

торіографії стала книга науковиці про цього визначного історика, видана у рік її смерті<sup>1</sup>. Можна погодитися з автором передмови – академіком В. Смолієм, який наголошував на «мемуарності» видання з притаманними цьому жанру позитивними і негативними складниками: як перевага – емоційна розповідь Олени Апанович, а як недолік – «суб'єктивізм автора»<sup>2</sup>.

Ми ж відзначимо, що у цій роботі дослідниця вперше здійснила поділ наукової біографії вченого на періоди та зазначила найголовніші його наукові досягнення. Упорядники видання передрукували його і чотири роки потому, бо праця О. Апанович не втратила своєї актуальності<sup>3</sup>. Також вчена стала авторкою праць про своїх, молодших за віком, колег-істориків, зокрема Ю. Мицика<sup>4</sup>.

Деякі біографічні праці науковиці мають характер спогадів. У 2000 році, уже по смерті дослідниці, вийшли її мемуари про Олену Компан<sup>5</sup>. Вони містять значну кількість цікавих фактів і оцінок, але є певною мірою відтвореною передбаченою емоційною реакцією про колегу і подругу.

Окремої згадки варта її праця про спадщину Сергія Подолинського, до того майже невідому в Україні. О. Апанович поєднала його ідеї з власними щодо ролі козацтва і дійшла висновку, що козацтво врятувало український народ від винищення агресивними сусідами, втрати національної самоідентичності. І в цьому вбачала внесок у світову цивілізацію, її етнофонд. Та головну історичну роль

козацтва вчена визначала в конструктивній діяльності – створенні козацької християнської республіки, Гетьманської держави<sup>6,7</sup>. Дослідниця у своїх працях дійшла висновку, що агрокультура українського козацтва мала витоки в ментальності українського селянства<sup>8</sup>. І хоча підходи Олени Апанович до вивчення та оцінки козацтва поділяли не всі вчені, проте вона заклала основу для подальшої дискусії.

Таким чином, можна дійти висновку, що в українській науці Олена Апанович посіла помітне місце з 1950 рр. Протягом тривалого наукового життя основною темою її досліджень було вивчення українського козацтва, зокрема Запорізької Січі. Проте маємо визнати, що вагомим новим здобутком для всієї української історіографії постала і її біографістика. Серед якої найбільшим – дослідження зв'язків В. І. Вернадського з Україною. Нею не тільки ґрунтовно висвітлено козацьке походження академіка, а і зв'язки вченого з українськими науковцями.

За часів незалежної України відбувся її другий, після 1960 рр., науковий розквіт. Саме в цей період, працюючи без ідеологічних і тематичних обмежень, на належному науковому рівні, вчена змогла створити низку біографічних статей та видати книгу «Гетьмани України і кошові отамани Запорозької Січі», за яку здобула популярність і визнання в суспільному і дослідницькому дискурсах, стала лауреатом Шевченківської премії – найпочеснішої нагороди діячів науки і культури України.

1 Апанович О.М. Федір Павлович Шевченко : історик, архівіст, історіограф, джерелознавець, археограф, організатор науки, Людина / «Истину встановлює суд історії». Збірник на пошану Федора Павловича Шевченка. Т. 1: Джерела. К.: Державний комітет архівів України, 2004. С. 15–130.

2 Там само. С. 12.

3 Там само. С. 15–130.

4 Апанович О. Життєвий і творчий шлях Юрія Андрійовича Мицика / Мицик Юрій Андрійович: Біобібліогр. покажч. / Укладач Т. О. Патрушева. К. : Видавн. Дім «КМАcademia», 2000. 64 с. (Сер.: «Вчені НаУКМА»).

5 Апанович О. Спогади про видатного вченого і незвичайну особистість // Спеціальні історичні дисципліни: питання теорії та методики: Збірка наукових праць та спогадів. Число 4, ч. 1. (Пам'яті Олени Станіславівни Компан). К., 2000. С. 13–21.

6 Дмитрієнко М. Ф. 80-річчя від дня народження О. М. Апанович // Український історичний журнал. 1999. № 5. С. 86.

7 Дмитрієнко М. Штрихи до портрета історика-сучасника. До 50-річчя наукової діяльності лауреата Державної премії імені Т.Г. Шевченка Олени Апанович // Під знаком Клію. На пошану Олени Апанович: 36. ст. Дніпропетровськ: Промінь, 1995. С. 9–14.

8 Апанович О. Українське козацтво – явище планетарне // Самостійна Україна. 1992. Листопад (№ 42); Апанович О. М. За плугом Господь іде. Агрокультура українського козацтва в контексті ідей Сергія Подолинського та Володимира Вернадського. [Севастополь]: Б-ка часопису «Дзвін Севастополя», 1999. 26 с.

