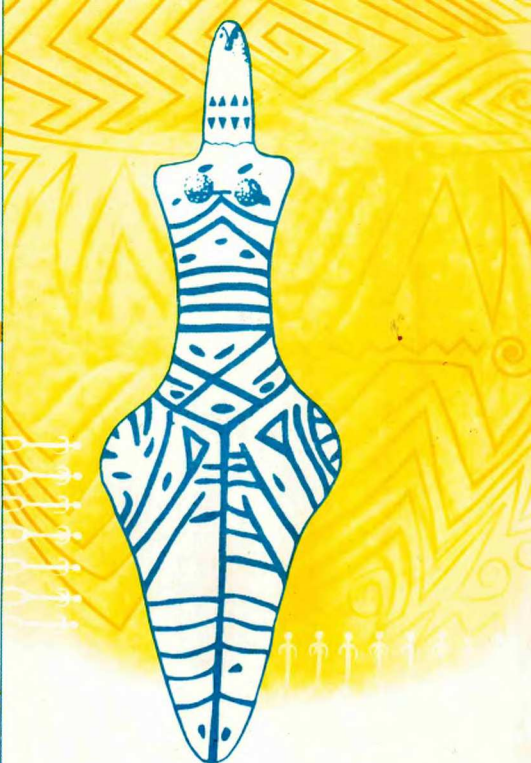


Студії з культурної
антропології

Інститут
мистецтвознавства
фольклористики
та етнології
ім. М. Т. Рильського
НАН України

Український
етнологічний
центр



minno
mekcmāx
Kynbomyp

Національна Академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології
ім. М. Т. Рильського
Український етнологічний центр

ТІЛО В ТЕКСТАХ КУЛЬТУР

Київ 2003

У пропонованому увазі читача збірнику вміщено матеріали наукової конференції "Тіло в текстах культур", що відбулася в грудні 2003 року в Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. В книзі подається етнографічний, культурологічний і мовний аналіз соматичної проблематики. Досліджуються різні аспекти тілесності – символіка й семантика частин тіла, мимовільні реакції тіла, тіло й одяг, покарання тіла тощо. Збірник розраховано на етнологів, фольклористів, істориків, культурологів, студентів-гуманітаріїв, всіх, хто цікавиться українською культурою.

Головний редактор: Ганна Скрипник

Редакційна колегія: Л.Артюх, О.Боряк, В.Балушок, Г.Бондаренко, А.Гаврилюк, О.Курочкін, Т.Косміна, М.Масрчик, С.Сєгада.

Упорядкування: О.Боряк, М.Масрчик

Редактори: Т.Зубрицька, І.Кисіль, К.Ковтун, О.Щербак, Л.Щириця

Верстка: А.Богород

Оператори: Т.Миколайчук, О.Остапенко, Ю.Перчук

Автор обкладинки: О.Остапов

© Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2003

© О. Остапов, художнє оформлення, 2003

ISBN 966-02-3135-0

ЗМІСТ

Олена Боряк, Марія Маєрчик. Тіло в контексті культурно-антропологічних студій: ретроспекція та сучасні підходи	7
Олена Боряк. Матка і плацента: жіноче тіло як відкрита ємність	19
Андрій Топорков. Символіка тіла в російських замовляннях XVII–XVIII ст. <i>Переклад з російської Марії Маєрчик</i>	32
Марини Гримич. Деякі аспекти антропології тілесності в українській фольклорній традиції (до питання про роздільне існування частин тіла)	44
Володимир Сироткін. Голова людини в юридично-обрядовій символіці	50
Галина Бондаренко. “Дід лисий, баба голомоза”. Символіка та семантика волосся в традиційних уявленнях українців	55
Олександр Прігарін. Борода та її знакові функції в уявленнях старообрядців Подунав’я	63
Марія Маєрчик. Одяг як символічне тіло (на матеріалах української традиційної культури)	69
Оксана Косміна. До проблеми етно-соматичної символіки традиційного і сучасного сценічного одягового коду	83
Ростислав Забашта. Нагі та вбрані боги слов’ян-язичників (перше наближення до теми)	88
Микола Сулима. Децто про косметику й машкарництво в українській літературі XI–XIX ст.	102
Олеся Бріцина. Нотатки про “мову тіла” та “мистецтво слова”: жест в традиційній комунікації	108
Олег Покальчук. Жест в політичній культурі	122
Інна Головаха. Чорне обличчя білого міста (до проблеми символіки і функцій сучасних київських графіті)	126
Наталя Лисюк. Про міфологію мимовільних фізіологічних реакцій	135

- Тамара Косміна.** Антропоморфна символіка народного житла в обрядовій та фольклорній традиції українців 146
- Наталія Аксьонова.** Еротичні мотиви у дитячих забавлянках із пальцями 151
- Оксана Шалак.** “Я перстеник викочу...” Перстень як атрибут руки 161
- Тетяна Шевчук.** Як “дуля” стала “непристойним жестом” (до питання трансформації давніх релігійних символів) 167
- Олександр Курочкін.** Тілесні покарання: ритуал “субітки” та інші методи етнопедагогіки насильства 171
- Василь Балущок.** Семантика деяких фізичних випробовувань під час ініціацій 183
- Ірина Коваль-Фучило.** Тіло як об’єкт покарання у чарівній казці (на прикладі польських народних казок) 191
- Ігор Юдкін.** Соматична семантика за етимологічними матеріалами 196
- Маргарита Жуйкова.** Східнослов’янські предикати любовної магії: *сохнути*. Історія, референція та семантика 205

CONTENT

Olena Boriak. Womb and Placenta: Woman's Body as an Open Cavity	19
Andriy Toporkov. Symbolism of a Body in Russian Spells of the 17th and 18th Centuries. <i>Translated from Russian by Maria Mayerchyk</i>	32
Maryna Hrymych. On the Separate Existence of Body Parts (on the Materials of Ukrainian Folklore)	44
Volodymyr Syrotkin. The Human Head in Ukrainian Legal Rites	50
Halyna Bondarenko. 'An Old Man is Bold, an Old Woman is Hairless': Symbolism and Semantics of Hair in Traditional Ukrainian Beliefs	55
Oleksander Priharin. Beard and its Symbolic Functions in the Beliefs of Old Believers (<i>staroobriadtsi</i>) from the Danubian Region	63
Maria Mayerchyk. Clothes as a Symbolic Body (based on Materials of Traditional Ukrainian Culture of the 19th through 20th Centuries)	69
Oksana Kosmina. On the Problem of Ethnosomatic Symbolic of Scenic Dress Codes	83
Rostyslav Zabashta. Naked and Clothed Slavic Pagan Gods (Presentation of the Topic)	88
Mykola Sulyma. Discussion of Cosmetics and Make-up in Ukrainian Literature of the 11th through 19th Centuries	102
Olesya Britsyna. 'Body Language' and the 'Art of the Word': Gesture in Traditional Communication	108
Oleh Pokalchuk. Gesture in Political Culture	122
Inna Holovakha. 'Black' Face of 'White' City. Some Aspects of the Symbolism and Function of Contemporary Kyiv Graffiti	126
Natalia Lysyuk. On the Mythology of Spontaneous Physiological Reactions	135

Tamara Kosmina. Anthropomorphic Symbolism of Folk Dwellings in Ritual and Ukrainian Folklore Tradition	146
Natalya Aksyonova. Erotic Motifs in Children's Finger Games	151
Oksana Shalak. 'I'll Run Out a Ring...': Ring as an Attribute of the Hand	161
Tetyana Shevchuk. How a Fig Became an Obscene Gesture (on the Evolution of this Symbol)	167
Oleksander Kurochkin. Corporal Punishment: Ritual 'Subitky' and Other Ethnopedagogical Methods of Violence	171
Vasyl Balushok. Semantics of Physical Trials in Initiation	183
Iryna Koval'-Fuchylo. The Body as an Object of Punishment in Fairy Tales (based on Polish Fairy Tales)	191
Ihor Yudkin. Somatic Semantics Based on Etymological Materials	196
Marharyta Zhuykova. East Slavic Predicates of Love Magic: <i>Sokhnuty.</i> Evolution, Reference and Semantics	205

ТІЛО В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ СТУДІЙ: РЕТРОСПЕКЦІЯ ТА СУЧАСНІ ПІДХОДИ

Тіло є особливим, специфічним об'єктом дослідження. Воно – перший крок озовніщення, екстериоризації людини. *Тіло*, з одного боку – сама людина, а з іншого – вмістилище її суті, її оболонка, з якою людина народжується, живе і вмирає. В цій збірці праць запропоновано розглянути *тіло*, його мимовільні реакції, символіку і семантику, покарання тощо, не ототожнюючи його з людиною загалом, її душею, розумом і емоціями.

Тіло почало осмислюватися і обігруватися в найдавніших міфологічних системах. Навіть не знаючи достеменно прагматики палеолітичних бивневих фігурок, наскельних антропоморфних гравіровок чи енеолітичних керамічних статуеток, однаково можна здогадуватися (на основі аналізу структури і стилізації цих *тіл*), що вони були насажені змістом: це символічне *тіло* було екстериоризацією певного сакрального тексту (на обкладинці використано зображення однієї зі стилізованих трипільських фігурок з с. Берново Лука).

Походження людини загалом і її *тіла* зокрема є одним із центральних міфологічних мотивів. Українська міфологія сповіщає про творення людини з восьми частин, восьми елементів макрокосму. Народна анатомія представляє людину як конструкт не тільки фізичний – поряд з *тілом*, *кістками*, *очами* і *кров'ю* як рівноцінні складові згадуються також “нематеріальні” елементи – *думки*, *дихання* і *тепло*. Так, у людини *тіло* – від “персти”, *думка* від *хмари*, *кістки* від *каменю*, *кров* від *моря*, *очі* від *сонця*, *дихання* від *вітру*, *теплота* від *вогню* – а *душу* наостанок *вдихнув сам Бог* [Франко 1896: 27, Иванов 1892: 90]. Існує й протилежний мотив, де, навпаки, з *тіла* дівчини постають елементи природного світу (див. статтю М. Гримич у цьому збірникові, де ця тема розглядається як один із прикладів міфопоетичних сюжетів про самостійне існування частин *тіла*). Постання світу з *тіла* є доволі архаїчним і представлено в “Рігведі”, де *тіло* першолюдини Пуруші стає матеріалом для творення світу: з духу постає місяць, з очей – сонце, з дихання – вітер, з пупка – повітряний простір, з голови – небо, з ніг – земля, з вух – сторони світу [Топоров 1997: 351].

Інша група текстів про творення *тіла* – етіологічні легенди, що оповідають про його “доробляння”, доформовування. *Тіло* тут зазвичай

подібне до *тіла* сучасної людини, за винятком окремих деталей. Так, в уявленнях поліщуків першолюди були велетнями, залишали сліди в камінні, але після гріхопадіння ці люди втратили свою силу, тепер камені врізаються їм у ноги, що сформувало ступню у нинішньому її вигляді [Кабакова 1999: 4]. На Поліссі також побутувало уявлення, що першолюдина не мала статевих ознак, була єдиним цілим, а після гріхопадіння її було розділено на жінку і чоловіка, їх взаємний потяг є вічним прагненням повернення до первісної цілості; першолюдина була покрита роговою оболонкою, залишками якої є нігті й волосся; первісний чоловік не мав кадика, а первісна жінка – місячки, вони з'явилися як покарання людей [Булашов 1909: 92–100].

Тема доробляння недосконалого *тіла* представлена в ритуально-обрядовій практиці. Тіло дитини після народження в народній традиції вважали м'яким, недоробленим, його “доліплювали”, заокруглюючи голівку, виправляючи носик і вушка, вирівнюючи ротик, ручки і ніжки, “правили”. Уповивали дитину зокрема і для того, аби надати *тілові* правильних, себто функціональних форм – дієздатних рук, ніг і статевих органів. Увага до *тіла* загострювалася на всіх вікових етапах. У дитячому віці допильновувався правильний розвиток не тільки форм, але й моторики тіла (втім, форма і дія розглядалися як взаємопов'язані). Традиційні способи назв маленьких дітей зазвичай акцентували увагу на їх *тілесних* уміннях – *сидун, плазун, дибунець* тощо. Прикметно, що під час весільного танку молоді гості ставили за мету пересвідчитися, чи молода “*не крива, не горбата*”, що передбачало її здатність продуктивно працювати. Увага акцентувалася також на збереженні цноти (зазвичай тільки дівчат), дефлорації, пологах. І після кончини приділялася увага тілу, яке обмивали, здебільшого повністю оголивши його. Чоловіче *тіло* підпадало не такій жорсткій регламентації і вводилося в ритуальний дискурс менш активно, ніж жіноче (про жіноче *тіло* в традиційній культурі див. статтю О. Боряк у цьому збірникові). Чоловіче, а переважно хлоп'яче *тіло* розглядається в контексті поширених педагогічних і особливих ініціаційних практик побиття в статтях О. Курочкина і В. Балущка.

У традиційній культурі, як зазначалося, будова *тіла* сприймалася міфологічно. *Душа і думки, руки і очі* згадувалися як рівноцінні складові *тіла*. Цю ж особливість відзначає також А. Топорков при аналізі замовлянь у цьому збірникові: “Анатомія, фізіологія і психологія людини в замовляннях розрізняються доволі слабо”. Іншою особливістю народного розуміння будови тіла людини є семантичне зближення окремих *тілесних* зон, подібних за рядом характеристик (наприклад пахв, паху, вуха і носа).

Сучасна культурна тілесна парадигма, хоч і має підстави бути під вирішальним впливом наукових і раціональних поглядів, продовжує демонструвати глибоко міфологічні риси і бачиться нам радше як рефлексія давніх і традиційних уявлень. Такими, скажімо, є дії по дороблянню, доліплюванню, вдосконаленню й доштикивуванню *тіла* сучасної жінки. Нині в жіночому тілі (так само, зрештою, як і в чоловічому – останнє щораз активніше вводиться в акти тілесних трансформацій) може мінятися все – колір, форма, розміри, запах, фактура. Поряд з такими некардинальними косметичними заходами, як маски, масажі, використання парфуму тощо (про косметику в традиційній культурі див. також статтю М. Сулими в цьому збірникові), а також й більш штучними діями по вдосконаленню фізичних даних, як-от: нарощування повік і нігтів, гальмування росту кутікули (шкірки навколо нігтя), вищипування, виголення (інколи фігурне), витравлення волосся практично на всіх зонах тіла, окрім голови, де його, навпаки, частіше фарбують, закручують, імплантують, видовжують (шляхом доліплювання волосини чи накладання штучних повік), ми стаємо свідками такого кардинального і само-свідомого хірургічного вдосконалення *тіла*, як збільшення губ, грудей, зменшення сідниць та стегон, потоншення талії, випрямлення зморшок, ліквідація розтяжок, усунення целюліту, вирівнювання зубів, зміна кольору очей (кольоровими лінзами) й створення кольорового обідка губ (шляхом косметичного татуювання). В аптеках продаються пластинки для рівного росту пальців ніг. У глянцевих журналах рекламуються “нескладні” операції на обличчі по створенню ямочок на щоках, що має назву “усмішка Амелі”. Новим віянням є вживання гормональних ліків, які б скоротили кількість місячних до одного разу на рік, аби *тіло* жінки не страждало від передменструальних синдромів (така терапія вважається не тільки безпечною, але й корисною). “Еталонне” *тіло* стало в конфлікт з природою. Ми згадали тільки такі прийоми, маніпуляції та операції, які викликані естетичними, символічними потребами. Але, зауважимо, саме таке тіло – виголене, вилощене і “штукізоване” – вважається найбільш функціональним, впливовим, соціально привабливим і продуктивним (як і “доліплене” бабою-повитухою тіло немовляти). Це проявилось у загальній тілесно-візуальній орієнтації культури наприкінці ХХ – початку ХХІ ст., гасло якої – “любити своє *тіло*” (особливо актуальне для дітей та підлітків, а також тих, хто має зайву вагу). Сьогодні спостерігаємо необхідність створення привабливого іміджу в політиці, мистецтві, науці, рекламі, нову образність у віртуальній реальності, культ здоров’я і сексуальних потреб (на противагу деяким філософським концептам 70-х рр. ХХ ст. про аморфне, неструктуроване тіло, позбавлене бажання) [Тулчинский 1999: 38].

В культурах усіх історичних епох – від античності й до нашого часу – так чи інакше пропонувалося певне потрактування й філософське осмислення людського *тіла*. Питання тілесності формулювалося в них як наявність вибору між низьким *тілом* і високою альтернативою – *тіло* або Душа, тлінна низька плоть чи Високий Вічний Розум, або, щонайменше, гарне *тіло* (штука) – негарне *тіло* (тлінь). Ці питання стали сферою уваги численних філософсько-культурологічних досліджень. В українській філософії тілесність і *тіло* в загальнокультурному контексті вивчене в праці філософа Ольги Гомілко [Гомілко 2001, див. також останні видання: Быховская 2000, Подорога. 1995, Слотердайк 2002: 146–160 тощо]. Розглянуті в українській філософії й інші культурологічні теми *тілесності*, наприклад, *тіло* крізь призму архітектурних принципів постмодерну дослідила у своїй монографії український культуролог Світлана Шліпченко [Шліпченко 2000: 162–187].

Постмодернізм, своєрідна культура культур, запропонував щось зовсім нове – він просто поставив *тіло* (однаково – гарне воно, потворне чи звичайне, доросле, юне чи старе) у *центр ментальності й дискурсу*. Наш збірник наукових праць, ймовірно, також є рефлексією *тілоцентричної* постмодерної парадигми.

В українській етнографії й етнології вивчення *тіла* так і не сформувалося в окремо артикульовану проблему чи напрямок досліджень. У ранніх описових етнографічних працях, починаючи з другої половини ХІХ ст., тіло інколи потрапляло в сферу уваги дослідників. П. Чубинський у праці-звіті етнографічної експедиції формує невеличкий розділ про частини людського тіла (зуби, брови, руки, нігті, ноги, п'яти), дії з тілом (умивання, витирання) й реакції тіла (потягування, чхання, плювання) [Чубинський 1872: 86–91]. В. Ястребов формує ще менший розділ, де також розглядаються деякі *тілесні* теми: *брови, волосся, слюна, бородавки*, деякі реакції тіла – *потягування, чхання, гикавка* [Ястребов 1894: 39–40]. Стислі пасажі про тіло представив у своїй праці П. Милорадович (зокрема прийоми “поліпшення краси, особливо жіночої”, а також загальні “правила” догляду за тілом взагалі і волоссям, нігтями зокрема) [Милорадович 1991 (1902–1904): 212–230]. П. Іванов, публікуючи легенди про створення першолюдини, зупинився на народних уявленнях про “конституцію” *тіла* і пов'язував із богомільськими джерелами популярну в народі ідею, що творцем вищого, духовного, світу є Бог, а *тіло* людини створено Сатаніилом і є втіленням зла [Іванов 1892: 69].

“Тілесні теми” побіжно залучалися у численних описах родильної та поховальної обрядовості, а також у працях дослідників-лікарів, як-

от Талько-Гринцевич, який брав до уваги народну антропологію, фізіологію і гігієну; в його монографії є такі розділи, як “Неплідність”, “Способи уникнути вагітності”, “Фізіологія і гігієна вагітності”, “Гігієна і дієтика новонароджених”, “Місячка і хвороби, нею пов’язані” тощо [Talko-Hryncewicz.1893].

Принагідно зазначимо, що, на відміну від людського тіла, з особливою ретельністю описаними виявилися антропоморфні демонічні істоти, очевидно, певною мірою завдяки девіантній тілесності. Увагу етнографів привернули і антропоморфні міфологічні персонажі. М. Васильєв опублікував об’ємну статтю “Антропоморфні уявлення в віруваннях українського народу”, де розглянув антропоморфність таких персонажів, як блискавка, вітер, вогонь, колодязь, вода, земля, святий понеділок, неділя, п’ятниця, доля, мара тощо [Васильєв 1890–1892]. Доволі повно вивчені й мотиви перевтілень людини (у людиноподібну міфічну істоту, тварину або неживий предмет) (Х. Яшуржинський, В. Гнатюк та інші). Ці сюжети ставали предметом зацікавлень здебільшого як об’єкти духовної культури. Звичайне тіло людини випадало з кола цих інтересів – воно виявилось надто матеріальним для вивчення в межах духовної культури і надто духовним для матеріальної.

На початку ХХ ст. (до 30-х рр.) ситуація на короткий час змінилася, з’явилися праці, де тіло людини безпосередньо почало розглядатися як об’єкт дослідження. У 1927 році К. Грушевська опублікувала працю “З примітивного господарства”, де на основі вивчення тілесного коду, або, як пише вчена, “тілесної магії”, у віруваннях ХІХ століття проводиться реконструкція найдавніших людських уявлень. К. Грушевська також провела концепційну паралель між одягом і тілом, зокрема відзначила їх глибокий символічний взаємозв’язок. “Тіло, – за її словами, – видається силою настільки могутньою, що вона може впливати не тільки просто, а й за допомогою одягу і через одягу” (про семіотику одягу і зв’язок тіла й одягу див. в цьому збірникові також статті О. Косміної та М. Маєрчик).

До розвідки авторка долучила запитальник “Про голе тіло як магичний засіб”, щоб активізувати на місцях роботу зі збору етнографічного матеріалу з даної проблематики. Показово, що в архіві відомого етнографа В. Кравченка зберігся рукопис програми-запитальника під аналогічною назвою. Ним був також розроблений текст програми “Антропологічні погляди народу й стосовні до цього вірування”. У програмі зроблено наголос на вивченні повір’їв про різні частини людського тіла [див.: Боряк 1994: 64, 79]. На символіку тіла також звернуто увагу в дослідженнях оголеності при ворожінні [Чернишов 1928, Потушняк 1942]. Однак доводиться констатувати, що згодом тема тілесності, яка

щойно почала оформлятися в напрямок досліджень, випала з наукового дискурсу більше ніж на півстоліття. Власне, й Федір Потушняк міг опублікувати свою статтю про *тіло* о такій порі (1942 р.) тільки тому, що на той час Закарпаття, де він жив, ще не входило до СРСР. Доба соціальної революції в Росії позначилася ідеєю трансформації людської тілесності, масовою десоматизацією й насаджуванням поняття колективного *тіла*, що знайшло своє відображення в ідеї “радянського” тоталітарного *тіла* [див.: Гомілко 2001: 216–230]. До кінця 20-х років в СРСР існувало поняття “*тілесного виховання*”, потім воно було витіснене й остаточно замінене більш нейтральним, морально безпечним “*фізичне виховання*”. Це тільки одна ілюстрація до тотального “*обезтілеснення*” соматичного дискурсу радянського часу [Быховская 2000: 27]. В результаті тема тілесності випала з наукового дискурсу надовго, вона не поновилась навіть тоді, коли наукові дослідження поживалися.

Нова хвиля інтересу етнологів і фольклористів до питань тілесності припадає на кінець 80-х років минулого століття. Ця проблематика почала пропрацьовуватися в межах теорії комунікації, а також як елемент “*знакових засобів культури*”, “*вторинних моделюючих систем*”, себто структурно-семантичних і семіотичних підходів. Так, Я. Чеснов торкнувся проблеми *тілесної комунікації* й звернувся до аналізу поз, жестів, міміки та інших способів промовляння *тіла* [Чеснов 1989]. А. Байбурін та А. Топорков опублікували дослідження семіотики етикету [Байбутич, Топорков 1990], де розглянули семантику жести, зокрема схиляння голови й колін, потиск руки, поцілунок. Окремо було розглянуто символіку *тіла* і його частин через призму етикетної поведінки (голови, волосся, пальців, руки тощо). *Тіло* знову проголошувалося одним із центральних символів структурних побудов, де людське *тіло* і всесвіт було визнано парадигматично тотожними: “*Склад людини, її плоть вреітти-реітти пов’язуються з космічною матерією, яка, втілюючись, лягла в основу стихій і природних об’єктів (наприклад елементів ландшафту)*” [Топоров 1988: 12]. Інтерес до цієї тематики виявився доволі стійким.

В Україні з’явилося кілька монографій, де *тіло* потрапило в спектр уваги, але побіжно, мимохідь, як одна зі складових іншої, магістральної теми. Уявлення про *тіло* у зв’язку з народною етіологією хвороб розглядалися у роботі З. Болтарович, зокрема зверталася увага на анатомічно-фізіологічні народні погляди, хоч самі ці уявлення, як пише авторка, “*були дуже обмеженими і недосконалими*” [Болтарович 1994: 29].

Інша монографія, І. Пошивайла, містить розділ “*Антропо- і зооморфізація глиняних виробів*”, де автор відзначає глибинний, структурний паралелізм між *тілом* і посудом: “*Схематизовано тіло людини стало основою семіотичної антропоморфізації гончарного посуду майже всіх*

культур світу. У багатьох народів гончарний посуд має “зуби”, “рот”, “шию”, “плечі”, “пояс”, “ступні”, “череву” і “низ”. Він може “стояти”, “лежати”, “брати”, “зберігати”, “віддавати”, “говорити”, “співати”, “народжуватися”, “жити” і “помирати”. Ритуальна спорідненість людини та частин її тіла з глиняним посудом проявляється і в їхніх назвах: черепок – череп, англійське слово *cup* (чашка, кубок) споріднене з німецьким *haupt* (голова), французьке *tete* (голова) походить від пізньолатинського *testula* (горня)” [Пошивайло 2000: 287–288].

Українська фольклористка Н. Лисюк у 2003 році опублікувала програму курсу лекцій, де пропонує розглядати такі теми, як *отілеснення* природних і культурних явищ, наділення їх фізіологією людського організму, приписування їм людських характеристик, умінь і поведінки, а також антропоморфізм усесвіту [Лисюк 2003: 52–60] (див. також статтю цієї авторки в нашому збірникові). Український вчений О. Юдін опублікував статтю “Склад тіла людини в російських замовляннях” [Юдін 1999:]. У монографії цього ж автора є розділ “Імена частин тіла людини” [Юдин 1997: 157], але, як з’ясувалося, називання частин тіла власними іменами для замовлянь нетипове.

З початком ХХІ століття на пострадянському просторі з’являються збірники, конференції і монографії, присвячені безпосередньо вивченню тіла. Так, у 1999 році виходить тематичний номер “Частини тіла” сербсько-російського журналу “Коди слов’янських культур” (Белград, 1999). У травні 2002 року в Парижі відбулася міжнародна конференція “Тіло в російській та інших культурах”, яка була організована Університетом Париж-Сорбонна (Париж–IV). У конференції взяли участь 29 дослідників із Франції, Росії, США, Швейцарії. Основним предметом обговорення було обрано “тілесний код” російської культури у зіставленні з іншими культурними традиціями. Монографії про тіло російських етнологів Г. Кабакової [Кабакова 2001] та Н. Мазалової [Мазалова 2001] свідчать, що тема залишається пріоритетною й провіщує нові напрямки досліджень (див., наприклад, у цьому збірникові статтю Н. Мазалової про соматичні прояви страху).

Як свідчить аналіз західної історіографії, цілісний розгляд людського тіла і його семантики поступово розгалужувався в безліч напрямків [Vlahos 1979; Buhan 1979; Smedt 1979; Le corps humain 1985 тощо]. В Америці в сфері культурної антропології сформувалась окрема течія наукових досліджень, яка невдовзі отримала назву *bodylore* (тілознавство) [Bodylore 1993]. Наприкінці 80-х – на початку 90-х років Американське фольклорне товариство започаткувало регулярні семінари з цієї проблематики. Надзвичайно продуктивною виявилася тематика з історії тіла [Andrieu 1993; The eighteenth-century body 2002], воно розгляда-

лося в історичному контексті мистецтва, літератури, медицини. Виокремилися теми *тіло і влада* [Kowalczyk 2002] (див. також статтю О. Покальчука в цьому збірникові), *тіло і гендер*, зокрема жіноча [Northrup 1998; Thompson 1999; From Menarche 2003 тощо] і чоловіча тілесність [Lair 1990; Cazals-Brazes, Pantobe 2001 тощо]. Прибічники міфологічної ідеї розглядали *тіло* материнське (й у цьому ж контексті – Божественне) як джерело надзвичайних символічних образів, а також з точки зору його відтворення [Gadon 1989; Sjoo, Mor 1991; Pollack 2003; Pollack 1997; Walker 2000]. Були й мотиви, які під впливом ідей М. Бахтіна мали значний резонанс. Йдеться насамперед про гротескне *тіло* (і його окремі частини) – *тіло* відкрите, вульгарне, непристойне, грубе, мирське й богохульне, а також “ненормальне” *тіло* [Deviant bodies 1995]. Популярними стали надбання так званої “есхатологічної антропології” – заглиблення в аналіз стародавніх містичних знань та сацраментальної православної практики [Сузнель 2003]. В рамках культурної антропології активно досліджувалися такі теми, як булемія й анорексія, грудне годування, аборти, пірсінги, тату [Kurtz 1990, Fessler 2002, Alter 1999 тощо].

До вивчення міфології людського *тіла* приєднали свій голос і лінгвісти. Поряд із публікацією етнологічного атласу людського *тіла* [Paluch 1995] й пошуком відповіді на питання: “Як ви влаштовані, пане *Тіло*?” (за однойменною монографією [Этинген 1997]) вчені розвинули розпочатий раніше семантичний аналіз термінології *тіла* [Krohn 1984]. Виявилось, що цей напрямок є надзвичайно продуктивним. Дослідники звернулися до аналізу соматичної лексики, зокрема, в польських говірках [Krawczyk-Тугра 1987], провадився порівняльний аналіз руки й ноги у німецьких та шведських фразеологізмах [Krohn 1994], а також “тілесної” термінології, що побутувала в XV – першій половині XVI ст. в Англії [Norri 1998]. Етимологічні аспекти соматичної лексики (зокрема плечового поясу) стали предметом дослідження російських лінгвістів [Дубо 1996] (див. також лінгвістичні дослідження І. Юдкіна та М. Жуйкової у цьому збірникові).

Сучасні напрацювання з окресленої проблеми дають основу для більш системної культурно-антропологічної концепції тіла, його нового осмислення в науковій парадигмі.

Белова 2002 – Белова О. В. Символика тела в культуре // Живая старина. – 2002. – № 4. – С. 62–63.

Быховская 2000 – Быховская И. М. Homo somaticus: аксиология человеческого тела. – Москва: Эдиториал УРСС, 2000.

Болтарович 1994 – Болтарович З. Українська народна медицина. – Київ: Абрис, 1994.

Боряк 1994 – *Боряк О.* Матеріали з історії народознавства в Україні. Каталог етнографічних програм (друга половина XVIII–XX ст.). – Київ: Українознавство, 1994.

Булашов 1909 – *Булашов Г.* Украинский народ в своих легендах, религиозных воззрениях и верованиях. – Киев, 1909.

Васильев 1890–1892. *Васильев М.* Антропоморфические представления в верованиях украинского народа // Этнографическое Обозрение. – 1890. – Кн. IV. – С. 87–100; 1892. – Кн XV. – С. 157–169.

Гнатюк 1991 – *Гнатюк В.* Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1991. – С. 383–406.

Гомілко 2001 – *Гомілко О.* Метафізика тілесності: концепт *тіла* у філософському дискурсі. – К.: Наукова думка, 2001.

Грушевська 1927 – *Грушевська К.* З примітивного господарства: Кілька завважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – 1927. – Вип. 1–3. – С. 9–44.

Дубо 1996 – *Дубо А. В.* Семантическая реконструкция в алтайской терминологии: соматические термины (плечевой пояс). – М.: Школа “Языки русской культуры”, 1996.

Иванов 1892 – *Иванов П.* Из области малорусских народных легенд // Этнографическое обозрение. – 1892. – № 2 – 3. – С. 65–97.

Кабакова 1999 – *Кабакова Г. И.* Адам и Ева в легендах восточных славян // Живая старина. – № 2. – С. 2–5.

Кабакова 2001 – *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции – М.: Ладомир, 2001.

Леш 2003 – *Леш С.* Соціологія постмодернізму / З англ. перекл. Ю. Олійник. – Львів: Кальварія, 2003.

Лисюк 2003 – *Лисюк Н.* Сутність міфу та його функції. Матеріали до курсу “Міфологія у світлі міждисциплінарних підходів”. – Київ, 2003.

Мазалова 2001 – *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. – С.Пб.: “Петербургское востоковедение”, 2001.

Милорадович 1991 (1902–1904) – *Милорадович В.* Життьє-бытьє лубенського крестянина // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ: Либідь, 1991. – С. 170–342.

Подорога 1995 – *Подорога В.* Феноменология тела. – Москва, 1995.

Потушняк 1942 – *Потушняк Ф.* Нагота при ворожінню // Літературна неділя. – Унгар, 1942. – Р. III. – С. 113–115.

Пошивайло 2000 – *Пошивайло І.* Феноменология гончарства. Семіотико-етнологічні аспекти. – Опішне, Українське народознавство, 2000.

Слотердайк 2002 – *Слотердайк П.* Критика цинічного розуму / Пер. з німецької Богачова А. – Київ: ВК ТОВ “Тандем”, 2002.

Сузель 2003 – *Сузель, де Аннік.* Символіка людського тіла / Переклад з франц. З. Борисюк. – Київ: Знання-Прес, 2003.

Топоров 1988 – *Топоров В.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: Главная редакция Восточной литературы, 1988. – С. 7–60.

Топоров 1997 – *Топоров В. Н.* Пуруша // Мифы народов мира (в 2-х т.). – Москва: Российская энциклопедия, 1997. – Т. 2. – С. 351.

Тульчинский 1999 – *Тульчинский Г. Л.* Слово и тело постмодернизма. О феноменологии и невменяемости в метафизике свободы // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 35–53.

Франко 1896 – *Франко І.* Апокріфи і легенди з українських рукописів. – Львів, 1896. – Т. 1: Апокріфи старозавітні.

Чернишов 1928 – *Чернишов В.* Оголения при чаклуванні // Первісне громадянство. – 1928. – С. 211–212.

Чеснов 1989 – *Чеснов Я. В.* Шаг Майтрейи: некоторые аспекты изучения кинесики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Ленинград: Наука, 1989. – С. 122–138.

Чубинский 1872 – *Чубинский П.* Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорскимъ Географическимъ Обществомъ. – Санкт-Петербург, 1872. – Т. I.

Шліпченко 2000 – *Шліпченко С.* Архітектурні принципи постмодернізму. – Київ: Видавничий дім “Всесвіт”, 2000.

Этинген 1997 – *Этинген Л.* Как же вы устроены, господин Тело? – М: Линка-Пресс, 1997.

Юдин 1997 – *Юдин А.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. – Москва, 1997.

Юдин 1999 – *Юдин А.* Состав тела человека в русских заговорах // Коды славянских культур. Части тела. – Белград, 1999. – Год 4. – С. 7–31.

Ястребов 1894 – *Ястребов В.* Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и александрийском уездах Херсонской губернии. – Одесса, 1894.

Alter 1999 – *Alter Jozeph.* Heaps of Health, Metaphysical fitness: Ayurveda and the Ontology of Good Health in Medical Anthropology // CA. – V. 40. – 1999. – Supplement. – S. 43–67.

Andrieu 1993 – *Andrieu B.* Le corps dispersé : histoire du corps au XXe siècle. – Paris: L'Harmattan, 1993.

Bodylore 1993 – *Bodylore / Ed. by K. Yong.* Publication of American Folklore Society. – Knoxville: The University of Tennessee press, 1993.

Buhan 1979 – *Buhan, Christine.* La Mystique du corps: jalons pour une anthropologie du corps, les Yabyan et les Yapeke, Bakoko, Elog-Mpoo ou Yamban-Ngee, de Dibombari au Sud-Cameroun / Avec la collaboration de Etienne Kange Essiben. – Paris: l'Harmattan, 1979.

Cazals-Brazes, Pantobe 2001 – *Cazals-Brazes Marielle, Pantobe Mireille.* Corps masculins: l'enjeu d'une métaphore. – Paris: Harmattan, 2001.

Deviant bodies 1995 – *Deviant bodies: critical perspectives on difference in science and popular culture* / Ed. by Jennifer Terry and Jacqueline Urla. – Bloomington: Indiana University Press, 1995.

The eighteenth-century body 2002 – *The eighteenth-century body: art, history, literature, medicine* / Angelica Goodden (ed.). – Oxford, New York: Peter Lang, 2002.

Fessler 2002 – *Fessler, Daniel*. Reproductive Immunosuppression and Diet: An Evolutionary Perspective on Pregnancy Sickness and Meat Consumption // *CA*. – 2002. – V. 43. – Nr. 1. – P. 19–38.

From menarche 2003 – *From menarche to menopause: the female body in feminist therapy* / ed. By Joan Chrisler. – Binghamton, NY, USA: Haworth Press, 2003.

Kowalczyk 2002 – Kowalczyk I. Ciało i władza: polska sztuka krytyczna lat 90. – Warszawa, 2002.

Krawczyk-Tyrpa 1987 – *Krawczyk-Tyrpa, Anna*. Frazeologia somatyczna w gwarach polskich: związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała. – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987.

Krohn 1984 – *Krohn, Dieter*. Die Verben der menschlichen Körperteilbewegung im heutigen Deutsch: Syntaktisch-semantische und pragmatische Studien zur Struktur des Wortfelds und zu idiomatischen und metaphorischen Bedeutungsproblemen. – Göteborg, Sweden: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1984.

Krohn 1994 – *Krohn, Karin*. Hand und Fuss: eine kontrastive Analyse von Phraseologismen im Deutschen und Schwedischen / von Karin Krohn. – Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1994.

Kurtz 1990 – *Kurtz, Ron*. Body-centered psychotherapy. The Hakomi method: the integrated use of mindfulness, nonviolence, and the body. – Mendocino, CA: LifeRhythm, 1990.

Lair 1990 – *Lair, Mathias*. Les bras m'en tombent!: anthologie des expressions populaires relatives au corps. – Paris: Acropole, 1990.

Le corps humain 1985 – *Le corps humain: nature, culture, surnaturel*. – Paris: Ministère de l'éducation nationale, Comité des travaux historiques et scientifiques, 1985.

Gadon 1989 – *Gadon Elinor W*. The once and future goddess: a symbol for our time. – New York: Harper & Row, 1989.

Northrup 1998 – *Northrup C*. Women's bodies, women's wisdom: creating physical and emotional health and healing. – New York: Bantam Books, 1998.

Norri 1998 – *Norri, Juhani*. Names of body parts in English, 1400–1550. – [Helsinki]: Finnish Academy of Science and Letters = Academia Scientiarum Fennica, 1998.

Paluch 1995 – *Paluch, Adam*. Etnologiczny atlas ciała ludzkiego i chorób. – Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995.

Pollack 2003. *Pollack, Rachel*. The body of the goddess. – London: Vega, 2003.

Pollack 1997 – *Pollack, Rachel*. The body of the goddess: sacred wisdom in myth, landscape, and culture. – Shaftesbury, Dorset; Rockport, Mass.: Element, 1997.

Sjoo, Mor 1991 – *Sjoo M., Mor B*. The great cosmic mother: rediscovering the religion of the earth. – San Francisco, California: HarperSanFrancisco, 1991.

Smedt 1979 – *Smedt, Evelyn de*. La magie du corps /en collaboration avec Marc de Smedt et Vincent Bardet; dessins de Valérie-Catherine Richez. – [Paris]: Hachette, 1979.

Talko-Hryniewicz 1893 – *Talko-Hryniewicz J.* Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi południowej. – Kraków, 1893.

Thompson 1999 – *Thompson, Lana.* The wandering womb: a cultural history of outrageous beliefs about women /Foreword by Vern L. Bullough. – Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 1999.

Vlahos 1979 – *Vlahos, Olivia.* Body, the ultimate symbol. – New York: Lippincott, 1979.

Walker 2000 – *Walker, Barbara G.* Restoring the goddess: equal rites for modern women. – Amherst, N. Y.: Prometheus Books, 2000.

