

Андрій ТЕМЧЕНКО

ГЛАГОЛИЦЯ
СЛОВЕС НАРОДНИХ

Черкаси



2021

Андрій ТЕМЧЕНКО

І
ЛАГОЛИЦЯ
СЛОВЕС НАРОДНИХ

Черкаси: «ІнтролігаТОР», 2021. – 224 с.
ISBN 978-617-7787-

© Андрій Темченко, 2021
© Видавництво “ІнтролігаТОР”,
оригінал-макет, 2021

ISBN 978-617-7787-

ВСТУП

Останнім часом в гуманітарній галузі спостерігаються тенденції антропоцентризму, що проявляються у публікаціях, присвячених міфології людського тіла [Подорога 1995; Чеснов 2007; Величкина 2005; Потапенко 2011, 2012, Гомілко 2001]. Характерною особливістю досліджень є концентрація уваги на питаннях, що стосуються значення тіла як культурного об'єкту, а також семантики його окремих частин [Тіло 2003; Бербулеску 2011; Кириленко 2013]. Реконструкція міфологічних уявлень про людське тіло є важливим чинником самоідентифікації слов'янських народів, розуміння не лише їхнього минулого, але сприйняття сучасних культурних тенденцій, визначення ролі слов'ян в глобалізаційних світових процесах [Rodin 1985, Быховская 1998, Романовский 2006].

Метою дослідження є ознайомлення з міфологічною картиною світу (далі – МКС) слов'ян, яка, так само як в інших індоєвропейських народів, зіставляється з тілом людини. Завдання роботи полягають у систематизації міфологічних уявлень про людину, визначенні смислової етіології і міфологічної семантики окремих частин її тіла, виявленні залишків тотемістичних і анімістичних уявлень. Реконструкція здійснюється шляхом аналізу структури і семантики магічних текстів, які виголошуються знахарями під час виконання обрядів зцілення.

Доцільність такого дослідження полягає у тому, що лікувальна обрядовість займає окрему нішу в системі міфологічних уявлень слов'ян. Її унікальність по-

яснюється низкою причин, зокрема лімінальністю і мортальністю, тому передбачає певну ізоляцію виконавців лікувальних текстів, що визначало їхній спосіб життя. Сакральні знання передавалися з покоління в покоління або вимагало посвячення. Саме ця особливість є ключовим фактором, завдяки якому давні тексти, які функціонували багато століть тому, збереглися до нашого часу. Тема роботи стосується світоглядного компоненту, тому є цікавою не лише для вузькофахових спеціалістів, але є корисною для широкого кола читачів.

ТІЛО ЯК КОСМОС

Головною ознакою різних космогонічних доктрин є те, що тіло складає систему знаків, які проектуються на усі сфери життя традиційного суспільства. Образні співвідношення тіла і космосу зафіксовані міфологічних системах народів світу. 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). В скандинавських сагах «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]. Міфологічні уявлення давніх народів відбилися у книжній традиції, зокрема кабалістичній і апокрифічній. Описи першоплюдини Адама Кадмона нагадують міфи народів, які не належать до семітів. В апокрифічному творі «Бесіда трьох святителів» так пояснюється походження Всесвіту: «Почався білий світ від Святого Духа, від святого Духа самого Христа, Самого Христа Царя Небесного, сонце красне від лиця Божого, молодий місяць від грудей Божих, зірки – від риз Божих, самого Христа, Царя Небесного» [Топоров 1971, с. 44]. Аналогічні зіставлення фіксуються в інших апокрифах: «У нас білий вільний світ почався від суду Божого, / Сонце красне від лиця Божого, / Самого Христа Царя Небесного, / Млад світлий місяць від грудей Його, / Зорі чисті від риз Божих, / Ночі темні від Дум Господніх, / Зорі ранні від очей Господніх, / Вітри буйні від

Святого Духа, / У нас розум Самого Христа, / Самого Христа, Царя Небесного, / Наші помисли від хмар небесних, / У нам мир-народ від Адамія, / Кості кріпкі від каменя, / Тіlesa наші від сирої землі, / Кров-руда наша від чорного моря» [Буслаев 1861, с. 18].

Відповідні взаємозв'язки властиві також усній традиції слов'ян [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]. Рудименти архаїчного пантеїзму спостерігаються в давньоруському епосі про Іллю Муромця та Святогора [Былины 1958, Т. 2, с. 77-83], а також народних переказах про велетнів [Кулиш 1994, Т. 2, с. 31; Чубинський 1995, 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].

Схожі сюжети зустрічаємо в лікувальних текстах українців: «Земля замок, а небо ключ, замкни це тіло, щоб не боліло, щоб червона кров не йшла» [ПЗ 2003, №307] (земля / тіло – вода / кров). В цьому аспекті особливої уваги заслуговують мотиви огородження / підперізування місяцем / зорями [Познанский 1995, с. 253-257]: 1) «Ішла Божая Маці ясною горою, шовковою травою, місяцеві обгородзілася, совнійком по-

різалася, сетками послалася, ковінською піралася»; 2) «Сус Христос ожий (ім'я) на съвет, народзіўся, опу-сціўся, місяцем осьвеціўся, зорками огородзіўся»; 3) «Родная матка нараділа, ясным сонцам асвяціла, місяцам агарадзіла, угавариваю сільную нарадку» [ПЗ 2003, №435, 445, 558]. Найчастіше мотив огорождення згадується в текстах від переляку (діал. «вітрочка»). Крім практичних міркувань, де сонце і місяць є втіленням небесного світла, що протистоїть нічному мороку / хворобам, мотив підперізування зорями / сонцем слугує також запобіжним магічним засобом, оскільки передбачає створення захисного кола з сонця, місяця і зір (напевне Венери, найяскравішого небесного світила після Сонця і Місяця). Застосування таких потужних, з погляду міфу, заходів зумовлено «специфікою» переляку, причиною якого є темрява і руйнівні природні стихії, що порушують цілісність космосу – вітер / вихор. Варіативна назва хвороби «вітрочік» є похідним від *вітер*, який позначає стан атмосферного неспокою і є причиною природного хаосу. Пор: «вітер порозкидав / розніс / перекинув / зірвав», лит. *vėtra* – «буря»; пруськ. *wetro* – «не-погода» [Фасмер 1986, Т. 1, с. 306]. Фразеологізм «вітер в голові» розуміється як безладдя, часткова відсутність контролю над своїми вчинками. Відповідні зіставлення перебувають в опозиції до слов. *погода* / *погодитись* / *погоджуватись* в значенні «дійти згоди» [Грінченко 1997, Т. 3, с. 233] й семантично співвідносяться з *годити* / *годний* – у значенні «якісний»; словен. *goden.* – «ранній / зрілий»; чеськ. *hodný* – «достойний / знатний» [Фасмер 1986, Т. 1, с. 426]. Отже, назва «вітрочік» розуміється як порушення внутрішньої «по-годи», внаслідок чого хворий стає «не-годним». Лексичні узагальнення підтверджуються міфологічними віруваннями, згідно

з якими вихор має нечисту природу, оскільки спричиняє ламання / перекручування, тобто перетворення рівного стебла на зламане, здорового волосся на переплутане (діал. «колтун»), «тихої» води на водоверть тощо. Звідси пояснення, чому походження вихору пов'язували з негативними міфічними персонажами, що спричиняють природний безлад (нечистою силою / чортом / вертопрахом), або з потойбічними істотами, що порушують соціальний устрій (душами самовбивць / нехрещеними дітьми, відьмами) [Левкиевская 1995, с. 380].

У зв'язку з цим стають зрозумілими текстові асоціації хворого з планетарним Ісусом Христом, який так само як індійський Пуруша, скандинавський Емір, іудейський Адам Кадмон, уособлює Космос / небесне світло (сонце, місяць і зорі), тому є зразком стабільності, рівноваги й чистоти (ймовірно лікувальний обряд здійснювали біля ікони Спасителя). Відповідні порівняння мають спроектувати цілісність і непорушність Космосу на хворого, знешкодити нечисту силу, що вселилася в нього разом з вихором і стала причиною недуги. Підтвердженням цьому є інші тексти, де вигнання переляку здійснюється паралельно на двох рівнях – людському (плотському) і космічному (духовному): 1) «Я от лекоў одмовляю, одговораю, червоної криві, с білої кості, с тіла Христова, од лица Господня»; 2) «Я вітточік одмовляю, одговораю от червоної криві, от білої кості (*людське* – прим. авт.), с тіла Христова, от лица Господня (*космічне* – прим. авт.)» [ПЗ 2003, №156, 615]. Згадування поряд з тлінними кров'ю і кістьми нетлінного «тіла Христова» і «лица Господня» є своєрідним гарантом того, що хворобу буде знищено, оскільки духовна субстанція («тіло Христове») непідвласне тілесним недугам. Відповідні звертання наближують хворо-

го до Спасителя й актуалізують євангельські перекази про зцілення Ісусом Христом недужих: «А коли настав вечір, до Нього привели багатьох біснуватих, й Він словом Своїм вигнав духів, а недужих усіх уздоровив» (Мф. 8:16, 33).

За логікою міфу тіло людини є моделлю Всесвіту, оскільки створене «за образом і подобою Божою», тому під час лікування може виконувати роль посередника, тобто бути засобом магічного впливу на природні явища. Лікуючи переляк, паралельно регулюється сила і напрямок вітру, який одночасно є причиною захворювання й руйнівних атмосферних явищ. Прикладом таких взаємозв'язків є тексти від епілепсії: «Вишшов Ісус Христос з Єрусаліма – і *стай*. Вишла Божа Мацер із Єрусаліма і стала. Станьце, бури, станьце, ветри, і станьце, мецелі, і станьце, беси. Ісус Христос і Божа Мацер, успокойце і ети бури, і ети ветри, і ўсе сьвятиє, станьце ў (ім'я) от етой ветреной болезьні» [ПЗ 2003, №436]. Відповідні тексти мають зворотну спрямованість – а) угамування вітру угамовує психічний стрес; б) припинення епілептичного нападу припиняє надмірний порив вітру (тіло – модель Всесвіту / Космос – праобраз тіла).

Конкретизація міфологічних смислів простежується на прикладі текстових аналогій між «червоною кров'ю / жовтою кістю / білим тілом» з ріками / горами / землею: 1) «*Текла речушка кравайая, 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 текстах від виху, де священний Йордан порівнюється з кров'ю, тому його вода зцілює, наповнює життям. Звідси ро-

зуміння 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 «кров'яного» забарвлення. «Хрещенська» вода тривалий час не псується (є живою), тому традиційно застосовується як ліки.

Текстові зв'язки ріки / крові з горами вказує на їхні обрядові паралелі, де м'язи і кістки уподібнюються землі і скелям: 1) «На Сіянських горах текло три ріки. 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) «Каменные гори, распадитесь, тьмние хмари, разойдїтєсь, тело бело, раздаїсь, – младаєць, на етий свет являїсь»; 2) «Жовта кость розїйдїся, червона кров розолїся, а ти, син чи дочка, на свет покажїся» [ПЗ 2003, №22, 23]. Відповідні мотиви фіксуються також в очисних замовляннях 1) «Свята вода Оляно, очищаєш 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, с. 139]; 2) «Добрий вечір річко Уляно, а земле Тетяно, а вода Ордано, ти ізмиваєш 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 простежується на прикладі зіставлення понять *скелет / скеля*, які мають спільний корінь **скълъ* і позначають об'єкти, пов'язані з твердістю / сухістю [Фасмер, 1987, Т. 4, с. 638]. В лікувальних текстах «кості» й «пісок» мають однаковий кольоровий код – вони «жовті» [ПЗ 2003, №684, 691], що співвідносить лікувальні тексти з етіологічними міфами, де людина твориться з «жовтої / червоної» глини [Булашев 1992, с. 88] (Адам – івр. אדמָ – «земля» і אדום – «червоний», тобто людина, виліплена з глини). Існують замовляння, де такі співвідношення є досить явними: «Єхаў святий Ісус Христос па високай Сі-яньскай гаре ў залатом сядле на вараном кане. Конь спатикнуўся, удар і звих минуўся» [ПЗ 2003, №369].

Рудименти смислових зіставлень природного і людського проявляється в сталих словосполученнях: «лице землі», «гірський хребет», «часовий пояс» тощо. В магичній лікувальній практиці під «лицем землі» може розумітися сакральна територія, природні підвищення, де розташували храми і святилища – ймовірне місце ураження блискавкою: «Святий Юрей, сойдзе на зямлю і з залатой меччу громам будзе біць. Агньом паліць, з *ліца землі* вас будзя змятаць, у чорнае море кідаць» [ПЗ 2003, №659]. Позитивне смислове навантаження «лиця землі» підтверджується наявністю опозиційного поняття укр. *поти-лиця* – «обличчя», рос. затылок – буквально «за тилом». Його аналогами виступають міфологічні протиставлення, пов'язані з несприятливим для життя ландшафтом, місцем перебування нечистої сили – «гнилі болота / сині ліси / високі гори / жовті піски». На додаток 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 – мастили слиною чоло дитині або плювали через ліве плече. Відомими є також бо-жіння землею / матір'ю / головою, на підтвердження чого їли жменю землі, що може бути рудиментами обрядового споживання тіла пращура. Додатковими фактами символізації вищезазначеного поняття є те, що лице є ознакою персоніфікації (пор. «зберегти лице», рос. уличить / обезличить), його можуть мати людина, а також земля, що конкретизує їхні міфологічні паралелі. На противагу людині ознакою тварин і нечистих істот є відсутність лиця: «Де нема лиця, там нема стида» [Номис 1993, с. 172], тому вербальне знищення лиця ототожнювалося з поверненням хвороби до потойбічного світу: «Буду я тобі лице заливати, буду тобі очі випікати, буду тебе молитвами заклимати, буду тебе з християнської віри висилати [Чубинський 1995, с. 127] (можливо, з цим пов'язана семантика перевертання предметів «лицем вниз» під час поховального обряду).

Смислові асоціації 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 побутовали обрядові заборони на земляні роботи до Благівіщення «бо земля спить», її шанобливо називали «матір'ю». За українськими віруваннями земляні кургани є залишками міфічних пращурів [Куліш 1994, Т. 2, с. 31]. Аналогічні погляди проектується на людину. Так, серби вважали кістяк покійного є основою майбутнього тіла після того, як він воскресне з мертвих. Пор. з при-

казкою: «Були б кістки цілі, а тіло наросте». В лікувальних текстах тілесні ушкодження лікували землею: «Мурашечка, побегі, песочку прінеси, рабу Божой Н засипати раночку» [ПЗ 2003, №374, 388]. Не поховані (не покриті землею) кістки можуть бути причиною існування «живого мерця», в якого відсутнє або створене тіло [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 потойбічного світу вони відсутні [Белова, Толстая 1999, с. 628]. В лікувальних текстах нелогічний опис людської зовнішності є ознакою потойбічного / неживого: «Кріклівици, плаксивици, ідіть на вечорниці, там хлопци бородатіє, дєвкі черьоватіє, там п'ють і гуляють і вас вважають» [ПЗ 2003, №78], і семантично протиставляється послідовними (правильним) перерахуванням, що мають на меті моделювання 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 сердца, → 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 Іреі, свята Нікола, свята Недзілька. Встречає Божья Маці: «Куди ідзець свята Іреі, 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; Лысенко 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 берёза, вниз вервями, верх кореньями» [Топоров 1969, с. 22], а також у звичаї повертатися з кладовища задом наперед [Плотникова 1999, с. 504]. У східнослов'янських казках Баба-Яга, яка охороняє вхід до потойбічного світу, іноді відрубують 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. Неповдалі було знайдено 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 Якимівського 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, віднятої у живої жертви. Так, у скіфів існував звичай віднімати праву руку полоненим [Геродот 1993, с. 194]. Схожі мотиви присутні в німецьких текстах: «Unser Herr Christus ging ьber Berg und Sand und Land, was fand er? Eine kalte Manne-Todtenhand:damit still ich den kalten Brand» («Наш Господь ішов по піску, землі, горам, що знайшов він там? Холодну руку мерця. Нею я заспокою антонів вогонь»); «Ich ging ьber Land, da fand ich eine Todtenhand: damit stille ich den Brand» («Я йшов по землі і піску, знайшов там мертву руку: нею витираю жар») [Познанский 1995, с. 190-191].

Археологічні матеріали свідчать про існування давніх ритуальних трапез, де пращур приносили в жертву, а його плоть могли перемішувати з м'ясом тварин і вживати як обрядову страву [Писаренко 1999, с. 118]. За свідченнями Геродота, «коли в іседонів помирав батько, всі його родичі приносили баранину, потім готували жертвоприношення, дрібно шматували м'ясо і додавали до нього і м'ясо помер-

лого 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 догори правої (сильної, творчої) руки [Велецкая 1978, с. 177-178]. Рудиментарні описи ритуального канібалізму збереглися в замовляннях: 1) «Золотніче-золотніче, рабе Божьей человекє, годзі тоди ходзіці, крові червону піці, солодко м'ясо с'єдаці, жовту костю сосаці»; 2) «Золотнік <...> у чаросла не влегай, і солодкого м'яса не роздувай» [ПЗ 2003, №593-594]. Знаковим є звертання до «золотника» як до живої істоти. Ймовірно, що хворобу міг 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.

Про існування поховальної тризни після здійснення ритуального убивства свідчить значна кількість кісток тварин, а також наявність особистих речей покійного, необхідних для продуктивної діяльності (глиняний посуд, невеличкий бронзовий кинджал, сланцеві кубки, «рогате» пряслице, крем'яні знарядді т.п.). Разом з тим, можна припустити, що членування окремих кістяків відбувалось після поховання, виконувало функції обрядового застереження, щоб покійник «не шкодив» після смерті, а їхнє перемішування унеможливило 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 відбувались також в архаїчну епоху на території Східної Європи.

На відміну від поховальних в лікувальних обрядах членування тіла (долучення до потойбічного) супроводжується його складанням (воскресінням в світі живих). Відповідні мотиви поширені в текстах «від удару / кровотечі / вивиху»: 1) «Войдзі кроў в кроў, жилка в жилку, суставка ў суставаўку»; 2) «Зійдзіціса, косці с косціма, мошша с мошшима, чтоб суставаў на місто стаў» [ПЗ 2003, №313, 378]. Правильне складання людського тіла (мікрокосму) має важливе значення, оскільки конструктивна / словесна помилка може спричинити порушення Космічної структури, спричинивши загальний хаос («космічну хромоту»): 1) укр. «Станьте, кості на костях, жили – на жилах, суставаї – на суставаўах, кроў – на круўе, м'ясо – на м'ясі» [ПЗ 2003, №374]; 2) польськ. «<...> Niech się schodzi 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 світі, 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, шоб егіе 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 болєзь, 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 єго 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 камєнь заводніє, вода закам'яніє, тоді зуби заболіють» [Рецепти 1992, с. 77].

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 обряді. Мотив ламання хліба (не різання ножом, що є знаряддям убивства) протиставляється обрядовому роздиранню (превалювання «дикого» над «свійським»), що стосується хтонічних істот, пов'язаних з семантикою смерті. Рудименти роздирання (неправильного членування) залишилися під час святкування Масляної / Івана Купала. Учасники обряду шматували опудало Марі, після чого його спалювали або топили. Аналогічні дії відбувались під час оборювання селища, коли жінки могли розірвати будь-яку живу істоту, яка траплялась на їхньому шляху [Померанцева 1982, с. 31-33]. В цьому разі правильно поділене тіло жертви / ламаний хліб асоціюється з Космосом, а жрець – з Богом-деміургом. Співвідношення людського тіла з хлі-

бом відбилося у весільних обрядах, коли шлюбне ліжко молодим стелили на житніх снопах [Перетц 1913, с. 89], а також загадках, де священик і миряни уподібнюються хлібу, а приміщення церкви – печі: «По всій печі паляниці, посередині книш» [Демченко 1930, с. 122]. Можливо, що відповідні співвідношення є архаїчними і стосуються часів, коли тіла жреців підлягали кремації, оскільки спалювання мертвого тіла прискорює стадію тління і передбачає його швидше відродження. Обрядове спалювання відбувалося в «печах» – великих кострищах. Звідси назва *пiч* від *пекти*, тобто *палити* (докладніше див. Топоров 1984, с. 80-89). Рудименти прадавніх обрядів зустрічаємо в середньовіччі, коли спалювали служників дохристиянського культу – відьом, волхвів і ворожбитів. 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].

Схожі обряди (ритуальне членування тіла жертви) існували в давніх аріїв. В Індії його називали пурушамедхі, виконання якого передбачало жертвоприношення молодій жінки. Обряд здійснювали 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 – жреці, військова аристократія, а також вільні громадяни (торговці, ремісники, скотарі-землероби). На думку А. 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 спини 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. Зноско-Боровським було знайдено статуетку, з трьох боків якої знаходилось по людському черепу без кісток. На спині статуетки стояла невелика посудина [Бобринський 1901, с. 104]. В. 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 поблизу села Бересняги Канівського повіту. В похованні №2 знайдено три черепи, які «лежали поряд»; у №3 черепів було два. Біля них знаходились 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 зруйноване гризунами, 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» [Лисенко, 2001, с. 33]. Крім цього поховання існує велика кількість пам'яток, де зустрічаються залишки обрядового відрубання голови [Лисенко 2003, с. 56-58]. В деяких індоевропейських народів череп людини вва-

жався 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 зберігались 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. 137-3]. Конструктивно тулуб поділяється на верх, низ або «серце» і «утроби» (див. нижче). У давньоіндійській традиції (Айтарея-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 заговляннях описується тіло, що ніби повторює процес божественної еманациї, описаної в пам'ятці давньоіндійської літератури Айтарея-араньяка. Під час чи-

тання молитви «від підвію» яйцем обводили тричі по обличчю (голова), грудях (серце) і животі («утроба») [ПЗ 2003, №143]; «Болячка <...> ти по кости ходіла, кость ломіла, лице теряла (голова-верх), спать не давала, коло серца не влегай (серце-середина), пить-ести не забороняй (живіт-низ)» [ПЗ 2003, №340].

За свідченнями С. 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 пурушамедхі. 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, а їхні кістки 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 колиці» [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 ХІХ ст.), коли грудних дітей з вродженими фізичними вадами протикали осиковим кілком і ховали під порогом власної оселі [Вишневецький 1896, с. 39-40]. Знаковим є фольклорний матеріал, зібраний на території Київщини і Канівщини, де натякується 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»; «Першіє щенята за плот кидають» [Номис 1993, с. 406].

Тема дитячих жертвоприношень є доволі складною. Причини виникнення цих обрядів криються в надрах людської психіки і пов'язані з потребою спільноплемінного емоційного стресу як внутрішнього поштовху для подальшого існування. Культивуація 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 ди-

тячих 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 більших масштабів 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 пішло семьдесят баб, такіє головатіє, косматіє, такіє вичокватіє, такіє рилатіє, такіє мохнатіє, вони не умеють не пісаті, вони не умеють ні читаті, только вони знають кості ламаті» [ПЗ 2003, №553]. Пор. з описами «нечистих» змії, як хтонічних істот: «Вот, ти Кацярина, закривай свое рила, бо прідзе сам Юрій з капъюм, праб'е 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 в такий спосіб 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. Окремі з них були опубліковані Б. Грінченком: «Син довів діда до дуже глибокого яру, посадив його на лубок, що приніс з собою, спустив з 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» [Церен 1976, с. 206]. 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 наступне воскресіння передбачає початок нової ери, яка почнеться після вселенських катастроф – періоду смерті і загального тілесного розпаду. «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 оберегу від усякого зла, як символ благодаті і родючості, оскільки після «відрізання» голова місяця знову виростає. На території Південної Німеччини, наприклад, ще з самого почат-

ку кам'яного віку велось полювання за головами як за найдорогоціннішим предметом, який має магічну силу» [Церен 1976, с. 207]. Ймовірно, з цими обрядами пов'язані казкові сюжети про знищення змія шляхом відрубання 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 жертвоприношеннях.

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, моцці із моцямі, жили із жиламі, сустави іс суставами. Господзі Боже, сьвяти Мікола, пріступі і поможи, хмелем отмахніса, маком отсипніса, а ти, Господзі, пріступі і поможи» [ПЗ 2003, №383]. Зазначений текст можна розуміти також як алегоричний опис шаманських посвячень, під час якого могли здійснювати людські жертвоприношення, шляхом розрубання тіла жертви чи уявного членування тіла ініційованого. Його може шматувати також дух, втілений у тотемній хижій тварині, яку імітував 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, Walch 1990]. Схожі мотиви зустрічаються в лікувальних текстах українців: «На дубове стаїць ябланька, на ябланци сядзіц муж-вуж. Ох ти вуж, добри муж,

сваім джалом не ківай, Алексея не кусай. А приедзе Міхаіл-Архаіл, будзе твае косьці ламаці, на тичинніку растикаці. Вумя востри меч і псяче табе галаву з плеч» [ПЗ 2003, №661]. Під час вікових посвячень тіло ієрофанта калічилось, оскільки він в той момент ото-тожнювався з жертвою. В якості викупу за життя йому лише відрубували мізинець або вибивали / спилювали зуб [Пропп 1996, с. 90-92]. Ознаки штучної обробки щелеп / зубів покійних зафіксовані С. 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 простежуємо 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, придатне до способу життя шамана. В лікувальних текстах тіло хворого розрубують дев'ять «молодців»: «Приехали дзевять молодців і с дугамі, і с пугамі, серпамі, сокерамі, ножами, посеблі Івана, порубалі, кров поразлівалі, м'ясо пораскідалі, Івану помочі давалі і с голоўкі, і с груздей, і с живота, с рук, с ног, с пальцев, с суставов» [ПЗ 2003, №434]. Поєднання «цього» і «того» світів можливе за допомогою символічного мосту, ламання якого асоціюється з порушенням незримо-

го 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. 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» – аналога архаїчного жерця, 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 текстах 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 жеріб'ятку, з'їхнуў ножку яслятку, жеріб'ятку, где ўзялася бабка, Хрістоўа матка, ена з'їх згнала, сустаўи сустанаўляла, Господа Бога прасіла. Госпадухна! Памажита раждьонаму і хрецюнаму. Я і с духом, а Бог і с помаччу» [ПЗ 2003, №381]. Наявність образу «бабки Христової матки» підтверджує співвіднесення мотиву збирання з новим народженням. Цікавиою 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 тей грушкой

кравацька стоиць. На тей кравацці бабка лежиць. Она не умеє ні шиць, ні беліць, ні читаці, ні пісаці, только от Ганніннаго 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 «черту». Пор. із сербохорв. *цртити / цртїм* – «заклинати / клясти»; праслов. **čьrtь* – «проклятий» [Фасмер 1987, Т. 4, с. 347]: «Було у сьокра (свекра) триє ятроўкі, ўсе билі трі чертоўкі, не умелі ні шиць, ні прасць, а только ходзіці і звіхі, удари замовляці» [ПЗ 2003, №390].

Висновок. В лікувальних текстах українців збереглися рудиментарні залишки давніх космологічних вірувань індоєвропейців, згідно з якими тіло людини є моделлю всесвіту. В якості прикладу можуть слугувати міфологічні мотиви підперізування місяцем / зорями. Астральні світила в цьому контексті слугують частинами тіла або елементами вбрання Бога (Ісуса Христа / Богородиці) і виступають зразком стабільності і безсмертя. Натомість тіло людини, хоча дублює структуру непорушного всесвіту, є смертним і не стабільним, оскільки підвладне змінам / старінню і впливам негативних природних явищ, зокрема вітру / вихору. Звідси виникнення хвороб, що ототожнюються з цією природною стихією, симптомами яких є порушення фізичної і психічної стабільності (переляк, «вітрочик», підвій). Шляхом опису «зовнішності» Бога (точніше Його астрального поясу) відбувається наближення хворого до зразка стабільності і вселенської рівноваги, а відтак стимулює його одужання.

В інших текстах відбувається зворотний процес, зокрема тіло людини може слугувати засобом магічного

впливу на космос (переважно на елементи земного ландшафту і рослинність). Відповідні вірування пояснюються тотожністю природного і людського, що зумовило виникненню міфо-синонімічних пар: око-сонце, кістяк / скеля, кров / ріка, волосся / рослинність, молоко / роса, утроба / земля. Тілесно-магічні маніпуляції з природним сприймалися як шкідливі прояви потойбічного, оскільки в такий спосіб заперечували ідею «промислу Божого». Внаслідок цього тіло відунів / перевертнів / упирів («інструмент» впливу на природу) знищували остаточно (відрубували голову або спалювали) без перспектив на відродження (у язичників реінкарнація, у християн друге пришестя Христа).

В такому разі кожна частина Всесвіту зіставляється з важливими тілесними субстанціями, що пояснює членування тіла 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 взаємовідношеннями 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) жреці: голова / небо / верх; 2) воїни: кров / серце / ріка / середина; 3) землероби: тіло / земля / низ (вирощують жито, яке **живить живіт**). Ритуали членування тіла згодом трансформуються в атрибут ініціальних обрядів і шаманських посвячень.

Співвідношення тіла людини з космосом дає можливість також частково реконструювати давні вірування і міфи, що стосувалися поховальних відправ, обрядових

жертвоприношень і вірувань в перевтілення душ. Так, метою жертвоприношення було не стільки ритуальне убивство, скільки правильне членування тіла, яке мало повторювати міф про творення світу. Членування тіла жертви дублює членування тіла бога, з якого створено світ. В цьому аспекті зрозумілими стають археологічні знахідки розчленованих поховань періоду бронзи – час виникнення землеробства (на прикладі руху сонця і річного колообігу виникають вірування про циклічність життя). Відповідні дії начебто повертають час у зворотному напрямку, повторюючи часи першотворення і відсуваючи таким чином смерть всесвіту (оскільки він мислився як жива істота). В жертву могли приносити не лише живих, але мертвих людей, після чого їхня плоть могли споживати разом з м'ясом тварин. За матеріалами археологічних знахідок й історичних свідчень найчастіше жертвували первістків або молодих / вагітних жінок, тобто найбільш продуктивну частину роду.

Важливим елементом обрядів жертвоприношення є не лише членування, але правильне складання тіла жертви, внаслідок чого воно відроджується в новій іпостасі. Загалом членування покійників мало дві мети. По перше, правильне складання передбачало своєрідну ініціацію – перехід живого у стан мертвого. По друге, навмисне неправильне складання унеможливило відродження, навіть, у потойбічному світі, тому тіла таких людей ховали за межами кладовища, вилучаючи їх в такий спосіб з людського роду. Схожі мотиви фіксуються в лікувальних текстах. Поручене хворобою тіло складали так, неначе воно розчленоване – кісточка до кісточки, жилка до жилки.

Продуктивному членуванню / складанню протиставляється ритуальне знищення – розривання на шматки

первісним способом без застосування культурних «інструментів». Виконавці цих дій уподібнювалися тваринам – які розвивали жертву кігтями і зубами. Таким чином знищували усе живе, що траплялися на шляху обрядової процесії захисного оборювання села. Відповідні дії повторювали обряд знищення смерті шляхом роздирання, як це робили з Марою / Мареною.

Причини виникнення жертвоприношень кореняться в надрах людської психіки і превалювали в часи, коли панувала висока смертність. Вони можуть бути пояснені в розрізі теорії еволюції. Так самці-хижаки окремих видів ссавців знищують собі подібних щойно народжених, зменшуючи конкуренцію і регулюючи таким чином чисельність зграї. У людей смерті могли підлягати незаконно народженні або ті, хто мав фізичні і психічні вади, а також старі «непродуктивні» люди, найчастіше «діди» (міфологічний мотив син убиває батька). Цікавою є інша інтерпретація жертвоприношення. В замовляннях відбувається членування словом, яке розцінюється як тіло жертви, з яким здійснюються магичні операції, або воно сприймається як 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, що пояснює їхню таємничість (записане замовляння ніби втрачає свою силу).

ОБРЯДОВА СЕМАНТИКА «ТІЛЕСНОЇ» ДУШІ

У праці «Світогляд давніх слов'ян» М. 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]. На думку вченого, вона мала декілька 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 М. Поповича ґрунтуються на дослідженнях К. Мошинського, який зазначає, що в слов'ян поняття бачити (д.-р. *вѣдать*); *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 сердце чує», де здатність *знати* / *бачити* / *говорити* / *віщувати* відрізняється від здатності *слухати* / *чути* / *відчувати*. Свідчення про множинність душ зустрічаємо у лікувальних текстах: «Свенти Яне, Боже каплане (священик), стережи мої душечкі» [ПЗ 2003, №975]. Відповідні взаємозв'язки зафіксовано в таблиці. Опосередковані відомості про існування тілесної душі спостерігаються також у Бі-

блій: «В одного багача земля вродила гарно. І почав він міркувати, кажучи сам до себе: Що мені робити? Не маю де звести врожай мій! І каже: Ось що я зроблю: розберу мої стодоли, більші побудую і зберу туди все збіжжя і весь мій достаток та й скажу душі своїй: Душе моя! Маєш добра багато в запасі на багато років! Спочивай собі, їж, пий і веселися! А Бог сказав до нього: Безумний! Цієї ж ночі душу твою заберуть у тебе, а те, що ти зібрав, кому воно буде? Отак воно з тим, хто збирає для себе, замість щоб багатіти в Бога» (Лука 12: 17-21).

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

Бачення / знання. На думку М. Поповича, душа, яка бачить, асоціюється з головою, точніше очима людини, з чим порівнюється семантика вислову: «Не стій над моєю душею» [Номис 1993, с. 156], буквально: «Не стій у мене над головою». Звідси звичай відсікання голови, як обрядової деперсоналізації тіла, позбавлення його ідентифікації і здатності бачити / 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 «персональної» / «зрячої» душі, шляхом випікання очей або відсікання 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 християн-

ської віри висилати» [Чубинський 1995, с. 126-127-е]; 2) «А ти, Ісус Христос Спасіцель, тачи мечи. І зди-май бесу голову с плечей, штоб не мучиў ні Ганну, ні дзецей, ні людзей»; 3) «Ісаче, бярі острый меч і рубай змеїним дочкам голови 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 або очима можна «прочитати» думки людини, передбачити або змоделювати («зурочити» / рос. сглазить) 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 відбилося в подвійній семантиці поняття *вік* – у значенні *віка ока* живої людини, *віка домовини* і власне *віку*. Закривання очей / вік покійникам простежується ще в ямній / катакомбній культурах, де мерцям заліплювали зіниці глиною / землею. Етимологічно прикметник *сліпий* пов'язаний із семантикою потойбічного: *с-ліпий* – складається з префікса *-с-*, що позначає приналежність до чогось. За аналогією порівнюється з іншими іменниками з префіксом *-с-*: рос. *с-часть/е* – «спільне володіння частиною / долею»; *с-пут/ник* – «по-дорожній», *со-рат/ник* – «побратим у ратній справі», *с-тесн/сняться* – «відчувати себе у тісноті», *с-тир/ка* – «спільне тертя», *с-раж/еньє* – пов'язане з прикметником «ряджений», дослівно «бути перевдягненим, тобто отримати «с-наряжение»). Корінь *ліп* як варіант іменника *леп* позначає *бруд, землю*. Звідси ліпити в значенні «створювати щось із землі» наближене з д.-р. *лЪпо* – «добре». Наявною є також семантична спорідненість лексичної пари *ліпити /*

засліпити. Отже, *сліпий* спочатку позначав «того, в кого замащені землею очі», що могло бути інакомовним / табустичним найменуванням мерця. Подібні називання простежуються в тотемних назвах тварин, зокрема «косолапий / косматий / господар» – ведмідь; «сохатий» – лось. У слов'янській міфології хтонічні істоти, як правило, сліпі (мова йде про Бабу Ягу і Вія [Пропп 1996, с. 72-73]). У замовляннях *сліпий* ототожнюється з *мертвим*, у якого поламані кістки, розлита кров і зів'яле волосся (аналогія до сухого стебла): «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, с. 138]. Аналогічні тенденції зафіксовано в прокльонах – обрядових зверненнях до потойбічних істот: «Щоб <...> чорт узяв» / «Щоб <...> ще маленьким лихо взяло» / «Мара світова», які співвідносяться зі словесною констатацією різних етапів поховального обряду, зокрема із закриванням очей покійнику, виходом душі з тіла і кремацією: «Щоб <...> очі повилазили» / «Щоб <...> пусто було», «Щоб <...> з димом пішов» [Чубинський 1995, с. 98]. Ставлення до сліпих як до напівпокійників простежується в архаїчному звичаї засліплювати полонених ворогів, як запобіжний засіб від подальшої помсти і можливості псування поглядом. Геродот переповідає, що скіфи засліплювали рабів, нащадків яких називали «синами сліпих» і вважали підневільними [Дюмезиль 1996, с. 81-91]. Рудименти цього звичаю залишились в епосі кавказьких народів, де син сліпого (раба) народжується багатирем [Басилов 1996, с. 95].