---

# АНТРОПОЛОГІЯ

---

Андрій Темченко,  
Черкаський національний університет  
імені Богдана Хмельницького

## СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧНІ КОДИ КІСТЯКА ЛЮДИНИ В СЛОВ'ЯНСЬКІЙ МІФОЛОГІЧНІЙ КАРТИНІ СВІТУ

У лікувальних текстах міфологія кістяка формується в межах загальної опозиції «живий / мертвий». Перша її частина характеризує кістяк як статичну, ієрархічну і міцну структуру, що слугує основою тіла. Натомість у представників потойбічного світу він відсутній або позбавлений цілісності, статичності і вертикальності<sup>1</sup>, що пояснює, чому хвороби зображуються як хробакоподібні / черв'якоподібні істоти. Наприклад, у текстах від кровотечі фігурує «безребра» овечка, напівзотліла / безкровна / застигла нерухомість якої має зупинити плин крові з рани: «Коло синього моря безребра овечка стояла (ознака завмирання – при. авт.) <...>, де сонце сходить, там кров знімається, де сонце заходить, там кров запікається (зупиняється – прим. авт.)»<sup>2</sup>. Однак, в замовляннях подібні образи зустрічаються край рідко, оскільки описують початкову стадію тління. Потойбічне в цьому разі сприймається як джерело смертельних інфекційних захворювань, що кардинально не відповідає меті лікувального обряду. Частіше потойбічні персонажі відповідають візуальному сприйняттю вже зотлілого, а відтак

нешкідливого / опрідметненого мертвого, тому ототожнюються з «білою костью», тобто «чистою» / безтілесною. Звідси стає зрозумілою семантика «пісних» (безкостиних) поминальних страв: колива, капуста, киселю, каші, млинців і, як виняток, риби. Пор.: «ні риба, ні м'ясо» → варіант «ні живий, ні мертвий» / «ні се, ні те», де *се / риба* і *те / м'ясо* є межовими мітками системи, що позначають два протилежні стани «се → цей світ → життя і те → той світ → смерть». Сприйняття образу риби як символу життя базується на емпіричному досвіді і проявляється в лексичних конструкціях, зокрема у відсутності висловлювань типу «убити / умертвити рибу» (натомість вживається форма «зловити рибу»). Відсутність м'ясних / плотських страв заперечує ідею остаточного вмирання (стирання імені об'єкта в міфологічній картині світу) і презентує інший аспект буття, як продовження життя в потойбічному світі. Так, в чарівних казках поширеним є сюжет, коли дід (напевне покійник або знахар / відун) піднімається на небо по драбині / дереву і потрапляє до хатинки з млинців («Казка про сімох братів-гайворонів і їх сестру», «Козина хатка»). Образ небесної хатинки наближується до помешкання Баби-Яги, «накритого млинцем» чи західноєвропейського «пряничного будинку». Свідчення про небесне походження млинців (О-Ладків, де «О» є рудиментом давнього звертання-рефрену) зустрічаємо в при-

1 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.

2 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. 36.

казці про надмірну цікавість (або відчуття невидимого): «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.

Перелічені вище страви асоціюються з життям, тому не використовуються в лікувально-знеболювальних практиках, мета здійснення яких полягає у тимчасовому умертвіння плоті. Натомість обряд «експлуатує» властивості «німого» / скелетоподібного тіла, яке згодом стає фетишем: 1) «Как мёртвый не слышит в себе ни скорби, ни болезни, так и я раб Божий (ім'я), не слышал ни скорби, ни болезни»; 2) «У <...> мертвеца не болела голова, не щемили зубы, не ломило кости, век по веки, отныне до веки»<sup>1</sup>; 3) «Шоб у мене ў роті зуби не болелі. Нехай тоди заболять, яку моєй бабці Овдошкі на том свете кості заболять»<sup>2</sup>. Звідси мовні аналогії: укр. *кость*, але литовськ. *kusti* – «одужувати», а також діал. шведськ. *Kusa* – «чарувати»<sup>3</sup>. Для тамування ревматичного болю до ураженого місця прикладали кістку покійного, намітку / хустку, якою зв'язували його ноги, або ложку мерця: 1) «Цей мертвий замира, нехай рабі Божій (ім'я) гризь одбира»<sup>4</sup>; 2) «У мертвого ложку взяти да тою ложкою [поводить по нариву] да: «Так як цей мрец не дейструе, так штоб ета жоўна не действовала»<sup>5</sup>. Наявними могли бути інші магичні дії, які провокували «потойбічні» стани занімілості і заспокоєння: «Млад месяц, где ты был?» «Над морем плыл». «Что ты видел?» «Мёртвое 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.