МАТКА І ПЛАЦЕНТА: ЖІНОЧЕ ТІЛО ЯК ВІДКРИТА ЄМНІСТЬ

ОЛЕНА БОРЯК

Вагітність, а згодом пологи – це певним чином етапи модифікації жіночого тіла. Зміни у зовнішньому вигляді відбуваються не відразу, нові ознаки накопичуються поступово – від таких, які фіксуються на рівні інтуїції (зміна смаку, настрою вагітної жінки), до певних зрушень у фізичних, зовнішніх характеристиках її тіла. Вагітна уявлялася як “коробочка сім’я” (відповідно, “примися, бабусенько, за моє насіння”), “бобу” (очевидно, йдеться про бобову культуру) (“приймися, бабусенька, за мою утробу”), “гречки” (“возмися, бабусенька, за мої плечки”), “жита” (да, возмися, бабусенько, за мого живота) – так співалося у давній пісні, яку виконували на похрестинах І. Очевидно, найперше, чим відрізнялася вагітна від інших, що однозначно вказувало на її особливий стан, – це зміна форми черева. Адже не випадково про вагітну жінку казали: “зачереватила”.

Тіло породіллі ставало знаряддям (і тим механізмом), що вивергало (у медицині, відповідно, використовується термін “вигнання”) плід під час пологів. Це – особливий стан, який підкоряється несвідомим, мимовільним, поза всіляким контролем і регулюванням скороченням матки, що з кожною хвилиною стають сильнішими. Жінка у своєму фізичному болі – родових муках була максимально наближена, фактично, до тваринного стану, адже пологи – це насамперед фізіологічний процес, і жінка цієї миті максимально наближена до природи і, відповідно, тваринного світу. Надзвичайність ситуації полягає й у тому, що це – той особливий момент, коли на якийсь час (кожного разу він різниться) жіноче тіло ставало проникненим, незамкненим, навстіж відкритим (в офіційній медицині цей період так і називається: “період розкриття”) – настільки, що можна було зазирнути і побачити живу глибину завжди потаємної, герметично закритої, недоторканої ємності, звідки готувалося до виходу

Олена Олександрівна Боряк – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Автор монографії “Ткацтво в обрядах та віруваннях українців” (Київ, 1997). Є також автором публікацій про етнографічні запитальники як джерело вивчення історії народознавства, про діяльність видатних вчених-етнографів. Зараз працює над темою “Народне акушерство в Україні”. E-mail: oboriak@i.kiev.ua

“на світ” нове тіло. Ключовим персонажем родильного дійства, його своєрідним режисером, виступала повитуха (“баба”, “бранка”, “пупорізна” тощо²). Це в її руках (і очах) внутрішні рухи жіночого організму виявлялися підвладними – вона свідомо намагалася контролювати час і “технічні прийоми” ведення пологів, а отже, була тією особою, яка першою (і єдиною) робила цей процес до деякої міри регульованим і передбачуваним.

Ще грецький лікар Гален (130–201 рр.) відмітив, що жіночі геніталії, на відміну від чоловічих, знаходяться всередині організму (до речі, це дало йому підстави наполягати на недосконалому жіночому організму)³. Згадаймо і про давню літературну традицію, згідно з якою матка живе власним життям, але періодично прагне, щоб її запліднили, тобто заповнили її порожнину. Етимологічно “матка” (грецькою мовою *hysteros*) походить від слова “нижній”, що, очевидно, вказувало на місцезнаходження цього органу в жіночому організмі. Вважалося, що причиною жіночих хвороб, зокрема безпліддя, було блукання матки всередині тіла. Ось чому жінка, яка не могла завагітніти, вважалося, потерпає від істерії (грецький термін *hystera*). Звідти ця хвороба вважалася суто жіночою⁴. Принагідно зазначу, ще в ХІХ ст. жінка сприймалася як суто “продукуюча система”, мозок, тіло і душа якої контролюється яєчниками і “верховною силою” матки (щоправда, істерія, згідно з офіційним трактуванням тогочасних медиків, із вагіни “перемістилася” в мозок).

Матка є органом, який робить жінку – жінкою. Це є товстостінний м'язовий орган, у порожнині якого зростає і розвивається плід. Його стінки густо переплетені кровоносними судинами – щоби жити тілесні об'єкти (жінки, дитини і жінки, а після народження дитини – знову жінки). Народження відрізняється від смерті тим, що воно дає “цьому” світові фізичне тіло. Останньому в матці надаватиметься певна форма – немов дріжджове тісто, воно буде “набухати” й зростати – тому настільки виразними, майже універсальними, виявились її асоціації з піччю. Так, по деяких селах бранки брали з собою перетерте вугілля, що вилітало з печі на дах хати під час згорання дров. Цей порошок давали роділлі пити “...щоб дитя так скоро вискочило з тісного місця, як це вугілля з гарячої печі”. З початком пологів бабка також відкривала пічну заслінку⁵.

Саме до тіла прикута увага, – точніше, до двох його іпостасей – тієї, що народжує, і тієї, що народжується. Спочатку бранка оглядала живіт роділлі, обмацувала його, застосовувала прийоми пальпації та масажу, і майже завжди вміла зовні визначити, як “іде” дитина, але, за свідченнями, цим не задовольнялася, змащувала руки жиром і висліджувала через піхви – при звичайних пологах у середньому не менше трьох разів, а при затриманих, патологічних родах – “безліч разів”⁶. При тому вона нама-

галася зайвий раз не вторгались у матку – це святилище, чий внутрішній “вміст” якого порушувати не можна.

Про початок власне пологів (так, як це сприймалося пересічною “бабкою”) “сигналізував” больовий “сигнал” – “вдари”; а далі перейми (“муки”) і натуги (“посилки”) забезпечували поступове розкриття матки і просування тіла плода через пологовий канал, а потім – прорізання голівки крізь “вікно” і “вихід” дитини з материнського лона під час наступної потуги. Прорив амніотичного мішка, що розміщений всередині матки, і вихід навколоплідної рідини прискорював пологи – плід, неначе риба, залишав материну матку – своерідний резервуар, заповнений водою, свій “ставок”. У випадках, коли дитя не йшло слідом за “водою”, застрягало, жіноче “вікно” перетворювалося на сухий берег, і з кожною годиною пологи ставали все більш складними. Виділення навколоплідної рідини слугувало підтвердженням факту “розкриття”: для медицини – шийки матки, для народного акушерства, буквально, відкривалося “вікно”, вузьке кільце “миски” в “рукаві” (пологовому каналі). У ці хвилини внутрішній “вміст” тіла породіллі миттєво змінював свої характеристики і набував здатності рухатися в різних напрямках – дитина “вбрєдає в крижі”, “стає в кості” (“за кістю”), а може й “піти в гору”. Тому найперше повітуха піклувалася про те, щоби шийка – нижня частини матки – розм’якшилася і, відповідно, матка-домівка “скорше відчинилась” (ї вже не закривалася до виходу дитини), а рух плода по відкритому пологовому каналу – “шляху – був єдинонаправленим і незворотнім. Отже, за принципом імітаційної магії все навкруги розкривалося / розв’язувалося, породіллю водили через поріг хати, стукали об поріг і піч, розпарювали її тіло, обкладаючи нижню частину живота гарячим грисом тощо⁷ – щоби у породіллі “розійшлися” кості, “роздалися” крижі: “Рушничок звичайний бере. Вона садовить у діжку ... Вкутує рядном ... Посадить в теплу воду, не гарячу, а теплу, підмощає що-небудь і отако, отако крижі, крижі як почне крутить. Вона сидить в теплій воді. А потім ложить її. Воно буває довго не розкривається. А потім вона давить, щоби крижі роздавалися. Вона лучче робить, друга і вмирає при родах, а вона пособляє”⁸. За принципом “проймальності” (за Т. Б. Щепанською⁹) магії використовувалися предмети з отвором – повітуха переливала три ложки свяченої води через отвір у лавці для куделі і давала пити цю воду; непочату воду набирала в чоловічий чобіт і виливала її коло місця, де лежала породілля¹⁰; або заставляла породіллю витягнути з криниці троє відер води; просили поважного чоловіка (наприклад, церковного старосту) пролізти коло роділлі через обруч тощо. Зазначу, що повітухи в більшості робили спроби повернути дитину в поздовжнє положення і застосовували так званий прийом “повороту на ніжку” – у випадку, коли дитина “іде ніжками” (або “ручками”).

Вихід дитини – коли вона таки “прорізалася” через вузьке кільце “миски” матері на світ – знаменував початок низки післяпологових дій. Адже у череві породіллі, в її матці ще залишалося “чуже” тіло – плацента разом із залишками навколоплідної рідини, а також пуповий канатик – усе це разом було тим єдиним “тілом”, що годувало ембріон протягом дев’яти місяців, давало йому тепло, захищало, виконувало функцію біологічного фільтра, забезпечувало майбутній дитині, так би мовити, умови для зростання. Це було її ліжко, її пристановище. Це є темна зона допологового життя і одночасно – зона народження. Плацента разом із пуповиною були “матеріальним” підтвердженням нового статусу жінки як “роділлі”. Вони приналежні тільки до цього швидкоплинного моменту – народження дитини. Тому кульмінацією пологів вважалося перерізування пуповини, і одночасно – відокремлення дитини від матері, фактично – “визволення” новонародженого від усього вищезазначеного. Все, що оточувало і живило дитину в її допологовому житті, а отже – по той бік кордону / порогу між “цим” і “тим” життям, за деякий час по народженню дитини також неодмінно “виходило” на цей світ (а якщо цього не відбувалося, породілля вмирала). Кожен із цих “складових” організму вагітної жінки, який ще за кілька хвилин перед виходом з жіночих “воріт” був живим і функціональним, перетнувши цей кордон, вмить ставав непотрібним, буквально – віджилим і мертвим.

Плацента (але цей термін запозичений з медичної практики; серед найбільш поширеної народної термінології – “послід”, “місто”, “місце”, “гніздо”, “матка” тощо) має специфічну округло-плескату форму. Це орган, який формується у верхній частині матки під час вагітності, щоби через пуповину з’єднати кровообіг матері й дитини. Вихід плаценти, по суті, сприймався як другі пологи (зазначу, що це знайшло своє відображення на вербальному рівні: в українській мові “по-слід”, а в англійській *afterbirth* – буквально: після народження). “Очікувальний метод”, який бабка обирала на цьому етапі, за свідченням лікарів, був цілком виправданим. Як правило, приблизно протягом однієї години чекали самостійного відділення плаценти. Але в разі затримки повитухи починали діяти: розтирали живіт, надавлювали на нього фалангами пальців (і навіть коліном), накладали торбинки з теплим пшеничним грисом, змащували пупок роділлі тертою цибулею, а також овечим лайном. Помічним вважалося: повитусі підійти до печі і кілька разів вдарити в неї п’яткою. Стимулювання нових потуг відбувалося майже за тим самим сценарієм – всовування до рота роділлі її волосся, дуття в порожню пляшку, підкурювання, напування водою – так, щоби роділля почала кашляти, чхати або блювати, і навіть розпарювання “вікна” роділлі (зокрема, соломкою зі стріхи, лайном жеребця, на яке клали розпечений камінь і лили гарячу воду тощо) ¹¹ – всі ці способи були майже

універсальними для багатьох традицій. Показовими є словесні формули, які при тому виголошувалися: повитуха просила “дати місце отрочаті в постіль стелити і сповивати” – немовби саме “місця” не вистачало новонародженому, щоби остаточно “прижитися” на цьому світі, а також просила у молитві святих “одімкнути кість”¹² або “брати золоті ключі й отчиняти раби Божої м’ясні ворота”. До матки (і, відповідно, плаценти) зверталися як до живої істоти, називали її пестливими словами: “Вийди, золотниче, хтось тебе кличе. Бог дав дитиночку, дасть і постилиночку”¹³.

В основі багатьох дій було уявлення, що “послід” – це одухотворена, жива істота, яка самостійно рухається, – він може залишитись у череві або “втекти”, “присохнути”. Саме тому по селах пуповину не відтинали, аж поки не відійде місце – боялися, що послід після перерізування канатика сховається, як казали, “в середині” і не вийде¹⁴. До “місця” можна звертатися, його можна просити (бранка сипала перед “вікном” роділлі різне збіжжя і запрошувала місце вийти із закликком, яким кликали до їжі порося) і навіть лякати. Давали й пити “гидотне”: лампадну олію, горілку, настояну на тютюні, або напій зі свіжого кінського лайна. Останній засіб допомоги згадується ще в рукописних лікарських порадиниках, датованих третьою чвертю XVIII ст.: при “затриманні” місця радилося прикладати до живота свіже лайно, загорнуте у хустку роділлі, а “давнїйше” (тобто сухе) присмажити з пивом чи молоком. Крім того, у них містяться поради використовувати такі ліки, як упарені у вині (або пиві) трави чорнобилю, ромашки, материнки, гірчиці, кмину, а також лайна голубиного у вигляді настоянок (щоправда, останні рекомендації містили ремарку: для “натур грубих”¹⁵). Зафіксовано й такий спосіб: дати жінці з’їсти три пари зародків, знайдених у трьох курячих яйцях¹⁶. Щоби не дати плаценті “зникнути” і не “втратити” її остаточно, до пуповини прив’язували якийсь предмет – це могли бути ложка, а також чобіт, личак чи цеглина. Наведу свідчення відомого київського акушера П. Ф. Функе, надане ним професорові Г. Рейну: “...у 1866 р. я був запрошений до породіллі в чотирьох верстах від Києва. Застав там таку картину: в дверях хати сиділа собачка, прив’язана до кочерги, що лежала в сінях на долівці; до кочерги за мотузку була прив’язана пуповина від “дитячого місця”, яке все ще було в порожнині матки. Від народження дитини пройшло 1,5–2 години. Бабка переконувала, що це надійний спосіб для “здобування” місця”¹⁷. Дехто з повитух для прискорення виходу місця примушував роділлю ходити (і стрибати!), і у випадку, коли до пуповини було щось прив’язане, йшли позаду і тримали це “щось” у руках. Зауважу, що професор Г. Рейн, який прискіпливо вивчав стан родопомочі на селі (ця його діяльність припала на 80-ті роки XIX ст.), наголошував, що, “...до честі повитух, в більшості

випадків на ручне видалення посліду наважуються тільки у випадку неуспіху вище зазначених заходів”¹⁸. Щоправда, зустрілися й інші відомості: “Є бранки, що діставали місце рукою. Є [й такі], що смикали, і настільки сильно, що вивертали матку”¹⁹.

Зовнішній вигляд плаценти завжди вражає. Насамперед він викликає яскраву асоціацію з кореневою системою дерев – “тіло” плаценти переплетене кров’яними артеріями. Вона має стійкий дископодібний обрис і схожа на грудку землі, неначе пронизану численними коренями, і одночасно – на теплу хлібину, яку щойно витягли з печі. Це немов двійник дитини – адже послід з’являється тоді, коли виникає необхідність забезпечення життєдіяльності плоду, й існує доти, доки в тому є потреба. Мить народження дитини, відокремлення її від місця шляхом перерізування пупового канатика одночасно ставала миттю, коли плацента припиняла своє існування. Її функції були вичерпані, і вона повертала-ся до свого первісного стану – малої комірки, відмерлого корінця, але вже без конкретного призначення. До того ж, поза зв’язком із дитиною послід ставав об’єктом, що “швидко псувався” – і тому вимагав негайного піклування про себе.

Але, як свідчить аналіз обрядових дій, що виконувалися надалі, плацента передусім сприймалася як мала часточка плідності²⁰, а отже, як така, що гарантувала циклічність життя – цієї своєї риси “дитяче місце” не позбавлялося. Як не позбавлялося й іншої – символічного зв’язку із новонародженим. Адже подальші дії з плацентою мали виключне значення для долі дитини. Як “тілесний продукт” (а послід, незважаючи на його оказіональність, можна віднести до таких елементів, як волосся і нігті, що є неодмінними “атрибути” тіла, із ремаркою – того, що народжувало) – його ніколи не залишали без догляду. Після “здобуття” плаценти баба його відразу обмивала, “одягала” (загортала у чисту “ганчірочку”, інколи – ще й вкладала в “чисту посудину”, тобто глиняний горщик) і – закопувала²¹ (зверху, до того ж, лопатою робили знак хреста – “аби нечиста сила нічого не натворила”²²). Звертає на себе увагу маркованість місць, де це відбувалося – на покутті, під піччю – “де кочерги стоять”; крім того – під полом, під лавою “коло стовпчика”, у хліві (“коло скотини”), в коморі, під вишнею – “щоб був, як вишенька” тощо. У місце “поховання” клали також хліб і сіль, гроші, сипали житнє зерно²³. Видається цікавим порівняти ці місця (для закопування “місць”) із тими, які обиралися при похованні дитини, що померла нехрещеною: під порогом хати, в клуні, під яблунею, під вишнею тощо²⁴. Такі свідчення є проявом нагальної ідеї – ці вже неживі об’єкти демонстрували здатність забезпечити захист – як внутрішнього простору хати (разом із його мешканцями), так і домашнього господарства у

цілому. Є відомості, що в деяких хатах під полом було закопано до п'ятдесяти “послідів” із усього роду – прабаби, баби, мами, невістки, дочки – таке, буквально, своєрідне родове “гніздо”, яке уособлювали заховані-поховані у хаті “гнізда” кількох поколінь. Плацента, для якої провідною є ідея плідності, закопана у долівку під хатою, так само, як і під деревом у садку, поступово розчинялася, зотлівала, перетворювалася на родючий ґрунт. Видається, передусім її статус визначається як надзвичайне зосередження сил, що живлять і плекають життя. А, отже, її “поховання”, за визначенням А. Байбуріна, покликане було забезпечити нове народження, зберегти відношення неперервного обміну між предками і нащадками, нелюдьми і людьми, життям і смертю²⁵. Згадка про те, що подеколи в Україні послід пускали також за водою, щоби забезпечити щасливу долю дитини²⁶, – не суперечить цій ідеї.

Проте, досить сильною виявляється й ідея плаценти як двійника. Очевидно, що і звідси впливає особливе поводження з нею. Перед тим, як закопати, баба обсипала її житом – так, щоби одночасно потрапити на дитину і породіллю, і при тому примовляла: “Нехай Бог дає щастя, здоров'я і многая літа”. Важливим видається таке свідчення: “...деякі з бабок при закопуванні “місця” шепчуть замовляння, звертаючися з проханням до матки, щоби вона знову стала там, де була під час вінчання”²⁷. Нагадаю, що універсальною була вимога закопувати плаценту глибоко. Чіткого мотивування цього припису не зафіксовано – те, що виявлене, звичайно зводилося до суто практичного побоювання, що послід зможуть вирити і з'їсти собаки²⁸. Але є й інше свідчення – у випадку смерті дитини місце викопувалось і викидалось в город²⁹. Але є й інше свідчення – у випадку смерті дитини місце викопувалось і викидалось в город”³⁰ і, відповідно, саме тому відправлялося “назад” – не є однозначним. Навпаки, складається враження, що дитина та її “місце” були нерозрізненими, взаємозамінними й одноцінними складовими єдиного цілого³¹. Так, Г. Кабакова висловила припущення, що після пологів місце стає метафорою, “двійником” – як дитини, так і матері³². Додам: плацента неначе перебирала на себе певні сакральні властивості. Вона, зокрема, забезпечувала (і, таким чином, немовби регулювала) фертильність жінки: для цього треба було закопати плаценту маточною поверхнею наверх (за варіантом мотивації цієї дії – інакше дитина помре). За обрисом плаценти (пуповину складали по плідній поверхні місця кружалом – як обійде по краю місця тричі – жінка буде мати не менш як п'ятеро дітей; як коротке – годі водити дітей), її кольором, зовнішнім виглядом (зокрема, наявністю вузлів на пуповині: ясні – кількість живих дітей, сині, маленькі – на “сплавні”, тобто аборти і передчасні пологи) повитухи пророкували майбутню долю породіллі.

Слід вказати на ще одне поширене уявлення, пов'язане з цілющими властивостями плаценти. Вона була відомою як засіб проти веснянок, всілякого роду висипок і пухлин на тілі, а також тріщин на сосках материних грудей – тобто сприяла зціленню, відновленню шкіри, покриву, а також слугувала як “приворотний” засіб³³. Споживання плаценти, вірили, поліпшувало лактацію. При тому застерігалося, що подібні властивості найбільше притаманні плаценті, яку було взято від здорової, міцної, до того ж – бездоганної поведінки жінки, а перевага віддавалася плаценті від пологів першої дитини³⁴. Звичай класти плаценту на обличчя дитини, її тільце (з метою його зігріти), а також на груди породіллі був поширений по всій Європі. Адже деякий час вона зберігала температуру матиної матки, у якій вона щойно перебувала, і “гніздо” могло ще врятувати немовля, особливо якщо пологи пройшли з ускладненнями і йому загрожувала асфіксія. З метою підтримання дихання дитини (а також у разі її переохолодження) перед тим плаценту нагрівали у вині – з надією, що це тепло перейде на дитину³⁵. Досить поширеною виявилася ідея зв'язку між плацентою і молоком матері. У багатьох народів з'їдання плаценти (у вигляді пудри, а також у “сирому” вигляді – одразу після народження дитини) також повинно було стимулювати прибування молока у породіллі. У давнину також існувало повір'я, що менструальна кров після народження дитини перетворювалася на молоко для годування дитини – таким чином, прикладання плаценти – цього зосередження кров'яних судин, і відповідно, “тіла”, що містить багато крові, – очевидно, мало сприяти прибуванню в грудях жінки молока для годування дитини.

Нагадаю, що словом “матка” (“*матица*”, “*матница*”) росіяни називали сволок – одну з основних конструктивних деталей житла. Відповідно, й семантика терміна ‘матка’ визначалася як ‘опора’ – осереддя, центр. Проте вже накреслені значення: матка ‘балка, на якій тримається стеля’³⁶, а також ‘мати сімейства’ слід доповнити значенням цього слова як жіночого органу. З семіотичної точки зору, завдяки своєму просторовому розташуванню, матка є такою ж зв'язуючою ланкою, класифікатором внутрішнього замкненого тілесного жіночого простору-домівки, кордоном – між верхнім і нижнім, внутрішнім і зовнішнім світом.

Проте тут простежуються й інші паралелі. Самка тварини після народження одразу з'їдає послід (сучасна медицина констатує, що він надзвичайно багатий на білок і протеїни). Останній сюжет має свою історію. Ще в середині XVIII ст. серед акушерів і теологів точилася дискусія довкола питання: що Адам і Єва робили із пуповиною і плацентою після народження Каїна? Чи міг Адам, імітуючи поведінку тварин земного раю, їсти плаценту відразу після народження своєї дитини? Це питання може виглядати для нас дивним, але воно вказує на те, що навіть в освічених колах європейського суспільства припускалася можливість

того, що чоловік і жінка були учасниками “диявольського” (за термінологією теологів) акту з’їдання плаценти³⁷.

Визнано, що повсюдно відоме у слов’янському світі взагалі, в Україні зокрема, спільне споживання / розподіл каші (“бабиної каші”), яке відбувалося на хрестинах на відзначення пологів, так само, як і принесення-дарування бабі-повитусі хліба (звичай “носити бабі пироги” або “вечерю”, “калачі” невдовзі після хрестин або на Різдво), було переживанням давнього ритуалу, коли кожен з учасників дійства отримував свою долю життєвої сили. Чи не передувало ритуальному розподілу цих “кулінарних” символів споживання “плаценти”, коли освоєння неосвоєного відбувалося за рахунок смерті – “споживання” незадовго до того “живої” – теплої “плаценти”. Власне, це перша смерть, і одночасно – жертвопринесення (так само, як і місце її “погребіння” – це перша могила).

Соматичні уявлення щодо органів дітонородження вказують на надзвичайно широкий контекст “тілесного”. Матка (й плацента) в народних уявленнях була не просто “вмістилищем”, яке живить, захищає, зігріває тощо дитину. Коло уявлень, які пов’язувалися з ними, передусім окреслювалося ідеєю плідності. У той же час вони були задіяні в ритуалі розчленування – матка поверталася (а як ні – то спеціальними діями установлювалася, ставилася) на “своє”, приналежне їй усередині жіночого тіла місце – як частина себе, “свого” / власного тіла; плацента ж, навпаки, виштовхувалася, витискалася назовні, у “зовнішній” світ. Проте будучи “розчленовані”, вони немовби продовжували існувати як частини єдиного цілого – заради творення “нового” в широкому розумінні цього слова.

У науці є визнаним факт, що культура описувалася в термінології тіла³⁸. Наслідком періодичної відкритості жіночого тіла під час пологів, що супроводжувалося активним функціонуванням його внутрішніх органів, до цього моменту “невидимих” і незадіяних, була їх висока семіотизація. Пізнання функцій “вмісту” жіночого тіла як сукупності органів, існування в ньому певних кордонів (це не тільки шкіра, але і матка – свослідні “ворота”, “вікна” тіла), його окремих частин (ліхва-“рукави”, плацента-“гніздо”, пупковий канатик), а також крові, що проливалася під час пологів, – все це мало знаковий характер і також лягало в основу розрізнення, а згодом – класифікації навколишнього світу за ознакою свій / чужий, жіночий / чоловічий, природа / культура.

¹ ІМФЕ, ф. 1-3 дод., од. зб. 349, арк. 9 (записано у с. Сичівка Радомишльського повіту Київської губернії).

² Див.: Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). – К.: Наукова думка, 1981. – С. 68.

³ *Thompson L.* The wandering womb: a cultural history of outrageous beliefs about women. New York: Prometheus Books, 1999. P. 36.

⁴ Див.: *Gelis J.* History of childbirth: fertility, pregnancy, and birth in early modern Europe / Transl. By Morris R. Cambridge: Polity Press, 1991. – P. 170–171.

⁵ *Верхратський С.* Український медичний фольклор. Рукопис, 1964. – ІМФЕ, ф. 14–3, од. зб. 452. – Арк. 34. Наведу також запис, зроблений в Архангельській губернії: “При пологах бабка бере квашню, вчиняє на ній житне тісто і примовляє: “Я, тебе, квашночка, творю звечора до ранку, так би рабі Божій мучитися один час минутний”, – І дає це тісто з ложки”. Цит. за: Забелин М. Русский народ: его обычаи, обряды, суеверия и поэзия. – СПб., 1994. – С. 322.

⁶ *Верхратський С. А.* Український медичний фольклор... – Арк. 35.

⁷ *Верхратський С.* Народне акушерство на Україні. Вирізка. – Б/м., б/д. – С. 911.

⁸ Запис Т. Зубрицької в с. Плескачівка Смілянського району Черкаської області. Інф. Івахно Агафія Володимирівна, 1922 р. н.

⁹ Див.: *Щепанская Т. Б.* Пронимательная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы // Сборник музея антропологии и этнографии. – СПб., 1999. – Т. LVII. – С. 150.

¹⁰ *Верхратський С.* Народне акушерство... – С. 910.

¹¹ *Верхратський С.* Український медичний фольклор... – Арк. 51.

¹² *Талько-Грынцевич Ю. Д.* Народное акушерство в Южной Руси. – Чернигов, 1889. – С. 37.

¹³ *Верхратський С.* Народне акушерство ... – С. 50.

¹⁴ *Верхратський С.* Народне акушерство ... – С. 49.

¹⁵ Див.: Лікарські та господарські порадики XVIII ст. / Підг. до видання В. А. Передрієнко. – К.: Наукова думка, 1984. – С. 47.

¹⁶ *Талько-Грынцевич Ю. Д.* Народное акушерство... – С. 41.

¹⁷ *Рейн Г. Е.* О русском народном акушерстве. Речь на торжественном заседании III съезда врачей. – СПб., 1889. – С. 39. Г. Плосс наводить аналогічні відомості, які свідчать: уявлення про те, що послід може знову піднятися вгору у порожнину матки, було універсальним. Щоб уникнути цього, пуповину прив'язували до стегна або ноги породіллі, давали тримати кінець комусь із жінок або самій породіллі. Ці прийоми фіксувалися в народів як Європи, так і Азії. Для прикладу, на о. Ніасе послід уявляють живою істотою і вважають, що він може залишити тіло породіллі тільки після того, як його умертвлять. Із цією метою жінці давали пити солону воду з кокосовою олією. Свідчень такого роду праця Г. Плосса містить чимало. – Див.: *Плосс. Г.* Женщина в естествоведении и народоведении: Антропологическое исследование / Пер. с 5-го немецк. изд., дополн. и перераб. М. Бартельсом / Под ред. А. Г. Фейнберга. – СПб, 1900. – Т. II. – С. 202–204.

¹⁸ *Рейн Г. Е.* О русском народном акушерстве... – С. 59.

¹⁹ *Верхратський С.* Український народний фольклор ... – Арк. 51.

²⁰ Див. також: *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. – СПб.: “Петербургское востоковедение”, 2001. – С. 108.

²¹ У Португалії плаценту ховали в комині, а далі висушували; у Німеччині прив'язували до гілки дерева і залишали на повітрі, аж поки вона повністю не висушувалася.

²² *Верхратський С.* Народне акушерство ... – С. 919.

²³ ІМФЕ, ф. 14–5, од. зб. 449, зошит № 2. – Арк. 83 (с. Кошина Остерського району Чернігівської обл., інф. Богдан Ганна Семенівна, 1901 р. н.; Там само, зошит 31. – Арк. 97 (с. Голубичі Городнянського р-ну Чернігівської обл., інф. Яценко Матрона Семенівна, 1900 р. н.; Там само, од. зб. 448, зошит № 2. – Арк. 55 (с. Гребені Кагарлицького р-ну Київської обл., інф. Грицаснко Уляна Яківна, 1896 р. н.); Там само, од. зб. 449, зошит № 4. – Арк. 22 (с. Потаповичі Овруцького р-ну Житомирської обл., інф. Шелест Тетяна Федорівна, 1900 р. н.; од. зб. 448, зошит № 1. – Арк. 59 (с. Хащове Новомосковського р-ну Дніпропетровської обл., інф. Зайченко Ганна Степанівна, 1891 р. н.). Див. також: *Гаврилюк Н. К.* Картографирование ... – С. 69–70; *Гвоздевич С.* Родильна обрядовість поліщуків // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів, 1997. – Вип. I: Київське Полісся, 1994. – С. 166.

²⁴ Див.: *Кабакова Г.* Дети, умершие до крещения // Проблемы сучасної археології. – К: Наукова думка, 1994. – С. 314.

²⁵ Див.: *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. – Спб.: Наука, 1993. – С. 42–43. Тим часом і в інших традиціях маємо свідчення, що закопування міста під полом провадилося саме з метою надалі забезпечити шлюбній парі запліднення дітей (*Stephen Wilson.* The Magical Universe. Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe, New York: Hambledon and London, 2000. – P. 184).

²⁶ *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий ... – С. 108.

²⁷ *Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии // Этнографическое обозрение. – 1897. – № 1. – С. 28.

²⁸ Подібну дію зафіксовано у Гватемалі – плаценту закопували так, щоб собаки не змогли її вирити, і пояснювали це тим, що, ставши дорослою, така людина блукатиме світом (*Cosminsky S.* Childbirth and Change: A Guatemalan Study, in: *Ethnography of fertility and birth.* London: Academic Press Inc., 1982. – P. 215).

²⁹ *Верхратський С.* Народне акушерство ... – С. 919.

³⁰ *Байбурин А. К.* Ритуал ... – С. 42.

³¹ Так, у деяких місцевостях Західної Європи, якщо на місці поховання послиду садовили деревце, за його зростанням, так само, як і за його формою, робили висновок щодо подальшої долі дитини (*Stephen Wilson.* Op. cit. – P. 184).

³² *Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции – М.: Ладомир, 2001. – С. 91.

³³ *Кабакова Г. И.* Вказ. пр. – С. 94.

³⁴ Див.: *Gelis J.* Op. cit. P. 168, 169. Так, у Франції “місце” висушували, перетирали на порошок для лікування.

³⁵ *Stephen Wilson.* Op. cit. – P. 184.

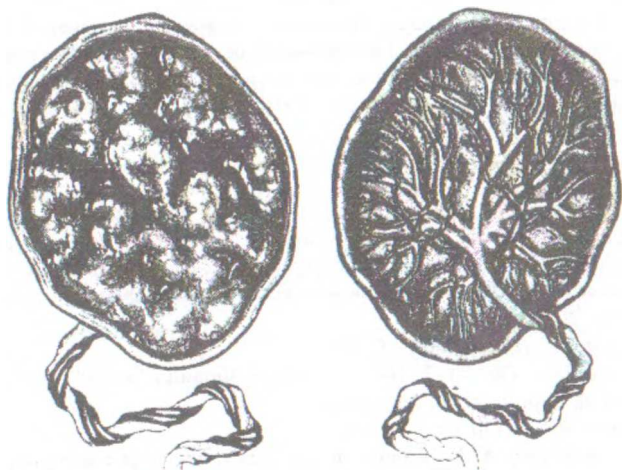
³⁶ Див.: *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.: Наука, 1983. – С. 84.

³⁷ *Gelis, J.* Op. cit. – P. 170–171.

³⁸ *Bodylore / Ed. by Yong K.* The University of Tennessee Press, 1993. – P. VIII.



Графіка Маурін Стефанюк, м. Едмонтон, Канада, 2002



Зовнішній вигляд плаценти

Роды – это особое физиологическое состояние, когда женский организм подчиняется неконтролируемым и неосознанным, вне регуляции сознания, сокращениям матки. Женщина в это мгновение максимально приближена к природе, и, соответственно, к животному миру. Баба-повитуха была той ключевой фигурой, благодаря которой акт рождения ребенка становился до некоторой степени предсказуемым и регулируемым. На время родов женское тело вообще и матка как мышечный орган в частности становятся проницаемыми и открытыми для выхода плода, а вскоре – плаценты. Автор рассматривает матку (и плаценту) как знаковый комплекс.

In childbirth the woman's body is subjected to the unconscious, involuntary contraction of the womb. At this moment, the woman is extremely close to nature, and thus to the animal world. From ancient times, the midwife was regarded as the only person who could regulate and, to an extent, predict this process. At the moment of delivery, the woman's body generally and the womb in particular become unlocked and open to the delivery of the fetus and placenta. In this article, the womb and placenta are analyzed as a symbolic complex.

СИМВОЛІКА ТІЛА В РОСІЙСЬКИХ ЗАМОВЛЯННЯХ XVII–XVIII СТ.

АНДРІЙ ТОПОРКОВ

Переклад МАРІЇ МАЄРЧИК

У фокусі уваги російських замовлювально-заклинальних текстів XVII–XVIII ст. перебуває здоров'я, емоційно-чуттєвий світ і взаємини людини. Головним об'єктом магічної дії в замовляннях стає тіло, і не якесь абстрактне тіло взагалі, а конкретне персоніфіковане тіло, яке часто позначається власним іменем.

Життя людини в замовляннях розглядається переважно в трьох аспектах – тілесному, психічному і словесному. Субстратом тілесного життя є, перш за все, рука; духовного (психічного, емоційного) – серце; словесної (мовостимулюючої) діяльності – уста і язик. Людське тіло в замовляннях – розімкнуте, негомогенне, відкрите для метаморфоз і для проникнень ззовні. Межа між ним і зовнішнім світом хистка й непевна.

Картина світу замовлянь винятково антропоцентрична. Все довкілля компонується навколо людського “я”, твориться з його наміру й бажання і відповідно до тих прагматичних цілей, які характерні тому чи іншому функціональному типові замовлянь. При цьому і тіло самого суб'єкта замовляння (себто того умовного “я”, від чийого імені говориться замовляння) не є чимось наперед заданим і незмінним. Залежно від скерованості замовляння його суб'єкт приписує собі силу, владу, красу, привабливість, надприродні якості (зокрема, вміння перекидатися звіром і чудесне одягання в небесні світила). За допомогою магії він намагається зробити

Андрій Львович Топорков (Москва, РФ), доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник Інституту світової літератури Російської академії наук, професор Російсько-французького центру історичної антропології ім. Марка Блока при Російському державному гуманітарному університеті. Основні праці: “У истоков этикета: Этнографические очерки” (Л.: Наука, 1990, у співавт. з А. К. Байбуріним), “Теория мифа в русской филологической науке XIX века” (М.: Индрик, 1997). E-mail: atoporkov@mail.ru

Марія Степанівна Маєрчик – кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Сфера інтересів: символіка і прагматика обрядів переходу, поведінковий та одяговий код молодіжних субкультур сучасного міста. E-mail: zeroplus@i.com.ua

своє тіло кам'яним або залізним, непіддатним вражій зброї, а тіло свого ворога – нерухомим і німим або м'яким і піддатливим.

У замовляннях розміри людини збільшуються до масштабу всесвіту, а небесні світила опиняються інколи всередині нього, інколи на голові або в руках, тіло набуває світоносного характеру. Прямий стосунок до теми тілесності має мотив “чудесного одягання”. У замовляннях і заклинаннях XVII–XVIII ст. зустрічаються оповіді про те, як людина підперізується зорею, одягається в сонце і місяць, прикрашається зорями. Вона здіймається над землею, йде по хмарах і здобуває нове надприродне тіло, яке чи то лине в повітрі, чи то впирається головою в небо.

Підкреслимо важливий момент, який зазвичай упускався дослідниками більш пізньої магічної традиції XIX–XX ст.: виконавець, ідентифікуючи себе з суб'єктом замовляння, не втрачає повністю зв'язку зі своєю тілесністю. Він сам буцімто рушає в символічну, описувану в замовлянні мандрівку. Суб'єкт замовляння водночас і діє, і бачить себе збоку, він змінює своє тіло і водночас описує ці зміни. Нова тілесність не надається вищими силами і не з'являється сама по собі, але є результатом цілеспрямованого вольового зусилля.

Магічний вплив на емоційно-чуттєву сферу іншої людини осмислюється в замовляннях як вплив на відповідні органи його тіла, де тіло розглядається як певний агрегат із органів, які відповідають за різні ділянки психо-фізіологічного життя, наприклад, серце – за душевні почуття (любов, страх тощо), очі – за візуальне сприйняття, руки – за рухову активність, уста і язик – за мовну діяльність.

Відповідно, коли виконавець замовляння прагне “покрачити” своє тіло, або “погіршити” тіло антагоніста, або водночас і те, й інше, тоді він може приписувати собі, або антагоністові, або водночас обом, органи тіла різних тварин, наприклад: “...был бы у них (у ворогів. – А. Т.) *волотий язык, тетерин бы ус и ум, сера зайца переполох...*”, тобто “хай буде в них язик як у вола, вуса і розум як у тетері, лякливість як у сірого зайця” (Срезневский 1913, с. 501, № 87. Зі збірника замовлянь 2-ої чверті XVII ст.); або ж: “И буди у меня, раба Божия, *сердце мое – лютотого зверя льва, гортань моя, челюсть – зверя волка порыскучего*. Буди у супостата, моего властелина (имярек), *сердце заячьё, уши его тетерьи, очи его – мертвого мертвеца...*” (Ефименко 1878, с. 156, № 10. Зі старовинного рукопису).

Анатомія, фізіологія і психологія людини в замовляннях розрізняються доволі слабо. Психічні стани описуються через їх зовнішні прояви поведінкою людини. Водночас вони зумовлюються магічним впливом на внутрішні органи.

У замовляннях різного функціонального характеру тіло, фізіологічне і психічне життя людини змальовується по-різному, а як саме – великою

мірою залежить від символічної і прагматичної мети того чи іншого типу заклінальних текстів.

Особливий інтерес становлять навіть не замовляння від хвороб, а замовляння, націлені на взаємини між людьми: присушки, обереги від ворогів і замовляння на владу і суддів. Так, наприклад, у замовляннях-оберегах від ворогів описується їхній страх перед суб'єктом замовляння, в замовляннях на владу і суддів – радість, веселощі, емоційний сплеск з нагоди приходу суб'єкта замовлянь. В любовних замовляннях змальовується особа протилежної статі, обійнята любовною пристрасстю або смертельною тугою.

Для магічних текстів XVII–XVIII ст. не характерне розрізнення органів тіла, субстанцій (як кров) і станів людини, як це є в сучасній мові і науковій свідомості. У “наївній анатомії” одні й ті ж слова позначають у замовляннях і реальні органи тіла, і уявні органи, і стани людини, пов’язані з цими органами. У любовному замовлянні із зошита 1734 р. поряд стоять іменники на позначення органів тіла (серце), його субстанцій (кров), станів (лють), вікових категорій (юність). В цьому ж ряду фігурують односкладові слова “хоть и плодь и мочь” на позначення вмінь і стану людини (похить, бажання, сила). Перелік завершується – “все 70 жил и 70 суставов”, що мало позначити все людське тіло разом. Всім їм приписана здатність горіти і впливати на стан людського організму: “...и зажгите в ней (в женщине) *ретивое сердце, горячую кровь, хоть и плодь и мочь, юность и ярость и все 70 жил и 70 составов...*” (Покровский 1987, с. 262).