У міфології втрата фізичного зору могла бути метафорою до найвищого ступеня ініціації і позначати внутрішнє прозріння. У єгипетській міфології Осіріс частково втрачає зір після зустрічі з Сетом, який явився йому в образі чорної свині. В скандинавських переказах Вотан приніс своє око в жертву джерелу Міміра. Схожі сюжети зустрічаються в балканських фольклорних текстах, де віли вибивають око старцю, пошук якого і становить зміст казки [Басилов 1996, с. 95]. В східнослов'янських казках герой, потрапивши до хатинки Баби Яги, жаліється на біль в очах [Пропп 1996, с. 75]. Ймовірно, що око могли приносити в якості викупної жертви («Око за око, зуб за зуб»). Часткове позбавлення зору (замащування / зав'язування очей) могло бути також елементом обряду ініціації, що здійснювався з неофітами-жертцями. Сліпими були міфологічні провидці, зокрема Тиресій і Гомер, а також українські кобзарі. Іноді вони здійснювали функції священиків, 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]. У заговляннях серце ототожнюється з чуттєвою душею і стосується сфери інтимних стосунків: «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 тряс-

ся і трепетався душею і тілом за мною <...>» [УЗ 1993, с. 41]. Пор. з рос. діал. *душа* – груди, звідси рос. «душа нараспашку» [Толстая 1999, с. 163].

Утроба. В тілесній ієрархії людини серце і голова посідають вищу позицію і термінологічно відрізняються від органів, розташованих в нижній частині тулуба. Печінка, нирки, шлунок, кишки сприймаються як єдине ціле і позначаються спорідненими родовими поняттями живіт / утроба: 1) *живіт* → д.-р. *животъ* – «життя / майно / тварина»; сербохорват. *живот* – «чоловічі статеві органи» [Фасмер 1986, Т. 1, с. 52]; 2) *утроба* → словен. *otroba*; серб.-хорв. *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]. На відміну від розмовного живіт архаїчне *утроба* вживається в маловідомих / таємних обрядових текстах, що виконувалися перед здійсненням аборту: «Помилуй мене, Господи, за чадо моє, умертвлене мною в *утробі* моїй» [с. Капустинне Шполянського р-ну Черкаської обл.]. Рудименти уявлень про плотську / утробну душу зустрічаємо в приказках типу: «Аби душа сита, та тіло не наге» / «Прийми душа із ковша» / «Душу проквасить» / «Не йде до душі» в значенні *несмачне* [Номис 1993, с. 14, 217, 240, 440, 543].

Органи, що розташовуються в нижній частині тіла, «відповідають» за життєзабезпечення і продовження роду, тому їх ще називають *маткою*. В. 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 розуміється також жіночий дітородний орган [Рецепти 1992, с. 81-82]. У цьому контексті *матка* виступає мовним атавізмом і позначає принцип споживання і запліднення: **mater* співвідноситься з готськ. *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 (надмірність чоловічого принципу запліднення / зволоження), господарка виходила назустріч хмарі, де перебувала Хала, і, задравши поділ сорочки (жіночий принцип споживання / ковтання), кричала: «Біжи, чудо від чуда чудного!» або «Не йди, зміюка, на зміюку! Моя зміюка достатньо таких ковтула» [Толстой 1995, с. 594-595].

У текстах до худоби цю частину тіла / плотську душу називали по іншому: «Сонце ў очи, місяц у плечи, щоб ніхто не потяг з моєю корові спору, ні ў день, ні ў ночі, ні на воде, ні на еде» [ПЗ 2003, №887]. Доречним тут видається порівняння з д.-р. Споринею / білор. Спорішом – втіленням культу родючості і життєвої сили. Спочатку поняття *спориш* позначало подвійне зерно / колос (лат. *Claviceps*), який у південних і східних слов'ян вважався священним і називався «цар-колос» [Иванов, Топоров 1992, с. 467], що підтверджується лексичним матеріалом: д.-р. *сьпорь*, словен. / польськ. *spôr*; чеськ. / слвц. *spor* – «суперечка» семантично пов'язане з д.-інд. *pṛt-*, *pṛtanā* – «боротьба». В рос. *спорный* – «кмітливий / проворний», *спорыдать* – «світити / осяювати», укр. *спорий* – «швидкий / успіш-

ний», д.-р. *съноръ* – «багатий», болг. *спор* – «прибуток / урожай», чеськ. *spory* – «міцний / щедрий». Споріднене з д.-інд. *sphirás* – «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». В такому разі, згаданий у тексті *спор*, розуміється як місце перебування життєвої (тваринної / рослинної) сили.

Поняття з коренем -пор- / д. -р -пър- зіставляються з дотичними за значенням: *то*→*пор*; *пря*→*сти* – позначення сили, де сполучення -ст- є засобом додаткового устаткування / підсилення (в міфології нитка є символом долі / життя / сили), пор. з рос. *пожалуй*→*ста* [Фасмер 1987, Т. 3, с. 741]; *ве*→*пр* – персоніфікація сили; *о*→*пиратися* – протидіяти силі, звідси *о*→*пир* / *у*→*пир* (д.-р. *в*→*пре* – в силі) в значенні протидія / чужа сила; як варіант: *в*→*поратися* – прикласти силу; *по*→*правлятися* – набирати сили; *правий* – сильний, виступає бінарною опозицією до лівий, ймовірно, – слабкий; *право* – мати силу; *пряний* – духмяний є опозиційним до *смердючий* (похідне від смерт(д)ь ← **ter* / **tor*); *прямий* – рівний / сильний протиставляється кривому – не-рівному / кострубатовому / хромому / сліпому (пор. з висловом «кривий на одне око / ногу», *загнути* у значенні померти). Звідси: *кривда* – не правда / брехня / не-доля; *красти* – 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; *кричати* –

неприродно змінювати голос; *Крив* – міфічний предок кривичів, які проживали у малодоступних «кривих» місцях. Очевидно відбиває частину опозиції «свій / прямиий» – «чужий / кривий» [Иванов, Топоров 1980, с. 23, 27]. Слова з коренем *-пра-* зіставляються з поняттями з префіксами *-пре-* / *-пра-*: рос. *прекрасный* – позначення надмірної краси; *престол* – місце сили; д.-р. *прапруда* – «сильна злива»; *пре-док* / *пра-щур* – той, хто має силу (Ілля Муромець після зустрічі з пращурами-старцями «чує у собі силу велику»). В плані семантики співвідноситься також з поняттями з суф. *-ищ-* (див. розділ «Поетика»): «Ніч темна, ніч тишна <...> замкни моїм ворогам губи і губища, щоки і пращоки, очі і праочі» [Чубинський 1995, с. 106-е].

На відміну від людей тварини мають лише плотську душу і позбавлені почуттів і розуму (їхня душа не потрійна), що зумовлено горизонтальною структурою їхнього тіла (утроба перебуває в одній горизонталі з головою і серцем). В міфології душу тварини розміщують в «місцях сили» і ототожнюється з рогами, ратицями, зубами і пазурами. Сповідування культу фізичної / тваринної сили є рудиментом тотемних вірувань, залишки яких збереглися в лікувальних текстах: «Вилетів ворон з чорного моря, очі в нього червоні, ніс, нігті і панігті, віддрав він уроки і урочища» [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 скористався чорт [Чубинський 1995, 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 формули використовували при лікуванні живота: «Беру

жилами, силами, кігтями, нігтями, щоб (ім'я) сустави на містечко стали» [ПЗ 2003, №606].

Натяки на існування тілесних аналогів душі фіксуються в поховальній обрядовості. Розпад тіла починається з фізичної душі (утроби), звідси звичай ховати небіжчика на третій день. Згідно з сербськими міфологічними переказами покійник втрачає остаточну здатність бачити через сорок днів, після чого в нього «лопаються очі і їх випиває змія» [Толстой 1995, с. 501]. Гіпотетично можна уявити, що з дев'ятиденним поминальним періодом пов'язана символіка серця, з сорокаденним – символіка «верхньої» душі.

В контексті вірувань про тілесну душу особливу увагу привертають словесні подвійності: «серце-пасерце / голова-паголова / жили-пажили»: 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 суставів – усі уроки вишіптую» [Рецепти 1992, с. 51]; 3) «Прибуди же (молоко) і моїй корові <...> в жили, в пажили» [Гринченко 1896, с. 31]; 4) «Вишептати уроки од жил, од пажил <...>» [Манжура 1890, с. 152]; 5) «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 суставів» [Корнієнко 1992, с. 13]; 6) «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.]; 7) «Каб ви (прістрекі) не хадзілі, серце, касці не знабілі, суставчіков не ламілі, у жилках-пажилках криві не сабіралі, кожуху не падавалі» [ПЗ 2003, №238]. Спорідненою формою виступають іменники з

префіксами *-на-*, *-нід-*: «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 суствоу» [ПЗ 2003, №258]; «Я вас (переляки) виговораю Ганне з рук яйцем, з груді, пудсерца, з пудпечене, з пудживота, зу всех суствоу» [ПЗ 2003, №143] (пор.: «Виході (ляк) із голови, з вушей, із ручок, із ножек, із живота, із печинкі, із залізонькі, із жолудка» [ПЗ 2003, №152]);

Словоформи з префіксом *-па-* (*-на-*) фіксуються в замовляннях «від уроків» («зурочення» / «прозорів» / «переполоху» / «пристріту»). «Уроки» – народна назва психічної недуги, пов'язаної з негативним поглядом / словом / зустріччю, що спричиняє депресивний стан («серце») і супроводжується фізичною слабкістю («утроба»). На думку Г. Попова, об'єктивною причиною зурочення 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 нервове збудження, істерія, недотримання загальноновстановлених правил поведінки, порушення обрядових заборон, інцест тощо. О. 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]. Схожі

причини перераховуються у замовляннях: 1) «Уроки подумані, погадані, істрітені, іспитані, із'їдені, наспівані, насміяні, дідові, бабині, батькові, материні, чоловічі, жіночі, хлопчачі, дівчачі, попівські, паламарівські, циганькі і жидівські»; 2) «<...> шляхом перейдені і вітром піднесені»; 3) «<...> прилюбовані, применовані»; 4) «<...> з очей карих, з очей синіх, з очей красних, з очей білих» [Рецепти 1992, с. 51, 54, 56]. Під час захворювання «уроками» уражається не стільки власне тіло, яке «розчіпляється» на: «колінки, сімдесят суставів <...> 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 (душа, яка бачить), серце (душа, яка відчуває), жили і кості («утроба»): 1) «Вигаварівай суроки с каштей, с машчей, з буйнай галави із рум'янага ліца, і з ясных 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'янее лице, і веселе серце народженого, молитвенного, хрещеного раба Божого N» [Чубинський 1995, с. 139]. Звідси походження текстів, спрямованих на блокування негативного погляду, слова: 1) «Ніч темна, ніч тишна <...> замкни моїм ворогам губи і губища, щоки і пращоки, очі і праочі»; 2) «<...> щоб на мене очей не витріщали, рота не роззявляли» [Чубинський 1995, с. 106-е,л].

Значення подвійностей «серце-пасерце / голова-па-голова / жили-пажили» стає зрозумілим у порівнянні з іншими лексемами з префіксом -па-, що вживаються з метою конкретизації значення об'єкта, демонстрації його неповноти, другорядності, невеликого розміру, а також безпосереднього зв'язку з людською долею.

Конкретизація значення. Префікс -па- виконує функцію маркера, що позначає приналежність предмета до категорії культурного (в опозиції «природа / культура»). 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, що 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 іменником *сукровиця* – буквально «сік» людини.

Неповнота, другорядність об'єкта може розцінюватися як обрядове ім'я-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). В замовляннях *пасинок* виконує функцію обрядового імені й асоціюється з поняттям

чужого / шкідливого: «Крикличочки-ночнички <...> ідіте на сухії 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 *пасербниця* сприймається буквально. Обрядова асоціація корови з нерідною дочкою дозволяє сприймати її як члена родини (хоча другорядного) і застосувати до неї магичний захист: «Щоб на мою скотину очей не витріщали, язиками не квилитали і лихого ока не мали. Вужом їду, щіткою підпираю, гадюкою поганяю, хто на мою пасирбницю (масть) око погане має, нехай його скрутить і донизу нагинає», «Пресвятая Богородиця, усього світу поміщиця, благословенній пасибниці на поміщ стати, пристріт замовляти» [с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.]. Другорядність об'єкта може проявлятися у вигляді зменшувальної ознаки, що відповідає словоформам із суфіксами -ик-, -ечк-, -ок-: 1) *пагілля* – гілочки; 2) *падворик* – 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]; 8) *павітер* – вітерець: «Залатнік залатнічку, Боже помочнічку, чого ти расхадзіўся: ци ти с хади, ци ти єди, ци ти с ветру, ти ци с паветру, ци ти с падзіўку, ци ти с мацьнова пораждення, бацькова помишлення» [ПЗ 2003, №588].

Значення слів з префіксом -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 людиною 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» без суб'єктивного втручання людини («Або пан, або пропав»). Цікавими в цьому аспекті виступають археологічні знахідки д.-р. гральних костей, які, на думку Б. Рибаківа, могли використовувати для визначення людської жертви [Рыбаков 1994, с. 254]: «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 1990, с. 8]. Опосередкований зв'язок з щасливою (кість) чи не щасливою (па-кість) долею простежено також в інших поняттях з префіксом -па-: 1) *пакоси* – сіяти пшеницю; 2) *панаджин* – ділянка землі, передана в спадок; 3) *пагуба* – душоуб, 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]: «Рожище-грудище, перестань ходити, тило портити» [ПЗ 2003, №323]. В цьому контексті *доля* має значення частки від цілого (пор. з рос. с-часть-е) і співвідноситься з долею в значенні *судьба*. Пор. з д.-р. *суть*, ст. -сл. *суть* у значенні «есмь / бути», споріднене з д.-ісл. *sannr* – правда / вірність / думка; гр. *ὄντος* – суцїй; англосакс. *sóð* – істинний / дійсний / правильний; д.-інд. *sant* – суцїй [Фасмер 1987, Т. 3, с. 812]; звідси укр. *сут(д)ність* / *суд*).

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 указані вище поняття вживаються як прикладки і складають з основним словом 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, шоб 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 табуйованими 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» зерно. Пор: д.-в.-н. *burst* – «щетина» [Фасмер 1986, Т. 1, с. 196] з укр. діал. *борозний* – «кращий» («Запра хлопець шість волів, – нема шостого колішенного, борозного»); а також еротичним підтекстом: «А я жита не жала, в борозенці лежала» [Грінченко 1996, Т. 1, с. 88]. В такому разі семантично споріднена з паханням борозна пов'язується з паруванням, в результаті чого народжується нове життя / проростають злаки. Звідси семантика рос. «Старый конь борозды не испортит, но и глубоко не вспашет», де *пахать* пов'язане з укр. *пах* (можливо, *за-пах* – «сприйняття чужої статі» за допомогою чуття). В цьому контексті поняття з префіксом -па- маркують обрядові дублери об'єкта.

Рудиментарні свідчення існування невидимого дублера-двійника людини (архаїчного аналогу християнської душі) залишилися в міфологічних уявленнях слов'ян. Видимим він стає після смерті людини і візуалізується як комаха, вітерець або пара [Плотникова 1999, с. 173], що опосередковано вказує на існування вірувань тотемного характеру в переселення душ. Схожі свідчення зафіксовано в текстах «від кровотечі»: «Летела муха через лозу, лозу копала, рожу сажала, рожа не пріялась – кроў занялась. Мой дух тихенькій, легенькій» [ПЗ 2003, №298]. Образи лози 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 поминальному обіді з'являлась муха, вважали, що це душа небіжчика [Беньковский 1896, с. 246]. Більш докладні описи двійників / душ пращурів зустрічаються в текстах замовлянь: «Встану я рано-раненько, умуюсь я бело-беленько, зайду я на крутую гору, да гляну под ясну зурю, там стоїць дзетко-лебедзько, старісі і бородаті. Дзетко-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, яких вважали покровителями роду, на що вказує мотив звернення до зір і місце його проведення – «крута гора», де найчастіше розташовували язичницькі капища. В українців із зорями пов'язували уявлення про безтілесну людську душу: «Зорі – це душі тих людей, які за життя відрізнялись добродією. / 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, с. 21]. Пор. з ідеограмами зір (душ пращурів?) на шлюбних рушниках. Знаковою 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 зустрічаємо в декоративно-прикладному мистецтві, що слугує поясненням, чому близькосхідні херувими прижилися в традиційній культурі слов'ян. Звідси віра в крилатих ангелів-охоронців: «Ангелу-архангелу, ти мой Міхаїл, агістратор Гавріїл. Ти всіма сілами воєвод сечі, Господі, і рубай, а злого Духа до души і тела не допускай» [ПЗ 2003, №732]. Мотив крилатості поширений в народних піснях: «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.].

У міфологічних переказах українців крилаті двійники захищають людину від потойбічних істот, які активізуються під час сну (пор. з приказкою: «Душа спати не ходє» [Номис 1993, с. 499]). Народні перекази, записані на Чигиринщині, свідчать про двобій крилатих двійників між собою [с. Суботів Чигиринського району Черкаської області]¹. Схожі вірування існували в чорногорців, в яких говориться, що майже всі люди, особливо ті, хто народився у сорочці², ма-

ють «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 великого! / <...> свезаше три добра *јунака*, / Три *јунака* тридесят Турака / И без ране, и без мртве главе! / Проговори Сењанин Тадија: / – Не чуд’те се, Сењанке *ђевојке*; / То се стрела *срећа*, *њихова несрећа*, / *Моја срећа несрећу свезала*» [Потебня 1989, с. 481]. Показовим в цьому плані є опис розгрому половців, згаданий в Іпатіївському літописі. З словами 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 ворогом: «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 1990, с. 167]. Віра в існування двійника властива іншим індоєвропейським народам. Німці вважали, що слідом за душею, яка разом з народженням втілюється в тілі, слідує одна або декілька душ-охоронців. Особливого поширення відповідні вірування набувають у скандинавській міфології, де ангел-охоронець 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 тотемних уявлень, де кожному роду відповідала певна тварина, поведінку якої наслідували під час виконання обрядів. Рудименти давніх традицій дійшли до нашого часу в орнаментальних сюжетах архітектурних споруд. Спочатку зображення хижаків виконували захисну функцію, охороняючи помешкання від злого ока. В цьому контексті зрозумілими стають сюжети оперізування тіла вужем / гадюкою, озвучення яких мають захистити представника свого роду-тотему: 1) «Приступі, Боже, і поможи, а я вужем абав'юся, гадзюкою падпережуся і мечом аружуся і злим ваеваць іду. А ти, Ісус Христос Спасіцель, тачи мечі і здимай бесу голува с плечей» [ПЗ 2003, №236]; 2) «Вужем іду, щіткою підпираю, гадюкою поганяю, хто на мою пасирбницю око погане має, нехай його скрутить і донизу нагинає» [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.].

В лікувальній магії ключові об'єкти, що стосуються процесу лікування або знищення хвороби, мають своїх двійників: видимому об'єкту (голові, серцю, жилам) надається невидимий двійник (паголова, пасерце, пажили), невидимому об'єкту (хворобі) надається видимий двійник (лялька). Останнє передбачає опредмечення і персоніфікацію абстрактної субстан-

ції недуги. В текстах від переляку зустрічаємо описи магічного маніпулювання ляльками-двійниками хвороб, яке здійснюється шляхом перерахування її головних / предметно-чуттєвих ознак, що втілюють ідею нестабільності і слабкості. Елементи штучно створеного «тіла» хвороби навмисне виготовлені із крихких і нетривких матеріалів: 1) «У нашого ляка воскодавіна голова, трухляве тело і конопляння ноги. Воскодавіна голова растопіца, трухляве тело рassiплеца, а рабу Божому Івану весь ляк мінеца»; 2) «Ти, ляше, ти, страше, ти, переполоше, ти великий человек. У тебе ляше, у тебе переполоше, черетові ноги, воскова голова, велика борода. Черетові ноги поломну, воскову голову разоб'ю, велику бороду одорву. Више ляха, више страха, више переполоха. Ляк до дому, а дитина (ім'я) в гору» [ПЗ 2003, №140, 150, 179]. Крім цього, тіло хвороби гіперболізоване і повторює вигляд тогочасних ворогів українців, про що свідчать звертання типу «ляше / великий человек, у тебе переполоше <...> велика борода». Пор. з літописними описами ворожих народів: 1) польськ. *olbrzym*; чеськ. *obr*; слвц. *obor*; / словен. *obar* – «веле-тець» пов'язане з літописними обрами: «Були ж обри тілом великі, а умом горді» [Літопис 1990, с. 7]; 2) д.-р. исполин / сполин виводять із племені спалів, що проживали на Дону (Пліній Старший) і Північному Причорномор'ї (Йордан); 3) д.-нім. *hüne* – «гігант» походить від етноніму «гунн» [Писаренко 1999, с. 135]. Обрядове знищення ляльки має провокативний характер і дублює знищення хвороби. Подібним чином відбувались магічні чарування над фігурою людини з тією відмінністю, що для цього могли використовувати не глину, а тісто [Сумцов 1889, декабрь, с. 588]. Знахар, який виготовляє ляльку створює іншу фор-

му – тілесну модель / двійник хвороби або людини. Пор.: лтш. *tēls, tēle* – «образ / тінь / штучно виготовлений»; *tēluōt* – «надавати форму» [Фасмер 1986, Т. 4, с. 39]. Відповідні дії наслідують антропологічні міфи, зокрема створення Богом тіла людини з глини [Булашев 1992, с. 89-90]. Відмінність між земним і небесним творенням полягає в тому, що Бог «вдихає» в людське тіло душу. В замовляннях знахар є лише трансформатором Божої волі: «Не я уговораю, сам Господь Бог уговорає і мой дух ізлюбляє і Танє помочь присилає» [ПЗ 2003, №254]. Натомість неодухотворене тіло уподібнюється ляльці. Звідси сприйняття покійного як ляльки, що пояснює семантику ігрових компонентів під час поховальних відправ, мета проведення яких полягає в обрядовій деперсоналізації / вилученні з світу персоніфікованих живих.

Одним із способів магічного лікування є створення тілесного двійника / дублера, на якого має перейти хвороба. Наприклад, на праць, що візуально нагадує людину і водночас є засобом очищення, одягали сорочку хворої дитини і викидали його зі словами: «Поўйўаю праць і ўикідаю ў нучі» [ПЗ 2003, №101]. Ще одним способом є створення двійника за допомогою нитки (пор. з уявленнями про нитку життя). Червоною / чорною ниткою (непевне, що вибір кольору залежить від характеру недуги) міряли зріст хворої дитини, після чого цією ж ниткою міряли відстань між «суставами від голови до кінцівок рук і на кожному сугаві зав'язували вузлик» (дублювання сугавів). Потім зріст дитини міряли від шиї до ступні (дублювання «утроби»). По завершенню обряду на одвірку (лиштві) свердлили отвір, куди забивали кілочок так, щоб його не було видно, після чого це місце ретельно 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.].

Висновок. Дослідження семантики лікувальних текстів дає змогу відтворити анімістичні уявлення наших пращурів. Давні слов'яни вважали, що душа людини мала три іпостасі й ідентифікувалася з головою / «очима», тулубом / «серцем» і животом / «утробою». Потрійність душі (мікрокосму) ототожнюється із структурою міфологічного всесвіту (макрокосму) і відповідає верху / небу / світу богів, середині / землі / світу людей і низу / підземному світу / пращурам.

«Розміщення» душі, яка бачить / знає, в очах зумовлено тим, що за допомогою зору здійснюється безпосередній зв'язок із зовнішнім світом. Традиційно побачене асоціюється з об'єктивним знанням («Краще один раз побачити, ніж сто раз почути»). Абсолютизація знання, отриманого в результаті спостереження, є діалектичним, що підтверджується на прикладі судження: «людина бачить очима» / «людину бачать по очам». Відповідна дихотомія є основою до комплексу міфологічних уявлень про очі як вмістилище людської душі. Розривання зв'язку із зовнішнім світом здійснюється засобом закривання очей, що пояснює семантику поховальних звичаїв, ініціатичних (шаманських) посвячень і середньовічних способів покарання небезпечних злочинців. Разом з тим, засліплення може позначати не остаточну втрату, а лише обмеження «зовнішньої» діяльності «верхньої» душі й асоціюватися з найвищим ступенем пізнання, що перебуває за межами видимого. У міфології великі старці були сліпими (не зрячими), але їх називали провидцями (тобто тими, хто бачить по іншому). Це наближувало їх до терито-

рії потойбічного (богів, пращурів, які знали майбутнє), тобто давало можливість бачити у світі невидимого, що пояснює тимчасове засліплення неофітів-жреців під час обрядів ініціації.

«Чуттева» душа розміщується в серці, яке «відповідає» за емоційну сферу, що тлумачить окремі дії парціальної магії, а також семантику текстів-присушок / чарувань. В традиційній культурі «чуттева» душа є прерогативою жіноцтва, що пояснюється психофізіологічними властивостями жіночого організму.

Існують семантичні відмінності між «нижньою» душею людини і душею тварини, яка, на відміну від людської, позбавлена диференціації на знаючу і чуттеву. Пор.: людина → «утроба» / «матка»; тварина → «спор» / д.-р. пря. Наявність відповідного роздвоєння пояснює актуалізацію окремих понять, які символізують тваринну душу в лікувальних текстах і застосовуються як засіб магічного посилення «утроби» (мова йде про використання кореня -пря- і дотичних за значенням префіксів -пра-, -пре-). Цікаво, що для позначення душі хижих тварин поняття з коренем -пря- практично не вживаються, оскільки їхня сила концентрується у видимих частинах тіла – пазурах і зубах, міць яких також експлуатується обрядом. Залишки тотемних вірувань дійшли в обрядових заборонах, наприклад, не розкидати нігті.

Потрійна іпостась душі як тілесне втілення космосу так само має своїх антиподів, що спричиняють її руйнацію. В якості антагоністів виступають душі інших людей, які є агресивнішими й ідентифікуються як «уроки» / «прозори». Негативна дія «чужих» душ розповсюджується на тілесних двійників, що позначаються в текстах замовлянь за допомогою префікса -па-. Термінологічна ідентифікація потрібна для того,

щоб об'єктивізувати невидиму душевну субстанцію і увести її в коло магічного захисту / впливу, що передбачає зміну якості родового об'єкта. Отже, слова з префіксом -па- можуть позначати «дублікат» родового поняття, тобто вказувати на присутність обрядового дублера або наявності невидимої субстанції, яка супроводжує об'єкт (його душі) і візуалізується як комаха, пташка, зоря, що пояснює смислові зіставлення з долею.

Крім цього префікс -па- є засобом дублювання основного значення, яке є чимось відмінним і другорядним (можливо, не видимим), але важливим і конкретним – тим, що належить людині і впливає на її долю. Інакше кажучи, «паголова» є другорядною, але невід'ємною частиною голови, що визначає сенс її існування. В такому разі префікс -па- є засобом словесного кодування прихованих субстанцій голови, серця і жил, які потрапили під агресивно-негативний вплив «чужих» очей, слів або «серця», тому виступають об'єктами магічного лікування.

За допомогою префікса -па- конкретизується також значення об'єкта (визначається місце концентрації магічного впливу) або здійснюється його обрядове применшення (підкреслюється другорядність), що виконує захисну функцію «маскування» об'єкта від «уроків» або навмисного зменшення його сили, коли мова йде про недугу.

СИМВОЛІКА ГОЛОВИ В ЛІКУВАЛЬНО- ОБРЯДОВІЙ МАГІЇ

У загальній системі словесних кодифікацій, 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 сніх жиў, от чорних пачаней, от щирого серца, от бістрих очей, от жоўтого мозга»; 2) «Жоўвое кості, із гарачий крові, плевкого мозга, раманого ліца»; 3) «З червонай краві, белой касці, солодкаго м'яса, сніх жил, із русу волосу, каріх вочей і чорних бровей»; 4) «Говоряю рабе Божьей лякі із горячей крове, жовтая косує, солодкаго м'ясаіз каріі 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 біит, і касьтей не ламіть, і галави не таміть»; 6) «Скула-скулаўніца, головная-голоўніца, не ходзі, не реві по Марыной голове, цела не разжальвай, косцей не распальвай»; 7) «Господ пріступіў <...> і онаў от его, з его косце, з яго ног, з его каріх ўочей, з его русих броў, з его русого ўолосу ўялікіє 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, персоніфікує людину (укр. *чоловік* / д.-р. *человѣкъ* → *челу* + *вікъ*). У традиційній культурі голова є символом – на неї покладають вінок, її освячують хлібом, водою і землею, посипають попелом на знак жалоби. Здавна голова уособлює справжні цінно-

сті – доброту, щирість, благородство і відданість тому символізує божественне в людині. Показовим в цьому плані є звернення князя Святослава до дружини перед битвою з греками в 970 році: «Уже нам нікуди дітись, а волею і неволею [доведесться] стати насупроти. 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 1990, с. 41].

У міфології наявність голови вказує на приналежність до світу людей («своїх»), що пояснює обезголовлення тих, хто внаслідок порушення встановлених норм став «чужим»: у світі живих – особливо небезпечних злочинців, у світі мертвих – заложних покійників / упирів (обезголовлення мертвого є найвищим ступенем ритуального остракізму). В переказах українців смерть є безголовою, що свідчить про несумісність цього образу з персонажами, що представляють територію живих. Подібні уявлення є залишком дуального світосприйняття, де всесвіт описується у вигляді елементарних суджень / загадок – простих питань і ствердних або заперечних відповідей, які іноді логічно не пов'язані між собою. Наприклад: «В чім голови немає?» / «У смерті» [Номис 1993, с. 651]. Прислівник *в чім* вказує на те, що смерть сприймається як не одухотворена й безособова, подібно до того, як безособовим стає обезголовлений. «Конструювання» основних міфологічних констант у вигляді запитань-відповідей зустрічаємо в апокрифічних сюжетах, зокрема в «Бесіді трьох святителів»: «Про кого це сказано: «Від двох мені не утекти неможливо, але двох не наздогнати?» / «Від смерті і старості не утекти, а життя я юності не наздогнати».

В міфологічних персонажів, хвороб, які не є смертю, але стосуються потойбічного голова має зооморфні або гіпертрофовані форми: 1) «Переполах, переполочище! Ти не жіночий, ти чоловічий, в тебе голова здоровая» [Рецепти 1992, с. 62], 2) «Із міра прішло семьдесят баб, такіє головатіє, косматіє, такіє вичочковатіє, такіє рилатіє, такіє мохнатіє»; 3) «Вот, ти Кацярина (змія – при. авт.), закривай своє рила, бо прідзе сам Юрій з капъйом, праб'є яго капъйом» [ПЗ 2003, №553, 664].

Разом з частковою втратою тілесності обезголовлені мерці позбавляються головних якостей, властивих живим, зокрема: здатності бачити, говорити, чути і розуміти. «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» [Березовая]. Аналогом до відрубання голови може бути вбивання «за вухами» двох зубців від борони [Сумцов 1890, с. 64], що позбавляло мерця можливості чути, як засобу зв'язку з живими. Згідно з міфологічними переказами мертві не бачать, але «чують» присутність живих, на що вказують казкові сюжети про Бабу Ягу, яка «чує людський дух». Пор. з дієсловом *боронити* в значенні «захищати / забороняти / боронувати» [Грінченко 1996, Т. 1, с. 88]. Так, борони, покладені зубцями вгору, могли застосовувати для о-борони від «чужої» кінноти кочівників або нав'їв – покійників-вершників: «В лето 6600 (1092 р.). Предивно бысть чюдо Полотьке въ мечте: бывавшие в ноци тутънъ, станяше по улице, яко чловеци рищюци беси. Аше кто вылезяше ис хоромины, хотя видети, абы уязвленъ будяше невидимо от бесовъ язвою, и с того умираху, и не смяху излазити ис хоромъ. По семъ же начаша в дне являтися на конихъ, и

не бе ихъ видети самохъ, но конь ихъ видети копыта; и тако уязвляху люди Колотьскога и его область. Темь и человеци глаголяху: яко навь бьють полочаны».

В розділі «Тіло як космос» згадувалось, що голови жреців або страчених могли використовувати в магічних ритуалах передбачення майбутнього. Вони могли слугувати атрибутивними засобами захисту від смертельної небезпеки і хвороб (пор. з амулетами байкерів або військових). Однак голова покійного сама становить загрозу, оскільки ототожнюється зі смертю. Особливо це стосується упирів, відьом, чарівників, небезпечних злочинців. З метою «гарантованого» захисту їхні голови ховали окремо від тіла, розташовуючи її між ногами лицем до низу (зміщення верху і низу). У Карпатському регіоні обезголовлене тіло вовкулака, потопельника, мольфара, розвертали ногами туди, де була голова (ногами вперед) [Назаренко 1995, с. 75-97], що дозволяло створювати посилений магічний захист шляхом подвійного перевертання – зміни первинної / природної структури на вторинну / штучну. Схожі табустичні дії виконували в поховальній обрядовості, коли виносили тіло покійного [Левкиевская 2004, с. 679-681], а також при лікуванні хвороб, що мали демонічне походження, зокрема лихоманки, яку називали «Іродовими дочками». Під час виконання обряду ім'я хвороби не озвучували, що подвоювало захист: «Яйцо звбратъ, плевочку знять, обмотать мезінний палец, а потім взять 77 зьорен ӯ трбпочку і ітті до рекі і бросіть через голову ӯ воду і прікбзивать: «Здраствуйте, семдесят семь, я пріньос есті вам всем» [ПЗ 2003, №563]. Мотиви навмисного плутання тілесного верху і низу, переду і заду зустрічаємо в переказах про перевертнів. Коли з хворобами і мертвими дії «навпаки» є захисними і розцінюються як пози-

тивні, 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, с. 203]. Перевертні набували надприродних ознак, вони могли швидко пересуватися, були фізично сильними і витривалими, що наближує їх до категорії «дикого». Відповідні свідчення зустрічаємо в «Слові о полку Ігоревім»: «Всеславъ князь людемъ судяше, княземъ грады рядяше, а самъ въ ночь влъкомъ рыскаше: изъ Києва дорискаше до куръ Тмутороканя, великому Хрѣсови влъкомъ путь прерыскаше».

Магічний захист, що здійснюватися за допомогою перевертання, розвертання мерця, а також розташування віднятої голови окремо від тіла або в його нижній частині доповнюється додатковими ритуальними діями. З метою прикріплення голови / тіла до конкретного / захищеного / нечистого місця, а відтак душі «небезпечного» небіжчика, її могли насаджувати на палю або пробивати кілком. В якості додаткового засобу місце обрядової страти обмежували захисним колом: «Упир як ходить, то треба його одкопачь і, одкопавши, пробить осиковим колком, то вже більше не буде ходить» [Чубинський 1995, с. 202]. Пор. з казковими сюжетами, в яких житло Баби Яги / смерті оточене частоколом з насадженими на нього черепами тих, хто не пройшов випробування [Пропп 1996, с. 63] (можливо, порушників традиційної моралі). Відповідні дії мають давнє походження і підтверджуються історичними свідченнями. За Геродотом давні

таври настромлювали голови супротивників на дерев'яні палі, асоціюючи їх із самими ворогами [Рыбаков 1994, с. 588]. Схожі факти зафіксовані в «Повісті минулих літ» за 1248 р., зокрема в описі страти князем Васильком ятвязьких ватажків: «Василько ж був на зріст середній, розумом великий і одвагою, який то [сам] багато разів перемагав поганих, а то багато разів вони удвох [із Данилом] посилали [воїв] на поганих, [на таких], як Скомонд і Борут, лютих воєвод, 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 1990, с. 409].

Ритуальне знищення або фіксація відтятої голови є елементом бінарної опозиції «життя / смерть», перша частина якої презентується віруваннями про те, що голова може існувати самостійно або виступати атрибутом «життя». Очевидно, що відповідні уявлення стосуються «чистих» / статусних покійників, які в такий спосіб продовжують своє існування (не вилучаються з території живих) і протиставляються «нечистим» мерцям. Найкраще архаїчні вірування збереглися в християнській традиції, яка сприйняла і трансформувала давній міф, що нагадував євангельські сюжети про страчених в такий спосіб Іоанна Хрестителя і апостола Павла. В апокрифічних текстах XVI ст. говориться, що святі Меркурій Смоленський, Іоанн Казанський, ігумен Псковсько-Печерського монастиря Корнилій носили свої голови під пахвою. В Житті Михайла Чернігівського зазначається, що його голова могла говорити, існуючи окремо від тіла [Назаренко 1995, с. 75-97]. В інших текстах голова асоціюється з конкретною особою. Внаслідок цього вона стає священним атрибутом,

символом духовної влади. Таким чином в 1147 р. на посаду митрополита було призначено Кліма Смолятича: «У той же рік поставив Ізяслав [Мстиславич] митрополитом Кліма 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 взяли 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, [Кліма], митрополитом» [Літопис 1990, с. 208].