1 777 заговоров и заклинаний русского народа / [сост. А. Александров]. – М. : Локид, 1997. – № 203, 216

2 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. – № 479.

3 Маковский М.М. Семиотика языческих культов (Мифопоэтические этюды) // Вопросы языкознания – 2002. – № 6. – С. 73.

4 Рецепты народной медицины ... С. 86.

5 Полесские заговоры ... № 364

Аминь»<sup>6</sup>. Хворе місце перев'язували ниткою (імітація зв'язування ніг покійного), випряденою в Чистий Четвер, на порозі власної оселі оголеною жінкою (лімінальною особою), яка мала обертати веретено в протилежному напрямку<sup>7</sup>, тобто прядіння «нитки долі» відбувається проти руху сонця, що провокує зворотне розвертання черговості подій (створення «альтернативної» часової парадигми).

Очевидно, що «контакти» з потойбічним є небезпечними, тому вони регулюються традицією. Не регламентоване обрядом торкання неживого тіла провокує виникнення «мертвої кістки» (підшкірного безболісного наросту). Можливо, що в такий спосіб розцінюється «незгода» покійного на присутність на похоронах небажаної / «не чистої» особи<sup>8</sup>, що пояснює специфічне ставлення до тілесної неповноцінності як ознаки локального викривлення, тобто порушення тілесних пропорцій розцінюється як загроза глобальному порядку. Під час обрядового лікування встановлюються обмеження небезпечних контактів з потойбічним. При замовлянні «гризі» кістку брали захищеною рукою – полою чи хусткою, торкалися або обносили навколо хворого місця, після чого повертали на місце<sup>9</sup>. Повернення кістки «на місце» унеможлиблює експансію «мертвого» на територію «живого», оскільки зміна первинної дислокації кістки (її перевертання / розвертання) загрожує порушенню стабільності часово-просторової структури (його перевертання / розвертання). В цьому аспекті кістка є знаком потойбічного, матеріальним залишком далекого минулого. За логікою міфу зміна її початкового розташування / попередньої події може негативно вплинути на структуру теперішнього / наступної події (в традиційній культурі забороняється «тривожити» кості мертвих, тому повертання кістки «на місце» ніби нівелює це порушення). Обнесення кістки навколо хворого (лімінальної особи) окреслює

6 777 заговоров и заклинаний ... № 200.

7 Рецепты народной медицины ... С.86

8 Польові матеріали автора. Україна, с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Черкаської обл.

9 Рецепты народной медицины ... С. 86.

захисну замкнену лінію. Не випадково подібні графеми наносили на лімінальні об'єкти, що слугували своерідними порталами зв'язку з невидимим. Показовим в цьому плані є дзеркальна рама з колекції Черкаського обласного краєзнавчого музею<sup>1</sup>. Інакше кажучи, рухоме потойбічне, тобто «*рухоме нерухоме*» є абсурдним, тому «живих» мерців «прикріплювали» до землі. Звідси походження культу пращурів, яких сприймали як своерідний еталон, що прикладався в потрібний момент до мінливих і нестабільних емоційних і фізичних станів, викликаних недугами: 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 семидесяти семи мертвецов есть Семен-Мертвяк»<sup>2</sup>.

У такому разі *мертве*, як і *живе*, є структурним елементом міфологічної картини світу, а його функції обмежені обрядом, оскільки спрямовані винятково на припинення процесів, пов'язаних з станом «зайвого» / болісного руху: «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»<sup>3</sup>. У тексті фігурує «панночка», яка не уміє прясти нитку (життя?), але має відношення до «уроків», які знищуються за допомогою дієслова «одкаснітеса» (пор. з прядінням у зворотному напрямку). Форма заклинання порівнюється з рос. *коснуться* в значенні доторкнутися кісткою (зокрема людською), а також з рос. *закостенелый / костный* – «затверділий» (мертвий?). Не випадково атрибутика скам'янілого / нерухомого «того» світу найчастіше фіксується в текстах від кровотечі: «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»<sup>4</sup>.