Любов і любовна туга засилаються у внутрішні органи і субстанції тіла: в серце, кров, печінку, кістки, голову, жили, суглоби, очі, брови й уста. Іноді в описах тіла з’являються елементи літературного портрету: “...так бы та раба по мне, по рабу горела, белое тело, ретивое сердце, черная печень, буйная голова с мозгом, *ясными очами, черными бровями, сахарными устами*” (РГАДА, ф. 210, № 1133, стб. 179. 1688 г.)

Любовні замовляння XVII–XVIII ст. є переважно магічними текстами, за допомогою яких чоловіки намагалися схилити жінок до розпусти з ними. Ці любовні замовляння мали впливати на жінку через наслані на її тіло страждання. У замовляннях детально описується розтинання тіла і вселяння в різні внутрішні органи туги і вогню. У деяких любовних замовляннях тіло жертви розтинається і роздирається суб'єктом замовляння і його помічниками; його пожирає полум’я пристрасі або виснажує смертельна туга.

Любов осмислюється в замовляннях як хвороба, етіологія якої близька до етіології лихоманки: і любов, і лихоманка викликають в тілі гарячку і тремтіння, примушують кров кипіти. Однак “хворобі кохання”

характерна істотна особливість: на відміну від лихома^нки “захворіти” коханням може не тільки адресат замовляння, але й суб’єкт магічного тексту; в таких випадках у замовляннях описуються магічні способи передачі “хвороби” від однієї людини до іншої.

Піддані впливу любовних переживань жінки втрачають здатність до спілкування, в тому числі і з рідними, вони не можуть ні їсти, ні пити, ні спати, ані митися в бані, вся їхня сутність перейнята єдиною думкою про чоловіка. Жінка має почуватися як викинута на берег рибина, відірване від материнських грудей немовля, або позбавлене душі тіло. А при зустрічі з чоловіком вона, як наказує текст замовляння, має поводитись нахабно й безсоромно, привселюдно цілуватися з ним.

Подибуємо в замовляннях відверті сценки злиття в обіймах, наприклад: “И как тот зверь Любимець ухватился и обогнулся круг бела Латаря красново камени, так же бы ухватилися и обогнулись два раба Божия (имярек) и целовали друг друга...” (ГИМ, Музейское собр., № 2275, л. 39; збірник замовлянь до 1721 р.).

Замовляння-обереги від ворогів скеровані на органи тіла і думки недругів. Руки, уста, язик, думки ворогів мають бути знешкоджені, стати безсилими й нерухомими. Символічним зразком стану, якого бажують супротивнику, є покійник, чії характеристики винятково негативні: руки його не піднімаються, уста його не розкриваються тощо. Суб’єкт замовляння з явною насолодою описує звірячу розправу над своїм ворогом: бажання розправи сублімується в формулах, де описується, як він топче свого ворога, або плює на нього.

Замовляння-обереги від ворожої зброї покликані захистити людину, зміцнити її тіло й одяг. Тому тіло і його частини магічно уподібнюються до каменя і заліза. Персонажами таких замовлянь стає “залізний чоловік” або “кам’яний чоловік” (інколи – цар); вони стоять у морі, відповідно на залізному або кам’яному стовпі і одягають на людину залізну або кам’яну сорочку, котра має захистити його на війні. Інколи цей міфічний чоловік сягає головою неба.

Символіка серця в замовляннях. У російських замовляннях серце виступає одним з найважливіших і поліфункціональних органів. Слід врахувати, що в російській мові слово *серце* багатозначне, а народні знання про цей орган – доволі своєрідні й відрізняються від наукових пояснень. Звернімося хоча б до словника В. І. Даля: “Народ часто *серцем* називає ложечку, підложечку, підгрудну впадину, вище шлунку, де черевний мозок, велике сплетення нервів. предметно, *сердце* набирає інколи значення: нутро, недро, утроба, зосередження, внутрішня сфера; морально воно є представником любові, волі, пристрасті, морального, духовного начала...” (Даль 1955/4, с. 174). В давньоруській мові слово “серце” (*сърдьце*,

сърдьце, сръдьце) мало значення: середина, глибина, внутрішні органи; серце, один з органів тіла; дух, душа, місце зосередження життєвих сил людини; сукупність відчуттів, думок і почуттів; помисел, думка; чуття; бажання; гнів (Срезневский 1989, стб. 881–883). Як справедливо зазначає український вчений О. В. Юдін, в замовляннях “серце..., ймовірно, сприймається ширше, ніж просто анатомічний орган, і все ж це сприйняття невіддільне від останнього: анатомічне серце (як і душа) постає в образі “субстрата” для однойменного “вмістилища почуттів”, яке з ним, вочевидь, метонімічно ототожнюється” (Юдин 1999, с. 7–8, прим. 2).

Мовні метафори в замовляннях сприймаються буквально: серце охоплене полум'ям; воно горить, кипить, тане мов віск; його можна скувати, розсікти, відістати назовні (Юдин 1999, с. 10). Серце фігурує в замовляннях і як **об'єкт** різних магічних маніпуляцій, і як **інструмент**, за допомогою якого здійснюється вплив на людину, і як **суб'єкт**, який самостійно керує її життям. Серце стає об'єктом фізичних маніпуляцій і водночас сприймається як орган, який керує життям усього тіла, тому магічні дії, скеровані на серце, покликані вплинути на стан людини, її поведінку і стосунки. “Серце” може значити не тільки орган, але й стан людини; відповідно, слово “серце” може стояти поряд з такими позначниками почуттів, як “гнів” і “лють”, наприклад: “...украчалося б *сърдцо* и гнев, и ярость, и вся лихая человеческая помысел у всякаго властелина...” (Смилянская 2002а; замовляння зі слідчої справи 1732 р.).

У замовляннях семантика слова “серце” має дифузний характер. Серце як орган кровообігу (“облекися твое сердце матернею кровью”) і як серцевина рослини магічно пов'язуються з серцем як вмістилищем чуттєвості, наприклад: “Еже не имеет в себе сердца сия трава, тако бы не имели на меня, раба божия (имярек), недруги мои вси, человеци, сердцем своим...” (Срезневский 1913, с. 481, № 1); “А как сохнет сухое дерево от *сердца* своего и от своих корней – и так бы согла раба божия имрка обо мне, рабе божием имрке...” (Смилянская 2002а; замовляння зі слідчої справи 1718 р.).

Серце знаходиться “під лівою пазухою” і в ньому поміщається душа людини (“...емлют сии слова изо уст моих, и сядут сии слова тому (рабу) Б(ожию) и(мярек) *под левую пазуху, под рятивое сердце в душу...*”) (Смилянская 2002б; зі збірника замовлянь близько 1730 р., л. 8–8 об.).

Окрім слів і люті в серці може також бути зоря: “...я, раб божий Григорий, справляясь к полковнику Даниле, в меня раба божия Григория в потылице месяц, а во лбу солнце, а в ретивом сердце звезда...” (Лебедев 1902, с. 93. Зі слідчої справи 1750 р.). У словах “в ретивом сердце звезда”, можливо, віддзеркалилися слова з Другого послання апостола Петра: “...зійде рання зоря в серцях ваших” (2 Петр. 1. 19).

Серце в замовляннях до влади. В змовляннях до влади здійснюється заміна формально-статусних і правових стосунків на взаємини емоційної близькості і родинної приязні. Суб'єкт замовляння не просить про справедливість або поблажливість; він домагається, щоб суддя або начальник полюбили його настільки, що питання його вини перестане бути актуальним. Зрозуміло, що основним об'єктом впливу в такій ситуації стає не розум судді, а його серце. Замовляння “на підхід до влади” скеровані в першу чергу на серце судді або властителя і покликані пом'якшити, умилостивити їх, викликати приязнь до суб'єкту замовляння. Це близьке до любовних замовлянь, але змінюється стратегія впливу в замовляннях на владу. Якщо в любовних замовляннях відбувається вторгнення в тіло ззовні, то в замовляннях на владу людина, прагнучи викликати приязнь в судді чи начальника, приписує собі нереальну красу й привабливість.

Саме в серці локалізується “плоть” властителя, якого остерігається суб'єкт замовляння: “Како Петр апостол замыкает и запирает свой рай пресветлы, тако замкни, Господи, у начальнаго человека и судьи праведнаго уста сахарные и укроти у него, Господи, от ярости *ретивое сердце*” (Ефименко 1878, с. 152, № 4; замовляння зі слідчої справи 1753 р.).

З намірами викликати прихильність властителя, “раб Божий” приписує його серцю такі епітети, як “ангельське”, “материнське”, “веселе”; якщо ж хоче нейтралізувати противника, то іменує його серце “заячим” або “кам'яним”, бажає йому, щоб “живот бы у него и сердце окаменело” (Смилянская 2002а; замовляння зі слідчої справи 1728 р.), серце “не взрыдало” (“Как у мертвца *сердце не взрыдает* и руки не поднимаются, как от земли суда нет, так бы у судей *серцы бы не взрыдало* и руки бы не подымались” (Смилянская 2002а; замовляння зі слідчої справи 1745 р.).

Собі виконавець бажає: “...дай мне, рабу божию (имярек), *сердце мое каменное*, главу железную, нос медный, очи царския, язык золотой” (Ефименко 1878, с. 154, № 10. З старовинного рукопису); “Создай мне, Господи, главу железную, очи медные, язык серебряный, *сердце булату крепкого*, ноги волка рысучего; а недругу ненавстнику моему создай, Господи...язык овечей, ум телечей, *сердце заячье*...” (Рыбников 1867, с. 253, № 11).

В інших текстах “раб Божий” мріє, щоб серце у нього було “лотого зверя льва” або “у врага сердце заячье, а у меня мясное” (РГБ, ф. 122, № 132, л. 26 об.; зі збірника замовлянь 2-ї чверті XVII ст.). “Заяче сердце” приписується противнику разом з “тетерячим языком”, “воловими очами”, очами мертв'яка, наприклад: “...язык бы у него был тетеревиной, а *сердце заечье*, а глаза воловьи...” (Покровский 1987, с. 258; зі збірника 1734 р.); “...мой бы ныне супостат стоял бы, аки нем, языки бы

их тетеревины, глаза волчьи, *сердце заечье* – не могли бы никакова слова говорить” (Смилянская 2002а; замовляння зі слідчої справи 1752 р.); “Буди у супостата, моего властелина (имярек) *сердце заячье*, уши его тетеры, очи его – мертвого мертвеца...” (Ефименко 1878, с. 154, № 10. Зі старовинного рукопису).

Серце в любовних замовляннях. Найхарактернішим і частотним мотивом любовних замовлянь є “палаюче серце”. Воно відоме також і в тих замовляннях на владу, котрі подібні з любовними, наприклад: “...так бы *горило сердце* сего раба божия имярек властелина или рабы божии имярек ко мне, к рабу божию имярек...” (Срезневский 1913, с. 492, № 33). Разом з серцем в любовних замовляннях палає і душа, причому і те, й інше вважалося цілком матеріальним: “На море на кияне Киян-Лавер посылает людей в чистое поле и в темные леса сухих дров брать охапков и захребетков и бел-горюч камень не зворотить, роскласть огнен у рабы божия имрк промежду титяк на грудях и розжечь у нее в белом теле душу и ретивое сердце” (Смилянская 2002а; замовляння зі слідчої справи 1718 р.).

В любовних замовляннях відомий також мотив злиття двох сердець, осмислений у відверто сексуальному дусі і поставлений в один ряд з мотивами злиття “суставов и крови в прелюбодеином деле”: “...надобно, чтоб сливалось и спипалось медь и железо во единое место; так бы *сливалось и спипалось сердце* у сеи...рабы имярек с тем рабом имярек во единое место, уность и ярость, и похоть межручные и ножные в прелюбодеином деле...надобно замыкати у...рабы имярек сердце с тем...рабом имярек во единое место, уность и ярость, похоть, межручные и ножные кости, и суставы, и кровь в прелюбодеином деле...” (Срезневский 1913, с. 509–510, № 122).

Представлено в любовних замовляннях і експресивний мотив вибирання серця, а потім його замикання: “Пойду я, доброй молодец имярек к красной девице имярек, выну из белаго тела ретивое сердце, запру ся сердце в 30 замков, в 30 ключей, в три ключа, отнесу те ключи в окиян море под тот алатырь камень...” (Смилянская 2002а; замовляння зі слідчої справи 1776 р.).

“Материнське серце” в замовляннях до влади. В багатьох замовляннях до влади фігурує “материнське серце”. В одному тексті (цим мотивом-унікальному) “материне серце” осмислюється як самостійний персонаж, не тільки незалежний від тіла, але й здатний до самовідтворення: “У с[вя]та моря, у с[вя]та акияне(?) лежит материно сердце и порождало материно сердце три сына: перваго сына пустила во чистое поле ясным соколом, другога сына пустила в темные леса лутым зверем, третьяго сына пустила в окиян море шукою...” (Смилянская 2002а; замовляння зі слідчої справи 1753 р.).

Материнське серце дає образ захищеного простору; це словосполучення позначає тут, ймовірно, не тільки саме серце, але й материнську утробу, в якій суб'єкт замовляння хотів би сховатися від життєвих негод. Образ материнської утробы в замовляннях до влади виразно пов'язаний з християнською символікою; пор., наприклад, в “Каноні молебному до Пресвятої Богородиці”, пісня 7: “Наше спасение якоже восхотел еси, Спасе, устроити, во утробу Девья вселился еси...” (Молитвослов 1999, с. 50).

Доречно згадати спостереження С. – С. Аверінцева про особливу роль серця й інших тілесних образів у візантійській і давньоруській культурах: “Серед цієї символіки належить також згадати і “утробу”; перш за все, звісно, це є народжуюча в муках материнська утроба..., яка стає в біблійній семантиці синонімом милосердя й жалості <...>: символіка “теплої” й “черевної” материнської любови, настільки ж характерна греко-слов'янській православній культурі, наскільки чужа античності, йде від Старого Заповіту, хоч суттєво трансформована в образі непорочного материнства Богородиці. Материнська утроба – в числі інших своїх значень – також виразний образ потаємності, через що відзначимо, що в візантійських легендах і апокрифах часто впливає мотив потаємної схованки, тихої безпеки в святому мороці чрева матері-землі...” (Аверінцев 1977, с. 63).

В більш віддаленій перспективі образ материнської утробы закорінений в підсвідомості людської психіки, витікає з пам'яті про першопочаткову внутрішньоутробну єдність з матір'ю (Торчинов 2000, с. 34). Враховуючи, що замовляння повинні впливати не стільки на свідомість людини, скільки на підсвідомі рівні психіки, не є дивним присутність у замовляннях символів з підсвідомості.

В контексті народної традиції “материнське серце” явно вказує на народжуюче лоно рідної матері, Богородиці або Матері-землі. Серце матері або Богородиці забезпечує людині сподіваний сховок від негод, зближуючись в такий спосіб з материнською утробою: “Поведи в ангельский чин, Богородице в руки, *матушке в сердце*” (Срезневский 1913, с. 492, № 34); “Милосердая мати Божия Богородица...поставь *под левую и правую пазуху...*” (Смилянская 2002а; замовляння зі слідчої справи 1774 р.).

В записях XIX ст. інколи уточнюється, що судді й інші представники влади повинні так радіти суб'єкту замовлянь, “як немовля матері своїй”: “...и тако же бы возрадовалися и мне, рабу Твоему, Господи, цари и князи, бояре и судии, и всякие начальние люди...ангельским знаком, *матерним сердцем* моему приходу, моему взору, моему слову, – как *младенец матери своей...*” (Вытегорский погост, с. 967).

З одного боку, суб'єкт замовляння прагне повернутися у внутрішньоутробний стан: “Стану я, раб Божий имярек, на сей день благосло-

весь и пойду перекрестесь из ызбы дверми, из двора воротами под Духом Святым, под страхом Божиим. Печать на мне, рабе Божиим имярек, Христова. *Лягу раб Божий в матерну утробы, никто бы меня не нашол*" (РНБ, О. XVII. 46, л. 12 об.; зі збірника замовлянь XIX ст.). З іншого боку, суб'єкт замовляння хоче, щоб представник влади знову став таким же безневинним, як був колись в материнській утробі: "Мати Божия пресвятая Богородице, покрый мя омофором своим. Иду я, раб б<ожий>, к рабу б<ожию> имярек: *Лежал ты у матери своей во чреве*, тогда у тебя на меня не было ни думы, ни слов, ни речей никаких, так и ныне я к тебе иду, чтобы не было у тебя ни думы, ни слов, ни речей, ни места..." (Ефименко 1878, с. 155–156, № 15).

"Материно (или матернее) сердце" приписується властителю, де "серце" може фігурувати з:

– абстрактними іменниками, як "радість" і "лагідність": "...поду перекрестясь во ангельскую радость и в Давыдову кротость и *материно сердце* ко всякой власти..." (Покровский 1987, с. 257);

– назами органів або частин тіла, як "очі", "щоки", "язик", "брови", "руки"; сюди ж може бути віднесена й "душа", наприклад: "Царьски очи, *материно сердце*, мертгътвецевы щоки, тетерев язык не говорит" (Покровский 1987, с. 259);

– іменниками "сонце", наприклад: "Праведным солнцем, *матерным сердцем* на детиную кровь" (Срезневский 1913, с. 492, № 33).

Не завжди зрозуміло, кому саме приписується "матернее сердце" – суб'єкту замовляння чи його антагоністу, позначає воно частину тіла, на яку хочуть подіяти магічно, чи якість, яку хочуть приписати антагоністу, чи місце укриття – всередині тіла або навіть поза ним.

Деякі формули загадкові й нечіткі, наприклад: "Праведным солнцем, *матерным сердцем* на детиную кровь, цесарь Давыд кротостию..." (Срезневский 1913, с. 492, № 35); "Ясна сокола очи, черна соболя брови, *материно сердце*, в Давыдову кротость." (РНБ, О. XVII. 38. Збірник 1-ої пол. XVIII ст.).

Вираз "матернее сердце", схоже, не до кінця зрозумілий і самому автору замовлянь. Характерно, що "матернее сердце" може подаватися як рідина: "...не могли бы на меня, раба божия Петра, подумать зла и лиха...*обливались бы матерным сердцем*; обливались бы духовною кровию" (Виноградов 1908, с. 6–7, № 1; зі збірника замовлянь початку XIX ст.). У інших контекстах йому приписують зір: "...зглянути бы сему рабу Божию имярек на меня, раба Божия имярек, *матерным сердцем*..." (Пигин 2002; із рукопису кінця XVII – початку XVIII ст.).

Поряд з "матерним сердцем" в замовляннях на владу фігурує також "матернее лицо" і "матерняя кровь": "Иду я, раб свои имарак *матер-*

ним лицом, глаза у меня сокольи, брови у меня соболюи, и прииду я рабу своему бесу и узглянул бы он на меня *материним лицом*, младенцовым узглядом” (Смилянская 2002а; замовляння зі слідчої справи 1737 р.); “Никита Андреянович, взгляни на меня аки соколье солнце, взгляни на меня ангельским духом, облекися твое сердце *матернею кровью*” (Смилянская 2002а; замовляння зі слідчої справи 1745 р.).

Серце в замовляннях на супостата. Розправа з ворогом інколи передбачає певні каверзні дії з його серцем. У 1679 р. в Сургуті чаклуни нахвалялися звести зі світу воеводу і промовили страшну магічну формулу: “Каковы де у них на ногах башмаки черны, таково де у воеводы Игнатья Дурново *сердце будет черно*, и каково де воевода сковал их в железа, таково де у него *сковано будет сердце*” (Покровский 1975, с. 115).

Особливою експресією вирізняється мотив викидання серця (вище наводилися приклади цього мотиву в замовляннях на владу і в “присушках”): “Со всем я, раб божий (имярек), *сердце у них выну...*” (Майков 1992, с. 148–149, № 345; із рукопису XVIII ст.). Протагоніст замовляння хоче навіть змішати серце свого недоброзичливця з прахом: “...я-рость бы его, раба Божия имярек, в печь, *сердце бы его в прах...*” (Пигин 2002; із рукопису кін. XVII – поч. XVIII ст.). У замовлянні початку XIX ст. є побажання, щоб усі “злости” супостата згоріли в печі, а серце його опинилося під порогом: “Даи, Господи, всем врагам моим, и супостатам, и ненавистником *заечь сердце*, тетеревиной язык, щучей переполох. Как у тетерева ме[рт]ва щеки околили и не во[ро]тятце, так же бы у тех воро[го]в моих и супостатов, вра[гов] и ненавистников щеки [ок]олили и не уворотилисе противо м[е]ня, раба Божия Пе[тра], и довтопчиков *сердце их под порогом*, у м[е]ня под пятаю, злости все згорели у люди в пече. Воевода и секретарь, управитель и канцелярист мне, рабу, как отец и мати до детяти” (РГБ, ф. 218, № 515–11, л. 6 об.–7).

Мотив вилучення внутрішніх органів, в тому числі й серця, загалом характерний для замовлянь (Шиндин 1993, с. 62). Ймовірно, він має ритуальну основу: є літописні свідчення, що в Древній Русі такі дії спорадично здійснювалися з тілом переможеного противника (Буслаєв 1861, с. 264, 533). В XVII–XIX століттях в магічних діях використовувалося серце білки (Срезневский 1913, с. 503, № 98), ластівки (Виноградов 1909/2, с. 32, № 22; із травника XVIII ст.), горностая (Ефименко 1878, с. 186, № 49; с. 190, 195), крота (Виноградов 1908, с. 70, № 89). Але в різних жанрах фольклору (казки, билини, пісні, билиці тощо) неодноразово описувалося розчленування саме людського тіла і вилучення саме людського серця. Мотив викидання серця, а потім в окремих випадках і поїдання його відоме в фольклорі багатьох народів (Владимирцев 1984).

- Аверинцев 1977** – *Аверинцев С.* – С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1977.
- Буслаев 1861** – *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. – Т. 1. Русская народная поэзия. – СПб., 1861.
- Виноградов 1908** – *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (По старинным рукописям и современным записям). – СПб., 1908. – Вып. 1.
- Владимирцев 1984** – *Владимирцев В. П.* К типологии мотивов сердца в фольклоре и этнографии // *Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов.* – Л., 1984. – С. 204–211.
- Вытегорский погост 1884** – *Вытегорский погост* // *Олонецкие губернские ведомости.* – 1884. – № 96. – С. 967.
- Даль 1955** – *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1955. – Т. 1–4.
- Ефименко 1878** – *Ефименко П.* – С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской области. – М., 1878. – Ч. 2 (Тр. Этногр. отд. Имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те; Т. 30. Кн. 5. – Вып. 2).
- Лебедев 1902** – *Лебедев А.* – С. Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности (по архивным документам). – Харьков, 1902.
- Майков 1992** – [*Майков Л. Н.*] Великорусские заклинания: Сборник Л. Н. Майкова. – СПб.; Париж, 1992.
- Молитвослов 1999** – Молитвослов. Молитвы на всяку потребу. – СПб., 1999.
- Пигин 2002** – [*Пигин А. В.*] Заговоры и молитвы из коллекции Корниловых (Подг. текстов и коммент. А. В. Пигина) // *Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков.* – М., 2002.
- Покровский 1975** – *Покровский Н. Н.* Материалы по истории магических верований сибиряков XVII–XVIII вв. // *Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII–начала XX в.* – Нс., 1975. – С. 110–130.
- Покровский 1987** – *Покровский Н. Н.* Тетрадь заговоров 1734 года // *Научный атеизм, религия и современность.* – Нс., 1987. – С. 239–266.
- Рыбников 1867** – *Песни, собранные П. Н. Рыбниковым.* – СПб., 1867. – Ч. 4.
- Смилянская 2002а** – [*Смилянская Е. Б.*] Заговоры и гадания из судебных следственных материалов XVIII в. (Публикация Е. Б. Смилянской) // *Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков.* – М., 2002.
- Смилянская 2002б** – [*Смилянская Е. Б.*] Собрание нужнейших статей на всяку потребу, и как о чем, и тыя в сей какое по ряду стоят (Публикация Е. Б. Смилянской) // *Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков.* – М., 2002.
- Срезневский 1913** – *Срезневский В. И.* Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. – СПб., 1913.
- Срезневский 1989** – *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. – М., 1989. – Т. 3. – Ч. 1.
- Торчинов 2000** – *Торчинов Т. Е.* Религии мира: Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. – СПб., 2000.
- Шиндин 1993** – *Шиндин С. Г.* О возможном присутствии рефлексов архаического ритуала в русских заговорах // *Славяноведение.* – 1993. – № 3. – С. 60–68.
- Юдин 1999** – *Юдин А. В.* Состав тела человека в русских заговорах // *Коды славянских культур. Части тела.* – Белград, 1999. – Год 4. – С. 7–31.

ГИМ – Отдел рукописей Государственного исторического музея (Москва)

РГАДА – Российский государственный архив древних актов (Москва)

РГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва)

РНБ – Отдел рукописей и редких книг Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург)

Основным объектом магического воздействия в русских заговорах XVII–XVIII ст. является персонализированное тело человека. Жизнь человека в заговорах рассматривается главным образом в трех отношениях – телесном, психическом и словесном. Субстрат телесной жизни – это прежде всего рука, духовной (психической, эмоциональной) – сердце, словесной (речепорождающей) деятельности – уста и язык. Человеческое тело, фигурирующее в заговорах, разомкнуто, неомогенно, открыто для метаморфоз и для проникновения извне. С помощью магии субъект стремится сделать свое тело каменным или железным, неуязвимым для вражеского оружия, а тело своего врага – неподвижным и немым или мягким и податливым. В заговорах человек может увеличиваться в размерах до масштабов вселенной, причем небесные светила оказываются у него внутри, на голове или в руках, тело приобретает светящийся характер. Магическое воздействие на эмоционально-чувственную сферу другого человека осмысливается в заговорах как воздействие на определенные органы его тела, причем тело предстает как своеобразный агрегат из органов, отвечающих за разные участки психо-физиологической жизни. В докладе детально анализируется символика сердца.

The personalized human body is the main object of magic in Russian spells of the seventeenth and eighteenth centuries. In spells, lives are examined in three main dimensions: physical, psychological and verbal. The physical is represented by the hand, while the psychological is represented by the heart and the verbal by the mouth and tongue. The body, as it figures in spells, is unenclosed, heterogeneous, and open to metamorphosis and penetration from without. Aided by magic, subjects seek to remake their bodies in stone or iron, invulnerable to enemy weapons; they also seek to make the enemy's body immobile, mute, soft or pliable. With spells, the human can enlarge his dimensions to a universal scale. Simultaneously, celestial bodies find themselves inside the human, on his head or in his hands; the body becomes luminous. In spells, the magical influence on the emotions and senses of others is seen as having an impact on particular bodily organs, and we can regard the body as the specific construction responsible for certain aspects of psychological life. In this article, the symbolism of the heart is analyzed in detail.

ДЕЯКІ АСПЕКТИ АНТРОПОЛОГІЇ ТІЛЕСНОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ ФОЛЬКЛОРНІЙ ТРАДИЦІЇ (до питання про роздільне існування частин тіла)

МАРИНА ГРИМИЧ

Антропологія тілесності та антропологія здоров'я – це ті субдисципліни антропологічної науки, які поки що не отримали належного розвитку в Україні.

Пропонована робота має на меті торкнутися лише одного питання, пов'язаного з вищезначеним науковим напрямом, а саме: реалізація в українській фольклорній традиції та в лексико-фразеологічному мовному фонді ідеї самостійного існування окремих частин тіла. Як не дивно, ця ідея присутня не лише в так званому “класичному” фонді українського фольклору, а й нині виявляє себе, зокрема у дитячому міському фольклорі.

Так, в українській народній казці про лисичку, за якою женуться вовк та ведмідь, читаємо, як лисиця, сховавшись у норі, розмовляла з частинами свого тіла: “Спасибі вам, мої ноженьки, що ви мене од ворогів унесли. Я вам за се красні черевички куплю. А вам спасибі, ушечки, що ви прислухались. Я вам золоті сережки куплю. А що ти, хвостице робив?” – “Та я бовтався, товкався то об твої ноги, то об пеньки, гальмував тобі тікати”. – “Ах ти, (...), так ти таки хотів мене підвести під монастир... Погоди, я тебе проучу!” Виткнула лисиця кінчик хвоста з нори і каже: “Їж, їж, вовче!”¹.

Цікаву ідею роздільного існування органів зустрічаємо в казці “Про царівну, душа якої була в яйці”. В казці “дівчина захотіла купатись, роздяглася, вийняла очі; а її покоївка наділа на себе її плаття, взяла очі. Сіла в карету і поїхала”².

Історичний оповідальний фольклор українців також використовує цю ідею. Так, у циклі переказів про Семена Палія йдеться про те, як він з'явився на світ: чоловік, оравши поле, знайшов “голову” (череп). “Оця голова, мабуть, на своєму віку багачко хліба переїла”, – сказав дядько. “Буде вона ще їсти”, – відказала та³. Дядько спалив голову, а попіл лишив у

Марина Вівірна Гримич – кандидат філологічних наук, завідувач кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Автор монографії “Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців” (Київ, 2000). Коло наукових інтересів: юридична антропологія, народне православ'я, історична етнологія, антропологія простору, сучасна міська культура повсякденності.

хусточці на припічку, який випадково спробувала на смак його донька, від чого й завагітніла Семеном.

Київський дворочий міський фольклор ХХ ст. знає дитячу “страшилку”: “Сидит дівочка одна дома, а радіо говорить: “Дівочка, закрой дверь, жёлтый гроб на колёсиках въезжает в твой город!” Дівочка дверь не закрыла. Радіо говорить даліше: “Дівочка, дівочка, закрой дверь! Жёлтый гроб на колёсиках въезжает на твою улицу!” Дівочка дверь не закрыла. Радіо говорить: “Дівочка, дівочка, закрой дверь, жёлтый гроб на колёсиках въезжает в твой дом!” Дівочка дверь не закрыла. Радіо говорить: “Дівочка, дівочка, закрой дверь, жёлтый гроб на колёсиках въезжает на твою лестничную клетку!” Дівочка дверь не закрыла. Радіо говорить: “Дівочка, дівочка, закрой дверь, жёлтый гроб на колёсиках въезжает в твою квартиру!” Дівочка не успела закрити дверь. В кімнату въезжает жёлтый гроб на колёсиках. Откривається кришка, а оттуда вылезает чёрная-чёрная рука и хватает дівочку за шею: “Отдай своё сердце!”

Ця дитяча страшилка побутує в Києві принаймні з 60-х рр. ХХ ст. Опитування студентів історичного факультету засвідчує, що в маленьких місечках і селах України її не знають. Цікаво, що в 60–80-х роках ХХ ст. ця страшилка широко побутувала в піонерських таборах, і її пам’ятають у російськомовній інтерпретації навіть жителі Західної України.

Наявність ідеї відокремленого існування частин тіла в дитячому фольклорі зацікавила Я. В. Чеснова. Зокрема, він звернув увагу на лічилки типу “Сорока-ворона кашку варила”. Дослідник наводить приклади не лише зі слов’янського, а й із кавказького фольклору, де цей мотив реалізується у грі “пальці-злюдії”. На думку Я. В. Чеснова, ігри в “сорокуворовку” і “пальці-злюдії” зберегли парадигму тіла, що складається із відокремлюваних органів ⁴.

В українському фольклорі можна знайти сліди іншої архаїчної ідеї, зокрема тотожності людського тіла і світу. Ця світоглядна концепція передбачає “антропоморфне моделювання не лише космічного простору і землі в цілому, а й побутових сфер – житла, посуду, одягу, різні частини яких на мовному і надмовному рівні співвідносні з назвами людського тіла” ⁵ (вушко голки, голова капусти, ніжка столу).

У багатьох міфологіях існує сюжет про творення світу з окремих частин бога, першої людини або тварини, що пов’язується з ритуалом жертвопринесення. У такий спосіб “матеріальним складом” створюваних об’єктів стають частини тіла загиблого. Жертвопринесення як обрядова дія по суті є ритуальним убивством. Цілком закономірно, що в міфологічних текстах, які супроводжували подібний кривавий ритуал, могли бути присутні елементи світотворчих міфів на тему насильницького (ритуального) вбивства, коли з окремих частин тіла утворюються

різні природні об'єкти. Треба зазначити, що кожен ритуал, особливо з покладаннями жертви, ніс у собі міфологічну ідею символічної смерті і нового народження, де смерть жертви дає поштовх, а точніше стає причиною відродження природи, космосу, світу. Подібні міфо-ритуальні комплекси мали світотворчу функцію.

В українському обрядовому фольклорі збереглися ремінісценції такої міфологічної концепції. Це стосується групи пісень, які виконувалися під час здійснення центрального епізоду ритуалу – символічного жертвопринесення або процесії з міфологічними світотворчими мотивами (щоправда, вторинного характеру у сублімованому вигляді), особливо це стосується русальсько-купальської обрядовості.

Так, в обрядових піснях про перевтілення утоплениць, які, в свою чергу, є сублімованим осмисленням обряду жертвопринесення, присутній мотив перетворення частин дівочого тіла в окремі предмети і явища навколишньої природи (з одночасним накладенням табу на околиці, де відбувалося потоплення):

*Не беріте, люди, в Дунаї води,
В Дунаї вода – Ганнина сльоза.
Не ловіте, люди, у Дунаї сомів,
У Дунаї соми – Ганнині ноги.
Не ламайте, люди, по лугам калини,
По лугам калина – Ганнина краса.
Не рвіте, люди, по лугам терну,
У лузі терен – Ганнині очі.
Не косіте, люди, по лугам трави,
По лугам трава – Ганнина коса⁶.*

Цей мотив наявний і в інших обрядових піснях на тему перевтілення утоплениці, зокрема християнсько-апокрифічного змісту:

*Як було давно, а з перовіку,
Коли Жидове Христа мучили,
Христа мучили, на муки брали,
На розп'ятію гей розпинали,
Клюков за ребра гей розбивали,
Терновий вінець на голов клали,
Глогові шпильки за ногті били,
Всяке деревце не лізло в тільце,
Червива іва ой согрішила,
Ісуса Христа кровцю пустила.
Де кровця цяне – церковця стане,*

*Де плечі впали – престоли стали,
Де руки впали – там свічки стали,
Де очі впали – там книги стали,
Де личка впали – образи стали,
Де зуби впали – дзвононьки стали*⁷.

На думку О. Байбуріна та О. Топоркова, ідея самостійного існування окремих органів похідна від уявлень про “агрегатність”, “складаність” тіла, що особливо характерно для замовлянь⁸.

Українські замовляння якраз і містять цікаву інформацію про народні анатомічні знання, в яких відчувається давній міфологічний підтекст і які демонструють “розчленоване” бачення людського тіла: “...а я тепер почала Матері Божой прохати, щоб воно ішло з твоїх рук, з твоїх ниг, з плечей, з твоїх карих очей, з твоїх пальців, із усіх суставців”; “Ганно, Ганнусько! Ти вкусилась в ногу, впустилась; ідь до серця, а з серця – в кишки. С кишок – в кров, с крові – в кість, с кості – в шкіру, з шкіри вони вийдуть”; “...із рук, із ніг, із жил, із папжил, із вир’яного лица, із буйної голови”; “...із костей, із можчей, із жил, із папжил, із вир’яного лица, із твоєї буйної голови, із ясних оч”; “...із рук, із нуг, із очей, із плечей, з твоїх карих очей, з твоїх пальців, із усіх суставців”; “...з твоїх рук, з твоїх ниг, з плечей, із твоєї голови, із твоїх ручок, із твоїх пучок, із твоїх нигтів, із твоїх панигтів”; “...із тім’я, із мозку, із виїв, із брів, із очей, із карка, із поперека, із слухів, із вухів, із висків, із писків, із очей, із чоловічків, із носа, із губів, із грудий, із плечий, із ясел, із горла, із серця, із печинок, із легких, із жовчи, із кияшок, із долонів, із ліктів, із пахів, із колін, із стопнів, із передків, із всеї особи, із буйної голови...”⁹.

Як бачимо, тіло, з погляду народної анатомії, є набагато складнішим, ніж стереотипні знання про нього пересічної людини. Більше того, цей перелік з жанру українського фольклору, який зберіг чи не найбільше рис архаїчного мислення, цілком підтверджує результати досліджень К. Леві-Строса ознак первісного мислення. Спостерігаючи за первісними культурами і мовленнєвими процесами, дослідник прийшов до висновку, що в говірці представників примітивних культур нерідко “...відсутні терміни для вираження таких понять, як дерево чи тварина, але є всі слова, необхідні для детальної інвентаризації їх видів та різновидів”¹⁰.

Саме тому буде не зовсім коректним групувати вищенаведені цитати з українських замовлянь, не порушуючи класифікаційні принципи архаїчного мислення, однак заради інших наукових мотивів ми це таки зробимо. Отже, найважливішими органами тіла, з погляду народних анатомічних знань українців, вважалися голова, рука, око, нога, тобто не внутрішні органи.

Тут доцільно використати широкий етнолінгвістичний матеріал, який дає Словник української мови¹¹. З перерахованими частинами тіла пов'язано найбільше мовних конструкцій. Терміни на позначення цих частин тіла мають широкі семантичні поля з кількома значеннєвими лініями, серед яких можна виділити основні. З точки зору інтересу до моделей мислення, найцікавішими є переносні значення згаданих слів. Так, "голова" пов'язується з керівництвом, з першістю, із здатністю приймати рішення: "голову заморочити", "давати голову на відруб", "з хворої голови на здорову", "без голови", "без царя в голові", "з головою", "втрачати голову", "голова сім'ї", "голова колгоспу"¹² тощо). Термін "рука" пов'язується з акцією, дією, діяльністю: "не подати помічної руки", "рука не підійметься", "права рука не знає, що робить ліва", "протягати руки", "зв'язати (розв'язати) руки"¹³ тощо. "Око" пов'язується зі здобуттям інформації: "впасти в око", "всевидюче око", "в чотири ока" (стежити), "брати (взяти) під пильне око", "веселити око", "вбирати очима", "вимірювати на око", "відкрити очі" (на людину), "відірвати очі"¹⁴ тощо. Слово "нога" пов'язується з переміщенням у просторі: "іти в ногу з життям", "куди ноги несуть" (хоча й "за світ очі"), "ноги не носять", "поставити на ноги", "з ніг на голову", "налягати на ноги", "придати ходи в ноги", "звестися на ноги" (почати рухатися, діяти)¹⁵ тощо. Як бачимо, в словниковому фонді українців також збереглися риси чіткого розподілу значень і асоціацій, які можна пов'язати з архаїчною ідеєю окремішнього і автономного існування різних частин тіла в єдиному тілесному комплексі. Цікаво, що з "рукою" пов'язані найбільш прагматичні сфери, наприклад, господарська (трипільна система землеробства має в українському народному словничку назву "в три руки"), кримінальна ("нечистий на руку", "мати довгі руки" тощо), а з головою – духовна і соціальна сфери. Порівнюючи кінесику руки та ноги, В. Чеснов, зокрема, писав, що специфіка першої пов'язана з інструментально-орудійною діяльністю руки¹⁶. Тут треба також додати, що рука бере активну участь у мові жестів, тобто руками можна "говорити".

Короткий огляд фольклорного та етнолінгвістичного матеріалу українців свідчить про існування в народній свідомості досить стійких стереотипів, пов'язаних з архаїчною ідеєю автономності різних частин тіла. Виявляє вона себе і в сучасній українській літературі постмодерну, зокрема, в поезії В. Неборака "Літаюча голова".

¹ Казки про тварин. – К., 1976. – С. 304.

² Українські народні казки. – Львів, 1966. – С. 129.

³ Легенди та перекази. – К., 1985. – С. 217.

⁴ Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. – М., 1998. – С. 335.

⁵ *Топоров В. Н.* Модель мира // Мифы народов мира. Энциклопедия. – М., 1992. – Т. 2. – С. 162.

⁶ *Ігри та пісні.* – К., 1961. – С. 389–390.

⁷ Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. – М., 1878. – Т. 2. – № 33. – С. 23.

⁸ *Байбурин А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета. – Л., 1990. – С. 26.

⁹ Цит. за: *Гримич М. В.* Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000. – С. 354.

¹⁰ *Леві-Строс К.* Первісне мислення. – К., 2000. – С. 15.

¹¹ Словник української мови (СУМ): в 11-ти томах. – К., 1970–1980.

¹² СУМ. – К., 1971. – Т. 2. – С. 109–111.

¹³ СУМ. – К., 1977. – Т. 8. – С. 899–905.