Свідчення руських літописців відбивають рудиментарні залишки вірувань про існування культу людської голови. В. Іванов зазначає, що давні 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 безпе-

речним проявом фалічного культу» [Иванов 1988, с. 286-287]. Схожі співвідношення простежуються в мовному матеріалі: лтш. *gudus* – «розумний», але валійськ. *cydio* «coire», лат. *cunnius* – «*rudendum*» (> **kudnos*) (від **kud* – «*vulva*»); типологічно пор.: нім. *klug* – «розумний», але англ. діал. *cleck* – «родити»; готськ. *handungs* – «розумний», але і.-є. **ken(d)* – «родити»; рос. думать, але д.-інд. *dumah* – «*Geschechtsheile*»; д.-р. *удъ* – «*penis*», але рос. *ум* (**ud-men*); і.-є. **moud-slo* (пор.: і.-є. **moud* – «статеві органи») > рос. *мысль* [Макковский 1996, с. 122; 1997, с. 75-95]. 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]. Подібні зіставлення властиві також слов'янській культурі. В російських казках золота голова плаває в озері, від погляду якої жінки вагітніють [Назаренко 1995, с. 75-97]. Звідси семантика обряду посипання голови наречених зерном (сім'ям) / грошима (аналог золотої голови?) перед першою шлюбною ніччю, а також розташування короваю біля узголів'я шлюбного ліжка. З семантикою «живої» голови пов'язане також свято літнього сонцестояння. В XVII ст. іконописець Григорій в чолобитній царю Олексію Михайловичу писав, що на Іванів день: «всю ночь бесятся, бочки дегтярные зажигают и с гор катают и венки зажегши скачут. Таки же ведунов много, и свадьбы без них не могут отправить и один другого портят» [Виноградова, Толстая 1999, с. 363]. Прадавнє свято кохання поєдналось з євангельськими сюжетами про Івана Хрестителя, якому за наказом Ірода відсікли голову. В такому разі демонологічні мотиви настромленої на палю, припнутої до місця голови «волхва / чаклуна», складають опозицію до іконографічного сюжету – голови Івана Хрестителя на тарелі,

що є елементом святкового етикету і протиставляється об'єктам старти, семантика яких межує з нечистим / потойбічним.

Сприйняття голови як символу вселенського народження і зростання зустрічається в апокрифічних текстах, що повторюють космогонічні мотиви етіологічних міфів: «А и белой свет – от лица Божья, / Со(л)нцо праведно – от очей его / Светел месяц – от темичка, / Темная ночь – от затылочка, / Заря утрення и вечерняя – от бровей Божьих, / Часты звезды – от кудрей Божьих!» [Данилов 1977, с. 211]. Пор. також з текстом «Голубиної книги»: «У нас в земле цари пошли / От святой главы от Адамовой» [Стихи 1991, с. 33]. Актуальними в цьому плані видаються аналогії з теогонічною міфологією давніх греків. 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 він висловлює думку про те, що чоловіче сім'я через хребет сполучається з мозком, який частково витікає в момент еяколяції. Натомість Афіна з'являється на світ безпосередньо з верху / голови / первинного сімені і минає стадію його опускання в нижню частину тіла («уторобу»). Судження д.-гр. філософа пов'язані з міфологічними уявленнями тогочасних народів. Зокрема, давні слов'яни сприймали *falos* як щось незалежне від людини. З цим пов'язані зображення язичницьких богів, голови яких мали форму *falos(a)* [Клейн 2004, с. 373]. В такий спосіб слов'яни, як і греки, намагалися пояснити природу потужного інстинкту продовження роду. Порівнявши культові фігури язичницьких ідолів відповідної форми з будовою людського тіла, помічаємо їхню відповідність. Голова зіставляється з «голівкою»,

шия – з «шийкою», відповідно «жовтий» мозок – з чоловічим сім'ям. У цьому контексті стають зрозумілими архаїчні звичаї полювання за людськими головами (осередку життєвої сили), які віднімали у жертв напередодні / по завершенню жнив (аналогія до еякуляції): «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 ті, кого перемагав у змаганні на швидкість збирання урожаю хлібний дух, їх загортали у хлібне колосся і обезголовлювали» [Фрезер 1986, с. 411, 413]. В африканських народів у забитих ворогів ножем у вигляді серпа (знаряддя жнив) віднімали крайню плоть (орган запліднення). Кількість таких трофеїв визначала авторитет і силу воїна (пор. зі звичаєм знімати скальпи в американських індіанців). Показовими є також звичаї давніх ірландців, згаданих у сазі «Смерть Конхобара» [Похищение быка 1965, с. 346]. Після тріумфального поєдинку виймали мозок (аналогія до sperm) забитого ворога і змішували його з вапном. Виготовлену таким чином кулю, використовували для ритуальної гри *brain-balls*, значення якої могло полягати у забиранні ворожої сили. В. Руднев трактує звичай відбудування чоловічої голови як субститут кастрації [Руднев]. В контексті смислових зіставлень голови / *falos(a)* / запліднення / збирання урожаю / жертви цікавими видаються звичаї носіння тонзури у католицьких монахів (протиставляється остриженню / обрізанню новонароджених хлопчиків як способу ритуального стимулювання потенції).

Походження вірувань про те, що голова може говорити, чути і бачити незалежно від тіла, може критись

у гіпнотичних властивостях погляду і звуку. В такий спосіб в міфології моделюються ситуації, пов'язані з життям або смертю («зурочення», «зглаз»), що, у свою чергу, визначає місце голови в дуальній структурі МКС (мається на увазі протиставлення життя і смерті). Іншим фактором, що вплинув на формування вірувань про життєдайність голови, є суто візуально-асоціативні порівняння тілесного верху (як зразка) і низу (як його проєкції). В цьому разі актуалізується зворотний зв'язок, де низ (дітородні органи) проєктує свої властивості на верх (голову). Сміслові аналогії голови з процесом народження дають можливість зрозуміти, чому будинок «закладався на чиюсь голову». Мотив будівельної жертви зберігся в баладах південних слов'ян. Мова йде про трьох братів, які 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 дублювали жертву. Людина, з якої була знята мірка, протягом сорока днів хворіла і помирала, а її душа ставала покровителькою 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 1990, с. 418].

Дотичним (але не тотожним) за смыслом є мотив «кобилячої голови», який може трактуватися як рудимент тотемних жертвопринесень або пізніший дублікат жертвопринесення голови людини. В українських переказах «Про лихо» оповідається, що чоловік садить лихо в Кобилячу Голову, яку топить в драговині [Потебня 1989, с. 479], тобто вона є захистом від злих сил і могла використовуватися в оберегових ритуалах. Можливо, в такий спосіб захищалися від епідемій (Лиха Одноокого / «напівсліпого»), огорожуючи житло настромленими на палі кінськими черепами. В цьому контексті прояснюється семантика календарних обрядів, де використовували муляж кобилячої голови [Валенцова 1999, с. 518], а також зображення «дерев'яних коників» на дахах будинків, «збивання» яких віщувало смерть господарю (кінську голову могли використовувати як будівельну жертву). Подібні сюжети зустрічаємо в казці «Про злу мачуху і падчерку», де Кобиляча Голова допомагає дівчині-сироті знайти багатого нареченого, що зближує цей образ з міфологічними пращурами – покровителями роду (пор. рос. «Удача – кляча, садись да скачи» [Потебня 1989, с. 479]). Відповідні припущення підтверджуються археологічним матеріалом, зокрема звичаями поховання кінської голови разом з покійним [Вайткунскене 1990, с. 202]. Однак цей образ може набувати негативних ознак. Наприклад, в українських переказах з «кобилячої

голови» п'є людську кров «живий мрець» [Васильєв 1890, с. 320-321], як свідчення того, що традиція спільного поховання коня і людини належала панівній верстві або чужим / кочовим народам.

Зважаючи на вищезазначене, стає зрозумілим, чому в міфологічних уявленнях і.-є. народів голова сприймається як вмістилище тілесної / людської душі, що, у свою чергу, пояснює магічно-запобіжні засоби її захисту під час виконання мантичних обрядів. Так, українські і білоруські дівчата під час ворожіння одягали собі на голову горщик (аналог голови), для того, щоб нечиста сила, до якої вони зверталися, не могла їм зашкодити [Назаренко 1995, с. 75-97]. Схожі звичаї побутували в Південній Італії, де ворожили по кам'яним надгробкам обезголовлених злочинців («нечистих» покійників). Приклавши вухо до могили, слухали шум під землею, після чого розпізнавали випадково почуті звуки як віщі [Сумцов 1891, август, с. 10-11]. Традиційно душу розміщували в горлі / ротовій порожнині, носі, очах, тобто межових частинах тіла, що сприймають і передають інформацію (вуха функціують в односторонньому порядку, тому асоціюються лише з «входом»).

Горло / подих. Міфологічні вірування південних слов'ян (чорногорів, сербів) свідчать, що перед смертю душа просувається ближче до «виходу», тобто носа або горла. Пор.: з сербськ. «Дошла душа под грло» / «Душа му у носу стоји» («Душа під горло підступила» / «Дійшла душа до носу») [Толстая 1999, с. 163]. Щоб полегшити страждання (прискорити «останній подих»), помираючому «відкривали» межу – розстібали комір, розв'язували вузли на одязі відкривали вікна, заслінку печі, двері, розбирали стелю (під час важких пологів застосовували схожі дії, намагаючись «звільнити хід», щоб «впустити» душу). У цьому разі

доцільними видаються співвідношення людського обличчя з граничними елементами традиційного житла: д.-р. «окно ↔ око», «двері ↔ рот», «поріг ↔ зуби», «стріха ↔ неохайна зачіска» тощо. Вважали, що після смерті «видихнута» душа певний час перебуває на «нейтральній» території – даху, печі, вікні, тобто в місцях, що тим чи іншим чином зіставляються з головою / тілесними входами і виходами. Видихання / випускання своєї душі передбачає можливе вдихання / впускання чужого духу, тому покійному ще донедавна зав'язували рот або клали під носом голку (раніше нею скріплювали губи) [м. Новотроїцьке Херсонської обл.], щоб унеможливити проникнення у незаповнене тіло «нечистого духу» (пор.: д.-р. *трупъ* – «пустий, гнилий стовбур дерева / покійник», гр. *τρύπη* – «отвір»).

Слов'яни вірили, що душа, на відміну від покійного, тимчасово залишає тіло під час сну (пор. *усопший* – «мертвий») і має вигляд стрічки, нижній край якої знаходиться в роті, верхній – «може бути де хоче». В цьому аспекті сон зіставляється з напівлетальними станами, коли «Душа на одній нитці тримається» [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 рос. *потерянный* у значенні «не сповна розуму») або «впустити» чужу душу (пор. з дводушниками [Левкиевская, Плотникова 1999, с. 29-31]). У зв'язку з цим існували вербальні обереги, які виголошували безпосередньо перед сном і мали охороняти безтілесну (не захищену) душу: «У кровать ложусь, хрестом стелюсь, хрестом укриваюсь, ангели по боках, спасителі в головах. Спаси мою душу од усякого зла, од усякого врага» [с. Капустине Шполянського р-ну, Черкаської обл.].

Здатність проникнення «нечистого духу» через рот / ніс / очі пояснює застосування амулетів у вигляді сережок або носових проколов, що мали «закрити» ці отвори. Аналогічним чином захищали житло. На віконницях поряд із охоронними солярними, орніто-морфними і фітоморфними символами зустрічаються крилаті істоти з великими округлими очима. Ймовірно, відповідні зображення використовували як обереги, що мали не лише відвести, але й занести недобрий погляд «на ліси дрімучі, на степи степучі», зображені поруч ([ЧОКМ III-2261]).

Відомості про в життєдайні властивості подиху як елементу циркуляції вселенського духу спостерігається в д.-р. епосі, зокрема циклі билин про Святогора, який передає частку своєї сили молодшому богатырю Іллі Муромцю: «Я ведь дуну-то своим духом тебя да богатырским-то, / Ты прими от меня да себе силушки» [Пропп 1955, с. 82]. Рефлекторне дмухання («видихання душі») на поранене місце тамує біль, оскільки є частиною Божественного Духу: 1) «Не я помагаю, Господь помага своїм духом, – подиха (дмуха три рази над болячим місцем навхрест і тричі плює)» [Рецепти 1992, с. 66-67]; 2) «Я греблю гачу денно полуденно <...> чоловік з духом, а Бог з помоччю <...> заклинаю не своїми – Господніми науками» [Чубинський 1995, с. 133-11]. Пор. з розумінням «духу» як маркеру запаху, за допомогою якого розрізняється живе і мертво. Разом з тим, лише живі мають індивідуальний запах, оскільки у покійників він однаковий (Баба-Яга «чує» людський / живий дух). Коли хворому «не вистачає духу», цілюще «дмухання» додається сакральним покровителем: 1) «Я с словами, а Пречиста з духами»; 2) «Божья Мати пріступає, своїм духом подихає» [ПЗ 2003, №142, 146]. Вода, освячена подихом Бога, пере-

творюється 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, с. 132-2]. Під час лікування «соняшниць» відповідну функцію виконувала каша, цілющі властивості якої визначались магічними властивостями ножа, ложки, веретена і гребінки. Кладучи ці предмети в миску з кашею говорили: «Не мій дух – Господній. Господи милосердний і святая Варваро, мучениця великая, допоможи мені вимовити» [Чубинський 1995, с. 123]. Після цього недужий мав з'їсти три ложки «живої» каші «з Господній духом». Наявні в мисці об'єкти передбачали предметне знищення хвороби: ножем її відрізали, веретенем викручували, виколювали, гребінкою вичісували. В нутро хворого потрапляла магічна страва, лікувальні властивості якої активувалися «проти неділі». Час «проти неділі» зіставляється з іншими лімінально-часовими періодами – півднем і північчю (у казках в цей момент звичайні об'єкти стають чарівними). Перелічені об'єкти співвідносяться також з міфологічними переказами про долю і групуються за функціональними і семантичними ознаками. *Каша / ложка*. У дівочих чаруваннях кашу застосовували як засіб програмування поведінки парубка. На відміну від лікувальних обрядів на неї не дмухали, тому після споживання обрядової страви його дії були автоматичними (він ставав виконавцем чужої волі): «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 (пор. з поховальними обрядами), – де збираецця 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» (вважалося недоброю прикметою, щд сполучається із семантикою смерті) [Чубинський 1995, с. 103-і]. *Ложка / ніж* становлять бінарну опозицію ложка / життя – ніж / смерть. У зв'язку з цим існували побутові обмеження на нецільове застосування цих предметів. Порушення встановлених норм могло вплинути на майбутній перебіг подій: «Не можна по столу стукать ножом, бо буде сварка» (відсікати добробут-стіл); «Не годиться по столу ляпач ложкою, бо зуби будуть боліти» (псування ложки провокує псування зубів); «Не годиться їсти одною ложкою удвох, щоб не посердятьця» (скоріше, гігієнічна вимога); «Коли увечері ложки розташовуватимуться стоячи, то ніхто в хаті спати не буде» (ложка ототожнюється з її власником). *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, с. 112, 117-118] (асоціація з долею, падіння з коня вважалося поганим знаком і віщувало смерть). Дотичними є західноєвропейські сюжети про те, що укол веретеном спричиняє тривалий сон, семантика яких пов'язується з д.-гр. міфами про мойр. *Гребінь* слугував знаком жіночої долі. Пуповину новонароджених дівчат перерізали на гребні, щоб була удатною пряхою. Під час дівочих ворожінь «проти неділі» гребінь клали під подушку, щоб приснився суджений, який приходив розчесатись (майбутній батько дітей). Ворожіння 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». Перелічені приклади свідчать, що вода сприймається як субстанція, яку насичують різним змістом – під час лікування вона одухотворяється духом (світ культури), у ворожіннях – слугує засобом магічної маніпуляції, що програмує репродуктивні функції тілесного низу (світ природи).

Погляд / очі. Мешканці Силезії вважали, що в момент смерті душа залишає тіло крізь очі, що пояснює звичай закривати їх покійному. Очі в цьому смислі виступають «дверима» душі, які мають «закритися» після того, як вона залишить 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.

Відповідні вірування слугують поясненням, чому «уроки» виникають внаслідок пильного погляду «недоброї» або хворої людини, яка, в такий спосіб передає частку своєї «нечистої» душі іншому: 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 россипься, горошком роскатись, а болячка, от людини отчепись, нехай Бог дає помоч» [ПЗ 2003, №339]. У зв'язку з цим в традиційному етикеті рекомендувалося «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, очах протиставляється душам хтонічних істот або тих, хто «продав душу чорту, в яких вона перемі-

щається 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 «надавали» нового обличчя. З глини моделювали ніс, очі і вуха, тобто відтворбвали ті елементи, за допомогою яких «впускалася / випускалася» душа. Відповідні дії, на нашу думку, візуально персоніфікували пращура і дозволяли тимчасове «повернення» душі у його мощі під час поминальних відправ (звідси д.-р. *мощі* від слов. **mokъ* ← **mogu* – «можу», споріднене з гот. *mahts* – «міць / сила» [Фасмер 1986, Т. 2, с. 666]). Пор. з лікувальними текстами: «Укачуйте (лекі) з кості, із мочи, із пальчікоў, із сустаўчікоў» [ПЗ 2003, №243]. Можливо, це пояснює заборону посмертного зображення образу людини як несанкційованого повернення.

Численні міфологічні смисли, що стосуються голови функціують в межах загальної бінарної опозиції: *вуха-ніс* (сприймають інформацію) / *очі-рот* (сприймають і передають інформацію).

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» обличчя відповідають статеві органи / «утроба», «центру» – серце (від «середина»), «верху» – голова (втілення душі). *Вуха-ніс* співвідносяться із семантикою серця, оскільки ті й інші сприймають інформацію лише з тією відмінністю, що за допомогою слуху і нюху людина долучається до видимого світу, тоді як серце пов'язане з невиди-

мою сферою емоцій і відчуттів. Різноманітні емоційні стани займають важливе місце в житті людини, тому в традиційній культурі серце персоніфікується. Воно «передчуває / віщує / чує». Пор.: дієслово *чути* може вживатися в декількох значеннях «чути звуки», «чути запахи», «чути інтуїтивно», тобто «від-чувати». У зв'язку з цим *вуха-ніс* і *серце* поєднуються між собою семантичними зв'язками. Наприклад, по тому, що відбувається з носом і вухами намагаються передбачити найближче майбутнє, хоча значення цих органів як віщих суттєво обмежується (вони не є остаточно граничними). У східних слов'ян вуха сверблять до новин або зміни погоди; ліве вухо – до холоду. праве – до тепла [Енциклопедія 1995, с. 460] (опозиція «праве / ліве»). Свербіння перенісся віщує смерть близької людини (пор. у Північній Європі – передвіщало прикрість). Шум у правому вусі передбачає радісну, у лівому – сумну звістку [Сумцов 1890, январь, с. 85]. У зв'язку з цим існували запобіжні засоби обмеження негативної інформації, пов'язаної з носом. 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 неприємного запаху як ознаки хвороби / смерті. Однак таке припущення дисонує з висновками Л. Штернберга, який зазначає, що дуля є «символічним зображенням фалосу. Звичай показувати дулю мав охоронне значення» [Шевчук 2003, с. 167-170]. Думка вченого підтверджується етимологією слова ніс: 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 стає семантика вищезначених прикмет – свербіння носа асоціюється з прикрими новинами / аналогічними відчуттями статевого органу, що могло позначати симптоми венеричного або простудного захворювання.

2. *Очі-рот* становлять окрему семантичну пару. Відповідно до розташування, вони позначають верхню і нижню частину обличчя, що співвідносить їх з «верхом» і «низом» тринарної міфологічної моделі, де очі асоціюються з верхом, світлом, небом, божественним; рот – з низом, демонічним.

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 викликає специфічні хвороби – «уроки» і «пристріт». 1. «Уроки» – від д.-р. *реку*, ст. -сл. решти, прасл. **rekti*, пов'язане з чергуванням голосних «рок / речь / рачить / рычать» [Фасмер 1987, Т. 3, с. 465] і демонструє ієрархічне сприйняття мови від божественного (рок) до людського (речь), 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* – жалітися, озвучувати негаразди, перекладаючи «з хворої голови на здорову». Понят-

тя «уроки» відрізняється від інших лексичних форм, пов'язаних з говорінням, оскільки є моносемантичним і вживається винятково в негативному значенні. Його застосування чітко обмежується обрядом, що наштовхує на думку, що «уроки» є табуйованою формою негативної магічної дії, за допомогою якої здійснювався вплив на долю. 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 чи реалізованої дії, 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*. Східні слов'яни сприймали сонце як Боже Око або небесне вікно, через яке Творець спостерігає за людьми [Чубинський 1995, с. 12]. Відповідно до цього упорядковувалася людська діяльність і соціальні норми. За логікою міфу людина має перебувати у стані бадьорості тоді, коли Око відкрите, тобто перебувати під «небесним» наглядом; і відпочивати, коли Око закрите (спить): «Сонеўком асвясчусь <...> і прістеку не баюсь» [ПЗ 2003, №237]. Пор. з традиційними заборонами: 1) не працювати після заходу сонця; 2) не позичати солі, грошей (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 (не заплющувати очей раніше небесного Ока) тощо. Надмірність сонця як і тривалий, пильний погляд може бути причиною хвороби («зглазити»): «Питаўся маладзік у старого. 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], або тілесних аномалій. Так, вагітній не рекомендувалося довго дивитись на вогонь, щоб у дитини не було родимих плям [Ящуржинский 1893, с. 75].

Отже, зір співвідноситься із сонячним світлом / верхом, його відсутність – з темнотою / низом, тому покійнику закривають очі. Однак він набуває здатності орієнтуватися в потойбічному, де панує темрява. Звідси походження заборони виливати воду чи викидати попіл після заходу сонця, щоб «не залити / засліпити очі покійникам» (цікавими є семантичні зіставлення «попіл / покійник», що може вказувати на рудименти обряду кремації), або прибирати перед поминками могили, щоб прочистити їм очі [Толстой 1995, с. 501]. Натомість нечисті покійники остаточно позбавляються зору (пор. з відніманням голови), що лишає їх здатності бачити і чути як на «цьому», так і на «тому» світі. П. Чубинський, мандруючи Поділлям, записав переказ про розправу у 1738 р. над шляхтичем Михайлом Матковським, звинуваченого в тому, що він накликав на мешканців села Гуменець моровицю. Перед спаленням його голову обв'язали ремінцем із сирцевої шкіри, зачасно 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 кіз'яком [Селецкий 1886, с. 21]. Мотиви, де зустрічаються натяки на ритуальне засліплення осіб, запідозрених у зв'язках з нечистою силою збереглися в чеських текстах «від уроків»: «*Zažehnávám tě neduhu, jenž si oslepil Jidáše na zrazení Ježíše 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 замовляння більма. Під час лікування хвороби дотримувалися ритуальних засторог, спрямованих обмежити вплив більма не лише на око людини, але й на його небесний прототип: «Бегло трі собаки, і все трі однакі. Одна – сери, друга – бели, а трети каже «гаў» і з ока більмо сняв. Несіте тудя, где хлеб не родіт і сонце не всходіт» [ПЗ 2003, №412]. Недуга, що уражає зір, 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 вамі. 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» / «Вигаваріваю яриє зуби, бистое жало <...> с горючей крові, красного м'яса, с ясных очей» [ПЗ 2003, №416, 674].

Усвідомлення смислової суміжності образів сонця і ока дозволяє пояснити лікувальні обряди, пов'язані із семантикою вікна. В цьому розумінні вікно сприймається як очі будинку. На відповідні аналогії вказують зображення сонячних дисків на віконницях Давньої Русі [Даркевич 1960, с. 56-67]. Під час лікування «нічних» дитину тримали на руках біля вікна. Потрійне повторення тексту [ПЗ 2003, №45] дублює потрійне зображення сонця на віконницях і стосується окремій фазі сонця (сходу / зеніту / заходу). В такий спосіб

замовляння максимально «заповнює» 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], оскільки певним чином наслідуює обряд поховання нечистого покійника, тіло якого виносилося крізь вікно (тому за похороном не спостерігають через вікно).

2.2. *Рот-низ* складає ієрархічно-опозиційну потрійність, де *уста* Божої Матері протиставляються людському *роту*, який, у свою чергу, є антиподом звіриній *пащі*: «На Сіянскої горі, на братанької землі Божья Маті ходіла, золотими устами, золотими перстами, золотими ключами золотіє ворота откривала і рабе Божьей Ганне младенца на цей свет пускала» / «Як рот чистий і слюна чиста, штоб от барадавок рука була чиста» [ПЗ 2003, №1, 349] / «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].

Уста є давньою формою двоїни і зіставляється з іншими частинами обличчя: вухами, очима, ніздрями, бровами. Значення слова пов'язане із семантикою *установлення* / *устаткування*, звідси: д.-р. *изъ устѣ* – «напам'ять», *устав*, *гострота* («оужаси <...> оусты копыа его» [Срезневський 1903, Т. 3, с. 1274]), *постава*, *стояти*, *уставляти*; а також чергуванням *уста* (звільнення) / *узда* (стримування), що утворює вторинну бінарно-смыслову конструкцію. Разом з тим, відповідні протиставлення не є ортодоксними, оскільки позначають загальний принцип обмеження / регулювання руху.

Виникнення опозиції *уста* / *рот* зумовлене міфологічною семантикою звуку як сакральної дії, за допомогою якої окреслюються межі освоєного людиною простору – голосними вигуками «уста-новлювали» грозову хмару, змії, хижих тварин, а також хвороби. 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, яким часто супроводжують / «уста-ткують» обрядові дії, в тому числі лікувальні: 1) «<...> Я цябе заспяваю і вибіваю і висякаю <...>» [ПЗ 2003, с. 67]. Сприйняття співу як сакральної дії, що стимулює позитивний результат / по-дію (укр. хор – «колективний спів», гр. *χορός* – «груповий танець», зіставляється з болг. *хоро* – «коло», перськ. *horsed* – «сонце», д.-р. *хърам*), дозволяє зрозуміти, чому регламентували час і місце його виконання. Заборонялося голосно співати після заходу сонця або під час поминальних відправ («будити» покійника), тобто у завершальні часові періоди. В протилежному разі чорт може позбавити виконавця голосу (уособлення німоти), забравши його разом з душею крізь відкритий рот. У зв'язку з цим під час замовляння хвороби, точніше її виспівування, голос маскували, імітуючи спів півня або крик ворона: 1) «<...> старший пеўнік <...> 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], або переходили на шепіт (доцільними в цьому контексті видаються лексико-семантичні зіставлення *шипіти* / *шептати*).

Рот на відміну від уст стосується сфери фізіології і побуту, що підтверджується етимологією слова: д.-р. *r̥ztъ* – «дзьоб», болг. *рът* – «пагорб», словен. *řta* –

«вістря, дзьоб», *Свинорт* (власна назва Новгород. губ.) походить від **свинъ рѣмъ* – «свиняче рило». Можливе споріднення з лтш. *rutulis* – «дерев'яна колода» [Фасмер 1987, Т. 3, с. 506]. Разом з тим, обрядове застосування цього поняття є ширшим.

В традиційній культурі *рот* асоціюється з межею, що сполучає «нутро» людини із зовнішнім світом: «Ка, – солудке прокоўтнь, горке ўуплюнь. Тпу!»; «Горько, проплюю, солодко пракаўтну» [ПЗ 2003, №574, 575]. Захисною дією від агресивних впливів зовнішнього є хрещення тілесної межі / мимовільно розкритого при позіханні рота, що співвідноситься із зображеннями косих хрестів на інших лімінальних об'єктах, зокрема дверях, вікнах. Вважається, що графема × є символом вогню, оскільки позначає дві перехрещені палички – первісні знаряддя для його добування: лит. *vartaĩ*, д.-пруськ. *warto* – «двері», лтш. *varti*, англосакс. *weorp*, *worp* – «огорожа навколо житла» [Фасмер 1987, Т. 1, с. 354], але укр. ватра – «велике багаття». 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. *речь*) і течії води (*рѣчатъ* – «русло ріки»). Вода, якою наповнено ротову порожнину, набуває значення межі, нагадуючи міфічну ріку, що розділяє «той» і «цей» світи. Губи в цьому разі асоціюються з дверима, відкривання яких порушує символічний захист. В обряді лікування «уроків» набирали в рот води, після чого «міряли» навхрест двері, прикладаючи по діагоналі руку до верхнього правого і нижнього лівого, потім до нижнього лівого і верхнього правого одвірків [ПЗ 2003, №235] (пор. косими хреста-

ми на дверях і вікнах). Ототожнення рота з во-рот-ами, як граничного об'єкту (хоча д.-р. *воръ* – «огорожа»), відбилось у замовлянні «від гикавки»: «Ікалка, ікалка, стань у варот, хто прігаворіть, таму ў рот» [ПЗ 2003, №624]. Подібним чином виводили бородавки («чуже тіло»): «Виходили на улицу («за ворота» – прим. авт.), молоденький місяць, де ступив, там і стий, бири правою рукою с-под лівії ноги землі прикидаєш чириз мое тіло од пришчів (три рази). Пирид гетим натирали бородавки зимльою» [ПЗ 2003, №346]. Архаїчно-охоронна семантика косоного хреста проектується на християнське хрещення, яке також сприймається як оберіг: 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 мили навхрест: спочатку лице і маківку, потім – долоні і ноги [ПЗ 2003, №194].

Використання води як знаку межі зустрічаємо в інших лімінальних обрядах, зокрема ворожіннях. На святого Андрія дівчата пекли балабушки, обов'язковою складовою приготування яких була вода, принесена в роті. За логікою жанру по дорозі дівчат переймали парубки, намагаючись їх розсмішити (провокували мимовільно-добровільне відкривання рота). Для успішного ворожіння важливим було не піддатись на жартівливі витівки протилежної статі, утримати в собі воду, зберігши недоторканість межі. Випльовування води асоціюється з майбутньою дефлорацією, що унеможливорює передбачення майбутнього, оскільки здатністю

віщувати володіли лише незаймані дівчата (перед ворожінням на колоду карт садили «неціловану» дівчину, тілесний низ якої має бути «цілим»). В інших контекстах випльовування води пов'язується з виходом родових вод – тимчасового відкривання водяної межі між «тим» і «цим» світом, крізь яку з'являється новонароджений. Звідси подвійне ставлення до жінки: незайманій дівчині непокриту голову прикрашали вінком (уособлення не порушеної межі), одруженим – її прикривали (захищали порушену межу).

Рудименти смислових аналогій рота і місця народження спостерігаються в чергуванні $|\partial|$ / $|m|$, і підтверджується етимологією слова: 1) слов. **rьtь* зіставляється з серб. -хорв. *pn̄ya* – «діра», словен. *r̄ipa* – «печера / яма», чеськ. *r̄ypati* – «копати, рити, штовхати»; 2) *rodь* – д.-р. родь пов'язане з чергуванням голосних ц.-с. редь, словен. *red̄iti, red̄im* – «годувати, ростити». Споріднене з лит. *rasm̄ẽ* – «урожай», лтш. *rad̄s* – «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-с. **ons* – «рот» [Маковський 2005, с. 170-171]. Д.-р. *romъ* співвідноситься також з прасл. **ort*: 1) арм. *ort'* – на вірм. «теля», звідси укр. випороток, польск. *wyporek*, чеськ. *spratek* «недоношене теля»; 2) рос. діал. *opt* – «привид, тінь, примара покійного», з комі *ort* – «дух мертвого»; 3) праслов. **orstъ*, може походити з **ord-to-*, споріднене з лат. *arduus* – «високий, крутий», ірл. *ard* – «високий, великий», алб. *rit* – «росту»; 4) укр. рад, д.-р. *radъ*, болг. *rad*, словен. *rad* – «радісний, бажаний», може споріднюватись з англос. *ryt* – «радісний, благородний». Зіставляється з *рьодра* – «рижа корова», ц.-с. *рьдъръ*, де припускається асиміляція го-

лосних **ргдѣръ* > **рьдѣръ*, чим пояснюють ц.-с. **рьдръ* (вплив слова *ргдѣти*). Пов'язане з рдеть, руда, русьй, а також лит. *rūdas* – «бурий», лтш. *ruds* – «рижуватий, бурий», д.-інд. *rudhirōs* – «червоний, кривавий», лат. *ruber* – «червоний», д.-ісл. *ropra* – «кров забитої тварини», д.-в.-н. *rōt* – «червоний». Можливе споріднення з д.-інд. *Rudra* – «ім'я божества», болг. *руен, руйно* – «вино» [Фасмер 1986-1987, Т. 2-3, с. 149, 429, 459]. Отже, прасл. **ort* могло стосуватися понять, пов'язаних з худобою, а також позначати процес збільшення і зростання.

Незважаючи на міфологічні і лексичні асоціації *рота* з народженням і зростанням, він може набувати протилежного значення. В такому разі вживали інші форми, пов'язані з фізіологічними функціями кусання, гризіння і ковтання: 1) «На сінем море дуб стояв, без кори, без голья, 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 боліть» [ПЗ 2003, №253; 379, 386]. В цьому разі функціональна семантика людського *роту* наближується до звіриної *пащі*, що визначає його місце в леві-стросівській бінарності «сире / варене», «дикє / свійське»: Очевидно, що під час знищення хвороби *рот* мав тимчасово перетворитися на *пащу* хижака, про свідчать тексти від «гризі» (ревматизму): «Баба бере хворє 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. Тѣфу, тѣфу, і я тебе загризаю»; 2) «Я тебе, дубе,

з'їм, з корінням, з насінням»; 3) «У мене зуби щучини. Я не тіло гризу, а я гризь загризаю» [Рецепти 1992, с. 87]. Такими хижакками найчастіше виступають щука або вовк, обрядове імітування яких пояснюється їхнім місцем в системі МКС, що пояснює використання щучих зубів як оберегу від змії: «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]. Вище зазначалося, що здатністю перевтілюватися в хижаків володіють лише лімінальні за народженням особи – первістки, останні й незаконнонароджені (пор. з вовкулаками). Відповідні вірування можуть бути рудиментарними залишками давніх мисливських ритуалів, пов'язаних з регресивним поверненням в стан тварини. Семантика цих обрядів зіставляється з тотемними культами і пояснюється властивостями хижака, який після з'їдання хворого / мертвого залишається неушкодженим: 1) «Ішло трі святіє 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 святіє мужи, а за імі шло трі звері люті. А вони (ім'я) ўстрелі, із його сківіці, із його зубіў ўсю биль гостримі зубамі з'елі» [ПЗ 2003, №379, 514]. Вербальна імітація згризання хвороби співвідноситься також з ритуальним канібалізмом, що здійснювався з метою забирання життєвої сили пращура / ворога. Можливо, що дуб у цьому контексті розуміється як тотем і стосується образу пращура: «Я вас (ночниці) визиваю, я вас висилаю на ліса, в лісі дуб, а дубі дід, а в його дочка Наталочка»; пор.: «День добрий тобі, [дубе]! У тебе дівка, у мене парубок, посватаймось, побратаймось <...>. Дубе, дубе, нелине, я тебе з'їм з гіллям зо всім! Гам, гам,

гам! [Рецепти 1992, с. 57, 66]. Підтвердженням цієї гіпотези можуть бути звичаї літописних лютичів, які «убивали і поїдали батьків» [Писаренко 1999, с. 118].

Обрядове гризіння (знищення недуги) супроводжується періодичним випльовуванням (згризеного), що має унеможливити проникнення хвороби в «нутро» людини: 1) «Гризь гризу воўчімі зубами, кабелячімі губами, і гризь гризэ, на сук плюю»; 2) «Ти, гризь, я тебе кусаю. Тьфу!» [ПЗ 2003, №568-569, 577]. Плювання «на сук», тобто на неживе дерево, здійснюється для того, щоб не зашкодити процесу зростання (порівнюється із семантикою «мертвої кості» або «глухого кута»). Шкідливі властивості слини (в цьому разі збудника інфекції) протиставляються антисептичним якостям материнської сечі (чужа вважалася небезпечною і використовувалася в обрядах знищення): Щоб оберегти дитину від зурочення, мати лизала тричі язиком лоба дитині і спльовувала. Після цього вона мочилася собі на руку і сечею вмивала лице дитині або пальцями в сечі мастила їй лоба і щічки, «тоді уроки не мають сили» [Іванов 1930, с. 17].