Культове ставлення до кісток покійного / пращура / міфічного минулого може слугувати ключем до пояснення семантики ворожіння на майбутнє за допомогою жеребкування. Пор. з д.-р. *кѣшение* – «жеребкування», *кѣшь* – «жереб» зіставляється з д.-р. *костъныи* – «кістяний»<sup>5</sup>, а також нім. *Knochen* – «кістка», але ісл. *kynngi* – «здатність ворожити», ісл. *knega* – «мати здатність», англ. *knack* – «уміння», 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»)»<sup>6</sup>. Відтворити «правила», за допомогою яких ворожили в Давній Русі, не видається можливим. Однак очевидним є той факт, що порядок розташування ворожильних кісток 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 *жерев* на хлопця і дівчину, і на кого він упаде, – того заріжемо богам»<sup>7</sup>. Напевне, що давні ворожильні кості нагадують гру, хоча замість кубиків могли використовувати дрібні кісточки, камінці або боби, як обрядові аналоги кісток скелета. Спочатку кості перемішували, потім кидали. Певна комбінація ворожильних кісток визначала майбутнє, вказуючи на можливу жертву. Процес перемішування повторює період хаосу, тоді як зупинка і випадкове розташування кісток показує наскільки упорядкованим у цей момент є міфологічний всесвіт, демонструючи «правильність»

4 Рецепти народної медицини ... С. 36.

5 Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. 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. – С. с. 1298, 1416

6 Маковский М.М. Семиотика языческих культов ... С. 73.

7 Літопис Руський. За Іпатівським списком; [пер. з давн. руськ. Л. Махновець] / [відп. ред. О. В. Мишанич]. – К. : Дніпро, 1990. – С. 408.

1 Фонди Черкаського обласного краєзнавчого музею. - ПП-4796

2 777 заговоров и заклинаний ... №с 218.

3 Полесские заговоры ... № 208.

його «скелету» (пор. з образами велетнів, з тіла яких утворений всесвіт). Тому ступінь упорядкованості костей для ворожіння слугує знаком вищих сил і визначає «бого-угодність» жертви. Зміщення ворожильних костей / 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 паралельно. Число шість у цьому разі виступає знаком найбільшої упорядкованості (дорівнює фазі місяця), оскільки є найповнішим, відповідно одиниця має протилежне значення, тому вважається програшною. Ситуація виграшу / програшу наближує ворожіння до гри: д.-р. *къшение* – «жеребкування» зіставляється також з *къствовать* – «грати»: «іграти или къствоати wrъгані и мусикиями и сопълми глумити»<sup>1</sup>. 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. У словенській казці оповідається як випадково знайдену кістку запрошують 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 завмирання: «дух му се у кости забил» або захворювання: «једва носим у костях душу» (серби)<sup>2</sup>. Безпосереднє 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»)<sup>3</sup>, 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* / *\*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 походження табу ламати кістки забитої тварини (пор. д.-англ. *ban* – «кістка», але д.-сев. *beinn* – «прямий»<sup>4</sup>). У д.-р джерелах зустрічаються свідчення про те, що на кістках предків приносились клятви: «присягы костями, человекми творить»<sup>5</sup>, а інші народи сприймалися як ті, що мають «чужі кістки»: «Родъ Татарескъ кость не наша, что се есть намъ за племя»<sup>6</sup>. Українці віряють, що кістки пращура «відчувають» свого нащадка і лежать спокійно, коли він чинить по його заповітам, але «перевертаються», реагуючи в такий спосіб на їх порушення (пор. з перевертанням гральних костей).

Сприйняття кісток як осереддя життя, а кістяка як моделі майбутнього тіла зумовлює те, що покійника під час поховання розташовують «правильно», тобто у випростаному положенні зі складеними на грудях або витягнутими руками (в архаїчні часи ховали у скорченому вигляді і нагадує ембріон). Характерною ознакою

3 Белова О. В. Толстая С. М. Кости // Славянские древности ... С. 631- 633.

4 Маковский М.М. Семиотика языческих культов ... С. 73.

5 Белова О. В. Толстая С. М. Кости // Славянские древности ... С. 631- 633.

6 Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. 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. – С 1297.

1 Материалы для Словаря древнерусского языка ... С. 1414

2 Толстая С. М. Душа // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5 т. / [под ред. Н. И. Толстого]. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 163.

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 посилювалось, коли це робили чужинці, 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 найшли 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» (пор.: з шевченківською алегорією символічного знищення народної святині: «Начетверо розкопана, розрита могила»). Аналогічним чином розпорошується більмо: «Їхав святий Юрій на вороних конях, на чотирьох колесах, коні розбіглись, колеса розкотились по синьому морю, по чистому полю»<sup>1</sup>. Звідси походження погрози «кісток не зібрати». Напевне, що такі методи покарання мають і-є 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. Його душа в цьому разі не буде знати спокою і кружлятиме над тліючими останками. Подібну семантику має страта у вигляді спалювання, як способу тотального знищення усього тіла, в тому числі кісток, де перебуває душа людини. Рудименти архаїчних вірувань простежуються в середньовічних «вогнях інквізиції».

1 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. 48.