¹⁴ СУМ. – К., 1974. – Т. 5. – С. 665–672.

¹⁵ СУМ. – Т. 5. – С. 437–439.

¹⁶ *Чеснов Я. В.* Вказана праця. – С. 235.

В статті зроблена спроба проаналізувати реалізацію в українській традиції ідеї роздільного існування частей тіла. Такі мотиви присутні як в архаїчних жанрах (наприклад в заговорах), так і в сучасному міському фольклорі. Інтересно, що за кожним із термінів, які позначають певну частину тіла, закріпились достатньо стійкі асоціації.

This article analyzes realizations of the isolated existence of body parts in Ukrainian tradition. Such motifs are present in archaic genres, as well as in contemporary urban folklore. Interestingly, rather firm associations are attached to each term denoting a specific body part.

ГОЛОВА ЛЮДИНИ В ЮРИДИЧНО-ОБРЯДОВІЙ СИМВОЛІЦІ

ВОЛОДИМИР СИРОТКІН

Крім класичного етнографічного та лінгвістичного матеріалу XIX–XX ст. для характеристики соматичних уявлень українців варто залучити і маловживані досі свідчення правового змісту. Їх можна віднайти як у пам'ятках правової культури, так і в правовій практиці українців XI–XIX ст. Проте тут, безумовно, є потреба здійснити спеціальні дослідження для поповнення існуючої фактологічної бази.

Юридична соматична термінологія досить об'ємна і охоплює поняття: “живе” і “мертве” тіло “з голови до п'ят”, “сліди” [8, с. 14; 4, с. 22] та їхні субстанції. Джерела свідчать, що підвищеною символічною навантаженістю відзначаються переважно дистальні органи, а саме: голова, руки, ноги. До семантичного поля руки, наприклад, належать правові поняття: “право мертвої руки”, “пуста рука”, “поруки”, “рукоємство”, “рукобиття” тощо. Помітна при здійсненні юридичних процедур пріоритетність правої руки/ноги, наприклад, “заклад”/“викуп” правих рук/ніг, як спосіб судового дізнання прив'язування підозрюваного у вбивстві до правої ноги жертви або цілування її правої п'яти. Існувала ціла низка правових повір'їв, слідування яким забезпечувало успіх у справах: помічних – захисних (як у прикладі з правою рукою Івана Сірка, “журавлиною землею”, взятої з-під правої п'яти людини) або злодійських (наприклад, “мертва рука”, краще немовляти чи утробної дитини, тощо). Грунтовний аналіз символічного змісту зазначених понять ще попереду.

У нещодавньому дослідженні Н. Мазолової, побудованому на східноєвропейському матеріалі, досить повно подано народне трактування функціонального змісту складових людського тіла, зазначені сильні і слабкі місця під час контактів їх господаря із зовнішнім простором [8]. І хоча кожна з них може виступати як субститут тіла, однак можна помітити їх певну субординацію. Очолоє тілесний ряд, безумовно, “голова” як домінуючий за важливістю виконуваних функцій орган тіла. Певним чином про це свідчить і “грошовий вимір” вартості анатомічних складових тіла, окреслений ще у статтях Руської Правди. Там же тіло мерт-

Володимир Михайлович Сироткін – молодший науковий співробітник Українського етнологічного центру Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Спеціалізується з питань традиційного громадського побуту, нормативної етнографії. E-mail: dyachenko_t@hotmail.com

вої людини фігурує під назвою “голова”, вбивця – “головник”, обвинувачення у вбивстві – у юридичній формулі “головою клепати”. Ряд подібних термінів щодо голови зберігся і в артикулах Литовських Статутів XVI ст. Отже, “голова” була синонімом людини. Очевидно і тому, що вона, за народними уявленнями, була ніби першою межею між тілом і оточуючим (“чужим”) світом. Голова асоціювалась як з початком і осередком життя, життєвих сил, так і з кінцем життя. Вона як найвища точка тіла була ближчою до неба, що забезпечувало прихильність богів або їхній гнів. З першим, очевидно, були пов’язані численні нормативні обряди навколо “голови” для встановлення повноправності, приналежності до певного соціуму (роду, союзу, стану, вікової верстви тощо) або підвищення соціального статусу (наприклад, ще у XVIII ст. побутувало покривання голови шапками, обсипання її землею при виборі козацької старшини) [1, с. 85–88; 11, с. 77–90].

Зазначене переконливо простежується в українців Карпат у звичаєво-правовому обряді встановлення або відновлення меж земельних володінь, який умовно можна назвати “ходінням під дерном по межі”, описаний В. Охримовичем наприкінці XIX ст. Селянин, який доводив існування межі своєї землі, у присутності свідків на початку вирізав квадратне дерно, клав його собі на голову, а праву руку – до грудей, в думках промовляючи: “Нехай мене свята земля вкриє, нехай я піду під землю, коли я не по правді роблю, коли межа не йде туди, куди я йду” [9, с. 400; 3, с. 87, 88]. Це була давня присяга землею. В одному із слов’янських перекладів слів Григорія Богослова (XI ст.) збереглася помітка: “А ин град чьтёт ов же дрнь вскроуць [викраятий – В. С.] на главе покладая присягу творит” [2, с. 243]. На побутування подібного обряду у росіян вказав І. Посошков у “Книге о скудости и богатстве” (1724): “Иные забыв страх Божий взял в руки святую икону и на голову свою положиа дернину, отводят землю” [10, с. 344]. Така ж присяга землею вважалася однією з найдієвіших і найстрашніших за наслідками її неправдивості. Пояснення цьому слід шукати в особливостях світовідчуття давніх слов’ян. У своїх символічних діях вони прагнули наслідувати, імітувати дії природи і в такий спосіб ніби відновлювати порушений споконвічний правопорядок [7, с. 189, 202]. Друге положення стосується трактування уявлення про землю. Дослідники вже давно довели існування, зокрема у східних слов’ян, її розвинутого культу [6]. Земля сприймалася як одна з основних природних стихій світобудови. Вона не була бездушною істотою, а таким же утворенням, як і людське тіло. В одному з старовинних текстів зазначається, що “земля сотворена яко человек: каменіе яко тело иматъ, вместо костей кореніе иматъ, вместо жил древесна і трави, вместо власов быліе” [13, с. 269]. В народних уяв-

леннях земля виразно виступала у кількох іпостасях. З точки зору практичної, вона пошановувалась як “мати – годувальниця”. Втіленням водночас і життя, і смерті (і “свого”, і “чужого” простору) виступала “мати – сира земля”. Контакт з нею мав або позитивні (катартичні, цілювальні) наслідки, або вкрай шкідливі, а то й смертельні. Іпостась “мати – свята земля” увібрала в себе давньослов'янські уявлення, в яких вона наділялася безперечним моральним авторитетом, ідеалом святості, ритуальної чистоти. Праведне лоно “святої землі” вивергало з себе лихих людей – вбивць, чаклунів, загиблих на судовому двобої, “кривоприсяжників” тощо [12, т. 2, с. 317–318; 5, с. 12]. Нарешті, найвищого свого визнання набуває земля в оцінках її як єдиного справедливого Божого суду (Божого судді). До більшості юридично-символічних обрядів вона і залучалася в ролі свідка (“хай земля буде свідком”), судді (“хай земля нас розсудить”) та виконавця покарання.

З огляду на вищезазначене, видається, що в обряді “ходіння під дерном по межі” змодельовано чи закодовано сцену архаїчного нормативного акту. Прагнучи відновити порушене право, людина дає клятву ім'ям язичницького Бога-судді – ім'ям землі. На знак справедливості своїх претензій людина офірує рівноцінним “закладом” – своєю головою, тобто життям. Обрядом покладання на голову дерна, що є знаком землі, на час обходу землі здійснювалась імітація смерті “кривоприсяжника” фактично шляхом тимчасової “смерті-поховання”. Слід додати, що за давньослов'янськими уявленнями, навіть після справедливої присяги у людини “завмирала” одна з жил, а після фальшивої – відразу дванадцять, і життя її ставало недовговічним [12, с. 513, 514].

Цікавим проявом присягання головою був звичай (подекуди його залишки можна побачити і зараз) судового змагання, відомий за Руською Правдою як “метаніє”, у джерелах XV–XVI ст. – як “заклад”, а у XVII–XVIII ст. – як “видавка”, “викидщина”. Роль “голови” в обряді виконувала шапка кожного з учасників дії. До “закладу” вдавалися тоді, коли загальноприйнята правова процедура не виявляла істини. Тоді, аби довести своє право, позивач або відповідач спочатку рішуче кидав шапкою об землю, а потім ставив перед суддями “заклад”, тобто клав під шапку цінну річ або гроші, примовляючи, що втратить це, якщо він не має рації. Очевидно, і сама шапка, і “закладене” символізували присягу головою, життям. Якщо інша сторона приймала “заклад”, то повторювала ту ж процедуру, впритул приставляючи свою шапку. Перемагала та сторона, вміст шапки якої був дорожчим [14, с. 233, 234]. Отже, і тут перед нами сцена Божого суду. Вживання в обряді таких елементів, як шапка, що здавна уособлювала голову, кидання її на землю, приставляння шапки до шапки – голови до голови, словесна клятва

у своїй правоті, – все це загалом символічно відтворювало момент фізичного поєдинку, на кшталт давньоруського двобою. У такий спосіб визначення переможця віддавалося на волю Божого суду, а переможеного чекала смертна кара. За звичаєм, у давній Русі тіло його ховали поза межами громадського кладовища або кидали на “пikлування” собак.

Лише на прикладі цих двох сюжетів стає очевидною впливова самостійна роль голови у ході певних юридичних обрядів, здійснених на досягнення тих чи інших намірів.

1. *Балушок В.* Головний ритуал Січі // Слово і час. – 1998. – № 3.
2. *Будилевич А.* 13 слов Григория Богослова в древнесловянском переводе. – СПб, 1875.
3. *Горинь Г.* Громадський побут сільського населення українських Карпат (XIX – 30-ті роки XX ст.). – К., 1993.
4. *Жуйкова М.* Уявлення про слід у давніх українців // Народознавчі зошити. – 1995. – № 6.
5. *Кісь Р.* Коваріації уявлень про смерть як індикатор типу культури (спроба кроскультурного бачення) // SIC: Студії з інтегральної культурології. – I Tanatos. – Львів, 1995.
6. *Комарович В. Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII веков // ТОДРЛ – М.–Л., 1960. – Т. 16.
7. *Кулишер М.* Символизм в праве. Из сравнительной истории культуры // Вестник Европы. – 1883. – № 7.
8. *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. – СПб., 2001.
9. *Охримович В.* Знадоби до пізнання народних звичаїв та поглядів правних // Життє і слово. – 1895. – Т. 3. – Кн. 2.
10. Цит. за *Павлов-Сильванский П.* Символизм в древнерусском праве // ЖМНП. – 1905. – № 6.
11. *Писаренко Ю.* Велес-Волос в язичницькому світогляді давньої Русі. – К., 1997.
12. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* – М., 1999. – Т. 2.
13. *Смирнов С.* Исповедь земле // Древнерусский духовник (Исследования с приложением: материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины). – М., 1913.
14. *Яковлев А.* Українське право // Українська культура. Лекції за ред. Д. Антоновича. – К., 1993.

Исследуется соматический аспект юридической обрядности украинцев XI–XIX вв. Анализ символического содержания двух обычно правовых процедур – “обход межи с дёрном на голове” и “залог”/“заклад” – показывает самостоятельную, решающую роль головы человека (как обычно из субститутов тела) в проведении юридических обрядов. Дока-

зывая свои права, опираясь на давние представления, человек обращался к авторитету справедливого Божьего Суда. Присягая головой, то есть своей жизнью, он символически имитировал (возложением земли на голову, бросанием шапки-головы оземь и пр.) возможную смерть лже-свидетеля.

This article discusses semantic aspects of Ukrainian legal rites in the eleventh through nineteenth centuries. The symbolic content of the specific legal rites 'to patrol a boundary with turf on one's head' and 'to pledge' is analyzed. This analysis shows the independent and critical role of the human head in legal rites. Proof of ownership was based upon old notions of a man appealing to the authority of a just God. Swearing upon one's head or life, one symbolically imitated the possible death of a lying witness (by putting soil on one's head, by throwing a cap to the ground, etc.).

ДІД ЛИСИЙ, БАБА ГОЛОМОЗА СИМВОЛІКА ТА СЕМАНТИКА ВОЛОССЯ В ТРАДИЦІЙНИХ УЯВЛЕННЯХ УКРАЇНЦІВ

ГАЛИНА БОНДАРЕНКО

Аналіз символіки та семантики волосся в світоглядних уявленнях українців дозволяє стверджувати про міфологічне походження цих уявлень і, відповідно, їхній універсалізм. Не дивлячись на те, що символіка волосся чимало досліджувалась в етнографічній літературі¹, український матеріал не знайшов у ній належного висвітлення. Дана стаття є спробою заповнити існуючу прогалину. В традиційній культурі тіло вписувалось в специфічну систему цінностей: як модель навколишнього світу воно наділялось тими самими рисами, що й увесь космос у цілому, і водночас було своєрідним центром, по відношенню до якого світ структурувався. Питання співвідношення духовного і тілесного в людині, пошук вмістища духу в тілі здавна цікавили людство, і в культурах багатьох народів світу таким вмістилищем часто вважалось волосся. Дослідники вважають, що так рано, “як виникла віра в симпатичний зв’язок між людиною та частинами її тіла, люди помітили, що волосся та нігті мають здатність швидко рости і, продовжуючи цю магічну ідею, в імітативній формі намагались використати втілену в них сакральну силу як стимулятор у своїй господарській і зокрема землеробській практиці”².

Поняття плодючості в традиційному світогляді українців пов’язувалось з наявністю в природі своєрідної енергії – “сили”, яка вільно переміщується в просторі і якою можна оперувати з допомогою певних ритуалів. Носієм цієї сили перш за все вважалась рослинність. Український фольклор зафіксував значення рослинності в процесі світотворення, появи людини (оповідання про створення першої жінки з квітки ружі, про Івасика-Телесика, Івана-Липована, балади про дівчину, що стала тополею, брата й сестру, що стали квітами). Поширені в українській мові порівняння людини, її вікових та емоційних характеристик з рослиною (“людський вік як маків цвіт – облетів та й нема”, “росте як бур’ян при дорозі”, “дівчина як калина”, “синочки як дубочки”, “голі-

Галина Борисівна Бондаренко – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Автор численних публікацій з питань традиційної звичаєво-обрядової культури, етнічної екології, етнопедагогіки. E-mail: galyna_bondar@mail.ru

вка як маківка”, “як перекотиполе”, “скрипить як старе дерево”) є свідченнями первісних уявлень про їхній взаємозв’язок та початкову нерозділеність. Тому природно, що енергетичні характеристики волосся визначались його зовнішньою схожістю з рослинністю, а також здатністю рости, постійно самовідтворююватись. У селах Кваси, Ясенів Рахівського району Івано-Франківської області траву, польові квіти називають “косицями”, а від звичаю прикрашати зеленню двері будинків на Івана Купала свято це має місцеву назву “Іван Косичений” (польові записи автора). В українських повір’ях про русалок завжди акцентується їхнє розпущене волосся, що, на думку дослідників, є знаком, який дозволяє віднести їх до божеств рослинності, плодючості³. Один із найбільш архаїчних землеробських обрядів, що зберігався в Україні майже до кінця минулого століття, – обряд зав’язування “бороди”, що відбувався по закінченню жнив (пучок рослин заламували колосками донизу, перев’язували їх стрічкою, а внизу на землі залишали окрасць хліба), також фіксує уявлення про спорідненість волосся і рослинності. Як на рівні термінології (“Як до Спасу обжався – то борода Спасу, а як пізніше – то коса Пречистій” (записано автором в с. Людвице Шумського району Тернопільської області в 1986 р. від Ільчук Варвари Хомівни 1905 р. н.)), так і за смисловим навантаженням. “Окремі колоски жниварської бороди були “каналом, через який сила (“мана”) нинішнього врожаю переходила на майбутній врожай”⁴. “Ману” рослини можна було також спрямувати на покращення здоров’я людини, її зовнішнього вигляду, для впливу на її долю. Тому подекуди для повернення сили, витраченої на жнивах, жінці роз’єднували стебла з “бороди” на дві частини і перелазили через цей отвір. Щоб позбавитись “волосу” (панарицію – гострого гнійникового запалення тканин пальця), потрібно було взяти три колоски ячменю чи жита, залити їх окропом, а потім парити в настої хворий палець, примовляючи: “Волос, волос, вийди на колос” (записано автором в с. Бродів Острозького р-ну Рівненської області від Золотнюк Євдокії Григорівни 1895 р. н. в 1972 р.). Особливим було ставлення до “закруток”, “заломів” – деформованих, збитих до купи стебел, вважалось, що їх робили чарівники, щоб забрати силу поля і зашкодити його власнику, тому такі стебла оминали, а потім звертались “до того, що щось знає”. “Ковтун” – хвороба, при якій волосся на голові людини злипалось, збивалось в купу, також вважалась “насланою”, “поробленою”.

З волоссям асоціювались не лише злакові, але й інші рослини, найчастіше льон, конопля, що були сировиною для виготовлення полотна. “На Івана Купала рвуть льон, плетуть коси і кидають у вогонь – щоб гарна була коса (запис 1985 р., с. Піща Шацький р-н Волинської обла-

сті, повідомила Турич Параска Карпівна 1916 р. н.). На Рівненському Поліссі воскові свічки, освячені на Стрітіння, обв'язували льоном: “громицю обв'язували повісмом льону, стрічкою і підпалювали волосся дітям, щоб грому не боялись (с. Сварицевичі Дубровицького р-ну Рівненської обл. Записано від Легкої Єфросини Григорівни 1913 р. н. в 1984 р.). За народними повір'ями від сильного ляку (а гучні розкати грому цілком могли його спричинити) з дитини могла вилетіти душа, яка тримається в голові. Тому заміна грому з блискавкою вогнем свічки, який не шкодить ні голові, ні волоссю, мала допомогти дитині в майбутньому так само спокійно сприйняти справжній грім.

Кожен волосок на тілі, так само як і кожна рослина на землі, вважався каналом вітальної (життєвої) сили, яку через маніпуляції з волоссям можна було або посилити або зменшити. Одна волосина (або одна рослина) має окрему семантику як значення неймовірно малої величини, крайньої межі відліку: “висіти на волоску” (хапатись за соломинку), “нема й на волос”. У цьому ж асоціативному ряду – “рослина” – “волосина” – поміщається й “нитка” (нитка долі). Езотеричні вчення ототожнюють число “один” з поняттям “Центру світу”, що являє собою нерухоме першоджерело творчої енергії. У традиційній культурі центром тіла, мікрокосму була голова – вмістилище духу, душі, розуму, медіатором яких було волосся, кожна окрема волосина. У народу ангамі (Тібет) людину, яка загинула далеко від дому, в поховальній церемонії заступало пасмо волосся⁵.

В с. Сварицевичі Дубровицького р-ну Рівненської області під бороду клали хліб з маслом і медом чи з салом (записано від Легкої Єфросини Григорівни 1913 р. н. у 1984 р.); про бороду, облиту медом, згадується в жнивварських піснях. Масло, мед в даному випадку були жертвами для духу рослинності, що приносились в надії на добрий врожай і в наступному році. Весільні звичаї українців фіксують ритуал змащення волосся нареченої медом і маслом, який може розглядатись як засіб збереження та посилення у молодій енергії плодючості. “У суботу вранці збираються дівчата мить молоду. Розплітали молоду, мати мила водою з зіллям коси, а дівчата сиділи за столом і співали:

*Ой, дай, мати, масла,
Я ж тобі коровицю пасла,
Гонила рано на поле, на росу,
дай масла на косу.*

Мати вносила масла (не знає, чи мазали косу, мабуть, дівчата їли)”. (записано в с. Степанці Канівського р-ну Черкаської обл. від Стоколос Марії Петрівни 1910 р. н., запис 1992 р.).

У росіян басейну Іртиша на весіллі зафіксований ритуал виготовлення коси з льону, коноплі, соломи, яку дружки молодої прикрашали стрічками і продавали молодому, чіпляючи її йому на шию, інколи косу символізувала гілка або віник ⁶. Після весілля молода входила в рід молодого, тому тепер йому мала належати та енергія плідності, яку вона мала, яку випромінювало її волосся. Викуп за косу мав компенсувати втрату. На Псковщині та Орловщині дружки молодої заплітали їй косу дуже складно, так, щоб розплітати її представникам роду молодого було важко. “Такі хитрі – вузлами зав’яжуть косу. Одна розплітала-розплітала, нічого не змогла зробити, заплакала, пішла, потім вже повернулася, так розплела” ⁷. Можемо припустити, що ритуал відрізування коси молодої після весілля (в Карпатах, на Волинському Поліссі) був колись засобом силового вилучення енергії, коли шлюб здійснювався без згоди роду дівчини: “Колись одрізували молодій косу. Зараз всі пострижені, ніхто не скаже дівка чи може молодиця, може п’ятеро дітей вже є” (с. Підгір’я Ратнівського р-ну Волинської обл., Мельник Просина Григорівна 1912 р. н., запис 1985 р.). І хоч у даному випадку виразно простежується соціальне спрямування ритуалу (оформлення переходу дівчини в статус заміжньої жінки), воно не суперечить його більш давньому первісному навантаженню. На Чернігівському, Житомирському Поліссі в очіпок молодій підм’ятували “пудкоснік” – повісмо льону (с. Пакуль Чернігівського р-ну). На думку Байбуріна, всі весільні дійства з волоссям нареченої мають на меті наділення її енергією плодючості (через контакт з діжею, зерном) ⁸. На нашу думку, йдеться лише про посилення цієї енергії, в даному випадку через контакт волосся з рослиною.

Цікавим видається ритуально-магічний зв’язок бджіл та волосся. Нашим предкам була відома роль бджіл в заплідненні рослин. Тому магічні дії з медом та волоссям продовжують семантичний зв’язок “рослина” – “волосся”. Множинність бджіл, здатність їх до роїння – продуктивного множення (густий рій, щільний, щільники) – асоціювались з густотою, щільністю волосся. Через контакт з продуктами бджільництва, самими бджолами ця сила плідності могла бути перенесеною в потрібну сферу життя, побуту. “Як хочеш щоб хлопці до тебе липли, то треба взяти той мід, що стояв на свят-вечері і помастити собі коси на голові і на “птичці” (статевих органах – Г. Б.) (записано в с. Кваси Рахівського р-ну Івано-Франківської області від Бойчука Василя Федоровича 1949 р. н. в 2001 р.). “Як рій на дерево сяде то треба його ломачкою зняти і посадити у вулик, а потім нагріти води разом з тією ломачкою і в тій воді мити коси, щоб хлопці як рій чіплялись. Так мені моя баба один раз показала, а потім я сама так робила” (с. Довжок, Шаргородського р-ну Вінницької обл., Садова Оксана Михайлівна, 1967 р. н., записано в 2003 р.).

Існував і зворотній зв'язок: множинність волосся мала вплинути на бджіл – “Як у молодого є бджоли, то молоду там завивають у очіпок – щоб рої велись” (зап. 1985 р. від Заводенко Марфи Григорівни 1912 р. н. в с. Пакуль Чернігівської області).

У процесах ритуально-магічного впливу людини на природу тілесний код був більш архаїчним, ніж вербальний, хоч значення багатьох жестів, поз, рухів з часом переосмислювалось, забувалось. У зв'язку з тим, що волоссям не можна рухати, символіка його достатньо зрозуміла і прозора. Заховане під головним убором, зібране в спеціальну зачіску, волосся приховує, стримує свою життєву енергію, розпущене, розкудлане випромінює його в простір.

В осінніх жіночих зібраннях – “бабських складках”, що відбувались восени, по закінченню польових робіт, і мали відверто еротичний характер, жінки танцювали, оголивши груди та розпустивши волосся, тобто максимально відкривши свою сексуальну енергію (зафіксовано Софією Терещенковою на Звенигородщині). За поясненням учасниць зібрань це робилось для того, “щоб в хазяйстві все плодилося”⁹. Така сама “складка” в Тверській губернії, що проводилась на Іллю, супроводжувалась рядженням жінок в козла, барана і танцями на околиці села, до того часу “коли всі розтріпаються, тоді всі розтріпані сідають за стіл”¹⁰.

Оскільки еротично-сексуальна еманация волосся в світоглядних уявленнях була домінуючою, то цілком природно, що передшлюбна магія та мантия передбачали цілий ряд дій з волоссям або предметами, що мали до нього відношення. Щоб застерегтись від причарування, заборонялось користуватись чужим гребінцем і позичати свій. В ніч під Новий рік чи під Різдво потрібно було покласти гребінець під подушку – суджений уві сні прийде косу чесати; покласти гребінець на горище і за кольором волосини на ньому визначити, якої “масті” буде чоловік; піти опівночі до хліва і доторкнутись рукою до домашньої тварини: як торкнешся шерсті – трапиться чоловік багатий, до рога чи зубів – бідний. В с. Яблуниця Надвірнянського р-ну Івано-Франківської області на Маланки – потрібно “з волосся уплітку взяти і піти перев'язувати паркан – скільки кілків захопиш, тоді рахувати: вдівець, молодець”. Записано в 1985 р. від Бойчук Настасії Семенівни, 1920 р. н. “Як довго дівка не виходить заміж, на ній вінець безбраччя, то потрібно піти в ліс, знайти два дерева, що ростуть поруч, краще чоловіче і жіноче, наприклад дуб і береза, і стрічками зв'язати до купи їх гілки” – записано в 1998 р. в м. Київ від Віри Павлівни Маломуж, 1950 р. н., яка називає себе знахаркою в третьому поколінні”. В даному випадку дерево уособлює людину, а його гілки – її волосся, через з'єднання якого має відбутись обмін потрібними для шлюбу сексуальними енергіями.

Людська плоть була матеріалом для конструювання образу суспільства. Створення людини соціальної, культурної в традиційному суспільстві передбачало виконання цілої низки ритуалів переходу, серед яких значне місце займали обряди з волоссям. Зовнішній вигляд волосся (його густота, довжина, охайність, колір) вказували на приналежність істоти до світу природного, дикого – “нелюди” чи до світу людей. Більшість міфологічних істот (чорт, водяник, дідько, лісовик, мавка) мають довге, розкудане волосся незвичного кольору, густий волоссяний покрив по тілу, на обличчі. Звільнення від такого волосся – один із початкових етапів “олюднення” новонародженого. “Як випинається дитина і кричить, то це на неї попав волос, це була як вагітна торкнеться kota чи собаки, чи худоби, то треба взять березових чи вербових політ і спалить в печі. Тоді попіл гарно просіять і купать в ньому дитинку. На ночви кладуть коромисло і потім на пелюшку 9 раз кидають попелу через те коромисло і купають, то аж таке, тоді в ночвах наче м'яз з волосу скачаний” (записано в с. Смош Прилуцького р-ну Чернігівської обл. від Задорожко Катерини Дмитрівни, 1923 р. н. в 1987 р.).

Пострижини – ритуал, що відбувався, коли дитині виповнювався рік, був, на думку А. Байбуріна, “черговою операцією по “створенню” людини. Відрізане волосся символізує його колишній “докультурний” стан. Належність до роду визначається наділенням його “людськими” ознаками – пояс, хрест”¹¹.

Семантика лисини пов'язана з сезонною циклічністю природи. Так само, як на зиму рослинність зникає з землі, з віком рідшає волосся на голові людини, а то й зникає зовсім. Неплідна земля, кам'яниста – це “гола” земля. Уявлення про Лису гору як місцевість, де збирається нечиста сила, присутні у фольклорі багатьох європейських народів. Лиса гора позбавлена енергій життя, плідності, тому тут може перебувати тільки “нежить”: відьми, чорти, волосся у яких росте не так і не там, де у людей. Лисючи, втрачаючи волосся, чоловік втрачає також свою життєву силу, потенцію, стає неплодним. Ініціаційне гоління голови при рекрутчині, прийнятті схими також означало тимчасову чи пожиттєву, примусову чи добровільну відмову воїна, служителя церкви від користування своєю енергією плідності. До чоловіків, що рано лисіли, в традиційній культурі ставились дещо негативно, підозрюючи їх у зв'язках з нечистою силою. Народна лайка “дідько лисий” вживається для негативного означення незрозумілого, невідомого. Насправді за народними оповіданнями дідько кудлатий і з густим волоссям на обличчі. Лисий дідько – це невідомо що. Слово “лисий” в значенні “лихий” здавна вживається і в окремих офіційних документах. Так, “Руська Правда” застерігає, що у випадку розподілу материзни між дітьми, “аче и вси сынове си будут лиси, а дчери

може дати". Звинувачення людині в тому, що "А ты лысый з паном своим", в 1569 році було достатнім для судового позову¹².

В с. Охінки Прилуцького р-ну Чернігівської області для опису якоїсь парадоксальної ситуації використовується такий вислів: "Дід лисий, баба голомоза бігли коло воза" (записано в 1982 р. від Бондаренко Марії Павлівни, 1926 р. н.). Доцільність вживання виразу інформаторка пояснила тим, що це смішно. Насправді дана приказка зафіксувала один із варіантів антиповедінки, неприпустимої для традиційної культури. Лисий і неплідний чоловік – дід – разом з простоволосою бабою, що натякає на свою сексуальність, відкривши волосся, вже не становлять репродуктивну пару, тобто вже не їдуть на возі, хоч і намагаються за ним бігти.

Рослинний символізм волосся – один із стійких архетипів свідомості, що, постійно переосмислюючись, відтворювався в системі художньо-поетичних образів української народної творчості, професійного мистецтва та літератури.

¹ Неклодов С. Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. – М., 1977. – С. 217; Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. – 1933. – № 5–6; Ревуненкова Е. В. Представления о волосах (опыт сравнительно-типологического анализа) // Фольклор и этнографическая действительность. – С.Пб., 1992; Н. И. Толстой, В. В. Усачева. Волосы // Славянские древности. – Т. 1. – М., 1995. – С. 420–424.

² Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований у узбеков Хорезма. – М., 1969. – С. 167–168.

³ Виноградова Л. Н. Мифологический аспект полесской "русальной традиции" // Славянский и балканский фольклор. – М., 1986. – С. 88–129.

⁴ Зеленин Д. К. "Спасова борода", восточнославянский земледельческий обряд сбора урожая // Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917–1934. – М., 1999. – С. 75.

⁵ Шинкарев Н. Человек в традиционных представлениях тибето-иранских народов. – М., 1997. – С. 37.

⁶ Артемьева О. Н. Раста коса до пят (Символика человеческого тела в обрядах жизненного цикла русских Среднего Прииртышья в конце XIX – первой половине XX веков) // Культурология традиционных сообществ: Матер. Всероссийск. науч. конфер. молодых ученых. – Омск, 2002. – С. 119–124.

⁷ Цит. за Байбуриной А. К. Ритуал в традиционной культуре. – С.Пб., 1993. – С. 69.

⁸ Там само. – С. 72.

⁹ Архів А. Кримського. Відділ рукописів ЦНБ ім. Вернадського, ф. 1 22383

¹⁰ Терновская О. О. Славянский дожинальный обряд (терминология и структура). Дис... канд. филол. наук. – М., 1976. – С. 34

¹¹ Байбурина А. К. Ритуал в традиционной культуре. – С.Пб., 1993. – С. 68.

¹² Див.: Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. – К., 2002. – С. 136–137.

В статье анализируется символика волос в традиционной культуре украинцев. Семантическая связь волос с растительностью была базовой в развитии символизма волос. Все ритуально-магические действия с волосами, совершаемые в обрядах базировались на представлении о волосах как вместилище и одновременно проводнике энергии плодородия. Этим объясняется преимущественно эротически-сексуальная направленность ритуалов, связанных с волосами. Обладая одинаковой энергией, растительность и волосы в своей символической функции были взаимозаменяемы. Магические действия с медом и волосами логически продолжают и развивают связь “растение” – “волосы”.

The symbolism of hair in traditional culture of ukrainians is analyzed in the article. Semantic connection of hair and plants was basic in development of hair symbolism. All ritual and magic deeds with hair, which took place in calendar and life cycle, were based on presentation of hair as a hold and at the same time as a conductor of the energy of fertility. That's why the rituals, which involved hair, were mostly of erotic and sexual character. Having the same energy plants and hair were interchangeable in their symbolic function. Magic deeds with hair and honey serve as a logical continuation and development of plant-hair connection.

БОРОДА ТА ЇЇ ЗНАКОВІ ФУНКЦІЇ В УЯВЛЕННЯХ СТАРООБРЯДЦІВ ПОДУНАВ'Я

ОЛЕКСАНДР ПРИГАРІН

Біологічна особливість зовнішнього вигляду чоловіків у липован отримала статус важливого етноконфесійного та статевовікового знаку як у середині, так і за межами групи, що і розглянуто у нашій статті. Основою для роботи послужили опитування під час експедиційних досліджень Одеського університету в 1995–2002 р. у ряді анклавів липован українського, болгарського і румунського Подунав'я.

Липовани – це субетнічна група російського старообрядницького населення на прикордонних територіях України, Молдови, Румунії і Болгарії. Загальна чисельність групи на сучасному етапі – більш ніж 100 тисяч осіб. Вона сформувалася на молдово-волоських землях протягом XVIII – початку XIX ст. У цей період у Бессарабію, Добруджу і Буковину стікалися численні групи представників давнього благочестя з різних регіонів Росії. Незважаючи на різницю у поглядах, всі вони знаходилися у соціально-політичній і релігійній опозиції до уряду й офіційної церкви. Переселенський потік не ослабшав і пізніше – аж до початку XX ст. Поряд з цим періодично проходили процеси рееміграції – 1830-ті, 1850–60-ті, 1906–10-ті, 1946–47 рр.

Незважаючи на сучасні соціально-економічні процеси (урбанізація, від'їзд на заробітки і т. п.), липовани Подунав'я дотримуються своїх релігійних поглядів, зберігають самобутність у мові, культурно-побутовій сфері і самосвідомості.

Борода є найбільш стійким символом старообрядництва взагалі і чоловіка у подібному середовищі, зокрема. Заборона на гоління у старообрядців є одним зі сталих табу незалежно від конфесійних згод і напрямків, регіонів їхнього перебування. “Брадобритие” сприймається як один із серйозних гріхів. У попівських згодах воно, частіш за все, іменується “законпреступним”, а в безпопівських – нерідко вважається єрессю.

Таке ставлення базується на сюжетах з Біблії (Старого Заповіту). Наприклад, серед тих законів, що Господь відкрив Мойсею – “Не стри-

Олександр Анатолійович Пригарін – кандидат історичних наук, доцент кафедри археології і етнології України Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова. Сфера наукових інтересів – історія та культура населення Півдня України. E-mail: prigarin_alexand@mail.ru

жіть голови вашої навкруги, і не порти краю бороди твоєї” (Левіт, 19:27). Чи Аннон, прагнучи скривдити Давида, оббрив бороди його слугам і тим збезчестив їх (2-я Книга Царств, 10:4, 5; 1-я Параліпопомон, 19:4, 5). З інших біблійних фрагментів видно, що в євреїв і інших жителів Східного Середземномор'я голити бороду дозволялося тільки на знак жалоби (Книга пророка Ісаї, 15, 2; Книга пророка Ієремії, 41, 5; 48, 37 і т. д.).

Примітно, що і видання офіційного православ'я вказують на бороду як християнську чесноту, але уточнюють, що це було в стародавності¹.

Заборона голити бороду канонізована правилами VI Всесвітнього Собору (96 правило Зонара і грецька Кормчая Підаліон). Згідно з писаннями святих отців Церкви, голити бороду є незадоволенням зовнішнім виглядом, який Господь дав людині. А це розцінюється як бажання “виправити” Творця².

Для середньовічного православ'я ці питання були дуже актуальні. Так, наприклад, Максим Грек писав: “А ще же прокляти уклоняющієся от заповедей Божих яко не слышим во священном песнопении, той же клятве подлежат истребляющие бритвою брады своя” (Слово 137). На Стоглавім соборі визначили: “...не брити брад и усов не постригати; <...> правило святых апостолов гласит: аще кто браду бреет и преставиться тако, не достоит над ним служити, ни сорокоустия по нем пети, ни просвиры, ни свещи по нем в церковь принести, с неверными бо да пристется, от еретик бо се навыкоша. О том же правило 96 собора в Трулле Полатнем о остризации брад...”.

Борода сприймалася як знак східного православ'я. “Латиняни” (католики) цього звичаю не дотримувались.

Разом з тим, борода це архетип слов'янства. Серед її семіотичних функцій прийнято вказувати на втілення життєвої сили, ознаку мужності, росту, родючості. За своїми якостями, в архаїчному та традиційному світоглядних системах чоловіча борода аналогічна жіночій косі. Обидва символи через гендерну належність народ розглядав як свідчення міцності статевої, відтворюючої сили³.

У звичаєвому праві росіян ушкодження бороди розцінювалося як великий злочин. Наприклад, у “Псковській судній грамоті” (XIV–XV ст.) за таку провину накладався найбільший штраф – два карбованці (ст. 117). За вбивство, у тім же документі, передбачалась сума лише в один карбованець.

За цих умов, при церковній реформі середини XVII століття, даний звичай міцно входить у коло символів старовірства. Опозиція “голений – бородатий” ставала особливо актуальною у зв'язку з модернізацією суспільства за часів Петра I. Відома прихильність першого російсь-

кого імператора до європейської моди у зовнішності своїх підданих. Саме при ньому почав вводитися податок на бороду. Серед тих багатьох утисків церкви, в основі якої є її секуляризація, цей формальний момент набуває важливого знаку міжконфесійного протистояння.

Показово, що приблизно в цей же час прихильники давнього благочестя освоювали нові території – Речі Посполитої, Османської імперії, Пруссії і т. і. Опинившись в іноетнічному середовищі, символ старообрядництва починає виступати й у якості етнічного. Один з варіантів виникнення етноніму “кацап” на Слобожанщині зводиться до наявності бороди в російського населення регіону. Чимало прізвиськ що виникають пізніше підкреслюють саме цю особливість зовнішності: “бородачі”, “екскаватор з бородою” і т. д.

Заборона голитися була досить строгою і сприймалася фактично як самоцінність. Пам’ять про давні часи збереглася у переказах-мотиваціях. Практично у всіх територіальних групах фіксується сюжет про першо-поселенців – гоніння через віру або віруючих, формальним виразом котрої стає заборона на гоління бороди: “Они были за христианство, – пояснював липованин з Татариці (Болгарія), – *штов браду не брить, штов не курить*”⁴. “Они не хотели принять никоновскую веру, – говорив один з липован про своїх предків, [показуючи двохперстне хресне знамення], – *борода* – это природная. А Петр I заставлял бороду брить. У нас 50–60 лет назад, после 40 лет все были с бородой. До сорока – он еще бреется, а потом отпускает. Румыны разрешали с бородами в армии служить, а в советское время – тоже”⁵.

Серед сучасних липован звичай носити бороду має подвійне пояснення.

З одного боку, такий вигляд чоловіка найбільше відповідає тиражованому через іконографію образу Бога (“ды, где ж ты видел, шов святой якость без барады був?!”). Примітну в цьому плані легенду подає болгарська колега: “Как Исус Христос бороаду сказал насить, кто веруит ва Христа, как Павил и Пётр и Апосталы. Ат Адама да сих пор усе хадили ф барадах – евреи, махамидани, турки, тада адин изык был. И када Исус вазнёся на нибиса – тада много языкоф паявилась”⁶.

Цей момент підсилюється матеріалами іконографії. У липованских іконах, як і в старообрядницьких загалом, можна побачити без бороди лише сатану або грішників. При цьому “оголеність” їхня виступає важливим знаком не-божого.

Другий аспект мотивації пов’язується зі світоглядною установкою на те, що борода показує відхід від світу, відмову від мирського (“мужик без барады – метушливий”). Естетика мудрості припускає відмову від зовнішньої краси, але вроди духовної: “Бородою чесний, старий, а розумом хвалений, молодий”⁷

Лише після вінчання хлопець ставав чоловіком. Тут немає таких яскравих перехідних обрядів як для жінок. Але саме з такою зміною статусу чоловік має право запускати бороду. Одружений небородатий чоловік ще в 1960-х рр. був нонсенсом для липованських сіл.