Сприйняття рота як тілесного отвору, функціональні властивості якого пов'язані з подрібненням, поглинанням або випльовуванням, визначає його місце в МКС («Кістками хліб б'ють, а в колодязь кидають (рот)» [Демченко 1930, с. 122]). В міфологічній свідомості аналогічним чином сприймали природні отвори – печери, прірви, водні глибини, яри, гирла вулканів, що могли сприйматися як «входи» до потойбічного: 1) «В цьому місці (пеклі) жив Великий Хробак, вигляд якого був жахливий <...> у його пащі були зуби, схожі на залізні кілки» («Житіє святого Пизенція») [Пропп 1996, с. 250]; 2) «Ти єврейская красавица (лихоманка), отоді от раба Божьего N, а еслі не отойдьош, то

візьмуться на тя четири евангеліста: Матвея, Лука, Марка і Іоанна Златоустого, і будеш ввергнута в тьму зубов, где будеши во веки гореть» [Чубинський 1995, с. 127-ж]; 3) «Матір Божа <...> сі переполохи одбирала, на Дунай на море зсилала. На Дунай на морі сімдесят язиків стрепечучись» [Рецепти 1992, с. 63]. Можливо, що згадані образи «пекельної пащі» пов'язані також з храмовими настінним розписом, зокрема зображеннями «апокаліптичного звіра» в картинах страшного суду, які споглядалися паствою під час тривалих богослужінь. Розміщення «пекельної пащі» в нижньому світі зближує її з образом землі, яка «поглинає» мертві тіла, що пояснює культове ставлення до печер і могил. В цьому аспекті зрозумілими стають обряди освячення земних отворів, зокрема будівництва печерних монастирів і опечатування могил. У зв'язку з цим відбуваються смислові зіставлення тілесного отвору (рота) з отворами в землі: «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 позиханні. Напевне це має час від часу «повертати» його у світ культури, що заперечує його природну функцію кусати, гризти, жувати, плювати і гарчати. За логікою міфу перелічні вище мимовільні прояви тваринного можуть бути причиною порушення соціального балансу, тому розцінюються як ознака 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 виступають етіологічні міфи, де розмежовується «верхій» і «нижній» слиз (око і рот), за допомогою якого творився світ. З людської сльози (праслов. **slъza* – споріднене зі «слизь-

кий»), 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 окаянний 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 подивитись на людину. Нечистий покрив собаку шерстю, а людину всю обплював. Побачивши своє творіння покрите нечистотою, Бог повернув 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 плюва-

тися, особливо вагітним жінкам, щоб у новонародженого не було з рота неприємного (нечистого) запаху [Ящуржинский 1893, с. 75].

В зазначену вище систему тілесних координат не вписуються потилиця і маківка / волосся. Разом з тим, вони також виступають важливими міфологічними об'єктами. Зокрема в працях, присвячених семантиці обличчя, практично не згадано про його зворотну частину – *потилицю* [Сузнель 1998, Сироткін 2003, Прігарін 2003] – «що знаходиться проти лиця», зіставляється з д.-р. *потылица* – «хребет» («Где уши, тутъ перье, а гдъ потылица, тутъ хвостъ» [Срезневский 1895, Т. 2, с. 1305]); може бути синонімом до *тім'я* – «те, що має ім'я». Коли лице є видимою / відкритою частиною обличчя, то потилицю намагаються постійно прикрити. Таке ставлення зумовлене табустичним ставленням до усього, що стосується зворотного / прихованого, що пояснює, чому там «переховується» хвороба / головний біль: «Головна, головніца, а подтимна, подтимніца, а поддимна поддимніца» [ПЗ 2003, №339].

В традиційних вірування потилиця є вмістилищем тілесної душі (імені хворого), що зближує її з семантикою маківки / тімені. Так, в якості викупної жертви використовували пасмо волосся, зрізане з потилиці («двійника» обличчя): «Як боліє вельми, возьми волос з больного, с потилици, да неси ў дванаццать часоў на крижовэ дорогу да закопай ў землю і кажи: Кладу коси в сирую, холодную, нимую, глухую землю, коб вун одубіў онеміў, охолоў» [ПЗ 2003, №650]. У цьому аспекті зрізане волосся може трактуватись як деперсоналізація тілесної душі, щоб хвороба не упізнала її власника.

Семантика потилиці пов'язана також з табустичною дією розвертанням «задом наперед». 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]. 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 науковій літературі тема міфології волосся не є новою. Зазвичай акцент здійснюється на його соціальному аспекті, зокрема весільних обрядах й ініціатичних посвяченнях. Разом з цим, маловивченими залишаються окремі питання, зокрема роль волосся в лікувальній магії. Відомо, що в традиційній культурі захворювання асоціюється з негативним впливом потойбічних істот або осіб до них причетних, що указує на певну жанрову відособленість лікувальних текстів. Однак помітним залишається їхній зв'язок з обрядами переходу, оскільки магичне лікування «має справу» з лімінальними істотами, що пояснює специфічні назви окремих тілесних органів, пов'язаних з лікуванням. Мова йде про лексеми *волосся* / *чуб* / *коси*. Власне *волосся* є родовим поняттям і може стосуватися як природного, так і людського, оскільки асоціюється з тілесною рослинністю, на що указує його етимологія: слов. *volos* зіставляється з іменем слов'янського «скотього бога» Волоса і споріднене з авест. *varḍsa* – «волос людини і тварини»; д.-інд. *vālças* – «гілка», гр. *λάχνη, λάχνος* – «шерсть», лит. *valai* – «волосся кінського хвоста» [Фасмер, Т. 1, с. 343], англ. *wool* – «вовна». В окремих слов'янських мовах лексеми *волос* / *колос* / *голос*; ц. -сл. *власъ* / *гласъ* / *класъ*; пол. *włos* / *głos* / *kłos* схожі за звучанням і граматичними ознаками. Пор. з рос. приказками, де неврожай асоціюється з рідким волоссям: «Колос с волос, и колосу колос подает

голос», «Колос от колоса – не слышать и голоса». Відповідна смислова варіативність пояснюється схожими міфологічними характеристиками. *Волос* – «тілесна рослинність», не залежить від руху сонця, може рости в темний час доби / в холодну пору року. *Колос* – природна рослинність, залежить від сонячного руху, росте лише в світлий час доби / в теплу пору року. Порівнюється з іншими поняттями з основою на коло: *колотити* – «здійснювати кругові оберти за рухом сонця», рос. *бить в колокол* – варіант «зустрічати сонце», *колода* – «деревина, що має округлу форму», рос. *колодец* – «забудова округлої форми». Смислові співвідношення волосся з рослинністю простежуються у замовлянні: «*Волос, волос, вийди на колос*». Обидва поняття (волос / колос) діють в межах спільного семантичного поля, пов'язаного з рухом сонця, де волос асоціюється з темрявою і холодом (звідси лит. *welis* – «покійник»; *welsi* – «душі померлих»), *колос* – із сонячним світлом і теплом. Голос в цьому контексті позначає озвучення процесу зростання, протиставляється «мертвій» тиші як ознаці потойбічного (пор. з рос. «*У кого колос, у того и голос*», а також заборонами галасувати на похоронах).

В певних контекстах волос може зіставлятися з поняттям шерсть / вовна – ознаками дикої / хижої природи (звідси волос – налив на пальці, нозі, спричинений інфекційним запаленням), що асоціюються з неупорядкованістю / хаосом, а також того, що належить потойбічному і протиставляється свійському / людському (пор. *вов-на* – «хутро барана», але *вов-к*). Звідси мотиви заклинання пошесті – «чужої / шкідливої волохатості». В культурі хутро / вовна худоби є знаком достатку (пор. укр. *скот*, болг. *скоціна*, д.-р. *скотъ* – «майно»).

Культурними еквівалентами волосся виступають *чуб* / *коса*. Цікавими в цьому плані є міфологічна, соціаль-

на, статеві і вікові складові зазначених понять: 1) *чуб / коса* – укладене або заплетене волосся, тобто окультурене, упорядковане; 2) *чуб / коса* – волосся на голові у молодого чоловіка / дівчини, обидва поняття є ознакою репродуктивного віку; 3) на противагу *волосся*, яке покриває інші частини тіла (зокрема його низ), *чуб / коса* є знаком голови (тілесного верху): укр. *коса* споріднене з лит. *kasa* – «коси», д.-ісл. *haddr* (праним. **hazda-*) – «коси на голові у жінки», пор. з ірл. *cír* – «гребінь» (з **kēsra*) [Фасмер, Т. 2, с. 344]; укр. *чуб* співвідноситься з гот. *skuft* – «волосся на голові», сер.-в.-н. *schopf* – «чуприна, вихор» [Фасмер, Т. 4, с. 375].

Ймовірно, що значеннєві розмежування культурного і природного, зокрема *волосся* (низу) і *чуба / кіс* (верху) виникло пізніше, на що указує маловживаність лексем *чуб / коси* в замовляннях. Превалювання лексеми *волосся* в лікувальних обрядах пояснюється її «стандартністю», а відтак значеннєвою поліфункціональністю, оскільки воно одночасно пов'язане з двома світоглядними системами – скотарством (волос / вол) і землеробством (волосова борідка на полі). Обрядова семантика *волосся* пояснюється асоціативними зв'язками, утворених на основі зіставлення росту волосся з вегетативними властивостями рослин (пор. з казковими сюжетами кидання гребня, внаслідок чого виростає густий ліс), а його кількості – з розмноженням худоби і народженням дітей. Звідси відсутність волосся на голові у чоловіків (облісіння) сприймалась як ознака імпотенції [Бондаренко 2003, с. 55-62], асоціюючись з відсутністю волосся в нижній частині тіла як знаку статевої зрілості. Прикладом можуть слугувати звичаї і обряди слов'янських народів, де довжина і густина волосся стимулює урожай і достаток. У росіян Володимирської губернії існував звичай катати перше

яйце, знесене молодою куркою (найменше, а відтак найрідше), по голові старшої / першої дитини (з найгустішим волоссям), примовляючи: «Курочка, курочка, знеси стільки яєчок, скільки у дитини волосків» (найменше має стати найбільшим / рідке – густим). Схожі обряди побутували в інших народів, зокрема македонці з Охриди, продавши худобу, гладили грошима свою бороду, заклинаючи: «Скільки волос у цій бороді, стільки хай буде багатства» (пор. д.-р. Волос вважався також богом торгівлі); серби торкалися монетою волосся на голові і бороді, супроводжуючи це такими словами: «Щоб так зійшло збіжжя». 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», на Вітебщині жінки розпускали волосся, коли м'яли льон, «щоб був волокнистим і м'яким», напередодні Великодня те ж саме робили літні жінки, «щоб у було стільки онуків, скільки волосся на голові». Обряди зворотної дії (урожай → коси) побутували у Сербії і Македонії, де дівчата на свято Юрія розчісувалися на полі, «щоб були густі коси як жито і бути здоровими» [Гаген-Торн 1933, с. 81].

Смислові зіставлення волосся / кіс з урожаєм, плідністю худоби пояснюють, чому вони сприймалися як осереддя життєвої сили. Довге жіноче волосся, заплетені коси вважалися ознакою здоров'я, тому епітети «довге волосся», «руса коса» стають обрядовими і вживаються поряд з подібними за значенням 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 чирвоної крові, жовтих мозгов, от *довгих волосов*» [ПЗ 2003, №321]; «жовта кость» («жива»), «біле лице» («чисте»): «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 тілесної рослинності – волосся з тілесною вологою – 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 (як аналогу рослинності) з природною мокротою, дощем, а також з богом підземного світу / вологи Волосом і богинею рослинності Мокошшю [Житова 2003, с. 91]. У жіночих громадах архаїчних землеробських культур побутували танці, виконавці яких час від часу то опускали, то піднімали голову, закидаючи її назад, внаслідок чого волосся падало вниз або підлітало вгору, що мало імітувати дощ і зростання молодих пагонів (життєдайна сила жіночого волосся мала сприяти вегетативному процесу). Обрядові танці виконували весною для прискорення визрівання злаків [Королёва 1977, с. 82].

Крім «кількісних показників» (довге, густе, не-сухе волосся) важливим видається правильне упорядкування цієї кількості (запобігання утворення безладу). Вважалося, що заплутане / нерозчесане волосся може провокувати тілесний / природний хаос і навпаки. У

зв'язку з цим зрозумілою стає семантика «колтуна», симптомами якого є скручене і злипле *волосся*. Причиною цього захворювання може бути вихор або негативні дії відьом, які здатні наслати недугу шляхом навмисного заломлювання і скручування *колосся*. Самочинне зрізання «колтуна», як і залому / закрутки з колосків, не дозволялося, оскільки могло призвести до смерті 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 чистом поле холод»; 2) «Каўтуне і каўтуніцу <...> ідзіце на чорний цвіт, на чорную траву» [ПЗ 2003, №617,620]. У зв'язку з цим вважалося за правило заплітати волосся («перетворювати» його на коси концентричними рухами з право на ліво / посолонь), що може розцінюватись як запобіжний засіб на ймовірне «викрадення» життєвої сили у дівчини внаслідок випадкового (чужого / шкідливого) заломлювання / закручування (здійснювалося «проти сонця»). Натомість для заміжніх / «плідних» жінок заборони посилювалися, зокрема заборонялося ходити «простоволосими» / «не запнутими», що пояснює обрядову семантику жіночих головних уборів. Непокрите / незахищене волосся не лише жінок, але й чоловіків могло стати причиною уроків (крім висушування уроки виникали внаслідок перекручування / заплутування волосся): 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, дзевецкіє под касою»; 3) «Прачиста Божа Матер с престолу ўставала, Ніне пристрекі – урокі

шептала. Парабоцкіе – під шапочку, девацкіе – під хусточку, жоночы – під чапец, папуўскіе – під рясу, жидоўскіе – під ярмолку» [ПЗ 2003, №219, 238, 248, 251]. З цього приводу існували неписані заборони «світити волоссям» жінкам. Порушення табу передбачало ритуальне покарання міфічними істотами: «дворовий утягне» (Череповецький повіт), «з'їсть вовк» (поляки-гурали), «грим 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, с. 79]. Отже, незаплетене / неприкрите волосся демонструє незахищеність / доступність для шкідливих дій потойбічних істот не лише окремої людини, але й усього роду, провокуючи неврожай, засуху, моровицю, відсутність світла і тепла тощо.

Порушення табу дозволялося під час лімінальних обрядів, коли змінювалися соціальний статус жінки. Дівчині розплітали коси перед першою шлюбною ніччю – перехід в стан жінки. Дружина в знак жалоби за померлим чоловіком могла бути «простоволосою» – перехід в стан вдови [Афанасьєв 1983, с. 53] (пор. чоловіки до нашого часу на похоронах знімають головний убір). За свідченнями Н. Гагаєн-Торн в албанців донедавна існував звичай, коли вдова, сестри і дочки померлого відрізали під час похорон собі волосся. На думку вченої, це «стверджує владу покійника над людиною і може пояснюватися як передача частина замість цілого, волосся – замість усієї людини (викупна жертва – А.Т.), але, з іншого боку це може трактуватися як передача своєї магічної сили на допомогу покійнику» [Гаген-Торн 1933, с. 83]. Отже, відрізання волосся може бути рудиментом архаїчних обрядів, коли разом з чоловіком ховали дружину, про що свідчать археологічні знахідки

періоду Київської Русі, а також записи Ібн-Фалдана. Разом з тим, виникає питання щодо доцільності передачі магічної сили покійному. Складається враження, що у такий спосіб живий намагається не стільки допомогти покійнику, стільки зберегти з ним зв'язок, тобто заручитися його підтримкою і магічною силою, яку використовуватиме з певною метою. Напевно, що жінки не завжди прагнули зберегти контакти з покійним чоловіком (можливо, за умови нещасливого подружнього життя або тривалої хвороби), але невиконання обряду могло спровокувати шкідливі дії покійника, перетворивши його на «живого мерця». Звідси походження запобіжних магічних заходів. Так, у Сербії побутував звичай, «щоб покійник не став вампіром»: оголена простоволоса жінка кадила на покійним очесами коноплі, імітуючи відрізання свого волосся, після чого попіл і залишки коноплі клала в домовину. Таким чином, волосся символізує зв'язок з потойбічним, який встановлюється чи нівелюється обрядом.

Зважаючи на це, заборонялося викидати стрижене волосся, оскільки його життєвою силою могли скористатися особи, наближені до потойбічного, зокрема відьми. Здійснивши над волоссям магічні маніпуляції, можна було керувати тим, кому воно належало раніше, навіть, «навернути в іншу віру» (українці) [Сумцов 1889, декабрь, с. 586-587] або навести смертельну недугу, прикопавши його на кладовищі (словаки).

В залежності від віку, статі й часу регламентували також стриження волосся. У гуцулів забороняли стригти у вівторок і п'ятницю, в кашубів і поляків у день Івана Купала (кульмінації вегетації), «щоб не сіклись коси». Майже в усіх слов'янських народів існує звичай не стригти дитину до одного року, яка в цей період вважається найменш захищеною. У зв'яз-

ку з цим для перших пострижин вибирали спрятливі дні, зокрема 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. Сербі на окремих територіях не стригли дітей до семи років, «щоб не зістригти їхнього розуму». В Україні і Білорусі існувало табу на стрижку пастуха з дня стятого Юрія до Кузьми і Дем'яна (рудименти вшанування Волоса). Порушення заборони могло призвести до захворювання худоби, поганого окоту і нападу вовків на овець.

Стрижені коси використовували в якості «стимулятора» росту. Їх відносили до плодового дерева, клали під вербу, «щоб коси росли як верба», закопували в мурашник. У Словенії стрижені 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 Піринському краї напередодні дня Сорока Мучеників жінки замочували тридцять дев'ять лозин винограду, після чого мили коси цією водою, «щоб вони були довгі». Болгарки з Пловдиву, побачивши райдугу, кричали: «Райдуга п'є воду з моря, мої коси хай будуть до п'ят» [Гаген-Торн 1933].

Словенці вірили, що разом з волоссям з бороди (ознака статевої зрілості) можливо відняти у чоловіка силу і здоров'я, зробивши старого молодим і навпаки (старість розуміється як відсутність потенції). У зв'язку з

цим існували заборони на те, як правильно (з погляду обряду) приховувати стрижене волосся. Способи його знищення схожі на обрядове знешкодження нечистих покійників або відьом. Так, на Чернігівщині очеси за-копували на перехресті, спалювали, придавлювали ка-менем, щоб відьма не могла зробити закрутку або його не підхопив вихор (псування урожаю).

У зв'язку з тим, що стрижене волосся залишається важливим засобом магічного впливу, регламентували час і місце його розчісування (оскільки з'являються очеси), що надає цій побутовій дії лімінальних ознак. Сербки розчісувалися лише в понеділок, вівторок і чет-вер, українки – у вівторок, четвер і суботу. Словацькі дівчата, щоб мати довгі і густі коси, розчісували їх під вербою (знак росту) у Страсний Четвер і співали: «Верба, верба, дай мені коси довжиною у три пояси». Аналогічний ритуал на святій вечір здійснювали укра-їнки – мешканки Східної Словаччини. На Полтавщині говорили: «У середі сорок дочок і кожна може вирвати по волоску, вискубти усі коси», тому в цей день тижня не розчісувалися і не чесали коноплі («коси рослини»). В середу, так само як у п'ятницю, дотримувалися за-борони на жіночі роботи, пов'язані з прядінням, ткан-ням, а відтак миття голови. Порушники табу могли бути покараними. Наприклад, жінка, яка миє голову у середу могла овдовіти (волосся трактується як можли-вість народження дітей), хто пряде – ризикує захворі-ти на кольки, уроки. Відповідно проти середі і п'ятни-ця заборонялася подружня близькість [Павлова 1985, с. 66-69].

На Чернігівщині вважали, що коси жінок, які роз-чісуються у середу і п'ятницю, розлітаються по дванад-цяти дворищам, звідси й виникає захворювання «во-лос». Сербки не розчісувалися у п'ятницю «щоб вовки

не різали худобу» або в день похорон «щоб голова не боліла і не випадали коси». Випадання кіс асоціюється із семантикою втрати достатку / здоров'я й асоціюється з головним болем, тому існував звичай залишати пасмо волосся після стрижки дітей, «щоб залишилося щастя» (Західна Сербія).

Впадає в око заборона розчісуватися у «жіночі» / постні дні – середу і п'ятницю, натомість сприятливим днем вважався «чоловічий» четвер (день Громовика), що додатково указує на зв'язок жіночого волосся з родючістю і дощем. Підтвердженням цьому є те, що незаміжні сербки-боснійки найсприятливішим днем для розчісування вважали день святого Юрія («чоловіче» свято). При цьому під ноги клали товсту мотузку, «щоб коси були такими ж товстими, як мотузка» (передача продуктивної сили людині). На святого Юрія виганяли на пасовисько худобу, що указує на те, що цей день є початком циклу зростання).

Демонстративне розчісування волосся дівчиною, як знак упорядкованого «цього світу», знаходиться в спільному семантичному полі з іншими обрядами відтворення, зокрема лікувальними: 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 завіває, 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 іншими життєдайними процесами, зокрема 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 відсутності порядку – потойбічному світі, де: «сонечко не гріє», «вітер не віє», «півнячий глас не заходить», тому під час похорон чоловіки знімали шапки, а жінки розплітали коси. Звідси прикрите / заплетене волосся людей протиставляється «розпущеному волоссю» потойбічних істот – русалок, вил, мавок, відьом, 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].

Семантика прикритого волосся має подвійну апотропну функцію. Таким чином захищали волосся (душу людини) від можливого ушкодження. Тут актуальними є асоціації волосся / достатку / урожаю / 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»), і наближення до неупорядкованого світу природи (пор. з розпущеним волоссям відьом, які, таким чином, здійснювали шкоду упорядкованому – «розчесаному» світу людей).

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 прішло семдесят баб, такіє головатіє, *косматіє*, такіє вирочковатіє, такіє

рилатиє, такіє *мохнатъиє*» [ПЗ 2003, №553]) або виникнення хвороб: «Биває вітер (чоловіка) схваціць, а до(к)тори хвороби не признають. 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]. 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, с. 38-40]); «Як у дурного на хаті» у значенні *безладу / хаосу*. В певному контексті ці вислови є знаковими, оскільки позначають порушення космічного порядку.

Крім захисної функції, прикривання / заплітання волосся мало соціальний підтекст. Оскільки довжина й упорядкованість волосся презентує процес відтворення взагалі, важливого значення набуває еротичність, як його складова частина. Регулювання цього процесу здійснюється обрядом. Вважалося, що *розпущене* (неприкрите / «оголене») волосся ніби презентує еротичність («оголеність») жінки (пор. розпущений – «безсоромний»). В українців «заміжня жінка <...> поверх очіпка пов'язувала хустку, щоб не можна було побачити її волосся. Як випадає з-під очіпка пасмо волосся, начебто ненавмисне забуте, це розумілося як ознака безсоромного кокетства» [Рыльский 1991, с. 279]. Життєдайна сила волосся може проектуватися на головний убір. На весіллі наречену садили на хустку (ж.) чи шапку (ч.), щоб у неї народжувалися дівчатка і хлопчики [Кабакова 1995, с. 508]. На думку Н.І. Гаген-Торн, обрядові функції головного убору суттєво відрізняються від натільного одягу, який указує лише на рід занять, вік і стать його носія. Натомість головний убір слугує

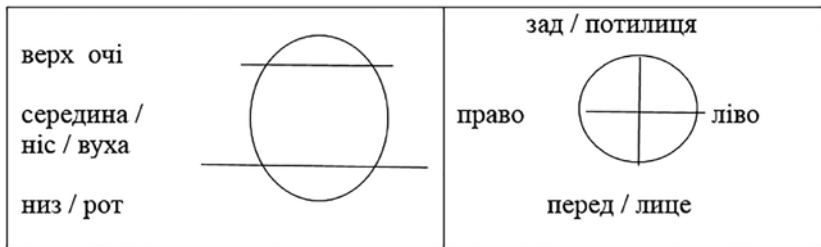
магічним захистом і засвідчує соціальний статус власника [Гаген-Торн 1933, с. 77].

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. 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 [Еремина 1991, с. 166]). Натомість відрізання коси може позначати позбавлення соціальних ознак незайманості, оскільки магічна сила волосся була використана «не за призначенням», тому його обрізали (позбавляли цієї сили). Зіставляється з легітимним відрізанням коси нареченій як знаку переходу в рід чоловіка,. На думку Н.І. Гаген-Торн, означає повноту влади над нею, позбавлення дівочої волі [Гаген-Торн 1933, с. 88] і зіставляється з бриттям голови рабам, позбавляючи їх таким чином родової приналежності (сили і підтримки роду). Однаково вибриті раби начебто утворюють новий рід безправних і однакових істот, які візуально є ідентичними, що також є своєрідною ініціацією приниження і соціального знищення.

Висновок. В МКС голова є смисловим центром, що концентрує в собі усі можливі значення міфологічного простору. Відтак в обрядових текстах з'являються зіставлення сонця з оком, світла із зором, подиху з вітром, (верхом), рослинності з волоссям, гори з маківкою (серединою), печери з ротом / пащею (низом). Відповідні аналогії проектується в «побутовій» міфології, де око зіставляється з вікном, рот – з воротами,

дверима / погребом, маківка – з дахом будинку, що зумовлює зображення астральних світил на віконницях, причілках і лиштві.

Смислова насиченість центру зумовлює його багаторівневу структуру. За функціональними особливостями голова розглядається як амбівалентність ніс / вуха (сприйняття) – очі / рот (сприйняття + передача). Крім цього голова є моделлю МКС, тому становить вертикальну ієрархічну потрійність: верх / маківка / очі; середина / ніс / вуха; низ / рот. По горизонталі просторові відношення дублюють опозиційні протиставлення МКС: перед / зад – право / ліво, де центром є маківка. Середині (носу / вухам) і низу (роту) обличчя відповідають середина і низ тіла, уособлених в міфологічних образах серця й «утроби» (див. таблицю).



Ієрархічно-сміслові відношення проектується також на процеси, пов'язані з лікуванням, яке здійснюється «зверху вниз», починаючи з голови і завершуючи животом / утробою, що додатково вказує на ієрархічну будову тіла-всесвіту. Оскільки голова є центром, на неї припадає більшість магічних дій, спрямованих на вигнання, знищення недуги. В лікувальних текстах перераховуються її основні елементи, пов'язані з тілесними «входами» і «виходами» (очима, вухами, носом, устами, зубами, губами, язиком, горлом). Відповідні зіставлення актуалізуються в контексті міфологічних вірувань про межу, які пе-

редбачають існування двох «інстанцій» – видимої, що є частиною «цього» світу, і невидимої, що належить «тому» світу. Ситуація видимості стосується типових описів обличчя. Цікавою видається тілесна невидимість, зокрема міфологічні паголова, підязик, пращоки, празуби, праочі, губища, зубища (Пор.: «Ніч темна, ніч тишна <...> замкни моїм ворогам губи і губища, щоки і пращоки, очі і праочі» [Чубинський 1995, с. 106-е,л]). Напевне невидимі двійники тілесних органів уражаються внаслідок незахищеності межі, що пояснює семантику обрядово-охоронних дій –: хрещення, набирання в ротову порожнину води, плювання, а також символіку предметів, що виконують функцію магічних оберегів – сережок, проколок, колтів, підвісок, кулонів, намиста тощо.

В традиційній культурі голова ототожнюється з *person(ою)*, що пояснює семантику головних уборів, за допомогою яких відбувається ідентифікація за статтю, віком і соціальним станом. Паралельно він слугував захистом від пагубного впливу потойбічного, що пояснює звичай ритуального покривання нареченої, одягання вінця молодим під час церковного шлюбу і накладання на лоб вінчика небіжчику. Натомість голови потойбічних істот непокриті, вони гіпертрофовані, зооморфні, що підкреслює їхню нелюдську сутність (в опозиції «природа / культура» тяжіє до природного, дикого, чужого, агресивного). Аналогічним чином пояснюються тотемні культи, коли людині надавали вигляду тварини, одягаючи на неї маску (голову) хижого звіра. Відповідні дії здійснювалися з метою відігнати смерть або призвати її, коли мова йшла про ворогів. Візуально-звукове ототожнення себе з «диким» додає природної агресії, слугує елементом своєрідного «запозичення» сили і витривалості хижака.

Відповідні уявлення формують комплекс міфологічних вірувань про тілесну душу, яку розташовували в голові / очах / горлі. що пояснює семантику відсікання голови як атрибуту соціальної деперсоналізації і «радикального» відсилення до потойбічного світу. У зв'язку з цим обезголовлення стосувалося не лише живих, але й покійників, яких необхідно було остаточно вилучити зі світу людей. За логікою міфу обезголовлення унеможливорює відродження в нащадках, заперечує легітимний перехід у стан пращурів тих мерців, хто за життя порушував встановлені норми. Відсутність голови роз'єднує тіло з душею, яка бачить / чує, що презентує тіло як людське. Внаслідок втрати «верху» руйнується вертикальна структура тіла, яке деградує в стан абсолютного низу (нижче, ніж тваринний). З метою посилення обрядового захисту під час поховання відняту голову розташовували в нижній частині тіла (біля «нечистого» виходу). Такій «страті» підлягали відьми й упирі, які несанкціоновано перетинали межу «живого» і «мертвого». Відповідні узагальнення сполучаються з поховальними звичаями, де тіло розміщували правильно (на спині, зі складеними навхрест руками, витягнутими уздовж ногами, рівно розміщеною головою, закритими очима і ротом). В разі порушення анатомічних пропорцій мертвому тілу надавали правильних форм (вирівнювали, зшивали, скріплювали тощо). Дотримання правильної тілесності покійного простежується на археологічному матеріалі. Зокрема на межі бронзового і залізного віків небіжчика ховали у скорченому вигляді, який нагадує ембріон, що опосередковано вказує на існування вірувань у перевтілення. Звідси стає зрозумілим, що дотримання тілесних пропорцій моделює народження тілесно здорового нащадка (відрубання

голови унеможливилює появу небезпечного члена колективу в майбутньому).

Знаковою в цьому контексті виявляється семантика перевертання головою униз або обертання обличчям «на потилицю». Відповідні дії могли мати захисний характер (задом наперед – «лице стає потилицею і навпаки», навиворіт – «внутрішнє стає зовнішнім»). Показовим є обряд викликання дощу, під час якого одягали кожух хутром назовні, уподібнюючись, таким чином, тварині (перетворитися – рос. переродиться – «стать другой тварью»), або лікування лихоманки, коли вивертали сорочку, яку потім викидали свиням (образ «нечистої» тварини). Пор. під час перетворення людини на вовкулаку переверталися через голову. Знаковою є також семантика протилежної / темної – «нічної» частини голови – тімені: пор. тімаха – «майстер на всі руки»; тіменій – «тямущий» [Грінченко 1997, Т. 4, с. 265], буквально той, хто багато знає, кому, можливо, допомагають пращури.

Обрядові функції обезголовлення не стосувалися лише міфології знищення. В окремих випадках від'єднання голови стосувалося статусних покійників, які виконували функцію жертви, а їхні голови «одухотворювали» територію племені / роду (пор. *oko → *okъno), тобто ставали культовими об'єктами. В цьому разі голова жертви мала перебувати в полі зору, тому їй надавали «нове» / «нетлінне» тіло (камінь, дерево). З цим порівнюються фольклорні образи насаджених на палю людських голів або їхніх обрядових «дублікатів» – кінських черепів / «кобилячої голови» як «аналогу» всевидючого ока, що охороняє територію «живого / свого». Рудименти подібних вірувань простежуються в новітній міфології, коли іменами статусних пращурів називають державні установи,

кораблі, міста, встановлюють на їх честь погруддя і пам'ятники. Доречною тут видається міфологема про живу голову, коли *persona* продовжує функціонувати незалежно від тіла. Відповідні вірування повторюють антропоцентричні солярні міфи, зокрема сприйняття округлого сонця / місяця як небесної голови. У зв'язку з цим «небесність» космічної голови проектується на виконавців солярних культів – жреців, а згодом християнських святих, які продовжували в цьому стані бачити, чути і говорити.

Логіка відповідних вірувань пояснюється тим, що в міфології всесвіт мислиться як неподільна трьохчленна структура: верх / богів / небо (очі / верх / бачення / знання) – середину / людей / землю (ніс / вуха / серце / чуття) – низ / потойбічні істоти / підземний і підводний світи (рот / низ / споживання як запліднення / озвучення як народження / антипод зурочення як знищення / смерть). Міф «охороняє» недоторканість одвічної межі, перетинання якої регламентується обрядом і здійснюється лише «легітимними» методами – під час народження (рух душі зверху вниз) і смерті (перехід тіла під землю / вниз, а душі на небо / угору).

Міфологічна структура голови як знаку культури представлена в таблиці.

Всесвіт	Тіло	Властивість	Значення
Верх	Очі	Голова/ бачення	<ul style="list-style-type: none"> – д.-р. ГЛАЗЪ – Бачити – «зрити», від польськ. <i>baczyć</i>, *<i>ob-ačiti</i>, пов'язано з <i>oko</i> [Фасмер 1986, Т. 1, с. 138], звідси укр. обачний. – Видеть, д.-р. видеть споріднене з гот. <i>witan</i> – «спостерігати», ірл. <i>ro-ferar</i> – «я знаю» [Фасмер 1986, Т. 1, с. 312], пор. з д.-р. <i>вЪдатъ</i>. – Сльоза – «божественна, чиста волога».

Середина	Ніс, вуха	Серце/ відчуття	<ul style="list-style-type: none"> - Чути запах, чути звуки, передчувати серцем. - Рос. нос споріднене з ст. -сл. понос, серб. -хорв. <i>pónos</i> – «гордість», <i>prínos</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> – «<i>penis egui</i>»; «<i>snos</i>» – «<i>vorpringende Klippe</i>»; д.-англ. <i>hnossian</i> – «<i>schlagen</i>»; норв. дал. <i>nyssa</i> – «<i>stossen, schlagen</i>»; нім. діал. <i>nussen</i> – «<i>schlagen</i>». Звідси походження ідіоми «залишитися з носом» [Маковський 2005, с. 170-171].
Низ	Рот	Утроба/живіт / статеві органи	<ul style="list-style-type: none"> - ГЛАСЬ - Рот / род. 1. Рот – можливе споріднення <i>*rztō</i> з серб. -хорв. <i>ryna</i> – «діра», словен. <i>ripa</i> – «печера, яма» [Фасмер 1987, Т. 3, с. 507], етимологічно споріднюється з <i>vagin</i>(ою). 2. Род – ст. -сл. род. Пов'язане з чергуванням ц. -сл. род, словен. <i>rediti, redim</i> – «годувати, ростити», лит. <i>ražā</i> – «велика родина» [Фасмер 1987, Т. 3, с. 491]. Етимологія походить від прасл. <i>*ordъ</i> [Трубачев 1991, с. 166]. У цьому разі проглядається фалічна семантика. 3. Асоціюється з жіночим знаком: осет. <i>woes</i> – «жінка», але і.-е. <i>*ops</i> – «рот» [Маковський 2005, с. 170-171] - Рос. діал. бачити – «базікати, говорити», д.-р. баяти, обаяти – «заговорити». - Слина – «нечиста волога».

Очі. Зір є основним засобом пізнання оточуючого світу («Краще один раз побачити, ніж сто раз почути»), тому його символіка сполучається з ситуацією видимості, зокрема небесним світлом (сонцем, місяцем, зорями). В міфології значення очей амбівалентне, оскільки за допомогою їхньої мімічній виразності здійснюється не лише сприйняття, але й передача інформації, що пояснює походження вірувань про розташування в очах душі, а також правил «регулювання» погляду – жінки мають опускати очі при зустрічі з протилежною статтю, чоловіки навпаки «міряють» один одного очима (спосіб привертання уваги і демонстрація сили). Особливо це стосується тих осіб, хто ще не говорить / новонароджених або вже не говорить / покійників (перших застерігають від «чужого» погляду, іншим закривають очі). В такому разі протягом життя відбувається градація сили погляду, найбільша

концентрація якого сягає після смерті. Наслідком недотримання норм могли бути «зглаз / зурочення», що розцінюється як агресивна інтервенція потойбічного / «чужого». 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).