Обрядове лікування дітей відрізнялося помірним застосуванням об'єктів з атрибутикою потойбічного. Замість кістки покійного використовували її рослинні аналоги, які виконували функції своєрідних запобіжників, що унеможлилювали безконтрольне поєднання несумісних 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»<sup>2</sup>. Використання «потойбічних» об'єктів регламентується обрядом і застосовується в «екстрених» випадках, зокрема захворюваннях рухового апарату дітей – нащадків «мошчих дідів» (пор. з чергуванням приголосних *діти / діди*). Опис обряду нагадує церемонію жертвоприношення, на що указує наявність хліба і солі. «Діда» переносять у білому рушнику, колір якого порівнюється з крижмом і саваном – важливими атрибутами обрядів початку / народження (хрещення) і завершення / поховання (під час «проміжного переходу» / весіллі використовують червоний рушник). Міцність і повнокровність (рожевість) будяка має співвідноситись із здоровими кістками дитини, що підтверджується називанням його «мошчим дідом», тобто кістяним / міцним. Підтвердженням цієї гіпотези слугують тексти «від лихоманок», де пращур і «мощі» ототожнюються: «Добривечір вам, мощі! Дайте постелю, бо наїхали гості (лихоманки)»<sup>3</sup>. Словосполучення «мошчий дід» може порівнюватись з дотичними з наченням прикметниками *потужний / сильний / святий*. Пор. рос. *моцный / моць* – «останки святого», також *моч-міч* від слов. *мошть*, чеськ. *тос* – «дуже багато», сл. *\*mokť* від *\*mogo* –

2 Полесские заговоры ... № 104.

3 Рецепти народної медицини ... С. 90.

«можу», споріднене з гот. *mahts* – «сила»<sup>1</sup>. В цьому аспекті повнота / сила «свого» пращура протиставляється пустоті / відсутності сили в «чужого» покійника, про що свідчать замовляння «від рожі»: «Як був чоловік пустий і воли пустий, і плуг пустий, і погоничі пустий, і пугу ниву орали, і пугу пшеницю сіяв, пуга зийшла, пуга і поспіла, пуги й жнеці пустими серпами жали, в пуги ряди стлали, пуги копи клали, пустими возами возили, пуги стог становили, на пугому 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 пугому камню мололи, ту бешиху розмололи, по хатах, по болотах, по пустих очеретах»<sup>2</sup>. В такому разі виникає ситуація абсурду, де «своє» потойбічне асоціюється з максимальною наповненістю, абсолютним *цілим*, тому є ефективним засобом магічного *зцілення*. Разом з тим, відповідні зіставлення стосуються тих ситуацій, коли смерть пращура є «своєчасною», тобто необхідною і законною, тоді як убивство, хвороба має протилежне значення, що пояснює табустичне ставлення до тих, хто помер занадто рано / неприродно (самогубці, потопельники, мертвонароджені і нехрещені діти) або тих, хто не може «нормально» померти, що пояснює семантику обрядово-провокативних дій щодо відьом, мається на увазі розбирання стелі / стіни, знімання дверей, биття посуду тощо (обрядове знищення оселі / особистих речей символізує «умирання» на предметному рівні).

Отже, пустота ототожнюється з «неживим» потойбічним світом, що відрізняється від «мошчих пращурів», які в традиційній культурі вважаються джерелом життєвої сили роду. Сміслові протиставлення *пустоти* / *наповненості* зіставляються з опозицією *цільний* / *битий*, як смис-

лового еквіваленту бінарності *здоровий* / *хворий* (звідси семантика понять *зцілювати* – буквально «складати до купи», *цілувати* – «поєднувати»). У зв'язку з цим відтворення анатомічної структури кістяка, порушеної внаслідок «удару» / вивиху, досягається не лише конструктивним складанням зрушених кісток, але поєднанням *мощів* – життєвої сили, що їх наповнює: 1) «Зійдїца, косці с косціма, мошща с мошшима, чтоб суштаў на місто стаў»; 2) «Зійдїцеса, кісьці с косьцями, мошці із мошчамі, жили із жиламі, суштави іс суштавами»<sup>3</sup>. В цьому разі «мошці» (кістяк пращура) виступають моделлю, що наслідуються під час правильного складання «суставів» (ушкоджених кісток нащадка): «Ўстань, синок, годзе спаці». «Рад бу я, маці, ўстаці, дай ішці суштаў настаўляці»<sup>4</sup>. Відповідні аналогії наближені до обрядів вторинного поховання випадково знайдених кісток покійника.

Рудименти вірувань про існування невидимої субстанції кістяка – його «душі» («мошці») фіксуються в замовляннях «від ляку» (виведенні з афективного стану), симптоми якого проявляються в тимчасовому «заціпенінні» тіла: 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, червоной крові, белой косці, із солодкого м'яса, із русого волоса, с карих вочей, с чорних бров»<sup>5</sup>. У вищезазначених текстах спостерігається дублювання назв частин людського тіла. Складається враження, що переляк відсилається поетапно – спочатку з фізичних органів (кісток, крові, рук, ніг, пальців, суглобів), потім з їх невидимих аналогів – «мошей», позначених обрядовими іменами «біла кость, червона кров, солодке м'ясо, чорні брови, русий волос, карі очі».