У міру того, як чоловіки вступали в контакт із зовнішнім світом вимога носити бороду ставала все менш обов'язковою. В другій половині ХХ століття для молодих чоловіків цей звичай перестає бути актуальним. Зате носіння бороди стає знаком віку – її заводять літні чоловіки, що переходять до менш активного соціального життя. Якщо раніше бороду заводили після одруження (20–25 років), то тепер середня вікова межа істотно відсунулася до 50–60 років.

Строгість вимоги не голитися для людей похилого віку проектується на похоронно-поминальні обряди. Голених чоловіків не відспівують у церкві (у всіх селах), не ховають на старообрядницькому цвинтарі. Якщо вмер чоловік без бороди, то його не можна виносити через двері – необхідно через задню стіну (старожили Муравлівки, Татариці). Безбородого небіжчика не можна також вносити через ворота цвинтаря, його заносили через паркан (Аннівка).

Нам вдалося зафіксувати таке цікаве пояснення. “На том свете всех Никола святитель встречает. Если мужик без бороды, то он его до Бога не пускает”. Показове порівняння з ситуацією початку ХVIII століття, коли відрізану насильно бороду старообрядники клали в труну, щоб пред'явити св. Миколі. “Без бороди й у рай не пустять” – говорить російська приказка.

Таке відношення до бороди піддалося серйозним випробуванням протягом ХХ століття. Активне громадське життя старообрядців призводить до виникнення дискусії про “благочестиву поведінку”. Виступаючи проти чергової модернізації життя, старообрядці пов'язували зголювання бороди з тяжким гріхом, за який парафіянина могли відлучити від церкви.

Наприклад, в одному з літописів біглопопівської церкви в Румунії вказується, що “еретиков и брадобрийцов в церковь не принимают и ни молятся вмести, и ни благословяют пока обростут, а ежели умрут, то ни хоронить; и табакокуров от церкви отлучают, и ставят на покуту, и скромное в пост ядущих ставят на покуту, и соблазны, чтобы, необычная одежда короткая, белилы, и ругающихся в бога и Христа и во всякую святыню, и таковых судить по правилам” (1934 рік)⁸.

Проте об'єктивні процеси входу липован в інфраструктуру регіону зупинити було неможливо. І частина “обмиршилась”, тобто перестала догримуватись законів предків. Колишня сувора заборона на обрізання волосся все більше наповняється релігійним змістом, тепер це конфесіональний і віковий символ водночас.



Борода сприймається як чоловіче начало, вона маркує гендерні стереотипи старообрядницького середовища. Якщо жінці необхідно сховати волосся, то чоловік, навпаки, має відкрито демонструвати його. Подібність проявляється в забороні обрізати волосся.

Цілий ряд вірувань у середовищі липован фіксують зв'язок між не-чоловічою поведінкою і

бородою. Наприклад, "єжели мужчина в дежку заглянет, то борода расти перестанет".

Правильність поведіння дружини також впливає на чоловічу долю. "Подметать должна жена или дочка, а то батька на том свете будя подметать своєю бородой".

Отже, древній звичай кодифікований письмовими нормами церкви став планом-змістом для формування зовнішнього вигляду чоловіків групи старообрядців. Усвідомлення важливості даного символу можна розділити на два рівні: письмово-конфесійний і побутовий. Сприймаючи звичай носити бороду як даність, липовани творчо осмислюють його, створюючи новий семантичний зміст: богосхожість, відмовлення від сутності, представлення про чоловічий стереотип. Борода є лише явним фактом заборони взагалі обрізати волосся. У цьому плані варто відзначити архетиповість звичаю. Нарешті, зовнішнє оточення сприймає даний звичай як етноконфесійний знак, що дожив аж до нашого часу.



¹ Борода // Иллюстрированная полная популярная Библейская энциклопедия / Архимандрит Никифоров. – Вып. 1. – М., 1891. – С. 96–97; Борода // Полный православный богословский энциклопедический словарь. – Т. 1. – С.Пб. – С. 392.

² Никона Черные Горы. – Ст. 37; Номокаонон. – Пр. 174.

³ Терновская О. А. Борода // Славянские древности: этнолингвистический словарь. – Т. 1. – М., 1995. – С. 229–230.

⁴ Польові матеріали автора. Записано від Каракудова Семена Олександровича, росіянина, 1920 р. н., с. Татарця. Запис 2.09.2000 р.

⁵ Наумов Клим Зиновієвич, липованин, 1924 р. н., 4 класи румунської школи, тесля, с. Мирне. Запис червня 1999 р.

⁶ Анастасова Е. Старообрядците в България: мит – история – идентичност. – София, 1998. – С. 56.

⁷ Данилов И. Несколько суждений о синтаксической сфере русских пословиц и поговорок // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. – Вып. 3. – Бухарест: Критерион, 2001. – С. 139.

⁸ Рукопис, який зберігається у церкві с. Слава Черкеза, Тульчинський повіт, Румунія.

На основе исторических и этнографических источников рассматривается семантическая структура отношений к бороде у мужчин-старообрядцев Подунавья. Анализируются факторы устойчивости обычая не бриться в контексте взаимовлияния письменной и устной традиций. Показано, что христианский и славянский архетип творчески переосмыслен в условиях современности, при сохранении и сакрализации формы.

Based upon historical and ethnographic sources, the semantic structure of attitudes toward the beards of Old Believers (*staroobriadtsi*) from the Danubian region is considered. Stability factors of the custom of not shaving are analyzed in the context of the interplay of written and oral traditions. It is shown that under present-day conditions, the Christian and Slavic types have been creatively reinterpreted, under the condition of the preservation and sacralization of their forms.

ОДЯГ ЯК СИМВОЛІЧНЕ ТІЛО (на матеріалі української традиційної культури)

МАРІЯ МАЄРЧИК

Незважаючи на видиму незаперечність прагматичних функцій одягу – одяг прикриває тіло і обігриває його – в цій статті ми, з-поміж іншого, хочемо показати, що і прикривання, і обігривання, як нам видається, було менш важливим для носіїв традиційної культури, ніж інші функції: стегна жінок обмерзали взимку (*“Оце ляшки ті хоч повіріжай [задубіли – М. М.], красні як рак отак”* [МА: Боровеньки]), але це не спричинило появу в українському традиційному строї такого природного елемента, як жіночі штанці; для маленьких дітей не передбачалося зимового верхнього одягу й взуття, хоч це могло вберегти не одне дитя від застуд і смерті¹ (пройде лиш десять років, і тій дівчині, що бігає босою взимку, дадуть чимале придане з великою кількістю одягу і полотна, бо це було передбачено традиційними нормами). Одяг, звичайно, прикривав, але в певних регіонах України жінки легко заголяли свій зад на доказ своєї зневаги до співрозмовника. Нижче ми постарасмося обґрунтувати думку, що в межах міфопоетичного мислення, в контексті української (і загалом слов'янської) традиційної культури одяг відіграє роль не оздоби тіла, не обігріву тіла і навіть не захисту тіла, **одяг є самим тілом – символічним тілом.**

Одяг є репрезентантом тіла на рівні культури. Тіло без одягу уявлялося “диким”, інфернальним, або й взагалі його не було. Потойбічні антропоморфні персонажі часто змальовуються голими або недоодягнутими: оголені русалки, відьми під час відьомського шабашу і під час магічних дій, *“смерть приходить голіната”* [Ракова 1912:346]. Наявність людського тіла у немовляти в першу чергу залежала від одягу. У тих трагічних ситуаціях, коли тілу немовляти після появи на світ не було надано одягу, як це траплялося із завчасно народженими, мертвнонародженими, померлими без хреста або й позашлюбними зведеними зі світу, немовля не тільки не вважалося людиною, воно не тільки не мало людської подоби (хоч анатомічно, звісно, людиною воно було) – воно не мало тіла взагалі. Такі

Марія Степанівна Масрчик – кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Сфера інтересів: символіка і прагматика обрядів переходу, поведінковий та одяговий код молодіжних субкультур сучасного міста. E-mail: zeroplus@i.com.ua

створіння – потерчата – уявлялися *безтілесними* або *у вигляді пташки* [Виноградова 2000:79]. Найпоширенішим способом охрестити таку душу, себто вивести її з групи демонічних істот і ввести в групу предків, було *надати йому одяг*: *“Пізніше душа тої дитини літає і кричить: Хресту. Як хто учує, мусить удертти з себе кавалок одежи: сорочки, спідниці або хустки, кинути дитині і сказати: як хлопець, то най буде Іван, або як там, а як дівчина, то Марія або т. п.”* [Кисілевська 1912: 302]. У польських Бескидах вірили, що “викидні” переслідуватимуть свою матір доти, доки вона не пошіє їм хрестильну сорочечку, не похрестить і не накине на душу-птаха [цит. за: Виноградова 2000:80]. Перша залежність: *нема одягу – нема тіла*.

У магічних лікувальних діях від різних хвороб (часто навіть таких важких, як сухоти) після замовляння вимагається повністю переодягти людину в інший одяг, що було елементом технікивилікування тіла. Лікуючи від крикливців, дитину на завершення слід *“переодягнути в інший одяг”* [Милорадович 1897:34] за аналогією *“інший одяг = інше тіло”*. Саме це міфологічне уявлення лежить в основі обов’язкового переодягання лімінальних осіб під час обрядів переходу. Переодягання в кожному з обрядів мало свою особливість – немовля одягали в користований, “верифікований” одяг (“справжнє тіло”), покійника в “холостий” новий (холосте, нефункціональне тіло), молоду в інакший, жіночий, одяг.

Фольклорний матеріал містить чимало казкових сюжетів, коли зміна одягу (без маскування) робила особу невпізнаваною. В. Єрьоміна спостерегла: *“В фольклорі зміна одягу перетворилася в стійку формулу невпізнаваності людини: жінка не пізнає в новому одязі свого чоловіка, мати – доньку, мачуха і сестри – Попелюшку”* [Єреміна 1991:141–142]. Сюди також можна віднести казковий сюжет з Червоною Шапочкою, яка не впізнає в одязі своєї бабусі вовка, царенко не помітив, що біля нього живе чужа особа в одязі його дружини, і чимало інших класичних сюжетів відтворюють другу залежність – *“одяг міняє тіло”, “чий одяг – того й тіло”*. Тіло підневільне одягови: змінивши “шубку”, можна перетворитися не тільки в іншу людину, але і в тварину. Царівна-жабка легко міняє “шубки”, перетворюючись то в царівну, то в жабку; кривенька дівчина-качечка, змінюючи одяг, так само легко стає то дівчиною, то качечкою.

У сербській традиції, якщо тіло померлої людини в силу певних причин було недосяжним, голосили над одягом померлого: *“Ритуальна заміна померлого його одягом, зброєю і відзнаками була звичайною у разі смерті далеко від дому”, “Одяг у випадку ритуального плачу за ним є субституцією його володаря. На знак одягу у цьому разі переходить персоніфікація небіжчика”* [Микитенко 1992: 67, 68]. Отже, *“той самий одяг – те саме тіло”*.

Навіть у сьогоднішньому міському середовищі побутус “забобон” не купувати одягу дитині до народження. Бо якщо є одяг, то має бути тіло, а поки тіла нема, одягу бути не може; порушення цієї закономірності, як і в інших випадках порушення послідовності ритуалів, призвело до трагічних наслідків, зазвичай – смерті.

Таким чином, тіло в міфопоетичному висвітленні було в певному сенсі залежним від одягу, який диктував соціальну реальність, творив соціальне тіло, ставав символічним заміником тіла. Паралелізм між життям одягу і одухотвореного тіла простежується в поліському звичаї: перед тим як вперше одягти дитині сорочечку, в неї “хухали”, вдихали повітря. Тісне переплетення символіки тіла й одягу проявляється в серії магічних дій, в яких відбувається заміна “нефункціональних” частин тіла “функціональним” одягом. Один із способів лікування безпліддя: неплідна жінка, щоб народити дитину, повинна “одягати сорочки жінок, що мали багато дітей” (Нова Ушиця) [Talko-Hrynciewicz 1893:64]. Ми припускаємо, що ця магічна дія не пов’язана з контагіозною магією (як це може видатися на перший погляд), в такому випадку неплідна жінка могла б доторкнутися безпосередньо до плідної або навіть до вагітної. Одягання чужої сорочки з метою стати фертильною дозволяє побачити в цьому акті спосіб заміни неплідного тіла (або конкретного органа-лону) на плідне, уособлене сорочкою. В іншому випадку, з бажанням перервати вагітність, жінки спалювали свою сорочку або лиш клаптик сорочки з сіменем на ній [Talko-Hrynciewicz 1893:63]. Сорочка з сіменем на ній сприймалася як еквівалент заплідненого лона. Спалювання сорочки сприймалося як знищення заплідненого лона. Респонденти були переконані, що такий акт призводив до повної і довічної неплідності [Talko-Hrynciewicz 1893:63]. Також вважалося, що при спалюванні сорочки чути плач дитини, яка вже була у лоні.

Насправді, грань між символікою тіла та символікою одягу часто майже невловима. Про це свідчить і висока частотність перегуків у назвах елементів одягу та частин тіла, яка дозволяє ствердити існування не просто структурної, але й глибшої, когнітивної залежності між ними: *тулуб – тулуб, толуб* ‘кожух’; *руки – рукави; зап’ястя – зап’ястки* ‘манжети’; *голова – головач* ‘тулія капелюха’; *чоло – чільце* ‘пов’язка через чоло’; *плечі* (діал. ‘спина’) – *плечі* ‘задня частина сорочки, спина’; *чресла* (старослов. ‘стегна, поясниця’) – *черес* ‘широкий шкіряний гуцульський пояс’; *гузиця* (діал. ‘зад, сідниці’) – *гузичник* ‘задня частина штанів’; *пизда – припінда, напиздник* ‘фартух’; *ноги – ногавиці* ‘штани’; *п’ятка – п’ята* ‘каблук’ (побутувало в X–XI ст. [Вахрос 1939:48]; *перст – перстень*; *вуха – заушиці* і т. д. Нарешті, *людина – лудинс* ‘одяг’.

Окремі етимологічні розвідки свідчать, що деякі запозичені назви елементів одягу походять від назв частин тіла. Наприклад, *гердан* від

тур. *gerdan* 'шия' [Войтів 2000: 152]; походження назви *намисто* "пов'язують з псл. **monisto* з іє. *mono* 'потилиця', 'шия'" [Пономар 1997:43]. Ф. Вовк слово *kinmap* виводить від рум. *peptu* 'груди' [Вовк 1995:136].

Покладаючись на міфопостичне ототожнення тіла з одягом або сприйняття одягу як субституту тіла, далі в статті ми хотіли б звернути увагу на семантику не стільки елементів одягу, скільки на комплектність одягу. Комплектність одягу, його кількість, як спробуємо показати, не тільки визначає соціальну релевантність особи, **вона творить її соціальне тіло**. На символічному рівні одяг "доточує", "доштиковує" частини тіла, необхідні для виконання відповідних соціальних завдань і функцій. Відсутність в арсеналі людини соціально значимих функцій (наприклад, у немовляти) передається відповідним типом одягу – уповиванням, що акцентує безрукість і безногість, кокономорфість. Такий тип одягу немовляти (відомий всьому слов'янському світові і значно ширше) містить велику долю культурної компоненти і маловмотивований фізичними потребами новонародженого тіла (а інколи навіть вважається шкідливим, бо перешкоджає розвитку м'язів та моториці).

Дитині не шили до народження жодного одягу, використовуючи в момент народження шматок користованої тканини або елемент дорослого одягу. Серед перших особистих речей немовляти центральне місце займає дароване під час хрещення "крижмо", яке було тільки шматком білого полотна, але вважалось одягом: "*Куми дають "крижмо"..., "аби на кім свіві не стало голе ис перед нанашка"* [Онищук 1912а:99]. Пізніше з крижма могли пошити сорочечку, але не обов'язково.

Ретельно запеленане немовля туго перев'язували згори до низу повивачем, обов'язково випрямляючи його ніжки й ручки. Мінімальна кількість компонентів одягу немовляти (пелюшка й повивач, зрідка шапочка), кокономорна форма (невиділеність рук, ніг і голови), зв'язаність (респонденти, як правило, називають повивання зв'язуванням: "*расте, а зв'язане лежить*"), а також мінімальна кількість рухів, на яку спромогалася дитина в такому стані (вповивання, власне, і мало за мету унеможливити рухи дитини), точно відповідали практично нульовій, з точки зору виробничих можливостей, функціональності тіла. Таким чином, одяг немовляти передавав такі його соматичні характеристики, як неантропоморфність, недієздатність, нерухомість, кокономорність, безстатевість (хлопчики й дівчатка вповивалися однаково).

Особливість покрою першої сорочечки дитини (вона інколи називалася "*плацок*") теж передавала до певної міри недоформованість тіла. Це був балахон без рукавів. Як правило, на перегнутій навпіл тканині робили отвір для голови, бокових швів не було, рукави не моделювалися [Іванов 1897:37, Маслова 1984:206, Милорадович 1897:29]. Недо-

шитість сорочечки (коли сорочечка була вже боками зшита, у випадку смерті дитини боки розпорювали [Онищук 1912:329]) відповідала уявленню про дитину як про “недороблену”, недієздатну особу.

Переставали пеленати дитину у період від 6 тижнів до (інколи) півроку. Ця суттєва зміна в одязі чітко пов'язувалася чи навіть програмувала першу суттєву зміну в мобільних можливостях – вміння сидіти: *“Після того, як розпов'ють її [дитину], вже спить без сповитку, то вже ждуть і просять Бога, щоб скорійш навчилося сидіть: “Коли б уже, господи, Хоч сиділо!”* [Мр. Г[рушевський] 1907:30]. Це підтверджується і сучасними польовими записами: *“– А коли дитя перестають пеленати? – Ну як воно уже стало сидіти”* [МА: Боровеньки], *“Тоді ж уже розкутуєш [дитину], і сіда”* [МА: Макеївка]. Приблизно в той самий час шили дитині сорочку більш складного крою, де вже моделювалися рукави [Милорадович 1897:29]. Такий важливий хід передавав новий етап розвитку тіла – дитина вже могла гратися ручками, ніжками, повертати голову, спостерігати, комунікувати.

До 3–4 років буденний (і поховальний) одяг дитини складався з мінімальної кількості компонентів. Зазвичай і зимою, і літом для хлопчиків і дівчаток це була одна сорочечка (у випадку смерті – підпоясана). У деяких регіонах України як норма сприймалася дитяча оголеність, до того ж не тільки літом, але і зимою: *“До 4–5 року життя ходять діти без одезжі і то літом і в зимі”* [Онищук 1912а:112]. Тут підкреслюється, що діти були в прямому сенсі голими: *“Вони до сього привикають змалку, а бачучи часто і старшину “голу” (бо тут більша частина людей йдучи спати, здоймає одіж цілком і так спить), – не відчувають соромливости”* [Онищук 1912а:112–113]. З точки зору виробничої значимості дітей не дивно, що соціально “нефункціональне” тіло дитини, яка ще нічого не вмє, могло залишатися взагалі голим.

Одним з нових і найважливіших компонентів одягу цього періоду є пояс, який спеціально купують дитяті, аби підпоясувати сорочечку [Борисенко 2000:117]. Хоч інформація про пояс переважно неповна і нечітка, однак, схоже, підпоясування дитини, що відбувалося в більш ранньому віці – під час хрещення, в 6 тижнів чи в рік, було разовим, при цьому використовувався батьківський пояс, можливо також, що він вживався не у ролі пояса, а повивача. Тепер цей елемент одягу був куплений або створений спеціально для дитини, ставав постійним і обов'язковим компонентом одягу, він не просто ідентифікував, а символічно закріплював людську природу дитини.

Однак дитина продовжувала розглядатися як соціально неповноцінна. Окрім малої кількості компонентів одягу характерною для неї була також гранично мала кількість одягу, яким володіла дитина. Нері-

дко респонденти зізнавалися, що змінної одежі в дитини не було: *“Було засне дитинча оте, так обстіраєш, поки воно спить, щоб висохло, поки воно встане, щоб надіть на нього”* [МА: Київка]. У цій віковій категорії ще допускалося недошивати дитячий одяг. За свідченнями респондентів, у 30–40-і роки ХХ століття на Слобожанщині дитячі штанці між ногами не зшивали, залишаючи дірку, крізь яку дитина, присівши, могла сходити в туалет без сторонньої допомоги. В наступній віковій групі таке “вдосконалення” одягу було вже недопустимим.

Якісні і кардинальні зміни в статусі й одязі дитини відбуваються після 5–7 років. Ця зміна проявляється як у ритуальних функціях дітей, ритуалах з дітьми, так і в буденному житті. Поширеним був звичай, коли померлу до 6 років дитину клали на стіл, а після шести – на лаві, як дорослих. В 6 років дитині давали розв’язати пуп, після чого вважалося, що *“йому си розв’яжут руки до всієї роботи”* [Шекерик Доників 1918:103]. Уявлення про “розв’язані руки” дозволяє припустити, що раніший віковий етап розглядався як період безрукості, “зв’язаних рук”.

Перехід в етап “розв’язаних рук” супроводжувався кількома важливими змінами – збільшенням компонентів одягу, появою виробничих, господарських функцій, а через цю останню – початок гендерного програмування (що фактично означає визнання статі дитини): *“Статеві-вікова диференціація, практично непомітна серед дітей 5–6-річного віку, актуалізується та увиразнюється у 6–7 років”*. Уперше в набір етапних назв дитини (таких, як “плакса”, “сидун”, “плазун”, “ходун”, “зубань”, “белькотун” – в перший рік життя, “стригунець” – в другий, “гулячок” – в третій, “джигун” “гульвеса”, “метунець”, “жевжжик” в четвертий) на п’ятому році входять назви, які фіксують господарську, виробничу його діяльність, – *“підпасич”, “підпасочок”* [Мр. Г[рушевський] 1907:1, 83, 89, 95, 101]. Гендерне програмування відбувалося шляхом міжстатевого поділу робіт: *“У дівчинки 7–8 років було вже відносно постійне коло обов’язків, пов’язаних здебільшого з домашнім побутом”* [Кісь 1999:51].

Виконання роботи вмить проявляється суттєвими змінами в одяговому коді: *“Обув і одіж дістають аж старші діти (5–6 р), коли мусять ходити за віцями і козами”* [Онищук 1912а:113]. Гендерне програмування аналогічно фіксується одягом: гуцули дівчинці *“як тільки їй минуло вже п’ять літ”* вперше заплітали волосся в косички, після того *“дбають вже більше родичі бодай про те, аби дівчина чи хлопець у тім віці, мали на собі окрім сорочки, яке иньше лудине”* [Шухевич 1902:8].

Одяг, отже, відігравав роль маніфестанта нових функцій тіла. Він радше моделював, “відкривав” додаткові частини тіла, необхідні для виконання нових господарських обов’язків і функцій: перші “взуття, одяг = пастухування”. Ця закономірність простежується і далі, напри-

клад, у традиції додавати поясні компоненти одягу, наближені до статевих органів на початку статевого життя. *“Замужні жінки можуть носити плахти повсякденно, для дівчини ж це вважається неприпустимим”* [Стороженко 1899: 11]. Або в іншому регіоні України: *“Дівчина, поки не висватана, не носить спідницю. Бувало, що і до 25 років... дівчина ходила в сорочці з поясом (мотузочкою)”* [Казимир 1907:208].

Звернемо увагу на такі назви фартуха (поясного компонента одягу одружених), як *напиздник* (Запоріжжя – польові записи Л. Пономар), *припінда* (Пономар 1997:27), де віддзеркалився зв'язок с певним органом; а також на розповсюджені *передник, затулка, запинка*, та й лексему “фартух” (в етимологічному тлумаченні значить *“передня плахта”*), в яких також зафіксувався зв'язок одягу з “передком”. На сексуальні конотації фартуха і його зв'язок зі статевим органом вказує також В. Борисенко, наводячи зокрема вислів “замочити фартуха”, що означає ‘втратити дівочтво’ [Борисенко 2003:8].

Розробка чоловічої теми в одяговому коді простежується не так широко й виразно, але все ж с. *“Хлопчики до 15 років все літо ходили в одних сорочках без шаровар”* [Стороженко 1899:9].

Штани тісно пов'язувалися з уявленням про стать та статеві органи. У деяких регіонах клин між штанинами називався *матня*. У Закарпатті в перший день після весілля молода повинна була пошити молодому штани. Делікатність ситуації полягала в загостреній увазі до викроєного молодого клину, величина якого повинна була відповідати величині статевого органа: *“То вона [молода] мала пошити [штани], то шилося вручну, і то треба було поміряти клин. Но, а та не знала за першу ніч, як там, як ся попросити, кілька є там того приданого [в штанах – М. М.], ци стане в тот клин. Такой діло було, не хитрое, но мудрое”* [МА: Латірка].

З точки зору розглядуваної проблематики ще раз звернемо увагу на явний зв'язок між елементами одягу і тими частинами тіла, функціональність яких у конкретний життєвий період зростає. Таким чином, доодягання людини відбувається в унісон з набуттям нею нових умінь і обов'язків. Пік одягнутості припадає на фертильний період шлюбного життя, коли найвищої активності досягає реалізація людини у двох найважливіших життєвих сферах – репродуктивній (народження дітей) і виробничій. Особливо яскраво ця тенденція проявляється у весіллі, ритуалі, який санкціонує шлюбне і статеве життя. У деяких регіонах України молоду одягали в кілька комплектів одягу: *“Невістка убирає на себе дві сорочки, чотири плати, два фартухи, дві пари кожухів”* [Панькевич 1927:189], *“дві сорочки, дві мальованки і два фартухи”* [Гнатюк 1908:15], або на молодого одягають даровану сорочку *“поверх той, что мав на собі”* [Туряник 1942:38]. Семантично тотожним можна вважати обов'язкове одягання на

молодих, незалежно від пори року, верхнього зимового одягу – кожуха, гуні, шуби, а на молодого – й головного убору, який не знімався і за столом. Л. Пономар відзначає типове явище Західного Полісся одягати на молодих *“по дві серм’яги на кожного”* [Пономар 1987:31]2. Ця ж тема надмірної одягнутості присутня в поширеному звичаї обв’язувати молоду поверх одягу рантухом *“на грудех навхрест під пахи у гудз на плечех, і вона в нім ходит аж до віводу”* [Волошинський 1919:22]3.

У повсякденному житті образ надмірної одягнутості латентно присутній у таких традиційних звичаях, як виготовлення в придане дівчині великої кількості сорочок (які, однак, в дошлюбний період не одягалися). У приданому могло бути і 50 сорочок: *“Вважалося, що 50 сорочок у скрині молодої досить до віднесення її до багатих, 20 сорочок характеризували молоду середнього достатку, а 10 сорочок свідчили про її бідність”* [Щербій, Гурошева 1999:101].

Дослідники не раз відзначали, що кількість одягу традиційно належить до важливих соціальних символів. Прагматичні чинники навряд чи були визначальними в установці на накопичення великої кількості одягу саме на період готовності до шлюбу. Окрім символу багатства в таких звичаях ми схильні бачити символічну форму репрезентації фізіологічної готовності до важливих соціальних перетворень, наявності потенції соціального росту, переходу в фазу активізації соціальних програм репродукції та виробництва (пор.: одну з форм відмови сватачам – *“дівчина ще не нашила рушників/сорочок”*, що свідчило не стільки про її майнову, скільки про вікову – фізичну і психологічну – неготовність до шлюбу).

Соціальний статус старіючої людини моделювався зменшенням кількості і комплектації одягу. Вивчаючи особливості одягу людей похилого віку, російська дослідниця Н. Прокоп’єва доходить висновків, що для такого одягу характерна *“безформенність, м’якість, зручність, зношеність, некомплектність, тобто можлива відсутність компонентів, які в попередній віковій групі носити необхідно, як фартух у старих жінок, і головне – колористичне оформлення, в якому домінують темні кольори і білий”* [Прокоп’єва 1999:114].

Ці висновки цілком збігаються з нашими спостереженнями. Ми б додали тільки, що в одязі старих людей вловлюються мотиви неповноцінності, другосортності. Згідно зі свідченнями К. Матейко, дергу, чорний вовняний поясний одяг, який заміняв плахту, носили жінки *похилого віку* [Матейко 1996:62]. Дерга відрізнялася від плахти чорним кольором і грубою фактурою. Додаткова семантика дерги стає більш виразною завдяки етимологічному аналізу лексеми. Згідно з лінгвістичною реконструкцією Л. Пономар зміна йшла так: *дергати* ‘чесати’ – *одерги* ‘вичіски, те, що залишається на щітці після чесання’ – *дерга* ‘тканина, виготовлена із воло-

кна вчісок' – *дерга* одяг, пошитий з цієї тканини [Пономар 1997:35].

Таким чином, тканина для дерги ткалася із другосортного залишкового волокна. Відповідно, і сам одяг був низької якості. На Гуцульщині були відомі так звані “*бавські корали*”, виготовлені з дерева і призначені тільки для старих жінок [Матейко 1996:154]. На Полтавщині жінка-вдовиця випорювала частину вишивки на своїй сорочці: “*Бувало так, що сорочка вишита красною заполоттю, то виборсуємо [вдови] заполоть, щоб не було червоного*” [МА: Балясне]. Старі жінки не носили намиста, “*деякі носять і до сорока: як якій добре жити, то довше носить намисто*”, але одягати його в ще більш зрілому віці не допускалося: “*Отака стара, а прибирається*” [Милорадович 1991:219].

Пошкодження, псування вишивки, використання низькосортних волокон для полотна та прикрас, виключення з комплекту одягу фартуха було, мабуть, водночас способом передачі і фізіосоматичних характеристик – руйнування тіла, низької його “вартості”, зниження виробничих можливостей, вихід з фертильного періоду і, зрештою, повернення до кокономорфних обрисів, що передавалося “*балахонистістю*” одягу.

Відмова від шийних прикрас прикметна ще й тому, що це було характерною ознакою всіх лімінальних осіб – вагітної “*на днях*” (тобто незадовго перед пологами), молодої, покійниці. Враховуючи взаємозв'язок між елементами одягу і частинами тіла, можна припустити існування символічного взаємозв'язку між нагрудними прикрасами і душею. Про це свідчить також і постичний вираз зі “*Слова о полку Игоревім*”: “*Изрони жемчужную душу из храбра тела чрез злато ожерелье*”.

Інформативним з точки зору досліджуваного тут питання є також і поховальний одяг. Комплект одягу осіб, що померли молодими (і вже одруженими), мав більше компонентів (часто компонентів більш престижних), ніж одяг померлих старими: “*Умерця уберають у чисту святочну сорочку, крайку, черевики і кучму. Молодих газдів строять у кожущинку (кожух без рукавів)*” [Ракова 1912:339]. Або: “*Старшій жіноці “кладут” верх сорочки фоту (шовкову спідницю)... Молодицю уберают у зубон (жіноча сукня шовкова від шиї до низше колін, лиш рукавів не має [треба гадати – одягалася поверх сорочки – М. М.]... Дівчину одягають у найкращу сорочку, у ріклю (спідниця з того матеріалу, що зубон, але сама тіки спідниця)*” [Ракова 1912: 339]. Як бачимо, одяг старої жінки і дівчини зближуються між собою (як такі, що позбавлені статевого життя), протиставляючись одягу одруженої жінки.

Підведемо підсумки. Одяг у традиційній культурі виконує роль значною мірою не засобу прикриття та обігріву тіла, а радше культурного аналогу тіла, символічного тіла. Одяг виступав способом формування, доробляння і організації тіла в процесі підготовки та реалізації основ-

них життєвих програм – збереження виду й продовження роду. Інколи нефункціональні, хворі частини тіла замінювалися одягом (неплідна жінка одягала сорочку плідної тощо). Одяг “доштиковував” ті елементи тіла, роль яких зростала на відповідних етапах: немовляцтво супроводжувалося кокономорфним одягом, незшитою боками сорочечкою-плащком без рукавів; нсвиробничий дитячий період, час опанування базових умінь (сидіти, повзати, ходити, говорити) – сорочечкою вже з рукавами, поячком; початок виробничого періоду, пастухування, допомога при хаті проявлялася оснащенням дитини взуттям і одягом (у невеликій кількості); статеве життя позначалося поясними видами одягу – спідницею, штанами; шлюбне життя – максимальною кількістю одягу й найбільш повною комплектацією; старіння – зменшенням компонентів одягу, балахонистістю, поверненням до кономорфності (завершувалося новим, “холостим”, одягом у покійника).

¹ З польових матеріалів авторки:

З. А діти маленькі в що одягалися взимку?

В. Як у шо? Та у шо ж... у сорочці воно ходить поки... штанів не надівали зразу, їх не було і дитина лазить же, вже ходить собиравється і сорочку тут закрутили, а там поясок підтокнеш і воно повза по долівках скрізь.

З. А замерзне?

В. Ну замерзне, тоді нагріється, як укриться.

З. А взимку, що на діток одягали як на вулицю вийти?

В. Та воно не виходило поки і... Тоді ж... ну чо воно вийде? [МА:Боровеньки].

З. Дітки малі носили чоботи?

БАБУСЯ СТОЛІТНЯ: Ну якесь там ізтеліпають, мати може там шось ізшиє.

З. Ну це літом, а зімою?

БАБУСЯ СТОЛІТНЯ: Босяком... бігали. Тоді ж топили так ото ну...(нерозбірливо), а тут то соломою, то сояшниками топили у хаті.

З. Ну а як треба на вулицю дитині піти, то як ішла, боса?

В. Босі бігали по снігові, і тоді на вулицю їх не дуже..., ну як десь їдуть там в гості, так ото запрягають коней, це як зімою, у сани, тоді закутуються, кожухи були.

З. Дитячі?

В. Та не, взрослі, та дитину закутають же кожухом. [МА: Нижня Покрівка]

З. То в школу босі ходили чи...?

В. Босі по морозу, шо називається.

ВІ. Це до війни ше.

З. То і старша дитинка могла не мати чобіт?

ВІ. Та таке ж у школу й ходило. [МА: Кармазинівка]

² Зауважимо, що верхнього зимового одягу нема в дітей, його також не одягають на покійника.

³ У весільному обряді, як зазначав ще А. Байбурін [Байбурин 1993:75], водночас експлікуються два діаметрально протилежних плани вираження (які вчений потрактував як семантично ідентичні) – з одного боку демонструється надмірна одягнутість молодої (подвійний набір одягу, зимовий хутрянний одяг влітку тощо), а з іншого – недоодягнутість (розстібання заціпок на грудях і на рукавах, відсутність на певних етапах намиста, сережок, повне роздягання під час обряду комори тощо). Враховуючи виявлені закономірності одягового коду, ми можемо запропонувати таке пояснення феномену. Ймовірно, в даному випадку актуалізуються два різних дискурси – ритуальний, де лімінальність моделювалася через пониження соціального статусу, а відповідно, й через зменшення елементів одягу, і загальножиттєвий, де весілля є піковим моментом життєвого циклу, свідченням переходу в фазу максимальної соціалізації, що символізується надмірною одягнутістю. В рамкових обрядах це не спостерігається через збіг ритуального і загальножиттєвого векторів (дитинство і родильні обряди щодо дитини – інтеграція; старість, смерть, поховальний обряд – елімінація).

Скорочення:

МА – польові матеріали автора, зібрані під час експедицій в 1993–1998 і 2001–2003 роках.

Борисенко 2000. – *Борисенко В.* Традиції і життєдіяльність етносу (на матеріалах святково-обрядової культури українців). – К., 2000.

Борисенко 2003. – *Борисенко В. К.* Вірування у повсякденному житті українців на початку ХХІ століття // *Етнічна історія народів Європи.* – К., 2003. – Вип. 15. – С. 4–10.

Вахрос 1939. – *Вахрос И.* – С. Наименование обуви в русском языке. Древнейшие наименования допетровской эпохи. – Хельсинки, 1939.

Вовк 1995. – *Вовк Ф.* Етнографічні особливості українського народу // *Студії з української етнографії та антропології.* – К., 1995. – С. 39–218.

Войтів 2000. – *Войтів Г.* Назви жіночих шийних прикрас у гуцульському говорі // *Гуцульські говірки (Лінгвістичні та етнолінгвістичні дослідження).* – Л., 2000. – С. 149–157.

Гнатюк 1908. – *Гнатюк В.* Бойківське весіле в Мшанци (Старосамбірського повіта) // *Матеріали до українсько-руської етнології.* – Львів, 1908. – Т. X. – С. 1–29.

Головацький 1867. – *Головацький Я.* О костюмах или народном убранстве русинов или русских в Галичине и северовосточной Венгрии. – С.Пб., 1867. – Стор. без нумерації.

Еремينا 1991. – *Еремина В.* Ритуал и фольклор. – Ленинград, 1991. – 208 с.

Иванов 1897. – *Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии // *Этнографическое Обозрение.* – 1897. – Т. 32. – № 1. – С. 22–70.

Казимір 1907. – *Казимір Е.* Изъ свадебныхъ, родинныхъ и похоронныхъ обычаевъ Подольской губернии // Этнографическое обозрение. – 1907. – LXXII–LXXIII. – С. 208–210.

Кисілевська 1912. – *Кисілевська Ол.* Похоронні звичаї й обряди в селі Товмачику Коломийського повіта // Етнографічний збірник НТШ. – Львів, 1912. – Т. XXXI–XXXII. – С. 299–302.

Кісь 1999. – *Кісь О.* Особливості соціалізації дівчаток в українській сім'ї XIX – початку XX століття // Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян. – Київ, 1999. – С. 49–56.

МА: Балясне. – Полтавська обл., Диканський р-н, с. Балясне. Записано від Мороз Векли, 1905 р. н. Експедиція 1997 р.

МА: Боровеньки. – Матеріали автора, с. Боровеньки, Кремінського р-ну Луганської обл., від Голуб Явдоки Костянтинівни (1911 р. н.). Еспедиція 2002 р.

МА: Кармазинівка. – с. Кармазинівка Сватівського р-ну Луганської області. Записано від Перевишко Марії Павловни, 1925 р. н. (В), Перевишко Івана Ілліча, 1925 р. н. (В1). Експедиція 2002 р.

МА: Київка. – Херсонська обл, Голопристанський р-н, с. Київка. Записано від Постригай (Пашенко) Анни Григоровни, 1911 р. н. Експедиція 2001 р.

МА: Латорка. – Закарпатська обл., Волівецький р-н, с. Латірка, записано від Соломки Олексія Ілліча, 1928 р. н. Експедиція 1994 р.

МА: Макеївка. – Луганська обл., Кремінський р-н, с. Макеївка. Записано від Черенок Євдоки Петрівни, 1918 р. н. Експедиція 2002 р.

МА: Нижня Покрівка. – с. Нижня Покрівка Старобільського р-ну Луганської обл. Записано від Калинюк Харитини Іванівни 1903 р. н., Багаданко Марії Захарівни, 1927 р. н. Експедиція 2002 р.

Маєрчик 2002. – *Маєрчик М.* Українські обряди родинного циклу крізь призму моделі переходу / Автореферат...канд. іст. наук. – К., 2002.

Матейко 1996. – Матейко К. Український народний одяг. Етнографічний словник. – К., 1996.

Маслова 1984. – *Маслова Г.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях XIX – начала XX в. – М., 1984.

Микитенко 1992. – *Микитенко О.* Сербські голосіння. Поетичний та історико-географічний аналіз. – Київ, 1992. – С. 151.

Милорадович 1897. – *Милорадович В.* Сборник малорусских песен Лубенского уезда Полтавской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1897. – Т. 10. – С. 1–223.

Милорадович В. – Життьє-бытьє лубенского крестьянина // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К., 1991. – С. 170–342.

Мр. [Грушевський] 1906–1907. – *Мр. Г.* Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з полудневої Київщини. Обробив З. Кузеля // Матеріяли до українсько-руської етнології. – Т. VIII. – 1906. – С. 60–220; Т. IX. – 1907.

Онищук 1912. – *Онищук А.* Похоронні звичаї й обряди в селі Карлові, Снятинського повіта // Етнографічний збірник НТШ. – Львів, 1912. – Т. XXXI–XXXII. – С. 315–338.

Онищук 1912а. – *Онищук А.* З народнього життя Гуцулів // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 91–113.

Панькевич 1927. – *Панькевич І.* Причинки до пізнання обряду крестин на Підкарпатській Русі // Подкарпатська Русь. – Ужгород, 1927. – Р. IV. – С. 234–235.

Пономар 1997. – *Пономар Л.* Назви одягу Західного Полісся. – К., 1997.

Прокопьева 1999. – *Прокопьева Н.* Символическое выражение жизненной энергии в традиционной одежде восточных славян // Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян. – К., 1999. – С. 111–116.