Горло / подих. Значення горла амбівалентне, що завдячує його граничному розташуванню. Його функції полягають у періодичному впусканні Духа, який живить тіло, і випусканні свого «тлінного» подиху. В міфологічній есхатології важливого значення набуває «останній подих» – момент остаточного видихання душі, що пояснює вірування і обряди, які стосуються летальних і передлетальних станів. Вважалося, що душа померлого певний час перебувала поблизу печі, комину, «верху», тобто тих об'єктів загального користування, що асоціюється з індивідуальними виходами – горлом і ротовою порожниною. Після остаточного «відходу» душі зворотний хід перекривали (відновлювали межу) за допомогою металевих предметів або обрядових дій / текстів.

В лікувальних обрядах збереглися атавізми підсилення «хворого» духу за допомогою «одухотворених» речовин і предметів: води, каші, ножа, веретена, гребінки, яйця, ложки.

Тілесними «дверима», що регулюють впускання / випускання повітря / звуків / слини, а також формують членороздільне мовлення є губи / рот. В лікувальних текстах простежується смислова градація понять від + до – : уста / небо → рот / земля → паща / потойбічний світ. Уста асоціюються з процесом устаткування.

Голосове обмеження території життя стосується ситуацій, коли мова йде про невидимі субстанції – : смерть, хворобу, оскільки потойбічне «реагує» на звук (голосне бряжчання відлякує смерть так само, як хижих тварин). Звідси смислові паралелі уста / узда, де стримування голосом асоціюється з механічно-силовим обмеженням дикого, некерованого. Устами не говорять, а глаголять святі (тому вони «золоті»), стимулюючи таким чином життя і відганяючи смерть. Продукування обрядового установа простежується також в співі, що часто супроводжує священні дії або є засобом звертання до сакральних покровителів.

Міфологічна семантика рота стосується території землі / середини, тому він є лімінальним об'єктом. Граничні характеристики рота визначають час і місце його закривання / відкривання, а також берегові дії, за допомогою яких унеможливується вплив потойбічного (проникнення його в середину), що пояснює зв'язок рота з хрещенням і символікою вогню / води. Цікавим в цьому аспекті є звичай набирати в рот воду, яка одночасно є межею з потойбічним й асоціюється з процесом запліднення / народження. Однак рот як знак тілесної межі може набувати протилежних ознак і виступати засобом знищення, тому в окремих контекстах переймає властивості хижака (перетворюватись в пащу).

Волосся сприймається як осереддя життєвої сили, місце перебування «тілесної» душі. У зв'язку з цим воно є важливим магічним об'єктом, над яким здійснюються обрядові маніпуляції на його густоту і довжину, що має сприяти росту молодих пагонів, збільшенню кількості худоби, народженню дітей.

З метою запобігання закручуванню і плутанню волосся важливим видається його правильне упорядку-

вання, яке регламентується обрядовими дозволами і заборонами. Як правило розчісувати волосся заборонялося у жіночі дні (середа, п'ятниця), але рекомендувалося в чоловічі – вівторок і, найчастіше, четвер (в дохристиянські часи в це день здійснювали обряди заклинання дощу, а відтак достатку і росту). За логікою міфу це виглядає як символічне парування, що мало провокувати відповідні наслідки (сватання, дощ, урожай, приплід у худоби тощо). Крім цього, розчесане (упорядковане) волосся виконує функцію магічного запобіжника щодо виникнення тілесного і космічного хаосу, а саме: хвороб – колтуна (переплутування, випадання волосся), уроків (висушування, перекручення волосся); негативних атмосферних явищ, пов'язаних з крутінням / ламанням / «випаданням» урожаю (вихору, вітру, граду); деструктивних дій відьом (закруток, заломів).

В слов'янських мовах існують окремі поняття, що позначають упорядковане волосся – коса / чуб (волосся стає косою, коли його заплітають). На відміну від заплутаного волосся, правильно заплетена коса молодої дівчини (за рухом сонця з вплетеними стрічками-оберегами) є зразком для правильного і рівного росту (своєрідного заплітання) урожаю, плідності худоби і птиці.

У цьому контексті важливого значення набувають інші запобіжні дії. Волосся ретельно закривали від «чужого ока», яке може бути шкідливим, а також дбали, щоб стрижене волосся або очеси не попали до відьми, яка, перекрутивши його, «перекрутить» і «зав'яже» здоров'я / урожай. Це пояснює, чому способи заховання стриженого волосся нагадує поховання «нечистих» покійників (придавлювання каменем, закопування на перехресті, спалювання).

Прикривання волосся заміжніми жінками може трактуватися також як засіб магічного захисту, оскільки його репродуктивна сила після одруження належана не конкретній особі, а роду в цілому. Знімання головного убору зменшує захист, що пояснює, чому простоволосу жінку може забрати домовий, убити грім, з'їсти вовк. Натомість, коли волосся розпускали навмисне, встановлені заборони набували зворотного ефекту, що пояснює візуальне уявлення про відьму як оголену простоволосу жінку.

Оскільки волосся асоціювалося з ростом і народженням, воно було елементом шлюбної еротики. Навмисне показування волосся заміжньою жінкою розцінювалося як безсоромне кокетство, а втрата цноти передбачала позбавлення дівочого привілею – демонструвати свою еротичність, тому їй могли обрізати коси. Інакше кажучи, довжина і густота волосся свідчило про потенційну родючість взагалі. Втрата цноти розцінювалась як порушення процесу запліднення / народження, тому «рослинність голови відрізали або псували», віднімаючи косу чи вимажуючи волосся або ворота дьогтем [Рыльский 1991, с. 294; Сумцов 1889, ноябрь, с. 294]. Невипадково в дохристиянські часи волосся ототожнюється з д.-р. богинею врожаю і достатку Мокошню.

Під час екстремальних ситуацій дія табу припинялася. Знімання головного убору, відрізання / розпускання волосся дозволялося на похоронах або під час епідемій / епізотій. Знімаючи шапку на похоронах перед покійним, чоловік виказував повагу до покійного, який набував статусу пращура. Відрізання волосся жінками можуть бути рудиментом людських жертвоприношень, або у такий спосіб намагалися зберегти зв'язок з померлим. Інколи ці зв'язки навмисне

руйнували. Мова йде про запобігання перетворення покійного за «живого мерця» / вампіра. Для цього кадили очесами коноплі над труною, попіл і залишки яких клали у домовину (імітація кремації, спалювання несправжнього / двійника свого волосся і покладання у могилу разом з чоловіком).

МІФОЛОГІЧНА СІНОНІМІЯ: «ЩИРЕ СЕРЦЕ / ЧЕРВОНА КРОВ»

У попередніх розділах зазначалось, що в міфології тіло людини є моделлю космосу, який складається з трьох частин.

Верх	Небо сонце / місяць	Голова / очі / маківка
Середина	Земля	Серце
Низ	Підземний світ	Тілесний / «утроба»

Семантику голови, яка на тілесному рівні дублює міфологічний верх, було розглянуто вище. Середині міфологічного всесвіту відповідає серце. В замовляннях воно позначається за допомогою клішової форми щире серце [ПЗ 2003, №73], тобто справжнє, світле, здорове: укр. *щирий* – «справжній / дійсний» («не підроблений»), болг. *щыры*, чеськ. *čirý* – «чистий», англ. *hir* – «милість Бога» [Фасмер 1987, Т. 4, с. 507-508], в.-нім. *shier* – «чистий» / нім. *schier* близьке до предикатів *sheinen* – «сяяти» (*schier Geld* – «щире золото»), *stechen* – «колоти». В цьому разі проглядається прихована опозиція світлого / темного (*sheinen* / *stechen*), останній компонент якої є описом процесу сколювання / збивання верхнього твердого нашарування, що є перешкодою для світла [Юдкін-Ріпун 2003, с. 15] 3. Застосування обрядової форми «щире серце» виглядає цілком логічним, коли зважати на «існування» уявного двійника серця – пасерця / «пудсерця»: «Я вас (переляки)

виговораю Ганне з рук яйцем, з груді, пудсерца, з пудпечене, з пудживота, зу всех сустаў»; «Тут тебе (ляк) не стояті, под серце не подлягаті» [ПЗ 203, №143, 141]. На відміну від «щирого серця» «пасерце» діє в іншому просторі, оскільки втілює його «тіньову» сторону: «Ў чистом полі, на сінім мори стаяў дуб, на том дубе пташка без глаз, без криль, без вочей, без всякіх речей. Як с велікого дуба пташці не злецець, так свецоному, крещоному (ім'я) дзецінцу не знаць. Дзецінец, 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, №173]. Безкрила, сліпа і німа пташка уособлює потойбічну істоту і протиставляється образу живої / крилатої душі. Образ безкрилої пташки (її двійника) зіставляється з тілесними органами, маркованих преф. -з-під-, що створює ситуацію обмеженості, підпорядкованості і другорядності: «з-під білої кості, з-під жовтого мозку, з-під синіх жил, з-під рум'яного лица, з-під серця». Присутність понять з -без-, -з-під-провакує створення бінарного протиставлення з -над-. В цьому разі текстова ситуація виглядає таким чином: «без / під ↔ над» (варіант бінарності «низ / верх» або «смерть / життя»), що презентує полярні стани тіла як здорового / недужого, рум'яного / блідого, червоного / чорного. В контексті замовляння об'єкти з преф. -під- зіставляються також з поняттями з преф. -па-, які однаково активуються лише під час лікування (лімінального стану), оскільки позначають двійників тілесних органів – їхні душі або обрядові дублікати кісток, мізків, жил, лица, серця.

Отже, щире серце асоціюється з душею і ототожнюється з центром тіла – провідником небесного світла, втіленням чистоти і здоров'я (відповідні властивості

засвідчує прикладка щире), що допомагає зрозуміти зіставлення серця з християнським храмом: «Госпадзі, памажи мне, Госпадзі, ад яда адгавариць чистим серцам <...> святой церкві» [ПЗ 2003, №659]. Натомість пасерце, під-серце зіставляється з його обрядовим двійником. Дублювання ключових понять, пов'язаних з життям, спостерігається в інших галузях традиційної культури. Зокрема з метою соціального унебезпечення не рідних по крові / «чужих» дітей називали пасинками, образи яких в певних контекстах асоціюються з «чужим» / агресивним / потойбічним світом (чужий – «нерідний»: рос. чужь, тверськ. діал. чуйка – «дурень», перм. чуйна – «засохле дерево» [Фасмер 1987, Т. 4, с. 379]): «Криклички-ночнички <...> ідіте на сухії болота, на сухії чарота <...>, там вам гуляти, пасинків (чужих – прим. авт.) не пускати, а нашому Іванку (своєму – прим. авт.) спати і прибувати» [ПЗ 2003, №71].

В лікувальних текстах кров, так само як серце, набуває подвійних ознак, оскільки може бути червоною / солодкою / + або чорною / недоброю / поганою / -. У зв'язку з цим знаковим видається спосіб маркування здорового / хворого тіла за допомогою кольору або смаку крові: «Скула <...> прошу тебе, молю тебе, жовтого мочка (мозку. – прим. авт.), сіняго жира, червонай крові, білаго ціла, рижаго мяса не росцірай, Івану под грудзі не подпірай» / «Сіне жили, солодке крив не бивац, ні діку, ні молодіку, ні в перакрой» [ПЗ 2003, №332, 814], або «То уроки – хтось таке, недобра кроў у його, або зуби, то ето так урочить. Вони і не хочуть урочити, але уже він таке, поганий: така кроў, чи таки вочи, – біда його зна що» [ПЗ 2003, №212]. Розглянемо зазначену бінарність докладніше.

Образ червоної крові споріднюється з поняттями, що позначають народження / зростання: д.-р. че-

рево – «живіт» / черевитъи – «товстий» [Срезневський 1903, Т. 3, с. 1499-1500] і сприймається як субстанція, що насичує усе тіло: «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 ототожнюється з позбавленням життєвої сили, тому в текстах «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]. Сприйняття крові як основи життя слугує поясненням семантики кривавих клятв і жертвопринесень: «Господа Бога ўмаляю, к сабе прізваю. Госпадзі, памажи мне, Госпадзі, ад яда адгавар'иць чистим серцам (пор. з образом щирого серця), сваю кровью, св'атой церкві» [ПЗ 2003, №659]. Пор.: з рос. в'ятськ. черв – «серп» зіставляється з лит. *kirvis* / лтш. *cirvis* – «сокира» < i.-є *(s)ker – «стрижу» → лит. *skirti* – «від'єднувати / роз'єднувати» [Фасмер 1987, Т. 4, с. 334]).

Крім кольорових і смакових маркерів, поширеними є поняття, що позначають інші характеристики живого тіла, зокрема його «температурний режим»: 1) «Петро і Павел <...> виговоралі, із жоўтія кості, із горачей крові, із буйної голови, із рум'яного лица, із шчирого серця»; 2) «Куди ви (лихоманки) ідзеце? Ідомо на мір, мір спакусіць, бело цело сушиць, яру кроў піць» [ПЗ 2003, №245, 551]; «Пресвятая Богородиця, просим собі в поміч. Замовляю кров буйную, трав'яную, вод'яную» / «Крикси <...> узміте, занесіте на сухі лози, на бистри води на буйні огонь» [УЗ 1993, №24, 76]. Звідси застосування специфічної лексики, що позначає живе / здорове тіло, зокрема інваріантного гарячий і похідних – буйний, ярий. На відміну від перших прикметник ярий виглядає як обрядова форма, що кон-

центрує в собі усі можливі значення, пов'язані з життям. Пор.: серб. -хорв. *jāra* – «жар з печі»; словен. *jāren* – «лютий / енергійний / сильний»; д. -чеськ. *jarobujný* – «гарячий», словц. *jarý* – «свіжий»; в. -луж. *jara* – «дуже / занадто», а також болг. яра – «сяйво»; польськ. *jarzyć się* – «сяяти / світити» < прасл. **jarь*, гр. *ζωρός* – «вогняний / сильний» [Фасмер 1987, Т. 4, с. 562]. Пор. з дотичними за значенням іменами «княжої крові»: Ярослав, Яромир, Ярополк. Ярчуками вважали також цуценят-первістків, які володіли неабиякою фізичною силою, а також здатністю бачити і відгонити відьом (оперувати в світі невидимого), тому укусу ярчука вважався небезпечним [Чубинський 1995, с. 60]. За аналогією ярцями називали отруйних змій, невеликі розміри яких візуально не відповідали смертельній небезпеці, що вони становили для більших людей і тварин: 1) «Прашу я тебе (Ярец і ярица) і чада тваєго, вазмі щучого зуба, виймі еда сваєго, заносі его за сто девять земель у десятоє царство, там тебе пить і ести і растеснуться» [ПЗ 2003, №702]; 2) «Цариця Яриця <...> посилий ти три сестри: Марію-Полумарію, Анну-Полуанну, Лукер'ю-Полулукер'ю» [Рецепти 1992, с. 45]. Разом з тим, ярий не використовується в описах потойбічного. Про це свідчать, зазначені вище, тексти від укусу змії, де Ярцю / Яриці надаються відповідні титули, що указують на їхній статус. В інших категоріях замовлянь, де здійснюються магичні маніпуляції із зміями, ім'я Ярець уникали називати, застосовуючи побутові найменування – змія / гадюка, що асоціювалися з територією чужого / отруйного / «поганого»: 1) «(Гадюка) чаротоує, болотоує, можеує <...> збирайте свою кроу, сисайте і йопуху не пускайте»; 2) «(Змеї) <...> сивайтеся і погану кров сосайте і еє постягайте» [ПЗ 2003, №687, 688], що дозволяло дії агресивного

характеру «Шавелá-шавелá <...> будем табе біть, пабіваць, асінавим колом прабіваць <...> кроў тваю пагану праліваць» [ПЗ 2003, №685].

Опозиційним елементом ярї / живої крові (+) виступає рівнозначна по силі люта 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, с. 144]. Зазначений текст відрізняється від інших замовлянь, оскільки провокує витікання лютої крові, тому міг супроводжувати флеботомію. Навмисне випускання зайвої крові з тіла застосувалося як терапевтичний засіб і в плані семантики зіставляється з обрядами, що регулювали надмірність природної вологи: «Ішла граза, бігла й вада, граза сунялася, у (ім'я) і кроў сунялася» [ПЗ 2003, №295]. В цьому разі наявними є смислові паралелі тіло / кров – земля / волога. Відповідні зіставлення зустрічаємо в лікувальних текстах, в яких відсутність роси (природної вологи) провокує зупинку кровотечі (тілесної вологи): 1) «Ти, косо, не бійся нічого і не пускай Божої роси і святої крові» [Рецепти 1992, с. 34]; 2) «Святий Ян, стрéчник Божий, приступай доброю порою, рáнею росóю до білої кості, до червоної крові. Вречé (порух) одверни, а спір (з-порою / з удачею – прим. авт.) приспори, а назад савятую росу заверни» [ПЗ 2003, №29]. Звідси смислові аналогії кровоносних судин з водними артеріями. Активною тут виступає вторинна моделювальна система, де міфологічні характеристики «зразкової» вселенської ріки, образ якої є одним з головних у сакральній географії індоєвропейців [Иванов, Топоров 1991, с. 527-533], проектує ідеальні стани кровообігу людини: 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 Сияньский гори стоїть три криўьяни, водяна, медяна, криўяна, водяну пролиў, медяну пропиў, криўяну примовлю. Стій, кроў, ў ріках, як вода в Ярданях»; 3) «Встань, кроў, ў рані, як вода ў Ярдані» [ПЗ 2003, №286, 290]. За логікою міфу інші ріки є похідними від міфологічної праріки, тому перешкоджання течії води (гатіння греблі, табанення веслом) також моделює зупинку кровотечі: 1) «На морі на лукомор'ї стоїть красна дівиця, веселечком воду розганяє і кров тобі замовляє» [Рецепти 1992, с. 35]; 2) «Край червоного моря, камінь лежить» [УЗ 1993, №22].

«Радикальним» і, напевне, найдавнішим методом зупинки кровотечі є припікання / дезінфікування поранень, отриманих на війні чи полюванні. Тамування больового шоку супроводжувалося відповідними текстами з присутністю сакрального Цілителя Ісуса Христа: 1) «Їхав 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 жару хвороби, 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]. Підвищення температури

зумовлює сухість / візуальне знекровлення тіла (симптоматичну блідість) і вимагає його додаткового зволоження, що здійснювалося за допомогою святої / живої води, якою поїли недужого, витирали його лице, руки, груди і ноги, після чого виливали в глухий кут (аналогічні дії властиві поховальному обряду): «Помагаеш ти, вода явлена, очищаєш ти, вода явлена, і луга, і берега, і середину! Очищай ти, вода явлена, народженого від прозору продуманого, погаданого, зустрічного, водяного, вітряного, жіноцького, парубоцького, дівоцького» [Рецепти 1992, с. 56].

Критична недостача тілесної вологи / крові зіставляється з абсолютною сухістю природних об'єктів – каменя і піску, тому ці об'єкти експлуатуються обрядом тоді, коли необхідно «радикально» осушити поранене місце: 1) «Пане Яне, гдє ти сподзївався, гдє ти покусався. Ідзі на сіне море бєлий камїнь. З бєлого камєню кров не канє, так к рабу Божьєму целу твой яд [нє] прїстане» [ПЗ 2003, №695]; 2) «Чорний камїнь не движись, християнська кров остановись» [Рецепти 1992, с. 38]. Невипадково у фольклорі камінь і пісок виступають атрибутами потойбічного світу, оскільки покійних ховали нижче прошарку гумусу: «Прибудь, прибудь, мїй таточку, тепєра ко мнї, / Ой дай менї порадоньку бїднїй сиротї. / Ой рад би я, дитя моє, прибути к тобї, / Насипано сиротї землї на груди менї, / Засипано піском очї – не гляну к тобї / Засипали уста кровї – не мовлю к тобї [Костомаров 1995, с. 115]. Абсолютна сухість каменя, а відтак непридатність до життя, стає ключовою ознакою в мотивах відсилання істот, що асоціюються з надлишковою земною вологою: «Под камїнь поўзїте (гадина, вуж, слимина), і камїнь грїзїте, і на вік вічний там пропадїте» [ПЗ 2003, №699]. Відповідного значення набу-

вають схожі сюжети, зокрема сіяння на камені «рожі / репки» (словесне моделювання неможливості росту / життя): «Ішли три самкі, цераз три реки, посадзілі репку, репка не прінялась, кроў занялась» [ПЗ 2003, №301]; «Їхав 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.

На відміну від інших замовлянь, тексти від кровотечі оперують з предметами, що персоніфікують потойбічне. Відповідне балансування на межі життя і смерті (гаряче має перетворитися на холодне, рухоме на нерухоме, рідке на тверде, червоне на чорне) має дозуватися обрядом, оскільки загрожує спровокувати протилежні наслідки (занадто зупинити кров). У зв'язку з цим існують відмінності в частотності повторення різних тестів і образів. Наприклад, замовляння «від уроків» могли повторювати до 27 разів поспіль (3 × 9). З метою запобігання розвитку / обмеження дії «уроків», «переляку», «лихоманки» вживали заперечні частинки -не- / -ні-: «<...> (лихоманка) ліца не палі, серца не таміць, краві не разліваць, нага за нагою, погание думи за сабою» [ПЗ 2003, №228]. Натомість в текстах від кровотечі кількість повторів не перевищує 1-3 рази. Відповідні обмеження пояснюються присутністю небезпечних образів – посланців з «того» світу: старців / калік, неповноцінних і гіпертрофованих істот, надмірне називання яких могло «матеріалізувати» їхню присутність: 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 ка-

лоду» [ПЗ 2003, №292]; 3) «Де сонце ходить, там кров знімається, де сонце заходить, там кров запікається» [УЗ 1993, №22]; 4) «Коло синього моря безребра овечка стояла» [Рецепти 1992, с. 36]; 5) «Летит ворон без крыл, без ног, садиться ворон к рабу (ім'я) на голову и на плечо. Ворон сидит, посиживає, рану потачиває. Ты, ворон, рану не клуй, 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].

Висновок. Серце. У замовляннях залежно від контексту образ серця утворює бінарність щире серце / пасерце, підсерце, першу частину якої підсилено прикладкою щире – міфологічної «шифрограми» здорового серця, про що свідчать дотичні за смыслом прикладки: гаряче, червоне, ретиве. Можливо, прикладка щире є «стратегічним» смисловим додатком-оберегом, що унеможливорює експансію протилежних понять на кшталт темне / чорне / німе серце тощо.

Друга частина бінарності «пасерце», «під серце» сполучається тіньовими якостями міфологічних об'єктів, що діють «в зоні невидимості» й опосередковано стосуються потойбічного, тому їхнє озвучення обмежується обрядом. Так, формула «як пташці без очей, без крил, без речей не злетіти з великого дуба, так і не бувати в підсерці дитинця» може читатися таким чином: «як сліпій, не рухомій, німій пташці не літати / не рухатися, так не бувати епілепсії», симптомами якої є неконтрольовані рухи тіла. Можливо, що мова йде про потойбічну пташку, яка протиставляється «крилатій душі», або про зображення тотемної істоти на стовбурі «дуба» / ідола, біля якого могли здійснювати лікувальний обряд. Відповідні порівняння свідчать, що

окремі лікувально-обрядові дії є небезпечними, оскільки «мають справу» з потойбічним світом. У зв'язку з цим «живі» кості, серце, живіт, печінка дублюються підставними поняттями, захищених за допомогою преф. -па-. (мова йде про «пакість, пасерце, під-живіт, під-печінку»).

Кров. В міфологічних уявленнях і.-є. кров сприймається як субстанція, що насичує живе тіло, тому в лікувальних текстах вона набуває полярних характеристик – її нестача / відсутність спричиняє захворювання / смерть, натомість її надлишок також є шкідливим. Аналогічні вірування походять з етіологічних міфів, в яких всесвіт ототожнювався з тілом людини, де кров зіставлялася з природною вологою – ріками, рососою, дощем.

Очевидною ознакою замовлянь від кровотечі є фактична відсутність абстрактних понять, які позначають кров, що свідчить про архаїчне походження текстів. Натомість «якість» крові маркується за допомогою конкретних значень, зокрема кольору, дотику і смаку. Звідси походження опозицій («чорне / червоне», «холодне / гаряче», «статичне / рухоме», «солодке / погане, недобре»), частини яких указують на різні стани крові.

Опозиційні відношення формують систему координатних значень, де червоне, гаряче, рухоме, солодке провокують створення смислових відгалужень, що визначають ступінь її життєвої активності. Найпотужнішим, з погляду обряду, виступає яра кров, що межує з іншими поняттями з коренем -яр-, які позначають природну силу – ярий, яркувати, яровина, яр тощо. Відтак в соціумі цим словом називали «перших серед рівних» – представників влади і військової аристократії (Ярослав, Ярополк, Яромир); в традиційних віруваннях – статусних міфологічних істот (ярців, яр-

чуків: суф. -ук- вказує на приналежність до «клану сили»). Зважаючи на вищевказане, напрошується висновок, що -яр- є складовою частиною міфологічного титулу, пов'язаного з ідеєю життя, тому в лікувальних текстах він не розповсюджується на представників потойбічного світу.

Надмірність «ярої сили», яка шкодить, обумовлена обрядом, тому «яру кров» (зайву силу) випускали, що пояснює міфологічний підтекст флеботомії. Інакше кажучи, рух крові по артеріям (тіло) зіставляється з плином ріки (всесвіт), потужна течія якої руйнує береги, внаслідок чого зайву кров, що спричиняє «яроість» (в текстах «ятрась» – артеріальний тиск, стрес, переляк) виводили з тіла. Образ ярої крові відрізняється від схожої за значенням лютої крові / шкідливої / отруйної.

Вище зазначалося, що світоглядною основою цих вірувань є ототожнення природної і тілесної вологи. Так, надмірні дощі, тривалі паводки зіставляються з «зайвою» кров'ю. У зв'язку з цим існували обрядові правила її випускання (флеботомії), оскільки це загрожувало відтоку вселенської крові – природної вологи і спричинити загальне зневоднення / засуху. Асоціативні зіставлення природної і тілесної вологи пояснюють, чому в текст міфу упроваджено образ священної ріки (Йордану), яка виступає своєрідним еталоном течії усіх водних / природних і кров'яних / тілесних рік.

Натомість засуха асоціюється з нестачею крові і навпаки, тому під час лихоманки / «жару», що спричиняє висихання тіла, хворого зволожувати / витирали росю. Відповідно збивання роси (навмисне зневоднення) могло спричинити знищення посівів / худоби і було небезпечним для здоров'я і життя господаря

поля (в звичаєвому праві магiчні манiпуляцiї з росою вважалися злочином). Зворотною дiєю є «зволоження» землi «тiлесною росою» – кров'ю жертви. Наприклад, у Київській Русi напередоднi перунового дня приносили у жертву неодружених хлопця i дiвчину (тих, хто «в соку»).

Схожими є також тексти вiд кровотечi. Щоб зупинити витiкання життєдайної вологи, «гатили» греблю або зверталися до каменя i пiску – об'єктiв, що асоцiювалися з абсолютною сухiстю. Їхнє магiчне використання дозується обрядом, оскiльки є небезпечним для природної / тiлесної вологи. Схожим є апелювання до потойбiчних (безкровних) / лiмiнальних (малокровних) iстот – безреброї овечки / калiк, перiодичне називання яких могло спровокувати їхню появу (сполучається з мiфологiчною семантикою «надуманого чоловiка»).

Концентрацiя абсолютної сухостi / каменя i пiску експлуатується обрядом, коли необхідно висушити до останку щось занадто вологе. Наприклад, слимакiв i змiй (асоцiативнi образи надмiрної вологи) вiдсилають пiд «сухий» камiнь, яким придавлюють також речi недужого, iмiтуючи тим самим поховально-запобiжнi дiї пiд час поховання нечистих покiйникiв. Iнакше кажучи, камiнь проектує свою сухiсть на предмети, що з ним зiставляються: рiдку кров перетворює на тверду, живу людину – на покiйника (пор. з кам'яними надгробними стелами).

Архаїчним методом зупинки кровi є припiкання пораненого мiсця, тодi вогонь є святим. Його використання є компетенцiєю головного Цiлителя – Iсуса Христа, оскiльки застосування вогню межує з поняттям смертi. Внаслiдок цього тексти вiд кровотечi виголошували один раз або тричі, на вiдмiну семи-, дев'яти- i двадця-

тикратного повторення замовлянь від лихоманки, уроків чи переляку.

Отже, образ крові концентрує значення, що стосуються символіки життя, що спонукає до утворення опозиційних відношень: червоний / чорний, гарячий / холодний, солодкий / гіркий, швидкий / повільний, ярий / лютий, тому з символікою крові пов'язані ключові культурні концепти, що асоціюються з поняттям сили.

ДУАЛЬНО- ОПОЗИЦІЙНА СИМВОЛІКА ТІЛЕСНОГО НИЗУ

Вище зазначалося, що в антропологічних дослідженнях, за окремими винятками [Чеснов 2011], досліджуються видимі аспекти людського тіла. Разом з тим, в більшості праць оминаються питання «делікатного характеру», що стосуються статевої і видільної системи, хоча саме ці частини тіла виступають важливим фактором формування культурного ландшафту того чи іншого народу.

Міфологія тілесного низу формується відповідно до його фізіологічного призначення і окреслюється функціями запліднення / народження, а також виведення зайвого. У зв'язку з цим семантика тілесного низу формується в межах бінарності, що варіюється від позитивного / чистого / життя до негативного / нечистого / смерті.

Запліднення. В МКС з метою приховування «справжніх» назв статевих органів простежуються смислові аналогії між рослиною і людиною. Зокрема в «жіночій магії» наявними є зіставлення чисельності і дрібноти макового зерна з чоловічим сім'ям. Так, сіяння макового зерна / сперма навколо криниці / vagina (цікавим в цьому аспекті є мотив побачення біля криниці), яке здійснювалося на «чоловіче» свято Андрія (час вожиття на дівочу долю), мало спровокувати швидке заміжжя / вагітність: «Маче, маче, розкажи ти нам

праўду, за кого замуж пуйдем». Схожого значення набувало варіння на «жіноче» свято Катерини обрядової / «плідної» страви каші з маком (жін. + чол.), «щоб було хлопців, як каші з маком» [Усачёва 2004, с. 170-171]. Ритуальне сіяння маку відбувалося вночі при повному місяці (пор. із символікою повнолулля 4). Під час виконання обряду дотримувалися цілковитої тиші (аналог темряви), що додатково вказує на його еротичний підтекст. Показовими є аналогії з лексичним матеріалом. Так, на думку М. Маковського, в архаїчні часи ніч і темрява вважалися періодом запліднення / народження. Поняття темряви в різних мовах вчений пов'язує з поняттям «жіночого»: пор. тох. *A wse* – «ніч / темрява», але осет. *woes, us* – «жінка» < і-є. **ues-* – «brennen»; лат. *Femina* – «жінка», але і-є. **tem-* – «темрява» (пор. тох. *A tarn-* – «родити») [Маковский, 2002, с. 70].

В силу біологічних властивостей мак могли використовувати також в магії знищення, оскільки вживання макового відвару гальмує роботу нервової системи. Під час весілля (початку запліднення) пильнували, щоб в бік нареченої хтось із жінок (можливих суперниць) не кидав порожніх маківок (аналог зіпсованого / «пустого» сім'я), що могло викликати безпліддя, що межує з міфологією пустоти: укр., болг. труп, д.-р. *trupъ* – «стовбур дерева / побойще», споріднене з лит. *trupis* – «крихкий», лтш. *trupēt* – «гнити, кришитися», д.-пруськ. *trupis* – «колода», гр. *τρύπη* – «діра» [Фасмер, Т. 4, с. 109]. Подібні дії могла виконувати сама молода, коли з певних причин не бажала вагітніти. У такому разі вона кидала до криниці вузлики з маковим зерням (мотив зав'язування / припинення) і говорила: «Коли цей мак зійде, тоді я рожу». Звідси походження фразеологізму «сидіти маком», що вживався на По-

ліссі стосовно старих дів. Схожі мотиви зустрічаємо в лікувальних текстах від золотника (болю в низу живота), що виникає внаслідок надмірної фізичної праці чи важких пологів. Розсипання маком тут асоціюється з максимальним подрібненням / розпорошенням, а відтак знищенням духу хвороби: «Залатнічку Якімечку <...> цебе матка парадзіла, на залатом кресле пасадзіла, назад верніса, маком рассипса»; «А гліце на пне не шуметь, а золотнічку ніколі в животе не болей, под груді не подпіраць, а еди не остужаць. маком россипсья, горошком роскатісь, от людини, золотник, отчепісь» [ПЗ 2003, №589, 603].

Відповідні дії указують на обрядові аналогії між вегетативними властивостями макового зерна з чоловічим сім'ям, тому потоплення (зав'язаного) маку в криниці (замкнутому просторі) унеможлиблює вагітність, а сіяння (розв'язаного) маку навколо криниці (розімкненому просторі) сприяє швидшому заплідненню. Максимальне «розімкнення» простору досягається тим, що дівчина вилазила з кашею (з маком?) на ворота – чим вище вона піднімалась, тим більше мало з'явитися хлопців. Пор. з фольклорними мотивами пригощання парубка водою з криниці, що значеннево відповідає мотиву сіяння маку навколо криниці: «Ой пий, мати, тую воду, що я наносила, / Зови, мати, того зятем, що я полюбила» [Костомаров 1995, с. 133].

Звідси походить називання макового зерна чоловічими іменами в українській хороводній грі «Мак», що є рудиментом обряду викликання дощу (запліднення землі): «Макарко утопиўся, Макарко утопиўся <...> кричать кругом, голосяць як пу покійнику <...>. Макарко, синочок (!), да вулезь із води, розлей сльози по сьветуй землі!». В цьому разі «викочування

/ розсипання» макового зерна (за текстом розливання «макових сліз») може асоціюватися з позбавленням від безпліддя / припинення засухи і моделюванням майбутнього / наступного запліднення / урожаю. Подібні мотиви зустрічаються в інших обрядах. На Волині до весільного короваю клали «цілу» / повну маківку – натяк на майбутню вагітність (порівнюється з іншими обрядовими об'єктами зі значенням цілого як неподільного: по-цілунок / цілушка хліба / цілий рік – завершений). 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].

Застосування маку як символу родючості зустрічається також в інших обрядах. Під час засухи дев'ять освячених зерен маку-видюну сипали «через рукав» у криницю або спускали у вузлику. Це мали робити вдови, жінки похилого віку або діти, тобто ті, кого ще не задіяно у процесі дітонародження, оскільки кидання маку в криницю могло спричинити безпліддя. 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, яка «сіяла» з рукава залишки обрядової страви: «Пішла Василиса Премудра танцювати з Іваном-царевичем. Махнула лівим рукавом – стало озеро, махнула правим – попливли по

озеру білі лебеді. Цар і усі гості диву дивувалися». Відповідні дії протиставляються тим, що виконувалися з метою запобігання небажаної вагітності, під час якого у криницю кидали мак плідні жінки (див. вище). 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.	+

Поряд з побутуванням магічних дій, спрямованих на запліднення / безпліддя, важливим елементом традиційної культури є обрядова легітимізація статевого акту. Несанкційований обрядом статевий акт підлягав загальному остракізму. Так, покриткам обстригали косу, підрізали поділ / мочку вуха, перелюбників 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 голови та «інші частини тіла» дьогтем. [Сумцов 1889, 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: «ТЬ

же Феоста (Гефест) закон устави женам: за един муж посагати и ходити говеючи <...> и встави единому мюжю едину жену имети и жене за один мужъ посагати. Аще ли кто переступить – да ввергуть и в пещь огнену» [Рыбаков 1994, с. 10]. Напевне, що порушник звичаєвого права «вилучався» з громади – спочатку від нього, глузуючи, відмовлялися родичі, після чого його спалювали, як можливого носія інфекції. Таким способом у давнину зупиняли смертельні епідемії, що пояснює раптові зміни трупопокладення на кремацію.

Смертну кару за порушення моногамії практикували в Магдебурзькому праві: «Помічені у перелюбі мають бути страчені мечем» [Василенко 1898, с. 129], залишки якого простежуються у текстах «від зносу»: «На полевом току, парубок і з наймичкою качалі, перекачівалі. Прішлі до їх трох: Петро, і Павло, і пророк Ілья: «Годзі укачалі, годзі перекачівалі». А вони їх не послухалі. Прочистая Божія Маці с престола скорнула «Годзі укачалі, годзі перекачівалі». А оні тоже не послухалі. То пришоў до їх сам Господ із ножами, з топорами їх рубачі, раба Божьего зноси говорячі. Их посекли, порубалі, а раба Божьему зноси пропалі» [ПЗ 2003, №139].

