ритуального усадження пращура може слугувати звичай покладання тіла покійного на місце сидіння – "престол": "В чудно городе Єрусалиме *спїт на прїстоле* <...> Прєчїстая Свєтая Богородїца" [ПЗ 2003, №1070]⁷.

Знаковими видаються аналогії з історичним матеріалом, а саме обрядовим сидінням на курганах (місці пращурів). Ф. Андрощук проводить паралелі цього звичаю в руських князів і скандинавських конунгів. Автор зазначає, що влада князя вважалась легітимною, коли він певний час сидів на земляному природ-

ному підвищенні, яке могло бути родовим могильником, після чого виголошував клятву правити справедливо [Андрощук 2003, с. 5-10]. Розуміння ритуального сидіння як необхідної складової обряду коронації підтверджується літописним матеріалом, де ці поняття ототожнюються: "І сказала [Борису] дружина отцеві: "Ось дружина у тебе отцеві і вої. Піди сядь у Києві на столі отчому"; "Святополк же сів у Києві після отця свого, і скликав киян і став майно їм роздавати" [Літопис Руський 1990, с. 77]. Звідси назви давньоруських поселень – *посади*, де господарювали княжі намісники – *посадські* (пор. *посада* – "місце сидіння"). Залишки таких жертвних трапез дійшли до нашого часу як звичай "виставляти могорич" за посаду. Роздавання майна князем після посадження на стіл є рудиментом давнього ритуалу по жертви "миру", який обрав його на князювання, і пов'язане з потрійним поділом майна після його смерті, про що свідчить Ібн-Фалдан, який був присутнім на похороні знатного руського купця в 922 р: "Небіжчика положили в могилу тимчасово, поставили коло нього напиток (правдоподібно – мід), овочі й гусли (чи взагалі струнний інструмент), а самі зайнялись приготуванням йому одягу й усього іншого потрібного. Се тривало десять день. *Майно його, як звичайно, поділили на три частини*: третину дають родині, третину уживають на спорядження одягу небіжчику, *третину – на напиток, що п'ють в день похорону*. Спитали дівчат, невільниць небіжчика, котра схоче бути похороненою з ним; одна згодилась, і її від тоді пильно стерегли, а дівчина пила ті дні й веселилась" [Грушевський 1991, Т. I., Розділ VI, с. 2].

Посадження на "стіл" живого й усадження "на престол" мертвого слід розглядати як єдиний обрядовий комплекс, оскільки в міфології світська влада санкціонована пращурами, що забезпечує спадкування традиції. Відповідний взаємозв'язок доповнено ще одним компонентом – народження дитини в архаїчному суспільстві вважається законним лише при наявності "вакантного" місця, звільненого для неї пращуром. Звідси праісторичні звичаї жертвоприношень старих і немічних, що стимулює народження молодих і сильних [Велецкая 1978]. У "Повісті минулих літ" розповідається, що в неврожайні і голодні роки вибивали "старую чадь", яка "держить гобіно", тобто заважає зростанню молодих пагонів: "В се же лѣто (1024) вѣсташа вѣльсви. в Суждалцихъ. избиваху старую чадъ по дѣйволу наоученью. и бѣсованію глѣще. Іко си держатъ гобино и мѣтежь. великъ. и голодъ въ всеи странѣ той" [Пларіон 1991, с. 345-346].

В замовляннях зачаття співвідноситься з посадженням людської душі в материнське лоно: "Золотнік <...> ідзі на свое место, на золотое кресло, на мацеріно *пороженне*, на бацьково *посаженне*, де маці *породзіла*, а бацько *посадзіў*" [ПЗ 2003, №585]. Пор. з традиційною назвою плаценти – "місце". Посадження в лоно / "на золоте крісло" майбутньої дитини порівнюється з посадженням вже повнолітнього нащадка на господарство батька,

що пояснює спадкування землі по чоловічій лінії. Буквальне значення цього звичаю полягає в наслідуванні місця сидіння батька, який "садить" у лоно, натомість має забезпечити або віддати "своє", в протилежному випадку "чуже"⁸ (пор. "избиваху старую ча^а") місце сидіння своєму нащадку. Таким чином, у традиційному суспільстві легітимність народження (посадження в лоно) визначається двома факторами. По-перше, дитина займає місце пращура і наслідує його ім'я. По-друге – отримує від батька спадок – місце на землі, що пояснює недбале ставлення до дітей-сиріт чи незаконнонароджених, які не "забезпечені" своїм місцем, що указує на переривання обрядового зв'язку "пращур – нащадок". Пор. із звичаєм закопування пупа під порогом будинку – майбутнім місцем сидіння новонародженого [ПЗ 2003, №597].

Цікавою з погляду традиційної культури видається семантика поняття "престол", яке, в залежності від контексту, може розумітися подвійно, тобто позначати місце народження або місце поховання, що зіставляється з опозицією "життя / смерть", тому на престолі ворожать (див. вище №438). У замовляннях жіноче лоно асоціюється з "королівським місцем" / "золотим кріслом": 1) "Живот лечу, Бога прошу. Золотнічку, Божий помочнічку, сядзь ти на местечку, на золотом креслечку"; 2) "Залатнік, залатнічку <...> на каралевнум месьці стали засьцілаюць, кубачкі наліваюць" [ПЗ 2003, №581, 587-588]. В окремих текстах описується увесь процес народження дитини, який завершується остаточним посадженням: "Аець тебе сатвариў, Бог создаў, маці спарадзіла, на места пасадзіла, бабака пуп патрезаўа, на свае места привязайа" [ПЗ 2003, №596]. За діючими персонажами текст поділяється на чотири частини. Творцем дитини є батько ("Аець тебе сатвариў"), який "забезпечує" майбутнього нащадка тілом. У словнику І.І. Срезневського основне значення д-р. *тварь* стоїть переважно видимого світу [Срезневский 1903, Т. 3, с. 930-932] і позначає людське обличчя. Бог дає життя й одухотворяє дії батька ("Бог создаў"). Пор. з архаїчним молитовним зверненням: "Є світ великий, є ще й сине море:, гей, дай Боже! На тих синіх морях росте черемушка:, гей, дай Боже!" [Сосенко 1994, с. 227]. В семантичному сенсі дієслова "творити / давати" можуть виступати синонімами. Пор. з д-р. "*создание / сотворение*" [Срезневский 1903, Т. 3, с. 710]. Сміслові взаємовідношення образів Бога і батька є відголосом патріархальних родових стосунків, коли право першої шлюбної ночі належало найстаршому / найсильнішому, пізніше представнику пращура – жерцеві. Коли батьку / Богу приписують творення дитини, то мати народжує / "випускає у світ" (матеріалізація *materia prima*): "маці спарадзіла, на места пасадзіла". Крім цього вона "прив'язує" дитину до місця шляхом зав'язування пуповини: "бабака пуп патрезаўа, на свае места привязайа". Особливість досліджуваного тексту полягає також у спільності дій батька / Бога, про що свідчать префік-

си -с- / -со- / -си-. Складається враження, що породілля виконує дії спільно з Кимсь, можливо архаїчним Родом (?)⁹.

Асоціацію царського престолу з материнським лоном зустрічаємо в календарних обрядах слов'ян. Під час зустрічі весни насипали невисокий пагорб – престол, куди саджали молоду дівчину ("князівну / королівну") або клали крашанку, навколо якої водили хороводи [Коринфський 1995, с. 227]. Еротичне забарвлення обряду очевидне, де коло / хоровод співвідноситься з vulv(ою) – місцем народження нового життя, уособленням якого виступає дівчина (потенційна породілля) або яйце. Космічний принцип запліднення, модель якого демонструється під час календарного обряду, переноситься на людей, що простежується в звичаї посадки нареченої / "князівни / королівни" на "престолі"¹⁰. Аналогом останнього може бути кожух, семантика якого співвідноситься з візуальним сприйняттям жіночого лона. Так, при лікуванні "дитинця" мати присідає на лице дитини із словами: "Чим породила, тим і відходила". В окремих випадках дитину, сповиту червоним поясом, прикривають чорним кожухом вовною назовні. Сполучення червоного і чорного / волохатого слугує знаком дітородного органу: 1) "Калі дзіця плаче <...> нада дзіцьонка палажиць – спавітага червоним паясом – на масту (на полу)"; 2) "Треба на ліцо голою задніцю сісти і сказати: "Яка гость, така і честь". І хутчій кожуха чорного, щоб хто накрив" [ПЗ 2003, №227, 466]. В такому разі стає зрозумілим семантика "престолу" в поховальному обряді, де тіло небіжчика повертали "на місце" в лоно матері-землі, тому логічним виглядає розташування покійного сидячи.

У контексті обрядового посадки символічного значення набуває мотив сидіння за столом: "Месяц на небе, риба в море, медведь в лесе, хозяїн у доме. Як ім купу не сходіца, за однім столом не садіца, за одной чарой віна не піці, за одной чаши трави не есці, так рабе Божьей <...> зубов не боець" [ПЗ 2003, №510]. Сидіння за спільним столом асоціюється з ритуальним споживанням страви з "однієї чаші"¹¹ і нагадує описи обрядових родових трапез, на що вказує називання місяця, дуба, каменя братами: "Молоджик на небі, а дуб на землі, а камінь у воді. Коли ті три брати до одного полумиска будуть їсти вставать, то тоді у <...> рожденої, молитвяної, хрещеної будуть зуби боліти" [Рецепти 1992, с. 75]. Описи спільного споживання страви і пиття з однієї чаші фіксуються в дружинному епосі Київського циклу:

<...> Так тут князь Владимир стольно-киевский
Берёт свою чару во белы руки,
Наливал он полную чару зелена вина,
Да не малую стоцу – да полтора ведра,
Разводил медами всё стоялыми,
Подносил малой скоморошинке <...>.
Как во стольном было в городе во Киеве

<...> А у ласкового князя у Владимира
Был хорош почестен пир да пированьице
На многих князей, на многих бояров,
Да на многих могучих богатырей,
Да на славных полениц да разудалых <...> [Былины 1958,
Т., с. 107, 87].

Подібні відомості зустрічаємо в лікувальних замовляннях: "Рак на вадзе, рабак пад карою, а князь на земле. Як сім князем за скамьёю не сідзеці, на схода, ні под поўна, ні маладзіком, ні навек веком. Амінъ" [ПЗ 2003, №485]. Називання братами / князями тварин, відмінних за своєю природою, може бути художньою алегорією, хоча не виняток, що в такий спосіб позначали давньоруські тотемні роди, ватажки яких браталися під час ритуальних трапез.

Отже, спільне сидіння за столом у традиційній культурі виступає ознакою кровнородового споріднення. В зв'язку з цим по-іншому розуміються замовляння "від падучої", які розглядаються як рудименти обрядового посадження за стіл пращурів, що може бути відлунням давніх ритуальних трапез поряд / разом з покійним або алегоричним описом поминальних страв чи жертвоних треб: "<...> за морамі, там стоялі столи шеренгамі, за тими столами паничі сиделі, вони ні шьють, вони ні вишивають, ні штопують, ні дротують, кому рукавіці, кому ногавіці" [ПЗ 2003, №439]. Описувані події відбуваються в минулому, що свідчить про архаїчність обряду, оскільки в замовляннях часові форми дієслів вживаються досить рідко. Очевидним є те, що в тексті згадується про покійників, оскільки вони не займаються продуктивно діяльністю ("ні штопують, ні дротують"). Підкреслюється також їхній високий соціальний статус. Пор. з традиційним використанням могильних пагорбів як "престолу", на який ставлять обрядові поминальні стави – хліб, коливо, яйця, солодоці. Цікавим в цьому аспекті видається порівняння вищезгаданого замовляння з віруваннями скандинавських народів про потойбічний світ як бенкет з пращурами.

Сприйняття обрядового сидіння як життєстверджуючого акту допомагає зрозуміти семантику опозиції "за столом / під столом": 1) "Сідзіць (ім'я) за столом, а есьть болезнь под столом"; 2) "Сус Христос ожиў (ім'я) на съвет, народзіўса, опусціўса, місяцем осьвеціўса, зоркамі огородзіўса, сойнейком осьвеціўса. (Ім'я) садзіць за столом, а ліхее пуд столом" [ПЗ 2003, №435, 445], яка зіставляється з міфологічними парами: вертикальний / горизонтальний, верхній / нижній, живий / мертвий. В цьому разі споживання їжі сидячи характеризує міфологічний персонаж як живий і протиставляється мертвому / лежачому: 1) "Місяцю, місяцю, де ти був? За морями, за лісами. Там, де мертві лежать" [Зоряна вода 1993, с. 13]; 2) "Маладік, маладой <...> ти на том свете биў?" "Биў". "Чи бачиў ти мяртвих?" "Бачиў". "Што ані делаюць?" "Занемеўши лежать"; 3) "Молодик, молодик, чи не болять зуби у молодого? Не болять і не щчимлять. Да

нехай каменем лежать" [ПЗ 2003, №475, 480, 499]. Мотив лежання "німим каменем" може виступати варіантом другої частини опозиції "за столом / під столом" і характеризує *потойбічний* світ як *нерухомий* (пор. з обрядовими заборонами "тривожити", тобто зрушувати з місця кістки померлого). Земним втіленням потойбічного є нерухоме тіло покійного або могила, навколо якого / якої організовується відповідний простір. Так, предмети поховального культу мають розташовуватися у відповідному порядку. Поширена в науковій літературі думка про те, що подібні дії пов'язані з віруваннями в загробне життя, доповнюється іншим моментом. Покійнику клали лише його особисті зброю, посуд, прикраси, одяг, знаряддя праці, які асоціювалися з ним самим, що дає змогу дещо по-іншому розглянути семантику поховання, зокрема середньовічного. В давньоруських могильниках поряд з переліченими предметами знаходять кістяки людей, в яких упізнаються, поховані разом з господарем, слуги і наложниці. Залишені в світі живих, власні речі небіжчика (в тому числі слуги), могли непокоїти його душу, тому несли на собі відбиток смерті й ховалися разом з покійним. Джерела виникнення аналогічних вірувань мають раціональне пояснення, оскільки особисті речі здатні переносити інфекційні захворювання.

Поряд з обрядовим сидінням важливого значення набуває мотив стояння, що фіксується в текстах, спрямованих на встановлення зрушеного органу. Показовим у цьому плані є замовляння "від живота": "Беру жилами, силами, нігтями, кігтями, щчоб (ім'я) сугасти на *містечко стали*. Остановиу Господь (ім'я) бреш, *остановиу* Господь землю і небо, остановиу за моїми руками. Ти руками бяреш, а Божими молитвами молиши, Бог да поможе тобі" [ПЗ 2003, №606]. На початку тексту знахар заручається підтримкою тотемних істот, зокрема їхніми: "жилими, силами, нігтями, кігтями", необхідних для встановлення "бреші" (пор. *брехати* – буквально "спотворювати встановлений порядок"). Під встановленням тут розуміється відтворення первинного порядку – "одвічного стояння" землі і неба, де хвороба, як і покійний, має бути внизу: "Шоб як мертвий лежіт, шоб тебі так зуби не болелі" [ПЗ 2003, №536]¹². Аналогічні тексти слугують описами архаїчних ритуалів знешкодження ворога / "чужого" покійника шляхом магічних маніпуляцій над його слідом, в результаті чого його позбавляють здатності стояти / пересуватись. Ключовою дією таких обрядів є прикладання до слідів кісток покійного чи предметів поховального культу: "Коутунчик, коутунчик <...> шоп по косцях не ходзіу, нігдзі не устаноуляуся <...> будуеш устаноуляца, як с того света будуть люди встановляца да на твої сліди наступаці" [ПЗ 2003, №618].

Окремі лікувальні обряди (від "гризи", зубного болю) виконували стоячи, про що свідчать тексти замовлянь. Описи ритуального стояння сакрального покровителя розцінюють як демонстрацію його переваги над хворобою (лежанням): "Господу Богу

помолюс, Пречистой Божай Мацер поклонюс. Пречиста Божа Маці с прістола стаўала, палясци ў нозі грізі шептала" [ПЗ 2003, №574]. Вставання з престолу споріднене з мотивом наближення сакрального покровителя до хворого, що розцінюється як передавання йому життєвої сили: "Пречиста Божья Мацерь пріступала, рабе Божьей (ім'я) помощ давала <...>. Господзі, пріступі, рабе Божьей *помощь* прінесі" [ПЗ 2003, №510]. На особливу увагу заслугує семантика іменника "помощ", який складається з двох частин. 1) Префікс *-по-* споріднений з лат. *pro* – "поставлений"; алб. *pa* – "знову"; хетськ. *pe* – "туди"; грецьк. *épi* – "на"; д-інд. *ápi* – "також / там / до цього" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 292-293]. 2) Корінь *-мощ-* походить від ст-слов. *moisth* – "дуже багато"; слав. **mochtъ* від **mogo* – "можу" і споріднений з готськ. *mahts* – "сила / міць" [Фасмер 1987, Т. 3, с. 667], а також співвідноситься з поняттям "добра": "Дай, Господи, на добро і на *помощ*" [ПЗ 2003, №187]. В якості магічного підсилення лікувального ефекту застосовується потрійне прохання допомоги: "Господу Богу помолюса, Пречистий поклонюса, Господа Бога просила: *пріступи і помози* Ольге крещчоной, на свет народжъонной, *пріступісь і помози*, Мацерь Божая ходзіла, Господа Бога просіла: *пріступісь* у Ольге крещчоной, на свет народжъоной, *снімі* с ея всякіе болезні" [ПЗ 2003, №644]. У зв'язку з цим зрозумілими стають тексти, де одужування розуміється як *помощь*: "Уроки-урочиша, продумані, погадані <...> ідіть собі погуляйте, народженій, молитвянній рабі Божій Парасці помагайте" [Рецепти 1992, с. 53]. Аналогічним чином можна трактувати етимологію споріднених слів: *по-беда* – "після біди"; *пере-мога* – "переборення іншої / чужої мощі"; *по-года* – "час після не-годи" тощо. В такому разі надання "помощі" мислиться як повернення міцності, змога протистояти чужій силі, яку втілює хвороба.

Висновок. Архаїчні за своїм походженням лікувальні тексти є складовою частиною обрядів, пов'язаних з відтворенням космічної і соціальної рівноваги. Крім відомих засобів встановлення "вселенського балансу", зокрема словесних і музичних, до універсальної мови обряду додається також мова тіла. *Сидіння* є важливим компонентом цих обрядів, оскільки застосовується тоді, коли настає момент переходу з однієї життєвої форми в іншу (мова йде про запліднення, як усадження, розташування дитини під час пострижин / хрещення, посад молодих на весіллі; спадкоємство господарства, а також усадження на "престолі" покійного). Посадження є ритуальною дією, за допомогою якої встановлюється початковий космічний порядок, оскільки в такий спосіб стверджується присутність Того, Хто упорядковує Всесвіт: "Коло престола ходжу, Господа Бога прошу" [ПЗ 2003, №601]. Відповідно зрушення престолу провокує порушення природного і соціального балансу. У зв'язку з цим, князь, який посідав почесне місце, заручався підтримкою Бога / пращурів – гарантів цього порядку. Перелічені обрядові компоненти співвідносяться

з посадженням душі Богом, яке відбувається разом з усадженням плоду батьком. Смерть в такому разі трактується як повернення на престол, під яким розуміється лоно Матері Землі, що може слугувати підтвердженням існування вірувань в реінкарнацію, де сидіння, на відміну від лежання, передбачає відтворення душі пращура в своїх нащадках.

Увага до *сидіння*, як обрядової дії, зумовлена також тим, що це тілесне розташування збалансовує приховану опозицію, яка утворюється внаслідок смислового протиставлення *лежання* (остаточної нерухомості / сну / смерті / низу) і стояння (стану потенційної динаміки / руху / верху).

1. Пор. з аналогічним текстом: "На морі на Голгохві стояв дуб перський. Під тим дубом сиділо сім мучеників: Архистратий Михаїл, Гавриїл, Уриїл, Мефтодим, Сизонтій, Климентій, Іван Предтеча" [Рецепти 1992, с. 92].

2. Семантична схожість понять *ставити / саджати* фіксується в словосполученні "саджати дерево", а також вживанні дієслова садити в значенні "зручно прилаштувати".

3. Із спільнослов'янським культом богині-діви пов'язують ороніми, зокрема Дівич-гора, Дівоча гора. Вони відомі в слов'янському світі від Верхнього Дніпра до Родопів – Дівоча гора (Девичья гора) біля Смоленська, Дівоча гора або Дівич-гора над Дніпром у с. Трипіллі та березі Росії біля с. Сахнівки, ряд вершин Дівин на території Чехії та Словаччини, г. Дівин південніше Пловдива в Болгарії. Відомі Дівочі скелі на Тернопільщині. Археологічні дослідження підтверджують культовий характер таких вершин. Зокрема, на Дівочій горі в Трипіллі знайдено залишки святилища перших століть н. е.

Німці асоціювали Лису / Бабину гору з язичницькими шабашами і відьмами. Аналогічні відомості зустрічаємо в польського літописця Яна Длугоша: "Baba mons alussimus herbas mulfegeras germinans et Oppidi Żywiec imminen" [Długosz J. Die polnische Geschichtschreibung des Mittelalters. – Leipzig, 1873].

4. Порівняння Ісуса Христа з образом пращура демонструє процес міфологізації канонічного образу Спасителя. Відповідні аналогії можуть сприйматись як профанація Божественного Світла, однак у такий спосіб язичницьке населення "темного середньовіччя" намагалося пояснити для себе возвелчення Розп'ятого і Воскреслого Ісуса Христа.

5. У сучасному монументальному мистецтві фігури "статусних предків" (мається на увазі культурних чи політичних діячів) часто зображують сидячими (мал. 134).

6. Аборигени Австралії вшановують пращурів таким чином: над похованням насилають курган, в окремих випадках покійного закопують стоячи або сидячи так, щоб голова знаходилася над рівнем землі, яку потім окремо засипали землею. Про могили піклуються і охороняють від хижих тварин. У деяких випадках спостерігається частковий чи повний канібалізм, який пояснюється прагненням поєднатися з померлим і продовження його життя в собі [Киселёва 1993, с. 37].

7. Звідси протиставлення в православній традиції понять сидіння і стояння. Під час церковної відправи всі прочани, не зважаючи на

стать і вік, мають стояти. Розташування ікон традиційно позначається дієсловом "стояти".

8. Звідки завойовницькі війни, як прагнення присвоїти чуже "місце сидіння".

9. У "Повісті минулих літ" рід асоціюється з місцем його проживання: "Коли ж поляни жили особно і володіли родами своїми, – бо й до сих братів існували поляни і жили кожен із родом своїм на своїх місцях, володіючи кожен родом своїм, – то було [між них] три брати: одному ім'я Кий, а другому – Щек, а третьому – Хорив, і сестра їх – Либідь. І сидів Кий на горі, де нині узвіз Боричів, а Щек сидів на горі, яка нині зветься Щековицею, а Хорив – на третій горі, од чого й прозвалася вона Хоривицею. Зробили вони городок [і] на честь брата їх найстаршого назвали його Києвом. І був довкола города ліс і бір великий, і ловили вони [тут] звірину. Були ж вони мужами мудрими й тямучими і називалися полянами. Од них ото є поляни в Києві й до сьогодні".

10. Весільний обряд у болгар називають "бучкою", який полягає в урочистому посаженні нареченої та її подруг на покуті біля ікон. Схожі звичаї фіксуються в аварів і деяких інших народів. М. Костомаров вбачав у посаді рудименти старовинного звичаю садити на стіл князя.

11. Пиття з однієї чаші / кубка мало обрядове значення, оскільки в Київській Русі кубок (д-р. *кубел*) використовували як міру зерна [Рыбаков 1988, с. 175], тому асоціювали із спільним споживанням їжі.

12. Семантичні співвідношення "стояти" в значенні "жити" повторюють процес встановлення первинної просторової космічної структури: "Золотнік, золотнічок, *стань* ти на местечко <...> де тебе мати породіла, соньком обгородила, місяцем подперезала полкоўнічком називала, полкоўнічек полковаў, себе местечка шукаў, як каменним церквам *стоять*, так ти *стань* на месте" [ПЗ 2003, №583].

Розділ 5

СЕМАНТИКА СНУ

Дослідження лікувального обряду не видається довершеним лише з позицій ритміки (звукової / текстової організації, простору і часу). Враховуючи специфіку замовлянь, варто зазначити, що вони часто виконуються під час лімінальних станів. У зв'язку з цим актуальним є вивчення сну як стану близького до лімінального.

Спроби символічного тлумачення сновидінь зустрічаємо ще в античності і середньовіччі [Платон Т. 3, 1994; Макробій 1996; Бэкон Т. 1, 1971]¹. Наукові пояснення природи сну пов'язані з відкриттями в галузі аналітичної психології [Юнг 1997 а,б,в; Адлер 1996; Франц 1998], наслідком яких є зіставлення типових сюжетів та образів сновидінь з міфами. Зацікавлення міфологією різних народів, усвідомлення її значення у формуванні етнокультурного ландшафту слугувало поштовхом до пошуку джерел традиційних вірувань, серед яких, поряд з історичними, важливе місце займають сновидіння [Элиадэ 1996; Евзлин 1993; Хюбнер 1996; Малиновский 1996]. Результатом етнографічних студій з цієї проблематики є збірка праць "Сни і видіння в народній культурі" [Сны 2002], де розглядається значення сну в традиційній культурі східних слов'ян.

Не зважаючи на те, що сон є станом, наближеним до перехідного, під час нічного відпочинку просторово-часове відчуття дійсності не зникає остаточно. У тексті "на щасливі пологи" Мойсей уві сні подорожує під землею і під небесами: "Свет Майсей, *буў ти пад зімелью, хадзіў ти ў паднібесью, бачиў ти сон сластний, ясныи*" [ПЗ 2003, №48]. Вживання епітетів "сластний / ясныи" свідчить, що мова йде про здоровий сон і виключає можливість хворобливого марення чи галюцинації. Хоча події сну іноді не відрізняються логічною послідовністю, а їхній перебіг важко докладно пояснити і переказати, вони часто пов'язані з певною територією, яка за своєю топографією повторює земний ландшафт, іноді моделюють ситуації типу *déjà vue* або створюють якісно нові, незвичні для сприйняття форми, як от: перебування під водою / землею або на небесах чи під ними. Уявні ландшафти сновидінь за своїми описами співвідносяться з міфологічним простором у замовляннях, що вказує на те, що вони є архетипними. Відповідні образи проявляються, як незвичайне дерево з дванадцятьма гілками, коренями і вершками, височезна гора, невеликий самотній острів, біла скеля, глибока темна печера, широка і стрімка ріка, безкрає море тощо. Уві сні змінюється також відчуття часу, оскільки фактична тривалість сновидіння не перевищує кількох хвилин. Однак після пробудження складається враження, що сон триває значно довше.

Просторово-часові трансформації, що відбуваються під час сну, так само як й інші сюжети чи образи не залежать від волі

людини, тому в традиційній культурі їм приписують неземне походження. В замовляннях сон Богородиці сприймається як божественне одкровення. Вона продукує / "снить" собі цей сон, який розуміється як сакральне знання: "Спала Дзєва на пресвятой гаре, прийшов да не Ісус Христос. "Спиш, Матко?" – "Сплю, пра цябе сон сню, чудную, дзіўную, на кресьце распяўши. Свечье гараць, сам Бог сядзіць, голоўку скланіўши, сльозку ўраніўши. Ах, Божа мой, Божа, хто четає, сон знає, у вадає не кіпець мне, у Агніє не гарець мне, припадку не мець мне" [ПЗ 2003, №1019]. У зв'язку з цим застосування лексичної форми сню виглядає цілком логічним і граматично мотивованим, однак не зустрічається в повсякденному мовленні (пор.: *думати / думаю, кричати / кричу, бачити / бачу, спати / сплю*, але не сню), що опосередковано вказує на її табустичну природу. На нашу думку, заборона на вживання деяких слів із значенням активної дії зумовлене тим, що в певних контекстах вони можуть сприйматися як форми свідомого регулювання і цілеспрямованого впливу. Наприклад, *рубати / рубаю, плигати / плигаю, садити / саджаю, жувати / жую, м'яти / мну* тощо. Отже, вживання форми сню може тлумачитися як засіб свідомого впливу на сон, тому її уникали називати. Аналогічна ситуація стосується інших дієслів, що позначають лімінальні стани: *родити / діал. родю, мерти / мру*, але *рожаю / вмираю*, де наказовість дещо нівелюється².

Неможливість свідомо впливати на сни, розмитість просторово-часових координат пояснює, чому окремі сновидіння сприймають як віщі або такі, що поєднують з потойбічним світом пращурів. В традиційній культурі пращурів вважали важливим джерелом інформації, оскільки вони уособлювали те, що стосується сфери підсвідомого і непізаного. Зв'язок поколінь був настільки тісним, що не припинявся навіть після смерті старшого, образи якого виникали в підсвідомості нащадка й асоціювалися зі священними знаннями. Звідси віра в можливість "передачі" замовляння дочці / онучці під час сну вже покійними родичами (лікувальна традиція переказувалась переважно по жіночій лінії): "Моя мать уже мертва наučила меня заговаривать. Опріснілася, наučила заговариваць: "Огонь гариць, кроў гариць, огонь заціхає, кроў заціхає" [ПЗ 2003, №309]³. В польовій практиці зафіксовані випадки, коли текст "диктується" уві сні кимсь з покійних родичів, але забувається після пробудження. Згодом він упізнається і відразу запам'ятовується зі слів іншого, хоча є значним за обсягом (ситуація *déjà vue*). Прикладом цьому може слугувати, почута респондентом уві сні, "молитва від усяких хвороб": "Господу Богу помолюс, Прачистой Божой Мацер поклонюс, Прачистая Божая Маці пріступала, такому там болезнь ўгоўорала. Ішоў Гаспод і с Петром, і с Паўлом ў Петроўйй дом. Петвоўая цешча (теща) лежала ў ўелікой гарацци, ў ўелікой боляцци, ў ўелікіх немощчах. А Господ пріступіў, а ўона ўстала, здороўа стала, стала їм служиць. Господ пріступіў к такому-то

там, к рабу Божаму Іўану і отняў от его, з его косце, з яго кріўе, з его рук, з его ног, з его каріх ўочей, з его русих броў, з его русо-го ўолосу, ўялікіе болезні, ўялікіе слабощи, ўялякіе немощи, і поньос ўон на сіне море" [ПЗ 2003, №648]. Пояснення подібних феноменів знаходиться за межами логічних силогізмів. Можливо, що під час глибокого сну людина перебуває в силовому полі колективного підсвідомого, обумовленого тисячолітнім досвідом, усталеними традиціями і віруваннями, звідки й "отримує інформацію".