Ракова 1912. – *Ракова О.* Похоронні звичаї й обряди в селі Раранчу Черновецького повіту // Етнографічний збірник НТШ. – Львів, 1912. – Т. XXXI–XXXII. – С. 338–347.

Стороженко 1899. – *Стороженко Н.* Малорусская народная одежда. Нежинский уезд / Оттиск из журнала Киевская Старина. – К., 1899.

Турянник 1942. – *Турянник Ф.* Свадьба в долині Турі // Літературна Неділя Подкарпатського Общества Наук. – Ужгород, 1942. – Р. II. – С. 211–224, 30–32, 37–39.

Шекерик Доникив 1918. – *Шекерик-Доникив П.* Родини і крестини на Гуцульщині (в селі Головах і Красноїлі Косівського пов.) // Матеріали до української етнології. – Львів, 1918. – Т. XVIII. – С. 86–122.

Шухевич 1902. – *Шухевич В.* Гуцульщина // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1902. – Т. 5. – Ч. 3.

Щербій, Гурошева 1999. – *Щербій Гр., Гурошева Н.* Символіка народнього костюму // Українці. Історико-етнографічна монографія у 2-х книгах. – Опішня, 1999. – С. 97–111.

Talko-Hryncewicz 1893. – *Talko-Hryncewicz J.* Zarzysy Lecznictwa ludowego na Rusi południowej. – Kraków, 1893.

В традиційній культурі одяг не тільки (і не стільки) прикривав і обігрівав тіло, але й виконував важливішу символічну функцію репрезентації тіла на рівні культури. Одяг виступав культурним аналогом тіла, символічним тілом. Без одягу тіло не було: бестілесними або неантропоморфними міфическими персонажами вважалися мертворожені та некрещені діти, ті, які ритуально наділені одягом після народження (способом вивести їх із сонна демонічних істот було дати їм клочок своєї одягу або пошити рубашечку). Одяг виступав способом формування, доделювання та організації тіла в процесі підготовки та реалізації основних життєвих програм – виробничої та репродуктивної. Одяг “доделював”, “оформляв” ті частини тіла, функціональність яких зростала на відповідних етапах життя. Іноді нефункціональні, більші частини тіла замінювалися одягом (бездетна жінка одягала сорочку бабуської жінки з надією завагітніти).

In traditional culture, clothing served to cover and heat the body, as well as fulfilling a major symbolic function as cultural representative of the body. Clothing served as a cultural analogue of the body, precisely as a symbolic body. Without clothing, a body did not exist: stillborn and unbaptized children were regarded as bodiless and deprived of an anthropomorphic, mythical character. Such children were not ritually allocated with clothing at birth (thus, the way to separate them from the demonic was to give them a scrap of cloth or to sew a small shirt). Clothing acted as a mode of formation, completion and organization of the body during the preparation and realization of production and reproduction. Clothing “completed”, or “made out” those body parts, the functionality of which grew at corresponding stages of life. Sometimes nonfunctional or diseased parts of a body were replaced with clothing (the childless woman dressed in a shirt of childbearing women, in the hope of giving birth as a result.)

ДО ПРОБЛЕМИ ЕТНОСОМАТИЧНОЇ СИМВОЛІКИ ТРАДИЦІЙНОГО І СУЧАСНОГО СЦЕНІЧНОГО ОДЯГОВОГО КОДУ

ОКСАНА КОСМІНА

На тлі вже висвітлених тою чи іншою мірою аспектів символічного значення окремих складових елементів українського традиційного вбрання спробуємо в нашому повідомленні звернути увагу на регіональні особливості його силуету як ознаки, яка обумовлює, на нашу думку, специфіку традиційних танцювальних рухів. Зосередимо увагу на такому аспекті одягового коду, як силует, який підкреслює або, навпаки, нівелює антропоморфний обрис строю.

Не вдаючись у поелементну деталізацію складових комплексу, а беручи до уваги лише їхній колір та загальний силует костюма, можна паспортизувати етнічно-регіональну прикріпленість певного комплексу. Тобто такі нейтральні на перший погляд ознаки, як колористика, силует, стають в даному разі субетнічними знаками-символами.

Антропоморфність комплексу традиційного вбрання проявляє перш за все його силуетність, тобто те, який силует зорovo ним твориться: **антроповиразний** чи **антропонеітральний** [1].

Антроповиразний силует орієнтований на максимальне виявлення – підкреслення антропологічних характеристик людини. У жінок антроповиразний силует проявляє: вузькість/ширину талії, округлість/пласкість стегон, висоту/пишність грудей тощо. У чоловіків: ширину/вузькість плечей, висоту/стрункість росту тощо.

Антропонеітральний, тунікоподібний силует орієнтований на максимальне ховання, нейтралізацію антропологічних характеристик людини.

Оксана Юліївна Косміна – кандидат історичних наук, співробітниця Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. В коло наукових зацікавлень входять проблеми, пов'язані з вивченням матеріальної культури методом картографування (Косміна О. Українське традиційне жіноче вбрання Київщини. Кінець ХІХ – поч. ХХ ст. – К., 1994), а також символіко-семантичні аспекти у вивченні народного костюма в його регіональній варіативності, питання його сценічної інтерпретації (робота з численними фольклорно-етнографічними колективами України та зарубіжжя). E-mail: kosmina@carrier.kiev.ua

Пріоритетний вибір першого або другого силуетного рішення обумовили регіональну варіативність українських традиційних строїв.

З точки зору силуету етнічна знаковість українського традиційного вбрання є переважно антропоморфною. Але етнічно-регіональні ознаки розкривають більшу її варіативність.

Так, тунікоподібний силует гуцульського жіночого традиційного строю формується прямоспинною лінією кептаря, яку продовжують вертикально фіксовані лінії двох прямокутних запасок, зорозво не перериваючись на поясі і не підкреслюючи чітко талії.

На відміну від гуцульського стрій лемків, бойків, верховинців та долинян Закарпаття, галичан, волинян, поліщуків має чітко виражений антропоморфний силует. Він підкреслений облягаючим ліфом ("кабати", "камізьельки" тощо); рясною спідницею, туго стягнутою поясом, що чітко фіксує талію.

Максимально антропоморфна силуетність властива костюмам Київщини. Вона створюється не лише облягаючим ліфом керсетки та фіксуючим талію поясом, як у вищезазначених західноукраїнських строях, а й плахтою, підняті кінці якої – "крила" – зорозво збільшують форму стегон. Звисаючі позаду нижче талії кінці пояса у вигляді двох гіпертрофовано великих яскраво різноколірних помпонів своїм рухом при ходьбі також привертати увагу оточуючих до жіночих принад. Ця особливість помпонів відображена і в їхній назві – "вічка", які мали привертати увагу протилежної статі до жіночих стегон. На відміну від Київщини, де керсетки були здебільшого відрізнi по талії і тим самим силует всього комплексу костюма чітко проявляв груди, талію і стегна, керсетки Полтавщини мали відрізнu спинку значно вище талії і таким чином комплекс вбрання мав силует трапецієвидний – наближений до тунікоподібного.

Треба зазначити, що практично всі плахтові (Чернігівщина, Київщина, Полтавщина) та опинкові (Поділля, Буковина) комплекси вбрання мали чітко виражену антропоморфність у силуеті, оскільки досить туго обгортати стегна, проявляючи тим самим силует фігури.

Окрім двох видів силуету, які проявляють антропоморфність, у комплексах вбрання різним ступенем антропоморфізму характеризуються також і такі два його функціональні типи, як **ритуальний** (святковий) і **щоденний** (робочий).

У традиційній культурі будь-якого етносу, у тому числі й українського, є загальна принципова відмінність між цими двома типами одягу. Основні визначальні якості цих типів по відношенню до вияву антропоморфності фігури або, навпаки, до її нейтралізації можна звести до наступної схеми:

Святковий, ритуальний одяг	Робочий, повсякденний одяг
Багатошаровий (окрім ритуальної оголеності)	Одношаровий
Важкий	Легкий
Довгий	Короткий
Статичний (іноді нерухомий)	Динамічний (рухливий)
Непрактичний	Функціональний
Комплексний (повний набір необхідних елементів, який обов'язково включає досить розвинений головний убір, взуття, прикраси тощо)	Некомплектний (частковий набір функціонально необхідних елементів костюма – досить часто відсутнє взуття, прикраси тощо)

Таким чином, як видно зі схеми, проявлення антропоморфності фігури більш притаманне саме робочому, повсякденному одягу, що спричинено, очевидно, функціональною необхідністю бути більш мобільним. І навпаки – нейтралізація антропоморфності притаманна саме святковому, ритуальному (переважно весільному) вбранню, надмірна “одягненість” якого обумовлює статичну нерухомість обрядового персонажа [2].

Робочий, повсякденний одяг моделює тіло, сприяє його гнучкості при виконанні фізичної роботи. Цьому гнучкому, функціональному одягу протиставляється одяг ритуально-святковий, скажімо, весільний, який є багатошаровим, важким (враховуючи те, що на молодій часто одягнуто не лише по кілька однакових елементів одягу, а й практично одяг всіх сезонів – від літнього до зимового, незважаючи на пору року, коли відбувається весільний обряд). Це ритуально-святкове вбрання не формує і не проявляє самого тіла, не дає тілу вільно рухатись, а подає його як своєрідну сакральну статику.

З цієї особливості святкового вбрання безпосередньо пов'язаний характер народних танцювальних рухів. Завдяки монументальності традиційного костюма рухи народного танцю переважно були піднесено статичними, величавими, що ніяк не відповідає сучасному стереотипу, який диктується сучасними сценічними варіаціями. Перефразовуючи відомий вислів, можна сказати: “Покажи мені, як ти рухаєшся, і я скажу, у що ти одягнутий”. Танцювальна пластика – рух тіла, рук, ніг, голови – вимагає застосування традиційного крою, певних тканин при пошитті сценічних варіантів національних строїв, відповідно до характеру танцю доцільної кількості прикрас, взуття, головних уборів [3, С. 77–79]. Сценічна стилізація костюма (яка іде через стилізацію та імітацію традиційних історичних тканин, нехтування традиційним кроєм для забезпечення більшої рухливості тіла та пропорційним співвідношенням довжини окремих складових частин комплексу між собою; значне спрощення ритуальних головних убо-

рів і т. п.) веде до втрати автентики самого народного танцю, регіональної виразної самобутності. Скажімо, чоботи чи постолі або повна відсутність взуття буде давати різне “звучання” ніг у танці. Або при плахтовому, опинковому чи запасковому комплексі вбрання можливість висоти підняття ніг буде інакша, ніж коли у комплекс вбрання входить рясна спідниця. Танцювальні рухи, коли весь торс є статичним, більш характерний саме при плахтовому, опинковому чи запасковому комплексі.

Антропоморфні характеристики костюма та обумовлені ними танцювальні рухи проявляють, з одного боку, внутрішньонаціональні (регіональні та етнографічно групові) відмінності, а з другого – спільність з народними традиціями прикордонних народів. Так, нейтрально антропоморфний тунікоподібний комплекс вбрання українців виявляє яскраві паралелі з культурою народів Карпато-Балканського регіону. Антроповиразний комплекс вбрання і обумовлені ним танцювальні рухи дають нам підставу говорити про паралелі із західними, північними та східними сусідами.

Таким чином, етносоматична символіка традиційного костюма виступала активним чинником у формуванні виразної своєрідності динаміки рухів, в тому числі і танцювальних. Сучасна сценічна інтерпретація українських народних танців і відповідна стилізація традиційних строїв костюма нейтралізує, згладжує контрастність двох видів антропоморфного силуету в бік надання переваг антропоморфно виразному. Він, у свою чергу, корегує традиційну багатоваріантну регіональну виразність танцювальних рухів, звуживши їх до двоваріантного – центральноукраїнського та західноукраїнського.

Символи в невербальних комунікативних системах (народний одяг, танець тощо), подібно звуковим елементам мови, мають значення не тоді, коли виступають ізольовано, а лише тоді, коли вони є елементами одного комплексу [4, С. 61].

1. *Косміна О. Ю.* Етнічна знаковість традиційного вбрання українців // *Етнічність в історії та культурі: матеріали і дослідження.* – Одеса, 1998. – С. 87–90.

2. Див. статтю *Маєрчик М.* у цьому збірнику; *Loux F.* *Le vĕtement et la proprieté // Le corps dans la société traditionnelle. Pratiques et savoirs populaires.* – Paris, 1979. – р. 82–92.

3. *Keali 'Inohomoku Joann W.* *Wear your cultural values // The fabrics of culture. The anthropology of clothing and adornment.* – Hague-Paris-New York, 1979. – Р. 77–83.

4. *Лич Э.* Физиологическая основа знаковых/ символических построений // *Лич Э.* *Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов.* – М., 2001. – С. 60–61.

Традиционный народный костюм в его региональной вариативности программирует движение тела, что наиболее выразительно проявляется в танцевальных движениях. Костюм как культурная ценность визуально проявляет этносоматическую символику, которая паспортирует его различные функциональные типы: ритуально-праздничные и буднично-профанные.

Traditional Ukrainian folk costumes, in their regional diversity, constrain body movement; this can be seen best in dancing motions. Costumes (as a cultural value) visually display ethnosomatic symbolism, representing their different functional types: ritual-festive and everyday work.

НАГІ ТА ВБРАНІ БОГИ СЛОВ'ЯН-ЯЗИЧНИКІВ (перше наближення до теми)

РОСТИСЛАВ ЗАБАШТА

1. Опозиція *нагота* – *вбраність* у контексті слов'янської культури розглядалась у минулому й розглядається нині в науці – судячи за доступною літературою – переважно на етнографічному та фольклорному матеріалі XVIII–XX ст.¹ Лише зрідка до висвітлення її залучається фактаж давніших часів. Певною мірою це зумовлюється, звісно, обмеженістю самої джерельної бази попередніх епох, тобто – об'єктивним чинником. Разом з тим не доводиться говорити й про вичерпне використання чи опрацювання дослідниками доступного на сьогодні фактажу, відомого за давніми історичними та археологічними джерелами. Досі, наприклад, у руслі названої теми не піддавався цілеспрямованому аналізу – наскільки нам відомо – корпус середньовічних культурних зображень сакральних персонажів язичницьких вірувань слов'ян. Між тим аналіз цих зображень (переважно скульптурних і пластичних) дозволяє висловити ряд цікавих спостережень, припущень та висновків щодо традиційного й властиво місцевого осмислення *наготи* і *вбраності*. Але перед тим як перейти до розгляду конкретних творів, слід застановитися на одній джерелознавчій проблемі.

Річ у тім, що наука не володіє достеменними й достатньо детальними відомостями про первісний вигляд більшості зображень язичницьких сакральних персонажів, зокрема й тих, що виявлені й доступні нині для огляду й вивчення. Серед останніх є такі, що не мають чітко відтвореного (пластичними, а чи іншими рукотворними засобами) вбрання чи мають лише окремі його елементи (напр., головний убір), але не мають і виразних ознак наготи; водночас є й такі, що відтворюють персонажа однозначно голим, але лишається питання: чи була ця нагота розрахована на публічну демонстрацію, чи таки прикривалася (принаймні час від часу)? Заразом, на підставі історичних, деяких археологічних та пізніших етнографічних джерел можна дійти висновку про більш-менш широке використання слов'янами-

Ростислав Васильович Забашта – молодший науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Спеціалізується в галузі матеріальної та духовної культури давнього, середньовічного й традиційного суспільств, зокрема досліджує скульптурне образотворення та вірування слов'ян-язичників.

язичниками при оформленні своїх сакральних скульптурних зображень різноманітних додаткових матеріальних засобів (реальних речей, зокрема військових обладунків, різноманітних форм вбрання тощо), а також про застосування ними на завершальному етапі оформлення зображень техніки розфарбування і, вірогідно, розпису². Суттєво, що такі способи образотворення широко використовувалися в світовій культурі, зокрема в сакральному мистецтві, й відповідна слов'янська практика виглядає цілком типовим явищем, особливо в контексті стародавніх, традиційних, а почасти й середньовічних суспільств. Таким чином, перед нами постає певна дилема й вона не піддається, зважаючи на теперішнє інформативне забезпечення теми, кінцевому й достатньо детальному з'ясуванню. Тому наразі при розгляді означеної теми доводиться обмежити коло аналізованих пам'яток (це торкається переважно археологічних знахідок) і задовольнятися певними припущеннями. Останні стосуються здебільшого відтворень антропоморфних персонажів слов'янського сакрального світу в нагому вигляді. Такі зображення, незалежно від того, функціонували вони від початку й постійно саме в такому вигляді чи підлягали на якомусь етапі використання облаченню, вочевидь задумувалися (принаймні попервах) і виготовлялися як образи не вбрані, а отже ідейне значення наготи не зникало навіть у випадку можливого пізнішого "одягання" їх. Остання обставина дозволяє залучати до теми всі без винятку відомі зразки цього типу сакральних зображень, хоча аналіз їх, задля об'єктивності, вимагає врахування певних застережень.

2. Приступаючи до конкретних прикладів антропоморфних ідео-зображень, спинимося насамперед на творах слов'янської скульптури найзахіднішої групи, адже вони не лише порівняно різноманітніші за – так би мовити – персонажним складом, але й повніше й виразніше демонструють (на регіональному рівні) існування окресленої змістової опозиції.

3-поміж *оголених* сакральних зображень тут слід назвати дерев'яні зображення, виявлені на території ФРН: чоловіче – з околиці Альтфріска (район Рупін, округ Бранденбург) та жіноче – з Фішерінзеля (територія оз. Толенське, округ Нойбранденбург)³. Перше з них – це кругла фігура (Н – 1,58 м) з виразно й детально вимодельованими частинами тіла: головою (загальний об'єм, пластика обличчя, зачіска – стрижене волосся), довгою шиєю, тулубом, тонкими руками, розставленими ногами. Жодних деталей вбрання на постаті не відтворено. Натомість в місці з'єднання ніг видніється круглий отвір, що призначався, на думку дослідників, для кріплення вирізьбленого окремо прутня (фала)⁴. Зображення датується в межах кінця VI–VIII ст. Друге – доволі умовна двостороння фігура (Н – 1,57 м), що виглядає недоробленим витвором. Утім, її пропорції та характерні об'єми тіла дозволяють дослідникам вбачати в ній зображен-

ня жіночого оголеного персонажа. На таке визначення вказують й позначення статевих органів (перси, розкішниця). Особливості морфології скульптури (двосторонність рельєфу) можуть, на думку авторів розкопок, свідчити про встановлення її на наріжному куті житлової будівлі, серед залишків якої її було виявлено ⁵.

Ці зразки своїм зовнішнім виглядом позірно контрастують до скульптурних образів богів надбалтійських слов'ян, описи яких залишили деякі середньовічні західноєвропейські історики-хроністи. Так, Дітмар (Тітмар) у своїй "Хроніці" (1012 р.) повідомляє, що "зроблені рукою" боги в храмі святилища Редигость "справляють страшне враження шоломами й обладунками, в які вони вбрані; з них перший Сварожич називається й серед інших язичників шанується й поважається" ⁶. В описі відомого арконського зображення бога Святовита, що міститься в "Історії Данії" Саксона Граматика († біля 1170 р.), між іншим значиться: "...величезне зображення, що перебільшувало розміри будь-якої людської постаті... Борода й волосся у нього підстрижені так, як носять за звичаєм [місцеві мешканці]... У правій руці ідол тримає зроблений з металу ріг... Ліва рука ідола, що впирається в бік, вигнута луком. Туніка, що складається з різних шматків дерева, доходить до гомілок й зроблена так майстерно, що неможливо помітити з'єднань. Ноги його стоять на землі, основа їх захована під землею..." ⁷. Серед збережених зразків язичницьких сакральних західнослов'янських зображень останньої категорії можна назвати бронзовий амулет-підвіску (X–XII ст.?) з Бургвалє біля Шведта над Одером (ФРН) у вигляді вусатого божества з руками, спертими в боки. Він у конічній шапці (шоломі?) та довгому приталеному вбранні (сорочці) ⁸.

Існування аналізованої опозиції документується й на матеріалі східнослов'янських старожитностей.

Типологічно тотожною до бургвалєнської пластики є новгородська бронзова фігурка, якою увінчується довгий стрижень (XII ст.). Це зображення також вусатого божества з руками в боки, вбраного у довгу одяжину, що звисає об'ємними складками від стану до колін ⁹. До речі, аналогічне олов'яне антропоморфне зображення першої половини XII ст. було виявлено в Ополі (Польща): на фігурі конічна шапка (шолом?), панцир (лусковий чи кольчуга), з-під якого до колін спускається збрижена туніка (сорочка?), пояс, ноги, взуті в чоботи (?) ¹⁰. Близьким відповідником арконської статуї Святовита – як за характером облачення, так і жестом рук (правиця піднесена до грудей або відведена в сторону з ритонем, лівиця вперта в бік) – виступають бронзові підвіски XII ст. з північноєвропейських земель Росії (Новгород – Н – 6,8 см; Чердинь, Вятка, Пермь, район Сургутського Надоб'я) ¹¹. Подібне довге вбрання має на собі й персонаж з піднятими руками (орант), відтворений на металевій бляшці,

знайдений у Пскові ¹², а також невеликий дерев'яний одноногий ідол, виявлений в Старій Ладозі в культурному шарі X ст. Останній персонаж має вуса й клинцювату бороду, він підперезаний широким поясом ¹³.

Протилежний тип зображень представлений наразі дерев'яною скульптуркою жінки, що була виявлена в Полоцьку. Виразний обрис пластички фігури, характерний "трикутник" в пасі й об'ємно модельовані сідниці недвозначно виказують її наготу ¹⁴. Попри відносно пізню дату витвору (вона виявлена в культурному шарі першої половини XIII ст.) її реально співвіднести – з огляду на іконографічні, стилістичні прикмети (оголеність, умовна, спрощена пластика) та сильні традиції давнього світогляду в середовищі нижчих соціальних верств – з язичницьким культом, сакральним мистецтвом передхристиянської доби.

Вельми показовим для зголошеної теми зразком слов'янської культової скульптури є відомий Збруцький ідол (H – 2,57 м; IX – перша половина XIII ст.), який представляє багатофігурну композицію, що поділяється на три частини за вертикаллю й на чотири – за горизонталлю. За спостереженнями ряду дослідників, у цьому ідолі відтворено структуру язичницького пантеону слов'ян (насамперед наддністрянських) розвинутого середньовіччя та їхні в'явлення про світобудову ¹⁵. Воднораз перед нами своєрідна ієрархія "гардеробу" персонажів:

а) уклякла чоловіча фігура нижнього ярусу ідола, що відтворена з трьох сторін на трьох суміжних гранях (образ Триглава?) ¹⁶, – без видимих ознак облачення ¹⁷;

б) постаті середнього ярусу – в довгому неприталсному й непідперезаному вбранні на зразок сорочки;

в) чотири постаті верхнього рівня – одягнені в подібні довгі строї (сорочки), підперезані спільним для всіх поясом, голови їхні покриті однією великою й високою шапкою.

Тут напозір прямо пропорційна залежність між місцем сакральних персонажів у структурі (ієрархії) міфологічно-релігійної системи та кількісно-якісними характеристиками облаченості їх. При цьому виразно виявляється значеннєва вагомість певних елементів убрання, зокрема пояса й головного вбору ¹⁸: останніми наділені лише персонажі горішнього (небесного) рівня, першорядне значення яких виявлено й найбільшим масштабом їхніх постатей.

Окремої уваги заслуговує зовнішній вигляд персонажа нижнього рівня. Іконографія цієї фігури, як вже зазначалось, не має жодної риси, що вказувала б на облаченість, виявляла б характерні прикмети носії ¹⁹. Але разом не можна однозначно твердити й про наготу персонажа, позаяк не зображено статевого органа, що мав би, за логікою речей, проглядатися принаймні на лицевій грані стовпа, на якій його (персона-

жа) представлено з лица. Щоправда, в останньому випадку вище паху простежується одна коротка заглиблена лінія²⁰. Якщо це справді рукотворне ритування (а не природна тріщина), то й у цьому разі не доводиться говорити буквально про відтворення прутня, а хіба що про доволі побіжний натяк на нього. Такий стан речей не можна пояснити ні якоюсь особливо узагальненою, спрощеною стилістикою цього зображення (всі рельєфні фігури ідола виконані в одній стилістичній манері), ні, тим паче, нездатністю чи невправністю автора-різьбяр до натуралістичної правдивості відтворення натурних форм і деталей. Слушність застереження підтверджується незрівнянно виразнішим (рельєфнішим) моделюванням пластики обличчя аналізованого персонажа й відтворенням такої вторинної ознаки його статі, як вуса²¹, а також відтворенням вуха (до речі, лише правого) в однієї з жіночих постатей верхнього рівня²². Отже, в аналізованому випадку маємо справу із самотньою іконографічною формою представлення сакрального персонажа; формою, що виходить за рамки бінарної опозиції *нагота – облаченність*. Наразі перед нами якийсь інший, третій план, медіальний вимір, адже образ воднораз *ні голий – ні вбраний*. Що таке спостереження цілком реальне, свідчить факт побутування посутньо подібних, а то й тотожних словесних формул для опису певного стану чи конкретної якісної характеристики персонажів (напр.: *ні живий – ні мертвий, ні вбраний – ні голий, ні багато – ні мало* [про силу]), а чи для позначення невизначеності, умовності просторово-часового виміру певних явищ і подій (напр.: *чи далеко – чи близько, чи низько – чи високо, ні багато – ні мало* [про час]) у деяких жанрах фольклору, насамперед казках (переважно фантастичних)²³. Близький (хоча й не тотожний) зразок образної характеристики демонструють і традиційні вірування. Так, *нявки*, що генетично пов'язані, вочевидь, з давньослов'янськими навами (мерцями), мали – за в'явленнями гуцулів – воднораз подвійний зовнішній вигляд: спереду вони як дівка (подоба живої людини), а ззаду “отверто тіло и витко з неї калюхи” (подоба напівзітлілого мерця)²⁴. Тут важливо відзначити й непоодинокість описаної іконографічної форми у тій-таки середньовічній образотворчій практиці слов'ян. Відомі й інші скульптурні антропоморфи, на яких вбрання не відтворене, а стать виявлена лише через вторинні ознаки (пор. дерев'яну фігурку другої чверті IX ст. бородатого персонажа зі Старої Ладоги²⁵) чи зовсім не піддається – через певну умовність (узагальненість) образотворчої стилістики – однозначному визначенню (див.: дерев'яні антропоморфні фігурки середини XI та XII ст. з Новгороду²⁶, ін.).

3. Бінарна опозиція *нагий – вбраний*, що зафіксована у культовій скульптурі й пластичі слов'ян-язичників, передбачає, закономірним чи-

ном, існування певних змістових підстав, мотивацій. Безсумнівно, характер зовнішнього вигляду того чи іншого сакрального персонажа так чи інакше залежав від конкретної ідейно-функціональної значеннєвості його, заaktuалізованої в конкретній образотворчій формі.

За твердженням В. Граузенштейна, в культурах Сходу (насамперед близькосхідного регіону) та Європи періоду первісності й значною мірою древності зображення наготи зумовлювалося еротичними потребами, пов'язувалося з моментом "еротичного збудження"²⁷. Цей вислід видається слушним і стосовно відповідних язичницьких сакральних зображень слов'ян, щоправда, не всіх, а лише тих зразків, у яких нагота супроводжується виразним відтворенням статевих органів (напр., чоловічої фігури з Альтфрісака, жіночої – з Фішерінзеля). А отже, в цих зображеннях реально передбачити реалізацію ідей, що пов'язані з культом родючості, плідності; нагота сакральних образів у цьому випадку наділялася продуцентною символікою. Наразі не зайве нагадати окремі скульптурні відтворення прутнів (фалів), зокрема ті з них, що з одного краю мають зображення чоловічої голови (див.: дерев'яну фігурку XII–XIII ст. з Лечиці, Польща; кам'яну скульптуру зі Слоніма, Білорусь)²⁸. Лечицьку фігурку, що була виявлена разом з двома відрами й келихом, Б. Рибаків пов'язав з весільним фалічним обрядом, зафіксованим у трактаті митрополита Даніїла (1522–1539)²⁹. За етнографічними східнослов'янськими матеріалами відомий обряд поховання Ярили, якого представляли у вигляді старця з "природними його приналежностями" (дітородним органом), що подекуди мали гіпертрофовано великий розмір³⁰. Східнослов'янський Ярило (відповідником якому у надбалтійських слов'ян виступає Яровіт³¹) – персонаж, як відомо, весняної обрядовості, в якому вбачали вияв весняного світла й теплоти, молодечої, стрімкої збудженої сили, завзятої любовної пристрасті, хтивості й плодючості³².

У тих же випадках, де нагота персонажів не супроводжується увізненням статевих органів, вона могла мотивувалася (якщо не цілковито, то принаймні переважно) різноманітними магічними значеннями: захисним (очисним, профілактичним), любовним, лікувальним тощо³³. Під пояснення підлягає жіноча фігурка з Полоцька. Однак наполягати саме на запропонованій версії значеннєвого витлумачення стилістико-іконографічних характеристик нагих образів заледве чи є розсудливо, адже нині неможливо застерегти всі можливі чинники такого чи інакшого характеру формотворення давніх ідеозображень.

Стосовно облаченності, то на підставі доступного фактичного матеріалу можна ствердити, насамперед, існування певної залежності між місцем сакральних персонажів у ієрархічній системі та складом і повнотою вбрання. Чим вищий статус мав сакральний персонаж, тим убранішим,

пишнішим поставав він перед віруючими (за винятком лише тих богів, функція яких стосувалася ідеї плідності й родючості). У цьому виразно виявляється знакова роль вбрання як такого (пор. уявлення про наготу як ознаку незнатності). При цьому на кожному ієрархічному рівні слов'янської сакральної системи якісний і кількісний склад облачення варіювався відповідно до конкретної функції та індивідуальної самотності того чи іншого сакрального персонажа, адже вбрання належало до розряду атрибутивних, знакових зовнішніх реалій³⁴. Так, вищі (верховні) боги-воїни окремих племен надбалтійських і наддністрянських слов'ян (Свентовіт, Триглав, Сварожич-Радгост, Яровит, Руєвит) мали скульптурні образи, що наділялися більшою чи меншою кількістю військових обладунків, тими чи іншими видами зброї³⁵. Це зумовлювалося, вірогідно, локальною специфікою функціонального навантаження й культу.

Щодо “посереднього” (медіального) зовнішнього вигляду типу *ні голій – ні вбраній*, представленого іконографічним ладом укляклого персонажа Збруцького ідола та ряду дрібних скульптурок, то він, звісно, також обумовлений певним змістовим планом персонажів. З огляду на відведене місце в композиційній структурі названого ідола дослідники небезпідставно ідентифікують клячучого “атланта” нижнього рівня як божество потойбічного/підземного світу, світу мертвих; як божество, подібне до західнослов'янського Триглава чи східнослов'янського Велеса/Волоса³⁶. У руслі обговорюваної проблематики доволі суттєвим фактом виглядає неоднозначність характеру хтонічних божеств, амбівалентність їхньої функції. Так, Велес/Волос пов'язувався у віруваннях слов'ян з ідеєю смерті й разом – з уявленнями про народження, багатство, накопичення, прибуток; пов'язувався з уявленнями про хворобу, але водночас – і про зцілення тощо³⁷. Показовий також значенневий та ритуальний паралелізм образу Велеса з образом Змія як противника бога-громовержця³⁸, що може вказувати (в свою чергу?) ймовірну абмівалентність його образного представлення (антропо-зооморфного, антропо-терраморфного). Остання означена паралель ще виразніше проступає у випадку з образом домовика – духа-покровителя сім'ї, дому, господарства, худоби, захисника від злих сил, якому приписуються – деякими дослідниками – зразки дрібних дерев'яних культових зображень, зокрема з Новгороду³⁹. Фольклорні та етнографічні матеріали XIX–XX ст. вказують на те, що в різних землях Слов'янщини змія (домашня змія) вважалася чи однією з іпостасей домовика, а чи безпосереднім і властивим образом його⁴⁰. Саме з огляду на такий паралелізм можна, гадається, більш-менш правдоподібно уявити двозначність зовнішнього вигляду окремих вірогідних скульптурних відтворень домашнього духа (щодо *наготи – обаченності*) й пояснити деякі інші іконографічні особливості цих зображень, а саме: відсут-

ність рук, надраменного пояса, витягнуті пропорції тощо (пор.: скульптурку зі Старої Ладogi). Наразі слід пригадати й зв'язок домовика з уявленнями про сакралізованого предка, померлого господаря ⁴¹, тобто зі світом мертвих.

У випадку Збруцького ідола намічена відповідність між персонажами хтонічного походження, персонажами, що належать до потойбічного світу, й обговорюваним медіальним іконографічним типом увиразнюється ще однією показною деталлю. На середньому рівні названої скульптурної композиції вбраними (вже вбраними!) – на відміну від персонажа нижнього рівня – виявляються не лише самі постаті земних божків-духів (значення яких у ієрархії найменше, що недвозначно виявлено найменшим масштабом фігур), а навіть і найменша, ймовірно, дитяча фігурка, викарбувана праворуч голови жіночої постаті чільної грані.

4. Уже побіжний огляд культових сакральних антропоморфних зображень слов'ян-язичників – з огляду на їхню *наготу* чи *облаченність* – дозволяє зробити ряд висновків загального характеру:

а) констатуємо насамперед сам позірний факт реалізації подібної опозиції на рівні зображень сакральних персонажів слов'янської міфологічно-релігійної системи; типологічно це явище цілком вписується не лише в загальноєвропейську, а й загальносвітову культову образотворчу практику ⁴²;

б) досліджувана опозиція реалізувалася – як свідчать доступні фактичні матеріали – різними слов'янськими племенами й була поширена на значній (якщо не на всій) території слов'янської ойкумени; у часовому вимірі вона фіксується, принаймні нині, зі середини I тис. до XIII ст. включно;

в) опозиція стосувалася сакральних персонажів як чоловічої, так і жіночої статі;

г) вбрані й оголені образи представлені як монументальними, так і дрібними зображеннями; позаяк ці зображення мали різний соціальний та культовий статус (одні були призначені для громадського культу й обрядової практики, інші – для домашнього і/чи особистого шанування), то вони могли відтворювати (принаймні деякі з них) персонажів різних ієрархічних рівнів, а отже, можна припустити, що опозиція *нагота* – *облаченність* стосувалася як верховних (у багатьох випадках – регіональних) богів, так і другорядних божків-демонів;

г) разом язичницька іконографія знає й образний вияв порубіжного характеру – між облаченністю й наготою; при цьому він виявляється притаманним переважно для персонажів підземного, хтонічного світу; світу мертвих.

¹ Станоева И. Тяло – голо и облачено // Български фолклор. – [София], 1994. – Год XX. – Кн. 2. – С. 74–82; Агапкина Т. А., Топорков А. Л. Ритуальное обнажение в народной культуре славян // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах / Материалы науч. конф. 19–21 февр. 2001. – С.Пб., 2001. – С. 11–25; in.

² Про застосування слов'янами техніки розфарбування сакральної скульптури однозначно свідчить Саксон Граматик († 1170 р.), який при описі храму Свентовіта в Арконі зазначив у своїй "Історії Данії": "...Огорожа, що оточує будову [храм – Р. З.], була прикрашена зусибіч майстерно вирізьбленими фігурами, однак [вони – Р. З.] грубо й невміло розфарбовані..." (див.: Гильфердинг А. История балтийских славян. – М., 1855. – Т. 1. – С. 269). Розфарбованими, досить майстерно, були – згідно з повідомленням Герборда (II, 32) – й рельєфи фігур "людей, птахів та диких звірів", що прикрашали ззовні та зсередини стіни головного храму міста Щеціна (див.: Гензель В. Культура и искусство польского Поморья в эпоху раннего средневековья (VII–XI вв.) // Славяне и скандинавы. – М., 1986. – С. 329). Відкрита ж під час археологічних розкопок у Новгороді розписана (червоними, жовтими й білими променями) обрядова маска кінця XII ст. (див.: Арциховский А. В. Раскопки 1956 и 1957 гг. в Новгороде // Археология. – М., 1958. – № 2. – С. 231–232. – Рис. 3) дозволяє реально припускати застосування слов'янами техніки розпису при оформленні зображень сакральних образів.

³ До них можна долучити, щоправда з певним застереженням, ще одну пам'ятку: малу кам'яну скульптурку (H – 16,5 см), виявлену в Раценбургському озері (район Лауенбург) на місці колишнього слов'янського круглого валу (городища?). Вона відтворює жінку з великою головою, зі складеними (симетрично) на грудях руками, що сидить на порівняно високому стовпці (див.: Struwe K. W. Eine figürliche Steinplastik aus slawischer Zeit von Ratzeburg // Germania. – Berlin, 1957. – Jg. 35, Heft. 3/4. – S. 385–386). Норми її досить умовні, узагальнені, але водночас і надзвичайно виразні, навіть експресивні завдяки підкресленій граненості і графічності. Іконографія фігурки навидовиж подібна, якщо не сказати – тотожна, до половецьких сидячих монументальних антропоморфів (жіночих та чоловічих) зі степових теренів Північного Надчорномор'я, на що слушно вказав К. Струве (Idem. – S. 385); водночас жодних близьких іконографічних і стилістичних паралелей пам'ятці не відомо на всьому обширі розселення слов'ян. Ці обставини змушують визнати в ній витвір половців, а не слов'ян. Але при цьому не можна цілком відкинути ситуації, при якій означена скульптурка повторно використовувалася слов'янами-язичниками у власних культових цілях. Історія знає подібні випадки (див., напр.: Козак Д. Н. Етнокультурна історія Волині (I ст. до н. е. – IV ст. н. е.). – К., 1991. – С. 43, 151), зокрема в культовій практиці слов'ян (див.: Герасимов Т. Сведение за един мраморен идол у българските славяни в Солунско // Езиковедско-етнографски изследования в памет на академик Стоян Романски. – София, 1960. – С. 557–561).

⁴ Weigel M. Bildwerke aus altslavischer Zeit // Archiv für Anthropologie. – Braunschweig, 1892. – Bl. XXI. – S. 62–63; Albrecht Ch. Slawische Bildwerke // Mainzer Zeitschrift. – 1928. – Vol. 23. – S. 47–48.

⁵ *Gringmuth-Dallmer E. und Hollnagen A.* Jungslawische Siedlung mit Kultfiguren auf der Fischerinsel bei Neubrandenburg // *Zeitschrift für Archäologie.* – Berlin, 1971. – Bd. 5, H. 1. – S. 121, 124, 129; *Idim.* Die jungslawische Siedlung auf der Fischerinsel bei Neubrandenburg und ihre Kultfiguren // *Berichte über den II. Internationalen Kongreß für Slawische Archäologie.* – Berlin, 1973. – S. 342–343.

⁶ Цит. за: *Кирпичников А.* Что мы знаем достоверного о личных божествах славян // *Журнал министерства народного просвещения.* – 1885. – Ч. CCXVI. – С. 56.

⁷ *Saxo Grammaticus. Gesta Danorum.* Holder (ed.). – Strassburg, 1886. Графічні реконструкції скульптурного зображення арконського Святовита представлені в цілому ряді видань, зокрема: *Herrmann J.* Zwischen Hradschin und Vineta: Frühe Kulturen der Westslawen. – Leipzig; Jena; Berlin, 1971. – S. 229–230. – Abb. 79; *Die Slawen in Deutschland. Geschichte und Kultur der slawischen Stämme westlich von Oder und Neiße vom 6. Bis 12 Jahrhundert /* Herausgegeben von *Herrmann J.* – Berlin, 1985. – S. 308. – Abb. 150.

⁸ *Herrmann J.* Op. cit. – S. 219; *Gieysztor A.* *Mitologia słowian.* – Warszawa, 1982. – S. 197. Доволі близький образ вбраного чоловічого персонажа демонструє бронзова фігурка з Ліндві (Сконе) (див.: *Gabriel I.* *Christentum und Heidentum // Starigard / Oldenburg. Ein slawischer Herrschersitz des frühen Mittelalters in Ostholstein.* – Neumünster, 1991. – S. 289. – Abb. 6: 6).

⁹ *Арциховский А. В.* Археологическое изучение Новгорода // *Материалы и исследования по археологии СССР.* – М., 1956. – № 55. – С. 34–35. – Рис. 18; *Седов В. В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. – М., 1982. – С. 266, 286. – Табл. LXXIII: 3.