Народження. На відміну від запліднення, де превалюють дії суто магічного / провокативного характеру, обряди народження щільно насичені християнською символікою. Відповідна ситуація пояснюється тим, що народження є важливим елементом євангельських сюжетів. Однак в традиційних текстах християнськими є лише виконавці сакральних дій, натомість сценарій обряду нагадує міфологічні описи «священного початку», які реалізуються в мотиві «споковічного повернення» [Элиадэ 1998, с. 43-45, Eliade, Trask, Doniger 1974].

Розглянемо лише окремі образи, що зустрічаються з текстах замовлянь. Ключовим елементом обряду виступають Царські / Золоті ворота, які є знаковою частиною християнського храму і символізують верх / небо / світло. В обрядових текстах, які виголошувалися лише під час важких пологів, відкриття Царських / Золотих воріт стимулює відкриття родових шляхів. Відповідні зіставлення дають підстави вважати, що під час народження тілесний низ (в міфології ототожнюється з печерою / темрявою / чорним кольором) змінює свій обрядовий статус / кольоровий код і набуває ознак, наближених до міфологічного верху. У зв'язку з цим фізіологічний процес народження сприймається як сакральна дія, оскільки асоціюється з найважливішою подією в християнському світі, і зіставляється з воскресінням Христа, образ якого являється через Царські ворота у вигляді Святих Дарів.

Семантику цього зіставлення слід розуміти як обрядове очищення «нечистого» місця і розглядати в контексті опозиції відкриття / закриття або розімкнення / зімкнення, де відкриття Царських / Золотих воріт з погляду обряду асоціюється з першим / небесним) пра-відкриттям, тому полегшує наступні дії, спрямовані на відкриття / розімкнення. В цьому контексті стає зрозумілим, чому перед пологами відчиняли вікна / двері, розв'язували вузли, ніби розмикаючи тим самим замкнений простір (усі його частини) і випускаючи «на Божий світ» немовля (пор. з вищезгаданим обрядом навмисного зав'язування / закриття макового зерна, яке потім топили у криниці (обмеженому просторі) з метою викликати безпліддя).

Розімкнення родових шляхів, так само як відкриття Царських / Золотих воріт, здійснюється в «призна-

чений час» (Царські / Золоті ворота відкриває священик лише під час літургії). Провокування передчасного розімкнення тіла може мати негативні наслідки, тому здійснюється сакральними покровителями, які знають час народження: «Святая Прачиста Божа Маці, <...> царські двієрі аткривай»; «Святей Ніколас <...> бира ключи <...> одмикає біле кусте»; «Исуса Христа ліцу беру <...> райські двєри прочініте, прочини, Господі, ход» [ПЗ 2003, №18-19].

Важливим обрядовим моментом є також імена, якими називають породіль і новонароджених. Вони є типовими, тобто не вказують на конкретну особу, що нагадує традицію присвоєння обрядового імені. Вибір імен не випадковий, оскільки позначає статусних пра-матерів – Анну і Марію і перших пра-людей / «дітей Божих» – Адама і Єву. Називання жінок і дітей цими іменами «включає» механізм обряду, додатково освячуючи процес народження й саму породіллю, ніби дублюючи священні події, позитивний результат яких є очевидним.

Надання процесу народження сакральних ознак (відкривання пра-матір'ю / пра-батьком пра-воріт, присвоєння пра-імен) зумовлене тим, що стан до народження мислиться як перебування душі на «тому світі» («території пращурів» / раю). Обряд «регламентує» правильний перетин священної межі і слугує своєрідним «пропускним пунктом» у світ людей. Крім перелічених умов правильне народження визначається правильними діями жреця / баби-повитухи (протиставляється Бабі-Язі, оскільки уособлюють дві межові точки – народження / смерть), яка «приймає пологи», тобто лише повторює архетипові першо-дії і коментує процес народження: «К'алі дзєвочка, так чешись, гребись, на етий свет явись, к'али хлопчик сечись, ру-

байсь на етий свет являйся [ПЗ 2003, №12]. Відповідність її дій моделює подальшу правильність життя новонародженого (пор. зі звичаєм відрізати пуп на сокирі / гребені) від народження до смерті: «Є такі бабки, котори хороши, а котори плохиі, є така, що просить по-хорошому, христиться, молиться: «Боже (чи Божа Матір) поможи», а є така, 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 поховальним відправам, де також виконуються ритуальні дії / тексти, що не зустрічають, а проводжають людську душу на «той світ». Відповідні аналогії криються в семантиці відкриття. Зокрема, щоб душа швидше залишила тіло помираючого / важкохворого – навстіж відкривали двері. В окремих регіонах Чорногорії і Сербії перед тим, як винести покійника, знімали з петель двері, які потім перевертали (апотропейна дія). У поминальні дні двері тримали відкритими, щоб душі померлих могли долучитися до ритуальної трапези.

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 наштовхує 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, Т. 1, с. 456-457]), тому уявлення про пекло як вогняну стихію може бути культурним пережитком обрядової кремації у дохристиянську добу.

Розуміння пологів як стану тимчасової невизначеності між «тим» і «цим» світами пояснює, чому смерть дитини / матері під час родів вважалася нечистою. В багатьох текстах повитуха, приймаючи роди, просить Богородицю врятувати / визволити душі матері і дитини: «Мацєр Божая <...> першим ключіком ворота аткривала, другим дзєве души ратувала. Першу – старую, другу – молодую»; «Шла Єва через море с залатимі ключами атмукала, две душечкі на етий свет зволяла, старєньку і малєньку» [ПЗ 2003, №4, 13].

Очевидно, що в обрядах народження задіяні усі засоби магічного захисту життя і здоров'я немовля / матері. У зв'язку з цим під час лікування небезпечних дитячих хвороб моделювали повторне народження. Функцію Царських / Золотих воріт виконували звичайні двері, які відкривали / закривали залежно від потреб обряду. При «перйході» (епілепсії) / перелякові дитину розміщували на порозі головою уперед (так, як вона народжується, тому ногами уперед / головою назад розміщують покійника), через який потім переступали, імітуючи відкривання дверей: «Пот пурог клали да переступали [через поріг на двір]: «Чим матір родила, шоб тим отходила»; «Нужно палажить дітятко на парогє да перейті трі рази туди і назад, да казать: «Якая мать раділа, та і атхаділа» [ПЗ 2003, №87, 455] (В кінці XVIII ст. у Києві на Подолі зафіксовані випадки поховання дітей під порогом власної оселі [Вишневський 1896, с. 39-40]). Імітацію фізіології пологів (повернення *in illo tempore*) спостерігаємо в інших обрядах «повторного народження»: «Єслі заметіш, дітя оно плачет, крічіт <...> єго ўже положаць і голой жопой на від (обличчя – прим. А.Т.) маць прісідає разув трі і говоріть: «Яка маці народжала, то така і отходжбла» або: «Чим народила, тим і накрила /

придавила»; «Чим я тебе народила, тим я тебе і отходила»; «Кудою родилася, тудою 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. Імітативні дії могли дублювати «родильними» текстами: «Черная болесь – старинб, райські двері, отворітеся, кусти, соберітеся. Прошу я Пресвятую Богородицю Діву Марію, наведи на путь, на діло, раба Божого, свящунного такого» [ПЗ 2003, №441].

Обрядовим «дублером» vagin(и) могли бути подібні за кольором кожух / хустка, які застосовували як обрядові атрибути, що підсилювали лікувальну дію: «Падуца – кидає чоловіка. Накривали платком чорним [або куском матерії чи рушником головне – чорним]. Накрити і сісти. Говорили: «Чим я тебе породила, тим я тебе накрила»; «Треба на лице голой задницею сісти і сказати: «Якб гость, така і честь» і хутчій кожуха чорного, щоб хто накрив» [ПЗ 2003, №450, 466]. Пор. з локальними назвами vagin(и) – «куна / вовна».

Іншим знаком дітородного жіночого органу вважали округлий калач, через який тричі протягували хвору дитину. Після цього його кришили і віддавали собаці, яка мала «вибрехати» 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 губернії 5. Щоб худоба не була «увічливою», господарка виривала зі своєї vulv(и) волосок і запікали його у хлібі, яким годувала худобу. Застосування хліба для позначення vagin(и) свідчить про сакралізацію місця народження, що знаходить своє підтвердження на матеріалі

трипільської культури. Тісто, з якого виготовляли трипільські венери, складалось з глини і зерен злакових культур, основними місцями орнаментациї були стегна і лоно, натомість голова і руки іноді взагалі відсутні [Шрамко 1957, с. 193].

Виведення зайвого. Асоціациї з фізіологічними циклами очищення організму використовуються обрядом як засіб знищення хвороби: «Лішаю, лішаю, тебе з г<...>ном змешаю, сучка твоя мати, не дала цицькі ссати, тобі треба погирати»; «Колі хондя (лихоманка) от води, іді на воду, колі 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 једем (име воїке), 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 живого мерця від помешкання [Левкиевская 1999, с. 438]. Отже, фекалії вважали апоторопейним засобом, який застосовували в екстрених випадках «брутального» порушення межі з потойбічним. Хворобу відсилали до потойбічного світу шляхом змішання з органічними відходами, що 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 грлу» / «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 трактуваннях снів, де фекалії асоціюються з грошима / золотом, оскільки є його протилежністю на «тому» світі (відомо, що при розгадуванні снів деякі образи трактуються навпаки).

Коли сюжети змішання як засобу тотального знищення протиставляються родильним обрядам, то тексти із семантикою оголення – весільним (магії запліднення), а саме посадженню молодих на «волохатий» кожух: «Сідають голим задом на лице хворого і говорять: «Щоб тебе зголило, як моя жопа гола»; «На лице голой задницею садіца. Шепчуть: «Мая жопа гола, каб твоя балець була гола. Не було у себе ей» [ПЗ 2003, №470-471]. Зіставлення голих сідниць з хворобою порівнюється з обрядами застосування «голої» мертвої кістки: «Пойдзеш в лузу, костку здорову вязьмі, як яна лежиць. Примйць, так і палажи, не варочай другім боком. Па бародоўкам стукай: «Як етая костка гола, так і рука була гола, без бородавок» [ПЗ 2003, №348]. Натомість у магії запліднення 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 уткову нитку.

Децо іншого семантичного забарвлення набуває сеча, про що свідчать тексти «від зурочення»: «Под грудьмі вам не тошніті, сердця не сушиті, Лица не паліті, укачуйте з кості, із мочи, із пальчікоў, із сустаўчікоў» [ПЗ 2003, №244]. В окремих текстах «моча» варіюється з кров'ю: «Виговараю, одмоўляю із жоўтой

кості, із горачей крові, із буйної голови, із плёжкого мозгу, із щчирого серця» [ПЗ 2003, №243]. Відповідні аналогії пояснюються тим, що «моча» і кров є тілесною вологою, еквівалентній природній волозі: д.-р. *моча* – «дощова погода», словен. *toča*, польськ. *tosz*, в. -луж. *toś* – «волога» [Фасмер 1986, Т. 2, с. 666], укр. мочар – «мокре місце», мочва – «слякота» [Грінченко, Т. 2, с. 451].

У зв'язку з тим, що сеча є тілесною вологою, яка виходить назовні через тілесний низ, її також використовували як апотропейний засіб. На відміну від фекалій її застосування було обмеженим. Так, нею «позначали» лише живих (не-потойбічних) істот, ніби засвідчуючи «право власності» перед невидимими силами. Натомість «неживі» об'єкти не позначали (виділяли), а обмежували, зокрема обмотували ниткою (зв'язували), обмазували глиною (закопували), обсівали маком (засаджували), окреслювали колом (огороджували), обтикали ножами (відрізали) тощо. Наприклад, в замовлянні 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 «мітять» сечею територію. В цьому аспекті доцільними видаються обрядові зіставлення сечі (вологи низу) зі слиною (вологи 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].

Окреме місце посідають обрядові дії з демонстрацією тілесного низу, які також вважалися апотропейними. Коли насувалася градова хмара (Хала), господар-

ка виходила їй назустріч, і, задерши поділ, говорила: «Біжи чудо від чуда чудного! Ви не можете бути поряд» або «Не ходи зміюка на зміюку 6 (Сербія, Болгарія). Таким чином, в обряді захисту від граду жіночий тілесний низ (vagina) виступає атрибутом космічного низу (землі), його демонстрація нівелює надмірність верху (градової хмари). Відповідна експозиція утворює бінарну опозицію: хмара / верх / «чудо» – vagina / низ / «чудо чудное» (низ наділяється сильнішими обрядовими характеристиками, тому його назва складена за принципом подвоєння). Рудименти схожих обрядів фіксуються в текстах від пристріту з тією відмінністю, що атрибутом космічного низу тут виступає хвороба: «Бігло козлишче через попове дворішче, вуставіло піздішче. Люди їсміхнуліся, їсі пристрікі мінуліся» [ПЗ 2003, №259].

Висновок. У міфології фіксується подвійне ставлення до тілесного низу, яке коливається в діапазоні від позитивного / корисного / чистого до негативного / шкідливого / нечистого. В першому разі смислові коди позначають процеси запліднення / народження, в іншому – виведення нечистого / зайвого.

Незважаючи на те, що запліднення / народження утворюють одну з частин бінарності, між ними також існують смислові відмінності, аналогічні опозиції вхід (запліднення) / вихід (народження). Міфологія запліднення пов'язана із землеробськими культами і представлена на прикладі макового зерна, яке є дрібним і чисельним, тому асоціюється з чоловічим сім'ям. Сіяння макового зерна навколо культурних об'єктів з жіночою символікою (криниці) провокує запліднення / вагітність, розсипання маку біля природних об'єктів (водойм / «Дунаю») – дощ. Натомість виконання протилежних дій із семантикою обмеження (зав'язування

/ потоплення) спричиняє зворотні наслідки і зіставляється з жіночим безпліддям.

Протилежного значення набуває ставлення до перелюбу (буквально «нецільового використання» статевих органів), яке сприймається на рівні соціальної хвороби. Обрядові методи запобігання перелюбу нагадують способи протидії смертельним епідеміям (дезінфекція, спалювання).

В обрядах народження 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. Новонароджений асоціюється з появою Сина Господнього, а породілля – з Богоматір'ю. У зв'язку з цим виникають ототожнення частин людського тіла з Царськими / Золотими воротами, вівтарем і престолом.

Обрядові дії / тексти, які супроводжують процес народження, спрямовані на ритуальне очищення «нечистого» місця, оскільки з нього має з'явитися нове / «чисте» життя (пор. із семантикою хрещення як не-тілесного народження). Звідси пояснення застосування сакральних символів, зокрема золота як атрибуту сонця.

За логікою міфу народження є найбільш захищеною подією, тому експлуатується обрядом під час лікування небезпечних дитячих хвороб, де відбувається моделювання повторного народження. Аналогом дитородного органу виступають культурні об'єкти, що візуально нагадують vagin(y), а стилізованою межею «цього» і «того» світів є частини житла, які розділяють культурний і природний простори.

Наступною частиною опозиції є дії, пов'язані з виведенням нечистого, які також «використовуються» об-

рядом як спосіб знищення хвороби. Відхожі місця тут асоціюються з «тотальним» потойбіччям, уособленням нечистоти і бруду. Звідси апотропейне застосування тілесного низу в обрядах відлякування грозової хмари (шкідливої вологи).

СТРУКТУРНО- СЕМАНТИЧНІ КОДИ КІСТЯКА В МІФОЛОГІЧНІЙ КАРТИНІ СВІТУ

В 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 [Белова, Толстая 1999, с. 628], 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.)» [Рецепти 1992, с. 36]. Однак у 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 / опрідеченого мертвого,

тому ототожнюються з «білою костью», тобто «чистою» / безтілесною. Звідси стає зрозумілою семантика «пісних» (безкостих) 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 МКС) 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 приказці про надмірну цікавість (або відчуття невидимого): «Вона своїм носом чує, як на небі млинці печуть». У білорусів гикавку відсилають у місця, «де бліни п'януть, 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 тим-

часовому 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» [Александров 1997, №203, 216]; 3) «Шоб у мене ў роті зуби не болелі. Нехай тоди заболять, яку моєй бабкі Овдошкі на том свете кості заболять» [ПЗ 2003, №479]. Звідси мовні аналогії: укр. кость, але лит. *kusti* – «одужувати», а також діал. шведськ. *Kusa* – «чарувати» [Маковський 2002, с. 73]. 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» [Рецепти 1992, с. 86]; 2) «У мертвого ложку взяти да тою ложкою [поводить по нариву] да: «Так як цей мрець не дейструє, так штоб ета жоўна не действовала» [ПЗ 2003, №364]. 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, поражены 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]. 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 [Рецепти 1992, с. 86], 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 [с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Черкаської обл.], 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 [Рецепти 1992, с. 86]. 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 захисну замкнену лінію. Не випадково подібні графема наносили на лімінальні об'єкти, що

служували своєрідними порталами зв'язку з невидимим. Показовим в цьому плані є дзеркальна рама з колекції Черкаського обласного краєзнавчого музею [ЧОКМ ІІІ-4796]. Інакше кажучи, рухоме потойбічне, тобто «рухоме нерухоме» є абсурдним, тому «живих» мерців «прикріплювали» до землі. Звідси походження культу пращурів, яких сприймали як своєрідний 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 моюсь»; 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].

У такому разі мертве, як і живе, є структурним елементом МКС, 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» [ПЗ 2003, №208]. У тексті фігурує «панночка», яка не уміє прости 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. закастеленый / 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» [Рецепти 1992, с. 36].

Культове ставлення до кісток покійного / пращура / міфічного минулого може слугувати ключем до пояснення семантики ворожіння на майбутнє за допомогою жеребкування. Пор. з д.-р. *kъshenie* – «жеребкування», *kъshь* – «жереб» зіставляється з д.-р. *костьньши* – «кістяний» [Срезневский 1893, Т. 1, с. 1298, 1416], 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.-є. **kel-* – «рухати» (пор. і.-є. **kel-* – «лікувати») [Маковский 2002, с. 73]. 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 жереб на хлопця і дівчину, і на кого він упаде, – того заріжемо богам» [Літопис 1990, с. 49]. 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 визна-

чала майбутнє, вказуючи на можливу жертву. Процес перемішування повторює період хаосу, тоді як зупинка і випадкове розташування костей 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 костей для ворожіння слугує знаком вищих сил і визначає «богоугодність» 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 кості 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 *къств+овати* – «грати»: «іграти или къствоати врѣганѣ и мусикиями и сопѣлми глимити» [Срезневский 1893, Т. 1, с. 1414] (див. Темченко 2015, 2017). 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 знайде-

ну 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) [Толстая 1999, с. 163]. 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») [Белова, Толстая 1999, с. 628], а також лексичному матеріалі: лат. *ossa* – «кістка», але і.-є. **as-* – «вогонь, горіти»; д.-інд. *asu-* – «життя»; д.-англ. *ban* – «кістка», але і.-є. **bha-* – «горіти»; і.-є. **bhu-* – «бути, існувати». Цікавим видається етимологічна спорідненість рос. *кость*: і.-є. **kai-*, **keu-* – «горіти»: **kai-sto* **keu-sto*: пор також з і.-є. **gei-*, **geu-* – «горіти»: і.-є. **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» [Маковський 2002, с. 73]. У д.-р. 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 Татарескъ кость не наша, что се есть намъ за

племя» [Срезневский 1893, Т. 1, с. 1297]. Українці вірять, 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» (див. «Тіло як космос»), тобто у випростаному положенні зі складеними на грудях або витягнутими руками (в архаїчні часи ховали у скорченому вигляді і нагадує ембріон). 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 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» [Рецепти 1992, с. 48]. Звідси походження погрози «кісток не зібрати». Напевне, що такі методи покарання мають і.-е. 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 стра-та 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».

Обрядове лікування дітей відрізнялося помірним застосуванням об'єктів з атрибутикою потойбічного. Замість кістки покійного використовували її рослинні аналоги, які виконували функції своєрідних запобіжників, що унеможливлювали 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 маєму 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]. 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: «Добри вечір вам, мощі! Дайте постелю, бо наїхали гості (лихоманки)» [Рецепти 1992, с. 90]. 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», слов. **mokъ* від **mogo* – «можу», споріднене з гот. *mahts* – «сила» [Фасмер 1987, Т. 3, с. 667-668]. 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 пусті, і плуг пустий, і погоничі пусті, і пугу ниву орали, і пугу пшеницю сіяв, пуга зийшла, пуга і поспіла, пуга й жнеці пустими серпами жали, в пуга ряди стлали, пуга копи клали, пустими возами возили, пуга стоги становили, на пуга току молотили, пустими ціпами били, пустими граблями згрібали, пустими мітлами змітали, пустими лопатами віяли, в пуга мішки вбірали, пустими зав'язками зав'язували, до пуга міста возили,

на пустому камню мололи, ту бешиху розмололи, по хатах, по болотах, по пустих очеретах» [Чубинський 1995, с. 125-е]. 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 закономірною, 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 «не-живим» потойбічним світом, що відрізняється від «мошчих пращурів», які в традиційній культурі вважаються джерелом життєвої сили роду. Сміслові протиставлення пустоти / наповненості зіставляються з опозицією цілий / битий, як смислового 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 моцїв – життєвої сили, що їх наповнює: 1) «Зійдіца, косці с косціма, мошша с мошшима, чтоб сустаў на місто стаў»; 2) «Зійдіцеса, кісьці с косьцями, моцї із моцями, жили із жиламі, сустави іс суставами» [ПЗ 2003, №378, 383].

В цьому разі «мощі» (кістяк пращура) виступають моделлю, що наслідуються під час правильного складання «суставів» (ушкоджених кісток нащадка): «Ўстань, синок, годзе спаці». «Рад бу я, маці, ўстаці, дай іщі сустаў настаўляці» [ПЗ 2003, №377]. Відповідні аналогії наближені до обрядів вторинного поховання випадково знайдених кісток покійника.

Рудименти вірувань про існування невидимої субстанції кістяка – його «душі» («мощі») 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 сінїх жил, червоной крові, белой косці, із солодкого м'яса, із русого волоса, с карїх вочей, с чорнїх бров» [ПЗ 2003, №183, 185-186]. 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 – «мощей», позначених обрядовими іменами «біла кость, червона кров, солодке м'ясо, чорні брови, русий волос, карі очі».

В МКС кістяк людини асоціюється із стовбуром дерева. Зіставлення мікро- і макрокосмічних об'єктів передбачає створення стабільної 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 (сприйнят-

тя 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 [Тайлор 2015, с. 794]). Аналогічні мотиви властиві лікувальним текстам, побудованих за принципом паралельного зіставлення вегетативних властивостей рослин з процесом тілесної регенерації: 1) «Калину ламаю, кров замаюляю» [ПЗ 2003, №276]; 2) «Були б кістки цілі, а тіло наросте», 3) «Удар на удар, і звів на звів, осіна на осіну, крушина на крушину, щоб етіє сугасти помаленьку на место усталі»; 4) «Ішла Пречиста Божа Маці сухіє ліхіє кусти ломала, сугасти 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» [ПЗ 2003, №376, 393, 397]. 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 [с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Черкаської обл.].

Рудименти тотемних культур фігурують в інших текстах, де дерево сприймається як кровний родич, сакральний пращур племені: «Ліси, праліси, в тебе

дочка, в мене син; посватаймося, побратаймося, нехай твоя дочка дасть сонливиці і світлость, а мій син віддасть плаксивиці» [Чубинський 1995, с. 121]. В традиційних віруваннях слов'ян функції пращура / родоначальника виконує дуб: «Ўдар, ўдарішче, пошло на дубишче. Дуб разовецця – тело зростецця» [ПЗ 2003, №386], 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)» [Демченко 1930, с. 122]. Символіка священного дерева, яке саджали на могилі пращура [Конкка 2007, с. 209-216], проектується на культові дерев'яні предмети (хрести), що позначають місця їхнього поховання: «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 кости, а не даеш тила на косте, прими душу до своєї милости». То буде попрамнетися годинами, днємі, або умре, оно уже не буде годоватися» [ПЗ 2003, №105]. В цьому разі міцність кості співвідноситься з аналогом дерева – «крижем», семантика якого може тлумачитися подвійно: *криж* – «хрест» [Грінченко 1996, Т. 2, с. 305]; *криж* – «старе, висохле дерево або великий пеньок» [с. Зам'ятниця Читинського р-ну Черкаської обл.]. Пор.: домовина / дубовина позначають «гроб / гробницю» [Чубинський 1995, с. 418, 452], а д.-р. *труп* – «стовбур дерева». Пор. з болг. *труп*, д.-пруськ. *trupis* – «колода» [Фасмер 1987, Т. 1, с. 109].

Смислова спорідненість людського тіла / кістяка пращура з деревом («Ішло трі брати і усі три кіндра-

ти, один теше, другий рубає, а треті – кроў замовляє» [ПЗ 2003, №305]) слугує поясненням обрядових заборон на тесання і рубання в неділю: «Кров'яна стань, бо буде тобі, як чоловіку, – ў неділю дрова рубав напроті пониділка» [ПЗ 2003, №277]. 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. *ирии* – «південні краї, куди відлітають птахи» [Фасмер Т. 2. с. 137]), 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].

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» [Рецепти 1992, с. 34]. Втрачений елемент відповідні зустрічається в побутових заборонах типу: «не можна у неділю дрова рубати, нічого різати, бо уріжеш тіло» [с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Чер-

каської обл.]. В лікувальних текстах порушення табу загрожує глобальними наслідками – втрата крові асоціюється з зникненням природної вологи: «Косо <...> не пускай Божої роси і святої крові» [Рецепти 1992, с. 34]. 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 [Белова 1999, с. 677]. У зв'язку з цим мертве тіло ототожнювали 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 паритетність. 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 поблизу 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 своє-

рідне 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.

Використання обрядом «екстрених» засобів вимагає обмеження «мертвого», передозування якого загрожує летальним наслідком. Відповідні узагальнення ґрунтовані 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 МКС, 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, «приспосованим» для вічного, позбавленого хвороб і страждання, існування.

В міфології і.-с. 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 усім «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 «хлібної / небесної хатинки». Пор. із звичаєм вживати в якості поминальних став виробу з тіста, як символу вічного життя.

В макрокосмічній моделі МКС «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, статичності, 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 культурах, 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 осереддям тілесної душ. В міфології час земного життя регламентується міцністю кісті, 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 застосовуються як лікувальний засіб.

МІФОЛОГІЧНІ ПАРИ «ВОДА-МОЛОКО» / «ВОГОНЬ-ЗАЛІЗО» / «СІЛЬ-ОЧІ» В ТЕКСТАХ ВІД «УРОКІВ» У ХУДОБИ

Важливим аспектом вивчення замовлянь є виокремлення проміжних мотивів, пов'язаних з міфологією тілесності. Мова йде про семантичні пари «вода-молоко» / «вогонь-залізо» / «сіль-очі», які залежно від контексту можуть набувати опозиційних або дуальних значень.

«Вода-молоко». Сміслові співвідношення «води» (небесного молока / макрокосму) і «молока» (тілесної води / мікрокосму) видаються доцільними, коли вода мислиться як субстанція, що є основою життя (виключається її руйнівний аспект). Відповідні зіставлення фіксуються в текстах від «уроків» у худоби (головного носія тілесної вологи). Для того, щоб «відробити» «уроки» (повернути тілесну вологість) вночі кидали у криницю (осереддя земної вологи) окраєць хліба (пшениця є її продуктивним наслідком), спеченого вдень, приказуючи при цьому: «Добрий день тобі, вода Йордбнна, від Бога подбнна, не прийшла я до тебе по воду, іно по грубий сир, і густу сметану, і густу маслянну». Після чого хліб, від якого було відламано окраєць, давали корові» [Чубинський 1995, с. 62]. Магічне перетворення рідкої води на густу сметану (квінтесенцію молока)

відбувається таємно (вночі, коли закриті «урочні» очі) і здійснюється за допомогою священного посередника (хліба). Обрядове напування худоби «подбнною Господом Йорданною водою» (основою густини), годування освяченим у «непочатій» / «зоряній» воді хлібом (за допомогою якого відбувається її ущільнення) зіставляється з історичними свідченнями про жертвоприношення джерелам [Рыбаков 1988, с. 134-138], що здійснювалися з метою збереження і кількісного примноження природної вологи (зокрема молока). Рудименти давніх вірувань зустрічаються в лікувальних текстах: 1) «Добрий день, кринице, в тобі є вода орданиця, од Бога создана, обмивала луги-береги, каміння-креміння, піски-тріски, столи й престоли. Обмий моїй 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 ізмиваєш луги-береги, каміння-креміння, піски-тріски, столи-престоли, обмий мою богданочку корову (масть) всі сточніки, щоб у неї прибувало молоко з роси, із води, із вітру» [с. Капустине Шполянський р-н Черкаська обл.].

Відповідні обряди протиставляються збиванню / збиранню роси і розцінюються як персональне знищення / присвоєння загальної вологи (небесної / земної / тілесної), що є основою молока: 1) «Вдень ходить (відьма) по полю і, збиваючи палицею росу з трави, замовляє молоко, вночі вона просто доїть корову» [Чубинський 1995, с. 62]; 2) «Улюбленою святковою стравою у відьми вважалось молоко, замішане з ранковою росою, зібраної на Юрія чи Благовіщення». Від надмірного споживання чужого молока обличчя відьми біліє, що вирізняє її з-поміж інших людей» [Сумцов 1889, декабрь, с. 599-601] (пор. із семантикою

білого як безтілесного / дематеріалізованого, тому в традиційній культурі привиди видаються білими).

Зважаючи на вище указане, цікавим виглядає 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 разі роль антагоністів виконують відьми (на Різдво – чорт, на Великдень – Ірод і Юда), що збирають напередодні Юрія росу (життєву силу весни) за допомогою «цідилка» (засобу «окультурення» молока), з якого під час викручування замість води тече молоко [Сумцов 1889, декабрь, с. 600-601]. Варіантом цідилка може бути полотно (засіб магічного зневоднення худоби), яким накривають корів, від чого вони хворіють [Афанасьєв 1996, с. 65]. Оберегом від шкідливих дій слугує, встромлена в «цідилко», голка, яка ніби «виколує» «урочні» очі відьми. Подібні вірування пояснюють, чому худобу закликають зорею «Юриною» (втіленням святого) або голкою (його гострою зброєю / уявним списом): 1) «Котре си вродить рано – зорина, а ввечір як вродить – то вечорина, 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 святий Пречистій, святому Вознесенню, святий Покрові і святому Юрію, і тебе прошу, голочко, одверни злих собак од мого скота» [Чубинський 1995, с. 75]. Це пояснює також семантику обрядових дій під час засухи. Щоб викликати дощ, відьми (ті, хто викрадає вологу) мають зрошувати кам'яні сакральні об'єкти (втілення абсолютної сухості), зокрема придорожній камінь або хрест.

Смислові зіставлення роси / молока (комічного / грудного молока) простежуємо в міфології скотарів і землеробів неоліту, зокрема у фігурах богині дощу [Рыбаков 1994, с. 169]. Міфологічні уявлення відбилися в і.-є мовах: 1) д.-англ. *ropor* – «небо», але д.-англ. *hriper* – «худоба» / ірл. *crod* – «худоба»; 2) лтш. *taikuona* – «хмара» (>«небо»), але болг. діал. *мака* – «худоба»; 3) і.-є. **ker* – «рогата худоба», але і.-є. **ker* – «верх»; 4) рос. корова, лат. *cervus* – «олень», але лат. *caelum* – «небо», і.-є. **sneudh* – «хмара», але і.-є. **neud* – «худоба» [Маковський 1996, с. 295]. Архаїчні вірування дійшли до нашого часу у формі загадок – рудиментарних залишках етіологічних міфів: «Чорна корова усіх людей поборола, а біла корова усіх людей позводила (день / ніч)» [Афанасьев 1996, с. 141]; «Сірий бик у вікно – ник (світанок)»; «Лисий віл усіх людей звів (день)»; «Їхав чумақ та й став, бо волів потеряв (хмари закрили зорі)»; «Ревнув віл на сто гір, на тисячу городів (грим)» [Номис 1993, с. 638]. Відповідні паралелі фіксуються також в народній назві жука *Coccinella septempunctata* – божої корівки. Залишки обрядових дій викликання дощу дійшли в дитячих іграх-лічилках, де ця комаха асоціюється з ранком (росою) / весною (життям): «Божа корівка, полети на небо, принеси нам хліба, чорного, білого, тільки не горілого». В Данії діти просять у божої корівки гарної погоди вранці. В англійських країнах її називають *Ladybird*, *Ladybug* / *Lady Beetle*, де *Lady* позначає Діву Марію (пор. з д.-сл. Ладою), тому в католицьких країнах цю комаху вважають вісником Божої Матері, що пояснює табу на її знищення.

Можливо, що шкідливі дії відьом, яких в дохристиянському минулому сприймали як «знаючих» (пор. відьма ← *вѣдатель*), є спотвореними залишками прадавніх культів викликання дощу. Відповідне припущення

базується на емпіричному досвіді, зокрема відсутності роси перед опадами. За логікою міфу її збивання (обрядове «висушування» мокрої трави) стимулює дощ, а напування росою корови збільшує її молочність.

«Вогонь-залізо». Сміслові зіставлення заліза і вогню так само стосуються обрядів лікування «уроків» у худоби. Для цього 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. Напевне, що нагріте в такий спосіб молоко попадало у шлунок відьми, яка пила його на відстані через отвір в одвірку [Чубинський 1995, с. 62]. Схожі обряди були поширені також на території південних слов'ян. Зокрема у болгар розжарені підкова / цвях вважались оберегом від вовків: «Щоб у вовків горіла паща» / «Щоб спекти йому (вовку) язика» [Гура 1997, с. 145]. Використання підкови як магічного захисного засобу пояснюється її візуальною подібністю з рогами, за допомогою яких худоба захищається від зубів хижаків. Роги в цьому разі протиставляються «хижацьким» діям відьми й слугують елементом першої частини леві-стросівської опозиції «свійський / дикий», що пояснює застосування ідеограм у вигляді рогів у культурі землеробів і осілих скотарів, як знаку «зворотної» сили, здатності протидіяти і захищатися. 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» (подвійний захист: роздвоєні пальці імітують форму ріг, нігті позначають роговину). Відповідне трактування семантики ріг вписується в архітекtonіку української культури, зокрема її жіночого аспекту (асоціація з коровою?). Так, «рогаті» фігури зустрічаються у вишивці, народному

одязі (намітки, очіпки, хустки), виробих з тіста (піріжки, короваї, рогалики) [Китова 2003, с. 96; Де ля Фліз 1996]. Напевне, що наслідування рогатості притягувало достаток, що пояснює, чому імітованими рогами прикрашали двері, вікна і надвірні споруди [Голан 1993, с. 52-62, 349, мал. 69-72]. Пор.: д.-р. *skotъ* – «худоба / майно / гроші», скотьяница – «казна»; д.-ісл. *skattr* – «податок», д.-сакс. *skat* – «монета, спадок», нов.-в.-н. *Schatz* – «скарб» [Фасмер 1987, Т. 3., с. 655].

Крім рогів підкова формою нагадує 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 «рогатого» молодика здійснювали любовні чарування, виголошували тексти на зростання / прибуток / здоров'я, тому випадково знайдена підкова (знак ріг) вважалася знаком удачі.

Отже, розпикання підкови (металевих «ріг») посилює їхню захисну функцію і «благодатне» світло молодого місяця (небесних «ріг»). Тотожного значення набуває розжарений цвях / голка, зокрема ними штрикали в нагріте на сковороді молоко [с. Солошине Кубелянський р-н Чернігівська обл.]: «<...> тебе прошу, голочко, одверни злих собак од мого скота» [Чубинський 1995, с. 75]. Інакше кажучи, підкова, голка, цвях не ріжуть, як зуби хижака (вовк «ріже» худобу), а колють, як роги. Предметами різання виступають знаряддя убивства, що відбилося в назвах ножів. 1. Рос. бабий нож – «ножиці» (форма двоїни, зіставляється з поняттям роги), призначені не для убивства, а творення культурних речей (пор. з діалектикою «різ / ріж / ріг»: різний / діал. ріжний – буквально «роздвоєний»; наріжний – «основний» / ріг (будинку) [Грінченко 1997, Т. 2, с. 516, Т. 3, с. 21-22]). 2. Рос. мужской нож – «при-

стосування для забою худоби» (форма однини) [Цивьян 1991, с. 85]. Пор. з ритуальними застереженнями, що обмежували контакти з гострими металевими предметами («зубами»). У південних слов'ян уникали торкатися леза ножа, щоб «вовк не відкрив пащі / не задрав худоби» [Гура 1997, с. 141].