Вважається також, що пращури уві сні стимулюють життєві процеси нащадків, зокрема ріст дітей: 1) "Во сне прібиваць, росці, як бацько, як маці"; 2) "Щоб спаў і прібиваў. Спі і прібивай, Сам Господа Бога не забивай, щоб спало і прібувало" [ПЗ 2003, №74, 254]. Раптове пробудження, безсоння вважалося шкідливим, небезпечним і могло викликати захворювання, оскільки "несанкціоновано" припиняло цей зв'язок: 1) "Криксам ніколи на детей не нападаты, *сну іх не сбіваць*, кості іх не ламаты"; 2) "Ў (ім'я) ляку ў животе не блеть, *ей сну не сбіваць*, ей кості не ломаты, ей под груді не подпіраты, ей ногі не ломаты" [ПЗ 2003, №70, 147].

Тілесна нерухомість того, хто спить, ірраціональна природа сновидінь пояснює, чому в традиційному світогляді сон розуміли як тимчасову смерть, а смерть – як тривалий сон, що підтверджено лексичним й етнографічним матеріалами⁴. Пор. із семантикою рос. *усопший* – "той, хто спить"; *покійний* – "заспокоєний". Аналогічні уявлення простежуємо в міфології інших народів [Элиаде 1996; Адлер 1996; Юнг 1997в]. Пряме отождивлення сну / смерті, ночі / потойбічного світу зустрічаємо в замовляннях: "Божа Маці на сіняму мору хадзіла, сваго сына з *мертвих буділа*: 1) "Ўстань, сынок, годзе спаці". "Рад бу я, маці, *ўстаці*, дай ісці сустаў настоўляці. Мене Бог не допускаў, без мене на место ўстаў"⁵; 2) "Молодик, молодик <...> на том свете биў? "Биў". "А *мертвие сплять?*" "Сплять". "А іх зуби не болять?" "Не болять". "Хай (ім'я) не векі не балаты" [ПЗ 2003, №377, 481]. Пор. з текстами-звертаннями до мертвих: "Ти, місяцю Адаме, молодик, питай ти мертвий і живих: у мертвого зуби чи болять? У мертвого зуби ніколи не болять, кості задубіли, зуби занімели, ніколи не будуть боліть" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 130-о].

Разом з тим, у лікувальних текстах існують значеннєві відмінності між лежанням (імітацією сну) і власне сном. Так, у замовляннях важливим є встановлення справжнього стану сакрального покровителя: "Богородиця ходила травами, чиротами, болотами. Зашла на Святия Ордань. Плашчаницю разослала, спочивати стала. Пришоў великий святий Микола сроднік: "Пресвята Богородиця, *чи ти спиши, чи так лежиши?*" "Не сплю, да так лежу". "Уставай, Пресвята Богородиця. Бири райський ключи і одмикай раб'яніні біли кусти – вибиў младенець уцелясти, уменшай, Господи, покути, і прибав, Господи, здороўя" [ПЗ

2003, №11]. Мотив спочивання Богородиці може трактуватися неоднозначно. Святий Миколай виступає як посланець з "того світу", який переконується в тому, спить Богородиця насправді, "чи так лежить" (імітує сон). Образ Миколая співвідноситься з архаїчним пращуром – провідником душ до потойбічного світу [Успенский 1982]. Відсутність сну свідчить про те, що Богородиця належить до світу живих, а її вставання асоціюється з пробудженням, що сприяє народженню / "пробудженню" "нової душі". Подібні тексти співвідносяться з обрядами "будіння" покійників, рудименти яких збереглися до початку ХХ ст. [Вархол 1995; Курочкін 1998]. З іншого боку, існують тексти, що "замикають" хворобу, примушуючи її "лежати" (сплять лише живі). В цьому разі побажання "лежати / почувати" може розцінюватися як словесне присипання хвороби: "Іди ти, вітрачок, на море, у крутіє гори, у жаўтїє піски, у глибокіє болота, у пустіє черета, де місяц ни сходить, де сонце не світить, де пташки не літають, де півні не співають, де добріє люди ни мішкають, там тобі *лежати*, там тобі *ночовати*" [ПЗ 2003, №615]. Обрядове лежання імітує процес припинення, тому застосовується також як магічна дія, виконання якої має зупинити рух грозової хмари: "Богу памалиўся, трі раза плюнуў і *лажись* – ветер атверніца, граза успакоїца" [ПЗ 2003, №727]. Символічне присипання недуги зустрічаємо також в обрядовому лікуванні переляку, яке відбувалося таким чином: недужого клали уздовж сволока й міряли червоною ("живою") ниткою, намотуючи її на віник (ним торкаються нечистих предметів), краї якого відсікали біля голови, рук і ніг. Відрубані кінчики віника забивали в глухий кут осиковим кілочком. Розташування хворого нагадує тіло покійного, з якого знімають мірку, але нефарбованою суворюю ("мертвою") ниткою. Доторкнувшись до мертвого, вона набуває інших ознак і може використовуватися в ритуалах, спрямованих на знищення, тому на похоронах родичі покійного слідкують, щоб мотузки, якими зв'язують його руки і ноги, не потрапили до чужих рук⁶. Аналогічного значення набуває нитка в лікувальному обряді і співвідноситься з недужим, який лежить уздовж сволока, імітуючи, таким чином, покійника, тіло якого традиційно розташовують ногами до дверей.

Небезпека накликати сном смерть є причиною застосування лексичних амбівалентностей, що одночасно стверджують і заперечують факт сну: "На Сіянскої горе Богородица спала, *спала не спала*, сон відала, син мой, Боже мой, відала я сон, не сон, а правду, как я тебя родила, под крест носила" [ПЗ 2003, №727]. Вживання подібних протиставлень провокує стан невизначеності, оскільки з контексту замовляння незрозуміло спить Богородиця чи ні. Межа сну і дійсності нівелюється, унаслідок чого образ Богородиці виглядає як лімінальний, що пояснює, чому вона передбачає майбутнє. В цьому аспекті зрозумілим стає мотив "запечаткування" місця для сну⁷: 1) "Ложуся спать под Божу пе-

чать, крест в голові, \ ангели в ногах, Господь во всех сторонах"; 2) "Ураг сатана, одвернись од мене, от Бога святого, Пресвятой Богородици. Крест замок на церкви, крестом молюсь, крестом крещусь. Около нашого двора молитвой запечатано. Амін" [ПЗ 2003, №978, 1014].

Асоціація сну і смерті пояснює семантику заборон, які регламентують його час (після заходу / закривання небесного ока), тривалість (не більше дозволеного) і місце. Уявні образи, що з'являються уві сні, розцінюються як видіння душі, яка вночі залишає тіло і повертається вранці [Толстая 1999, Т. 2, с. 164]. Під час подорожі її чекають різноманітні випробування. Незвичайні / тривалі видіння "того світу" можуть спричинити психічні недуги, зокрема, переляк: 1) "Твоя маладзьонка *не переспалася, не перепужалася, не перегулялася*, а мой маладзьон (ім'я) *перепужаўся, переспайся*"; 2) "Ляк із плетіння, ляк із єдіння, ляк із снання, то не снися ти, ізкоренися" [ПЗ 2003, №48, 144, 163]. На "незаповнене" душею тіло "нападають" демони, які намагаються вселитися в нього. У зв'язку з цим важливим є "спати в міру" і промовляти перед сном молитву, створюючи, таким чином, навколо нього "захисне поле": 1) "Ангал мой, храніцель мой, храни маю душу і цело"; 2) "Сам Господь – сторож надо мною. Сцережи, Господь, мою душу"; 3) "Спатоцьки ложуся, крестом наложуся, Ангола под голову, а сторожа на сторону. Гляди, душа, тіла, ше нас грішних до життя вічного" [ПЗ 2003, №980, 985, 999]. Захисні функції замовляння асоціюються з обереговим орнаментом одягу, спальної білизни, зокрема сорочок, підзорів і наволочок (мал. 135): 1) "*Крижом одзенуса, крижом подцелюса*, крест уво мне, крест надо мной, крест підо мной"; 2) "*Ложуся спати, дай Господу Богу знати. Крижом постелюся, крижом оденуся*. І криж при мні і прі моєй души"; 3) "*Я хрестом стелюсь, хрестом одінусь*. Спать ложуся, я нікого не боюсь" [ПЗ 2003, №993, 997-998]. Пор. з етимологією іменника *одяг*, пов'язаного з принципом зовнішнього захисту: **odediā*, споріднені з поняттям "одежда / надежда". Співвідносяться із ст-слов. *деждж* – "кладу / ставлю". В слов'янських мовах має значення: болг. *дяна* – "кладу"; сербохорв. *дјенкм*; чеськ. *děti* – "діти" у значенні "втратити / загубити"; слвц. *diat'*, польськ. *dzieję / dziać* – "дівати / робити" / рос "делать"; в-луж. *džec* – "прясти / ткати" [Фасмер 1986, Т. 1, с. 509; 1987, Т. 3, с. 121].

Обрядове очищення місця для сну нагадує церемонію освячення житла: "Чесним хрестом хрещуся, на чистом месці спаць ложуся" [ПЗ 2003, №985]. В такому разі воно набуває ознак сакрального простору: 1) "Ложуся спать, на Божюю печать"; 2) "Лажуся спаць на Божий храм"; 3) "Лажуся спать на сіянських горах"; 4) "Ложуся спате, под Божію печать, под золотую кнігу, под єсноє сонце, крестом крещусь, крестом Богу молюсь, крест на грудях, ангели по боках" [ПЗ 2003, №978, 980, 982, 994], що пояснює зіставлення ліжка з храмом, голови – з престолом: "Хрест

Ї мене ї головах, ангелі – по боках. Шо ї Києві ї церквах, то ї мене ї головах” [ПЗ 2003, №1009]. Подібні асоціації не випадкові, оскільки місця моління (звернення до Бога) і ночівлі (долучення до Божественного) організуються за схожим принципом⁸, в основі якого знаходиться хрест. Під час будівництва храму за допомогою стовпа визначали центр. Довжина його тіні відповідала розмірам майбутнього храму, які позначалися колом (принцип сонячного годинника). Дві перпендикулярні прямі поділяли коло на чотири рівні частини, утворюючи таким чином хрест: Місця перетину цих ліній збігалися із сходом / заходом, півднем / північчю (див. розділ “Просторова організація”). В замовляннях “на сон”, так само як у храмовому будівництві, простір також організується хрестоподібно: 1) “Крестом постелюся, крестом оденюся, неприятеля не боюся”; 2) “Крест на мене, і крест во мене, крест у серце мойом”; 3) “Спаць лажуся, крестом крещчуся, крест ї галавах, крест ї нагах, крест надо мною, крест пада мною” [ПЗ 2003, №975, 977, 981]. Тлумачення хреста як структурної основи текстів “на сон” зумовлене тим, що в міфології він символізує людину. Головні просторові координати – схід / захід, південь / північ також визначаються за принципом хреста і відповідають чотирьом елементам храму, які в свою чергу співвідносяться з частинами людського тіла⁹. На сході розташовується вівтар (голова храму), який зіставляється з охоронцями душі Дівою Марією і Спасителем, ікони яких ставили в головах хворого або того, хто спить¹⁰: “Пречиста Мацерь ї галавах”; “Спасителі в головах”. Коли Схід співвідноситься з головою, то Захід зіставляється з входом до храму (їго ноги), тому в текстах біля ніг розміщуються ангели: “ангелі в ногах”. Південь / північ розмежовують земне і небесне, й асоціюються з правою і лівою сторонами (див розділ “Сакральна анатомія”)¹¹. Центр / жертвник асоціюється з серцем, охоронцем якого виступає сам Господь: 1) “Крестом сцялюся, крест у мяне ї руках, Пречиста Мацерь ї галавах, а ангели па баках, а Гасподзь у мене ї серцах”; 2) “Крест в голове, ангелі в ногах, Господь со всех сторонах”; 3) “Лажуся ї гарах, у Божих славах. Ангелі – при боках. Ангелі має, стойце при мене. Што будзе вам, то і мене” [ПЗ 2003, №976, 978, 990]; 4) “У кровать ложусь, крестом стелюсь, крестом укриваюсь, ангели по боках, Спасителі в головах, спасіть мою душу од усякого зла, од усякого врага, не тільки мою душу, ще мое чадо і мое обійстя. Ісус Христос спаси і Божія Матір Марія” [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.].

Магічний захист відбувається в двох площинах, одна з яких втілює невидиму сутність людини, уособлену в її імені: “Господь Пречиста Маці <...>, ангели <...> сцережте наши душечку <...> і закрий наше ім'я от усякого зла” [ПЗ, 2003, №986]. В цьому аспекті ім'я співвідноситься з поняттям душі, тому може табуватися. Розуміння семантики ім'янаречення як одухотворення пояснює звичай називати онуків іменами дідів. Це має долучити їх

до культу пращурів, що свідчить про існування вірувань в реінкарнацію душі. В замовляннях "на благополучні роди" немовлят називають Адамом і Євою, імена яких вважали найбільш статусними, оскільки так Бог назвав перших людей, створених не "в гріху", а Божественним промислом: "Царські двері одомкнитися, чи Адам, чи Єва (дівчинка чи хлопчик) на сей світ появітеса" [ПЗ 2003, №8]. Вживання не властивих для слов'ян імен зумовлене загальною тенденцією вшанування імені як праобразу душі. В архаїчному світогляді процес називання (придумування *комусь* / *чомусь* імені) асоціюється з пізнаванням / підкоренням *когось* / *чогось*, тому Адаму було дозволено назвати тварин. Однак він служить лише одному Богу, від якого отримав ім'я. В зазначеному тексті цікавим видається також образ Царських дверей, обрядове відкривання яких практикували під час важких пологів, що мало сприяти безперепонному входженню душі в "цей" світ. У замовленнях "на сон" моделюються протилежні дії перекривання межі, спрямовані затримати душу поблизу тіла, завадити їй "несанкціонованому" відходу: "Спат ложуса, крістом хрістюса, Царськімі воротамі зачинюса" [ПЗ 2003, №1002]. Образи Царських дверей / воріт є лімінальними, оскільки їхнє відкривання й закриття співвідносять з природними циклами народження й умирання, під час яких перетинається межа потойбічного і земного. Внаслідок цього утворюється бінарна опозиція *incipit vita nova / regressus ad uterum*¹², частини якої доповнюють одна одну і становлять єдиний замкнутий цикл, де початок і завершення життя асоціюється з материнським лоном (пор. "мати-земля").

У розумінні людини традиційної події, що відбуваються уві сні, сприймаються так, неначе вони відбуваються насправді. Наприклад, давні греки не вбачали суттєвої різниці в тому, коли являвся перед ними Бог, вдень під час моління / жертвоприношення чи вночі, що простежується на мовному матеріалі. Грецьке *oneiros* – "сон" походить від словосполучення *on eirein* – "виголошувати істину" [Хьюбер 1996, с. 112]. Внутрішній смисл словосполучення "бачити сни" вказує на те, що сновидіння існують поза людиною¹³, тобто лише споглядаються нею і не виступають предметом її фантазії, тому вони сприймаються як провидіння долі: "Трі птіці, весь свет облетіте, а трі девіци, мне расскажите ак живой мой муж (чи маць, чи оцц) *прісніса мне* живое что-нібудзь, ак не живой, *прісніса мне* што-нібудзь мьортвое" [ПЗ 2003, №1093]. В традиційній культурі важливого значення набуває час, коли сниться той чи інший сон. Віщими вважали сновидіння: 1) з четверга на п'ятницю: "Украсти десь ластівчине гніздечко, вночі, коли зоряна ніч з четверга на п'ятницю. З чужої криниці витягнуть води (також вкрасти), вкинуть у відро з водою гніздечко" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]; 2) з п'ятниці на суботу: 1) "Ісус Христос в нагах, субота едініца, якої мне сон присниўся". Цей рядок коментується так: "Все дні парние, неделя і понеделок, вторак і среда, четвер

і п'ятниця, а субота єдинця"; 2) "Нядзеля с панядзелячкам, вавторак с сарадой, чатверц с пятніцаю, а субота адна, як я ма-лада. Ночка цьомна, зорка ясна, сон благочаслівий, сасніся мене сон справедлівий. Лажуся спаць, засіпаць. Три ангула ў галавах: адзін відзіць, другой слишиць, треці скажа. Скажице мне, пресвятіе ангели, хто меня абідзеў?" [ПЗ, 2003, №982, 1028]; 3) із суботи на неділю: 1) "Ангел мой, стражнік мой, сцережи мене, як сам себе, цело моего, образа свого, нам усім па *васкресний* дзень дожидаца"; 2) "Господу Богу помолюся, Господу Бога попрашу, зорькі-зорянічкі, скоріе помочнічкі, приступіце, помозице. Понедзелок на ўторак, серада на чацьвер, пятніца на суботу, а ти, *нядзелька адзінічка*, адна прісніся, хто у ман(я) дзеньгі (назвати те, що украли) ўзяў" [ПЗ 2003, №1010, 1094]; 3) "Вкрали дівки ложку у парубка, швирень од білої кобили і яйце з-під білої квочки, що сидить. Зварили каші *проти неділі* *уночі*, вкинули те яйце, тоєю ложкою помішали і закопали, – де збирається улиця, забили там той швирень і ту ложку та ще потанцювали на тому місці. До вже, де ходить, не ходить парубок, а туди як цуркою тягне" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 103]. Очевидно, що віщими є сні в "жіночі" дні тижня, які співвідносяться з принципом народження / умирання. Семантика п'ятого дня тижня, патрнесою якого є Параскева П'ятниця, пов'язана з образом Макоші, покровителькою породіль, ткацтва, щасливої долі і сновидінь [Рыбаков 1994, с. 382]. В "Слові про ідоли" ім'я богині зіставляється з ворожіннями і віщими снами: "чктоутъ яко бѣа. н елннское волхвованое н волшебною проповѣдь. н на оузн смрадннн. ш^т ннхъ же ннкынже ѱзыкъ гонъзноуль. н Халдѣнски астромнн. н родопочнтанне. нже естъ мартолон н фражъскнм снмн. н чаркн н оусрѣчѣ. в къшъ <...> н вѣроватн в метанн. н вѣ лннвѣм пнсаннн вѣ елннскнѣ кошѣнн. н баснотвока. в срачю. н в кошъ н в сновѣдѣннѣ. громннк. колднннкъ. птнчн чарове" [Гальковский 2000, с. 24, 275]. Відкритим залишається питання щодо суботи і неділі. В слов'янські традиції лише вони мають власні назви, оскільки позначають завершення одного і початок наступного тижня. Найменування інших днів відбиває принцип порядкового рахування. В текстах "на сон" поряд з неділею згадується старозавітна субота, яка розуміється як святковий день: "Помні день суботній, еже святіті єю, шесть дней делай, сотвориши мні всі дела твоѣ, одін же день – субота – Господу Богу твоему. *Отца твоего, мать твою*" [ПЗ 2003, №1022]. Припущення, що замовляння є калькою з Біблійних заповідей (Вихід 20, 3-17) є сумнівною, оскільки на рівні культури продукується лише прийнятна для етнічної психіки інформація. Ймовірно, що суботу поряд з неділею вшановували як "громадський день", про що свідчить остання фраза замовляння, виділена курсивом. Пор. з чергуваннями [у] з [о]: с^жб^от^а / со^бо^та / с^жб^от^ь [Словарь 2006, Т. 3, с. 395], що настановує на думку про можливі аналогії з поняттям *со-бытие*, яке зіставляється

з поняттями *со-бор / со-ратник / со-племенник* [Рыбаков 1994, с. 294-295], а також формами *субор* – "зібране з ниви і складене в купу каміння" [Фасмер 1987, Т. 4, с. 792]; сьбонще – "місце зібрання" [Словар 2006, Т. 3, с. 217]. Підтвердженням цьому слугують аналогічні назви суботи в старослов'янській, давньоруській, а також сучасних російській, білоруській, українській, болгарській, сербській, хорватській, польській, лужицькій, полабській, словацькій, чеській мовах. Заслуговує на увагу також традиція організовувати в суботу різноманітні громадські заходи – толока, весілля, хрестини (пор. з радянськими суботниками).

Суттєвою ознакою традиційного світогляду є віра в дворівневність буття. Події, що відбуваються вдень, є своєрідним повторенням / продовженням нічних видінь. Деякі природні явища можуть пояснюватись як продовження "сну Бога": "З нябасі упаў камень, разбіў апосціцьку церкву. Божа Маць Марія плача: "Сине мой, Сине, чаму кінеш камень на праваслаўних людзей?" "Я знаю – брасаю на Івана Багаслова. Іван Багаслоў распустіць майо распяцьє па ўсей землі. Хто гети сон будзе знаць, будзе трижды читаць, трижды дзень, трижды ярко, гети сон ад мячи, гети сон ад лясного заблуджєня, ад патопа, ад усякає балезні" [ПЗ 2003, №1020]. Падіння метеориту сприймається як небесне благословення (пор. з віруваннями в громові стрілки). Можливо, що текст є переказом давнього напівзабутого міфу, тому асоціюється зі сном, знання якого передбачає захист від ворожої зброї, повені, омани і хвороби. З іншого боку, замовляння може бути переказом апокрифу "Епістоля Ісуса Христа про неділю", де розповідається про падіння небесного каменя, на якому написано Господнє благословення жити "праведно і шанувати вескресний день". Той, хто не повірить писанню буде проклятий і приречений на вічні муки [Белова 2004, с. 391].

У зв'язку з цим можливим видається не лише передбачення, але й моделювання майбутнього шляхом навіювання "потрібного" сновидіння, що здійснюється за допомогою відповідних обрядів. Їхнє сугестивне спрямування вимагає врахувати усе, що торкається людської психіки, в тому числі правильної організації інтер'єру місця відпочинку. Окремої уваги потребують ті предмети, які негативно впливають на здоровий сон. Мова йде про дзеркало і вікно. Вважається, що відображення тіла під час сну негативно позначається на фізичному і психічному стані людини. Цьому є кілька пояснень: 1) душа, яка вночі залишає тіло, бачить своє відображення в дзеркалі, що вводить її в оману; 2) дзеркало слугує місцем переходу до потойбічного світу, що пояснює використання його в мантичних обрядах; 3) усі образи, які відбиваються в дзеркалі, не зникають остаточно і продовжують існувати, тому його закривають, "коли покійник у хаті". Схожої семантики набуває вікно, яке обрамлюють орнаментованими рушниками, що слугують оберегами від недоброго ока і місяця ("нічного ока"), саяво якого негативно впливає на сон¹⁴. В

зв'язку з цим у замовляннях місяць співвідносять з потойбічним світом: "Місяцю, місяцю, де ти був? За морями, за лісами. Там, де мертві лежать" [Зоряна вода 1993, с. 13].

Крім комбінацій з дзеркалом / вікном важливим компонентом обряду є "викликання" потрібного сну за допомогою символічного частування того, хто має приснитися. Так, дівчата клали під подушку над'їдений кусень хліба з сіллю для того, щоб принадити уві сні нареченого. В чехів побутувало повір'я, що хлопець, який з'їв надкушений дівчиною шматок, буде невідступно слідувати за нею [Потебня 1989, с. 519]. Сюжети частування зустрічаємо в текстах замовлянь: "Маня на свет народілася, сонцем освітілася, місяцем об'язалася, всім святимі обсадалася, всіє святіє заселі за стоў, сталі Маню частувати, сталі ўсяку болєзь отимати" [ПЗ 2003, №1029]. Споживання спільної, очищеної за допомогою обрядових маніпуляцій їжі, є ознакою родових трапез, які часто присвячували пращурам. Загальні обіди вважались обов'язковим атрибутом перехідних ритуалів і виконували моделювальні функції, що простежуємо в казковому описі танцю Василиси Премудрої: "Як встали гості із-за столу, заграла музика, почалися танці. Пішла Василиса Премудра танцювати з Іваном-Царевичем. Махнула лівим рукавом – стало озеро, махнула правим – попливли по озеру білі лебеді. Цар й усі гості диву далися. А як перестала танцювати, усе зникло: і озеро, і білі лебеді". В українців на Різдво батько ховався за великий пиріг, імітуючи тим самим щедрий урожай наступного року. Присутність за столом сакральних покровителів, функцію яких виконують ікони (діал. "боги"), передбачає позитивне і прогнозоване розгортання подій. Можливо, що в архаїчні часи трапези влаштовували поряд з язичницькими капищами чи родовими ідолами, залишки яких подекуди зустрічаються серед археологічних знахідок [История и культура 1989]. В такому разі звичай справляти родові обіди розцінюється як жертвоприношення пращурам, мета яких полягає в забезпеченні майбутнього, що пояснює обов'язкове частування усіх присутніх на родинах, весіллях, похоронах, поминках, а також причастя перед смертю.

Сприйняття сну / ночі як стану / часу моделювання наступних подій пояснює, чому чарування відбувається саме вночі: "Треба вийти до води *утівночі*, положить на воду кладку, стать на кладку босими ногами, трясти і казати: <...>: "*Отець* домовий, скоч додолу та принеси мого Івана до мого дому, неси *його душу*, неси його кісті, неси його живіт і біле лице, і щире серце якнайскоріше" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 100-6]. Відповідні тексти, можливо, є рудиментами обрядових звернень до пращурів, про що свідчить називання домового *отцем*. Ймовірність запам'ятання перших нічних снів є досить низькою, оскільки вони забуваються одразу після пробудження, тому ритуали чарування могли відбутися на світанку під час "останніх сновидінь": "Вийти вранці, *чуть* стане *сонце* *сходить* <...> стать перед

сонцем і казати" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 102-д]. Здійснення таких дій має вплинути на сон того, кого чарують, викликавши в нього "потрібні" сновидіння. Відомі й інші засоби "втручання" в сновидіння. Іноді до цього вдавалися жінки, щоб "прив'язати" до себе чоловіка. Для цього дружина зав'язує чоловіку очі хусткою, імітуючи, таким чином, їхнє закривання під час сну. Сюжет замовляння слугує описом "потрібного" сновидіння: "Через гору йду за собою (ім'я чоловіка) веду, щоб ти не бачив ні дня, ні ночі, а тільки на мене виклав очі" [Бондаренко 1992, №30]. В інших текстах подібні дії виконують над сонним чоловіком: "Щоб він не ходив до інших жінок, потрібно було взяти землі з його сліду, змішати із свяченим маком і обсипати його сонного з ніг до голови, примовляючи: "Я тебе землею та свяченим маком обсипаю і до поганих жінок не допускаю" [Бондаренко 1992, №32]. Образ сліду (№32) дублює мотив подорожі через гору (№30)¹⁵. Коли в першому випадку дружина виконує роль поводиря, без якого рух із закритими очима видається неможливим, то в іншому – володіє його слідом, тобто цілком "контролює" наміри чоловіка. Приворотні обряди можуть здійснюватися в іншій формі: 1) "Як спить дівка із парубком, то вирве в його волосся, щоб він не чув, і вирве в себе і спалить на страсній свічці, збере попелець у пазуху, зав'яже і носить – страть як буде любити"; 2) "Дівка вийма застібку з сорочки парня і прострига йому волосся навхрест і бере з його сліда землі, і все те зашива в свій пояс. Ленту затягне собі, а свою оддає йому" [Милорадович 1992, с. 10]. В цитованих текстах фіксуються рудименти обряду виймання сліду і ворожіння по волосю сонного парубка, які прив'язуються до пояса / пазухи дівчини – місць, пов'язаних з репродуктивними функціями жіночого організму¹⁶. Участь чоловіка в обряді чарування може бути лише умовною і передбачає дію замовляння на відстані. Закривання очей, яке співвідноситься з тимчасовим засліпленням, здійснюється за допомогою сліпого посередника з "тим світом", що дає змогу моделювати потрібну ситуацію: "Пиймай голуба, вийми із живого очі, його самого пусти, а очі ізсуши і зітри так, щоб був один тільки білий попелець. Потім дай випити, кому слід, приговорюючи: "Як голубу без очей, так би тобі, раб Божий N за мною без ночей" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 103-з]. В такому разі зрозумілими стають звертання до "сліпих" покійників, як до таких, що знаходяться в стані безпробудного сну: "Як жінка хоче, щоб її чоловік любив, то бере трохи воску с того хреста, що дають мертвецю в руки, і шматочок хреста, що стоїть на роздоріжжю, кладе це в хустку, що ноги мертвому зав'язують, та й зашиє все в його сорочку" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 103-к].

Важливого значення набуває мотив сну в замовляннях "в дологу", який асоціюється з тимчасовим засліпленням недоброго ока / хижих тварин: "Храни тебе, Боже, на всякому місці, на доброму і недоброму, нехай твоя дорога спить, хай твоя дорога гуляє, хай тебе ніхто не чіпляє, ні звірі, ні змії, ні погані люди"

[с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]. Пор. з і-є. міфологічними сюжетами, де герой під час подорожі зустрічається з одноокими велетнями, яких осліплює. В цьому аспекті замовляння "в дорогу" порівнюється з мотивами подорожі до потойбічного світу, де провідниками-охоронцями виступають сакральні покровителі: "Гусподь впереді, Матір Божья позаді, ангели по боках, а ми в їх руках" [ПЗ 2003, №1036]. Наприкінці подорожі відбувається частування, що є рудиментом причастя обрядовою стравою. Мотив частування співвідноситься з поховальними обрядами, про що свідчить потрійне амініння страви: "Іду сама собою, чотири ангели за мною, адин дарогу праметає, другій дарогу прокладає, третій *стали застілає*, четвертий каже: амінь, амінь, амінь" [ПЗ 2003, №1032]. Серед обрядових страв важливе місце займає сіль (пор. з частуванням уві сні нареченого хлібом і сіллю): "Господь упереді, Божая Мати при мні, ангели по бокам станьте <...> *сіль да вода з вами і вся з мене моя біда*" [ПЗ 2003, №1034]. Застосування солі як оберегу зумовлене її здатністю ятрити і виідати. Звідси використання солі як засобу ритуального засліплення "недоброго ока": 1) "Сіль тобі в вічі, каменина в груди, кирпичина в зуби"; 2) "Сіль тобі та печина, та камінь між очима" [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.].