У міфологічній картині світу кістяк людини асоціюється із стовбуром дерева. Зіставлення мікро- і макрокосмічних об'єктів передбачає створення стабільної

1 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. 3 (Муза – Сят). – 1987. – с. 667-668.

2 Чубинський П. П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського : в 2 т. – К. : Мистецтво, 1995. – Т. 1. – 125-е.

3 Полесские заговоры ... № 378, 383.

4 Там само: № 377.

5 Там само: № 183, 185-186

моделі, в межах якої кістяк «поліпшує» свої якісні характеристики, тобто стає міцнішим і здоровішим. Сміслові аналогії, засновані на емпіричних спостереженнях, стимулюють розвиток абстрактних уявлень, в результаті чого виникають вірування в реінкарнацію (сприйняття смерті як переходу). Внаслідок цього розвиваються тотемні культу вшанування навколишнього світу. Дерево стає сакральним об'єктом, своєрідним еталоном цілісності і стабільності космосу (його кістяка), гарантом відтворення тілесного порядку, порушеного внаслідок травми. Звідси побутування казкових сюжетів про дівчину-тростинку, липку і зажерливу бабу (напевне смерть, що поглинає свої жертви)<sup>1</sup>. Аналогічні мотиви властиві лікувальним текстам, побудованих за принципом паралельного зіставлення вегетативних властивостей рослин з процесом тілесної регенерації: 1) «Калину ламаю, кров замаюляю»<sup>2</sup>; 2) «Були б кістки цілі, а тіло наросте», 3) «Удар на удар, і звів на звів, осіна на осіну, крушина на крушину, щоб егіє сугави помаленьку на место усталі»; 4) «Ішла Пречиста Божа Маці сухіє ліхіє кусти ломала, сугави наставляла»; 5) «Удар, ударочку, чи ти дубов, чи ти грабов, чи ти синов (з осики), чи ти крухов (з крушини), чи ти березов, чи ти вольхов, чи ти камені, чи ти водяни»<sup>3</sup>. Обрядові дії, як правило, виконували під час лімінальних циклів / часових «зломів» – сонцестоянь, рівнодень, весіль, похорон, де об'єктом культу виступають дерева або їхні людиноподібні аналоги (Морена, Купало, гільце, ялина). У зв'язку з цим перед заходом сонця (завершенням добового циклу) обмежували використання гострих предметів, як атрибутів від'єднання-знищення, тому понад вечір не залишали на дворі сапу, розташовану вгору лезом<sup>4</sup>.

Рудименти тотемних культів фігурують в інших текстах, де дерево сприймається як кровний родич, сакральний пращур

племени: «Ліси, праліси, в тебе дочка, в мене син; посватаймося, побратаймося, нехай твоя дочка дасть сонливиці і світ-лость, а мій син віддасть плаксивиці»<sup>5</sup>. В традиційних віруваннях слов'ян функції пращура / родоначальника виконує дуб: «Удар, ударішче, пошло на дубишче. Дуб разовьещца – тело зростещца»<sup>6</sup>, тому він ототожнюється з «центром світу» (можливо, з головним святилищем / похованням, розташованим в сакральній частині племінної території): «На морі дуба рубають, по всім світі тріски літають (сніг іде)»<sup>7</sup>. Символіка священного дерева, яке саджали на могилі пращура<sup>8</sup>, проектується на культові дерев'яні предмети (хрести), що позначають місця їхнього поховання: «А несуть на могилиці (кладовище)<sup>9</sup>, 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 кости, а не даеш тила на косте, прими душу до своєї милости». То буде попрамнетися годинами, днємі, або умре, оно уже не буде годоватися»<sup>10</sup>. В цьому разі міцність кості співвідноситься з аналогом дерева – «крижем», семантика якого може тлумачитися подвійно: *криж* – «хрест» [Грінченко 1996, Т. 2, с. 305]<sup>11</sup>; *криж* – «старе, висохле дерево або великий пеньок»<sup>12</sup>. Пор.: *домовина / дубовина* позначають «гроб / гробницю»<sup>13</sup>, а д.-р. *труп* – «стовбур дерева». Пор. з болг. *труп*, д.-пруськ. *trupis* – «колода»<sup>14</sup>.

5 Чубинський П. П. Мудрість віків. ... С.121.

6 Полесские заговоры ... № 386.