На відміну від підкови / цвяха / голки (засіб виколювання / роги) ніж / косу (засіб різання / зуби) не розжарювали (не посилювали їхні властивості). Ніж / косу використовували переважно в обрядах купівлі / лікування «урочної» худоби. Наприклад, на Черкащині щойно придбану корову проводили через вістря коси, яку потім чіпляли лезом вниз над дверима повітки [с. Зелена Діброва Городищенський р-н Черкаська обл.]. За допомогою ножа «відробляли» «уроки», проводячи ним уздовж («від середини ріг до хвоста») й упоперек («від хребта до живота») тулуба корови, креслячи, таким чином, ідеограму хреста [с. Орловець Городищенський р-н Черкаська обл.; с. Суботів Чигиринський р-н Черкаська обл.]. В цьому разі «мечі / ножі / долота» є зброєю сакральних охоронців «Михайла-Рихайла / золотого чоловіка / Юрія» («пастуха» вовків), які «січуть / рубають більість огню» [Бондаренко 1992, с. 16], Інакше кажучи, наголошується на їхньому «небесному» походженні, тому вони протиставляються «земним» / потойбічним зубам хижаків. Лікувально-захисне «хрещення» могли виконувати запаленою свічкою [Сумцов 1889, декабрь, с. 600], що додатково свідчить про обрядові аналогії заліза і вогню.

Дуальне ставлення до металевих предметів пояснюється їхньою міцністю, тому «місця сили», де відбувається локалізація хвороби, міфологічні персонажі, які її знищують, сакральна зброя, є залізними: «Ішов жилізный чоловік, на жилізный тік, жилізним ціпом жи-

лізного 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 запобіжні обряди, коли залізні предмети клали в домовину відьмакам (моделювання «залізного току»), щоб «не шкодили після смерті»; закопували під порогом хліву: «Хто візьме моє, тому камінь і залізо» [Левкиевская 1999, с. 198-201].

Зважаючи на вище указане, можливими видаються смислові реконструкції звичаїв і обрядів, пов'язаних із скотарством. З метою магічного захисту щойно купленої корови їй виливали під ноги відро води, біля рiг чiпляли металеве кільце, у хвіст вплітали «красну нитку» [с. Зелена Дiброва Городищенський р-н Черкаська обл.]. Вода мала не лише очистити корову, але й асоціюється зі збереженням / збільшенням молока (небесною росою); металеве кільце символізує «залізний тин» (асоціюється з ножами / долотами); червона нитка співвідноситься із символікою вогню (розжареної підкови). Схожим є пояснення звичаю кип'ятіння молока хворої худоби. В разі, коли молоко занадто густе або з домішками крові, рекомендується 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, с. 62]. Після закипання рідини на порозі має з'явитися той, хто «поробив» корові. Йому необхідно бризнути «межи очі» цією сумішшю [с. Зелена Дiброва Городищенський р-н Черкаська обл.]. Пор. «урікливими» вважалися «люди з густими зрослими бровами» [Афанасьев 1996, с. 237]. За логікою обряду гаряче молоко

пече нутро відьми, викликаючи в неї відразу до його споживання, а також сліпить «урочні» очі.

«Сіль – очі». «Радикальним» способом магічного захисту від «урочних» очей є уявне «засипання» їх сіллю: 1) «Сіль <...> в вічі, каменяка в груди, гадюкою підпережися, на мою худобу не дивися»; 2) «Сіль <...> в вічі, каменяка 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]; 5) «Сіль <...> в вічі та вода, та печина в зуби» [Грінченко 1997, Т. 3, с. 149]. Зазначені вище тексти складаються з трьох смислових компонентів: 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. Соління і термообробка їжі визначає її приналежність до світу «культури» і протиставляється несолоній і сирій їжі тварин / світу «природи». Від впливом високих температур, кислот і солей відбувається денатурація білка, що є важливим моментом у процесі перетворення людини природної на людину культурну. Згодом вживання їжі перетворюється на обряд, оскільки процес насичення стверджує життя і протиставляється голоду / смерті.

Поняття насолити пов'язане з фізичними властивостями солі і стосується обрядової сфери. Залежно від контексту набуває дуальних характеристик і використовується як оберег від потойбічного або засіб знищення, утворюючи таким чином опозиційну пару «захист / напад». Разом з тим, відмінності між її частинами не є радикальними і, скоріше, не конфліктують, а взаємодоповнюють одна одну. Показовими в

цьому плані є інші, дуальні за своїм змістом, лімінальні обряди, що окреслюють межі життя (народження / +) і смерті (поховання / -). Під час похорон споживання солі суттєво обмежувалось, оскільки це впливало на перехід покійника в стан пращура (сіль гальмує процес розпаду), що могло стати причиною виникнення «живого» мерця. Так, на Чернігівщині у день похорон пекли коржі без солі, в Білорусії на «діди» варили не солоний горох, перша ложка якого призначалася для покійників [Топорков 1995а, с. 364-365]. Можливе інше пояснення цих обмежень. Оскільки кам'яна сіль у великих кількостях є отруйною (смертельна доза в сто разів перевищує добову норму споживання), а також «виїдає» / знищує водянисту тканину тіла, її нехарчове використання сприймається як засіб шкоди. В такому разі соління поминальних страв асоціюється з процесом знищення, тому її вживання обмежували стосовно «своїх» пращурів, але застосовували в якості захисту від «чужих» покійників.

Зважаючи на свої властивості, сіль застосовували як оберег від «урочного» погляду. Звідси походження вислову «сіль у вічі», тобто констатування ритуального осліплення «чужих» / «шкідливих» очей. Відповідні узагальнення слугують поясненням, чому на Вологодщині лоб породіллі (місце на очима) натирали сіллю: «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]. Поширеним є також використання солі в обрядах захисту худоби. Населення Герцеговини на Благовіщення годували худобу часником, змішаного з сіллю (подвійний захист); на Волині – її кропили соляним розчином [Гура 1997, с. 344, 374]; на Чернігівщині услід урочній людині ки-

дали сіль, щоб «за нею пішли уроки» [с. Парафіївка Ічнянський р-н Чернігівська обл.]. З метою посилення магічних властивостей солі її освячували на Страсний Четвер, після чого застосовували як ліки від «усяких хвороб».

З обрядами захисту худоби пов'язані інші асоціативні зв'язки, зокрема солі з молоком (напевне за кольоровою подібністю і важливістю в харчовому раціоні). Семантична пара «сіль / молоко» є елементом вторинної моделювальної системи і тяжіє до родової бінарності «густий / рідкий», що описує завершений цикл харчування. Зіставляється з подібними за значенням парами «вода / сметана» (див. вище), «хліб / вода» (пор. «Хліб та вода – козацька їда» [с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Черкаської обл.]). Так, з метою збільшення молочності корови і захисту її від можливого «зурочення», в мисочку з молозивом клали грудочку солі і кропили водою [с. Зелена Діброва Городищенський р-н Черкаська обл.]. Сіль (квінтесенцію молока) гріли на вогні, щоб «допекти» відьми [м. Черкаси], яка мала з'явитись і просити позичити порожню посудину – глечик або відро. Коли господар погоджувався, у корови назавжди зникало молоко [с. Южне Ічнянський р-н Чернігівська обл.]. Сіль в цьому разі виступає знаком добробуту родини, що зумовлено її цінністю в харчовому раціоні. При забиранні / позичанні солі забирається / позичається частина достатку / молока (відьма стає другою господинею корови). 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 про-

ти нього самого). Щоб запобігти цьому, перше молоко після отелення доїли в драний 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» (цікавим видається термін «відробити», який вживається в значенні «відпрацювати за борг»). 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.].

Властивості солі зневоднювати, а відтак висушувати / спустошувати «живе» тіло експлуатується в обрядах знищення. Наприклад, сіллю могли посипати поріг на «пустоту» оселі [м. Черкаси]. В такий спосіб окреслюється «насолений» простір, в межах якого гальмуються процеси зростання і розвитку.

Б. Камінь. В традиційних уявленнях камінь є еталоном нерухомості, твердості і сухості, що пояснює значення цього образу в міфології як ознаки потойбічного, а також використання його в тестах «від крові». В цьому разі смислові взаємодії образів крові і каменя / рідкого і твердого, що є елементами родової опозиції «життя / смерть», мають збалансувати надмірну розрідженість, викликану кровотечею «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]. На відміну від інших текстів, де використання образу каменя є дозованим (нагадує дію отрути, яка при помірному вживанні є ефективним засобом лікування), в тестах від кровотечі він вживається

ся досить часто. Аналогічна ситуація спостерігається в формулах-оберегах на кшталт «каменяка на груди» / «кирпичина в зуби», де камінь має обтяжити, так само як сіль зневоднити «урочний» язик і погляд недоброзичливців, які «очі витріщають, язиком квилитають, зле ока мають» [с. Капустине Шполянський р-н Черкаська обл.]. Використання каменя як засобу знерухомлення ворога простежується в звичаях-оберегах закопувати / нагрівати на святого Юрія (небесного пастуха вовків) камінь, поклавши його на порозі хліву / кошари, «щоб вовки не задрали худобу» [Левкиевская, Толстая 1999, с. 449].

Асоціативні зв'язки каменя, як знаку статичності, з «нерухомим» / «німим» потойбічним світом простежується в поховальних обрядах, зокрема у встановленні на могилах кам'яних антропних стел. Локальні прояви цього обряду збереглися в звичаях класти на місце покійного камінь після того, як його тіло виносили, що мало захистити від смерті худобу (напевне є залишком обрядів поминального жертвоприношення [Топоров 2008, Кн. 2. С. 226]). Подібним чином пояснюється звичай класти камінь в головах померлого або на кришку казана, де гріли воду для обмивання його тіла. Можливо, що використання каменя як аналога покійного / вмістилище його душі є рудиментом давніх тотемних культів [Листова 2014], що підтверджується звичаєм відносити цей камінь на могилу лише через сорок днів після похорон (час остаточного «відходу» душі)). Залишки архаїчних звичаїв зустрічаємо в казках, де потойбічна / «мертва» істота перетворює поглядом «живих» на камінь / скелю.

Відповідні сюжети властиві населенню українсько-білорусько-російському порубіжжю [Листова 2014] і протиставляються звичаєм Центральної

України, де камінь виконував протилежну функцію, зокрема «притискав» покійника до землі (пор. могилу заложного покійника завалювали камінням [Левкиевская, Толстая 1999, с. 451]). У зв'язку з цим на могилу не ставили важких предметів, не клали каміння. Заборонялося також ставати на могилу ногами, інакше уві сні покійник скаржитиметься, що «на груди давить» [с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Черкаської обл.]. Замість каменя ставили дерев'яний хрест і садили дерево, що є символам життя і воскресіння.

В. «Печина». Етимологічно співвідноситься з піччю, а також дієсловом пекти [Грінченко 1997, Т. 3, с. 149], що, у свою чергу, асоціюється з ритуальним розжарюванням підкови / кип'ятінням молока. Піч як культурний об'єкт виконувала ключову функцію в обрядах переходу. Хвору на сухоти дитину садили на хлібну лопату, імітували заснування в піч, після чого купали в розчині з пічної глини [Чубинський 1995, с. 129]. В цьому контексті піч як «жіноче місце» («біля печі») співвідноситься з материнським лоном, тому могла слугувати знаком нового народження [Топорков 1995б с. 310-312], що відбилося в і.-є мовному контенті: 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 піч (у розумінні топки) могла бути місцем кремації покійного, що відбилося в казкових сюжетах вогняної ріки, чарівної кузні, киплячого казана, печі Баби Яги [Пропп

1996, с. 98-103]. Центральна фігура поховального 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 ініціальні, лікувальні і поховальні обряди є засування тіла в піч, зокрема на лопаті або «совку» (назва лопати для хліба), іноді «кип'ятіння» його в казані, після чого він отримує інший статус, починає нове / доросле, здорове, «потойбічне» життя (останнє 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 (Lappiia)* – «жар»). Але слов. *Lora-ta* (та – пізніше нашарування, вторинний елемент) [Топоров 1986, с. 80-89].

Обряд спалювання виконувався жерцем, образ якого згодом набув негативної інтерпретації. Побаження «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. У похованнях з інгумацією аналогічні знахідки не зафіксовано [Цимиданов 2001, с. 40-41].

Висновок. В МКС волога мислиться як спільна субстанція, що в певних пропорціях насичує усі компоненти космосу – неба, землі, рослин, тварин і людей. Особливо актуальними ці зіставлення виглядають в текстах захисту худоби, яка з часів неоліту до початку ХХ ст. вважалась мірилом суспільного достатку. Звідси семантика вірувань, що стосуються першого вигону худоби на пасовисько в день святого Юрія (її виходу із закритого / захищеного простору господарського двору). В цей день уся природна волога (зокрема роса як передвісник весняного світла і тепла) має залишатися недоторканою, оскільки призначається винятково худоби, що нагадує вірування про непочату воду, яку використовували жінки в любовних чаруваннях. Збивання / збирання «Божої» роси вважалося на лише шкідливим, але розцінювалося як злочин, оскільки перерозподіляло вселенську вологу на свою користь, позбавляючи худобу молока. В якості запобіжних заходів здійснювалися захисні магічні дії, що провокували «висушування» украденої вологи шляхом ритуального «припикання» зловмисника за допомогою розжареної на вогні підкови / голки (стилізованих ріг) або спонукання у відьми відрази до «чужого» молока (домішування в кип'яче молоко сечі).

Крім захисних дій побутували обряди, виконання яких мало збільшити кількість і якість молока. З цією метою до магічної субстанції молока – непочатої / місячної (незайманої / чистої) води (аналог першої / «Юрової» роси) додавали свіжий хліб, згущуючи в такий спосіб молоко худоби (відбувається імітація годування її хлібом). В українців Центральної України молоко з хлібом називали «кушкою», якою годували малих дітей або хворих [с. Зам'ятниця, Чигиринського р-ну, Черкаської обл.],

Додавання в молоко розжарених залізних предметів або солі мало захищати не лише конкретну тварину, але її небесний прототип – небесну корову (пор. Волосожари), пов'язану з атмосферною вологою, а відтак посяним збіжжям (з гр. сузір'я Гіад, що складає зоряне скупчення Тільця / Волосожар, перекладається як «іде дощ»). Металеві / культурні предмети, що виникли внаслідок прямої дії вогню, протиставляються дерев'яним / кам'яним природним об'єктам, які руйнуються від вогню і стосуються праісторичних часів полювання і збиральництва (до-культурного періоду). Аналогічним чином посолена їжа людей протиставляється несолоній їжі тварин, тому металеві предмети і сіль становить першу частину опозиції «культура / природа».

У зв'язку з цим семантика каменя і дерева пов'язана також з архаїчними пращурами (прачасом). В цьому разі виникає інша опозиційна пара «камінь / дерево». Перша її частина стосується нерухомого / сухого / холодного каменя як втілення потойбічного. Так, покладання на могилу каменя може бути знаком приналежності до світу пращурів (переходом у світ природи) або викликане необхідністю обтяжити / знерухомити тіло покійника. Натомість садіння на могилах рослин пояснює інший аспект вірувань про потойбічне як «великого переходу» [Элиаде 2002, с. 67-72], що пояснює, чому українці не клали на могили «мертвий» камінь, але садили «живі» дерева. Звідси походження висловів на кшталт «каменюка на груди», що вживається поряд з аналогічними «сіль в очі», «кирпичина в зуби». За логікою міфу нерухомість відьми, викликана її тимчасовим скам'янінням, позбавляє її можливості дивитися і ворухити язиком, тобто шкодити.

Застосування в обрядових практиках солі пояснюється її властивостями – виїдати / випікати, якою могли засипати очі мертвій відьмі (посмертне засліплення, пор. «став мені сіллю в оці» [Номис 1993, с. 156]). Протиставляється поховальним звичаям, де виконували дії протилежного характеру – небіжчику закривали очі (не «випікали»), «прочищаючи» їх напередодні щорічних поминок [Толстой 1995 Язык и народная культура, с. 185-205]. Історичні свідчення про ритуальне заліплення / засліплення очей померлому зустрічаємо в похованнях катакомбної культури, що можуть трактуватися як обряд накладання посмертної маски, яка могла виконувати функцію обрядового захисту [Новикова, Шилов 1989, с. 127-135; Шишлина 1989, с. 231-246]. Фігурування цеглини / «кирпичини» може бути рудиментом давніх кремацій, що здійснювалися із жерцями (пізніше «відьмами»). Цеглина є також знаком вогню і трансформації матерії, зокрема тіста на хліб, молока на сир, сирого на варене, холодного на гаряче тощо.

Найчастіше згадування солі, каменя і цегли поширене в текстах від «уроків» у худоби. Вживання відповідних сентенцій розцінюється як рудименти магічного захисту, зокрема засипання / засліплення очей сіллю, покладання на груди каменя, засування в рота цеглини, що зіставляється з обрядами поховання заложного покійника. Аналогічні свідчення підкріплюються археологічними знахідками. Зокрема під час розкопок на венеціанському острові Нуово Лаццаретто було знайдено череп з цеглиною в роті, датований XVI ст., схожій поховання було знайдено в ірландському графстві Роскоммон.

1. Ф.Я. – З крилами, даже, плодились діти. Третій повід, як то баба розказувала од нас. Нашої матері

мати була і були в неї рідні брати 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 такий-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, летіть 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 верталосся. 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 оприділяють, яке де место і то злітаються і б'ються. Інтересно подивиться і дуже важко літать. 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 ще тоді було, давно.

Т.А. – Оті люди з крилами, вони шкоду не робили?

Ф.Я. – Хороші люди. Каже, дуже важко літать. На спині отуто-го отакі плями чорні. А коли дитина підростає 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 жи-

вуть, ото тільки на змагання літають. Ото тільки на турецьку гряницю. Це баба казала. Брат, дядько же її був, як літав, то він раз показував шо там. Це всі богатири 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.]

2. У цьому контексті дещо по іншому трактується семантика одягу, який виконує функцію тілесного двійника / культурного тіла (опозиція «дике / культурне»). Відповідно оголене тіло вважається незахищеним («не прикритим») і одночасно агресивним (проявом дикого), тому наготу сприймали як порушення культурних «тілесних стандартів» і могли сприймати як дефективне, потворне. Так, шкідливі магічні дії (закрутки, заломы, збирання роси) 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].

Аналогічним чином можемо трактувати семантику одягу як другого (захисного) тіла, оскільки тілесна й одягова орнаментика є схожою (мається на увазі знаки-татування на трипільських фігурках і вишив-

ці традиційного жіночого вбрання [Амброз, 1965, с. 15-18; 1966, с. 61-65]). Опосередковані свідчення про знаки-обереги на одязі зустрічаємо в замовляннях: «Іду між мир, муром мурованая, а зорями одягнена, місяцем підперезаная, пречистая моя тварь» [Рецепти 1992, с. 55]. 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 (ніким не одягненої), процес виготовлення якої описаний у поліських замовляннях: «У чистум полі садочок, а ў садочку трі дзевіци і одна прадзе, друга тче, треца Сусу Хрісту сорочку шила, на Суса Хріста накладала, із раба Божа(г)о свяшчона(г)о, крішчона(г)о (ім'я) пуд зіву зганяла» [ПЗ 2003, №261]. Відповідні вірування підтверджуються тим, що сорочка могла виконувати функцію викупної жертви (її топили, закопували або чіпляли на дерево). Ймовірно, що в такий спосіб імітували ритуальне убивство хворого (вилучення його з території живих). Крім суто практичної настанови наявними є космологічні уявлення, зокрема асоціативні зіставлення хворого з Ісусом Христом (Космосом). Так, під час виконання обряду одноденну сорочку одягали на розп'яття / ікону (можливо, для очищення).

3. Гіпотетично в цьому разі актуальними видаються семантично-опозиційні пари, які стають такими лише в певному контексті, оскільки позначають різні смисли родового поняття. Зміна значення на протилежне досягається за допомогою зміни наголосу, варіювання голосних або чергування глухих / дзвінких, твердих / м'яких. Наприклад: мир / мор – опис міфологічного всесвіту, варіант опозиції живе / мертво; руд-ити-рбдити / рбт-ити – кругообіг життя, народжувати-радіти /

знищувати; глазс / гласз – передача інформації без звуку / за допомогою слова; ротд / родт – принцип живлення / запліднення, що відбувається через верх / низ; діти / діди – структура роду від найстарших до найменших, перші заміщають останніх, тому їм надають імена дідів; уста / узда – ознака верху, орган говоріння і засіб його стримування; л'уд / луд – те, що стосується світу людей, але з ознакою позитивного і негативного (д.-р. лудъ, болг. луд, серб.-хорв. луда, словен. luda – «божевільний, недоумкуватий, дурний», – те ж саме, чеськ. lud – «дурень», звідси лужу, лудити – «обманювати, вводити в оману», серб. – хорв. лудити се – «дуріти, робити дурощі», словен. luiditi – «обдурювати, заманювати», чеськ. Louditi, словц. luidit', польск. Ludzić – «заманювати, зваблювати» [Фасмер Т. 2, 1986, с. 528]; волос / колос / голос – волос: «рослинисть», що не залежить від руху сонця (може рости в темноті), укр. волосся порівнюється з д.-р. волъ, лит. Welis – «покійник»; Welsi – «душі померлих»; колос – рослинисть, що залежить від сонячного руху, звідси семантика понять колотити – здійснювати кругові оберти за рухом сонця, рос. бить в колокол – зустрічати і проводити сонце, рос. колодец – округла забудова; голос – озвучення процесу зростання, протиставляється тиші як ознаці потойбічного.

4. За народними переказами в повнолуння активізується нечиста сила, зокрема її жіночий аспект – відьми, які виконують дії еротичного характеру. Однак міфологічні вірування пояснюються законом гравітації. Фізичне тіло людини, а відтак її психіка піддається впливу місяця так само, як інші водні об'єкти. Під час повної фази місяця цей вплив є найпотужнішим, тому емоційні люди в цей час відчують збудження.

5. М. Маковський вважає, що споживання їжі у давнину порівнювалося зі спарюванням. Окремі об'єкти, пов'язані з їжею, часто виготовляли у вигляді статевих органів. Пор.: нім. *Kuchen* – «пиріг», але і.-є. **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.-є. **pes* – «статевий орган, мати статеві зв'язки»; лат. *placenta* – «пиріг», але також «дитяче місце (у жінки)» [Маковський 2002, с. 76-77].

6. 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», пахати – «нюхати», пахіття – «орання» [Грінченко, Т. 3, с. 102, 189]. У цьому аспекті цікавими видаються аналогії з фольклорним матеріалом.

А. Оранка / статеві відносини: «Ой ти, ведмідь товстоногий / Що тобі за дідько, / Що плуг гарний і чересла, / А ти ореш мілко?», або: «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<...>є будуть ораць, а п<...>зьямі бороноваць, товди будуть моє кароўкі врокі пріставаць» [ПЗ 2003, №814].

Б. Ніж / falos. Обряд втикання чотирьох ножів у коровай моделює майбутню дефлорацію: «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 комориведуть, / Цить, доню, тобі меду дадуть. / Ой, мамцю, козак на мене лізе, / Цить, доню, він тебе не заріже. / Ой, мамцю, вже й ножик виймає.../ Цить, доню, він Боже думає» [УСП 2003, с. 66].

ВИНОВОК

1. Незважаючи на різноманіття наукових досліджень, лікувально-обрядові тексти залишаються маловивченим пластом традиційної культури. Внаслідок своєї консервативності замовляння зберегли залишки архаїчних вірувань про «космічну» будову людського тіла або «тілесну» будову космосу і дублюють і.-є. міфологічні етіології.

2. В лікувальних текстах виконавці обряду наслідують дії Творця всесвіту, тому отримують «право» «підперезуватися» зорями, «одягатися» місяцем, «сідлати» ведмедя, «поганяти» гадюкою тощо. Астральні світила стають частинами тіла або елементами обрядового вбрання, що стверджує міць і непохитність всесвіту (тіла) і захищають від руйнівних стихій («вітрочку», підвію, переляку).

За логікою міфу можливий зворотний процес – тіло людини стає засобом впливу на космос. Конкретними втілення тілесного в космосі (космічного і тілі) виступають очі, волосся, подих, кров, молоко (у космосі відповідно: сонце, рослинність, вітер, ріки, роса); а також ребра, хребет, «кості», череп (у космосі – гори, каміння, скелі). У зв'язку з цим обрядові маніпуляції з кров'ю, волоссям, молоком сприймалися як шкідливі і небезпечні, оскільки могли впливати на природні процеси.

Відповідні зіставлення слугують поясненням семантики обрядових жертвоприношень і ритуальних страт, що побутували в часи неоліту в середовищі індоєвропейських народів. В замовляннях, так само як в арха-

їчних міфах, фіксується потрійний поділ тіла / соціуму, що відповідає вертикальному членуванню космосу. Зокрема, верху відповідає небо, сонце, місяць, зорі, гора, голова, очі, жреці; середині – земля, серце, кров, воїни; низу – печера, підземний / підводний світи, «утроба» (живить тіло), статеві органи, ремісники і селяни («живлять» соціум). Компонентом, що поєднує рівні космосу, виступає: «біла скеля», хребет, дерево. Звідси пояснення: ритуалів жертвоприношення як обрядового програвання архаїчного міфу про творення світу (потрійне членування тіла); також смислових кліше поховальних відправ, де тіло покійника («тіло космосу») має розміщуватися правильно (випростано і рівно).

В замовляннях остерегаються схожі процеси, де на рівні слова / тексту відбувається членування «території» ураження, визначаючи конкретне місце перебування недуги. Лікувальний текст слугує інструментом (на кшталт косі або сокирі), де членування здійснюється віртуально, а тому протікає безболісно і, за логікою міфу, є ефективним засобом лікування.

Обрядам «правильної» дії протиставляються дії деструктивного характеру – розривання і роздирання, що повторюють поведінку хижих тварин (перехід на територію «дикого»). Відповідні описи передбачають остаточне, безумовне і безпечне для виконавця обряду знищення недуги, оскільки він уподібнюється тварині (на кшталт вовків, які споживають «нечисте» м'ясо). Схожим чином знищували інші уособлення смерті – Морену і «коров'ячу смерть».

3. Очевидно, що магичні операції можуть здійснюватися з живим / одухотвореним тілом. Виняток становлять ритуали знищення «живого» за рахунок «мертвого» (прикладання кістки, перев'язування хворого місця мотузкою з тіла покійного). Вище зазначалося, що тіло

людини, так само як тіло космосу, складається з трьох рівнів, кожен з яких має «свою» душу. «Верхня» душа бачить / знає, розміщується в голові / очах і презентує божественне в людині (звідси звичаї закривання очей покійникам і осліплення тих, хто «бачить» не правильно). «Середня» / чуттєва душа розташовується в серці і визначає присутність «людського» (здатність любити, співчувати). «Нижню» душу називають «утробою», «маткою», яка «забезпечує» життєдіяльність і репродуктивні функції тіла. Називання «нижньої» душі в людини відрізняється від «тваринної», яку асоціювали з фізичною силою (спор / спір ← д.-р пря). В окремих випадках відбувається посилення, послабленого недугою тіла людини, дозованою «ін'єкцією» «тваринного» шляхом зіставлення нігтів з кігтями, рук з лапами, зубів з іклами або дзьобом, що має додати життєвої сили хворому.

Опозиційність МКС передбачає наявність антиподів – «уроків» і «прозорів», агресивних елементів «чужого», спрямованих на знищення тілесної душі, що об'єктивізується в міфологічних текстах за допомогою префікса -па-. Поняття з цим префіксом дійшли до нашого часу і ідентифікуються як другорядність, вторинність, які можуть бути похідними від понять із значенням невидимості, нематеріальності, але конкретності і важливості.

4. На відміну від середини і низу тілесний верх концентрує усі можливі значення і виступає універсальною моделлю МКС на тілесному рівні, про що свідчать смислові зіставлення: «сонце / око / вікно», «світло / зір / зоря», «подих / вітер», «волосся / рослинність / «стріха» (окультурена рослинність), «маківка / гора», «ніс / вуха / серце», «рот / печера / погріб / ворота / «утроба», а також опозиційні відношення «ніс / вуха –

очі / рот». В горизонтальному вимірі голова складає систему координат «перед / зад – право / ліво». Відповідні особливості голови слугують поясненням, чому більшість магічних операцій припадає на ті її частини, які освітлюють і озвучують буття, тобто на очі й уста, де традиційно розміщували тілесну душу. Особливий наголос здійснюється на способі озвучення, міфологічний (життєстверджуючий) сенс якого позначається поняттями з префіксом -па- і суфіксом -ищ- (паголова, підязик, пращоки, празуби, праочі, губища, зубища), а також обрядовими діями із семантикою захисту. Зір і звук тут мисляться як своєрідні портали, крізь які відбувається вплив на видимий і чутний світ (відповідно чуттєвий / емоційний / «сердечний»), що пояснює опозиційні протиставлення «очі / «уроки», «прозори», «уста / рот»; використання оберегових атрибутів – сережок, заколок, колтів і намиста; а також обрядові правила, що регламентують говоріння, мовчання, плювання, позіхання, чхання і т.п.

Голова виступає також моделлю теїчної, фізичної і соціальної будови всесвіту. У просторовій перспективі структура голови є тричленною: «Бог / верх / небо / очі / бачення / знання (пор. зрити / зріти) – люди / середина / земля / ніс / вуха / серце / чуття – пращури / низ / потойбічні істоти / підземний і підводний світи / рот / низ / споживання як запліднення / озвучення як народження / антипод зурочення як знищення / смерть. Рівні всесвіту розмежовані кордоном, перетин якого регламентований обрядом або здійснюється природним шляхом (народження / смерть). Міфологічні значення розвоюються і концентруються в «місцях сили» – очах, горлі, устах, волоссі, що пояснює традиційні вірування, пов'язані з поглядом, подихом, говорінням, розчісуванням, миттям і покриванням голови.

Цікавими видаються також обрядові дії, пов'язані із семантикою верху. Головним вектором, що визначає напрям цілющої дії, є рух зверху вниз. Аналогічним чином здійснюється хрещення як небесного одухотворення «земного» тіла, яке є «порохом, і до пороку вернеться» (Буття 3:19). У зв'язку з цим символічних функцій набувають інші об'єкти культурного світу, що ідентифікуються з поняттями «верхнього». Наприклад, за допомогою головних уборів визначається приналежність до світу людей, оскільки у потойбічних істот голови є непокритими, гіпертрофованими або зооморфними (звідси семантика ритуальних масок). Перехідні етапи життя (народження, весілля, смерть) пов'язуються з моментом «відкривання небес», що додатково пояснює обрядову атрибутику покривання голови (мається на увазі ритуальне значення фати, хустки, шлюбного вінця і поховального вінчика). Крім цього, головні убори указують на стать, вік, соціальний статус його носія, тому в певних контекстах регламентують час і простір культури.

Відповідні узагальнення пояснюють семантику вірувань щодо обезголовлення як способу тотального знищення – відсилення за межі «цього» і «того» світів (вилучення з категорії «своїх» пращурів і «чужих» мерців). Локально-обрядовим способом убезпечення від потойбічного є перевертання головою униз, потилицею вгору, обертання «задом наперед», одягання сорочки навиворіт тощо. Іноді обезголовлення набувало протилежних ознак і виконувало функції жертвоприношення. В такому разі голова вважалась символом одухотворення, що пояснює культу, пов'язані із вшануванням черепів (також у православ'ї), і створення нетлінних аналогів голів, що позиціонуються як барельєфи, погруддя і портрети видатних пращурів.

5. Важливого значення набувають образи із семантикою середини як місця дислокації «чуттєвої» душі. В лікувальних текстах серце є вмістилищем емоційного досвіду, що пояснює його дуальні характеристики, пов'язані з щирістю / чистотою, або протилежними значеннями, що асоціюються з «тіньовими» якостями людської душі.

Аналогічні подвійності проектуються на поняття, що позначають кров, нестача або надмірність якої асоціюється з нестачею або надмірністю природної вологи, що, у свою чергу, визначає її міфологічні характеристики, зокрема колір (червона / чорна), смак (солодка / недобра), дотик (холодна / гаряча), а також пояснює інші поняття, які визначають граничну межу її корисних властивостей. Наприклад, кров може бути «ярою», тобто сильною, потужною, життєдайною, надмірність якої («ятрась» / кров'яний тиск) є небезпечною, що визначає її як «люту», «чорну».

У міфологічних текстах спостерігаються зворотні процеси, де кров може бути засобом магічної регуляції кількості / якості природної вологи, що пояснює використання в лікувальних текстах образу Йордану, «ідеальні води» якого слугують зразком для земних рік і кров'яних судин людини. Так, навмисне зневоднення (збивання роси) може провокувати виникнення лихоманки і «жару», або бути причиною засухи і неврожаю. Натомість кров жертви, якою кропили землю, має зволожити ґрунт і прискорити сходження молодих пагонів. У лікувальних практиках поширеними є образи, що символізують стан абсолютної сухості – камінь, пісок. Процес магічного «висушування» тіла зумовлений необхідністю зупинити витік тілесної вологи / крові, або має знищити земні мокроти – слимаків, змій, відьом, упирів (цим

пояснюється спалення нечистих істот). Разом з тим, він дозується обрядом, оскільки «має справу» з небезпечними представниками потойбічного світу – каліками, старцями, «камінням-кремінням», птахами «без крил», дерев «без гілок» і т.п.

6. Закономірно, що смисловим антиподом тілесного верху є тілесний низ, міфологічні «показники» якого також тяжіють до амбівалентності, викликані його функціональними особливостями, зокрема заплідненням / народженням або виведенням нечистого / зайвого. Незважаючи на видиму несумісність перелічених вище функцій, вони зациклені на спільному процесі, і пов'язані із забезпеченням життєдіяльності організму.

Запліднення / народження утворюють спільне семантичне гніздо. Однак вони мають дуальні ознаки, оскільки відповідають різним напрямкам руху – до центру (запліднення) і назовні (вихід плоду). Традиційні вірування, що стосуються запліднення, пов'язані з землеробськими культами орання і засівання поля, які ототожнюються з жіночим принципом в міфології. Для персоніфікації об'єкту впливу, а також посилення дії обряду використовують інші культурні об'єкти, що зіставляються з водою і позначають конкретного виконавця обряду (засівання території навколо криниці, потоплення зерна в криниці тощо).

Обряди, які супроводжують пологи, спрямовані на ритуальне очищення «причинного» місця, що пояснює семантику текстів-описів повторного народження, виконання яких зумовлене виправленням «родових» вад, уособлених в певних захворюваннях (наприклад, «чорній хворобі»).

Фізичні властивості тілесного низу (виведення зайвого) «використовуються» під час обрядів знищення

недуги, шляхом перетворення її екскременти і повернення у «відхожі» / нечисті місця.

7. У міфології кістяк ототожнюється з основою не лише тіла, але слугує метафорою центру роду і всесвіту. Основу роду становлять пращури, на що указують їхні міфологічні характеристики, зокрема нетлінність, міцність, надійність. Міцність кістяка пращура зіставляється з обрядовим вшануванням «досконалого тіла» або моцнів, які асоціюються з міфологічним минулим / часом творення, тому в обрядових практиках використовуються в якості своєрідного зразка для ураженого хворобою, недосконалого тіла нащадка.

Відсутність кістяка, органічна безкоста аморфність є ознакою тлінного тіла «чужого» мерця, що опосередковано свідчить про існування культів вшанування кістяків «своїх» пращурів. Наявність кісток указує на непорушність і сталість «свого» світу, а їхня відсутність свідчить про протилежний стан хаосу і руйнації, що пояснює архаїчний звичай членування тіл (руйнування кістяків) злочинців (порушників усталеного порядку).

В МКС «кістяком» всесвіту виступають дерева або скелі, що відрізняються з-поміж інших об'єктів своєю міцністю і непорушністю, тому можуть бути зразками для обрядового наслідування. Давні слов'яни, так само як інші і.-є народи, вшановували дерева, що пояснює текстові асоціації міцного, симетричного, здатного до регенерації стовбура дерева з тілом людини, зокрема його кістяком. Відповідні зіставлення пояснюють виникнення мотивів лікування хворих кісток за допомогою «живого» дерева, яке росте в «живих» місцях і має «правильну» / пропорційну форму.

Крім фізичних зіставлень верх дерева, а відтак кістяка, уособлює верх МКС – місце перебування богів, святих, душ померлих і ненароджених, що по-

яснює казкові описи «того» світу, розташованого на кроні вселенського дерева. У традиційних уявленнях про тіло в маківці розміщується «вища» / «небесна» душа людини (пор. із символікою тонзури).

8. Крім зазначених вище «твердих» тілесних об'єктів важливими залишаються субстанції, пов'язані з водою, яка насичує і поєднує усі рівні МКС. Прикладом можуть слугувати тексти до худоби, в яких проводяться аналогії між атмосферною вологою / рососою, тваринною вологою / молоком худоби і тілесною вологою людини / кров'ю або родовими водами.