За народними віруваннями уві сні людина може побачити своє майбутнє, зашифроване в символічній формі, тому від їхнього пояснення могла залежати доля людини¹⁷: "Як снитьця, що місяць у вікно б'є, то буде жених; як сниться повний, то буде старий, і не швидко, а як молодик, – то молодий і швидко. Так само і парубкові" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 99]. Прикладом є переказ сну, записаний під час куцової експедиції влітку 2005 року на Черкащині. За словами респондентки їй снилося, як вона йде по дорозі. Її наздоганяє і обходить з правого боку людиноподібна й одночасно ракоподібна істота, в якій вона упізнає аналогічну хворобу. Відвернути загрозу допомагає традиційний оберіг – "дуля" в лівій кишені (!). Після чого істота повертає до двору, де дійсно є хворі на цю недугу, і заходить до хліву. Незабаром, одна з корів матері респондентки дійсно захворює на лейкоз [м. Шпола Черкаської обл.]. Реальні події тут трактуються не лише як наслідок, а й продовження сну, які можна передбачити і, навіть, частково запобігти. Явним є факт присутності хвороби, знищити яку не видається можливим, натомість вдається змінити напрямок її руху, жертвуючи замість людей худобою. Зміст цього сну нагадує архаїчні викупні жертвоприношення і може слугувати поясненням механізму виникнення подібних вірувань, де культивується ситуація вибору. Наприклад, щоб запобігти повені (масовому потопленню), в річку кидали молоду дівчину (одиничне потоплення), яка згодом перетворювалася на русалку; під час епізоотій (смерті худоби) на перехресті закопували живого півня, тому цей птах, незважаючи на те, що він є символом сонця, міг уособлювати нечисту силу; хворі на лихоманку прив'язували до

стовбура дерева частину себе – пасмо волосся або натільний одяг тощо. У зв'язку з цим сон і дійсність переплітаються, що пояснює особливу увагу до сновидінь "за участю" пращурів. Вважали, що покійні родичі знають і попереджають про найважливіші події, які мають статися найближчим часом. Особливість відповідних сновидінь полягає в тому, що пращура завжди "упізнають", хоча він може набувати різного вигляду, зокрема рослини, тварини чи міфічної істоти. Такі попередження вгадуються в алегоричних формах сновидінь. Наприклад, респонденту сниться, що біля його помешкання кричать ворони. Сон згодом забувається і згадується лише тоді, коли подібна картина виникає насправді, після чого відтворюється увесь сюжет сновидіння. В результаті цього події сну накладаються на дійсність, що дає змогу свідомо уникнути небажаних ситуацій, що виникли уві сні, тобто інтуїтивно вибрати з можливих сценаріїв подальшого розгортання подій найоптимальніший. Може існувати й зворотних зв'язок, коли під час сну згадуються реальні події, які відбуваються за іншим сценарієм.

Серед замовлянь, що виголошують перед сном, на увагу заслуговує мотив "сон Богородиці". Центральний сюжет Євангелія – страсті і воскресіння Ісуса Христа, переказується як віщій сон Богородиці, періодичне повторення якого захищає від можливих небезпек: "Йшла Мать Марія по дорозі в марті місяці в городі Єрусалимі. Лягла, заснула, побачила сон чудний і страшний, як Ісуса Христа розпинали, з хреста знімали, плакали жони-мироносиці. Хто цю молитву перейме <...> буде благ-благополучен од звір'я бродячого, од червя ползячого, во веки веков, аминь" [Бондаренко 1992, №8]. Логічним видається питання, чому основна ідея християнського віровчення подається як сон, який стає об'єктом релігійного вшанування? По-перше, він сниться напередодні весняного рівнодення ("в марті місяці"), коли знакові сні сприймають як віщі, оскільки по ним могли вгадувати долю майбутнього урожаю. По-друге, картини страсти Ісуса Христа можуть бути пізнішим нашаруванням описів ритуальних жертвоприношень, які виконували перед початком польових робіт для забезпечення родючості ґрунту, з чим пов'язане святкування Воскресіння Господнього (докладніше див. [Велецкая, 1978, с. 79-138]).

Розглянемо семантику сюжету "сон Богородиці". Докладно його зміст переказується в тексті на "щасливі пологи": "Заснула Пресвятая Богородиця-Діва на горі Осіанській, а на землі Святинській. Приснився їй сон – прийшов до неї Ісус Христос: "Мати моя любезная, чи ти спиш, чи ти лежиш?" "Заснула, Мій Синку, приснився мені сон, що я бачила Тебе туменного і умертвенного, і погребенного. Що Тебе жиди спіямали і на хрест розпинали, і кров Твою по всім світу розливали. Падало з Тебе тіло, як з дерева кора, кров Твоя пресвятая струнами йшла". "Мати моя, прелюбезная, не єсть то сон, то – істинная правда". У неділю рано там сонечко сходить, там Пресвятая Діва по небі ходить,

Свого Сина за ручку водить. Повела Його на всюночну, з всюночної – на утрєну, а з утрєні – на службу Божу, а з служби Божої – на море. А на морі білий камінь, а на тому камені – церква. А в тій церкві Ісус Христос лежить, голову склонив і руки зложив. Прийшов до Нього Петро-Павло: "Ісусе наш Прелюбезний, як Ти лежиш, і голову склонив, і руки зложив, і Своїх п'ять ран отвориш". "Петро-Павло не дивіться на Мою муку, да візьміте хреста в руку, да йдіть закажіте по всьому світу, – хто сей сон буде говорити, то буде легко на сьом світі жити, і не буде ні в огні погорать, ні в воді потопать" [Бондаренко 1992, №1]. Ідентичними є замовляння в збірці "Поліські замовляння" [ПЗ 2003, №1018; 1069; 1070]. Характерною ознакою цього сюжету є факт засипання Богородиці, що уточнюється в діалозі з Ісусом Христом: "Чи ти спиш, чи ти лежиш?" "Заснула, Мій Синку". Місце сну – "Осіянська гора" (г. Сіон), назву якої перефразовано таким чином, що зіставляється з дієсловами "освітити / осяяти". Очевидним є співвідношення образу гори з небесним світлом як ознакою святості, що підтверджено фразою: "на землі Святинській". В інших текстах її називають "Висолянською" (високою), "білою скелею" (чистою) [Чубинський 1995, Т. 1, с. 134] і порівнюють з престолом: "В чудном городе Єрусалиме спит на престоле Пречістая Святая Богородица" [ПЗ 2003, №1070], підкреслюючи тим самим священний статус гори. Місце засипання визначає сон як віщій. Властивою ознакою сюжету "Сон Богородиці" є те, що межа між сном і дійсністю нівелюється: "Лежит Пречістая Божая Маць, да ей прішоў Сус Христос: "Матка вазлюбезная, встань, причініся, і разгадай сей сон, што тей прісніўся". "Синку, синку, є сон *праўдзівый*, є сон *сручлівий*"¹⁸, я всю ночку не спалі Суса Христа відбля"; "Маті моя, не сон ти про мене віділа, потерпеньца, на весь мір об'явленьца" [ПЗ 2003, №1069-1070]. З контексту замовляння зрозуміло, що розп'яття супроводжується тортурами – розливанням крові і "зніманням тіла": "Твою кров <...> розливали <...> падало з тебе тіло, як з дерева кора". Складається враження, що подібні тексти є описами архаїчних ритуалів, про що свідчить порівняння жертви з деревом, з якого знімається кора, і скроплення її кров'ю "всього світа"¹⁹. Рудименти використання крові як жертви спостерігаються в описі помазання уст, як долучення до життєвої сили принесеного в жертву: "Кап-йом ребро протикалі, *Божею кривь випускалі, Божею кров'ю уста снізали*, во гробніцу Хріста клалі, полотном Хріста накривалі, в сирю землю спускалі, сирой землею засипалі" [ПЗ 2003, №1070]. Співвідношення розп'яття з деревом зустрічаємо в апокрифічних переказах богомилів, які не визнавали культ хреста, як знаряддя страти Спасителя. Аналогічні сюжети зафіксовано в геральдиці, де відгалуження хреста мають вигляд трилисника (мал. 136).

Про смерть страченого свідчать три стадії подорожі: "через всюношну, утрєну і службу Божу", в яких вбачається опис церемонії відспівування покійного. Тотожного значення набуває екс-

позиція інших текстів: "На сине море стоять престоли, на престолах стоять свечі, перед свічами лежать книги, перед книгами Господь стоїть, ручки зложив, головку склонив, сін раз (можливо "сім раз") свотворає, своєю кроў розливає" [ПЗ 2003, №1018]. Місцем слідування Ісуса Христа є море, серед якого знаходиться церква на "білому камені", де він "спочиває", "склонивши голову і зложивши руки", що нагадає розташування тіла покійного. Пор. з аналогічними описами: 1) "Ісус Христос сідел, ручки соіденівши, кров горячую, пралівши"; 2) "Свечье гарець, сам Бог сядзіць, голоўку скланіўши, слёзу ўраніўши" [ПЗ 2003, №727, 1019]. В останньому тексті наявним є сприйняття розіпнутого як Бога, що підтверджує попередню думку і може бути рудиментом вшанування покійника як викупної жертви. На звичаї людських жертвоприношень вказують також докладні описи тортур перед обрядовою страстю, які не схожі на євангельські сюжети: 1) "Жъдава нехрись, што Ісуса Христа абра́лі, на муку прада́лі, субшінай (шипшиною) падпбразивалі, ажїнай (ожиною) білі, первуви венчік с голоўкі знімалі, жалезну карону надзевалі, смаловіе спици пад ногті загонялі"; 2) "Пріснілса мне чудний, страшний сон, как будто би Христа распялі, к трьом деревьям воділі: к кіту, ко второму ретру, к третьому стелбу киторісту (ймовірно, кипарис – прим. авт.) <...> Божею кривь випускалі, Божею кров'ю уста снізалі" [ПЗ 2003, №1069-1070]. Застосування в якості знаряддя тортур шипшини, ожини, "смолових спиць", "трьох дерев", "кипарисового" стовпа співвідносить поліські замовляння з апокрифічними оповіданнями, а також міфологічними переказами інших індоєвропейських народів, зокрема скандинавських. На дереві був страчений О́дін, набувши після цього дар пророцтва [Черен 1976, с. 203-228; Livraga 1992, с. 9-12]²⁰. Головна ідея обряду жертвоприношення розкривається наприкінці замовляння, коли до покійника приходять посланці з "цього світу" Петро і Павло. Посланців завжди двоє, що дає змогу порівняти образи Петра і Павла з культом близнюків: "Пріходіт к (Богородице) сладкій син Ісус Христос. Спіш лі ти. *Шлі двоє*, так лежиш, спать я не сплю. *Двоє* так лежу" [ПЗ 2003, №1070]. Вони мають переказати віщий сон людям, знання якого передбачає "легке життя", захист від вогню і води. В інших текстах сон-молитва боронить від наглої і нечистої смерті: "од лесника, од полесніка, од меча, од топора, од всякого супостата" [ПЗ 2003, №728].

Розглянутий вище мотив, може бути рудиментом давніх уявлень про посмертну подорож душі. З поширенням християнства ці вірування трансформуються. На "той світ" душу "веде за руку" не пращур, а Діва Марія. Подорож до потойбічного світу розуміється як нове народження і співвідноситься зі сходом сонця: "А в ніздельку (*dies Solis*, рос. *Воскресенье*) раненько сонейко всходзе, Боже Мацері Ісуса Христа за ручку водзіць" [ПЗ 2003, №1069]. Богородиця не лише супроводжує покійних, але й "приводить" душі новонароджених на "цей світ": "Гасподзь

Царські варота аткриває, Мацерь Божію пасилає: "Ідзі, Мацерь Божая, на ради, спасай младзенца, і младзенцу мацерь спасай" [ПЗ 2003, №20]. Таким чином, провідником на "той світ" є жінка, образ якої в традиційному світогляді "наближений" до семантики потойбічного. Відповідні зв'язки простежуємо на прикладі обрядів соціального обмеження під час місячних очисних циклів і післяродового періоду. У зв'язку з цим образ жінки набуває дуального значення. Залежно від контексту вона уособлює життя або смерть і втілюється в образі архаїчної Великої Матері, яка випускає (народжує) і забирає до себе душі людей. Згодом Велика Матір трансформується в Богородицю. Відповідні світоглядні настанови проявляються також у мовних граматичних категоріях. Наприклад, іменники, що позначають принцип народження чи умирання, переважно належать до жіночого роду: життя / рос, жизнь, смерть, земля, матір, дитина, вода²¹.

Образи Петра / Павла співвідносяться з фігурою знахаря / шамана, здатного уві сні "спілкуватися" з пращурами і переказувати їхню волю / знання людям. Здатність апостолів перетинати межу життя і смерті відбивається в інших лікувальних текстах. У замовлянні "від перелогів" їхнім супутником є диявол: "Через сине море лежала дорога. По тій дорозі йшли Петро, Павло, третій диявол" [Бондаренко 1992, №16]. Однак пріоритетна роль провідника залишається за Богородицею: "Йшов Петро і Павло за Пречистою Богородицею великих гір ворочати, вниз воду спускати" [Рецепти 1992, с. 56].

Висновок. Дослідження семантики сну є важливою складовою у вивченні символіки замовлянь, оскільки недуга, як і сон, має лімінальну природу і може супроводжуватися маренням і запамороченням. У зв'язку з цим місце нічного відпочинку ретельно охороняли за допомогою обрядово-захисних дій, оскільки під час сну тіло і душа людини є беззахисною. Наприклад, магічне коло мало захищати від нападу хижаків, які, у свою чергу, уособлювали потойбічні сили. Крім цього уникали спати у незнайомих (незахищених) місцях, а також біля лімінальних об'єктів – дзеркала, вікна (у традиційному житлі стіна, біля якої сплять є глухою), в одному приміщенні з покійним (біля усопшого / лежачого не сплять / не лежать, а сидять або стоять, протиставляючи в такий спосіб життя і смерть²²).

Важливим є побачене уві сні. На відміну від марення, де увижається, але не бачиться, сновидіння трактували як видимі картини. Цікавою в цьому аспекті є ситуація *déjà vue*, коли дійсні події можуть розумітися як повторення побаченого у сні, або навпаки події сновидіння трактуються як продовження реальності. Зважаючи на це, сновидіння сприймали як спосіб зв'язку з "іншим" світом – своїм (пращурами / святими) або чужим (демонами).

Компенсаторні властивості сну (хтось ніби вгадує таємні бажання і прагнення того, хто спить) додатково містифікує сон як процес. Найбільш знакові сновидіння сприймалися як Божі од-

кровення, запам'ятовувалися і переказувалися як священні знання, що пояснює відсутність граматичних форми присвійного характеру – людина не може снити собі сон, який сниться сам по собі. Натомість існували магичні дії, спрямовані вплинути на того, хто спить через його сон. З цим пов'язані жіночі ворожіння і любовні привороти, які знаходяться в одному семантичному ряду з вийманням сліду і чаруванням. Таким чином, за допомогою сну не лише передбачається, але й моделюється своє / чуже майбутнє. Володіючи магичними практиками, буквально можна наснити майбутнє собі й іншим, що робить вивчення сну цікавим з точки зору не лише етнології, але інших гуманітарних галузей – глибинної психології, релігієзнавства і філософії.

1. "Сни, це розпорошені в ефірі духи, які приходять до нас, щоб вселити в наші душі ідеї, що знаходяться за межами земних відчуттів, [вони] передають нам волю Бога" (Платон). "Сни є рухом або зміною форм душі, які в різних іпостасях віщують добро чи зло" (Артемідор Ефеський). Він також зазначив, що для тлумачення снів немає постійних ключів. "Існують сни, походження яких пов'язується з божественною природою, інші сни викликаються до життя взаємодією душі вєсвітї і нашого мислення, тому вони можуть віщувати майбутнє" (Філон Олександрійський). "Сни надсилаються Аполлоном, Зевсом чи Кроносом" (Гомер).

2. Схожі мотиви зустрічаємо в світогляді "примітивних" народів, де мїф розуміється як "сон Бога".

3. Пор. з віруваннями про те, що відьма має обов'язково "віддати" свої знання, інакше "її земля не прийме" [с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Черкаської обл.].

4. В такому разі день асоціюється з життям / людьми, а ніч – зі смертю / працурями. Пор. також співвідношення *засїпати* (землею) / *засїпати* (спати).

5. Лікування / встановлення зрушеного "суставу" проектується уві сні (стану статички), що додатково свідчить про аналогію сну з "тим світом".

6. В лікувальній магії особливо цінили мотузку страченого [Сумцов 1889, Т. XXVII, декабрь, с. 592-593], оскільки його смерть не була причиною захворювання.

7. Як способу "надійного" заспокоєння й заперечення можливого марення чи нічного ходіння, оскільки до сновид ставились як до одержимих бісами.

У поховальній обрядовості запечаткування – спосіб перекивання межі "того" з "цим".

8. Поряд з мотивами хрещення місця для сну зустрічаємо звертання до пращурів: "Стой, Христос до света, Пречистая до века, спережице душа-цело свешчно, хрещчно. Ви *святї не тонешние* (тутешні – прим. Є.Л. Левківської), ко мне прїдзе Богородзїца с дванацатимб хрестамї, с дванацатимá ангаламї, топлїй камїн расколїса, Ісус Хрїстос, народзїса. Єго лїца ненавідзїащего там вїсунаўся нувий гроб, а у том гробе сам Господь путає: шо тебе, чоловече, треба? <...>. Заступї, мене, Господзї, от наглия наглїци, от напраснїа напраслїци в дзень под сонцем, ночью под звездамї" [ПЗ 2003, №1013].

9. Храмова архітектура відбиває основну схему космосу – хрест, вписаний у коло, яке позначає абсолютний простір / час. Вертикальний хрест, що знаходиться в основі планування храму, поєднує небо і землю, тому виступає символом Божественного Посередника між верхом і низом. У зв'язку з цим символіка храму побудована за аналогією до тіла Христового. Відповідні співвідношення зафіксовані в Новому Заповіті, коли Ісус відповів фарисеям: "Зруйнуюте Храм цей і Я у три дні його відтворю". На що відповіли їдеї: "Цей храм будувався сорок шість років, і Ти у три дні його відбудуєш?". А він говорив про храм свого тіла" [Іоанна 2, 19-21].

Храм як і людина створений з видимих і невидимих субстанцій. Отці церкви стверджували, що абсида символізує дух, неф – розум, вітвар – те й інше. Інші вважали, що свята-святих (хор / абсида) втілює дух, неф уподібнюється тілу, вітвар – душі. Святий Августин пише, що Соломон створив храм як образ церкви і тіла Христа, оскільки пророк передбачив його пришестя [Псалом 126], тому порівнює храм Соломона з церквою, де будівельний камінь символізує віруючих, його фундамент – пророків і апостолів. Основні елементи храму поєднані любов'ю, тому створюють непорушний моноліт [Псалом 39]. Подібну точку зору висловлював Оріген. Святий Максим Сповідник вбачає в церкві, втілене на землі тіло Христа, а також тіло людини у Всесвіті. Відповідні аналогії присутні також у католиків. Середньовічний літургіст Дуринд з Мени і Гонорій з Отена порівнювали план собору з Розіпнутим Христом, голова якого знаходиться в апсиді, руки становлять трансепти (бокові відгалуження), тіло і ноги покояться на нефі, серце розміщується на головному вітварі. Тут людина – Бог є жертвою священного спалення, яка примирює небо і землю [Буркхардт 1999, с. 56-57].

10. Відповідні аналогії пояснюються зіставленням сонця з очима.

11. В аркосоліях південної стіни – зображення фундаторів християнської віри, ктиторів і патріархів (праве крило храму), на фресках північної стіни зображуються сюжети воскресіння Лазаря і вічного життя Ісуса Христа (ліве крило). Подібні співвідношення відбиваються в символіці хреста. Його нижня перетинка, нахилена з права на ліво, символізує піднесення душі в царство небесне, яку супроводжують ангели.

12. Початок нового життя / повернення в черево (лат.).

13. "Ложусь я спаці, да не може ко мне *нішто* пріступаці" [ПЗ 2003, №977].

14. "Місяць вважається оком Божим, величина якого майже така, як і Сонця, тобто не більше заднього колеса у возі <...>. Місяць <...> має великий вплив на людей, тварин і рослин, він як пан у своєму володінні, що хоче, те й робить протягом чотирьох тижнів, тому народ молитесь кожному молодому місяцю" [Чубинський 1995, Т. 1, с. 16].

15. Посипання голови землею в традиційній культурі позначає встановлення права на власність і протиставляється посипанню попелом, як відмови від неї (в цьому разі наявною є бінарність земля / попіл, що діє в межах "основної" опозиції життя / смерть). У зв'язку з цим покладання на голову шматка дерну вважалось підтвердженням клятви і застосовувалося як останній аргумент на підтвердження своєї правоти.

16. Аналогічні мотиви зафіксовано в інших фольклорних жанрах:

Ой я ж тебе, мій миленький, зілля не давала,
Слідок брала, к серцю клала, що вірно кохала
[Сумцов 1889, Т. XXVII, декабрь, с. 584-585].

17. Віщими вважали сні в жіночі дні, зокрема в ніч з четверга на п'ятницю, з п'ятниці на суботу, з суботи на неділю.

18. Від с'рґчаннк – "дар / нагорода" [Срезневский 1903, Т. 3, с. 817].

19. З іншого боку, розп'яття Бога зіставляється з падінням дерева життя, тобто "кінцем світу". Пор. з новозавітним описом землетрусу після розп'яття.

20. Дослідники історії Мезоамерики зазначають, що давні народи знімали шкіру з живої жертви [Кинжалов 1971, с. 290].

21. Граматична категорія середнього роду виникла пізніше. У нашому випадку закінчення [а] вказує на те, що спочатку іменник "життя" міг належати до жіночого роду.

22. В цьому контексті цікавим є трактування виразу "лежачого не б'ють". Лежачий тут може розумітися як покійний, до якого не застосовуються методи покарання, як до живих. Пор. нечистих мерців не били, а прибивали до землі.

ВИСНОВОК

Сприйняття міфу, зокрема лікувального, як способу кодування інформації, ствердження присутності "я", а також "налагодження" стосунків з непізнаним "ти" пояснює його важливість у житті традиційного суспільства. Невеликі за формою твори змістовно здатні розгортатися у розширені епічні описи. Саме ця особливість стала причиною написання запропонованої роботи. Структура дослідження обумовлена його метою – спочатку розглядається форма текстів, далі – їхній зміст.

У першому розділі до розгляду пропонується форма замовляння, зокрема його звукова, ритмічна організація, синтаксис і поетика. Ключовою є теза про те, що форма є не лише засобом вираження змісту, але його суттєвою частиною. У процесі дослідження було встановлено, що замовляння, на відміну від інших жанрів усної народної словесності, неоднорідні за своєю звуковою організацією, тобто в одному тексті може бути декілька звукових періодів, які відрізняються голосовою модуляцією. Кожен період виконує певну обрядову функцію і може бути частиною тексту або існувати самостійно. Крім того, відповідному мотиву властивий свій "звуковий малюнок", який визначає ступінь його гучності. Наприклад, в ситуації обміну гучні інтонації озвучують образи "цього" світу і протиставляються спадним, що озвучують назви недуг і їхні дії. Аналогічна ситуація спостерігається у мотивах відсилання / знищення. Моделювання нездатності хвороби шкодити "гучному / цьому" світу проявляється у наданні їй "слабких" в звуковому відношенні імен. Виявлені закономірності свідчать, що за допомогою гучності обрядового слова відбувається регуляція "відношень" з "тим" світом. Підтвердженням цьому є ситуація абсурду, де звук фактично дублює смисл того чи іншого мотиву, зокрема верх позначається сильними голосними, а низ – слабкими. Натомість в мотивах уподібнення дві частини тексту є пропорційними не лише за смислом, але й звуковою організацією, що "гарантує" остаточне отождошення порівняних об'єктів.

Прояви звукового варіювання є ефективним засобом впливу на психіку реципієнта, на що свого часу звернули увагу психотерапевти-практики. Крім психотерапевтичної функції порядок розташування голосних і їхня частотність відтворює первинну, правильну макрокосмічну картину світу, яка структурує зруйнований недугою мікрокосмос хворого. У цьому контексті стають зрозумілими не лише численні дублювання мотиву творення, але форма слів, за допомогою яких цей мотив озвучується. Імітація голосового відтворення насичує обрядову мову сильними голосними [а, о, у] і проявляється у вигляді камлання і співу. Сильні і слабкі артикуляції складають опозиційні протиставлення, де голос символізує життя, мовчання є ознакою смерті.

Певним правилам підпорядковане також вживання приголосних звуків, що допомагає дослідити приховані смисли архаїчних

текстів, віднайти ключі для розшифрування "шепотінь" зі значенням завмирання, як магічного засобу заспокоєння болю, припинення кровотечі, заспокоєння різного виду психозів і неврозів.

Володіння правильними, з погляду міфу, знаннями про єдиний і неподільний Всесвіт дозволяє застосовувати усі методи гетеросугестивного і автосугестивного впливу, зокрема концентрації волі через мову, поведження, рухи тіла тощо. Схожі методи нагадують сучасні психотерапевтичні техніки, зокрема алертний гіпноз, що ґрунтується на створенні внутрішніх метафор й асоціацій, які сприяють концентрації пильності до тих явищ, яким раніше не надавалося необхідного значення й "увімкнення" в навколишнє середовище, еріксоновський гіпноз, заснований на використанні особисто значимих для пацієнта метафор стану.

У такому разі розуміння звуку як інформаційної моделі дає змогу вийти за межі лише словесно-семантичного (понятійного) сприйняття міфу, умотивовує дослідження замовляння як багатовекторної операційної системи, за допомогою якої відбувається пізнання світу. Озвучення буття, особливо його обрядове відтворення, має глибинний смисл, оскільки реалізує "промисел Божий", демонструючи нескінченність життя.

Крім зазначеної вище, актуальною є ще одна функція обрядової мови. За допомогою звукового наслідування відбувається уподібнення із світом природи, який не може бути відтвореним за допомогою словесно-понятійного апарату (діти копіюють звуки). У словесний текст вкраплено звуки природи, які виконують те чи інше смислове навантаження. Обрядовий текст у цьому разі є засобом синкретичного поєднання цих світів, у межах якого відбувається "встановлення" символічного зв'язку між людиною і природою. Можливо, що відповідні звукові перевтілення є залишками прадавніх мисливських культів, ритуальних перевтілень на тотемних істот.

Разом з тим, звуконаслідування становлять систему смислових протиставлень, що діють в системі "родової" бінарності життя / смерть. До таких слід зарахувати опозиції: 1) ку-ку-рі-ку – кра-кра / кру-кру / кро-кро; 2) угу / ого – гей / гой; 3) плювання (очищення водою / забруднення тілесними мокротами) – "цуркання / пекання" (випікання нечистого вогнем).

Деяко іншого значення набувають звуконаслідування, що імітують дію підсилюючи її тим самим на рівні звукового виконання. Усвідомлення слова як дії передбачає значно ширші можливості його застосування. В лікувальних текстах, які передбачають знищення хвороби, увагу акумульовано на звуках, що відтворюють "тваринну / хижацьку" фізіологію. Імітацію гризіння / з'їдання застосовано лише в замовляннях, що відрізняє їх з-поміж інших міфологічних текстів. Такі звуконаслідування органічно доповнюють дію, уточнюють абстрактні для словесного виразу поняття. У зв'язку з цим свистіння як ознаку пустоти не застосовують у магічних лікувальних практиках.

Отже, паралельне "прочитання" форми як змісту, усвідомлення її сюжетності, розуміння не випадковості саме такої звукової комбінації розкриває глибинні закономірності тих чи інших мовних явищ, звукового символізму.

Крім звукової організації міфологічного тексту важливим видається ритм його виконання. Послаблення / посилення ритму залежить від мети виголошення того чи іншого мотиву. Зокрема в текстах, спрямованих на заспокоєння емоційного збудження (замовляння від переляку, уроків, перша частина текстів "на щасливі пологи") ритм спокійніший. Натомість "розрідження" ритму властиве мотивам знищення, де називаються "імена" небезпечних хвороб, що має послабити їхню силу. Потужними в плані артикуляції є озвучення пологів, де голосова напруга дублює потуги породіллі.

Речитативна організація ритмічних стоп замовляння дає можливість варіювати такт залежно від "потреб" обряду, виділяючи ключові слова, наприклад, звертання до сакрального покровителя, як свідчення його присутності. У процесі дослідження було встановлено, що кожен мотив замовляння має свій "ритмічний малюнок". Наприклад, текст "на легкі роди" за ритмічною організацією не схожий на замовляння "уроків", "пристріту", "зубів", "гадюки" чи "рожі". Свій ритмічний малюнок мають формули пошуку причин захворювання, відсилання / знищення хвороби, паралельні звороти, описи міфічних ландшафтів. Можливо, що початкова кількість лікувальних мотивів була обмеженою і відрізнялася ритмом, які визначали два основні принципи магічного лікування, спрямованих на *відродження* життя чи *знищення* недуги.

Таким чином, обрядовий ритм, так само як і звукова організація замовляння, формує внутрішній / прихований його зміст. Важливим є не лише про що говориться (зміст), але як необхідно говорити в певній ситуації (форма), впливаючи на ті прошарки свідомості, які "реагують" на імпульсивно-звукові сигнали.

Однією з форм реалізації "завдань" лікувального тексту є його синтаксична організація. Такими формами є звертання, ствердження, перерахування, протиставлення. За допомогою звертання налагоджується зв'язок з вищими силами, воно є своєрідним ключем для входження в обрядовий час і простір. Повторення інтенсифікують обрядовий текст, посилюють його ефективність. Аналогічні функції виконують подвоєння, які доповнюють ключове поняття. Обрядові перерахування демонструють основні параметри об'єкта – кількість і якість, де перше не переходить в наступне, а визначає її. Під час скорочення кількості перерахованих ознак, втрачається або зменшується якість об'єкта.

Розуміння логіки синтаксичної організації замовляння дозволяє "правильно" читати його зміст, що слугує ключем для розшифрування внутрішнього, прихованого змісту лікувального обряду.

Сценарій лікувального обряду і його текстовий супровід формує міф, зокрема ту його частину, що стосується сфери потойбіч-

ного. Це пояснює замкнутість (захищеність) його структури, що має обмежити експансію не-живого у світ людей. Разом з тим, регламентом обряду передбачено "дозоване" розмикання структури, що має тамувати біль / зупиняти кровотечу як надмірні прояви "живого". Звідси виникнення інакомовних фігур як способу "спілкування" з потойбічним, яке не може бути активованим, але має при цьому називатися,

Слова і речення лікувального тексту, які формують його поетику, становлять певну, обумовлену міфом, послідовність. Крім цього, вони мають свої підтексти, які змінюються або приховуються залежно від обрядової ситуації. Внаслідок цього складається враження значеннєвої розмитості раціонального та ірраціонального, об'єктивного й суб'єктивного, що проявляється у сприйнятті сну як дійсності, атрибута як предмета, імені як істоти, уявного як дійсного тощо. Однак категорії суб'єктивного і об'єктивного в цьому контексті є умовними, оскільки в міфі суб'єктивне відсутнє як таке. Для суб'єктивного встановлюються контрольовані міфом правила гри. Відповідні значення проєктуються на відношення чуттєвого, конкретного й абстрактного, предмету / істоти та його імені. Лікувальний текст є досить конкретним, оскільки "має справу" з представниками невидимого / потойбічного світу. Поняття абстрактного стає актуальним тоді, коли втрачаються безпосередні смисли, нівелюються зв'язки з обрядом і міфом. Це проявляється також у тому, що всі об'єкти заговляння мають власні імена, оскільки безіменність передбачає вилучення з кола називання (існування). Натомість ім'я може варіюватися або приховуватися, коли його вживання є небезпечним для безпосереднього носія імені. Об'єкту може надаватися також обрядове ім'я, з яким здійснюються обрядові маніпуляції. Показовими в цьому плані є імена хвороб і хтонічних істот.