7 Етнографічні записи Якова Демченка 1857-1858 р. // Україна. – 1930. – Книга 1. – С.122.

8 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.

9 Словарь української мови : у 4 т. / [упор. з додатком власн. матер. Б. Грінченко]. – 2-е вид. – К. : Наукова думка, 1996-1997. – Т. 2 (З-Н). – 1996. – с. 438.

10 Полесские заговоры ... № 105.

11 Словарь української мови : у 4 т. .... С. 305.

12 Польові матеріали автора. Україна, с. Зам'ятниця Читинського р-ну Черкаської обл.

13 Чубинський П. П. Мудрість віків ... С. 418, 452.

14 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. – С.109.

1 Тайлор Э. Первобытная культура. – М. : Директ-Медиа, 2015. – С.794.

2 Полесские заговоры ... № 276.

3 Там самл. № 376, 393, 397.

4 Польові матеріали автора. Україна, с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Черкаської обл.



Смислова спорідненість людського тіла / кістяка пращура з деревом («Ішло трі брати і усі три кіндрати, один теше, другий рубає, а треті – кроў замовляє»)<sup>1</sup> слугує поясненням обрядових заборон на тесання і рубання в неділю: «Кров'яна стань, бо буде тобі, як чоловіку, – ў неділю дрова рубав напроти пониділка»<sup>2</sup>. Сприйняття неділі як Дня Творення Світу, Дня Воскресіння Спасителя, дня сонця (der Sonntag) пояснює, чому побутували табу на здійснення активної господарської діяльності, що передбачало фізичне втручання у природні (а відтак і тілесні) процеси народження / становлення / відновлення. Внаслідок цього неділя набуває антропних ознак і посідає чільне місце в релігійному пантеоні слов'ян: «Ідзеть свята Ірей (д.-р. *ирин* – «південні краї, куди відлітають птахи»)<sup>3</sup>, свята Нікола, свята Недзілька. Встречає Божья Маці: «Куди ідзеть свята Ірей, свята Нікола, свята Неділька?» «Ідом, Божья Маці, рабу Божий Валі урокі шептаці» [ПЗ 2003, № 247]<sup>4</sup>.

Семантична етимологія подібних текстів пов'язана з загадками – фрагментарними залишками архаїчних міфів творення. Специфіка етіологічних переказів полягає в їхній діалогічності, де запитання і відповідь не пов'язані між собою змістовно, що виключає логічні узагальнення і передбачає володіння завершеним знанням, яке мало сакральний характер. Прикладом може слугувати текст від кровотечі, що має форму одноосібного діалогу, де відповідь опонента розуміється «по умовчанню»: «Крово, крово! Що тому чоловікові буде, що в неділю стружку струже? (спосіб покарання не уточнено – прим. авт.) Оте й тобі буде, як не перестанеш»<sup>5</sup>. Втрачений елемент відповідні зустрічається в побутових заборонах типу: «не можна у неділю дрова рубати, нічого різати, бо уріжеш тіло»<sup>6</sup>. В лікувальних текстах

порушення табу загрожує глобальними наслідками – втрата крові асоціюється з зникненням природної вологи: «Косо <...> не пускай Божої роси і святої крові»<sup>7</sup>. Семантичні відповідності людської крові і природної вологи, що насичує дерево, зустрічаємо в рудиментах тотемних вірувань про спорідненість дерева з конкретною особою. Так, поляки вірили, що у дерев, які ростуть на могилах, замість соку тече кров (до сьогодні на кладовищі не рубають дерева). Побратими дізнаються про долю іншого, встромивши у стовбур ніж. Коли з нього потече кров – побратим живий, коли сік – мертвий<sup>8</sup>. У зв'язку з цим мертве тіло отожднювали з сухим / «безкровним» деревом або каменем, на якому не «цвіте рож» (алегорія до кров'яних набряків).

**Висновок.** Спектр міфологічних значень про кістяк варіюється в межах опозиції «живий / мертвий». Поняття «мертвого» має неоднорідні характеристики і діє в діапазоні + / —. Очевидно, що в лікувально-магічних практиках використовують образи і сюжети, де «мертве» асоціюється з +, зокрема з нетлінним кістяком / мощами пращура, тому ця опозиційність виглядає, скоріше, як обумовлена обрядом паритетності. Мова йде про імітативну магію, де використання мертвої кістки є вимушеним засобом, оскільки спричиняє «завмирання» запалення і гострого болю як надмірного прояву «живого» або стабілізацію зрушеного органу: «рожі», «гризі», більма, (але не пахової грижі, розташованої біля місця народження – «матки»). Наслідком встановленої міфом «стабільності» є виникнення похідних понять із значенням міцності і надійності, що проявляється в мотивах зіставлення ушкодженої ноги / руки з «цілою» кісткою пращура (відбувається своєрідне словесно-звукове протезування). Можливо, що ці вірування стосуються часів, коли з твердих кісток виготовляли знаряддя праці, зброю або «хірургічні» інструменти, за допомогою яких здійснювали примітивні операції.