¹⁰ *Hołubowicz Wł.* *Opole w wickach X–XII.* – [Katowice], 1956. – S. 266–267. – Rys. 108.

¹¹ *Алешковский П. М.* Языческий амулет-подвеска из Новгорода // *Советская археология.* – М., 1980. – № 4. – С. 284–287; *Могильников В. А.* Угры и самодийцы Урала и Западной Сибири // *Финно-угры и балты в эпоху средневековья.* – М., 1987. – С. 212, 337, 340. – Табл. LXXXIX: 19; ХСII: 12; *Панова Т. Д.* О назначении мелкой деревянной антропоморфной скульптуры X–XIV вв. // *Советская археология.* – М., 1989. – № 2. – С. 94–95. – Рис. 7.

¹² *Седов В. В.* Указ. соч. – С. 266, 286. – Табл. LXXIII: 1; Археологическое изучение Пскова. – М., 1983 [див. репродукцію на обкладинці].

¹³ *Лаушкин К. Д.* Деревянная фигурка антропоморфного существа из Старой Ладogi // *Фольклор и этнография Русского Севера.* – Ленин-град, 1973. – С. 250–279.

¹⁴ *Штыхов Г. В.* Работы Полоцкой экспедиции // *Археологические открытия 1967 года.* – М., 1968. – С. 254–255.

¹⁵ *Фаминцин А. С.* Божества древних славян. – С.Пб., 1884. – С. 138–139; *Weigel M.* *Bildwerke aus altslawischer Zeit // Archiv für Anthropologie.* – Braunschweig, 1892. – Bl. XXI. – S. 59; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. – М., 1994. – С. 462–464; *Його ж.* Язычество древней Руси. – М., 1987. – С. 240–251; *Łański A.* *Światowid czy model świata? // Z otchłani wieków.* – Wrocław; Warszawa, 1984. – R. L. – Nr. 2. – S. 128–139; in.

¹⁶ Серед науковців досі немає єдиної думки про кількість персонажів нижнього яруса Збруцького ідола: деякі, зосібно Г. Леньчик, Ю. Писаренко, говорять про одного персонажа, відтвореного з трьох сторін (з лиця та двох боків) (див.: *Leńczyk G. Światowid Zbruczański // Materiały archeologiczne. – Kraków, 1964. – V. – S. 23; Писаренко Ю. Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді давньої Русі. – К., 1997. – С. 77*), персонажа з трьома головами (обличчями), інші, зосібно В. Седов, – про відтворення трьох божеств (див.: *Седов В. В. Указ. соч. – С. 266*).

¹⁷ Думка про наготу персонажа висловлена й В. Шиманським (див.: *Szymański W. Słup ze Zbrucza: Generalia i detale // Медобори і духовна культура давніх, середньовічних слов'ян (до 150-річчя виявлення Збруцького "Святовита" / Матеріали наукової конференції (8–9 жовтня 1998, Гримайлів). – Л., 1998. – С. 24*). Проте цей автор заразом припускав можливість існування шат, які щільно облягали постать божества (див.: *Ibid.*). Але таке пояснення видається нереальним.

¹⁸ Про семантику й обрядову роль пояса в культурі народів стародавнього світу й слов'ян див.: *Добжанский В. Н. Пояс: функции и семантика // Проблемы средневековой археологии Южной Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск, 1991. – С. 109–124; Байбурич А. К. Пояс (к семантике вещей) // Сборник Музея антропологии и этнографии. – С.Пб., 1992. – XLV: Из культурного наследия народов Восточной Европы. – С. 5–13; Мурашова В. В. Семиотический статус пояса в средневековой Руси // Средневековые древности Восточной Европы. – М., 1993. – С. 22–38; Матэрыялы навукова-практычнай канферэнцыі "Народныя паясы – мастацтва і рамяство": Мінск, 10–11 снежня 1992 г. – Мінск, 1994. – С. 15–19, 34–43; ін. Про семантику й обрядову роль головного вбору у східних слов'ян див.: *Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. – М., 1984. – С. 60–62 та ін.; Узенёва Е. С. Шапка // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. – М., 2002. – С. 491–492.**

¹⁹ За свідченням деяких дослідників, у "заломках різьби" Збруцького ідола, зокрема на обличчях і постатях укляклих фігур нижнього рівня, а також на обличчях фігур – середнього й на постатях фігур – верхнього, виступають сліди (плями) червоного забарвлення (*Demetrykiewicz W. O świeżo odkrytych śladach polichromji na posagu t. zw. Światowida // Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej akademji umiejętności. – Kraków, 1929. – Т. XXXIV, czerwiec. – Nr. 6. – S. 18*). На цій підставі ряд авторів стверджує думку або про суцільне розфарбування скульптурної композиції на червоно (див., напр.: *Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – С. 463; Его же. Язычество древней Руси. – С. 245*), або про застосування техніки розпису для відтворення деталей рельєфних зображень (див., напр.: *Седов В. В. Указ. соч. – С. 266*). Не заперечуючи назагал, слідом за М. Ваврженецьким, вірогідність певного кольорового оформлення Збруцького ідола, що уподібнювалося до відповідного викінчення рельєфних зображень на стінах святинь надбалтійських слов'ян і традиційних народних скульптур пізнішого часу (*Wawrzeniecki M. Znamiona orjentalne w kamiennym słupe t. z. Światowita // Wiadomości archeologiczne. – Warszawa, 1929. –*

Т. X. – С. 157), Заразом слід констатувати, що наука не має, принаймні донині, жодних фактичних підстав для будь-якої конкретизації характеру застосування барв автором-виконавцем Збруцького ідола. Як показали спеціальні дослідження матеріалу й техніки виконання скульптури, яскравочервоноястий колір окремих його ділянок має природне походження, він зумовлений окисом заліза, що трапляється подекуди в самому камені (*Kozłowski R. Badania technologiczne posagu Światowida z Muzeum archeologicznego w Krakowie // Materiały archeologiczne. – Kraków, 1964. – V. – S. 64*). Таким чином, єдиним певним критерієм при визначенні характеру зовнішнього вигляду антропоморфних персонажів аналізованої пам'ятки, як і решти слов'янських язичницьких скульптур, лишаються позірні пластичні засоби іконографічного представлення їх. Зображення ж персонажа нижнього рівня Збруцької композиції, порівняно з образами горішніх рівнів, якраз і не наділене будь-якими ознаками вбрання, що були б відтворені пластично.

²⁰ У деяких виданнях представлені прорисовки персонажа, на яких статевий орган виявлений більш-менш виразно, що не відповідає дійсності (судячи з доступних світлин) – (див.: *Váňa Z. Die Welt der alten Slawen. – Praha, 1983. – S. 87; Szymański W. Op. cit. – S. 28*).

²¹ *Leńczyk G. Op. cit. – S. 21; Szymański W. Op. cit. – S. 24*.

²² *Leńczyk G. Op. cit. – S. 25. – Tabl. V: 2*. З огляду на показну однину вуха реально вбачати в ньому не просто анатомічну деталь, а свослідний знаковий атрибут (пов'язаний зі слухом), що поряд з іншим атрибутом – мисочкою (кільцем?) у правій руці (*Ibid. – S. 24. – Tabl. II*) розкриває ідейно-функціональну значеннєвість одного з жіночих персонажів верхньої (небесної) сфери слов'янської міфологічної будови.

²³ Див., напр.: Сравнительный указатель сюжетов: Восточно-славянская сказка. – Ленинград, 1979. – С. 220–221: 875 (Семилетка / Мудрая девушка); *Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы. – К., 1876. – С. 348; Ведерникова Н. М. Антитеза в волшебных сказках // Фольклор как искусство слова. – [М.], 1975. – Вып. 3. – С. 77*.

²⁴ *Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. – Л., 2002. – С. 138 і наст.*

²⁵ *Фехнер М. В. Одна из маленьких загадок археологии // Древности Восточной Европы. – М., 1969. – С. 267–268. – Рис. 1: 4; Панова Т. Д. О назначении мелкой деревянной антропоморфной скульптуры X–XIV вв. // Советская археология. – М., 1989. – № 2. – С. 91*.

²⁶ *Колчин Б. А. Новгородские древности: Резное дерево. – М., 1971. – С. 43, 44. – Рис. 17: 6; Хорошев А. С. Христианизация Руси по археологическим данным // Природа. – М., 1988. – № 7. – С. 75*.

²⁷ *Гаузенштейн В. Искусство и общество. – [М.], 1923. – С. 217–219*.

²⁸ *Abramowicz A. Przedmioty ozdobne z grodziska Łęczyckiego // Studia wczesnośredniowieczne. – Warszawa; Wrocław, 1955. – Т. III. – С. 343; Stabrowski J. Odnalezienie głowy staro-słowiańskiego bóstwa w Słonimie // Ziemia Lidzka. – Lida, 1939. – R. IV. – Nr. 1. – С. 24–26; Дучыц Л. Ў. Слоніме́скі ідал // АНБ. – 1993. – С. 575–576*.

²⁹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – С. 36, 39.

³⁰ Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. – М., 1865. – Т. 1. – С. 442; 1869. – Т. 3. – С. 727; Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). – М., 1965. – С. 122–124.

³¹ Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. соч. – С. 38–39 и др.

³² Афанасьев А. Указ. соч. – Т. 1. – С. 439–441 и сл.

³³ Агапкина Т. А., Топоров А. Л. Указ. соч. – С. 18–20.

³⁴ Там же. – С. 12;

³⁵ Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. соч. – С. 32–39, 44.

³⁶ Тлумачення чоловічого персонажа нижнього регістра Збруцького ідола як підземного божества (Велеса/Волоса) див: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – С. 421, 424, 427, 463; Писаренко Ю. Подземное божество Збручского идола: Новые аспекты // Медобори... – С. 30–38; ін. Про зв'язок Велеса/Волоса з підземним, потойбічним світом, світом мертвих див: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. – М., 1974. – С. 45–75 и сл.; Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. – М., 1982. – С. 56–64 и сл.

³⁷ Успенский Б. А. Указ. соч. – С. 64–70.

³⁸ Там же; Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские... – С. 31–75.

³⁹ Арциховский А. В. Указ. соч. – С. 33; Колчин Б. А. Указ. соч. – С. 42–44; Рыбаков Б. А. Указ. соч. – С. 683; Его же. Язычество древней Руси. – С. 498–500; Хорошев А. – С. Указ. соч. – С. 75. Існують, утім, й інші тлумачення, згідно з якими в дрібній антропоморфній скульптурі (як і в металопластиці) відтворено образи тих-таки верховних богів (див.: Лаушкин К. Д. Деревянная фигурка антропоморфного существа из Старой Ладogi // Фольклор и этнография Русского Севера. – Ленин-град, 1973. – С. 250–279; Панова Т. Д. Указ. соч. – С. 88–95). Одначе означена суперечність не є доконечною, адже образ домовика генетично пов'язаний, скажімо, з образом Волоса, с його – за визначенням Б. Успенського – епіфанією (див.: Успенский Б. А. Указ. соч. – С. 148).

⁴⁰ Славянские древности: Этнолингвистический словарь. – М., 1999. – Т. 2. – С. 120–121, 339–340.

⁴¹ Там же. – С. 120–122; Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. – Х., 1916. – Т. 1. – С. 71–72.

⁴² Зокрема, для слов'янських зображень нагих жіночих персонажів контекстом виступас культ богині-матері й/чи богині-дів Стародавнього світу, образ/-и якої/-их традиційно представлялися в оголеній подобі (див., напр.: Lif-Perkowska E. Przypomnienie zapomnianej // Z otchłani wieków. – Wrocław; Warszawa, 1979. – R. XLV. – Nr 2. – S. 154–157. – [Ryc.] 8).

Статья посвящена семантической оппозиции *нагота–облаченность*, рассматриваемой на материалах языческой культовой скульптуры и пластики славян. Уже первое приближение к теме позволяет констатировать, что: а) названная оппозиция реализовалась, судя по доступным фактическим материалам, разными славянскими племенами и была распространена на значительной (если не на всей) территории славянской ойкумены; во временном плане она фиксируется с середины I тыс. н. э. до XIII в. включительно; б) оппозиция касалась как мужских, так и женских сакральных персонажей славянской мифологии; в) нагие и облаченные образы представлены монументальными и сравнительно мелкими скульптурами; поскольку эти изображения имели разный социальный и культовый статус (одни были предназначены для общественного культа и обрядовой практики, другие – для домашнего и/или личного почитания), то они могли представлять, по крайней мере в отдельных случаях, персонажей разных уровней мифологическо-религиозной системы славян-язычников, а следовательно, можно предположить, что оппозиция *нагота–облаченность* касалась как верховных, так и второстепенных богов; г) иконография культовых изображений славян демонстрирует, вместе с тем, изобразительное решение, выходящее за рамки названного бинарного противопоставления; внешний вид некоторых персонажей не имеет ясно выраженного, однозначного характера, эти персонажи одновременно и не одеты, и не голые (такое определение подтверждается описаниями сказочных и эпических героев в славянском фольклоре позднейших времен). Характерно, что эти персонажи, вероятней всего, связаны с потусторонним/подземным миром, миром мертвых.

The author analyzes the issue of nakedness in a sample of sacred sculptures of pagan Slavic gods. He concludes that this issue appeared in the cult art of eastern and western Slavs. Even the very first approach to the problem clearly showed that: a) this opposition existed in almost all the parts of the Slavic acumen (in the time frames I Century B.C. to the 13th Century; b) this opposition concerns both female and male gods; c) naked and clothed gods were reproduced in both monumental and small-scale forms. These images had different social and cultural meanings (some were used for social cults and rituals, some for every day home life cults or personal cults). Such issues are apparent in higher and lower mythology (gods/demons) and one can assume that the opposition *naked-clothed* concerned the gods of a higher and lower hierarchical system; g) special interest presents pagan iconography of intermediate images, in which gods are partly clothed and represent the inter position between dressed and naked gods (one of the proves to existence of such gods can be found in late forms of Slavic epics and folk tales). It typically concerns characters from the underground, chthonic world.

ДЕЩО ПРО КОСМЕТИКУ Й МАШКАРНИЦТВО В УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ ХІ–ХІХ СТ.

МИКОЛА СУЛИМА

Ставлення до гриму (машкарництва), косметики як засобів зміни зовнішності і в часи Київської Русі, і пізніше було однозначно негативним: змінювати свою подобу, тобто те, що створено Богом, заборонялося, сприймалося як гріх. Це ставлення вироблялося ще в Візантії, де тих, хто накладав на себе личину, били батогами. Отож, закономірно, що Данило Заточник у “Слові, написаному князю Ярославу Володимировичу” (ХІІ чи ХІІІ ст.) з осудом пише про “жену злообразну, приничующе к зеркалу и мажущися румянцем”.

Шкільний театр, який виник в Україні на межі ХVІ і ХVІІ ст., приніс іще один різновид зміни зовнішності – маскування. Непримиреним противником шкільного театру, занесеного в Україну із Західної Європи через Польщу, попри те, що театр не виходив за рамки конфесійного спрямування літератури та мистецтва, був Іван Вишенський. У главі 6-й “Книжиці” (між 1588 і 1596; сама “Книжиця” склалася після 1596 р.) знайдемо прямий випад проти шкільного театру, цього, за висловом письменника-полеміста, “машкарского и комедийского набоженства”. Іван Вишенський вважає його латинською “прелестю”: “Таж латинник не может тобѣ друго отвѣцати, точию: “Молчи, кглупче, не знаеш ничтоже!” Обычай бо им сице творити: егда истинною лож их заустиши, тогда они на сию лож, не имуще инде мѣста нигдеже, якоже на пристанище, вскачют, глаголюще: “Не знаеш ничтоже” или “Где ся сей учил? По латинѣ не знает, простое Евангелие четет, комедий и машкар у езуитских колеумах не учив”, – мнят бо, яко в поганских комедиях разум христов водворяется, но нѣст сице, нѣст. Ниже бо может комедийник к разуму христову око мысльное прострѣти, дондеже сего разума машкарского ся не свободит и в простотѣ и смиренни не станет. И доколѣ еще плотское и внѣшнее мудрование проходит и в прелести художества языческаго ся забавляет и о собѣ высоко мудрствует, ниже помечтати о разумѣ духовном не может”¹. Машкарників і машкару Іван Вишенський згадає у главі 5 (1597), а ще в “Послании Домникии” (після 1596). “Роскошники свѣта сего”, вважає

Микола Матвійович Сулима – доктор філологічних наук, дослідник української поезії та драматургії ХVІ–ХVІІІ ст., автор статей про українську літературу 1920-х років, а також про сучасних українських письменників.

письменник, несуть у світ неправду – “голу, безобразну, безвстыдну, як єдину машкару и курву вшетечную”².

Театральний грим, прикрашання Іван Вишенський, очевидно, має на увазі й тоді, коли засуджує “правду уфарбованную” (“Краткословный отвѣт Петру Скарзъ”, між 1600 і 1601 рр.)³.

Вартим уваги є й те місце в 3-й главі “Книжиці”, де Іван Вишенський протиставляє зовнішність аскета й світської людини: він пояснює, чому чернець мусить носити клобук, чому він скромно одягається. Нечищене взуття ченця, пише Іван Вишенський, відганяє мирян, шкіряний пояс вбиває та умертвляє пристрасті, хіть і гріхолюбні прагнення. І, нарешті, тирада щодо волосся й обличчя: нестрижена голова у ченця – “для того, абы женьскую плът во огиду и мръзост на себе въздвигнул, для неблаженна взроку; обычай бо ест мирским на облупленую голову носячого подголенца, выструганого, мылом вышарованого и вымаклеваного, пилне смотрѣти и мыслью похотною (если и не самым тѣлом) блудити. А на спросного, косматого и неумытаго и ко любви не прикислого, если и позрит, однак от мерзячки некраснаго образа помыслом скоро отскочит и не согрѣшит”⁴.

До косметичних засобів належать і парфуми. Користування ними в давні часи також засуджувалося. Так, у книжці Інокентія Гізеля “Мир с Богом человекъ” (1669) ми знайдемо розділ, де богослов, посилаючись на сьому приповідь Соломона, засуджує блудницю, яка спокушас юнака, кажучи: “посыпах ложе мое сминою и алоем, прійди да насладися”⁵. Так само з осудом він ставиться до тих, хто “услаждається в ароматах и благоуханіях жен безстудних”⁶, уподібнюючи слабкодухих до псів, які йдуть по заячому сліду, не схвалює тих, хто витрачає час “на натираніє лица, на трафленіє власов, или на иное внешнее устроєніє с немалым всуєизнурєнієм, лжею и соблазнєм”.

Цікавим є вірш архимандрита Онуфрія “О женской природѣ”, що входить до рукописної книги “О пріроженію человекеском” (між 1696 та 1699 рр.). Тут ідеться про різні жіночі характери. Пише поет і про жінку,

*Которая в природѣ некрасна в лицѣ,
Заживает мила, води с криницѣ.
Тым еднак тоей шпетности не скріє:
Не буде ворона бѣла, хоч [ся] мие.
Даремніє фарби, мила, криницѣ,
Егда в природѣ дѣва шпетна в лицѣ.
Не поможет такой лицу фарбина,
Трудно бо есть выбѣлить мурина.
Быле багата, хоч не гладкой твари,
Рыхло ся замуж ити такой здары.*

Всегда свѣтит слонце пред еи ворота:

Не бридится всяк шпетним мѣшком злата?

Тут можемо відзначити майже нейтральне ставлення до косметики: поет не засуджує її, а говорить про те, що певних вад вона все одно не може приховати. Засуджується косметика й зі шкільної сцени. Так, Варлаам Лашевський у “Трагедокомедії” (середина XVIII ст.) виводить на сцену двох жінок – Злочестиву й Благочестиву. Злочестива кається за своє гріховне життя:

Знаю и я, знаю,

Как многих своим было образом прелюбою.

Вимивахся повсякчас, нѣ ступих без мила;

Благовонніе краски, драгіе белила

Устроєвах на тварѣ, а чернія цвѣти

Прилѣплях, зовомые мушки, на ланиты.

А нынѣ, яко зриши, твар оная бѣла,

Как жупелем геенским вовся очернѣла;

Краски моя суть нынѣ – огонь неугасимій,

Аромата – в тѣлѣніи смрад ест нестерпимій,

Мушки живіе, паче ль черв неусипаяя

По тварѣ и всем тѣлѣ сидит угрызая ⁸.

У філософські роздуми про радість серця вплітає згадку про парфумерні витвори Григорій Сковорода. З цього, власне, й починається “Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни [разговор дружескій о душевном мирѣ]” (1773). Перелічуючи те, що мусить приносити радість серцю, філософ пише, що ми часто даремно “дѣлаем златотканные парчи, матеріи, вышиваем их разными шелками и взору приятными цвѣтами и обвѣщуємося оними, дабы сым здѣлать пріятство глазам и тѣлу нѣжність доставить; составляем благовонные спирты, порошки, помады, духи и оними обоняніе доволствуем”⁹.

Важливою складовою філософської системи Г. Сковорода є маска. До неї мислитель звертається досить часто, доводячи, що людина повинна бути такою, якою її створив Бог і не ховатися за іншу подобу, не видавати себе за те, що не відповідає своєму єству. Мотив маски чи не вперше в Г. Сковорода з’являється в листі до Федора Жебокрицького (1764). Знайдемо його й у листі до Василя Максимовича (1764)¹⁰. “Маску скидай!” – закликає Г. Сковорода-поет у латиномовному вірші “Про святу вечерю, або про вічність”¹¹. У вступі до “Басен харьковских” (1769–1774) Г. Сковорода пише “Я и сам не люблю превратной маски тѣх людей и дѣл, о коих можно сказать малороссійскую пословицу: Стучит, шумит, гремит... А что там? Кобылья мертва голова бѣжит”¹². В

“Бєсъди, нареченої двоє, о том, что блаженным быть легко” (1781), Михаїл переконуює співбєсїдника в непотрїбності бути царем. “Сїя єсть тѣнь и маска”, – доводить він. І далї Михаїл каже: “Сей єсть один только монашескїй маскарад. Кая жь польза сею маскою сокрывать тебѣ мїрское твое сердце? Да явишися человѣком! Уклонися от зла. Оставь тѣнь. Стяжи себѣ мужей оных сердце. В то время вдруг, как молнїя, преобразишя во всѣх их. Бѣгай молвы, объемли уединенїе, люби нищету, цѣлуй цѣломудренность, дружись со терпеливостю, водворися со смиренїем, ревнуй по Господѣ вседержителѣ. Вот тебѣ лучи божественнаго сердца их! Сїе иго велми благо и легко єсть. А наживать странный и маскарадный габит, забродить в Нитрїйскїя горы, жить между воющими волками и зміями – сїе не бремя ли єсть? Ей! Неудобоносимое тѣм, что глупое и ненужное. Скажу: “Халепа та кака”¹³. У “Бєсъдѣ 1-й, нареченої Observatorium (Сїон)” (1772) маска названа “мертвой крышей, закрывающей внутрь истиннаго онаго человѣка”¹⁴. Якїв, один із учасникїв “Бєсъди 2-й, нареченої Observatorium Specula (єврейски – Сїон)” (1772), застерїгає співбєсїдника: “Берегись, друг мой, дабы не вкрался, под свѣтлою маскою, в нѣдро твое хитрый змій, дабы ангельская любовь к Богу не преобразила тебе в діавола для человѣков”¹⁵. В “Дїалогѣ, или разглаголѣ о древнем мїрѣ” (1772) знайдемо негативне ставлення до мавпування, коли “тѣлесный болван” за допомогою “лицевиднаго дїянїя” вводить в оману оточуючих, набуваючи вигляду “истиннаго человѣка”, а сам є лишень його тїнню¹⁶. Цим твором Г. Сковорода нїби продовжує розмову, розпочату ще в 1763 р. у латиномовному вїршї, адресованому Михайлові Ковалинському:

*Трьох ворогїв бачить воїн Христа,
З ними йому завжди доводиться воювати.
Першїй ворог його – ти, нарум'янена мавпо, ти, свїте,
Який наш вождь називає прикрашеною труною...¹⁷*

Зовсїм іншого забарвлення змїна зовнїшності людини набула в ХІХ ст. Соціальна спрямованість нової української лїтератури, готовність письменникїв стати на захист пригнобленої людини, особливо жїнки, породили сюжет, який не раз використовувався прозаїками й поетами впродовж столїття. Вперше він був покладений в основу повїстї Г. Квіткї-Основ'яненка “Сердсїна Оксана” (1838). Оксана закохується в копитана. Повїривши його обїцянкам, вона залишає домївку і йде за ним у похід. “Далї той охвицер і став казати, – пише Г. Квіткя-Основ'яненко, – що копитановї не можна у походї дївки з собою возити, так треба її нарядити, мов денщик. Треба, каже, їй сїї коси відрїзати і голову обстригти... Як її одягали, як постригали по-хлоп'ячїй, вона не пручалася, нічого не каза-

ла, тільки що плакала..."¹⁸. Оксана, звісно ж, вагітніє, стає копитанові непотрібною, вона від розпуки вирішує позбавитися дитини, але в останню мить змінює свій намір, повертається додому, де її чекає мати.

Цей же сюжет використав Т. Г. Шевченко в поемі "Відьма" (1848–1858). Героїня твору розповідає циганкові, що пан звернув колись на неї увагу, взяв до себе в покої, спокусив...

*І стриже, неначе хлопця,
І в поход з собою
Бере мене. У Бендери
Прийшли ми. Стояли
З москалями на квіттирях,
А москалі за Дунаєм
Турка воювали.
Тут дав Бог мені близнята,
Якраз проти спаса.
А він мене і покинув.*

Т. Г. Шевченко ще більше драматизує цю історію: коли підросли близнята – хлопчик і дівчинка – пан вининив так само і зі своєю дочкою:

*І остриг, проклятий,
Дитя своє...*

І так само покинув згодом свою Наталочку... Наталочку... героїня оповідання М. Коцюбинського "Дорогою ціною" (1901): аби не розлучатися з Остапом, вона кидає свого чоловіка і йде з ним у Бессарабію. "Був то молодий, беззубий парубок, міцно збудований, у високій сивій кучмі, короткій чугаїнській парубок, ці і з довгим ціпком. Остапові було чудно, що парубок немов осміхався, але коли той наблизився і привітався до нього, Остап із несподіванки скрикнув:

– Соломіє!.. Чи ти здуріла?

– Може, й здуріла... – сміялася Соломія. Куди ти й по що?

Пек тобі, маро... Чисто парубок... "Був то молодий, беззубий парубок, ці і з довгим ціпком. Остапові було чудно, що парубок немов осміхався, але коли той наблизився і привітався до нього, Остап із несподіванки скрикнув: "Приймаєш товариша чи не приймаєш?"¹⁹.

– За Дунай, у Січ із тобою... Приймаєш товариша чи не приймаєш?"¹⁹.

Щоб ще дужче бути схожою на хлопця, Соломія примушує Остапа одрізати її чорні коси.

Панас Мирний у романі "Повія" (1883–1884, 1920) пропонує ще один варіант відмови від себе, зміни своєї естества, одягання маски – Христа Наташею.

Притика, ставши повією, назвала себе Наташею.

Як бачимо, косметика й машкарництво в Україні впродовж тривалого часу належали до табуйованих вчинків, що створювали образи людини. І все ж, завдяки

заборонам, зафіксованим у літературних творах XI–XIX ст., ми можемо судити про існування косметичних засобів та інтересу людини до них як у давні, так і в нові часи.

1. Вишенський І. Сочинения. – М.-Л., 1955. – С. 100.
2. Там само. – С. 93–94.
3. Там само. – С. 136.
4. Там само. – С. 26.
5. Гізель Іннокентій. Мир с Богом человекю. – Київ, 1669. – С. 252.
6. Там само.
7. Барокова поезія Слобожанщини. Антологія. Онуфрій, Климовський, Сковорода. – Х., 2002. – С. 71–72.
8. Резанов В. І. Драма українська. 1. Старовинний театр український. – Вип. VI. Драми-мораліте. – Київ, 1929. – С. 146.
9. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х томах. – К., 1973. – Т. 1. – С. 324.
10. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х томах. – К., 1973. – Т. 2. – С. 386, 388–390.
11. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х томах. – Київ, 1973. – Т. 1. – С. 105.
12. Там само. – С. 107.
13. Там само. – С. 276–277.
14. Там само. – С. 293.
15. Там само. – С. 299.
16. Там само. – Т. 1. – С. 313.
17. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х томах. – К., 1973. – Т. 2. – С. 316.
18. Квітка-Основ'яненко Г. Повісті та оповідання. Драматичні твори. – К., 1982. – С. 301.
19. Коцюбинський М. Твори: В 3-х томах. – К., 1979. – Т. 2. – С. 42.

В статье показано отношение к косметике и маскировке в древней украинской литературе. Отношение это основывалось на христианских догмах скромности и аскетизма.

The author discusses attitudes towards cosmetics and face-making in early Ukrainian literature, attitudes which are based on Christian doctrines of modesty and asceticism.

НОТАТКИ ПРО “МОВУ ТІЛА” ТА “МИСТЕЦТВО СЛОВА” (ЖЕСТ В ТРАДИЦІЙНІЙ КОМУНІКАЦІЇ)

ОЛЕСЯ БРІЦИНА

Упродовж тривалого часу фольклористика сприймалася передусім як філологічна наука. Звідси й численні визначення її предмета на зразок “усна словесність”, “усна народна поетична творчість” та багато інших. Про недостатність та вимушену неповноту вивчення явища, запрограмовану таким ракурсом студіювання, як і про ідеологічні причини та методологічні витоки цього, сказано вже доволі багато, проте й нині питання залишається актуальним¹. Обраний для розгляду аспект видається вагомим для обґрунтування необхідності поширення меж інтересів фольклористики на ширше коло явищ, ніж вияви мистецтва слова. Паралельно з цим мусить відбуватися й удосконалення методики фольклористичних досліджень та їх продуктивне зближення з культурною антропологією, лінгвістикою та іншими гуманітарними науками в спільному русі в напрямку розвитку антропоцентричної парадигми, яка є провідною для цих наук вже упродовж декількох останніх десятиліть².

“Мова тіла” як паралінгвістичний засіб комунікації, на жаль, не привернула належної уваги вітчизняного мовознавства, що ж до фольклористики, то й поготів. Проте в світовій науці це питання не залишилося білою плямою, воно досить детально розглянуте в найрізноманітніших аспектах – від ролі жестів у комунікації традиційних архаїчних суспільств (своєрідним підсумком розвідок у цій царині є дослідження Л. Леві Брюля “Первісне мислення”³) до детального аналізу невербальних засобів мовлення, що здійснюється паралінгвістикою. Тому, пропонуючи читачеві нотатки з цього питання, автор вимушено вдається до окреслення кола загальних проблем, спираючись переважно на численні дослідження зарубіжних вчених, аби визначити провідні напрямки, актуальні для сьогочасної української науки⁴.

Олександра Юрївна Бріцина – кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник відділу фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Автор близько 90 наукових розвідок, фольклорних збірок та антологій, монографії “Українська народна соціально-побутова казка: Специфіка та функціонування” (К., 1989). У коло наукових інтересів входить питання теорії традиції, текстологія народної прози (в тому числі польові експериментальні дослідження). E-mail: a_britsyn@mail.ru.

Жестова комунікація є одним із найдавніших способів комунікації в людському суспільстві. Жести й нині можуть бути самодостатнім засобом спілкування в мові глухонімих чи інших способах візуальної комунікації, що застосовуються певними спільнотами, проте і в тому разі, коли вони не становлять своєрідної мови, а лише є своєрідним незвуковим супроводом слова, їх інформативність не може бути піддана сумніву. Щодали вглиб історії спромагаються зазирнути дослідники, то більше вони віднаходять свідчень про застосування жестів як засобу спілкування на ранніх етапах розвитку людства. Жести відігравали істотну роль у випадках, коли діяли найрізноманітніші заборони на звукову мову, або ж табу слів, які в часи первісної доби мали сакральну мотивацію⁵, та в ситуаціях, де використання звуків було небажаним з прагматичних міркувань, наприклад, на полюванні. Число таких прикладів доволі значне. Однак, жести активно застосовувалися й одночасно зі словесною комунікацією поряд із словом або замість нього, і ця їх функція залишається актуальною й нині. Жестовій комунікації властиві свої особливості: вона максимально зображальна, тому її емоційний вплив та образність значно більші порівняно зі здатністю до втілення понять та абстракцій, що підвладні вербальній мові.

Роль і функція жестів у сучасній побутовій комунікації та в традиційній культурі, хоч і надзвичайно близькі, все ж мають ряд відмінностей. Вони полягають передусім в їх семіотичному статусі. І хоча серед явищ традиційної культури практично кожне має як прагматичну, так і сакральну функцію (відмінні проте їх співвідношення), саме в сфері традиції спостерігається низка надзвичайно показових особливостей. Щодо жестів можна навести досить промовистий приклад. У сучасній культурі лише незначна їх частина має сакральний характер або ж його рудименти (наприклад, постукати по дереву аби не зурочити), в той час як в міру заглиблення у прадавні стадії розвитку людської свідомості це коло значно розширюється. Розглядаючи особливості первісного мислення, Л. Леві-Брюль відзначав, що "...вживання слів небайдуже для первісної людини: вже сам факт вимовляння слів, так само, як і накреслення малюнка чи просто *жестукулювання* (курсив наш – О. Б.), може встановити чи знищити вкрай істотні "partiципації"⁶.

У сучасному мовленні жести відрізняються за своїми знаковими характеристиками. Одні з них практично не несуть інформації, хоча й не позбавлені її зовсім (наприклад, машинальне постукування пальцями чи механічне відбивання такту ногою), інші ж не просто значущі, але й здатні передавати відносно широке коло значень. Особливо ж цікаві ті жести, що використовуються замість певних мовних знаків – лексем чи застосовуються паралельно з ними для посилення чи підкріплення висловленого вербаль-

ними засобами змісту. Саме вони є зазвичай важливим компонентом щоденної побутової комунікації та усних традиційних нарративних текстів. Не буде тому перебільшенням твердження, що окремі прозові наративи, відтворені лише в своїй вербальній складовій, можуть практично втрачати змістову зв'язність⁷, а відтак їх повноцінне сприйняття ускладнюється. Особливо виразно це виявляється в текстах анекдотів, де жест нерідко є конструктивним компонентом, що не дублюється в жоден інший спосіб і при письмовому викладі має бути відтворений описово.

Жести в побутовій комунікації тісно пов'язані з семіотикою поведінки, яка має виразну етнічну та історичну специфіку. Дослідниками висуваються альтернативні гіпотези щодо генетичної зумовленості семантики жестів. Одні обстоюють її біологічну природу⁸, інші ж наводять неспростовні докази на користь культурних витоків явища⁹, адже мова жестів, яка часто буває своєрідним есперанто для представників різних національностей, водночас може мати і яскраво виражені особливості, аж до загальновідомих розбіжностей між рухами голови, що супроводжують згоду та незгоду у багатьох європейських народів та у деяких представників балканської мовної спільноти (звичний для українців і для багатьох інших народів заперечний рух головою болгарами, наприклад, сприймається як знак згоди)¹⁰. Перелік таких жестів досить значний, за ними, наприклад, можна відрізнити вихідців зі сходу та заходу Європи (перші при лічбі загинають пальці, другі ж, навпаки, їх розпрямлюють), відрізняється манера рухатися та інші "техніки тіла"¹¹. Особливо виразні відмінності емотивних знаків на зразок піднятого вгору великого пальця, знака V (перемога), ОК (все гаразд), які можуть мати найрізноманітніші значення в різних етнічних традиціях, аж до негативних, а часом і образливих¹². Все це є наслідком культурно зумовлених відмінностей у техніках тіла, виокремлених як наукова проблема та розглянутих М. Моссом.

Відмінними є не тільки комунікативні функції жестів у різних культурах, але і їх застосування однією культурою на різних історичних етапах. Це стосується не лише оціночного ставлення до жестикуляції в культурі певного періоду. Вчені простежують залежність між характером мислення архаїчних епох та роллю й функціями жестів. Грунтуючись на висновках дослідників цих культур, С. Мишанич зазначає, що "...початкове оповідання – повідомлення <...>, первісно було не стільки мовленням, скільки дією – жестикуляцією, мімікою, прямою вказівкою. Інакше кажучи, оповідь більше бачили, ніж чули"¹³. Надзвичайна зображальність була властива як вербальній мові первісних суспільств, так і жестах, які переважно описували, змальовували явища та предмети. Приклади такого характеру наводить на підставі численних студій традиційної культури племен різних регіонів світу, здійснених

дослідниками цих культур, Л. Леві-Брюль. Він показує істотність та сутність так званих "ручних понять" у первісному мисленні, які вирізняв та проаналізував Ф. Кашінг.

Однією з прикметних рис функціонування фольклорного твору¹⁴ є усність (усне виконання). Це не просто формальна ознака чи спосіб існування тексту, а його сутнісна риса, що визначає сам характер життя традиційних явищ. Усністю зумовлений ряд кардинальних рис фольклору, зокрема, така парадоксальна його особливість, як здатність утримувати пам'яттю традиції не зафіксовані в жоден інший спосіб особливості змісту та форми творів. Так само безсумнівно, як крізь зафіксовані від сучасних носіїв тексти прозирають риси архаїчного світосприйняття давно перейдених етапів розвитку людства, так і в поетичному світі фольклору чимало особливостей зумовлені саме способом усного явлення тексту перед аудиторією. Якщо ж поглянути на фольклорні тексти неупередженим оком і, звичайно ж, не крізь призму навіть найдосконаліших записів визначних попередників, а занурившись у живий потік фольклорного слова, неважко помітити, яку істотну роль у ньому відіграють невербальні чинники спілкування, зокрема, жести. Цю рису давно відзначили мовознавці, помітивши, що в реальних усних текстах, які сприймаються слухачами, традиційному лінгвістичному аналізу підлягає лише частина явищ, інші ж лишаються поза ним¹⁵. Це й призвело до виокремлення самостійної галузі – паралінгвістики, яка почала свій продуктивний розвиток у середині ХХ ст.

Надзвичайно важлива роль паралінгвістичних чинників і в забезпеченні естетичного впливу усного тексту на слухача. Адже фольклорний твір не просто артикулюється, промовляється перед слухачами, він виконується, розігрується перед аудиторією, і кожен майстерний оповідач більшою чи меншою мірою послуговується не лише вербальними, а й невербальними знаками з метою передачі як самого повідомлення, так і естетичної інформації. За спостереженнями вчених-психологів невербальні сигнали, що несуть близько половини інформації при спілкуванні, є носіями переважно емоційних та чуттєвих моментів, які особливо суттєві при естетичній взаємодії виконавця з аудиторією.

Які ж проблеми з окресленого кола істотні для фольклористики і можуть бути продуктивно розглянуті на фольклорному матеріалі?

Передусім це, звичайно, роль жестів у передачі інформації, в тому числі й естетичної, адже саме емотивна функція жестів є однією з найвиразніших. Як паралінгвістичний засіб жест є однією із важливих складових будь-якого виконання традиційного прозового твору. Естетичне повідомлення, що його несе слухачеві кожне виконання, передається і сприймається не лише звуковим каналом (вербальною мовою), але ще, принаймні, й зоровим (мова жестів, міміка тощо). Тому позбавлений цих

рис текст запису лише вербальної сторони виконання значно збіднюється як з огляду на зміст, так і на форму, програє в своїй мистецькій принадності порівняно з виконаним оповідачем усним текстом. Втрати ці не лише кількісні, адже співвідношення між словесними та паралінгвістичними компонентами комунікації можуть бути різноманітними.

Серед численних типів взаємодії вербальних та невербальних складових спілкування¹⁶ суттєво істотними є й випадки, коли вербальна мова та жести несуть однакове значення чи акцентують певну його складову (таких переважна більшість), і ситуації, де невербальними засобами заповнюється словесний еліпсис, коли невербальна дія суперечить висловленому словом, значно випереджає чи, навпаки, із запізненням дублює його¹⁷. При цьому між словесною мовою та мовою жестів нема повної ізоморфності. Видається слушним застереження, що жест не є вторинним щодо мовлення, знаходиться у складній взаємодії із вербальним рядом¹⁸. Це справедливо не тільки для аналізу архаїчних стадій розвитку людської свідомості, ґрунтовно узагальнених та осмислених (в т. ч. й у цьому ключі) Л. Леві-Брюлем, але й для сучасності.