Важливою складовою міфопоетики заговляння є діалог. Під час його виголошення створюється вторинна моделювальна система, яку пропонує мовець, провокуючи зворотну реакцію. Внаслідок чого виникає ситуація відповіді / не-відповіді, в якій мовець нав'язує слухачу свою інформацію або стимулює конфлікт. З цим може бути пов'язана психоаналітична практика "виведення з підсвідомого", як терапевтичного засобу виговорювання хвороби. Психотерапевт має звільнити хворого від замкнутого кола внутрішнього діалогу, який зациклює психіку на ключовій проблемі. В такому разі діалог пропонує готові рішення проблеми.

Діалог є архаїчною формою комунікації, оскільки є лаконічним текстом з обмеженою кількістю займенників. У цей період пізнання світу розгортається в межах опозиції *свій* / *чужий*, де перше асоціюється зі своїм родом / плем'ям. Межі свого і чужого досить динамічні, оскільки непізнаний *чужий* може стати *своїм* у процесі пізнання – називання. Засобом "цивілізованого" розширення *свого* і підкорення *чужого* є діалог, що передбачає існування двох позицій, між якими відбувається протистояння.

Обрядовий діалог може виникати також тоді, коли його результат передбачений, а переможець відомий. Можливо, що в такий спосіб відбувається легітимізація вже готових рішень шляхом переназання імен, повертаючи виконавця обряду у часи першотворення.

У другому розділі до вивчення пропонується зміст лікувально-го обряду. Внаслідок цього було виділено кілька основних смислових кліше – тіло, час, простір.

Одним з провідних мотивів лікувальних текстів є словесне членування людського тіла, яке розуміється як тіло жертви, над яким відбуваються магичні операції, або інструмент, за допомогою якого це членування відбувається. Мотиви жертвоприношення слова і жертвоприношення за допомогою слова відрізняються між собою. В першому випадку слово є жертвою, оскільки втілює того, кого воно уособлює. Звідси семантика молитви як самопожертви, словесної духовної самореалізації. В другому – воно саме уподібнюється знаряддю жертвоприношення – ножу, сокирі, косі, спису.

У слов'янському культурному просторі тіло людини мислиться як аналог *universōrum mundōrum complexus*, створеного "за образом і подобою Божою", що простежено в мотивах огородження місяцем / зорями, порівнянні гір / рік з кістками / кров'яними судинами. В такому разі кожна частина Всесвіту зіставляється з важливими тілесними субстанціями, що пояснює членування тіла під час жертвоприношення на три частини – голову, тулуб і руки. З такими взаємовідношеннями пов'язана ієрархія міфологічної структури Всесвіту: 1) верх: Місяць / "лице Господне" / гора / голова; 2) середина: море / ріка / кров / серце; 3) низ: земля / тулуб / живіт (центральною елементом є космічний "кістяк": камінь / скеля – дерево – скелет / хребет), а також організація соціальної структури давніх арійців: 1) жерці: голова / небо / верх; 2) воїни: кров / серце / ріка / середина; 3) землероби: тіло / земля / низ.

Ієрархічні відношення проявляються також у віруваннях існування тілесної душі, яка локалізується в голові, серці і животі людини. Для мовного позначення душі і одночасного табування її назви застосовувався префікс *na*, який не використовується в сучасній українській мові, і виступає атавізмом у поняттях, пов'язаних з процесом народження.

Найбільш знаковою частиною людського тіла є голова, яка асоціюється з міфологічним верхом. Символізує видиму / проявлену частину світу і зіставляється з трьома просторовими рівнями по вертикалі (верх / очі – середина / вуха / ніс – низ / рот) і двома рівнями по горизонталі (перед / лице – зад / потилиця), що створює вторинні і третинні семіотичні моделюючі системи (верх: небо / світ божественний / очі / світло / абсолютне знання / дух; середина: світ людей / відносне знання ("чути / відчувати, але не знати") / душа; низ: підземний світ / матеріалістична діалектика

споживання-живлення / утроба). Із семантикою голови пов'язані поняття, що позначають "цей світ" і протиставляються образу безголової / безносої / сліпої смерті. Звідси пояснення архаїчних звичаїв обезголовлення небезпечних злочинців, як способу унеможливлення їхнього воскресіння, або знешкодження тіл упирів / відьом шляхом віднімання / псування голів. Цікавою в цьому контексті виявляється семантика перевертання головою униз або обертання обличчям "на потилицю". Відповідні дії могли мати захисний характер.

Особливої уваги заслуговує символіка очей, як абсолютного верху, способу передачі прихованої інформації, що пояснює семантику вірувань, які встановлюють не лише правила говоріння, але й обмежують пильний погляд, особливо, коли це стосується тих осіб, хто ще не можуть або вже не можуть говорити – дітей і покійників. Крім цього, існують інші запобіжні засоби, зокрема опускання очей при зустрічі різних за статтю, віком і рангом осіб або, навпаки, "мірнання" один одного очима, як способу привертання уваги. Відповідні дії порівнюються з табу на зайве говоріння, що пояснюється подвійним ставленням до низу обличчя – як уст (утворення / устаткування звуком), і рота – тілесного символу споживання / запліднення (пізнання світу за допомогою смаку).

Волосся мислиться як елемент мікрокосмосу й асоціюється з рослинністю, тому його густина вказує на родючість тієї чи іншої людини. Під час порушення правил запліднення / народження "рослинність голови" відрізали або псували, віднімаючи косу чи вимазуючи її дьогтем. Упорядковане і причесане волосся "на голові" є знаком порядку "в голові". Натомість скуйовджене волосся вказує на "вітер в голові", що може бути ознакою "причинної" людини.

Цікавою є семантика середини обличчя – вух / носу, як засобу сприйняття явної інформації – звуків і запахів, що пояснює обряди, де слухання є засобом передбачення майбутнього. Семантика середини (обличчя) проектується на середину тіла, зокрема серце людини, яке чує у світі невидимого, тому в певних контекстах асоціюється з душею, що пояснює застосування до нього міфічних імен із значенням сили і захисту (червоне, ретиве, яре, щире, святе). Натомість поширеними є тексти з мотивами замирання і скам'яніння, які мають обмежити вихід крові-душі з тіла людини. Відповідні мотиви і образи не застосовуються при лікуванні інших хвороб. Відрізняється також природа захворювань, спричинених не урочним словом чи заздрисним поглядом, а фізичною працею. Сам процес магічного зцілення відбувається в придуманому часі / просторі й нагадує сучасні методи психотерапії, де оптимістичний розвиток подій протиставляються депресивній дійсності.

На відміну від верху і середини семантика тілесного низу є бінарною і коливається в діапазоні від позитивного / корисного /

чистого до негативного / шкідливого / нечистого. В першому разі смислові коди позначають процеси запліднення / народження, що пояснює їхнє максимальне текстове приховування / втаємничення, а подекуди обмеження. В цьому разі простежуються смислові сюжети, що окреслюються опозицією природне / культурне. Вплив природного / тваринного регламентується культурним / людським. Таким чином, обрядом встановлюються "правила гри", порушники яких знешкоджуються за допомогою цього ж обряду (прелюбодіяння розцінюється як соціальна хвороба).

Особливо місце займають тексти, що полегшують родові потуги. В цьому разі народження дитини асоціюється з появою Сина Господнього, що дублюється під час хрещення як "нового народження". У зв'язку з цим виникають ототожнення людського тіла з Царськими Воротами, Вівтарем і Престолом.

Центральною частиною тіла є кістяк. У міфології його порівнюють з деревом, що пояснюється їхньою асоціативною спорідненістю, зокрема вертикальним розташуванням, міцністю, статичністю. Залежно від потреб обряду ці асоціативні відношення "включаються" як текстові метафори. Зокрема вертикальність людського кістяка і вертикальність світового дерева утворюють низку нових значень. У міфах індоєвропейців крона світового дерева є місцем розташування богів / небесних пращурів, що створює передумови до виникнення значень, які стосуються найвищої частини людського тіла – його маківки. Хребет, як і стовбур дерева, поєднує верх і низ Всесвіту / тіла. Інколи його порівнюють з небесною драбиною, якою піднімається "за хмари" чи спускається до підземного світу міфологічний герой або шаман-знахар.

Важливими є інші природні особливості дерева. Зокрема його вегетативні властивості утворюють смислове кліше текстів складання ушкодженого кістяка. Мотиви воскресіння є основою культів вшанування пращурів, що пояснює заборону використовувати у господарстві деревину з кладовищ. Згодом семантику архаїчного дерева переймає надмогильний хрест, як символ воскресіння і вічного життя.

Побічним, але не менш важливим смисловим відгалуженням мотиву складання, є утворення бінарної опозиції правильний / неправильний. Правильність і симетричність тілесного проектується на різноманітні ситуації, з чим пов'язані обряди ворожіння. Хаотичне розташування ворожильних костей (їхня асиметричність) проектує асиметричний розвиток подій, їхню неконтрольованість.

Анатомічна структура кісток (наявність кісткового мозку) пояснює походження вірувань про те, що кістки є осередком душі / життєвої сили. Час земного життя регламентується міцністю кості, як єдиної частини тіла, що залишається після смерті у вигляді мощів. Статусні мощі, які належать відомим пращурам, продовжують утримувати в собі їхню життєву силу, тому засто-

совуються як лікувальний засіб, особливо від дитячих недуг. В інших випадках (не дозволених обрядом) порушення статичності пращера не припускається, що провокує втручання потойбічного / нерухомого у світ живого / рухомого, зупиняючи, а відтак знищуючи його.

Світове дерево виступає центром міфологічного простору і часу, реалізуючи сферу впливу божественного, утворюючи навколо нього просторово-часову периферію. Ретельна увага, яка приділяється простору і часу в міфології, пояснюється тим, що вони як цілком досяжні й усвідомлені величини можуть бути об'єктом магічних маніпуляцій, в тому числі негативних, що зумовлює існування запобіжних обрядів, які його "захищають". Крім апотропейних важливого значення набувають обряди відтворення часу. Коли уявити час як числову послідовність, то в момент проведення обряду його виконавці повертаються в стан 0 або в ситуацію абсолютного початку, від якої починається новий відлік часу. Повернення до 0 унеможливорює наслідки тих негативних подій, які вже відбулися, оскільки вони нівелюються обрядом. Новий часовий відлік дає можливість розпочати усе спочатку, зарані уникнувши різноманітних нещастя і хвороб.

Рудименти давніх вірувань проглядаються в семантиці днів тижня, які групуються за статевою ознакою. Заборони на магічні дії, пов'язані з "регулюванням" часу (долі), припадають на жіночі дні: середу / п'ятницю / неділю. Це зумовлене тим, що смислові опозиції "від'єднання / з'єднання", "замикання / розмикання", "зав'язування / розв'язування" набувають у цей момент особливої актуальності, оскільки асоціюються з магічними діями, спрямованими на передбачення майбутнього. Знаковими також є завершення і початок тижня. Інші дні називаються за "номерами"; вівторок (2), середа (середній), що може бути рудиментами табу на число 3, "включеного" в процес відтворення, четвер (4), п'ятниця (5). П'ятичленна неділя (за кількістю пронумерованих днів) порівнюється з місячними фазами: молодик, підповня, повний Місяць, "гнила квартира", старик. Численні значення, що стосуються днів тижня, накладаються одне на одне й утворюють складний значеннєвий комплекс.

Найпотужнішим в плані семантики є перший день тижня, оскільки є початком нового часового імпульсу, тому асоціюється з першим днем творення, воскресінням життя. Співвідноситься з образом першої серед святих – Пресвятою Богородицею. В історичному аспекті сполучається із вшануванням жіночого сонячного божества, тому в цей день заборонялися дії на від'єднання (рубання, різання), про що свідчить його табустична назва. Натомість здійснювали обрядові дії, пов'язані з ростом / продовженням життя (поєднання). Неділя є першою частиною часової бінарності й складає разом з понеділком дуальну пару, яка має смислові аналоги: неділя / понеділок → сонце / місяць → святковий / буденний → сприятливий / несприятливий → перший /

інший → цей (світ) / той (світ) → свій / чужий. Відповідні семантичні відмінності пояснюють, чому понеділок традиційно вважали "важким" днем, тому цього дня забороняли дії, які дозволяли в неділю (пов'язані з семантикою поєднання).

Кульмінаційною точкою, часовою гіркою є пара середа (Ж) / четвер (Ч). Лімінальна / завершальна символіка середі проглядається в обрядових заборонах на окремі види жіночих робіт, пов'язаних з виготовленням нитки (засобу з'єднання), і харчових заборонах на "живу" їжу. Натомість четвер зіставляється з поняттям чверті / čіта. Певним чином споріднюється з поняттям першого, оскільки з нього починається завершальна частина тижня. Наближеність четверга до семантики першого пояснює, чому в цей день поминали пращурів. Відрізняється від неділі тим, що поняття першого тут дублюється по чоловічій лінії. У зв'язку з цим четвер вважався сприятливим днем для господарських робіт, які виконують чоловіки. Відповідна символіка четвертого дня фіксується у його назві як дня Громовака.

Останнім днем п'ятиденного тижня є п'ятниця. Значення п'ятниці, як кризового дня, пояснює обрядові заборони на застосування гострих (небезпечних) предметів, що сполучає її семантику з християнською символікою. Лімінальність п'ятниці пояснює комунікативну семантику цього дня як у вертикальному, так і горизонтальному рівнях, що проявляється у віщуванні майбутнього, а також здійсненні операцій, пов'язаних з торгівлею й обміном.

Семантика суботи пов'язана з поняттям останнього (зайвого), тому у цей день поминали покійників. В суботу вступали в силу обрядові заборони, властиві для усіх поминальних днів, порушення яких могли бути причиною природних катаклізмів як "реакція" предків на "свавілля" нащадків. В цей день здійснювалися обряди чарування, що були прерогативою самотніх ("зайвих") жінок і присвячувалися пращурам – охоронцям родинного вогнищі і покровителям продовження роду.

Основою вірувань про народження і завершення часу, що формують уявлення про дні тижня, є спостереження за фазами місяця. Ознаками міфологічних "полуночі / полудня" є абсолютна наповненість / надмірність, тому вони трактуються як критичні точки, після чого починається новий часовий відлік. Час виголошення тексту на знищення недуги має відповідати завершальній фазі Місяця, щоб "не завершило болячку". Необхідність тотального захисту виникає увечері (тексти на сон), опівночі, коли відкривається межа з потойбічним, а також вранці, семантика якого пов'язана з принципом відродження. Гранична насиченість полудня / півночі урівноважується станом спокою – обіднім відпочинком і нічним сном. Схожі тенденції спостерігаються в річному циклі, де поминальні дні припадають на періоди сонячних сонцестоянь і рівнодень.

Очевидно, що виконання лікувального обряду відбувається у специфічному часі і просторі. Міфологічний час має циклічний

характер, повертаючи виконавця обряду у часи першотворення. У виняткових ситуаціях виконавець обряду сам бере участь у творенні нового часу. В такому разі обрядовий час не завжди залежить від астрономічного і вимірюється не сонячними / місячними фазами, а терміном завершення обряду – будівництвом храму, тканням одноденного полотна тощо. Обрядові маніпуляції з часом стосуються також текстів, за допомогою яких відбувається його звукове ущільнення. "Санкція" на таке ущільнення / замикання надається вищими силами (Ісусом Христом, Дівою Богородицею, святим Миколаєм, святим Юрієм) і виникає в разі захисту від потойбічних сил.

Аналогічним чином описується обрядовий простір, який також є елементом багаторівневої міфологічної системи. Умовою проведення обряду є правильна організація горизонтального простору, ствердження його центру і окреслення меж периферії. У вертикальній перспективі центр залишається, але межі не встановлюються, натомість існують лише вектори "безмежного" верху і "бездонного" низу. Поле діяльності людини розгортається в горизонтальній площині, кожен напрям якої має свої міфологічні властивості (сторони світу, елементи ландшафту, інтер'єру).

Відправною точкою простору, його незмінною константою є Центр. Він є джерелом імпульсу, спрямованого на творення чи знищення об'єкта магічного впливу. Маніпуляції з центром призводять до зрушення усєї системи, тому в ньому розміщують статусних сакральних покровителів. Міфологія центру демонструє два основні принципи магічного лікування. 1. Надання Центру нерухомості передбачає припинення неконтрольованих динамічних процесів, зокрема кровотеч, переломів, вивихів, спонтанних рухів тіла під час лихоманки. Семантика припинення проявляється в образах нерухомого каменя, безкрилого птаха, дуба. 2. Інші хвороби, навпаки, зупиняють природний рух, що зумовлює застосування інших методів магічного впливу на Центр. Недужого необхідно розворушити, пробудити до життя після переляку, завмирання, епілептичних судом. Лікування відповідних симптомів нагадують родильні обряди із семантикою відкривання. В цьому разі радикальною магічною дією є знищення Центру надмірної фіксації – рубають стовп, дерево, розпорошують його на макове зерно тощо.

Однією з ключових форм організації простору є чотирикутник, як способу культурного освоєння горизонталі. Бінарним опозитом чотирикутника є коло, як форма повернення до природного стану (природні об'єкти є округлими). Звідси застосування кола як захисту від агресивного природного середовища, і чотирикутника як форми олюдненого простору, що пояснює семантику кута, як точки з'єднання прямих, а також обрядових символів, які стверджують його непорушність (ікона, наріжний камінь, стовп).

З метою захисту існуючого порядку під час проведення обряду створюється просторова модель, в межах якої здійснюються

небезпечні маніпуляції з хворобою. В межах цієї "лабораторії" побутові предмети набували інших ознак, перетворюючись на засоби маніпулювання, тоді як у побуті відповідні дії підлягали табуванню, оскільки могли нашкодити живим. За допомогою зміни функціональності окремих предметів побуту створювалися нові причинно-наслідкові зв'язки, які мали вплинути на ту чи іншу ситуацію (вилікувати хворобу, принадити парубків)

Важливим міфологічним мотивом є подорож, яку "здійснювали" у виняткових випадках – під час невиліковної хвороби (проща до святих мучеників / працюрів) або смерті ("останній путь"). У лікувальних текстах зустрічаємо описи подорожі знахаря, які нагадують казкові подорожі на "той" світ, атрибутами якого є ріка, міст, гора, тотемні тварини.

Вертикальна структура Всесвіту замовлянь дублює індоєвропейський міф про народження світу, де кожна його частина "контролюється" тотемною істотою. У зв'язку з цим можливою видається часткова реконструкція суспільного поділу давніх слов'ян за тотемними ознаками. В замовляннях найчастіше згадуються: вовк, ведмідь, щука, ворон, заєць, змія, що наптовхує на думку про існування відповідних родів серед слов'янського населення лісостепної смуги Східної Європи і свідчить про їхню ієрархічність. Крім цього, наявність вертикальної суспільної ієрархії передбачає не стільки визнання вищості як такої, скільки вказує на наявність чи відсутність сили. Вищий має бути сильнішим, тому бере на себе більшу відповідальність і має за це свої привілеї. Відповідні стереотипи складають смисловою основу окремих замовлянь. Піднімання вгору трактується як наближення до неба, світла, сильнішого за статусом, що має додати недовгому більше сили. Звідси піднімання угору покійника, якого несуть на руках, тоді його голова перебуває на рівні живих, й унеможлиблює його обрядове "опускання". Саме поховання – фактичне опускання нижче рівня живих урівноважується надгробним хрестом, який знаходиться на рівні голови живих. В цьому разі хрест є моделлю живого працюра, на якому пишуть його ім'я і встановують обрядовим перев'язуванням білим полотном.

Абсолютним верхом є небо, тому усі атмосферні явища видаються знаковими (затемнення сонця, падіння зорі). Звідси семантика блискавки й метеоритів, які розцінюються як Божі знамення, що пояснює застосування метеоритів в лікувальних практиках. Закономірно, що "територією навпаки" є хтонічний низ, який протиставляється верху. Звідси міфологема боротьби небесного птаха з підземним змієм. Разом з тим, у традиційній культурі фіксується подвійне ставлення до низу, коли його еквівалентом виступає земля. Відповідна дуальність порівнюється з подвійним ставленням до покійного як того, хто став "іншим", але одночасно становить безпеку, оскільки є джерелом хвороб і смерті. Протиставлення життя / смерті є діалектичним. Життєдіяльність роду уявляється як безперервний процес, де одна фор-

ма життя трансформується в іншу. Звідси зв'язок потойбічного і земного, минулого і майбутнього. Перетікання сили, що залишилася в тілі пращора, зумовлює урожайність злаків, вживання яких стимулює силу живих. Відповідні взаємозв'язки фіксуємо в лікувальних обрядах. Так, хворого на важку недугу присипали могильною землею, яку необхідно було зорати, поборонити і засіяти. Відповідним чином організовували простір, який поділяли на дві протилежні частини: "той" і "цей". "Той світ" визначає напрям від себе; тоді як "цей світ" позначає зворотний рух і в певних контекстах може класифікуватися як присвійний займенник ("цей" в значенні "мій"). Незважаючи на видиме протиставлення, провідним є примарний "той світ", який встановлює "правила гри", а "цей" лише їх наслідуює. Така ситуація зумовлена тим, що "той світ" асоціюється з вічними пращурами, які зберігають життєву силу роду, підтримуючи її в нащадках, худобі, урожаї. Кожен член роду є потенційним пращуром, що пояснює соціальну стабільність роду і встановлює його ієрархію. Звідси семантика межі, як місця, що роз'єднує, але не заперечує зв'язок "цього" (в значенні "нашого") і "того" ("їхнього"). Недоторканість межі пояснюється її символікою як місця впливу на "їхне", відповідно на минуле і майбутнє роду.

Одним із засобів моделювання міфологічного, а відтак і буденного простору є маніпуляції з тілом людини. Знаковим у цьому аспекті видається семантика обрядового сидіння, як констатація переходу з однієї життєвої форми в іншу (запліднення, як усадження; пострижини; посад молодих; успадкування господарства; усадження на "престоли" покійного). За допомогою посадження устатковується Космос, стверджуючи, таким чином, присутність Того, Хто створив Всесвіт, тому зрушення місця посадження (престолу) провокує порушення природного і соціального балансу.

На відміну від сидіння як перехідного тілесного розташування між лежанням (покійника) і стоянням (живого) іншого значення набуває символіка сну, як тимчасового лежання. Знаковими є обряди, за допомогою яких охороняли місце сну, під час якого, за переконаннями наших пращурів, душа людини тимчасово залишала тіло, що пояснює семантику перехрещеного кола і обрядових заборон спати поблизу лімінальних об'єктів. У зв'язку з цим особливу увагу звертали на "побачене" уві сні. Цікавою в цьому аспекті є ситуація *dija vue*, коли дійсні події можуть розумітися як повторення сну, тому сновидіння сприймали як спосіб зв'язку з "тим" світом. Однією з причин містифікації сну є також його компенсаторні властивості. Перелічені вище особливості сну пояснюють магичні спроби маніпулювати тією чи іншою людиною, впливаючи на її сновидіння, що актуалізує вивчення семантики замовлянь фахівцями інших наукових галузей.

БІБЛІОГРАФІЯ

1. Агапкина 1999 – Агапкина Т.А. Дуб // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 141-146.
2. Агапкина 1999 – Агапкина Т.А. Духов день // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 157-158.
3. Агапкина 1999 – Агапкина Т.А. Вещь, образ, символ: колокола и колокольный звон в традиционной культуре славян // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян / [Толстая С.М., Агапкина Т.А., Левкиевская Е.Е., Плтникава А.А. и др.]; отв. ред. С.М. Толстая. – М.: Индрик, 1999. – С. 210-282.
4. Агапкина, Топорков 2007 – Агапкина Т.А., Топорков А.Л. Указатели заговоров: проблемы и перспективы // Традиционная культура. – 2007. – №2. – С. 59-73.
5. Агапкина 2010 – Агапкина Т.А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. – М.: Индрик, 2010. – 824 с.
6. А. Г. К. 1898 – А. Г. К. Пятница // Энциклопедический словарь / [под ред. профессора И. Б. Андреевского]. – СПб.: Акционерное издательское общество Ф.А. Брокгауз – И.А. Эфрон, 1898. – Т. 50 (Простатит – Работный дом). – С. 944.
7. Адлер 1996 – Адлер Г. Лекции по аналитической психологии. – М.: Refl-book, К.: Ваклер, 1996. – 282 с.
8. Акимов 1985 – Акимов Л.И. Фрагмент вазы со сценой свадьбы. Шахматный орнамент на доме невесты // К проблеме "геометрического" мифа: шахматный орнамент // Жизнь мифа в античности: Материалы научной конференции "Вишперовские чтения – 1985". – М.: Советский художник, 1988. – Выпуск XVIII. – Т. I. – С. 60-98.
9. Александров 1997 – 777 заговоров и заклинаний русского народа / [сост. А. Александров]. – М.: Локид, 1997. – 543 с.
10. Амброс 1965 – Амброю А.К. Раннеземледельческий культовый символ ("ромб с крючками") // Советская археология. – 1965. – №3. – С. 14-28.
11. Амброс 1966 – Амброю А.К. О символике русской крестьянской вышивки архаического типа // Советская археология. – 1966. – №1. – С. 61-76.
12. Андреевский 1898 – Андреевский И.Б. Планетники // Энциклопедический словарь / [под ред. профессора И.Б. Андреевского]. – СПб.: Акционерное издательское общество Ф.А. Брокгауз – И.А. Эфрон, 1898. – Т. 46 (Петропавловский – Поватажное). – С. 801.
13. Андреевский 1891 – Андреевский И.Б. Баба Яга // Энциклопедический словарь / [под ред. профессора И.Б. Андреевского]. – СПб.: Акционерное издательское общество Ф.А. Брокгауз – И.А. Эфрон, 1891. – Т. 2А (Ауто – Банки.). – С. 591.
14. Андреевский 1900 – Андреевский И.Б. Середа // Энциклопедический словарь / [под ред. профессора И.Б. Андреевского]. – СПб.: Акционерное издательское общество Ф.А. Брокгауз – И.А. Эфрон, 1900. – Т. 58 (Семь озёр – Симфония). – С. 330.
15. Андросчук 2003 – Андросчук Ф.К. К истории обряда интронизации древнерусских князей "сидение на курганах" // Дружини

старожитності Центрально-Східної Європи VIII-XI ст.: матеріали Міжнародного польового археологічного семінару, (Чернігів-Шестовиця 17-20 липня 2003 р.) / Інститут археології НАН України, Чернігівський державний педагогічний університет імені Т.Г. Шевченка. – Чернігів: Чернігівський держ. педаг. ун-т ім. Т.Г. Шевченка, 2003. – С. 5-10.

16. Астахова 1964 – Астахова А.М. Художественный образ и мировоззренческий элемент в заговорах / Материалы VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук, (Москва, 3-10 августа. 1964). – М.: Наука, 1964. – 12 с.

17. Афанасьев 1983 – Афанасьев А.Н. Древо жизни. Избр. статьи / А.Н. Афанасьев. Подготовка текста и коммент. Ю. М. Медведева, вступ. статья В.П. Кирдана. – М.: Современник, 1983. – 464 с.

18. Афанасьев 1995 – Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. – М.: Современный писатель, 1995. – Т. 1 – 1995. – 416 с., Т. 2. – 1995. – 410 с., Т. 3. – 415 с.

19. Афанасьев 1996 – Афанасьев А. Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии / [сост. подготовка текста, ст., коммент. А.Л. Топоркова]. – М.: Индрик, 1996. – 640 с.

20. Баденкова 1999 – Баденкова В.М. Лексика традиційної народної медицини в українських говірках Інгульсько-Бузького межиріччя: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.02.01 "Українська мова" / В.М. Баденкова – Запоріжжя, 1999. – 20 с.

21. Байбурин 1983 – Байбурин А.К. Жилище в представлениях восточных славян. – Л.: Наука, 1983. – 191 с.

22. Байбурин, Топорков 1990 – Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. Этнографические очерки. – Л.: Наука, 1990. – 168 с.

23. Балади 1988 – Балади. Родинно-побутові стосунки / [упор. О. І. Дей та інші]. – К.: Наукова думка, 1988. – 528 с.

24. Барт 1989 – Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика ; [пер. с фр. Г. К. Косикова] / [сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова]. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.

25. Башилов 1996 – Башилов В. Н. Слепые в кавказском и среднеазиатском фольклоре // Этнографическое обозрение. – 1996. – №5. – С. 94-109.

26. Бахтин 1972 – Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Художественная литература, 1972. – 445 с.

27. Бахтина 1975 – Бахтина В.А. Время в волшебной сказке // Проблемы фольклора: сборник статей / Отделение литературы и языка АН СССР. Научный совет по фольклору. – М.: Наука, 1975. – С. 157-163.

28. Березович, Родионова 2002 – Березович Е., Родионова И. "Текст чërта" в русском языке и традиционной культуре // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции / [М. Жуйкова, Н. Хобзей, Idit Pintel-Ginsberg и др; под ред. О.В. Беловой]. – М.: Сэфер, 2002. – Вып. 9. – С. 7-44.

29. Бэкон 1971 – Бэкон Ф. Собрание сочинений: в 2 т. ; [пер. с англ. Н.А. Федорова, Я.М. Борового] / [сост., общ. ред. и вст. ст. А.Л. Субботина]. – М.: Мысль, 1971. – Т. 1. – 590 с.

30. Белова 1995 – Белова О.В. Василиск // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 292-293.