1 Полесские заговоры ... №305

2 Там само: № 277.

3 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. 2 (Е – Муж) – 1986. – С. 137.

4 Полесские заговоры ... № 247.

5 Рецепти народної медицини ... С. 34.

6 Польові матеріали автора. Україна, с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Черкаської області.

7 Рецепти народної медицини ... С. 34.

8 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.

Використання обрядом «екстрених» засобів вимагає обмеження «мертвого», передозування якого загрожує летальним наслідком. Відповідні узагальнення основані на емпіричних спостереженнях, коли кістка інфікованого ставала причиною смерті, що пояснює заборону «тривожити» мертвих.

Кістяк пращура в цьому разі сприймається як відправна точка, нульова відмітка міфологічної картини світу, матеріальне втілення міфічного часу творення першопредметів (подібну міфологему було реалізовано під час творення радянської міфології, де функції «ідеального» пращура переймає В. Ленін, мертве тіло якого до сьогодні залишається об'єктом вшанування мільйонів росіян). В контексті лікувального обряду кістяк покійника є потойбічним тілом, «присосованим» для вічного, позбавленого хвороб і страждання, існування.

У міфології і.-є наявність кістяка є ознакою «живих» або «своїх» покійників, натомість представники «чужого» потойбічного уявляються як безкості. Відсутність скелета / тілесна аморфність асоціюється з станом хаосу, процесом тління і розпаду. Використання таких образів є винятковим і зустрічаються досить рідко, переважно в обрядах знищення (пор., побачена усі сні «дохла риба» є знаком хвороби, викидня або матеріальної втрати).

Зазначені вище ознаки слугують поясненням обрядової семантики «чистих» продуктів, що мають час від часу очищати нутро людини від «іншої» плоти, пов'язаної із семантикою смерті. До таких належать продукти рослинного походження або риба. Відповідні вірування відбилися в обрядових практиках і міфологічних переказах, зокрема образах «хлібною / небесної хатинки». Пор. із звичаєм вживати в якості поминальних став вироби з тіста, як символу вічного життя.

У макрокосмічній моделі міфологічної картини світу «кістяком» всесвіту виступає скеля / дерево, що пояснює присутність цих образів в лікувально-магічних текстах. Відповідні зіставлення ґрунтуються на асоціативній спорідненості дерева і кістяка, зокрема їхній міцності, статич-

ності, здатності до регенерації. Натомість усихання стовбура (тотемного дерева?) порівнюється із захворюванням опорно-рухового апарату, зокрема з появою мертвої кістки, виникненням ревматизму, радикуліту, запаленням хребта тощо. З погляду міфу здатність до вегетативного відтворення виглядає доречною в поховальних культях, де дерево уособлює «переродженого» пращура, що пояснює заборону використовувати в продуктивній діяльності деревину з кладовищ (його тіло). Згодом семантику дерева переймає надмогильний хрест, як символ воскресіння.

Вертикальне розташування дерева, а також його розгалужена структура асоціюється з аналогічними властивостями кістяка. В цьому сенсі актуальними видаються образні порівняння крони дерева, а відтак і тіла людини, з міфологічним всесвітом, зокрема його верхом / світом божественного. У міфах і.-є на маківці вселенського дерева розташовується «той світ» / рай, куди піднімається казковий герой (покійник / шаман). Хребет, як і стовбур, у цьому разі поєднує верх і низ тіла, а саме «утробу» з «верхньою» душею, яка бачить і чує / «відає».

В контексті міфологічних уявлень про кістяк цікавою видається опозиція «правильний / неправильний» (в смислі «упорядкований / неупорядкований»). Пропорційність тілесного проектується на інші ситуації, що вимагають правильного розвитку / упорядкування, з чим пов'язані обряди ворожіння. Хаотичне розташування ворожильних кістей прогнозує асиметричний розвиток подій, їхню неконтрольованість, що, у свою чергу, пояснює значення числа шість, як знаку абсолютної симетрії, виграшу і максимального сприяння.

Анатомічна структура кісток, їхня наповненість (не-пустота) життєдайною речовиною (лат. *myel*) пояснює, чому в міфології вони вважаються осередком тілесної душ. В міфології час земного життя регламентується міцністю кісті, як єдиної частини тіла, що залишається після смерті у вигляді мошів. Статусні мошці, які належать відомим пращурам, продовжують утримувати в собі їхню життєву силу, тому застосовуються як лікувальний засіб.