За логікою міфу максимальна концентрація космічної вологи відбувається на свято Юрія, коли потойбічні / «пекельні» істоти намагаються зашкодити вселенському водному балансу (викрадання / збивання роси). Обрядове використання «Юрієвої» вологи спостерігається також під час дівочих ворожінь. Зокрема «непочатою» водою умивалися «на красу», після чого напували нею обраних хлопців, що мало принадити їх до «власниці» цієї вологи.

Факторами, що збільшували кількість «Божої роси» і посилювали її якість, вважалися тотожні за міфологічним статусом об'єкти, наприклад, хліб або свята вода. Натомість існували запобіжні засоби, пов'язані із семантикою солі або «чистого» вогню (розжарені цвяхи, голки), застосування яких обмежувало або унеможлиблювало негативний вплив на росу. В цьому аспекті актуальними видаються опозиції «металевий / дерев'яний», «солоний / пісний» у значенні «свійський / дикий».

Цікавими виглядають також висновки щодо семантики обрядової ідіоми «сіль в очі, цеглина в зуби, камінь на груди», де сіль виглядає запобіжним засобом від фізичного тління / псування продуктів харчування;

цегла може бути рудиментом обрядового спалювання нечистих покійників / хворих; камінь вказує на ритуальний спосіб знешкодження місць поховання «чужих» мерців (продавлювання).

СКОРОЧЕННЯ

авар,	аварська мова;
авест.	авестійська мова;
алб.	албанська мова;
англ.	англійська мова;
англосакс.	англосаксонська мова;
болг.	болгарська мова;
бретонськ.	бретонська мова;
валійськ.	валійська мова;
вірм.	вірменська мова;
в.-луж.	верхньолужицька мова;
воронеж.	воронезький діалект;
в'ятськ.	в'ятський діалект;
готськ.	готська мова;
гр.	грецька мова;
д.-в.-н.	давньоверхньонімецька мова;
д.-гр.	давньогрецька мова;
д.-англ.	давньоанглійська мова;
д.-єгип.	давньоєгипетська мова;
див.	дивись;
д.-інд.	давньоіндійська мова;
д.-ірл.	давньоірландська мова;
д.-ісл.	давньоісландська мова;
діал.	діалект;
д.-лат.	давньолатинська мова;
д.-нім.	давньонімецька мова;
д.-польськ.	давньопольська мова;
д.-пруськ.	давньопруська мова;
д.-р.	давньоруська мова;
д.-сакс.	давньосаксонська мова;
д.-сев.	давньосевська мова;
д.-сл.	давньослов'янська мова;
д.-чеськ.	давньочеська мова;
і-ар.	індоарійська мова;
івр.	іврит;
і.-є.	індоевропейська мова;
іран.	іранський;
ірл.	ірландська мова;

ісп.	іспанська мова;
італ.	італійська мова;
кельт.	кельтська мова;
курщин.	курщина;
лат.	латинська мова;
лит.	литовська мова;
ЛОТ	лікувально-обрядові тексти
лтш.	латиська мова;
МКС	міфологічна картина світу;
мн.	множина;
нім.	німецька мова;
н.-луж.	нижньолужицька мова;
нов.-в.-н	нововерхньонімецька мова;
н.-гр.	новогрецька;
норв.	норвезька мова;
обл.	область;
орлов.	орловщина;
осет.	осетинська мова;
перм.	пермський діалект;
півд.-сл.	південнослов'янські мови;
полабськ.	полабська мова;
польськ.	польська мова;
польськ.-бескид.	польсько-бескидський діалект;
пор.	порівняй;
праслов.	праслов'янська мова;
пруськ.	пруський
р-н.	район;
рос.	російська мова;
санскр.	санскрит;
серб.-хорв.	сербська, хорватська мови;
с.-в.-н.	середньовісньонімецька мова;
ср.-гр.	середньогрецька;
слвц.	словацька мова;
слов.	слов'янська мова;
словен.	словенська мова;
смолен..	смоленський діалект;
ст.-слов.	старослов'янська мова;
тверськ.	тверський діалект;
тох.	тохарська мова;
укр.	українська мова;
фр.	французька мова;
хет.	хетська мова;
ц.-сл.	церковнослов'янська мова;
чагат.	чагатайська мова;

чеськ.
шведськ.
*

<

>

чеська мова;
шведська мова;
гіпотетичне відтворення пра-
сов'янського слова, незасвідчено-
го письмовими джерелами;
знак похідності; з якої мови запо-
зичене слово
споріднене за змістом поняття

БІБЛІОГРАФІЯ

1. Александров 1997 – 777 заговоров и заклинаний русского народа / сос. Т.А. Александров. – М.: Локид, 1997. – 543 с.
2. Амброз 1965 – Амброз А.К. Раннеземледельческий культовый символ («ромб с крючками») / А.К. Амброз // Советская археология. – 1965. – №3. – С. 14-28.
3. Амброз 1966 – Амброз А.К. О символике русской крестьянской вышивки архаического типа / А.К. Амброз // Советская археология. – 1966. – №1. – С. 61-76.
4. 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.
5. Афанасьев 1996 – Афанасьев А.Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии / А.Н. Афанасьев; [сост. подготовка текста, ст., коммент. А.Л. Топоркова]. – М.: Индрик, 1996. – 640 с.
6. Байбурин 1983 – Байбурин А.К. Жилище в представлениях восточных славян: монография / А.К. Байбурин. – Л.: Наука, 1983. – 191 с.
7. Басилов 1996 – Басилов В.Н. Слепые в кавказском и среднеазиатском фольклоре / В.Н. Басилов // Этнографическое обозрение. – 1996. – №5. – С. 94-109.
8. Белова 1995 – Белова О.В. Великан / О.В. Белова // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 301-302.
9. Белова 1999 – Белова О.В. Кровь / О.В. Белова // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 677-681.
10. Белова, Толстая 1999 – Белова О.В. Толстая С.М. Кости / О.В. Белова, С.М. Толстая // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. То-

- лстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 631-633.
11. Беньковский 1896 – Беньковский И. Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованиям народа / И. Беньковский // Киевская старина. – 1896. – Т. LIV. – сентябрь. – С. 227-261.
 12. Бербулеску 2011 – Бербулеску К. Топографія людського тіла. Нога. Рука / К. Бербулеску // Народна творчість та етнологія. – 2011. – №2. – С. 47-51.
 13. Березовая – Березовая Н.В. Тело как граница: «оживающие мертвецы» «в сагах об исландцах» [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezovaya1.htm>
 14. Беньковский 1896 – Беньковский И. Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованиям народа / И. Беньковский // Киевская старина. – 1896. – Т. LIV. – сентябрь. – С. 227-261.
 15. Былины 1958 – Былины: в 2 т. / [вст. ст., коммент. В.Я. Проппа, Б.Н. Путилова]. – М.: Художественная литература, 1958. – Т. 2. – 521 с.
 16. Быховская 1998 – Быховская И.М. Телесность как социокультурный феномен / И.М. Быховская // Культурология. XX век. Энциклопедия. – СПб: «Университетская книга». – 1998. – С. 248-249.
 17. 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 К0, 1894. – Т. 2. – 224 с.
 18. Бонгард-Левин 1980 – Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религія: монографія / Г.М. Бонгард-Левин. – М.: Наука, 1980. – 333 с.
 19. Бондаренко 1992 – Таємна сила слова (Заговори, замовляння, заклинання) / Г.Б. Бондаренко; [упор. вст. ст. Г.Б. Бондаренко]. – К.: Т-во «Знання» України, 1992. – 32 с.
 20. Бондаренко 2003 – Бондаренко Г.Б. Дід лисий, баба голломаза. Символіка та семантика волосся в традиційних уявленнях українців / Г.Б. Бондаренко // Тіло в текстах культур. Студії з культурної антропології. – К.: НАН України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського, 2003. – С. 55-62.

- 21 Булашев 1992 – Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях / Г. Булашев. – К.: Довіра, 1992. – 414 с.
22. Буслаев 1861 – Буслаев Ф. Исторические очерки Русской народной словесности и искусства / Ф. Буслаев. – СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1861. – Т. 2. – Древнерусская народная литература и искусство. – 534 с.
23. Вайткунскене 1990 – Вайткунскене Л. К вопросу о роли коня в древнелитовском погребальном обряде (V-XIII вв.) / Л. Вайткунскене // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд / отв. ред. В.В. Иванов, Л.Г. Невская. – М.: Наука, 1990. – С. 201-205.
24. Валенцова 1999 – Валенцова М.М. «Кобыла» / М.М. Валенцова // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 517-520.
25. Васильев 1890 – Васильев М.К. Малорусские похоронные обряды и поверья / М.К. Васильев // Киевская старина. – 1890. – Т. XXX. – август. – С. 317-322.
26. Велецкая 1978 – Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов: монография / Н.Н. Велецкая. – М.: Наука, 1978. – 240 с.
27. Величина 2005 – Величина О. Музыкальный инструмент и человеческое тело (на материале русского фольклора) / О. Величина // Тело в русской культуре. Сб. статей / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. – М.: НЛО, 2005. – С. 161-176.
28. Вельмезова 2004 – Вельмезова Е.В. Чешские заговоры. Исследования и тексты / Е.В. Вельмезова. – М.: Индрик, 2004. – 280 с.
29. Виноградова, Толстая 1999 – Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Иван Купала / Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого] – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 363-368.
30. Вишневский 1896 – Вишневский Д. Дитя не человеческого подобию, но бесовского / Д. Вишневский // Киевская старина. – 1896. – Т. LI. – май. – С. 39-40.
31. Гаген-Торн 1933 – Гаген-Торн Н.И. Магическое значение волос и головных уборов в свадебных обрядах Восточной Ев-

- ропы / Н.И. Гаген-Торн // Советская этнография. – 1933. – №5-6. – С. 76-88.
32. Гальковский 2000 – Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси: в 2-х т. / Н.М. Гальковский. – М.: Индрик, 2000. – Т. 1. – 376 с., Т. 2. (Древне-русские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народов). – 308 с. – [репринтное издание].
 33. Геродот 1993 – Геродот Історії у дев'яти книгах / Геродот; [перекл. тередм. та прим. з грецьк. А.О. Білецького]. – К.: Наукова думка, 1993. – 575 с.
 34. Голан 1993 – Голан А. Миф и символ / А. Голан; [пер. с англ.]. – М.: Русслит, 1993. – 375 с.; ил.
 35. Гомілко 2001 – Гомілко О. Метафізика тілесності: Концепт тіла у філософському дискурсі / О. Гомілко. – К.: Наукова думка, 2001. – 340 с.
 36. Гринченко 1896 – Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях: [в 3 т.] / Б.Д. Гринченко. – Чернигов: Тип. Губ. Земства, 1895-1899. – Вып. 1: Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки и пр. – 1895. – IV, – 308 с.
 37. Грушевський 1993 – Грушевський М.С. Історія української літератури: в 6 т., 19 кн. / М.С. Грушевський; [упор. В.В. Яременко, авт. передм. П.П. Кононенко, прим. Л.Ф. Дунаєвської]. – К.: Либідь, 1993. – Т. 1. – 392 с.
 38. Гура 1997 – Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции: монографія / А.В. Гура. – М.: Индрик, 1997. – 912 с.
 39. Даниленко 1974 – Даниленко В.Н. Энеолит Украины. Этноисторическое исследование / В.Н. Даниленко. – К.: Наукова думка, 1974. – 175 с.
 40. Данилов 1977 – Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. доп. / отв. ред. Л.А. Дмитриев; подгот. А.П. Евгеньева, Б.Н. Путилова. – М.: Наука, 1977. – 488 с.
 41. Даркевич 1960 – Даркевич В.П. Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси / В.П. Даркевич // Советская археология. – 1960. – №4. – С. 56-67.
 42. Демченко 1930 – Етнографічні записи Якова Демченка 1857-1858 р. / Я. Демченко // Україна. – 1930. – Книга 1. – С. 89-129.

43. Дюмезиль 1996 – Дюмезиль Ж. Легенды о «сыновьях слепых» на Кавказе и в Прикавказье / Ж. Дюмезиль // Этнографическое обозрение. – 1996. – №5. – С. 81-93.
44. Ерѣмина 1991 – Еремина В.И. Ритуал и фольклор / В.И. Ерѣмина. – Л.: Наука, 1991. – 208 с.
45. Элиадэ 1998 а – Элиадэ М. Шаманизм. Архаические техники экстаза / М. Элиаде; [пер. с. англ. С. Богуцкогo, С. Трилис]. – К.: София, 1998. – 384 с.
46. Иванов 1930 – Иванов О. В. Селянські замовляння («пристрит» або «вроки» і «переляк»). 1930 р. / О.В. Иванов. – Рукописні фонди ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України. – Ф. 1-4. 298. 18 арк.
47. Иванов 1988 – Иванов В. Возникновение трагедии // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках / В. Иванов; [отв. ред. Е.С. Новик]. – М.: Наука, 1988. – С. 237-293.
48. Иванов, Топоров 1991 – Иванов В.В., Топоров В.Н. Индо-европейская мифология / В.В. Иванов, В.Н. Топоров // Мифы народов мира: в 2 т. / [пор. ред. С.А. Токарева]. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 527-533.
49. Иванов, Топоров 1992 – Иванов В.В., Топоров В.Н. Спорыш / В.В. Иванов, В.Н. Топоров // Мифы народов мира: в 2 т. / [пор. ред. С.А. Токарева]. – М.: Советская энциклопедия, 1992, – Т. 2., – 719 с.
50. Іларіон 1991 – Митрополит Іларіон Дохристиянські вірування українського народу. Іст. реліг. Монограф / Митрополит Іларіон. – К.: АТ «Оберіг», 1991. – 424 с.
51. Кабакова 1995 – Кабакова Г.И. Головной убор / Г.И. Кабакова // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 506-508.
52. Килимник 1994 – Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: у 3-х кн., 6-и т. / С. Килимник. – К.: АТ. «Обереги», 1994. – Кн. 2. – 528 с.
53. Кириленко 2013 – Кириленко Е.И. Архитектоника человеческого тела: культурно-символический аспект / Е.И. Кириленко // Вестник ТГПУ(TSPU Bulletin). – 2013, – №9 (137). – С. 241-248.
54. Китова 2003 – Китова С.А. Полотняний літопис України. Семантика орнаменту українського рушника. – 2-е вид.

- доповн / С.А. Китова. – Черкаси: Брама, вид. Вовчок О.Ю., 2003. – 224 с., іл.
55. Клейн 2004 – Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества / Л.С. Клейн. – СПб.: Евразия, 2004. – 480 с
56. Конкка 2007 – Конкка А. Дерево у могилы. На кладбищах Северо-восточной Карелии / А. Конкка // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. – СПб.: Санкт-Петербургский университет, 2007. – Выпуск 3. – Сентябрь. – С. 209-216.
57. Костомаров 1995 – Костомаров Н. Славянская мифология. Исторические монографии и исследования / Н. Костомаров. – М.: Чарли, 1995. – 688 с.
58. Корнієнко 1991 – Корнієнко Г. Замовляння / Г. Корнієнко // Родовід. – 1991. – №2. – С. 8-13.
59. Королёва 1977 – Королёва Э.А. Ранние формы танца / Э.А. Королёва / [ред. М.Я. Лившиц]. – Кишинёв.: «Штинца», 1977. – 216 с.
60. Кузьмина 1977 – Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого света / Е.Е. Кузьмина // Средняя Азия в древности и Средневековье (история и культура) / [под ред. Б.Г. Гафурова, Б.А. Литвинского]. – М.: Наука, 1977. – С. 28-52.
61. Кулиш 1994 – Записки о Южной Руси: Издал П. Кулиш. Репринтное издание / П. Кулиш. – К.: Дніпро, 1994. – 719 с.
62. Куштан 1999 – Куштан Д.П. Звіт про археологічні розвідки у Черкаській області за 1999 рік / Д.П. Куштан. – Черкаси, 2000. – Науковий архів Черкаської археологічної інспекції. – 1999/63.
63. Левкиевская 1995 – Левкиевская Е.Е. Вихрь / Е.Е. Левкиевская // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 379-382.
64. Левкиевская, Плотникова 1999 – Левкиевская Е.Е., Плотникова А.А. Двоедушники / Е.Е. Левкиевская, А.А. Плотникова // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – с. 29-31.

65. Левкиевская 1999 – Левкиевская Е.Е. Железо / Е.Е. Левкиевская // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 198-201.
66. Левкиевская 1999 – Левкиевская Е.Е. Кал / Е.Е. Левкиевская // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 437-439.
67. Левкиевская 2004 – Левкиевская Е.Е. Переворачивание предметов / Е.Е. Левкиевская // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 679-681.
68. Літопис 1990 – Літопис Руський. За Іпатівським списком; [пер. з давн. руськ. Л. Махновець] / [відп. ред. О.В. Мишанич]. – К.: Дніпро, 1990. – 591 с.
69. Листова 2014 – Листова Т.А. Некоторые особенности похоронно-поминального обряда на русско-украинско-белорусском пограничье / Т.А. Листова // Полевые исследования ИЭА. – М.: МЭА РАН, 2014. – С. 135-183.
70. 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 / С. Лысенко // Археологічні пам'ятки Фастівщини: проблеми дослідження і охорони. Науково-інформаційний бюлетень Прес-музей, №10-11 за 1998 р. – Фастів, 2001. – С. 30-38.
71. Лисенко 2003 – Лисенко С.Д. Поховання за обрядом демембрації доби пізньої бронзи у Середньому Подніпров'ї / С.Д. Лисенко // Наукові записки з української історії: збірник наукових статей. – Переяслав-Хмельницький. – 2003. – Вип. 14. – С. 53-62.
72. Маковский 1996 – Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов / М.М. Маковский. – М.: Гуманитарный издательский дом «Владос», 1996. – 416 с., илл.
73. Маковский 2002 – Маковский М.М. Семиотика языческих культов (Мифопоэтические этюды) / М.М. Маковский // Вопросы языкознания – 2002. – №6. – С. 55-82.

74. Маковский 2005 – Маковский М.М. Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев. Сущность – формы – развитие. – [2-е изд., доп.] / М.М. Маковский. – М.: КомКнига, 2005. – 280 с.
75. Манжура 1890 – Сказки, пословицы и т.п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях И.И. Манжурую // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – 1890, Харьков. – Т. 2. – Вып. 2. – С. VII, 194 с.
76. Мартынов 1974 – Мартынов А.И. Скульптурный портрет человека из Шестаковского могильника / А.И. Мартынов // Советская археология. – 1974. – №4. – С. 231-242.
77. Назаренко 1995 – Назаренко Ю.А. Феномен человека в славянской традиционной культуре: голова / Ю.А. Назаренко // Кунсткамера: Этнографические тетради. – СПб.: МАЭ РАН, 1995. – Вып. 8-9. – С. 75-97.
78. Номис 1993 – Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О.В. Марковича та інших. Уклав М. Номис / [упор. прим. та вст. ст. М.М. Пазяка]. – К.: Либідь, 1993. – 766 с.
79. Новикова, Шилов 1989 – Новикова Л.А., Шилов Ю.Н. Погребения с лицевыми накладками эпохи бронзы / Л.А. Новикова, Ю.Н. Шилов // Советская археология. – 1989. – №2. – С. 127-135.
80. Павлова 1985 – Павлова М.Р. Среда и пятница в связи с прядением / М.Р. Павлова // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян; [ред. Н.И. Толсой, Г.Г. Литаврин, В.В. Иванов и др.]. – М.: Наука, 1985. – С. 66-69.
81. Перетц 1913 – Перетц В. Декілька етнографічних даних з старих рукописів / В. Перетц // Україна. – 1913. – Т. 1. – С. 86-91.
82. Писаренко 1999 – Писаренко Ю.Г. Смерть Святогора: відголосок передісторії людства у билинах / Ю.Г. Писаренко // Український історичний журнал. – 1999. – №1. – С. 113-125.
83. 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.
84. Плотникова 1999 – Плотникова А.А. Кладбище / А.А. Плотникова // Славянские древности: этнолингвистический

- словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 503-507.
85. Подорога 1995 – Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию / В. Подорога. – М.: Ad Marginem, 1995. – С. 9-98.
86. Познанский 1995 – Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул / Н. Познанский. – М.: Индрик, 1995. – 352 с. – (репринт издание 1917 г.)
87. Померанцева 1982 – Померанцева Э.В. Роль слова в обряде опахивания / Э.В. Померанцева // Обряды и обрядовый фольклор; [отв. ред. В. К. Соколова]. – М.: Наука, 1982. – С. 25-36.
88. Попов 1996 – Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина и психотерапия. По материалам этнографического бюро кн. В.Н. Тенищева / Г.И. Попов // Торен М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. – СПб.: АОЗТ Издательства «Литера», 1996. – С. 277-490.
89. Попович 1985 – Попович М.В. Мировоззрение древних славян: монографія / М.В. Попович. – К.: Наукова думка, 1985. – 167 с.
90. Похищение быка – Похищение быка из Куальнге / [изд. подгот. Т.А. Михайлова, С.В. Шкунаев]. – М.: Наука, 1985. – 494 с.
91. Потебня 1989 – Потебня А.А. Слово и миф / А.А. Потебня. – М.: Правда, 1989. – 624 с.
92. Потапенко 2011 – Потапенко Я. Символіка людського тіла у просторі української народної культури / Я. Потапенко // Переяславський літопис: зб. наук. статей. Вип. 2; [ред. колегія: Коцур В.П. (голов. ред.) та ін.]. – Переяслав-Хмельницький, 2011. – С. 110-118.
93. Потапенко 2012 – Потапенко Я.О. Тілесні символи та метафори у міфопоетичній традиції українців / Я.О. Потапенко // Наукові записки [Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського]. Серія: Історія. – 2012. – Вип. 20. – С. 12-18.
94. 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.

95. Пропп 1996 – Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп. – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1996. – 366 с.
96. Романовский Н.В. Тело человека – новые горизонты социального познания / Н.В. Романовский // социологические исследования. – 2006. – №4. – С. 16-25.
97. Рыбаков 1988. – Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси / Б.А. Рыбаков. – М.: Наука, 1988. – 784 с.
98. Рыбаков 1994 – Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1994. – 608 с.
99. Рецепти 1992 – Рецепти народної медицини, замовляння від хвороби (записані Я.П. Новицьким, П.С. Єфименком, В.П. Милорадовичем) // Українські чари / [упор. О.М. Таланчук] / Я.П. Новицький, П.С. Єфименко, В.П. Милорадович. – К.: Либідь, 1992. – С. 32-95.
100. Рыльский 1991 – Рыльский Ф.Р. К изучению украинского народного мировоззрения / Ф.Р. Рыльский // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / [упор. А.П. Пономарьова, Т.В. Косміної, О.О. Боряк]. – К.: Либідь, 1991. – С. 25-51.
101. Руднев – Руднев В. Метафизика футбола [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_08/1999_8_06.html
102. 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.
103. Селецкий 1886 – Селецкий А. Колдовство в Юго-Западной Руси в XVIII ст. Как судили и рядили в Сечи Запорожской. Издание редакции «Киевской старины» / А. Селецкий. – К.: Типография А. Давиденко, аренд. Л. Штамом, 1886. – 46 с.
104. Сидоров 1997 – Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. Материалы по психологии колдовства / А.С. Сидоров. – СПб.: Алетейя, 1997. – 282 с.
105. Синюк 1983 – Синюк А.Т. Курганы эпохи Бронзы Среднего Дона (Павловский могильник) / А.Т. Синюк. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та., 1983. – 192 с.
106. Сироткін 2003 – Сироткін В. Голова людини в юридично-обрядовій символіці / В. Сироткін // Тіло в текстах

- культур. Студії з культурної антропології. – К.: НАН України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського, 2003. – С. 50-54.
107. Грінченко 1996-1997 – Словарь української мови: у 4 т. / [упор. з додатком власн. матер. Б. Грінченко]. – 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.
108. Смоляк 1991 – Смоляк А. В. Шапан: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура) / А.В. Смоляк. – М.: Наука, 1991. – 280 с.
109. Стихи 1991 – Стихи духовные / [сост., вст. ст. и коммент. Ф.М. Селиванова]. – М.: Советская Россия, 1991. – 336 с.
110. Срезневский 1893-1903. – 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. – 1420 [49] с.; Т. 2. – 1895. – 1803 с.; Т. 3. – 1903. – 1683 с.; Дополнения. – 1912. – 272 [13] с.
111. Сузнель 1998 – Аннік де Сузнель Символіка людського тіла / Аннік де Сузнель; [пер. з фр. З.П. Борисюк]. – К.: Знання-Прес, 1998. – 566 с.
112. Сумцов 1889, ноябрь – Сумцов Н.Ф. Культурные переживания / Н.Ф. Сумцов // Киевская старина. – 1889. – Т. XXVII. – ноябрь. – С. 280-327.
113. Сумцов 1889, декабрь – Сумцов Н.Ф. Культурные переживания / Н.Ф. Сумцов // Киевская старина. – 1889. – Т. XXVII. – декабрь. – С. 582-603.
114. Сумцов 1890, январь – Сумцов Н.Ф. Культурные переживания / Н.Ф. Сумцов // Киевская старина. – 1890. – Т. XXVIII. – январь. – С. 60-90.
115. Сумцов 1891, август – Сумцов Н.Ф. К разъяснению малорусских гаданий / Н.Ф. Сумцов // Киевская старина. – 1891. – Т. XXXIV. – август. – С. 9-11.
116. Тайлор 2015 – Тайлор Э. Первобытная культура / Э. Тайлор. – М.: Директ-Медиа, 2015. – 1458 с.
117. Темченко – Темченко А.І. Замовляння, повір'я, записані на Черкащині. – Рукописні фонди ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України / А.І. Темченко. – Ф. 1-Ц / 15. 24 арк.

118. Темченко 2004 – Темченко. А.І. Уявлення українців про тілесну душу (на матеріалах замовлянь «від уроків») / А.І. Темченко // Берегиня. – 2004. – №1. – С. 38-44.
119. Темченко 2005 – Темченко А. Космогонія і ритуал у традиційній лікувально-магічній практиці східних слов'ян (на матеріалі поліських замовлянь) / А. Темченко // Проблеми археології Середнього Подніпров'я. До 15-річчя заснування Фастівського краєзнавчого музею. – Київ-Фастів 2005. – С. 368-379.
120. Темченко 2008 – Темченко А.І. Міфологічна синонімія «щире серце» / «червона кров» (на матеріалі лікувальних замовлянь) / А.І. Темченко // Український селянин – 2008 – №11. – С. 182-185.
121. Темченко 2011 – Темченко А. Кістяк у традиційних віруваннях східних слов'ян (на матеріалі лікувальних замовлянь) / А. Темченко // Гуржіївські історичні читання. Випуск 4. – Черкаси, 2011. – С. 149-153.
122. Темченко 2015 – Темченко А. І. Семантика тілесності в лікувальних практиках українців Полісся / А.І. Темченко // Вісник Черкаського університету. Серія «Історичні науки». – Черкаси. – 2015. – №9 [342]. – С. 43-47.
123. Темченко 2015 – Темченко А. Семантика тілесного низу в міфологічних уявленнях українців / А. Темченко // Україна в етнокультурному вимірі століть. Випуск 5. Міфи і символіка в етнокультурі українців / Зб. наук. праць: посібник для викладачів, вчителів, студентів й учнів вузів і шкіл. Відповід. ред. П.М. Чернега. – К.: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова, 2015. – С. 82-90.
124. Темченко 2015 – Темченко А. Опозиція «уста / рот» в міфологічних уявленнях слов'ян (на матеріалі замовлянь) / А. Темченко // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія / За заг. ред. проф. І.С. Зуляка. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2015. – Вип. 1. – Ч. 3. – С. 78-83.
125. Темченко 2015 – Темченко А.И. Мифология рождения в обрядовых практиках восточных славян / А.И. Темченко // Humanities and Social Sciences, III (11), Issue 67, 2015. – P. 40-43.

126. Темченко 2016 – Темченко А. Міфологія волосся в лікувальних практиках слов'ян / А. Темченко // Народознавчі зошити. – №1 (127), 2016. – С. 30-37.
127. Темченко 2016 – Темченко А. Кров в міфологічних віруваннях східних слов'ян (на матеріалі лікувальних замовлянь) / А. Темченко // Вісник Черкаського університету. Серія «Історичні науки». – Черкаси. – 2016. – №3-4. – С. 40-45.
128. Темченко 2017 – Темченко А. Структурно-семантичні коди кістяка людини в слов'янській міфологічній картині світу / А. Темченко // Nad Wisłą i Dnieprem Polska i Ukraina w przestrzeni europejskiej – przeszłość i teraźniejszość. – Toruń-Київ. – 2017. – Т. 1. – С. 227-234.
129. Темченко 2014 – Темченко А.І. Традиційні замовляння: семантичні трансформації та обрядові парадигми / А.І. Темченко. – Черкаси: «ІнтролігаТОР», 2014. – 572 с.
130. Темченко 2015 – Темченко А. Традиційні мантичні практики: архаїка знакової системи / А. Темченко. – Черкаси: «ІнтролігаТОР». 2015. – 112 с.
131. Темченко 2017 – Темченко А.И. Дерево и крест. Архаика и семантика карточных гаданий / А.И. Темченко. – СПб.: Владимир Даль. – 2017. – 127 с.
132. Тіло 2003 – Тіло в текстах культур. Студії з культурної антропології. – К.: НАН України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського, 2003. – 222 с.
133. Толстая 1999 – Толстая С.М. Душа / С.М. Толстая // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 162-167.
134. Толстой 1995 – Толстой Н.И. Гениталии / Н.И. Толстой // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 594-595.
135. Толстой 1995 – Толстой Н.И. Глаза / Н.И. Толстой // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 500-502.
136. Топорков 1995 – Топорков А.Л. Печь / А.Л. Топорков // Славянская мифология. Энциклопедический словарь / [ред. В.Я. Петрухин, Т.А. Агапкина и др.]. – М.: Эллис Лак, 1995. – С. 310-312.

137. Топоров 1969 – Топоров В.Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) / В.Н. Топоров // Труды по знаковым системам, IV / [отв. ред. Ю. Лотман]. – Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1969. – С. 9-43.
138. Топоров 1971 – Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» / В.Н. Топоров // Труды по знаковым системам, V / [отв. ред. Ю. Лотман]. – Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1971. – С. 9-62.
139. Топоров 1984 – Топоров В.Н. Индоевропейский ритуальный термин SOUN-, ETRO- (-ETLO-, EDHTRO-) / В.Н. Топоров // Балто-славянские исследования. 1984 / [отв. ред. В.В. Иванов]. – М.: Наука, 1986. – С. 80-89.
140. Топоров 2008 – Топоров В.Н. Исследование по этимологии и семантике. Т. 2. Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2. / В.Н. Топоров. – М.: Языки славянских культур., 2008. – 728 с.
141. Трубачев 1991 – Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования / О.Н. Трубачев. – М.: Наука, 1991. – 272 с.
142. УЗ 1993 – Українські замовляння / [упор. М.Н. Москаленко, авт. передм. М.О. Новікова]. – К.: Дніпро, 1993. – 309 с.
143. УСП 2003 – Українські сороміцькі пісні / [упор., передмова, примітки М. М. Красікова]. – Харків: Фоліо, 2003. – 287 с.
144. Уолш 1996 – Уолш Р. Дух шаманизма / Р. Уолш; [пер. с англ.] / [под ред. В. Майкова]. – М.: Издательство трансперсонального института, 1996. – 278 с.
145. Усачёва 2004 – Усачёва В.В. Мак / В.В. Усачёва // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. – М.: Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 170-174.
146. Фасмер 1986-1987 – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / М. Фасмер; [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.
147. Фрезер 1986 – Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. – 2-е изд. / Дж. ДЖ. Фрезер; [пер. с

- англ. М.К. Рыклина]. – М.: Издательство политической литературы, 1986. – 703 с.
148. Цивьян 1991 – Цивьян Т.В. Оппозиция мужской / женский и её классифицирующая роль в модели мира / Т.В. Цивьян // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / [отв. ред. А.К. Байбурин, И.С. Кон]. – СПб.: Наука., 1991. – С. 77-91.
 149. Церен 1976 – Церен Э. Лунный бог / Э. Церен; [сокр. пер. с нем. Б.Д. Каллистова] – М.: Наука, 1976. – 381 с., ил.
 150. Цимиданов 2001 – Цимиданов В.В. Кремация в срубной культуре как статусный знак / В.В. Цимиданов // 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.
 151. Чепа 1892 – Малорусские суеверия, коим мало, кто верил, собранные 1776 года. Рукопись А.И. Чепы // Киевская старина. – 1892. – Т. XXXVI. – С. 119-130.
 152. Чеснов 2007 – Чеснов Я.В. Культурогенное значение инверсий тела / Я.В. Чеснов // Философские науки. – 2007. – №8. – С. 33-46.
 153. Чеснов 2011 – Чеснов В.Я. Экзистенция: низ тела / В.Я. Чеснов // Философия и культура. – №4, 2011. – С. 46-57.
 154. ЧОКМ – Фонди Черкаського обласного краєзнавчого музею. – III-2261, III-4796.
 155. Чубинський 1995 – Чубинський П.П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського: в 2 т. / П.П. Чубинський. – К.: Мистецтво, 1995. – Т. 1. – 224 с., іл.
 156. Шевчук 2003 – Шевчук Т. Як «дуля» стала «непристойним жестом» (до питання трансформації давніх релігійних символів) / Т. Шевчук // 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.
 157. Шишлина 1989 – Шишлина Н.И. Погребение эпохи бронзы с глиняной маской из Калмыки / Н.И. Шишлина // Советская археология – 1989. – №3. – С. 231-246.
 158. Шрамко 1957 – Шрамко Б.А. Следы земледельческого культа у лесостепных племён Северного Причерноморья

-
- в раннем железном веке / Б.А. Шрамко // Советская археология. – 1957. – №1. – С. 178-198.
159. Штрак 1995 – Штрак Г.Л. Кровь в верованиях и суевериях человечества. Народная медицина и вопрос о крови в ритуале евреев / Г.Л. Штрак // Кровь в верованиях и суевериях человечества: сборник / [сост. примеч. В.Ф. Войков]. – СПб.: София, 1995. – С. 5-228.
160. Ящуржинский 1893 – Ящуржинский Хр. Поверья и обряды родин и крестин / Хр. Ящуржинский // Киевская старина. – 1893. – Т. ХLI. – июль. – С. 74-83.
161. Eliade M., Trask W.R., Doniger W. Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy (Mythos: The Princeton Bollingen Series in World Mythology) / M. Eliade, W.R. Trask. W. Doniger – Published by Bollingen Foundation Princeton University, 1974. – 612 p.
162. Eliade M. Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth / M. Eliade // Transl. from the French by Willard R. Trask. – Harper & Row, 1965, – 175 p.
163. Eliade M. The Sacred and the Profane the Nature of Religion / M. Eliade // Translated from the French by Willard R. Trask. – A Harvest Book Harcourt, Brace & World, Inc. New York, 1959. – 214 p.
164. Rodin J. Women and weight: a normative discontent / J. Rodin, L. Silberstein, R. Striegel-Moore // Nebraska Symposium on Motivation: Psychology and Gender. – 1985. – №32. – pp. 267-308.
165. Walch R. The spirit of schamanism. – Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, Inc. 1990. – 278 p.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
Тіло як космос.....	5
Обрядова семантика «тілесної» душі.....	34
Символіка голови в лікувально-обрядовій магії.....	59
Міфологічна синонімія: «щире серце / червона кров».....	119
Дуально-опозиційна символіка тілесного низу.....	133
Структурно-семантичні коди кістяка в міфологічній картині світу.....	150
Міфологічні пари «вода-молоко» / «вогонь-залізо» / «сіль-очі» в текстах від «уроків» у худоби.....	170
ВИНОВОК.....	194
СКОРОЧЕННЯ.....	204
БІБЛІОГРАФІЯ.....	207

Андрій ТЕМЧЕНКО

І **ЛАГОЛИЦЯ** **СЛОВЕС НАРОДНИХ**

Технічний редактор	О.В. Прилуцька
Коректор	М.Ю. Ісаєнко
Комп'ютерна верстка, дизайн обкладинки	О.О. Прилуцький

Здано в набір, Підп. до друку.
Формат 60x84^{1/16}, Папір офсетний,
Друк офсет. Гарнітура Century Schoolbook,
Умов. друк. арк. , Обл. вид. арк. ,
Вид. №, Зам. №021/. Тираж 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
: (0472) 56-97-99, (099) 925-27-19
: vudavintor, : in_tor@ukr.net
www.introligator.com.ua