31. Белова 1995 – Белова О.В. Великан // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 301-302.
32. Белова 1999 – Белова О.В. Кровь // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н. И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 677-681.
33. Белова, Толстая 1999 – Белова О.В. Толстая С.М. Кости // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 631- 633.
34. Белова 2004 – Белова О.В. Неделя // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 391-392.
35. Белова, Толстая 2004 – Белова О.В., Толста С.М. Луна // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 143-147.
36. Белова, Толстая 2004 – Белова О.В., Толстая С.М. Лунное время // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 147-150.
37. Беньковский 1896 – Беньковский И. Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованиям народа // Киевская старина. – 1896. – Т. LIV. – сентябрь. – С. 227-261.
38. Былины 1958 – Былины: в 2 т. / [вст. ст., коммент. В.Я. Проппа, Б.Н. Путилова]. – М.: Художественная литература, 1958. – Т. 1. – 563 с., Т. 2. – 521 с.
39. Бобринский 1901 – Курганы и случайные археологические находки близ местечка Смелы [Текст]: в 2 т. / Дневник раскопок 1887 – 1889 гг. гр. Алексея Бобринского. – С.-Пб.: Типография В.С. Балашева и К^о, 1894. – Т. 2. – 224 с.
40. Богатырёв 1971 – Богатырев П.Г., Якобсон Р.О. Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П.Г. Вопросы народного творчества. – М.: Искусство, 1971. – С. 369-383.
41. Богатырев 1971 – Богатырев П.Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. – С. 167-297.
42. Богатырев 1993 – Богатырев П.Г. Заговорные тексты в рукописных материалах // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговоры: сборник статей / [отв. ред. В.В. Иванов, Т. Н. Свешникова]. – М.: Наука, 1993. – С. 225-236.
43. Богданов 1992 – Богданов К.А. Русский заговор. Опыт структурного анализа: автореф. дис. на соискание научн. степени канд. филол. наук: спец. 10.02.19 "Теория языка" / К.А. Богданов. – Л., 1992. – 21 с.
44. Богданов 1995 – Богданов К.А. Абракадабра как заговорная модель. Пределы структурирования // Русский фольклор. Эпические традиции (Материалы и исследования). – СПб.: Наука, 1995. – Т. XXVIII. – С. 185-197.
45. Богданов 1996 – Богданов К.А. Заговор и загадка // Русский фольклор. Эпические традиции (Материалы и исследования). – СПб.: Наука, 1996. – Т. XXIX. – С. 3-13.

46. Бонгард-Левин 1980 – Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М.: Наука, 1980. – 333 с.
47. Бондаренко 1992 – Таємна сила слова (Заговори, замовляння, заклинання) / [упор. вст. ст. Г.Б. Бондаренко]. – К.: Т-во "Знання" України, 1992. – 32 с.
48. Бондаренко 1996 – Бондаренко Г.Б. Втрачений світ. Експедиційні записи з Чорнобильського Полісся // Людина і світ. – 1996. – №4. – С. 4-7.
49. Бондаренко 2003 – Бондаренко Г.Б. Дід лисий, баба голомоза. Символіка та семантика волосся в традиційних уявленнях українців // Тіло в текстах культури. Студії з культурної антропології. – К.: НАН України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського, 2003. – С. 55-62.
50. Бондарец 2004 – Бондарец Е.А. Лексико-семантическая структура мифологизмов в восточнославянском фольклоре: На материале сборников заговоров: автореф. дис. на соискание уч. степени канд. филол. наук: спец. 10.02.01 "Русский язык" / Е.А. Бондарец. – Тюмень, 2004. – 31 с.
51. Борисенков, Пасецкий 1988 – Борисенков Е.П., Пасецкий В.М. Тысячелетняя летопись необычайных явлений природы. – М.: Мысль, 1988. – 522 [2] с., [40] л. ил.; ил.
52. Боряк 1997 – Боряк О. Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина XIX початок XX ст.). – К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, 1997. – 202 с., іл.
53. Боряк 2009 – Боряк О.О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профаним і сакральним. – К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, 2009. – 400 с., іл.
54. Булашев 1992 – Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К.: Довіра, 1992. – 414 с.
55. Боржковский 1889 – Боржковский В. Лирники // Киевская старина. – 1889. – Т. XXVI, – июль, август и сентябрь. – С. 708-652.
56. Буслаев 1861 – Буслаев Ф. Исторические очерки Русской народной словесности и искусства. – СПб.: Типография товарищества "Общественная польза", 1861. – Т. 1. – 662 с.
57. Буслаев 1861 – Буслаев Ф. Исторические очерки Русской народной словесности и искусства. – СПб.: Типография товарищества "Общественная польза", 1861. – Т. 2. – Древнерусская народная литература и искусство. – 534 с.
58. Буркхардт 1999 – Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы ; [пер. с англ. Н.П. Локмана]. – М.: Алетейя, 1999. – 216 с., ил.
59. Буткевич 1995 – Буткевич Т.И. О смысле и значении кровавых жертвоприношений в дохристианском мире и о так называемых "ритуальных убийствах" // Кровь в верованиях и суевериях человечества: сборник / [сост. примеч. В.Ф. Войков]. – СПб.: София, 1995. – С. 231-368.
60. Бушкевич 2004 – Бушкевич С.П. Курица // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 60-68.

61. Бушкевич 1995 – Бушкевич С.П. Петух // Славянская мифология. Энциклопедический словарь / [ред. В.Я. Петрухин, Т.А. Агапкина и др.]. – М.: Эллис Лак, 1995. – С. 307-308.
62. Бхаттачарья 1980 – Бхаттачарья С.К. К вопросу о культе деревьев в Индии // Советская этнография. – 1980. – №5. – С. 129-135.
63. Вайткунскене 1990 – Вайткунскене Л. К вопросу о роли коня в древнелитовском погребальном обряде (V-XIII вв.) // Исследования в области балто-славянской духовной культуре. Погребальный обряд / [отв. ред. В.В. Иванов, Л.Г. Невская]. – М.: Наука, 1990. – С. 201-205.
64. Вайткунскене 1986 – Вайткунскене Л. К вопросу культа коня в Литве V – VI в. // Советская археология. – 1986. – №2. – С. 100-109.
65. Валенцова 1999 – Валенцова М.М. "Кобыла" // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 517-520.
66. Валенцова, Виноградова 1999 – Валенцова М.М. Виноградова Л.Н. Колодец // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 336-341.
67. Василевич 1969 – Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – нач. XX в.). – Л.: Наука, 1969. – 305 с.
68. Василенко 1898 – Василенко Н. Право Магдебургское // Энциклопедический словарь / [под ред. профессора И.Б. Андреевского]. – СПб.: Акционерное издательское общество Ф.А. Брокгауз – И.А. Эфрон, 1898. – Т. 48 (Полярные сияния – Прая). – С. 436.
69. Васильев 1890 – Васильев М.К. Малорусские похоронные обряды и поверья // Киевская старина. – 1890. – Т. XXX. – август. – С. 317-322.
70. Вархол 1995 – Вархол Н. Народні методи профілактики та лікування дитячих захворювань // Miroslav Sopoliga a Kolektiv. Vedecký zborník štáheného múzea ukrajinsko-rusinskej kultury vo Svidníku. – Prešov, 1995. – №20. – S. 239-257.
71. Велецкая 1978 – Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М.: Наука, 1978. – 240 с.
72. Вельмезова 2004 – Вельмезова Е. В. Чешские заговоры. Исследования и тексты. – М.: Индрик, 2004. – 280 с.
73. Венгрженовский 1895 – Венгрженовский С. Языческий обычай в Брацлавщине "гоньты шуляка" // Киевская старина. – 1895. – Т. L. – сентябрь. – С. 285-323.
74. Веселовский 1989 – Веселовский А.Н. Историческая поэтика / [вступ. ст., сост., примеч. И.К. Горского]. – М.: Высшая школа, 1989. – 648 с.
75. Виноградова, Толстой 1996 – Виноградова Л.Н., Толстой Н.И. Древнейшие черты славянской народной традиции // Очерки истории культуры славян. М.: Индрик. 1996. – С. 145-195.
76. Виноградова, Толстая 1999 – Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Иван Купала // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого] – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 363-368.
77. Виноградова, Толстая 1999 – Виноградова Л.Н. Толстая С.М. Деды // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 43-45.

78. Виноградова, Толстая 1999 – Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Дверь // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 25-29.

79. Вишневский 1896 – Вишневський Д. Дитя не человеческого подобию, но бесовского // Киевская старина. – 1896. – Т. LII. – май. – С. 39-40.

80. Вовк, Темченко 2009 – Вовк Ю. Темченко А. Ім'я в традиційній культурі (екскурс у міфологію) // Гуржіївські історичні читання: збірник наукових праць / [гол. ред. В.А. Смолій, А.І. Кузьмінський, С.Ю. Наумов]. – Черкаси: Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького, 2009. – С. 83-86.

81. Воропай 1991 – Воропай О. Звичаї нашого народу: в 2-х т. – К.: Оберіг, 1991. – Т. 1. – 442 с.

82. Гаген-Торн 1933 – Гаген-Торн Н.И. Магическое значение волос и головных уборов в свадебных обрядах Восточной Европы // Советская этнография. – 1933. – №5-6. – С. 76-88.

83. Галайчук 2003 – Галайчук В. Особливості побутування і прикметні структурно-семантичні риси Середньополіських замовлянь хвороб (на матеріалі текстів з Олевського району Житомирської області) // Вісник Львівського університету. Серія філологічні науки. – 2003. – Вип. 31. – С. 113-131,

84. Гальковский 2000 – Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Тома первый, второй. Репринтное издание 1913 и 1916 гг. – М.: Индрик, 2000. – Т. 1. – 376 с., Т. 2. (Древне-русские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народов). – 308 с.

85. Геродот 1993 – Геродот Історії у дев'яти книгах; [пер. з грецьк. А.О. Білецького]. – К.: Наукова думка, 1993. – 575 с.

86. Гінда 2006 – Гінда О. Інтердисциплінарні методики у вивченні магіко-сакральних традиційних практик: (за матеріалами міжнародних науково-практичних конференційних заходів 2003-2004 років) // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів.: ЛНУ ім. Івана Фіранка, 2006. – Випуск 37. – С. 506-512.

87. Гладкий 1995 – Гладкий М. Скотарські замовляння поліщуків // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження / [відп. ред. С. Павлюк, М. Глушко]. – Львів: Ін-т народознавства НАН України, 1999. Вип. 2: Овруччина. 1995. – С. 273-292.

88. Гнатюк 1912 – Гнатюк В. Знадоби до української демонології // Наукове товариство ім. Шевченка. Етнографічна комісія. Етнографічний збірник. – Т. 33. – Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1912. – Т. 2. – Вип. 1. – 237 с.

89. Голан 1993 – Голан А. Миф и символ; [пер. с англ.]. – М.: Руслит, 1993. – 375 с.; ил.

90. Голубева 2006 – Голубева Е.В. Национально-культурная специфика картины мира в калмыцком языке (на примере культурных концептов): автореф. дис. на соискание уч. степени канд. фил. наук: спец. 10.02.02 "Языки народов Российской Федерации (монгольские языки; калмыцкий язык)" / Е.В. Голубева. – М., 2006. – 22 с.

91. Гороява 2003 – Гороява Т.П. Голос как телесный феномен // Мир психологии. – 2003. – №2. – С. 117-122.

92. Гребенщикова 2004 – Гребенщикова Н.С. История русского приветствия (на восточнославянском фоне). – Гродно: ГрГУ, 2004. – 306 с.

93. Гримич 2000 – Гримич М. Традиційний світогляд та етнокультурні константи українців (Когнітивна антропологія). – К.: Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2000. – 379 с.

94. Гринченко 1896 – Гринченко Б. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Выпуск 1. Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки и пр. Б.Д. Гринченко. – Чернигов: Типография Губернского Земства, 1895. – 316 с.

95. Гринченко 1996-1997 – Словарь української мови: у 4 т. / [упор. з додатком власн. матер. Б. Гринченко]. – 2-е вид. – К.: Наукова думка, 1996-1997. – Т. 1 (А-Ж). – 1996. – 495 с.; Т. 2 (З-Н). – 1996. – 588 с.; Т. 3 (О-П). – 1996. – 516 с.; Т. 4 (Р-Я). – 1997. – 616 с.

96. Грушевський 1991 – Грушевський М. Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. / [редкол., П.С. Солохань (голова) та ін.]. – К.: Наукова думка, 1991. – Т. I. – 736 с.

97. Грушевський 1993 – Грушевський М.С. Історія української літератури: в 6 т., 19 кн. / [упор. В.В. Яременко, авт. передм. П.П. Кононенко, прим. Л.Ф. Дунаєвської]. – К.: Либідь, 1993. – Т. 1. – 392 с.

98. Грушевський 1994 – Грушевський М.С. Історія української літератури: в 6 т., 19 кн. / [упор. О.М. Таланчук, прим. С.К. Росовецького]. – К.: Либідь, 1994. – Т. 4. – Кн. 1. – 336 с.

99. Гуляева 2006 – Гуляева Е.Ш. Развитие древнерусской медицинской культуры: дис. ... канд. ист. наук: 24.00.01 / Гуляева Елена Шамилеевна. – Волгоград, 2006. – 144 с.

100. Гунчик 2000 – Гунчик І. "Навська дочка": до в'яснення назви архаїчного фольклорного образу західнополіського замовляння // Берегиня. – 2000. – №4. – С. 73-85.

101. Гунчик 2004 – Гунчик І.В. Український okazionalно-обрядовий фольклор: структурно-функціональний аспект: дис. ... канд. філол. наук: 10.01.07 / Гунчик Ігор Володимирович. – Луцьк, 2004. – 205 с.

102. Гура 1983 – Гура А.В. Вербальная имитация голосов животных в славянском фольклоре // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. Сб. статей / [отв. ред. С.М. Толстая, Т.В. Цивьян]. – М.: Наука, 1993. – Вып.12. – 256 с.

103. Гура 1995 – Гура А.В. Ворон // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 434-438.

104. Гура 1995 – Гура А.В. Гады // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 491-493.

105. Гура 1995 – Гура А.В. Мышь // Славянская міфологія. Энциклопедический словарь / [ред. В.Я. Петрухин, Т.А. Агапкина и др.]. – М.: Эллис Лак, 1995. – М., 1995. – С. 269-270.

106. Гура 1995 – Гура А.В. Волк // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 411 - 418.

107. Гура 1995 – Гура А.В. Воробей // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 430-433.

108. Гура 1997 – Гура А.В. Символикам животных в славянской народной традиции. – М.: Индрик, 1997. – 912 с.
109. Даль 1984 – Даль В.И. Пословицы русского народа: сборник в 2 т. / [послел. В. Аникина]. – М.: Художественная литература, 1984. – Т. 2. – 399 с., ил.
110. Даниленко 1974 – Даниленко В.Н. Энеолит Украины. Этноисторическое исследование. – К.: Наукова думка, 1974. – 176 с.
111. Данилов 1905 – Данилов В. Одна глава об украинских народных причитаниях // Київська старовина. – 1905. – Т. XCL. – ноябрь-декабрь. – С. 203.
112. Де ля Фліз 1996 – Де ля Фліз. Альбоми. Серія "Етнографічно-фольклорна". – К.: Гол. підприємство "Поліграфкнига". 1996. – Т. 1. – 250 с.
113. Данилов 1977 – Древние российские стихотворения, собранные Киршеем Даниловым. – 2-е изд., доп. / [отв. ред. Дмитриев Л.А.; подгот. А.П. Евгеньева, Б.Н. Путилов]. – М.: Наука, 1977. – 488 с.
114. Д-ский 1893 – А. Д-ский Система карательных мер в Запорожье // Киевская старина. – 1893. – Т. XL. – февраль. – С. 235-256.
115. Даркевич 1960 – Маркевич В.П. Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // Советская археология. – 1960. – №4. – С. 56-67.
116. Демченко 1930 – Етнографічні записи Якова Демченка 1857-1858 р. // Україна. – 1930. – Книга 1. – С. 89-129.
117. Деррида 2000 – Деррида Ж. О грамматологии ; [пер. с фр. вст. ст. Н. Автономовой] – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 с.
118. Диксон 1996 – Диксон О. Символика чисел. Сб.; [пер с англ.]. – М.: Refl-book, К.: Ваклер, 1996. – 288 с.
119. Диса 2003 – Диса К. У царині пліток: роль щоденного спілкування і репутації в українських судах про чари XVIII ст. // Соціум. Альманах соціальної історії. – 2003. – Випуск 2. – С. 185-194.
120. Дмитриева 1982 – Дмитриева С. И. Слово и обряд в Мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор / [отв. ред. В. К. Соколова]. – М.: Наука, 1982. – С. 36-48.
121. Дмитриева 2004 – Дмитриева Е.Н. Языческие мотивы в системе русской народной культуры XIX века (На примере заговоров): автореф. дис. на соискание уч. степени канд. ист. наук: спец. 07.00.02 "Отечественная история" / Е.Н. Дмитриева. – М., 2004. – 23 с.
122. Дневник 1997 – Молитвенный дневник Старца Феодосия Карельского. – СПб.: Валаамский монастырь, 1997. – 68 с.
123. Добрович 1978 – Добрович А.Б. Общение: наука и искусство. – М.: Знание, 1978. – 143 с., ил.
124. Довгань – Довгань О. Пісні, перекази, прислів'я, загадки, замовляння, обрядовість та інше. Записано на Київщині. 1925-1926 рр. – Рукописні фонди ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України. – Ф. 1-5. 415, 39 арк.
125. Домострой 1991 – Домострой: сборник / [вст. ст., сост. и коммент. В. Колесова; подг. текст. В. Колесова и Т. Рогожинковой]. – М.: Художественная литература, 1991. – 319 с.
126. Дурасов 1991 – Дурасов Г.П. Об одной группе архзаических узоров в русской народной вышивке и их истоках // Советская этнография. – 1991. – №4 – С. 65-78.
127. Дюмезиль 1996 – Дюмезиль Ж. Легенды о "сыновьях слепых" на Кавказе и в Прикавказье // Этнографическое обозрение. – 1996. – №5. – С. 81-93.

128. Евзлин 1993 – Евзлин М. Космогония и ритуал / [пред. В.Н. Топорова]. – М.: Радикс, 1993. – 344 с.

129. Ерёмина 1991 – Ярёмина В.И. Ритуал и фольклор. – Л.: Наука, 1991. – 208 с.

130. Ермакова 2005 – Ермакова Е.Е. Сибирская заговорная традиция (конец XX-начало XXI вв.) / [под ред. И.С. Карабулатовой]. – Тюмень: Издатель Пашкин, 2005. – 496 с.

131. ЕСУМ – Етимологічний словник української мови: в 7 т. / [укладачі Р.В. Болдирев, В.Т. Коломієць, Т.Б. Лукінова, О.С. Мельничук, В.Г. Скляренко, І.А. Стоянов, А. М. Шамота]. – К.: Наукова думка, 1982-2006. – Т. 1 (А-Г). – 1982. – 632 с.; Т. 2 (А-Копці). – 1985. – 573 с.; Т. 3 (Кора-М). – 1989. – 552 с.; Т. 4 (Н-П). – 2003. – 636 с.; Т. 5 (Р-Т). – 2006. – 704 с.

132. Жолобов 2002 – Жолобов О.Ф. Об одном балто-славянском архазме ‘2 Ч 9’ // STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA VII. – 2002. – С. 155-171.

133. Жуйкова 2004 – Жуйкова М. Происхождение выражения туда и дорога! и славянские народные представления о двух видах смерти // Зеленские чтения. Антропологический Форум. – 2004. – №1. – С. 267-276.

134. Журавлев 1978 – Журавлев А.Ф. Из русской обрядовой лексики // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследование. 1976 / [отв. ред. Р.И. Аванесов]. – М.: Наука, 1978. – С. 204-228.

135. Журавлев 1978 – Журавлев А.Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота и их географическое распространение // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции / [отв. ред. И.М. Шептунов]. – М.: Наука, 1978. – С. 71-94.

136. Журавлев 1994 – Журавлев А.Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. – М.: Индрик, 1994. – 256 с.

137. Заклинания – Заклинания над пчелами (автор невідомий). – Рукописні фонди ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України. – Ф. 1-4. 321. 27 арк.

138. Зеленин 1930 – Зеленин Д.К. Табу слов у народів Восточної Європи і Северної Азії. Часть II. Запреты в домашней жизни // Сборник Музея антропологии и этнографии, IX. – Л.: Изд-во АН СССР, 1930. – С. 138-156.

139. Зеленин 1991 – Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография; [пер. с нем. К.Д. Цвиной] / [примеч. Т.А. Бернштам, Т.В. Станюкович, и К.В. Чистова]. – М.: Наука, 1991. – 511 с.; ил.

140. Зиновьев 1990 – Зиновьев А. Магия Апокалипсиса. Из истории исследования загадок Библии. – Саранск: Поиск, 1990. – 255 с.

141. Земцовский 1983 – Земцовский И.И. К теории жанра в фольклоре. – М.: Советская музыка, 1983. – №4. – С. 61-64.

142. Золотослов 1988 – Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі / [упоряд., передм. та пер. М. Москаленка]. – К.: Дніпро, 1988. – 292 с.

143. Зоряна вода 1993 – Зоряна вода (таємниці польських знахарів) / [упор. вст. ст. В.Ф. Давидюка]. – Луцьк: Надсир'я, 1993. – 24 с.

144. Ивакин 1979 – Ивакин Г. Ю. Священный дуб языческих славян // Советская этнография. – 1979. – №2. – С. 106-115.

145. Иванов – Иванов О.В. Селянські замовляння (“пристріт” або “вроки” і “переляк”). 1930 р. – Рукописні фонди ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України. – Ф. 1-4. 298. 18 арк.

146. Иванов 1972 – Иванов В.В. Отражение индоевропейской мифологии близнечного культа в балтийских языках // Балто-славянский сборник / [отв. ред. В.Н. Топоров]. – М.: Наука, 1972. – С. 193-205.
147. Иванов 1988 – Иванов В. Возникновение трагедии // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках / [отв. ред. Е.С. Новик]/ – М.: Наука, 1988. – С. 237-293.
148. Иванов 1998 – Иванов В.В. Нечёт и чёт. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем // Иванов В.В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Знаковые системы. Кино. Поэтика. – М.: Школа "Языки русской культуры", 1998. – Т. 1. – С. 381-602.
149. Иванов, Топоров – Иванов В.В., Топоров В. Н. К реконструкции праславянского текста // Славянское языкознание: V Международный съезд славистов, (София, сент. 1963): Докл. сов. делегации. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – С. 159-196:
150. Иванов, Топоров 1980 – 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.
151. Иванов, Топоров 1991 – Иванов В.В., Топоров В.Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира: в 2 т. / [пор. ред. С.А. Токарева]. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 527-533.
152. Иванов, Топоров 1995 – Иванов В.В., Топоров В.М. Сварог // Славянская мифология. Энциклопедический словарь / [ред. В.Я. Петрухин, Т.А. Агапкина и др.]. – М.: Елпис Лак, 1995. – С. 348-349.
153. Иванов, Топоров 1992 – Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянская мифология // Мифы народов мира: в 2 т. / [пор. ред. С.А. Токарева]. – М.: Советская энциклопедия, 1992. – Т. 2. – С. 450-457.
154. Иванов, Топоров 1992 – Иванов В.В., Топоров В.Н. Спорыш // Мифы народов мира: в 2 т. / [пор. ред. С. А. Токарева]. – М.: Советская энциклопедия, 1992, – Т. 2., – С. 457.
155. И. Л. 1892 – И.Л. Воскресенье // Энциклопедический словарь / [под ред. профессора И.Б.Андреевского]. – СПб.: Акционерное издательское общество Ф.А. Брокгауз – И.А. Эфрон, 1892. – Т. 13 (Волапюк – Выговские). – С. 245.
156. Лларіон 1991 – Митрополит Лларіон Дохристиянські вірування українського народу. Іст. реліг. монограф. – К.: АТ "Оберіг", 1991. – 424 с.
157. История и культура 1989 – История и культура древнерусского города. – М.: Издательство Московского университета, 1989. – 275 с.
158. Закувала зозуленька 1989 – Закувала зозуленька: Антологія української народної поетичної творчості / [упор. С. М. Музиченко]. – Київ: Веселка, 1998. – 510 с.
159. Зарубин 1965 – Зарубин Л.А. Сходные черты зоолатрии и перехода к антропоморфизму у индоарийцев и славян // Советское славяноведение.: Наука, 1967. – №3. – С. 45-52.
160. Злыднева 2002 – Злыднева Н.В. Белый цвет в русской культуре XX века // Признаковое пространство культуры / [отв. ред. С.М. Толстая]. – М.: Наука, 2002. – С. 424-431.
161. Кабакова 1995 – Кабакова Г.И. Головной убор // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 506-508.

162. Кабакова 1999 – Кабакова Г.И. Екатерина // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 182-183.
163. Караджич 1987 – Сербские народные песни и сказания из собрания Вука Стефановича Караджича; [пер. с сербохорватского] / [сост. предисл. и примеч. Ю. Смирнова]. – М.: Художественная литература, 1987. – 511 с.
164. Кассирер Э. 2002 – Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. – М.: Университетская книга, – СПб. – 2002. – Т. 1. Язык – 272 с., Т. 2. Мифологическое мышление. – 280 с., Т. 3. Феноменология познания. – 398 с.
165. Керлот 1993 – Керлот К.Э. Словарь символов: кн. 4. ; [пер. с англ.] – М.: Золотой век, 1993. – 401 с.
166. Кинжалов Р.В. 1971 – Кинжалов Р.В. Культура древних майя. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1971. – 364 с.
167. Кирсанова 2003 – Кирсанова Л.И. Язык: жест, речь / говорение – интонация, ритм, тембр и т. д. // Мир психологии. – 2003. – №2. – С. 214-217.
168. Китова 2003 – Китова С.А. Полотняний літопис України. Семантика орнаменту українського рушника. – 2-е вид. доповн. – Черкаси: Брама, вид. Вовчок О.Ю., 2003. – 224 с., іл.
169. Кляус 1997 – Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. – М.: Наследик, 1997. – 149 с.
170. Кляус 2000 – Кляус В.Л. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. К постановке проблемы. – М.: ИМЛИ РАН "Наследие", 2000. – 191 с.
171. Ковалёва 1989 – Ковалёва И.Ф. Социальная и духовная культура племён бронзового века (по материалам Левобережной Украины). – Днепропетровск: Днепропетровский ордена Трудового Красного Знамени государственный университет, 1989. – 89 с.
172. Килимник 1994 – Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: у 3-х кн., 6-и т. – К.: АТ. "Обереги", 1994. – Кн. 2. – 528 с.
173. Кириллин 1988 – Кириллин В.М. Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. // Естественно-научные представления Древней Руси. – М.: Наука, 1988. – С. 76-111.
174. Кирилюк 2006 – Кирилюк О. "Ha-ha" said the clown блазень як звір, тотем, цар, раб та жертва (Універсально-культурний стадіальний аналіз фігури циркового клоуна) // Дóкca / Докса: [зб. наукових праць з філософії та філології]. – Одеса: ОНУ ім. І. Мечнікова; Одеська гуманітарна традиція, 2006. – Вип. 9. – Семантичні й герменевтичні виміри сміху. – С. 8-17.
175. Кирилюк 1996 – Кирилюк А. Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф. – Одесса: Издательский дом "Рось", 1996. – 141 с.
176. Киселева 1993 – Киселева Е.А. Некоторые штрихи к зарождению похоронного обряда в человеческом обществе // Фигуры танатоса: материалы Первой международной конференции, (С.-Петербург, 2-4 ноября 1993 г.). – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993. – Специальный выпуск №3: Тема смерти в духовном опыте человечества. – С. 36-38.
177. Киселева 2001 – Киселева Ю.М. Смысловая организация русских лечебных и любовных заговоров: дис. ... канд. филол. наук 10.01.09 / Киселёва Юлия Михайловна. – М, 2001. – 286 с.

178. Кисіль 1995 – Кисіль І. Трансформація давньослов'янської міфології у сучасних слов'янських мовах // Матеріали до української етнології: [зб. наукових праць]. – К.: Інститут мистецтвознавства фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, 1995. – Вип.1 (4). – С. 338-340.

179. Ковальков 2004 – Ковальков О.Л. Система трудових заборон у традиційних часових уявленнях українців // Український селянин. – 2004. – №8. – С. 86-90.

180. Козлова 2006 – Козлова Н.К. Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты: Монография / [науч. ред. В.М. Гацак]. – Омск: Издательский дом "Наука", 2006. – 460 с.

181. Колесов 1986 – Колесов В.В. Мир человека в слове древней Руси. – Л.: Изд-во Ленинградского государственного ун-та, 1986. – 312 с.

182. Колодюк 2005 – Колодюк І. В. Народна медицина у традиційній культурі українців Полісся (остання чверть ХХ – початок ХХІ століття): Монографія. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2006. – 152 с.

183. Конкка 2007 – Конкка А. Дерево у могилы. На кладбищах Северо-восточной Карелии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. – СПб.: Санкт-Петербургский университет, 2007. – Выпуск 3. – Сентябрь. – С. 209-216.

184. Конобродська 1999 – Конобродська В.Л. Вербальний компонент традиційного поховального обряду в поліських говорах: автореф. дис. канд. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.02.01 "Українська мова" / В.Л. Конобродська. – Л., 1999. – 21 с.

185. Коринфский 1995 – Коринфский А.А. Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. – Смоленск: Русич, 1995. – 656 с.

186. Короткевич 2002 – Короткевич Б.С. Воловжа: уникальное святилище – типичный культовый памятник Псковской области // Европа - Азия: Проблемы этнокультурных контактов: к 300-летию Санкт-Петербурга / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Центр "Петроскандика", НИИ комплекс. соц. исслед. ; [ред. Г.С. Лебедев ; сост. Ю.Ю. Шевченко]. – СПб.: МАЭ РАН, 2002. – С. 220-227.

187. Костомаров 1995 – Костомаров Н. Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. – М.: Чарли, 1995. – 688 с.

188. Клейн 2004 – Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб.: Евразия, 2004. – 480 с.

189. Корнієнко 1991 – Корнієнко Г. Замовляння // Родовід. – 1991. – №2. – С. 8-13.

190. Королёва 1977 – Королёва Э.А. Ранние формы танца / [ред. М.Я. Лившиц]. – Кишинёв.: "Штинца", 1977. – 216 с.

191. Крапп 1999 – Крапп Э.К. Астрономия. Легенды и предания о Солнце, Луне, звёздах и планетах ; [пер. с англ. К. Савельева]. – М.: Фаир-Пресс, 1999. – 656 с., ил.

192. Кубрякова, Демьянков 1996 – Краткий словарь когнитивных терминов / [Е.С. Кубрякова, В.З. Демьянков, Ю.Г. Панкрац, П.Г. Лузина] ; под ред. Е.С. Кубряковой. – М.: Филол. Фак. МГУ, 1996. – 245 с.

193. Кузьмина 1977 – Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культы коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов

Старого света // Средняя Азия в древности и Средневековье (история и культура) / [под ред. В.Г. Гафурова, Б.А. Литвинского]. – М.: Наука, 1977. – С. 28-52.

194. Кулиш 1994 – Записки о Южной Руси: Издал П. Кулиш. Репринтное издание. – К.: Дніпро, 1994. – 719 с.

195. Купер 1995 – Купер Дж. Энциклопедия символов; [пер с англ. И.В. Комарова]. – М.: Золотой век, 1995. – 401 с.

196. Курочкін 1998 – Курочкін О. Поховальні забави – релікти дохристиянського світогляду // Берегиня. – 1998. – № 3-4. – С. 108-123.

197. Куштан 1999 – Куштан Д.П. Звіт про археологічні розвідки у Черкаській області за 1999 рік. – Черкаси, 2000. – Науковий архів Черкаської археологічної інспекції. – 1999/63.

198. Кучинов 1998 – Кучинов А.И. Кодирование, зомбирование, психокоррекция – способы модификации психики / Психологическая газета – 1998. – №13-14. – июль. – С. 4-6.

199. Ларин 1963 – Ларин Б.А. Об архаике в семантической структуре слова (яр-юр-буй) // Из истории слов и словарей. Очерки по лексикологии и лексикографии / [отв. ред. О.Н. Трубачев]. – Л.: Изд-во Ленинградского государственного университета им. А.А. Жданова, 1963. – С. 78-89.

200. Лебедев 1890 – Лебедев А. О борьбе духовных властей в бывшей епархии Белгородской с суевериями // Киевская старина. – 1890. – Т. XXVIII. – январь. – С. 1-21.

201. Леві-Строс 1997 – Леві-Строс К. Структурна антропологія ; [пер. з фран. З. Борисюк]. – К.: Основи, 1997. – 387 с.

202. Левицький 1889 – Левицький О Очерки старинного быта Волыни и Украйны // Киевская старина. – 1889. – Т. XXVII. – ноябрь. – С. 350-368.

203. Левкиевская 1995 – Левкиевская Е.Е. Вихрь // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 379-382.

204. Левкиевская 1999 – Левкиевская Е.Е. Железо // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 198-201.

205. Левкиевская 1999 – Левкиевская Е.Е. Кал // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 437-439.

206. Левкиевская 2004 – Левкиевская Е.Е. Моча // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 309-311.

207. Левкиевская 2004 – Левкиевская Е.Е. Переворачивание предметов // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н. И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 679-681.

208. Левкиевская 2007 – Левкиевская Е.Е. Восточнославянский мифологический текст: семантика, диалектология, прагматика: автореф. дис. на соискание уч. степени док. филол. наук: спец. 10.02.03 "Славянские языки" / Е.Е. Левкиевская – М., 2007. – 47 с.

209. Левкиевская, Толстая 1999 – Левкиевская Е.Е., Толстая С.М. Камень // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 448-453.

210. Легенди – 1985 – Легенди та перекази / [упор. прим. А.Л. Іоаніді, вст. ст. О.І. Дея]. – К.: Наукова думка, 1985. – 400 с.
211. Лейбниц 1989 – Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодти Божией, свободе человека и начале зла / Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. ; [пер. с франц. и лат. К. Истомина, Ф. Смирнова] / [ред. тома, авт. вст. ст. и прим. В. В. Соколова]. – М.: Мысль, 1989. – Т.4. – 554 с.
212. Лекомцева 1995 – Лекомцева М.И. Семиотический анализ латышских заговоров каббалистической традиции // Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова / [сост. Т.Н. Свешникова]. – М.: Наука, 1995. – С. 105-120.
213. Ленчевский 1899 – Ленчевский Л. Похоронные обряды и поверья // Киевская старина. – 1899. – Т. XVI. – С. 70-78.
214. Леонтьев 2003 – Леонтьев А.Н. Психология речи // Мир психологии. – 2003. – №2. – С. 31-41.
215. ЛЭС 1990 – Лингвистический энциклопедический словарь / [под ред. В.Н. Ярцева]. – М.: Сов. энциклопедия, 1990. – 683 с.
216. Літопис 1990 – Літопис Руський. За Іпатівським списком ; [пер. з давн. руськ. Л. Махновець] / [відп. ред. О.В. Мишанич]. – К.: Дніпро, 1990. – 591 с.
217. Лич 2002 – Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии ; [пер. с англ. И.Ж. Кохановской]. – М.: Восточная литература РАН, 2002. – 142 с.
218. Лысенко 2001 – Лысенко С. Результаты исследований памятников эпохи бронзы у сёл Малополовецкое и Яхны в 1992-1998 гг. и периодизация эпохи средней-поздней бронзы на Фастовщине // Археологічні пам'ятки Фастівщини: проблеми дослідження і охорони. Науково-інформаційний бюлетень Прес-музей, №10-11 за 1998 р. – Фастів, 2001. – С. 30-38.
219. Лисенко 2003 – Лисенко С.Д. Поховання за обрядом демембрації доби пізньої бронзи у Середньому Подніпров'ї // Наукові записки з української історії: збірник наукових статей. – Переяслав-Хмельницький. – 2003. – Вип. 14. – Т. 1. – С. 53-62.
220. Лопухин 1889 – Лопухин А.П. Библиейская история при свете новейших исследований и открытий: Ветхий Завет: в 2 т. – СПб.: Тузов, 1889-1890. – Т. 1: От сотворения мира до пророка Самуила. – 1889. – XXXII. – 1000 с.; Т. 2: От пророка Самуила до Рождества Христова. – 1890. – XXXVIII. – 1042 с.; ил.
221. Лосев 1991 – Лосев А.Ф. Греческая мифология // Мифы народов мира: в 2-х т. / [пор. ред. С.А. Токарева]. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 321-335.
222. Лосев 1996 – Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян / [сост. А.А. Тахо-Годи]. – М.: Мысль, 1996. – 975 с.
223. Лосский 1991 – Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – К.: Путь к истине, 1991. – С. 95-259.
224. Лотман 2001 – Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мислящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968-1992). – СПб.: Искусство-СПБ, 2001. – 704 с.
225. Лукинова 1986 – Лукинова Т.Б. Лексика славянского язычества // Этимология 1984 / [отв. ред. О.Н. Трубачев]. – М.: Наука, 1986. – С. 119-124.

226. Лупій 2002 – Лупій Т.Ф. Рухники Західного Полісся кінця XIX – першої половини XX століть (Технологія. Семантика. Художні особливості): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. мистецтвознавства: спец. 17.06.06 "Декоративне і прикладне мистецтво" / Т.Ф. Лупій. – Львів, 2002. – 20 с.

227. Майков 1994 – Великорусские заклинания: Сб. Л.Н. Майкова / [послесл., примеч. и подгт. текста А.К. Байбурина]. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб.: Изд-во Европ. Дома, 1994. – 215 с.

228. Маерчик 2003 – Маерчик М. Одяг як символічне тіло (на матеріалі української традиційної культури) // Тіло в текстах культур. Студії з культурної антропології. – К.: НАН України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського, 2003. – С. 69-82.

229. Маковский 1996 – Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. – М.: Гуманитарный издательский дом «Владос», 1996. – 416 с., илл.

230. Маковский 2002 – Маковский М.М. Семиотика языческих культов (Мифопоэтические этюды) // Вопросы языкознания – 2002. – №6. – С. 55-82.

231. Маковский 2005 – Маковский М.М. Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев. Сущность – формы – развитие. – [2-е изд., доп.]. – М.: КомКнига, 2005. – 280 с.

232. Макробий 1996 – Макробий А.Ф. Комментарий на "Сон Сципиона" // Знания за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальной традиции I – XIV вв. / [сост. и общ. ред. И.Т. Касавина]. – М.: Республика, 1996. – С. 276-290.

233. Малиновский 1996 – Малиновский Б. Магия. Наука. Религия ; [пер. с англ. А.М. Хомик] / [под ред. О.Ю. Артемовой]. – М.: Refl-book, К.: Ваклер,, 1996. – 304 с.

234. Мамардашвили, Пятигорский 1997 – Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Мифологические размышления о сознании, символическом и языке. – М.: Школа "Языки русской культуры", 1997. – 224 с.

235. Манджура 1888 – Манджура И. О богатырях // Киевская старина. – 1888. – Т. XII. – август. – С. 183-186.

236. Манжура 1890 – Сказки, пословицы и т.п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях И.И. Манжураю // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – 1890, Харьков. – Т. 2. – Вып. 2. – С. VII, 194 с.

237. Мартынов 1974 – Мартынов А.И. Скульптурный портрет человека из Шестаковского могильника // Советская археология. – 1974. – №4. – С. 231-242.

238. Матвеева, Голобородько 1995 – Матвеева Н. Голобородько А. Святы і свята України. Календар церковних свят і народних традицій. Словник-довідник. – К.: Український центр духовної культури, 1995. – 240 с.

239. Мацына 2004 – Мацына А.И. Прагматический подход к исследованию содержательных аспектов соляной символики // Изобразительные памятники. Стиль, эпоха, композиция: материалы тематической научной конференции, (1-4 декабря 2004 г.) / Санкт-Петербургский государственный университет. – СПб.: С-Пб гос. ун-т, 2004. – С. 19-21.

240. Мелетинский 1971 – Мелетинский Е.М. Только этнология? // Вопросы литературы. – 1971. – №4. – С. 115-134.

241. Мелетинский 1994 – Мелетинский Е.М. Поэтическое слово в архаике. Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева // Историко-этнографические исследования по фольклору / [сост. В.В. Петрухин]. – М.: Восточная литература РАН, 1994. – С. 86-109.

242. Мелетинский 1996 – Мелетинский Е.М. Малые жанры фольклора и проблема жанровой эволюции в устной традиции // Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова / [сост. Т.Н. Свешникова]. – М.: Наука, 1995. – С.325-337.

243. Мелетинский 1996 – Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – [2-е изд., репринтное]. – М.: Восточная литература РАН, 1996. – 408 с.

244. Мельникова – Мельникова Е. Отчитывание бесноватых: практики и дискурсы // Антропологический форум. – 2006. – №4. – С. 220-263.

245. Миллер 1997 – Миллер В.Ф. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры (отрывок) // 777 заговоров и заклинаний русского народа / [сост. А. Александров]. – М.: Локид, 1997. – С. 458-480.

246. Милорадович 1992 – Милорадович В.П. Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии // Українські чари / [упор. О.М. Таланчук]. – К.: Либідь, 1992. – С. 24-31.

247. Милорадович 1992 – Милорадович В.П. Украинские тайные знания и чары // Українські чари / [упор. О.М. Таланчук]. – К.: Либідь, 1992. – С. 5-13.

248. Милорадович 1993 – Милорадович В. Українська відьма: Нариси з української демонології / [упор. пер., авт. пердм. О.М. Таланчука]. – К.: Веселка, 1993. – 72 с.; ил.

249. Михайлова 2009 – Михайлова Е. В. Символика и семантика компонентов модели мира в русской традиционной культуре: дис. ... кандидата культурологии: 24.00.01 / Михайлова Евгения Владимировна. – Барнаул, 2009. – 160 с.

250. Мифы бушменов 1983 – Мифы и сказки бушменов; [пер. с англ. сост. предисл. и примеч. Е.С. Котляр]. – М.: Наука, 1983. – 318 с.

251. Мифологический словарь 1993 – Мифологический словарь / [М.Н. Ботвинник, Б.М. Коган, М.Б. Рабинович, Б.П. Селецкий]. – М.: Северо-Запад, 1993. – 384 с.

252. Мойсієнко 1992 – Мойсієнко В. Про дохристиянські божества і символічно-магічні кліше в поліських замовляннях та способах лікування // Народна творчість та етнографія. – 1992. – №2. – С. 43-49.

253. Мойсієнко 1996 – Мойсієнко В. Поліські замовляння // Древліани: збірник статей і матеріалів з історії Поліського краю. – Львів: Вид-во Інституту народознавства НАН України, 1996. – С. 121-165.

254. Мовша 1968 – Мовша Т.Г. Об антропоморфной пластике трипольской культуры // Советская археология – 1968. – №2. – С.15-34.

255. Назаренко 1995 – Назаренко Ю.А. Феномен человека в славянской традиционной культуре: голова // Кунсткамера: Этнографические тетради. – СПб.: МАЭ РАН, 1995. – Вып. 8-9. – С. 75-97.

256. Народная проза 1992 – Народная проза / [сост. вст ст. подг. текстов и коммент. С.Н. Азбелева]. – М.: Русская книга, 1992. – 608 с.; ил. 24.

257. Невская 1993 – Невская Л.Г. Об одном эпидимическом фразеологизме: лтш. Nat ūgnies duoda – бел. Jak dŭba dalė // Славянское

и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов: Сб. статей / [отв. ред. С.М. Толстая, Т.В. Цивьян]. – М.: Наука, 1993. – С. 211-215.

258. Нестеровский 1905 – Нестеровский П. Матеріали по етнографіи бессарбскихъ русиновъ // Киевская старина. – 1905. – Т. ХСІ. – С. 73-125.

259. Николаева, Сафронов 1999 – Николаева Н.А., Сафронов В.А. Истоки славянской и евразийской мифологии. – М.: Белый волк, Крафт, ГУП "Облиздат", 1999. – 312 с., илл.

260. НО 1896 – НО Меркурий // Энциклопедический словарь / [под ред. профессора И.Б. Андреевского]. – СПб.: Акционерное издательское общество Ф. А. Брокгауз – И.А. Эфрон, 1896. – Т. 37 (Мекенен – Мифу-Баня). – С. 129-130.

261. Новик 1994 – Новик Е.С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева / [сост. В.Я. Петрухин]. – М.: Восточная литература РАН, 1994. – С. 110-163.

262. Новик 1999 – Новик Е.С. Семиотические функции голоса в фольклоре и верованиях народов Сибири // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении / [отв. ред. Н.Р. Лидова, Н.И. Никулин]. – М.: Наследие, 1999. – С.217-235.

263. Новик 2004 – Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. – [2-е изд., испр. и допол.]. – М.: Восточная литература РАН, 2004. – 304 с.

264. Номис 1993 – 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.

265. Новикова, Шилов 1989 – Новикова Л.А., Шилов Ю.Н. Погребения с лицевыми накладками эпохи бронзы // Советская археология. – 1989. – №2. – С. 127-135.

266. Осипов 2008 – Осипов П. Лексико-семантичні особливості мовних одиниць із позначенням кольору "синій" в німецькій та українській мовах (аспект міжкультурної комунікації) // Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету. – Випуск 75 (1). – Серія: Філологічні науки (мовознавство): у 5 ч. – Кіровоград, 2008. – С. 19-22.

267. Остин 1999 – Остин Дж. Как производит действия при помощи слов // Остин Джон. Избранное; [пер с англ. Л.Б. Макеевой, В.П. Руднева]. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 13-135.

268. Остроушко 2008 – Остроушко О.А. Українські замовляння-діалогі: структура, семантика, функціонування. Філологічні студії // Вісник Криворізького державного педагогічного університету: [зб. наук. праць]. – Кривий Ріг, 2008. – Вип. 2. – С. 52-57.

269. Ориген 1993 – Ориген О началах. Сочинение Оригена учителя Александрийского (III в.) ; [пер. с греч. Н. Петрова]. – Реприг. изд. – М.: ИЧЛ "Лазарев В.В. и О", 1993. – 393 с.

270. Павлов 1999 – Павлов О.Д. Замовляння як вербальна магія: автореф. дис. на здобуття наук . ступеня канд. філол. наук: спец. 10.01.07 "Фольклористика" / О.Д. Павлов – К., 1999. – 28 с.

271. Павлова 1985 – Павлова М. Р. Среда и пятница в связи с праздником // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян

/ [ред. Н.И. Толстой, Г.Г. Литаврин, В.В. Иванов и др.]. – М.: Наука, 1985. – С. 66-69.

272. Павловський – Павловський Г. Народные поверья и заговоры, относящиеся к пчеловодству. Рукописні фонди ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України. – Ф. 1-5. 428. 8 арк.

273. Первый бумеранг 1980 – Первый бумеранг. Мифы и легенды Австралии ; [пер. с англ.] / [сост., авт. предисл. В.М. Кудинов, отв. ред. В.А. Бейлис.]. – М.: Наука, 1980. – 150 с.

274. Перебийніс 1960 – Перебийніс В.В. Частотність і сполучуваність фонем сучасної української мови // Сучасна українська літературна мова. Вступ. Фонетика / [за ред. І.К. Білодіда]. – К.: Наукова думка, 1969. – 435 с.

275. Перетц 1913 – Перетц В. Декілька етнографічних даних з старих рукописів // Україна. – 1913. – Т.1. – С. 86-91.

276. Петров 1996 – Петров В. Український фольклор (Заговори, голосіння, обрядовий фольклор народнопоетичного циклу) // Берегиня. – 1996. – №1-2. – С. 114-131; №3-4. – С. 87-101.

277. Петрова 1996 – Петрова А.А. Фольклорная рифма как прием: синтактика, семантика, прагматика: автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. филол. наук: спец. 10.01.09 "Фольклористика" / А.А. Петрова. – М., 2006. – 25 с.

278. Писаренко 1999 – Писаренко Ю.Г. Смерть Святогора: відголосок передісторії людства у билинах // Український історичний журнал. – 1999. – №1. – С. 113-125.

279. ПЗ 2003 – Полесские заговоры (в записях 1970-1990-х гг.) / [сост. подготовка текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова]. – М.: Индрик, 2003. – 752 с.

280. Платон 1994 – Платон. Собрание сочинений в 4 т. ; [пер. с древнегреч., общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи] / [авт. вст. ст. и ст. в прим. А.Ф. Лосев, прим. А.А. Тахо-Годи]. – М.: Мысль, 1994. – Т.3. – 654 с.

281. Платонов 1957 – Платонов К. Слово как физиологический и лечебный фактор. – М.: Медгиз, 1957. – 437 с.

282. Платонов, Тарута 2004 – Платонов С.М., Тарута С.О. (автори ідеї) Енциклопедія Трипільської цивілізації / за ред. [Л.М. Новохатко, М.І. Сенченко, Т.І. Іжевська, С.О. Тарута та ін.]. – К.: Індустріальна спілка Донбасу, ЗАТ "Петромпекс", 2004. – Т. 1. – 704 с.

283. Плотникова 1995 – Плотникова А.А. Душа // Славянская мифология. Энциклопедический словарь [ред. В.Я. Петрухин, Т.А. Агапкина и др.]. – М.: Эллис Лак, 1995. – С. 173-175.

284. Плотникова 1999 – Плотникова А.А. Затмение // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 276-279.

285. Плотникова 1999 – Плотникова А.А. Кладбище // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 503-507.

286. Повір'я 1992 – Повір'я / [упор. вст. ст. М.К. Дмитренко]. – К.: Т-во "Знання" України, 1992. – 48 с.

287. Познанский 1995 – Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул / Репринт издание 1917 г. – М.: Индрик, 1995. – 352 с.

288. Покровский 1892 – Покровский Н.В. Евангелие в памятниках иконографии / [вступ. ст. Г.И. Вздорнова]. М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 564 с.
289. Полякова 2004 – Полякова О.О. Символизм эпохи бронзы // Изобразительные памятники. Стилль, эпоха, композиція: материалы тематической научной конференции, (1-4 декабря 2004 г.) / Санкт-Петербургский государственный университет. – СПб.: С-Петербургский гос. ун-т, 2004. – С. 16-19.
290. Померанцева 1982 – Померанцева Э.В. Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор / [отв.ред. В.К. Соколова]. – М.: Наука, 1982. – С. 25-36.
291. Попов 1996 – Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина и психотерапия. По материалам этнографического бюро кн. В.Н. Тенищева // Торен М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. – СПб.: АОЗТ Издательства «Литера», 1996. – С. 277 – 490.
292. Попович 1985 – Попович М.В. Мировоззрение древних славян. – К.: Наукова думка, 1985. – 167 с.
293. Похищение быка – Похищение быка из Куальнге / [изд. подгот. Т.А. Михайлова, С.В. Шкунаев]. – М.: Наука, 1985. – 494 с.
294. Потebня 1989 – Потebня А.А. Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – 624 с.
295. Пригарін 2003 – Пригарін О. Борода та її знакові функції в уявленнях старообрядців Подунав'я // Тіло в текстах культур. Студії з культурної антропології. – К.: НАН України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського, 2003. – С. 63-68.
296. Прислів'я 1989 – Прислів'я та приказки. Природа. Господарська діяльність людини / [упор. М.М. Пазяк, відп. ред. С.В. Мишанич]. – К.: Наукова думка, 1989. – 480 с.
297. Пропп 1955 – Пропп В.Я. Русский героический эпос. – Л.: Издательство Ленинградского государственного университета, 1955. – 552 с.
298. Пропп 1996 – Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1996. – 366 с.
299. Пропп 1998 – Пропп В.Я. Поэтика фольклора // Собрание трудов В.Я. Проппа / [сост., пред. и коммент. А.Н. Мартыновой]. – М.: Лабиринт, 1998. – 352 с.
300. Путилов 1994 – Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. – СПб.: Наука, 1994. – 239 с.
301. Радзиховский 1988 – Радзиховский Л.А. Диалог как единица анализа сознания // Познание и общение / [под ред. Б.Ф. Ломова, А.В. Беляева, М. Коул]. – М.: Наука, 1988. – С. 24-35.
302. Раевский 1992 – Раевский Д.С. Скифская мифология // Мифы народов мира: в 2 т. / [пор. ред. С.А. Токарева]. – М.: Советская энциклопедия, 1992. – Т. 2. – С.445-450.
303. Рыбаков 1988. – Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. – М.: Наука, 1988. – 784 с.
304. Рыбаков 1994 – Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1994. – 608 с.
305. Рецепти 1992 – Рецепти народної медицини, замовляння від хвороби (записані Я.П. Новицьким, П.С. Єфименком, В.П. Милорадовичем) // Українські чари / [упор. О. М. Таланчук]. – К.: Либідь, 1992. – С. 32-95.

306. Рильський 1991 – Рильський Ф.Р. К изучению украинского народного мировоззрения // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / [упор. А.П. Пономарьова, Т.В. Косміної, О.О. Боряк]. – К.: Либідь, 1991. – С. 25-51.

307. Рильський 1888 – Рильський Ф. К изучению украинского народного мировоззрения // Киевская старина. – 1888. – Т. XXIII. – ноябрь. – С. 267-306.

308. Розанов 1990 – Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства. – М.: Дружба народов, 1990. – 304 с.

309. Романова 2008 – Романова О. Стереотипи магічного мислення в контексті українських, російських та білоруських замовлянь (кінець XVIII – початок XX ст.) // Український історичний збірник / [голов. ред. Т. Чухліб]. – К.: Ін-т Історії України НАН України, 2008. – Вип. 11. – С. 100-112.

310. Русские древности 1898 – Русские древности в памятниках искусства, издаваемые графом И. Толстым и Н. Кондаковым: [в 6 выпусках]. – Выпуски 1-6. Спб.: Типография Министерства путей сообщения (А. Бенке), 1889-1899. – Выпуск 6. Памятники Владимира, Новгорода и Пскова. С 233-ю рисунками в тексте. (1899). [2], 186 с., VIII с. с илл.

311. Русские заговоры – Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / [под ред. В.П. Аникина]. – М.: Издательство Московского университета, 1998. – 480 с.

312. Рябий – Рябий М. Пісні, весілля, купальські пісні, вірування, легенди, землеробство. 1928-1931 рр. – Рукописні фонди ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України. – Ф. 1-5. 425. 66 арк.

313. Савицкая 2004 – Савицкая Г.Б. Символ жизни // Наука и жизнь. – 2004. – №3. – С. 63-66.

314. Садова 2004 – Садова Т.С. Народная примета как текст и проблемы лингвистики фольклорного текста: дис. ... доктора филол. наук: 10.02.01 / Садова Татьяна Семеновна. – С-Пб, 2004. – 373 с.

315. Сахаров 1990 – Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым. Народное чернокнижие, игры, загадки, присловья и притчи, народный дневник, праздники и обычаи / [вступ. ст., подгот. В.П. Аникина, худож. А.А. Семенов]. – М.: Художественная литература, 1990. – 397 с.

316. Седир 1994 – Седир П. Заклинания (Les incantions). – Репритул. изд. ; [пер. с франц.] / – М.: Советский спорт, 1994. – 128 с.; илл.

317. Селецкий 1886 – Селецкий А. Колдовство в Юго-Западной Руси в XVIII ст. Как судили и рядили в Сечи Запорожской. Издание редакции "Киевской старины". – К.: Типография А. Давиденко, аренд. Л. Штамом, 1886. – 46 с.

318. Семёнов 1996 – Семёнов Ю.И. Пережитки первобытных форм отношений полов в обычаях русских крестьян XIX- начала XX в. // Этнографическое обозрение. – 1996. – №1. – С. 32-48.

319. Семека 1971 – Семека Е.С. Антропоморфные и зооморфные символы в четырёх- и восьмиленных моделях мира // Труды по знаковым системам. Вып. V / [отв. ред. Ю. Лотман]. – Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1971. – С. 92-119.

320. Сидоров 1997 – Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. Материалы по психологии колдовства. – СПб.: Алетейя, 1997. – 282 с.

321. Симонов 1981 – Симонов П.В. Эмоциональный мозг. Физиология, нейропатология, психология эмоций. – М.: Наука., 1981. – 204 с.
322. Синюк 1983 – Синюк А.Т. Курганы эпохи Бронзы Среднего Дона (Павловский могильник). – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та., 1983. – 192 с.
323. Сироткін 2003 – Сироткін В. Голова людини в юридично-обрядовій символіці // Тіло в текстах культур. Студії з культурної антропології. – К.: НАН України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського, 2003. – С. 50-54.
324. Словарь 1866 – Словарь православного церковно-богослужбеного языка и священных обрядов. Сочинение законоучителя Первого Военного Павловского училища (в СП-6 на Вас. о-ве) священника Василия Михайловского. – СПб.: Типография В. Безобразова и комп, 1866. – 123 с.
325. Словарь 2006 – Словарь старославянского языка. – Репринтное издание: в 4-т. – СПб.: Издательство СП-6 унверситета, 2006. – Т. 1 (А-Н). – 950 с.; Т. 2 (К-О). – 648 с., Т. 3 (П-Р). – 680 с.; Т. 4 (С-У). – 1054 с.
326. Смоляк 1991 – Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). – М.: Наука, 1991. – 280 с.
327. Сны 2002 – Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / [сост. О.Б. Христофорова. отв. ред. С.Ю. Неклюдов]. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2002. – 382 с.
328. Соколова 1982 – Соколова В. К. Заклинания и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор / [отв. ред. В.К. Соколова]. – М.: Наука, 1982. – С. 11-24.
329. Соляр 2003 – Соляр О.А. Українські "лікувальні" замовляння: проблема культурологічного контексту // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Випуск 31. – Львів: ЛНУ ім. Івана Фіранка, 2003. – С. 156-164.
330. Соляр 2005 – Соляр О.А. Українські народні замовляння: питання походження і поетики: дис. ... канд. філол. наук: 10.01.07 / Соляр Ольга Андріївна. – Л., 2005. – 265 с.
331. Сосенко 1994 – Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера. – Репринтне видання. – К. СІНТО, 1994. – 360 с.
332. ССМ 1977 – Словник староукраїнської мови XIV-XV ст.: в 2 т. / [уклад. Д.Г. Гринчишин, У.Я. Єдлінська та ін]. – К.: Наукова думка, 1977. – Т. 1 (А-М). – 630 с.
333. Стихи духовные 1991 – Стихи духовные / [сост., вст. ст. и коммент. Ф.М. Селиванова]. – М.: Советская Россия, 1991. – 336 с.
334. Срезневский 1893-1903. – Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным пам'ятникам. Труд И.И. Срезневского. Издание отделения русского языка и словесности Императорской академии наук: в 3 т. – СПб.: Типография Императорской академии наук, 1893-1903. – Т. 1. – 1993. – 1420 [49] с.; Т. 2. – 1895. – 1803 с.; Т. 3. – 1903. – 1683 с.; Дополнения. - 1912. – 272 [13] с.
335. Станкевич 1994 – Станкевич М. До типології хреста // Родовід. – 1994. – №8. – С. 58-65.
336. Страхов 1985 – Страхов А.Б. Русское обрядовое печенье "Христовы (Боговы, Божьи) онучи" в связи с функцией обуви в славян-

ских похоронных ритуалах // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян / [ред. Н.И. Толстой, Г.Г. Литаврин, В.В. Иванов и др.]. – М.: Наука, 1985. – С. 77-79.

337. Судник, Цивьян 1982 – Судник Т.М., Цивьян Т.В. О мифологии лягушки (балто-балканские данные) // Балто-славянские исследования 1981/ [отв. ред. В.В. Иванов]. – М.: Наука, 1982. – С. 137-152.

338. Сузнель 1998 – Аннік де Сузнель Символіка людського тіла; [пер. з фр. З.П. Борисюк]. – К.: Знання-Прес, 1998. – 566 с.

339. СУЛМ 1993 – Сучасна українська літературна мова. Підручник / [А.П. Грищенко, Л.І. Мацько, М.Я. Плющ та ін.]; за ред. А.П. Грищенка. – К.: Вища школа, 1993. – 493 с.

340. Сумаруков 1983 – Сумаруков Г.В. Кто есть кто в "Слове о полку Игореве". – М.: Издательство Московского университета, 1983. – 142 с.

341. Сумцов 1889, ноябрь – Сумцов Н.Ф. Культурные переживания // Киевская старина. – 1889. – Т. XXVII. – ноябрь. – С. 280-327.

342. Сумцов 1889, декабрь – Сумцов Н.Ф. Культурные переживания // Киевская старина. – 1889. – Т. XXVII. – декабрь. – С. 582-603.

343. Сумцов 1890, январь – Сумцов Н.Ф. Культурные переживания // Киевская старина. – 1890. – Т. XXVIII. – январь. – С. 60-90.

344. Сумцов 1890, июль – Сумцов Н.Ф. Культурные переживания // Киевская старина. – 1890. – Т. XXX. – июль. – С. 59-87.

345. Сумцов 1891 – Сумцов Н.Ф. К разъяснению малорусских гаданий // Киевская старина. – 1891. – Т. XXXIV. – август. – С. 9-11.

346. Сумцов 1896 – Сумцов Н. Личные обереги от сглаза. – Харьков: Тип. Губерн. Правл., 1896. – 20 с.

347. Сумцов1898–СумцовН.Понедилкование//Энциклопедический словарь / [под ред. профессора И.Б. Андреевского]. – СПб.: Акционерное издательское общество Ф.А. Брокгауз – И.А. Эфрон, 1898. – Т. 48 (Полярные сияния – Прая). – С. 526-527.

348. Сухих 2004 – Сухих В.В. Божества / жрецы со змеями в руках: происхождение и распространение образа в Евразии // Изобразительные памятники. Стиль, эпоха, композиция: материалы тематической научной конференции, (1-4 декабря 2004 г.) / Санкт-Петербургский государственный университет. – СПб.: С-Петербургский гос. ун-т, 2004. – С. 77-81.

349. Тахо-Годи 1991 – Тахо-Годи А.А. Геката // Мифы народов мира: в 2 т. / [пор. ред. С.А. Токарева]. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 269-270.

350. Темченко 2002 – Темченко А.І. Синтаксичні фігури замовлянь як сугестивно-психологічний медіатор // Народна творчість та етнографія. – 2002. – №4. – С. 104 - 111.

351. Темченко – Темченко А. І. Замовляння, повір'я, записані на Черкащині. – Рукописні фонди ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України. – Ф. 1-Ц / 15. 24 арк.

352. Темченко 2004 – Темченко А. Уявлення українців про тілесну душу (на матеріалах замовлянь "від уроків") // Берегиня. – 2004. – №1. – С. 38-44.

353. Темченко 2005 – Темченко А. Діалог як інформаційна модель (на матеріалах традиційної культури) // Народна творчість та етнографія. – 2005. – №1 – С. 48-59.

354. Темченко 2005 – Темченко А. Космогонія і ритуал у традиційній лікувально-магічній практиці східних слов'ян (на матеріалі польських замовлянь) // Проблеми археології Середнього Подніпров'я: до 50-річчя заснування Фастівського державного краєзнавчого музею / [ред. кол. Н.А. Гаврилюк, М.М. Гладких, Г.Ю. Івакін та ін.]. – Київ-Фастів, 2005. – С. 368-379.
355. Темченко 2008 – Темченко А. Міфологічна синонімія «щире серце» / «червона кров» (на матеріалі лікувальних замовлянь) // Український селянин. – 2008 – №11. – С. 182-185.
356. Темченко 2009 – Темченко А. Міфологічна семантика числа сім (на матеріалі замовлянь) // Матеріали до української етнології: щорічник: збірник наукових праць / [гол. ред. Г.А. Скрипник]. – К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, 2009. – Вип. 8 (11). – С.89-92.
357. Темченко 2010 – Темченко А. Семантика просторово-тілесних розташувань // Український селянин. – 2010 – №12. – С. 117-119.
358. Темченко 2011 – Темченко А. Кістяк у традиційних віруваннях східних слов'ян (на матеріалі лікувальних замовлянь) // Гуржіївські історичні читання. – Черкаси: Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького, 2011. – Випуск 4. – С. 149-153.
359. Темченко 2012 – Темченко А. Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки / [гол. ред. В. Смолій]. – К.: Інститут історії України НАН України, 2011-2012 – Випуск 6. – С. 260-268.
360. Темченко 2012 – Темченко А. Культурно-міфологічна семантика числа дев'ять (на матеріалі замовлянь) // Український селянин. – 2012 – №13. – С.72-74.
361. Темченко 2012 – Темченко А. Ворожіння як семіотична система // VII богданівські читання. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з нагоди 417-річниці з дня народження гетьмана Богдана Хмельницького. – Черкаси., 2013. – С. 154-157.
362. Тигрица 2002 – Тигрица и грифон. Сакральные символы животного мира ; [пер. и введ. А.Г. Юрченко]. – СПб.: "Азбука-классика"; "Петербургское востоковедение", 2002. – 400 с.
363. Тернер 1983 – Тернер В. Символ и ритуал / [сост. и автор предисл. В.А. Бейлис]. – М.: Наука, 1983. – 277 с.
364. Тертуллиан 1994 – Тертуллиан. Избранные сочинения ; [пер. с лат. И. Маханькова, Ю. Панасенко, А. Столярова и др.] / [общ. ред. и сост. А.А. Столярова]. – М.: Издательская группа "Прогресс", "Культура", 1994. – 448 с.
365. Титаренко 2007 – Титаренко Л.І. Чигиринськими шляхами: фото-путівник / Л.І. Титаренко. – Черкаси: Вертикаль., 2007. – 104 с.
366. Токарев 1957 – Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX - начала XX в. – М.-Л.: Изд-во АН СССР., 1957. – 264 с.
367. Толстая 1995 – Толстая С.М. Время // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 449-452.
368. Толстая 1986 – Толстая С.М. Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю (Д – И) // Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии, категории посессивности / [отв. ред. Л.Э. Калнынь, Т.Н. Молошная]. – М.: Наука, 1986. – С. 98-131.

369. Толстая 1995 – Толстая С.М. Воскресенье // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 444-445.
370. Толстая 1995 – Толстая С.М. Дни недели // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 95-99.
371. Толстая 1999 – Толстая С.М. Душа // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 162-167.
372. Толстые 1982 – Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // Обряды о обрядовый фольклор / [отв. ред. В.К. Соколова]. – М.: Наука, 1982. – С. 49-83.
373. Толстой 1986 – Толстой Н.И. Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / [сост. Н.И. Толстой]. – М.: Наука, 1986. – С. 135-142.
374. Толстой 1995а – Толстой Н.М. Глаза // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 500-502.
375. Толстой 1995 – Толстой Н.И. Граница // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 537-540.
376. Толстой 1995 – Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. – 512 с.
377. Толстой 1995 – Толстой Н.И. Громовая стрела // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 561-563.
378. Толстой 1999 – Толстой Н.И. Диалог // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 88-91.
379. Толстой, Усачёва 1995 – Толстой Н.И., Усачёва В.В. Вербa // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 333-336.
380. Топорков 1985 – Топорков А.Л. Происхождение элементов застольного этикета у славян // Этнические стереотипы поведения / [под ред А.К. Байбурина]. – Л.: Наука, 1985. – С. 223-242.
381. Топорков 1995 – Топорков А.Л. Печь // Славянская мифология. Энциклопедический словарь / [ред. В.Я. Петрухин, Т.А. Агапкина и др.]. – М.: Эллис Лак, 1995. – С. 310-312.
382. Топорков 1995 – Топорков А.Л. Солнце // Славянская мифология. Энциклопедический словарь / [ред. В.Я. Петрухин, Т.А. Агапкина и др.]. – М.: Эллис Лак, 1995. – М.: Эллис Лак, 1995. – С. 361-363.
383. Топорков 1995 – Топорков А.Л. Соль // Славянская мифология. Энциклопедический словарь / [ред. В. Я. Петрухин, Т.А. Агапкина и др.]. – М.: Эллис Лак, 1995. – М., 1995. – С. 464-465.
384. Топоров 1969 – Топоров В.Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам, IV / [отв. ред. Ю. Лотман]. – Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1969. – С. 9-43.

385. Топоров 1971 – Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией "мирового дерева" // Труды по знаковым системам, V / [отв. ред. Ю. Лотман]. – Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1971. – С. 9-62.

386. Топоров 1983 – Топоров В. Н. К семантике четверичности (аналолийское **тец* и др.) // Этимология 1981 / [под ред. Ж.Ж. Варбота, Л.А. Гиндина, Г.А. Климова и др., отв. ред. О.Н. Трубочев]. – М.: Наука, 1983, С. 108-135.

387. Топоров 1984 – Топоров В.Н. Индоевропейский ритуальный термин SOUN-, ETRO- (-ETLO-, EDHTRO-) // Балто-славянские исследования. 1984 / [отв. ред. В.В. Иванов]. – М.: Наука, 1986. – С. 80-89.

388. Топоров 1988 – Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках / [отв. ред. Е.С. Новик]. – М.: Наука, 1988. – С. 7-60.

389. Топоров 1991 – Топоров В.Н. Время мифологическое // Мифы народов мира: в 2 т. / [под ред. С.А. Токарева]. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 223-224.

390. Топоров 1991 – Топоров В.Н. Заговоры и мифы // Мифы народов мира: в 2 т. / [под ред. С.А. Токарева]. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 450-452.

391. Топоров 1991 – Топоров В.Н. Древо мировое // Мифы народов мира: в 2 т. / [под ред. С.А. Токарева]. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 398 - 406.

392. Топоров 1992 – Топоров В.Н. Пространство // Мифы народов мира: в 2 т. / [под ред. С.А. Токарева]. – М.: Советская энциклопедия, 1992. – Т. 2. – С. 340-342.

393. Топоров 1992 – Топоров В.Н. Числа // Мифы народов мира: в 2 т. / [под ред. С.А. Токарева]. – М.: Советская энциклопедия, 1992. – Т. 2. – С. 629 - 631.

394. Топоров 1995 а – Топоров В.Н. Идея святости в Древней Руси // Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. – Первый век христианства на Руси. – М.: Гнозис, 1995. – С. 413-508.

395. Топоров 1995 б – Топоров В.Н. О древнеиндийской заговорной традиции // Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова / [сост. Т.Н. Свешникова]. – М.: Наука, 1995. – С. 8-104.

396. Топоров 1995 в – Топоров В.Н. Боги // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н. И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 204-215.

397. Топоров 1995 – Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. – М.: Прогресс, 1995. – 624 с.

398. Топоров 2005 – Топоров В.Н. Числовой код в заговорах (По материалам сборника Л.Н. Майкова «Великорусские заклинания») // Заговорный текст. Генезис и структура / [отв. ред. В.Н. Топоров]. – М.: Индрик, 2005. – С. 194-246.

399. Топоров 2006 – Топоров В. Н. Ночь и день: их противостояние и их взаимная тяга. Об и-евр. **noku -t- (*neku -t-)* & **dein- *dīn-(*dejen)* и **dein- / *dīn-(*dejen)* & **noku -t- (*neku -t-)* // Исследования по этимологии и семантике: в 2 т. – М., 2006. – Т. 2, – Кн. 2. – С. 166-197.

400. Торен М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. – СПб.: АОЗТ Издательства «Литера», 1996. – 496 с.

401. Трубацев 1991 – Трубацев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. – М.: Наука, 1991. – 272 с.
402. Туркевич 1905 – Туркевич Заговор от рожистого воспаления (бышихы) // Киевская старина. – 1905. – Т. ХСL. – С. 66-67.
403. Тхостов 1993 – Тхостов А.Ш. Болезнь как семиотическая система // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. – 1993. – №1. – С.3-16.
404. Тяпкіна 1999 – Тяпкіна Н. Номінації міфонуіма "мрець" в українській мові // Вісник Запорізького державного університету: 36. наук. пр. Філологічні науки. – Запоріжжя: ЗДУ, 1999. – №1. – С. 145 - 148.
405. УЗ 1993 – Українські замовляння / [упор. М.Н. Москаленко, авт. передм. М.О. Новікова]. – К.: Дніпро, 1993. – 309 с.
406. УСП 2003 – Українські сороміцькі пісні / [упор., передмова, примітки М.М. Красікова]. – Харків: Фоліо, 2003. – 287 с.
407. Уолш 1996 – Уолш Р. Дух шаманизма ; [пер. с англ.] / [под ред. В. Майкова]. – М.: Издательство трансперсонального института, 1996. – 278 с.
408. Урушадзе 1970 – Урушадзе Н.Е. Опыт художественно-образного анализа и реконструкции бронзового пояса из Самтавро // Советская археология. – 1970. – №1. – С. 67-76.
409. Усачёва 1999 – Усачёва В.В. Звукоподражание // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 296-299.
410. Усачёва 2004 – Усачёва В.В. Мак // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 170-174.
411. Успенский 1982 – Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). – М.: Издательство Московского университета, 1982. – 245 с.
412. Успенский 2006 – Успенский Б.А. Солярно-лунная символика в облике русского храма // Успенский Б.А. Крест и круг: из истории христианской символики. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 225-258.
413. Фаминцын 1995 – Фаминцын А.С. Божества древних славян. – СПб.: Алетейя, 1995. – 365 с.
414. Фасмер 1986-1987 – 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]. – М.: Прогресс, 1986-1987. – Т. 1 (А – Д). – 1986. – 576 с.; Т. 2 (Е – Муж) – 1986.– 672 с.; Т. 3 (Муза – Сят). – 1987. – 832 с.; Т. 4 (Т – Ящур) – 1987. – 864 с.
415. Филатов 1996 – Филатов В. П. Живой космос: человек между силами неба и земли // Вопросы философии. – 1996. – №. 2 – С. 3-12.
416. Флоренский 1994 – Флоренский П. Оправдание космоса / [сост. вст. ст. и прим. К. Г. Исупова]. – СПб.: РХГИ, 1994. – 224 с.
417. Фон Франц М-Л 1998 – Фон Франц М-Л. Пророчание и синхрония. Психология значимого случая ; [пер. с англ. З. А. Кривулиной] / [под ред. В.В. Зеленского]. – СПб.: Б. С. К., 1998. – 107 с., 16 илл.
418. Франко 1981 – Франко І.Я. Юльян Яворський. Грозові стрелки // Франко І. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К.: На-

укова думка, 1981. – Т. 31. Літературно-критичні праці (1897-1899). – С. 125-125.

419. Франкрофты 1984 – Франкрофт Г., Франкрофт Г.А. Миф и реальность // Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984. – С. 24-44.

420. Фрейберг 1994 – Фрейберг Р. Актуализация, социально-психологический стресс и объяснение причин несчастья // Этнографическое обозрение. – 1994. – №1. – С. 22-27.

421. Фрейденберг 1997 – Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. – М.: Лабиринт, 1997. – 448 с.

422. Фрезер 1986 – Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. – 2-е изд. ; [пер. с англ. М.К. Рыклина]. – М.: Издательство политической литературы, 1986. – 703 с.

423. Фулканелли 1996 – Фулканелли Тайны готических соборов; [пер. с англ. О.О. Чистякова]. – М.: Refl-book, К.: Ваклер, 1996. – 232 с.; илл.

424. Хайдегер 1993 – Хайдегер М. Путь к языку // Хайдегер М. Время и бытие. Статьи и выступления / [вст. ст и коммент., пер. с нем., В.В. Бибихина]. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

425. Харитоновна 1991 – Харитоновна В. И. Заговорно-заклинательный текст: композиционные основы, воздействие на пациента и заклинателя // Филологические науки. – М., 1991. – №5. – С. 45-54.

426. Харитоновна 1992 – Харитоновна В.И. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян. Конспекты лекций. – Львов: Из-во ЛГУ, 1992. – С. 39-47.

427. Харитоновна 1993 – Харитоновна В. И. Заговорно-заклинательный акт в народной культуре восточных славян // Этнографическое обозрение. – 1993. – №4. – С. 91-106.

428. Харитоновна 1999 – Харитоновна В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований: в 2 т. – М.: ИЭА РАН, 1999. – Часть 1. – 292 с.

429. Харитоновна 2003 – Харитоновна В.И. Исследование сакрального в традиционной культуре: прикосновение непостижимому или постижение неведомого? // Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 9. Часть 1. Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов: материалы Международного междисциплинарного научно-практического семинара-конференции, (6-15 июля 2003 г., Москва; Республика Алтай). На русском и английском языках. – М.: ИЭА РАН, 2004. – С. 16-40.

430. Хомяков 1904 – Хомяков А.С. Записки о всемирной истории. Часть первая // Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. – Изд. 4-е. – М.: Университетская типография, 1900. – Т. 5. – 610 с.

431. Христофорова 2010 – Христофорова О.Б. Дискурс о колдовстве и локальные фольклорные традиции: семантика, прагматика, социальные функции: автореф. дисс. на соискание ученой научн. степени докт. филол. наук: спец. 10.01.09. "Фольклористика" / О.Б. Христофорова. – М., 2010. – 21 с.

432. Хюбнер 1996 – Хюбнер К. Истина мифа ; [пер. с нем. И. Касавина]. – М.: Республика, 1996. – 448 с.

433. Цагарев – Цагарев В. Искусство и время. Очерки по истории визуальной культуры алан-осетин. – Владикавказ: Изд-во "Ир", 2003. – 463 с.

434. Цивьян 1985 – Цивьян Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения / [под ред А. К. Байбурина]. – Л.: Наука, 1985. – С. 154-178.

435. Цивьян 1991 – Цивьян Т. В. Оппозиция мужской / женский и её классифицирующая роль в модели мира // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / [отв. ред. А.К. Байбурина, И.С. Кон]. – СПб.: Наука., 1991. – С, 77-91.

436. Церен 1976 – Церен Э. Лунный бог ; [сокр. пер. с нем. Б.Д. Каллистова] – М.: Наука, 1976. – 381 с., ил.

437. Цимиданов 2001 – Цимиданов В.В. Кремация в срубной культуре как статусный знак // Проблемы истории и археологии Украины: материалы международной научной конференции, посвящ. 10-летию независимости Украины, (Харьков, 16-18 мая 2001 г.). – Харьков, 2001. – С. 40-41.

438. Чабадзе 1982 – Чабадзе А.Н. Странные поминки // Советская этнография. – 1982. – №1. – С. 132-136.

439. Чекан 1993 – Чекан О. Семантичні аспекти поліського "гуканя" // Народна творчість та етнографія. – 1993. – №4. – С. 31-37.

440. Чепа 1892 – Малорусские суеверия, коим мало, кто верил, собранные 1776 года. Рукопись А.И. Чепы // Киевская старина. – 1892. – Т. XXXVI. – С. 119-130.

441. Чернишев 1887 – Чернишов М. Опыт истолкования обычая "понеделкуванья" // Киевская старина. – 1887. – Т. XVII. – апрель. – С. 763-771.

442. Чернов 1965 – Чернов И. О структуре русских любовных заговоров // Труды по знаковым системам II / [отв. ред. Ю. Лотман]. – Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1965. – С. 159-172.

443. Чмыхов 1990 – Чмыхов Н.А. Истоки язычества Руси. – К. Лыбидь, 1990. – 384 с., ил.

444. ЧОКМ – Фонди Черкаського обласного краєзнавчого музею. – III-2261.

445. Чубинський 1995 – Чубинський П.П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського: в 2 т. – К.: Мистецтво, 1995. – Т. 1. – 224 с., іл.; Т. 2. – 224 с., іл.

446. Шевченко 1913-1921 – Шевченко С. Приказки, легенди, народний календар, прислів'я, замовляння, вірування, огородництво, повір'я, звичаї, свято Івана Купала. Записували учні, вчителі Кіровоградської обл. 1913-1921 рр. – Рукописні фонди ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України. – Ф. 1-5. 388. 301 арк.

447. Шевченко 1928 – Шевченко Л. Звичаї, пов'язані з закладами будівлі // Первісне господарство та його пережитки на Україні (ПГПУ). – 1928. – №1-2. – С.34-32.

448. Ви, зорі-зоричі: Українська народна магічна поезія: Замовляння / [упор. М.Г. Василенко, Т.М. Шевчук, авт. передм. та ред. М.Г. Василенко]. – К.: Молодь, 1991. – 336 с.

449. Шевчук 1993 – Шевчук Т. Магічна поезія замовляння. Еволюція ритуально-поетичних формул // Родовід. – 1993. – №5. – С. 10-12.

450. Шевчук 2003 – Шевчук Т. Як "дуля" стала "непристойним жестом" (до питання трансформації давніх релігійних символів) // Тіло в текстах культур. Студії з культурної антропології. – К.: НАН України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського, – К., 2003. – С. 167-170.

451. Широкова 2000 – Широкова Н.С. Культура кельтов і нордическа традиція античності. – СПб.: Евразія, 2000. – 352 с.

452. Шишлина 1989 – Шишлина Н.И. Погребение эпохи бронзы с глиняной маской из Калмыки // Советская археология – 1989. – №3. – С. 231-246.

453. Шкарбан 1994 – Шкарбан А. Народна медицина Київського Полісся // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 1997. – Вип. 1. Київське Полісся. 1994. – С. 204-216.

454. Шкарбан 1995 – Шкарбан А. Матеріали з народної медицини Житомирського Полісся // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 1999. – Вип. 2. Овручина. – 1995. С. 211-224.

455. Шкарбан 1996 – Шкарбан А. Знахарство на Поліссі (за експедиційними матеріалами) // Полісся: мова, культура, історія: матеріали Міжнародної конференції. – Київ: Асоціація етнологів, 1996. – С. 277-281.

456. Шрамко 1957 – Шрамко Б.А. Следы земледельческого культа у лесостепных племён Северного Причерноморья в раннем железном веке // Советская археология. – 1957. – №1. – С. 178-198.

457. Штрак 1995 – Штрак Г.Л. Кровь в верованиях и суевериях человечества. Народная медицина и вопрос о крови в ритуале евреев // Кровь в верованиях и суевериях человечества: сборник / [сост. примеч. В.Ф. Войков]. – СПб.: София, 1995. – С. 5-228.

458. Щепанская 1993 – Щепанская Т.В. Собака – проводник на грани миров // Этнографическое обозрение. – 1993. – №3. – С. 71-79.

459. Элиадэ 1996 – Элиадэ М. Мифы. Сновидения. Мистерии. [пер. с англ. А. П. Хомик]. – М.: Repl-book, К.: Ваклер, 1996. – 288 с.

460. Элиадэ 1998 – Элиадэ М. Миф о вечном возвращении; [пер. с фран. Е. Морозовой (1, 2 главы), Е. Мурашкинцевой (3, 4 главы)]. – СПб.: Алетейя – 1998. – 249 с.

461. Элиадэ 1998 а – Элиадэ М. Шаманизм. Архаические техники экстаза; [пер. с англ. С. Богущкого, С. Трилис]. – К.: София, 1998. – 384 с.

462. Энциклопедия суеверий 1995 – Энциклопедия суеверий [Text] / [сост. Э. и М.А. Рэдфорд (англ. суеверия), Е. Миненок (русские суеверия)]; [пер. Д. Гайдук; ред. А. Егазаров]. – М.: Миф; 1995. – 560 с: ил.

463. Юдин 1992 – Юдин А.В. Об именах звезд-"помощниц" в русских заговорах // Язык русского фольклора: Сб. научных статей. – Петрозаводск: Изд. ПГУ, 1992. – С. 66-71.

464. Юдин 1997 – Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. – М.: МОНФ, 1997. – 319 с.

465. Юдкін-Ріпун 2003 – Юдкін-Ріпун І. Етимологічні методи та матеріали в культурологічних дослідженнях // Студії мистецтвознавчі – К., 2003. – Число 1. – С. 11-21.

466. Юнг 1995 – Юнг К.Г. Ответ Иову ; [пер. с нем. В. Бакусева, А. Гараджи]. – М.: Канон, 1995. – 352 с.

467. Юнг 1997-а – Юнг К.Г. AION. Исследование феноменологии самости ; [пер. с англ., лат. М.А.Собуцкой] / [отв. ред. С.Л. Удовик]. – М.: Refl-book, К.: Ваклер, 1997. – 336 с.

468. Юнг 1997-б – Юнг К.Г. Психология и алхимия ; [пер. с англ., лат.] / [отв. ред. С.Л. Удовик]. – М.: Refl-book, К.: Ваклер, 1997. – 592 с.

469. Юнг 1997-в – Юнг К.Г., фон Франц М.-Л., Хендерсон Дж. Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы ; [пер. с англ.] / [под общ. ред. С. Н. Сиренко]. – М.: Серебрянные нити, 1997. – 568 с., ил.

470. Юрочко 2000 – Юрочко Ф. Питання, які задають таємничі приони // Медицина світу. – 2000. – Листопад. – С. 273-276.

471. Яворский 1897 – Яворский Ю. Громовые стрелки. Очерк по истории южно-русского фольклора // Киевская старина. – 1897. – Т. LVIII. – июль-август. – С. 227-238.

472. Ятченко 2002 – Ятченко В.Ф. Метафізичні виміри української дохристиянської міфології: автореф. дис. на здобуття наук ступеня док. філософськ. наук: спец. 09.00.04 "Філософська антропологія, філософія культури" / В.Ф. Ятченко. – К., 2002. – 39 с.

473. Ящуржинский 1893 – Ящуржинский Хр. Поверья и обряды родин и крестин // Киевская старина. – 1893. – Т. XLI. – июль. – С. 74-83.

474. By Jaroslav – By Jaroslav B. Rudny'kyj An etymological dictionary of the ukrainian language. – Winnipeg: Ukrainian free academy of sciences – uvan, Inc., 1962-1972. – Volume 1. – 968 page, Volume 2. – 1128 page.

475. Europäische Schlüsselwörter 1964 – Europäische Schlüsselwörter. Wortvergleichende und wortgeschichtliche Studien, herausg. vom Sprachwissenschaftlichen Colloquium (Bonn): J. Knobloch et al. München, 1964. – Bd. II. Kurzmonographien. I. Wörter im geistigen und sozialen Raum.

476. Europäische Schlüsselwörter 1967 – Europäische Schlüsselwörter. Europäische Schlüsselwörter. Herausg. vom Sprachwissenschaftlichen Colloquium (Bonn) J. Knobloch et al. München, 1967. – Bd. III. Kultur und Zivilisation.

477. Livraga 1992 – Livraga H.A. Die mythologie der Baume // Neue Akropolis. – 1992. – April. – S. 3-21.

478. Sļjvņņk 1982 – Sļjvņņk jazyka staroslověnskěho. – Praha: Academia Sumpťibus academię scientiarum bonemoslovicę, 1982. – II (K-O). – 638 p.; III (P-P). – 671 p.

* * *

479. apokrif – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.biblia.org.ua/apokrif/apocryph1/ap-petr.shtml.htm>

480. Бабаева – Бабаева Е. Статті по етимології некоторых русских слов [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.slovník.narod.ru/etim/znakom/index.html>].

481. Баженова – Баженова О.А. Топография русских заговоров и духовных стихов: Опыт сопоставления [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.ruthenia.ru/folklore/bazhenova1>.

482. Березовая ruthenia – Березовая Н.В. Тело как граница: "оживающие мертвецы" "в сагах об исландцах" [Електронний ресурс] – Ре-

жим доступу: <http://www.ruthenia.ru/folklore/index.htm>.

483. Блинова – Блинова Т. Рушник Удальцової из Тульської області початку 20 століття [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.dazzle.ru/spes/ruito.shtml>

484. Богданов – Богданов К.А. Счёт как текст в фольклоре // Русский фольклор. Т. XXXII. – СПб., 2004 [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.rothema.ro/folk16re/bogdanov3.htm>.

485. Бурдо – Бурдо Н.Б. Антропоморфні образи ранньотрипільської кераміки [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.iananu.kiev.ua/privatl/pages/Burdo03/article1/burdo2.htm>

486. Грушевський – Грушевський М. Історія української літератури. – Т. 4 [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.litopys.org.ua/hrushukr/hrush413.htm>

487. Житіє князів Бориса і Гліба [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.litopys.org.ua/old17/old17_30.htm

488. В. Куперман, И. Зислин – В. Куперман И. Зислин. Структура бредового текста: Work in progress. Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.ruthenia.ru/folklore\kuperman_zislin1.htm.

489. Николов – Николов П. Църковнославянски речник [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.pravoslavieto.com/rechnik/cs/index>.

490. Ніколаєва – Ніколаєва Т. Різновиди традиційного одягу різновиди традиційного одягу [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://etno.us.org.ua/munuvshyna/r09.html>

491. Виставка "Ікона карпатська" [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.skansen.mblsanok.pl/a/stronau.php?dir=./wystawy&id=ikonau>

492. Рябчиков – Рябчиков С.В. Реконструкция религиозных представлений в скифо-сарматском мире [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.ethnonet.ru/ru/pub/rekon>

493. Руднев – Руднев В. Метафізика футболу [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.ruthenia.ru/>

494. Слацев - Слацев В.В. Тодорцы [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.swarog.ru/t/todorcy0.php>

495. Современный толковый словарь русского языка Ефремовой [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.dic.academic.ru/contents.nsf/efremova/>

496. Старостина Н.А. Трансформации в переводе [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.rusnauka.com/CCN/Philologia/3_starostina.doc.htm

497. Толстая – Толстая С.М. Пятница [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.swarog.ru/p/pjatnica8.php>

498. Толстой, pagan – Толстой Н.И. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pagan.ru/g/genitalii8.php>.

499. Філіпс – Філіпс Сара. Воскові форми: бабки-шептухи, їхнє ремесло та роль в українській сільській громаді [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.geocities.com/trybuna2000>.

500. Чудинов – Чудинов В.А. Что означает нахождение этимологии слова [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.chudinov.ru/chto-oznachaet-nahozhdenie-etimologii-slova>

501. Чудинов – Чудинов В.А. Деревянные изображение Перуна [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.E:\chudinov.ru\derevyannyye-izobrazheniya-peruna/index.html>.

502. Юдкін – Юдкін І. Соматична семантика за етимологічними матеріалами [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.etnolog.org.ua/vyd/vydetn/Body/Art23.htm>

АНОТАЦІЯ

А. Темченко

"Традиційні замовляння: семантичні трансформації та обрядові парадигми"

Технологічний розвиток суспільства, прерогативою якого є накопичення матеріальних цінностей, не вирішує проблем, пов'язаних з внутрішнім розвитком людини. Винайдення телебачення, мобільного зв'язку, персональних комп'ютерів та швидкісного транспорту покликане, напевно, вивільнити час для духовного самовдосконалення. Натомість спостерігаємо протилежний процес. Разом з техногенним поступом ми втрачаємо зв'язок з минулими поколіннями, що спричиняє нівелювання особистості. Паралельно з'являються дослідження, що перекручують історію, насаджують чужі духовні цінності.

У зв'язку з цим погляди антропологів усе частіше звертаються до минулого, які намагаються відтворити смисли культури, приховані під плином часу, відповісти на одвічні питання, для чого ми прийшли у цей світ і що залишиться після нас. Невичерпним джерелом реконструкції міфологічних уявлень є лікувальні замовляння, які, на відміну від інших жанрів, фактично не зазнали змін і продовжують функціонувати, що пояснюється, в тому числі, і соціальними факторами.

Структурно книга складається з двох розділів, які описують тексти з позицій морфології та онтології. В тому чи іншому разі увагу зацентовано на семантиці структури тексту і його образній архітектоніці. У першому розділі на розсуд читача пропонується новий погляд на будову замовляння, як засобу створення правильного, з точки зору обрядового функціонування, тексту, дієвого за своїм спрямуванням. Звукова, лексична й синтаксична організація тексту знакова, оскільки є засобом творення відповідних смислів. Наприклад, назви хвороб озвучуються за допомогою слабких голосних і глухих приголосних, натомість в іменах сакральних покровителів, формулах вигнання і знищення недуг превалюють сильні голосні і дзвінкі приголосні. Аналогічну ситуацію спостерігаємо при вивченні семантики гучності тексту, доцільність якої також визначається обрядом. Не випадковою є синтаксична організація замовляння, зокрема вживання слів-вставок, прикладок, звертань і вигуків, які є засобом голосового і смислового виділення того чи іншого образу або процесу.

В другому розділі розглядається образна семантика лікувального тексту, яка розглядається з урахуванням усього комплексу міфологічних уявлень, що значно розширює межі дослідження. Оскільки замовляння спрямоване на знищення хвороб, актуальним видається вивчення символіки людського тіла, як семіотичної системи, "за образом і подобою" якого створено міфологічний світ. У цьому контексті розглянуто семантику архаїчних жерт-

вопринесень, а також уявлення про тілесну душу, як залишок анімістичних культів одухотворення природи. Разом з тим, світ природи проектується на структуру соціуму й уявляється як потрійна ієрархія "верх – середина – низ", що відбилося в лікувальних обрядах.

Вселенську ієрархію вінчає верх, представлений в животворних образах сонця, голови, гори, царя та Ісуса Христа. Натомість в міфологічних уявленнях смерть часто фігурує як безголова, сліпа істота, тому в потойбічному міфологічному світі не світить сонце, а сам він знаходиться під землею й ототожнюється в абсолютним низом/пеклом. Відповідні уявлення утворюють опозиційні протиставлення: життя/смерті, світла/темряви, верху/низу. Звідси семантика переказів про живу голову, яка може існувати без тіла, чарівні перетворення з мертвого на живого, з тварини на людину шляхом перекидання через голову, а також казкові образи черепа на палі, семантики "лобного місця" у слов'янській традиції. На відміну від інших частин тіла голова сама є зразком потрійної семіотичної системи, де верх символізують очі, які бачать, середина – вуха / ніс, які чують, низ — уста, які не бачать і не чують, але розрізняють смаки, й озвучують / одухотворяють буття.

Інші тілесні рівні мають ознаки бінарності. Серединою тіла є серце, яке, на відміну від вух і носа, чує у світі невидимого. Разом з тим, у міфологічній свідомості серце асоціюється зі світом людей, "розіпненим між безоднею неба і прірвою пекла". Подвійною є також семантика тілесного низу, що презентує одночасно принцип народження і смерті. В традиційній культурі тілесний низ трактується як грішний і тлінний, але він, так само як святиця, ретельно охороняється і приховується від стороннього ока.

Космічна і тілесна стабільність, яка має відтворитися після завершення обрядового лікування, проявляється у вигляді числа. Операції з числами – рахування, перерахування та скорочення відбивають сам принцип обрядового впливу на недугу як от: визначення її природи, розпізнання і знищення шляхом перетворення на ніщо (нуль). Таким чином, числа становлять компактні зашифровані текстові моделі, своєрідні словесні рецепти тілесного і душевного відновлення.

Крім цього число є основою творення обрядового часу і простору, в межах яких відбувається магичні операції, спрямовані на відсилення або знищення недуги. Час і простір лікувального обряду відрізняється від буденного, оскільки в його межах відбувається контакт з потойбічним світом, що пояснює численні заборони на вживання специфічних словесних формул у повсякденному мовленні. В цьому аспекті лікувальні обряди наближуються до поховальних відправ, але відрізняються від них своєю специфікою, оскільки виголошуються з метою життєвого відновлення

ANNOTATION

A. Temchenko "Traditional healing spells: semantic transformations and rite paradigms"

In the society which makes the accumulation of wealth its highest goal, technological development does not solve the problems associated with internal development of human. The invention of television, mobile phone, personal computer, high-speed transport was to free time for spiritual self-improvement. Instead, we observe quite a different process. Alongside with technological progress the connection with previous generations is lost and it causes the loss of one's identity. Worse luck there appear studies that distort history and impose alien spiritual values.

In this regard, the views of anthropologists are increasingly turning to the past, trying to restore cultural meanings which were lost over time, and to answer the eternal question why we came to this world and what will stay after us. An inexhaustible source of the reconstruction mythological representations are healing spells which, unlike other genres, stay unchanged and continue their functioning because of social factors.

Structurally, the book consists of two chapters that describe the texts of spells from the standpoint of morphology and ontology and in both cases the attention is paid to the semantics of the structure of the text and its imagery architectonics. In the first chapter the reader is offered a new view of the structure of spelling texts as a means of creating the text which would be correct in terms of ritual operation and effective in its administration. Audio, lexical and syntactic organization of the text is iconic as it is a means of creating appropriate meanings. For example, the names of diseases are voiced by weak vowels and voiceless consonants, while in the names of sacred patrons, formulas of expulsion and destruction of ailments strong vowels and voiceless consonants are prevalent. A similar situation is observed in the study of the semantics of the volume of the text, the feasibility of which is also determined by ordinance. The syntactic organization of spells of illnesses, including the use of words, inserts, appeals and interjections, which serve as a means of vocal and semantic emphasis of an image or a process is not random.

The second chapter examines the semantics of the images of medical texts, here all the complex of mythological concepts is applied, which greatly expands the boundaries of the study. As the spells are aimed at the destruction of diseases, the study of the symbolism of a human body as a semiotic system in the image and likeness of which the mythological Universe is built seems relevant. In this context, the semantics of archaic sacrifice and the idea of corporeal soul as the remainder of animist cults of empowering

nature with human qualities are considered. However, the natural world is projected on the structure of society and presented as a triple hierarchy "top – middle – bottom", which is reflected in medical rituals.

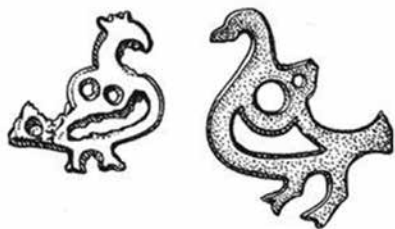
The Universal hierarchy is crowned on top with the images of the life-giving sun, head, hill, king, and Jesus Christ. Instead, Death often appears in mythology as headless and blind, that's why in the other mythological world the sun is not shining, and this very world is located underground and is identified with the absolute bottom / hell. Appropriate representations form the following oppositions: life – death, light – darkness, and top – bottom. Hence the semantics of the tales about the human head which can exist without the body, magical transformation from dead to alive, from animals to humans by tipping over the head, as well as fabulous images of the skull on the pile, the semantics of "Calvary" in the Slavic tradition. Unlike other parts of the body the head itself is an example of a triple semiotic system where the top symbolizes the eyes that see, the middle – ear and nose which perceive, and the bottom – the mouth that neither sees nor hears, but differentiates tastes and voices (inspires) the human being.

Other physical levels have binary attributes. The middle of the body is the heart which, unlike the ears and the nose, hears and perceives the world unseen. In the mythological consciousness the heart is associated with the world of people, which is «hanging between the sky and the deep abyss of Hell». The bottom of the body also has dual semantics, and presents the principles of birth and death. In the traditional culture the bottom is treated as sinful and mortal, but it is also sacred and is carefully guarded and protected from prying eyes.

Cosmic and corporal stability which is to be restored after the ritual of treatment is shown as a number. Operations with numbers – counting, enumeration, and reduction reflect the principle of ritual exposure to disease such as: the definition of its nature, recognition and destruction by converting into nothing (zero). Thus, the numbers are compact cipher text models, kind of verbal recipes of physical and mental recovery.

In addition, the number is the basis for the creation of ritual time and space, within which magical healing operations take place. Time and space of the healing ritual differ from everyday ones because within them there is a contact with the other world, which explains the numerous bans on the use of specific verbal formulas in everyday conversation. In this respect, healing rites are close to funeral ceremonies, but differ from them in their specificity as they are voiced in order to restore life.

Перший рівень.
Розділ 1. Звукова організація



Мал. 1
Давньоруські орнітоморфні
амулету XI-XII ст.



Мал. 2
Фрагмент українського
вишитого рушника. Західна
Україна поч. XX ст.



Мал. 3
Фрагмент українського рушника.
Чигиринщина поч. XX ст.



Мал. 4
Маска "чумного лікаря"



Мал. 5
Manuscript of Henri Knoblochtzer, Heidelberg, Germany

Розділ 2. Ритміка



Мал. 6
Український рушник.
Чигиринщина поч. XX ст.



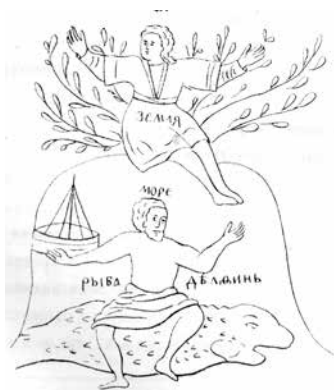
Мал. 7
Давньоруський сирин

Розділ 3. Синтаксис



Мал. 8
Потроєне сонце. м. Помічна Фото.

Розділ 4. Поетика обряду



Мал. 9
Земля і море.
Ілюстрація XVII ст.



Мал. 10
Давньослов'янський ідол
Світовіда (VII – VIII ст. н.е.)



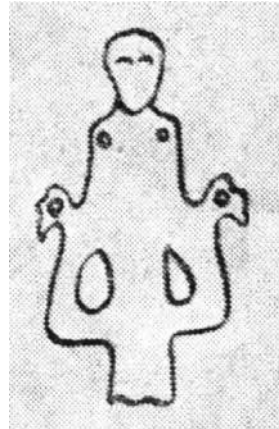
Мал. 11
Фрагмент денця миски
Трипільської культури із
зображенням
сонячного човна



Мал. 12
Кносська богиня зі зміями
(1600 – 1580 рр. до н. е.)



Мал. 13
Лада, яка приборкує хижих тварин.
Вшивка. Російська Північ



Мал. 14
Фібула. Пастирське
городище VI ст.



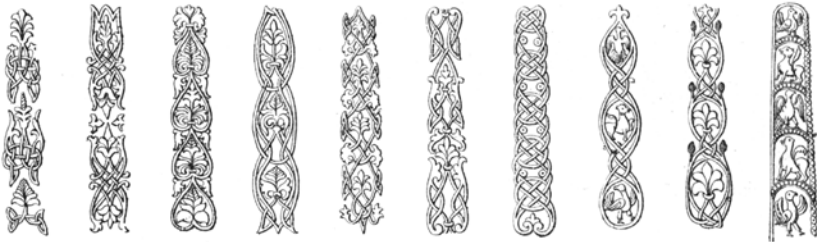
Мал. 15

Фронтон будинку. Приміщення Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького до реконструкції, поч. XX ст.



Мал. 16

*Фронтон будинку
м. Черкаси поч. XX ст.*



Мал. 17

*Плетені орнаменти Дмитрівського собору,
м. Володимир, кінець XII ст.*



Мал. 18
Захисні оберези з
язичницькою і
християнською
символікою. Шолом князя
Ярослава Всеволодовича.
Поч. XII ст.



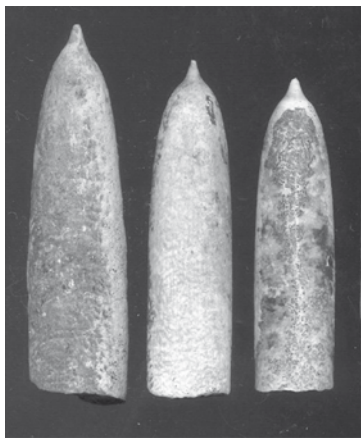
Мал. 19
Рельєфне зображення вовка на стінах
Георгіївського собору м. Юр'їв-Польський,
Володимирська обл. XIII ст.



Мал. 21
Фреска «Воскресіння мертвих». Храм
Спаса на Нередиці біля Новгорода,
кінець XII ст.



Мал. 20
Ростовська деньга XV ст.



Мал. 22
Belemnnoidea

Другий рівень.
Розділ 1. Сакральна анатомія



Мал.23

Антропні зображення
землі і моря



Мал. 24

Вседержитель. Купол храму святого
Георгія. Стара Ладога XII ст.



Мал. 25

Фрагмент
російського
рушника.
Тульська обл.
Поч. XX ст.



Мал. 27

Фрагмент українського весільного рушника.
Чигиринщина. Поч XX ст.



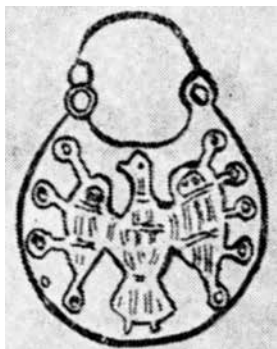
Мал. 26

Фрагмент стіни житлового будинку.
Черкаси. Поч. XX ст.



Мал. 28

Фрагмент українського рушника.
Чигиринщина. Поч XX ст.



Мал. 29
Давньоруський колт з
Києва.



Мал. 30
Будинок Майбороди. м. Черкаси. Поч XX ст.



Мал. 31
Володимирська ікона
Пресвятої Богородиці



Мал. 32
Усікновення голови Предтечі.
Фреска храму святої Трехиці. XII ст.



Мал. 33
Хрест Єфросинії,
княгині полоцької.
XII ст.



Мал. 34
Давньоруський
ідол



Мал. 35
Зображення крилатих істот з великими очима. Віконниця. Чигиринщина. Поч. XX ст.



Мал. 36
Потрійне зображення сонця. Віконниця. Черкащина. Поч. XX ст.



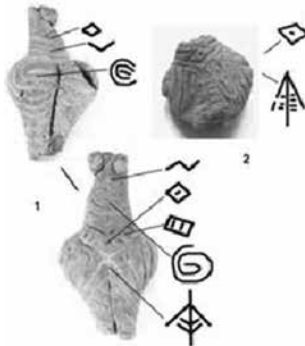
Мал. 37
Косі хрести як засіб обрядового захисту. Черкаси. Поч. XX ст.



Мал. 38
Страшний суд. Фреска храму святої Нередиці. XII ст.



Мал. 39
Ікона Різдва Богородиці XIX ст.



Мал. 40
Геометричні знаки на антропоморфних трипільських статуетках.



Мал. 41
Родильний полог.
Східна Словаччина. XIX ст.



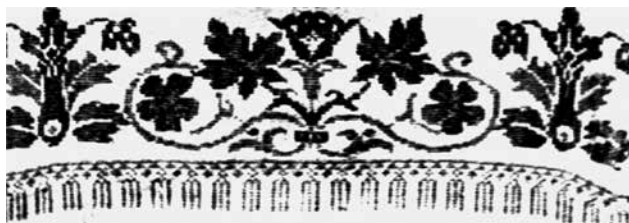
Мал. 42
Різдво Пресвятої Богородиці



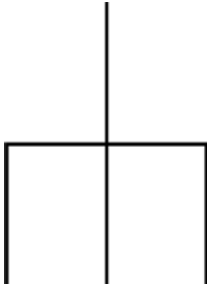
Мал. 43
"Гріхопадіння". Ікона XIX ст.



Мал. 44
Мойри і Феміда плетуть
нитку долі



Мал. 45
Фрагмент
рушника.
Чигиринщина,
перша половина
XX ст.



Мал. 46
Глаголична
літера *Азъ*



Мал. 47
Заставка з "Анфологиона"
Чернігів, 1753 р.



Мал. 49
Дзеркальна рама.
Поч. XX ст.



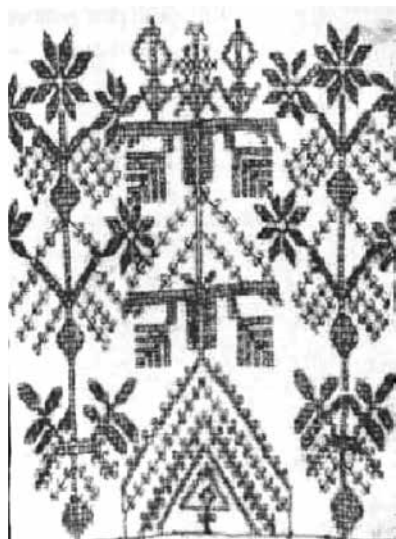
Мал. 48
Верхня частина
західного фризу
Дмитрівського собору



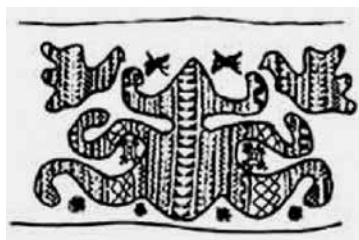
Мал. 50
Стопа Андрія
Первозванного



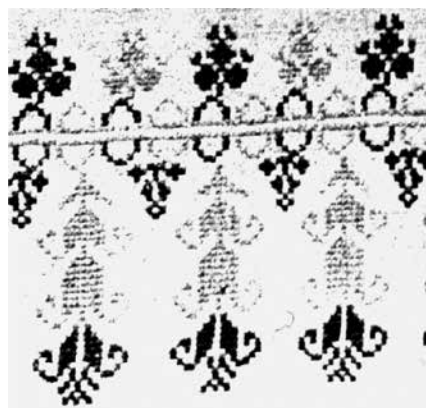
Мал. 51
Рушник.
Вінниччина



Мал. 52
Рушник. Північне
Полісся



Мал. 53
Стилізовані зображення богинь
в російській вишивці. Фрагменти
рушника: Тульська обл, Російська
Північ. Поч. XX ст.



Мал. 54
Фрагмент українського
рушника.
Чигиринщина,
поч. XX ст.



Мал. 55
Чаша. Скарб з Угорщини.



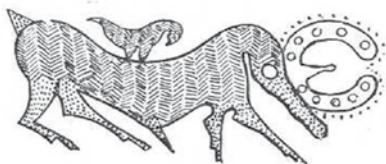
Мал. 56
Весільне фото. Чигиринщина.
50-і роки XX ст.



Мал. 57
"Козака з ляхом розговор".
Полотно, олія. Невідомий
художник. Національний художній
музей України. Українське
народне мистецтво.
Перша пол. XIX ст.



Мал. 58
Рослинний орнамент жіночої
сорочки XIX ст. Південна Моравія,
м. Бржецлав



Мал. 59
Зображення бика на
бронзовому поясі XI – VIII ст.
до н.е. із Самтавро, що на
Кавказі



Мал. 60
Рушник с. Новоселиця
Чигиринський р-н.
Черкаська обл. Поч. XX ст.

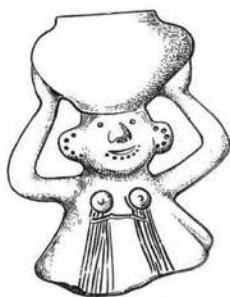


Поселяне
Чернобамьського и Шенелитського обществъ.

Мал. 61
Одяг населення північної
Київщини. XVIII ст.



Мал. 62
Череп катакомбної культури із
заліпленими зіницями



Мал. 63



Мал. 64



Мал. 65
Герб м. Гродно



Мал. 67



Мал. 66
Герб м. Каунас

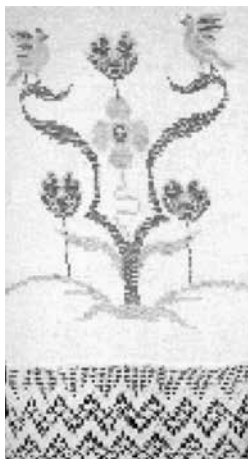


Мал. 68
Стела з кладовища Античної
Остії (III ст.)

Розділ 2. Семантика чисел та числівників

А Б РА К А Д А Б Р А
 А Б РА К А Д А Б Р
 А Б РА К А Д А Б
 А Б РА К А Д А
 А Б РА К А Д
 А Б РА К А
 А Б РА К
 А Б РА
 А Б Р
 А Б
 А

Мал. 69
 Абракадабра



Мал. 71
 Фрагмент рушника.
 Українське Полісся.
 Поч. XX ст.



Мал. 70
 Емалеві і червлені дробниці
 саккоса митрополита Алексія.
 Чудовий монастир. Москва.



Мал. 72
 Візантійська мозаїка.
 Константинополь.
 Палац Дафна. Орел і змія



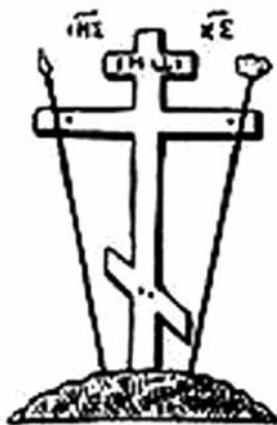
Мал. 73
 Чернігівська гривня-зміювик XI ст.



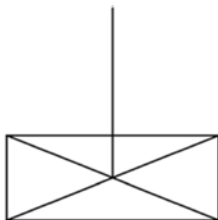
Мал. 74
Середньодні-
провська
фібула VII ст.



Мал. 75
Трійця. Новгород. Собор
святої Софії XV ст.



Мал. 76.
Хрест, спис і губка



Мал. 77



Мал. 78
Російський рушник.
Фрагмент.
Поч. XX ст.



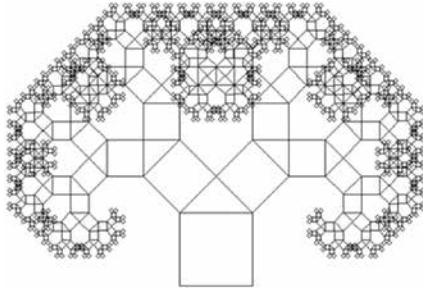
Мал. 80
Німеччина
Майське дерево



Мал. 81
Вогородиця



Мал. 79
Давньоруський
топірець. XII ст.



Мал. 82
Дерево Піфагора



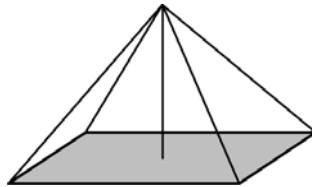
Мал. 83
Монета Михайла Борисовича
Тверського (1461-1485)



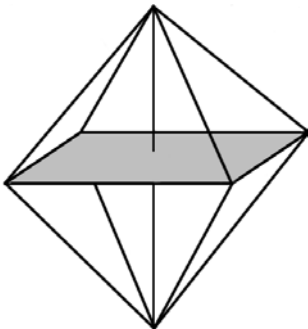
Мал. 84
Тверський пул. XV ст.

1	2	3
3	4	5
5	6	7
7	8	9

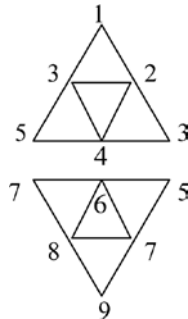
Мал. 85



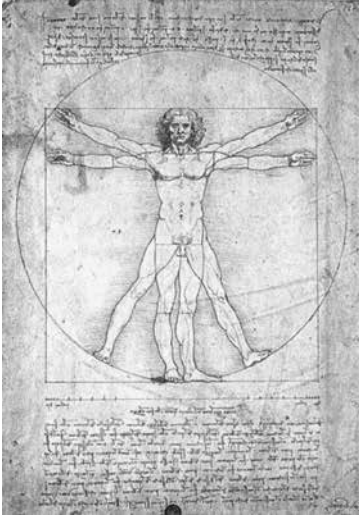
Мал. 86



Мал. 87



Мал. 88



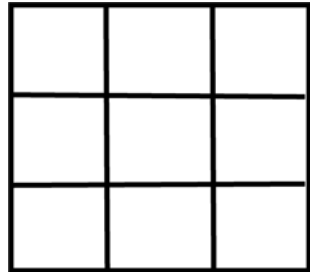
*Мал. 89
Леонардо да Вінчі
"Вітрувіанська людина"*



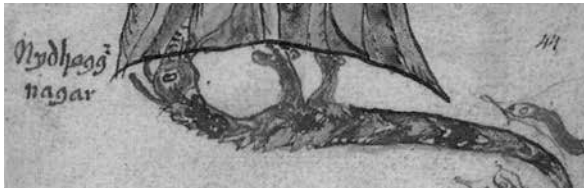
*Мал. 90
Зооморфні істоти-обереги.
Український рушник.
Чигиринщина. Пор. XX ст.*



*Мал. 91
Острів Кулинка на Дніпрі.
Світлина поч. XX ст.*



Мал. 92



*Мал. 93
Нідхеґг гризе корінь світового дерева Іггдрасіль*

Розділ 3. Категорії часу і метачасу



Мал. 94

"Знамення небесне. Кривава луна сходила з Півночі"



Мал. 95

Фрагмент трипільської кераміки



Мал. 96

Класичне зображення Гекати



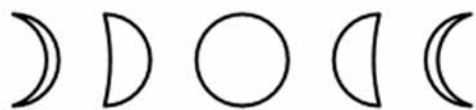
Мал. 97

Ікона Чудо Святого Георгія про змія. XVIII ст. Музей українського декоративного мистецтва

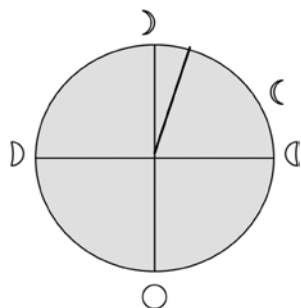


Мал. 98

Ікона Параскеви. Музей Народної Архітектури в Сяноці



Мал. 99
Фази місяця



Мал. 100



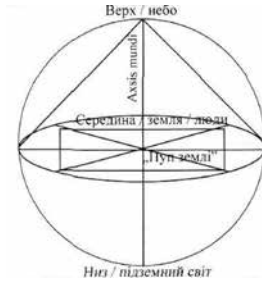
Ж

Ч

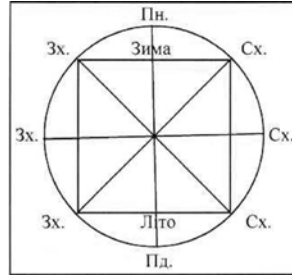


Мал. 101

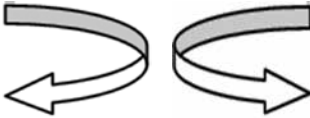
Розділ 4. Просторова організація



Мал. 102



Мал. 103



Мал. 104

Мал. 105



Мал. 106

Український рушник. Фрагмент.
Чигиринщина. Поч. XX ст.



Мал. 107

Наскальний рельєф. с. Буша
Ямпільський р-н. Вінницька обл.



Мал. 108



Мал. 109

Давньогрецька весільна ваза.
Фрагмент



Мал. 110
Плахта



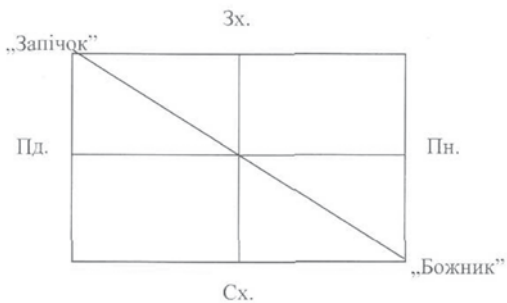
*Мал. 111
Житловий будинок.
м. Черкаси. XX ст.*



*Мал. 113
Житловий будинок.
м. Черкаси. XX ст.*



*Мал. 116
Гора Пирін. Болгарія*



Мал. 112



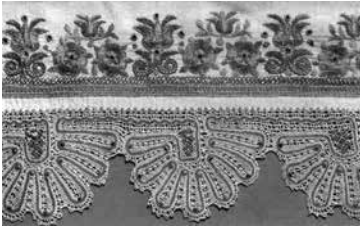
*Мал. 114
Дмитрівський собор
м. Володимир.
XII ст.*



*Мал. 115
Страшний суд.
Сюжет "море віддає
своїх мерців". Храм
Спаса на Нередиці.*



Мал. 117
Кам'яна баба. с. Суботів
Чигинського р-ну
Черкаської обл.



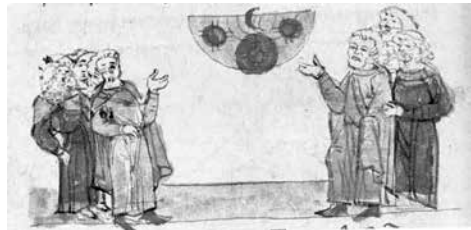
Мал. 120
Жіноча головна пов'язка.
XIX ст. Західна Словаччина



Мал. 122
Юрій-Змієборець. XVI ст.



Мал. 118
Писанка



Мал. 119
Три сонця. Ілюстрація з літопису



Мал. 121
Занедбане поховання радянських
активістів. с. Зам'ятниця
Чигиринського р-ну Черкаської обл.



*Мал. 123
Хрест край дороги
на с. Медведівку
Чигиринського р-ну
Черкаської обл.*



*Мал. 124
Ікона святого Федора Стратилата.
Євангельсько-лютеранська церква святих
Марії і Христофора. м. Кальбенштайнберг*



*Мал. 125
Цоколі сусідніх будинків
розмежовані / захищені
косими хрестами.
м. Черкаси.
Кінець XIX ст.*

*Мал. 126
Ідеограми змії-охоронців і
косих хрестів, що "закрива-
ють" вхід до оселі
с. Червоні Партизани
Носівський р-н.
Чернігівської обл.*





Мал. 127
"Захищений" кут
будинку с. Мрин
Носівський р-н.
Чернігівської обл.



Мал. 128
Житловий
будинок.
м. Черкаси.
XX ст.



Мал. 129



Мал. 130
Середньовічні надгробки.
Південні слов'яни.



Мал. 131
Підсвічник-трійця.
Дерево. Західна
Україна



Мал. 132
Оригінал і
реконструкція
(за С. Рижовим,
автор –
Л. Смолякова)
чоловічої
фігурки з поселення
Ріпниця 1,
м. Ржищів.
Розкопки 2001



Мал. 133
Жіночі тріпільські
фігури (Солончени,
Сушківка)

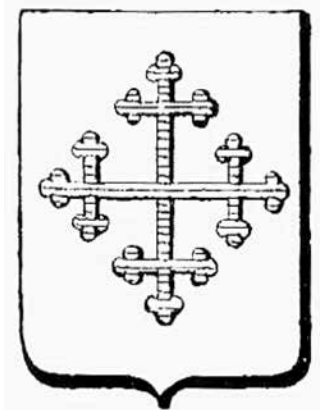


Мал. 134
Пам'ятник М. Грушев-
ському. м. Київ

Розділ 5. Семантика сну



*Мал.135
Сорочка жіноча,
Полтавщина.
Поч. XX ст.*



Мал.136

ТЕМЧЕНКО Андрій Іванович

**ТРАДИЦІЙНІ ЗАМОВЛЯННЯ:
СЕМАНТИЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ
ТА ОБРЯДОВІ ПАРАДИГМИ**

Наукове видання

Технічний редактор
Коректор
Комп'ютерна верстка,
дизайн

Прилуцька О.В.
Левченко С.П.
Прилуцький О.О.

Здано в набір 02.04.2014. Підп. до друку 29.08.2014.
Формат 60x84¹/₁₆. Папір офс. Друк офсет.
Гарнітура SchoolBookСТТ
Умовн. друк. арк. 33,25. Обл. вид. арк. 43,02.
Вид. №0091. Замовл. №014/058. Тираж 300 прим.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до
державного реєстру видавців, виготівників і
розповсюджувачів видавничої продукції
Серія ДК №3834 від 14.07.2010 р.

Виготівник та видавець:
Видавництво "ІнтролігаТОР"
18000, м. Черкаси, вул. Хрещатик, 195, оф. 707
Тел.: (0472) 56-95-94, 56-97-99
e-mail: in_tor@ukr.net