За характером та інтенсивністю жестикуляції, використанням засобів просодії та міміки виконавці відрізняються досить істотно. Одним властива емоційна манера оповіді, іншим – спокійна та врівноважена. Значною мірою виконавський реґістр залежить і від змісту оповіді. Тому сам лише словесний її текст виявляється значно збідненим при фіксації на письмі, оскільки у фольклористичній практиці досі не здобула поширення метода запису тексту із врахуванням особливостей манери виконання. Це тим більш прикро, що такі спроби вже неодноразово здійснювалися фольклористами різних країн¹⁹. Втрата ж паралінгвістичних чинників при фіксації записом часто веде до створення текстів записів, що видаються читачеві художньо недосконалими, адже писана література має свої закони, значною мірою зумовлені й тим, що твір сприймається через запис. В історії фольклористики це нерідко призводило до того, що збирачі та видавці фольклору намагалися в будь-який спосіб “повернути” фольклорному запису ту принадність, яку він набуває в устах майстерного оповідача і яку часом втрачає при письмовій фіксації. Вимоги, продиктовані письмовою формою явлення тексту перед читачем, зумовили появу й міцне утвердження у фольклористичній практиці свідомого чи й неусвідомленого редагування текстів. Ця традиція є й досі доволі популярною у видавничій діяльності багатьох літераторів, що цікавляться фольклором, та навіть і в роботі фольклористів, які вдаються не тільки до задекларованих “реконструкцій”, “адаптацій” чи літературної редакції текстів (нерідко викликаної навіть не стільки інтенцією упорядників, скільки, наприклад, видавничими вимогами),

але, що найгірше, до прихованої редакції, яка часом починається вже в процесі фіксації фольклорного тексту (особливо це характерно для записів, що й досі нерідко здійснюються зі слуху, без застосування звукофіксуючої апаратури, від руки) та продовжуються в процесі едиції. Проте з дедалі глибшим усвідомленням та утвердженням у науці розуміння цінності автентичних фіксацій розпочався пошук нових методів відтворення записом фольклорних явищ, відповідним їм природі.

Для сприйняття та інтерпретації слухачами усного тексту крім жестів надзвичайно важлива й інтонація, що вказує акцентовані виконавцем сегменти тексту. Між логічними акцентами у фразі та жестами оповідачів існує певна відповідність. Зупинимося на цьому детальніше.

Дослідники відзначили, що особливості логічного акцентування в усній та писаній мові мають свої відмінності. В усній мові, наприклад, (за спостереженнями, зробленими на матеріалі російської мови) переважає тенденція до "препозиції тої частини синтаксичного об'єднання, що несе на собі більш сильний акцент", то в "писаній літературній мові панує протилежний принцип"²⁰. Але якщо в кодифікованій мові "порядок слів є основним засобом актуального членування"²¹, то в усній ця роль виконується переважно інтонацією, а також іншими паралінгвістичними засобами, серед яких жест посідає істотне місце²².

Тож закономірно, що при читанні запису усного тексту читач несвідомо змінює логічні акценти згідно з нормами писаного слова. Через це для адекватного відтворення усного виконання записом останній має неодмінно включати інформацію про логічні акценти, зроблені оповідачем, та про його рухи. Останнє тим більш необхідне, що значна частина жестів, особливо ж тих, що мають зображальну чи посилюючу функцію, зазвичай збігається з логічно акцентованими словами вербального тексту, і навіть за умови неповної синхронізації жесту і лексеми²³, яку він супроводжує, у сприйнятті слухача вони пов'язані. Жест нерідко дещо випереджає появу слова в мовленнєвому потоці, ніби готуючи слухача до подальшого розвитку подій і активізуючи зоровий ряд як фактор мистецького впливу. Наші спостереження за жестикуляцією оповідачів, в тому числі й у повторних виконаннях тих же самих прозових наративів, підтверджують наявність цієї тенденції. Так, наприклад, М. Перепечай з с. Плоске Носівського р-ну Чернігівської обл., розповідаючи про зустріч з відьмою, яка перекинулася собачкою і супроводжувала її з чоловіком дорогою на базар, у двох виконаннях, розділених досить тривалим часовим відтинком (близько дев'яти років), супроводжує оповідь характерним жестом, що розпочинається завчасно, а найактивніша його фаза припадає на логічно акцентовані лексеми. У такий спосіб слухачі готуються до кульмінації оповіді, коли чоловік калічить відьму, заміряючись на собаку палицею та б'ючи її:

А...Василь ка́же (поко́йний): “Ось я тебе [оглядається навкруг себе, ніби дивлячись під ноги] по но́гах, – ка́же, – дзигну, дак хибá так.” І так, *га́рна* [відводить руку вбік, немов заміряючись] така па́лка була на то́му, на во́зі, дак він отако́ по но́зі [зображальний жест, вдає, ніби б'є палицею], вонó так закавча́ло і наза́д верну́лося.

Ну, ми [розводить руками] ж пока́ корóву продали́, дак при́їхали, дак... і ка́жуть [жест на посилення], шо хтось но́гу переби́в оце́ ж та́мочки *Дже́ресі* старі́й. Поня́тно? Хтось но́гу [жест на посилення] переби́в старі́й *Дже́ресі*. А вонó ж то [жест на посилення], ми корóву веде́мо, а вона́ ж, *ві́дьма* тая́ бігла́ так, а *соба́кою* [жест на посилення] нам пока́зується́ мали́м. Дак він отако́ [зображальний жест, вдає, ніби б'є палицею] за тим да́й по но́зі. Ка́(ж)уть: “*Дже́ресі* хтось но́гу, а ра́но вста́ла, дак, – ка́жуть, – якісь лю́де і́хали, а вона́ у го́род, – ка́(ж)уть, – вста́ла”²⁴.

Проте частіше можна спостерігати майже повну відповідність між логічно акцентованими словами тексту та різноманітними жестами, що спрямовані на посилення. Цю особливість демонструють практично всі відеозаписи процесу виконання, коли оповідачка вдається до жестикуляції:

...А я, дак, – що? Ну, дак рі́пнули́ двє́рі, ну, щось... таке́ йде, і мене́ за но́ги, так за но́ги [береться обома руками за верх литки під коліном]. [Змінює голос, говорить насторожено.] Да та́кий шорсткі́й я́кийсь. Я ду́ма(ю): “Ну, я ж позамика́ла, щоб хто (у)вийшо́в, ну хто ж [стинає плечима] до мене́ б увийшо́в? [Нахиляється уперед до слухача.]” І вон(ó) так, от і́мено оту́т ота́к за *жі́жки* [показує руками, як здавило під коліном] до мі́ста здави́ло. Я зра́зу зми́кну́ла [жест рукою на посилення], шо це ж до́мови́к [жест руками на посилення], дак, ті́бки так, – *вивечу́* [змінює голос на тихий, слабкий]:

– *Н-на ху́до, чи... на до́бро?* – отако́.

[Змінює голос]

А він *тве́рдо* [жест рукою на посилення] ка́же:

– *На ху́до. – Тве́рдо, прóсто: – На ху́до!* [Киває.]²⁵

Не підлягає сумніву, що емоційність розповіді, її вплив на слухача посилюються завдяки застосуванню оповідачкою міміки, жестів, інтонації, зміни голосу. Багатоканальність сприйняття естетичної інформації, що її несе виконання, позначається на тому, що словесний текст у ряді випадків має еліптичний характер, але вербальні лакуни не перешкоджають сприйняттю його слухачами, адже “пропущене” слово зображене жестом. Таким чином взаємодія вербального та невербального кодів повідомлення виявляє цілісність і нерозривність.

Таку ж функцію в еліптичних конструкціях виконують і так звані голосові (звукові) жести²⁶. Сучасна лінгвістика визначає їх як реляти-

ви, що поєднують риси звуконаслідувань та дієслів²⁷. Їх особливою рисою є експресивність та наявність значення миттєвості дії, яке підкреслювали О. Пешковський та В. Виноградов²⁸. На підставі узагальнення спостережень багатьох лінгвістів над мовами архаїчних суспільств Л. Леві-Брюль відзначає, що голосовий жест, який "описує, змальовує, графічно виражає так само, як і жест рук, дію чи об'єкт, про який ідеться"²⁹, в них був особливо поширений. Значення голосових жестів з розвитком мови стає дещо меншим, проте вони залишаються потужним засобом емоційного впливу. Цікаво, що дослідники мов традиційних архаїчних суспільств відзначають велику варіативність і навіть наявність індивідуальних новацій у цій групі слів³⁰, проте цю ж рису можна помітити і в емоційних оповідях сучасних виконавців. Вжиті ними релятиви часом вкрай важко ідентифікувати з відомими лексемами, проте їхня емоційність та семантична наповненість для слухача від цього не зменшуються:

– Сівка-Бурка, стань [дивиться вгору, рвучко піднімаючи голову] передо мною, як лист перед травобою!

[Туп!] [жест на посилення обома руками]. Стоїть. Грива до землі [жест на посилення обома руками], длінна, красіва, хвост... тянеця [показує рукою позад себе], глаза... свєркають огньом...

– Шо, Ваня, хочеш?³¹

Дослідження розмовного мовлення засвідчують сталу поєднаність та повторюваність окремих жестів та слів. Це властиво, наприклад, вказівним словам (*ось, он, туди*), значення яких у ряді випадків неодмінно доповнюється ситуативним контекстом і не може бути вірно витлумачене без відповідного жесту. Так само й слово *на* (у значенні "візьми") регулярно супроводжується відповідним жестом.

Ця ж риса доволі стабільно виявляється і при вивченні виконавства. Форми її вияву доволі різноманітні. Так, наприклад, американська дослідниця Е. Файн відзначає істотну роль не лише вербальних, але й візуальних формул при виконанні афро-американського степінгу. Студентські товариства носять назви однієї чи кількох літер грецької абетки. Своєрідні жести, що імітують їх графічний образ, є візитною карткою товариства і вірізняються формалізованістю. Вони застосовуються як у щоденному спілкуванні, так і при виконанні степінгу³².

Повторюваність певних жестів, що супроводить повторення сегментів словесного тексту та характеру інтонування, простежила при виконанні абхазьких казок Д. Адлейба³³. Наші ж спостереження, зроблені на матеріалі української оповідальної традиції, також засвідчують наявність цієї тенденції. Зокрема, при повторних виконаннях не лише казок, а й неказкової прози, що характеризується відносно мен-

шою усталеністю словесного тексту, можна спостереігати вербальну й жестову повторюваність. Так, у цитованому вище уривку розповіді М. Перепечай про те, як домовик віщував їй долю, відеозаписи фіксують специфічний жест, яким оповідачка імітує дотик домовика до її ніг. Цей жест був властивий і іншим виконанням, зокрема, здійсненим 2003 року, відеоряд яких не фіксувався технічними записами. Аналогічну відповідність слова та жесту демонструють і численні повторні виконання казок та неказкової прози.

Особливо виразна повторюваність жестів оповідача, який “розігрує” казкові чи анекдотичні ситуації, безпосередньо пов’язані з певним жестом. У цьому разі можна відзначити не тільки повторюваність жесту в численних виконаннях одного оповідача, але і його наявність у виконаннях різних носіїв. Виразним прикладом цього може бути 5 записів повторних виконань казки про вперту жінку АТ 1365 В (*Кошене-стрижене*)³⁴, здійснених від Є. Компанець та 6 – від М. Перепечай (с. Плоске) протягом 1994–2003 рр. Всі вони стабільно супроводжувалися характерним жестом, поза яким виконання твору та й сам його зміст значною мірою втрачають свою естетичну дію:

“Стрижене-брєсне”

А / оцє іше розкажў ж про... про це, шо “стрижене-брєсне” [*характерний жест витягнутою рукою: рухи пальців імітують рухи ножиць*].

Тепєр / живє друкá жінка [*нахилиється до слухачки*] і чоловік. Ну жінка така, як сказа́ла [*жест рукою ніби рубас*], (вона́ гáрна для жізнї, і трудовá [*жест на посилення*], но як сказа́ла [*жест на посилення*], шо / це стріжене [*жест рукою ніби рубас*], дак хоть вона́ й брєсне [*жест на посилення*], дак всьо’дно́ бúde вона́ казáть, шо стріжене [*жест на посилення*].

Чоловік її пуд пич [*вказівний жест рукою*] загнáв, набив [*жест на посилення*], кáже, шо це брєсне [*вказівний жест на посилення іншою рукою*], а вона́ [*жест на посилення*] кáже: “Стріжене”. Він її так избїв [*жест на посилення*], шо вже вона́ не подўжа(є) балáкaть, а вона́ з-пуд пєчі отакó [*жест витягнутою рукою: рухи пальців імітують рухи ножиць*], нужицями, – “стріжене”! Поня́тно, пáльцями отакó, знáчить, не брєсне, а стріжене: чик, чик, чик, чик!

Поня́тно, от і такий [*жест рукою, яка розвертається до слухача, підкреслюючи приклад*] харáктір. Це / харáктір [*вказівний жест*] для жізнї тяжóлий [*жест на посилення*]. Нікóли в жінки [*жест на посилення*] із чоловіком не бúde життá, як не бúde [*жест заперечний*] погó(д)жуваця³⁵.

“Про жінку вперту”

Ну / **таки(й)** був чоловік / **гáрний** [квиває на підсилення], і вона **гáрна** [квиває на підсилення] сама собою, **даже...** просто / **красіва** [жест на посилення] **жéнщина**. **Но** така **впéрта** [жест на посилення], як сказала [жест рукою ніби рубає], то / **хоть ти що хóчеш** [жест на посилення]. І / **він шив тóфлі** [жест на посилення рукою]. А вона... (він **сапóжник** [жест на посилення рукою] був **гáрний**) шив **тóфлі**. Вона... він каже, що “**Це будуть гáрни** [жест на посилення рукою] **тобі тóфлі**”, – а вона / тіки / тіки: “**Пагáни** [жест заперечення рукою]. **Воні такé да такé**” [жест на посилення рукою], – **бráк** **находить** і все [жест на посилення рукою]. А він їй **дока́зує**, що **будуть гáрни** [жест на посилення рукою].

Ну й **завеліся** [квиває], **лаю́ця** й **б'ю́ця** [квиває]. І він її **вдáрив**, і **пуд піч** [вказівний жест рукою] її **загна́в**, і **сказáв**:

– **Лежі** [жест на посилення], бо ти б[у]деш **вилáзить** [жест на посилення], я **тóфлі**, **познімаю колóдки** [жест на посилення], і **однесу́ прода́м** [жест на посилення], **тобі не попаде́**.

Но вона **все'днó** [жест на посилення], **лежіть набі́га**, і **лежіть пуд піччю** [жест на посилення], а **всьо'днó** **оце́ ж така́** [жест витягнутою рукою: рухи пальців імітують рухи ножиць], **пока́зує**, що... він каже, що “**Бре́сне**” [жест на посилення], а вона: **чик, чик, чик, чик** (ножниці показує) [жест витягнутою рукою: рухи пальців імітують рухи ножиць], **поя́тно**, так **отакó**: **чик, чик, чик, чик, чик**, **пока́зує** **ножниці**, а **він її добивáє** [жест на посилення], **кров хлопоті́ть**, бо це... **взяв** **таку́ жінку**.

І **та́кже** [жест на посилення] **єсть** і **мужчи́на** [жест на посилення] **такий**, що, **дак жéнщина не подóжа(є)** його́ [жест на посилення] і **пуд піч / тя́гне**, а він їй **всьо'днó** так **са́мо** **пока́зує**: **чик, чик, чик!** [Жест витягнутою рукою: рухи пальців імітують рухи ножиць]³⁶.

Число таких прикладів досить значне, і сталий взаємозв'язок слова та жесту свідчить про наявність певної закономірності, яка, безумовно, не тільки закорінена в особливостях людської психіки, але й відбиває спосіб естетичної дії виконання на слухача. Дещо відхиляючись від теми, можна ще раз підкреслити істотність невербального коду естетичного повідомлення. Адже жести виконують значну роль не лише у пантомімі та в німому кіно, де вони є домінуючим каналом передачі інформації, їх активно використовує драматичне мистецтво та кіно, вони є засобом досягнення бажаного впливу лектора на аудиторію. В щоденному спілкуванні паралінгвістичні фактори також дуже суттєві, тому, наприклад, навіть створюються своєрідні посібники для менеджерів, керівників і торгових агентів³⁷.

Таким чином цілком закономірним буде висновок про те, що паралінгвістичними чинниками усного тексту виконується не лише важлива

комунікативна функція, але їм належить також істотна роль у формуванні мистецьких якостей тексту. Без застосування міміки, жестів, інтонацій неможливе майстерне усне виконання, воно стає млявим і безбарвним та навряд чи зацікавить аудиторію. Проте всі невербальні складові тексту зазвичай залишаються поза увагою збирачів фольклору, які фіксують записами лише сам словесний текст. У кращому разі коментар записувача дає уявлення про манеру виконання та реакції слухачів, проте й у цьому разі не створюється повноцінне враження про характер естетичної взаємодії виконавця та аудиторії.

Таким чином ототожнення мистецьких якостей фольклорного твору тільки з особливостями поетики словесного тексту є необхідним, проте недостатнім для розуміння мистецтва фольклору. Філологічна традиція, що протягом тривалого часу тяжіла до розгляду фольклору як мистецтва слова, зіткнулася з непереборними перешкодами на шляху відтворення усного тексту записом. Закономірною реакцією на втрату записом тих рис усного явища, що не мали вербального втілення, стало редагування текстів з метою повернути їм втрачену при записуванні естетичну принадність. Врахування мистецької природи усного виконання та ролі невербальних чинників у формуванні естетичних якостей усних творів було пов'язане з виходом за межі вузько філологічних критеріїв оцінки естетики фольклору і визначило появу принципово нових способів запису тексту. Ця практика вимагає детального осмислення і пошуку нових нетрадиційних рішень, які б відповідали питомій природі фольклорної творчості і сприяли б поглибленню розуміння предмета.

1. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. – М.: Наука, 1994. – С. 3–12.
2. Див., зокрема: Geertz C. Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought // *The American Scholar*. – 1980. – Vol. 39. (Spring). – P. 165–169.
3. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. – [М.: Атеист], 1930.
4. Див., наприклад, Крейдлин Г. Е. Невербальная семиотика: язык тела и естественный язык. – М.: Новое литературное обозрение, 2002.

На жаль, окремі з названих нижче студій відомі авторові лише з оглядів літератури, через це приносимо вибачення за можливу неповноту бібліографічного опису.

5. Л. Леви-Брюль, спираючись на розвідки В. Спенсера та А. Гіллена, наводить приклади застосування жестів для комунікації у період дії ритуальних заборон, наприклад, протягом певного часу для вдів (*Spencer V. and Gillen A. The Native Tribes of Central Australia*. – London, 1894. – P. 500. Див.: Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. – С. 104).

6. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. – С. 117. Закон партиципації є одним із основних підвалин концепції вченого “В силу мистической связи между оригиналом и изображением, связи, подчиненной “закону партиципации”, изображение одновременно и оригинал...”. – Там само. – С. 50.

7. Див.: Мурзин Л. Н., Штерн А. – С. Текст и его восприятие. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 72–141.

8. Першим дослідженням в цьому напрямку стала робота Ч. Дарвіна "Висловлення емоцій людиною та твариною" (1872 р.), що поклала початок розгляду питання. Вчений вбачав біологічну зумовленість напр., в наявності носових пригослів у лексемах, що передають значення заперечення. Цю ж точку зору обстоював і В. Бехтерев "Біологічний розвиток міміки з об'єктивно-психологічної точки зору" (1910). На користь її свідчать і дослідження психологів, які вивчали поведінку глухих чи сліпих дітей.

9. Див., напр.: *W. La Barre. Paralinguistic, Kinesis and Cultural Anthropology // Approaches to Semiotics (Cultural Anthropology. Education. Linguistics. Psychiatry. Psychology) / Transactions of the Indiana University conference on paralinguistics and kinesics.* – The Hague, 1964.

10. Див. докладніше: *Якобсон Р. О. Да и нет в мимике // Язык и человек: Сб. Статей памяти проф. П. С. Кузнецова (1899–1968).* – М., 1970. – С. 284–289. Дослідник, щоправда, звертає увагу на відмінності між звичними для ряду європейців рухами на позначення згоди та заперечення і схожими, проте нетотожними їм, рухами з протилежним значенням у частини балканських народів.

11. *Мосс М. Техники тела // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с франц.* – М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 1996. – С. 242–263.

12. Докладніше див.: *Пиз А. Язык телодвижений: Как читать мысли окружающих по их жестам.* – М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. – С. 17–21; *Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного. 2-е изд., перераб. и доп.* – М., 1976. – С. 10; *Жесты и мимика в русской речи: Лингвострановедческий словарь / А. А. Акишина, Х. Кано, Т. Е. Акишина.* – М.: Русский язык, 1991; *W. La Barre. The Cultural Basis of Emotions and Gestures. In: Journal of Personality.* – 1947. – Vol 16; *W. La Barre. Paralinguistics, Kinestics and Cultural Anthropology. In: Approaches to Semiotics (Cultural Anthropology. Education. Linguistics. Psychiatry. Psychology). Transactions of Indiana University conference on paralinguistics and kinesics.* – The Hague, 1964 та ін.

13. *Мишанич С. В. Усні народні оповідання: Питання поетики.* – К.: Наукова думка, 1986. – С. 90.

14. Зазначимо принагідно, що в подальшому викладі ми переважно спиратимемося на матеріал наративної прозової традиції, в якому розмаїта палітра функцій жестів постає особливо виразно.

15. *Николаева Т. М., Успенский Б. А. Языкознание и паралингвистика // Лингвистические исследования по общей и славянской типологии.* – М., 1966. – С. 63.

16. Більш детальний огляд див.: *Красильникова Е. В. Жест и структура высказывания в разговорной речи // Русская разговорная речь: Фонетика. Морфология. Лексика. Жест.* – М.: Наука, 1983. – С. 225.

17. *Там само.*

18. *Там само.* – С. 224–225.

19. Див., напр.: *Карнаухова И. В. Об изучении сказочника как артиста: (Публикация В. М. Гацака) // Фольклор: Поэтическая система.* – М., 1977. –

С. 311–322; *Karl Haiding. Von der Gebärdensprache der Märchenerzähler.* – Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1955. – (FFC; Nr. 155). Про пошуки американської фольклористики в цьому напрямку див.: *Файн Е.* Розвиток виконавського підходу в американській фольклористиці // *Народна творчість та етнографія*, 2000. – № 3. – С. 50–54.

20. *Ковтунова И. И.* О порядке слов в русском языке // *Русский язык в национальной школе*, 1969. – № 2. – С. 7.

21. *Земская Е. А.* Русская разговорная речь: лингвистический анализ и проблемы обучения. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Рус. яз., 1987. – С. 156.

22. *Ковтунова И. И.* Современный русский язык: порядок слов и актуальное членение предложения. – М., 1976. – С. 60–61.

23. Дослідники відзначають тенденцію, згідно з якою жест-відповідь на репліку співрозмовника певною мірою випереджає вербальну реакцію (див.: *Вальсинер Я, Миккин Х.* Невербальна комунікація в діадах: (По матеріалам експериментальних досліджень за рубежом) // *Уч. зап. Тартуского-гос. ун-та*, 1974. – Вып. 335. Труды по психологии. III). – С. 120.

24. Зап. О. Бріцина та І. Головаха 19 серпня 1994 р. в с. Плоске Носівського р-ну Чернігівської обл. від М. А. Перепечай, 1923 р. н. – ІМФЕ, ф. 14–5, од. зб. 529, арк. 52. (Відеозапис О. Бріцина – ІМФЕ, ф. 14–10, од. зб. 1966. Паралельний фонозапис – ІМФЕ, ф. 14–10, од. зб. 1760.) Пор. повторне виконання 25 березня 2003 р. (ІМФЕ, ф. 14–10, од. зб. 1971), якому властиве таке ж співвідношення слова й жесту. У тексті запису застосовано спосіб графічного виділення логічних акцентів за допомогою шрифту та курсиву. При цьому враховується, що винесені в кінець речення і синтагми слова також більш акцентовані.

25. Зап. О. Бріцина та І. Головаха 19 серпня 1994 р. в с. Плоске Носівського р-ну Чернігівської обл. від М. А. Перепечай, 1923 р. н. – ІМФЕ, ф. 14–5, од. зб. 529, арк. 47. (Відеозапис О. Бріцина – ІМФЕ, ф. 14–10, од. зб. 1966. Паралельний фонозапис – ІМФЕ, ф. 14–10, од. зб. 1760).

26. Розгляду звукових жестів приділив значну увагу Л. Леві-Брюль, відзначаючи їх відмінність від звуконаслідувань і називаючи їх описовими вокальними жестами (див. *Леві-Брюль Л.* Первобытное мышление. – С. 108.) При цьому він спирався на спостереження Вестермана щодо “звукових картин”, вокальних імітацій чуттєвих вражень” (*Westermann D.* Grammatic der Eversprache. – Berlin, 1907. – S. 83).

27. *Земская Е. А.* Русская разговорная речь: лингвистический анализ и проблемы обучения. – С. 27.

28. Див. там само. – С. 103.

29. *Леві-Брюль Л.* Первобытное мышление. – С. 110.

30. Там само.

31. Зап. О. Бріцина 9 червня 1995 р. в с. Плоске Носівського р-ну Чернігівської обл. від М. Р. Труша (1926–1998) – ІМФЕ, ф. 14–5, од. зб. 534, арк. 31–40. (Відеозапис О. Бріцина – ІМФЕ, ф. 14–10, од. зб. 1967).

32. *Файн Е.* Усно-формульна композиція афро-американського степінгу // *Усна епіка: етнічні традиції та виконавство: Матеріали Міжнародної наукової конференції, присвяченої пам'яті Ф. Колесси та А. Лорда, Київ, 8–14 вересня 1997 р.* – К., 1997. – Ч. II. – С. 103–107.

33. *Адлейба Дж. Я.* Устные стилиевые основы сказки: (Опыт эксперименталь

ного исследования на абхазском материале). – Сухуми: Алашара, 1991. – С. 157.

34. Индексацию традиционных сюжетів здійснено за міжнародною системою А. Аарне – Ст. Томпсона (див.: Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Бараг И. П., Березовский, К. П. Кабашиников, Н. В. Новиков. – Л.: Наука, 1979).

35. АТ 1365 В (*Кошене-стрижене*). Зап. повторного виконання тексту М. Перепечай 23 травня 2000 р. в с. Плоске Носівського р-ну Чернігівської обл. (Перший запис було здійснено 1994 року). Виконання відбувалося в процесі розпитування про відомі оповідаччі сюжети в присутності незнайомої збирачки – американської дослідниці Н. Кононенко, яка ще жодного разу не чула цього традиційного анекдоту від оповідачки. М. Перепечай сама виявила бажання розповісти сюжет про вперту жінку. Запис здійснювався одночасно відеокамерою та 2-ма магнітофонами (О. Брічиною та Н. Кононенко). – ІМФЕ, ф. 14–5, од. зб. 540, арк. 13. Відеозапис – ІМФЕ, ф. 14–10, од. зб. 1946. (Паралельний фонозапис – ІМФЕ, ф. 14–10, од. зб. 1950.)

36. АТ 1365 В (*Кошене-стрижене*). Запис повторного виконання тексту М. Перепечай (на прохання збирачів того ж дня, 23 травня 2000 р., з інтервалом 8 годин). – ІМФЕ, ф. 14–5, од. зб. 540, арк. 15. Відеозапис – ІМФЕ, ф. 14–10, од. зб. 1946.

37. *Пиз А.* Язык телодвижений: Как читать мысли окружающих по их жестах.

Жесты являются существенной составляющей устного исполнения прозаических нарративов. "Литературно-ориентированные" фольклористы склонны рассматривать произведения народной прозы преимущественно как образцы искусства слова. Между тем пренебрежение эстетической и содержательной ролью жестов приводит к тому, что они игнорируются в записях сказок, легенд и других фольклорных произведений. Таким образом представление о художественной сущности явленного в устном исполнении текста обедняется. В работе сделана попытка привлечь внимание фольклористики к изучению эстетической и семантической функции жестов в устных традиционных текстах.

Gestures are the constituents for the oral performance of prose narratives. Literary-oriented folklorists tend to treat prose narratives as items ('pieces') of verbal art. Thus they ignore gestures in the records of folktales, legends, etc., and neglect the essential semantic and aesthetic functions of gestures. This oversimplifies the essence of the aesthetic mode of the performed oral text. This article attempts to restore the aesthetic and semantic status of gestures in folkloristics.

ЖЕСТ У ПОЛІТИЧНІЙ КУЛЬТУРІ

ОЛЕГ ПОКАЛЬЧУК

У сьогодношній Україні наявні два підходи до свого тіла – європейський (“у мене є моє тіло”) і східний (“я є моє тіло”). У першому випадку відстороненість означає, що ми володіємо чимось зовнішнім, тим, що сьогодні можна мати, а завтра втратити, загубити, продати. А оскільки власне тіло стає чимось віддаленим від своєї основи, від власного Я, то й зв'язок між мною, психічним станом та тілом, його фізичним станом слабшає, розривається. У східній моделі “я є моє тіло” все міцно пов'язано. Я й тіло – це єдине ціле, а отже все, що його стосується, що в ньому відбувається, заторує мій психічний стан [1].

Сукупність цих дискурсів в одному і тому самому суспільстві призводить до того, що невербальна поведінка лідерів суспільної думки містить і одне, і друге, а також, що інтерпретація цих сигналів також має подвійний характер. Сигнали, які вони транслюють у суспільство через засоби масової інформації, мають сильний вплив і або підсилюють супровідний текст, або видозмінюють його.

Основні критерії, за якими можна оцінювати невербальну комунікацію – поза, міміка, жестикуляція, дистанціювання. Саме слово є чистим сигналом, але доки не проведено оцінки сигналу за допомогою уточнюючих невербальних повідомлень, вербалізація не досягне успіху.

Політик прагне встановити зворотний зв'язок з аудиторією, прямо чи опосередковано, звернути увагу на певні сторони свого повідомлення чи своєї особистості. Вибір критеріїв ним відбувається спонтанно, дехто схильний до стихійності (Вітренко), інший дотримується чесності (Мороз), ще для іншого має значення самодисципліна (Тимошенко) або респектабельність (Ющенко) і т. п. Кожен віддає перевагу своєму нарративу і, відповідно, інші оцінює як слабші.

Жести політиків, як і слова, можна оцінювати за такою шкалою.

Відвертість/приховування правди.

Типові для професійних ораторів “заманювальні” жести, наприклад долонями назовні, не завжди коригуються з рейтингом особистої довіри

Олег Володимирович Покальчук – науковий співробітник лабораторії мас та організацій Інституту соціальної та політичної психології Академії педагогічних наук України. Сфера інтересів – психологія лідерства, політичні еліти, PR-технології. E-mail: zeroplus@i.com.ua

або з поточною ситуацією, коли в якомусь конкретному місці політик виступає перед відверто вороже налаштованою аудиторією.

Послідовність/непослідовність, неузгодженість.

Кожен жест завжди повинен співвідноситися з ситуацією, у якій перебуває особа. Неузгодженість при цьому може означати наступне:

1. Невідповідність між поведінкою (жестами) та словами.
2. Невідповідність між жестом, який спостерігають, та очікуваннями аудиторії.
3. Особисту невідповідність.

Ми звикаємо до стереотипних кодів поведінки того чи іншого політика, але трапляється, що спостерігаючи за ним, говоримо, що "він сам на себе не схожий". Дехто немотивовано задіює чинник невідповідності в жестах, ритмічно розмахує руками або жестикулює досить хаотично (Головатий, Пинзеник), і оскільки ці аналогові сигнали не мають прямого відношення до тексту, а лише до особистості промовця, то сприймаються як невідповідні.

Розглянемо наступні шкали оцінок, зокрема стихійність/самодисципліну. Невербальні сигнали як правило вмонтовано в якусь ситуацію. Стихійність поведінки – несподівані переміщення в сесійній залі Верховної Ради, бійки між політиками, агресивні випадки на адресу журналістів – назагал оцінюються позитивніше, ніж послідовні і виважені дії, бо сприймаються як органічніші, чесніші, природніші.

Іншу шкалу можна утворити по осі позитив/негатив. Несвідомо ми класифікуємо усі жести як "хороші" або "погані", тобто здебільшого класифікуємо як позитив-негатив, хоч загальні правила поведінки, в тому числі й тілесної, формуються в рамках культурної епохи та певного культурного кола. Наприклад, за часів Еразма Роттердамського (XVI ст.) правильники доброї поведінки рекомендували затоптувати ногою те, що падало на підлогу при сяканні двома пальцями.

Східно-західний дискурс сприйняття жестів політиків призводить до того, що хибно відчитані невербальні сигнали несвідомо класифікуються як "негатив", як емоційний подразник. Тому загальне підсвідоме роздратування суспільства провокується в тому числі і невідповідністю "мови тіла" політиків заявленим ними вербально сигналам.

Тому, незважаючи на особисті симпатії та антипатії, тема тілесної поведінки політиків не обговорюється в суспільстві. Різні субкультури в одному суспільстві сприймають один і той самий жест по-різному, але кожен представник такої субкультури переконаний, що сприймає невербальний сигнал абсолютно вірно.

Додатковий контроль за жестами виникає тоді, коли політик опиняється в ситуації "когнітивного дисонансу", є носієм вчорашньої куль-

тури, а функціонує в сьогоденній (Симоненко). У такому випадку жестикуляція або відсутня, або укладається строго в рамки плакатних, “ленінських” кліше.

Мова рук, яка доповнює словесну інформацію, має особливе значення на мітингах, коли вираз обличчя мовця скрадений відстанню для більшості присутніх. Характерно, що коли на мітингах звучить та чи інша музика (фактично ритуальна), то всупереч нормальній психофізіологічній реакції – рухатися в такт музиці – політики, майже без винятку, кам’яніють, наче бояться проявити імпульсивні прагнення.

Кількісна оцінка рухів відбувається в категоріях “амплітуда” і “темп”. Широкими називають жести, що виконуються з пафосом та претензією на негайне виконання наказу. Це жести (наприклад ребром долоні по горлу), які кореспондуються не лише з “вагою” політиків у суспільстві, а й з тим, що даний жест **однаково** розуміють великі групи людей. Ці жести виразно афективні і символізують імпульсивність, радість, натхнення, несамовитість.

Якщо їх виконують спокійно, то це імпонус, якщо різко – захоплює або лякає. Але похапливі, здійснені гарячково широкі рухи (Кучма) породжують тривогу та невпевненість у рецепієнтів.

Дрібні рухи (переминання пальців, притримування однієї руки іншою) викликають протилежне враження. Така амплітуда рухів притаманна здебільшого державним чиновникам, які на людях намагаються бути непомітними, скромнішими.

Через те, що політиків ми бачимо переважно по телевізору, у форматі “говорячої голови”, важливими є жести, скеровані до обличчя. Політик, який прикриває підборіддя рукою, торкається губ (Ющенко), діє наче “під прикриттям”, і вимагає від слухачів додаткових зусиль. Вони мусять остерігатися, що рука ось-ось закриє рота, і найважливішого вони не почують; або ніби політик відчуває, що ось-ось може обмовитись.

Сьогодні дискусія про природу жестів (вроджені чи набуті?) як специфічних аналогових сигналів схиляється до того, що більшість простих жестів можна прирівняти до інстинктів, тобто до специфічної поведінки, властивої представникам усіх рас та груп незалежно від виховання. Це стосується до таких жестів, як торкання зачіски, кінчика носа, чухання потилиці тощо.

Людина, яка свідомо говорить неправду – а більшість політиків легко можна зарахувати до цієї категорії, – може несвідомо виказати себе через неузгодженість сигналів. Невідповідність між змістом сигналу та ставленням особи до самого сигналу в окремо взятому жесті не відчитується, але серія жестів, неузгоджених ні з особою, ні з іміджем політика, може звести нанівець усі його вербальні зусилля. Коли людина випромі-

ніос сигнали тіла, які йому “не пасують”, ми говоримо про неузгодженість іміджу з особистістю. Це особливо помітно, якщо політик імітує жести. Команда, прибічники лідера використовують його жестикуляцію при формуванні свого “політичного обличчя”. Чим самостійніша людина, тим менше у неї жестів, невластивих даному психотипові. Тому називаючи таких людей цілісними, ми констатуємо, що ані дуже широкі, ані дуже дрібні жести їм не притаманні.

Механічна псевдожестикуляція спостерігається при читанні промови з папірця. Часто здається, що свій текст такий промовець бачить вперше, і побутова реакція на такого промовця також достатньо точна – “людина наче не в собі”. Просте відтворення почутого чи прочитаного, але не засвоєного, супроводжується жестикуляцією, якої “немає”, і тому вона нікого не може переконати.

Характерною особливістю жестикуляції політиків є те, що класична типологія мови жестів виявляється в них у значно загостренішому вигляді. Крім того, необхідність постійно розширювати кількість референтних груп примушує політика використовувати водночас кілька поведінкових кодів, аби засвідчити свою приналежність до кожної з них. Жестикуляція у цьому випадку набуває суперечливих форм і призводить до смислового дисонансу, бо вербальний рівень комунікації набагато пластичніший, ніж жест, який впливає на глибинні рівні колективної психіки.

Отже, жест у політичній культурі, всупереч бажанням політиків, виконує не додаткову до вербальної інформації функцію, а є викривальним, самостійним нарративним рядом.

1. Піз А. Мова Тіла. – <http://alex-casino.narod.ru/bodylang.htm>.

Европейский и восточный способы восприятия собственного тела порождают диссонанс в способе выражения через жест. Это усложняет и восприятие. Политики, используя жест как дополнительный канал коммуникации, сталкиваются с тем, что жест рассказывает о них значительно больше, чем они предполагали.

European and eastern styles of body perception can cause perceptive dissonance in a given gesture. This makes perception itself more complex. Politicians use gesture as an additional channel of communication. As a result, the gesture reveals more about them than they may realize.

ЧОРНЕ ОБЛИЧЧЯ БІЛОГО МІСТА (до проблеми символіки і функцій сучасних київських графіті)

ІННА ГОЛОВАХА

“Сучасний міський фольклор, як і інші синкретичні традиції, існує у вигляді чистого репертуару текстів. Семіотичний ансамбль пізів, офіційно не санкціонованих культур включає орнаментику і тексти рукописних альбомів, символіку тюремних витворів (чотки, шахмати, хустки тощо), настінних граф і татуювань... – від цього контексту усна словесність невіддільна і є паралельна одним явищам, іншим – синопімічна, а з трітійми творить єдиний комплекс”.

Неклюдов С. После фольклора // Живая старина. – 1995. – № 1. – С. 3.

“Графіті, невідм., мн. – надписи і малюнки різного змісту (присвятні, магичні, побутові тощо), видряпані за старих часів гострими предметами на стінах будинків, предметах побуту тощо...”¹. Це визначення запозичене нами із архітектурного словника-довідника, оскільки, як не парадоксально, етнографічні й фольклористичні енциклопедії та словники не містять визначення графіті (ні в історичному аспекті, ні в сучасному розумінні). Можна заперечувати, що графіті є явищем традиційної культури, знищувати їх, вважаючи проявом антисоціальної поведінки й підліткової агресії, але ігнорувати їх неможливо, як неможливо ігнорувати існування певного культурного прошарку із власною мовою символів, знаковою системою й певними соціальними функціями. Сучасні настінні написи за способами втілення, соціальним призначенням і розташуванням мало чим відрізняються від старокиївських графіті. Сьогодні, як і століття тому, на стінах міських споруд можна побачити написи й малюнки, виконані переважно дітьми та підлітками, з метою шокувати сторонніх (чужих) або знайти співрозмовника чи опонента у власному середовищі. Виходячи з того, що графіті – жанр сучасного міського фольклору, одна із форм побутування міської традиції, ми вважаємо, що їхнє підґрунтя складають традиційність і колективність. При розгляді певних написів і малюнків

Інна Євгенівна Головаха – кандидат філологічних наук, молодший науковий співробітник відділу фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. E-mail: inna@jira.org

складається враження про відсутність будь-якого зв'язку із традицією. Але це враження поверхове, пов'язане із неухважним ставленням до фольклору міських субкультур, які на сучасному етапі характеризуються перш за все відкритістю та сприйнятливістю. Російська дослідниця міського фольклору Т. Щепанська, аналізуючи субкультуру хіпі, зазначала, що нові традиції адаптуються їхньою "системою" набагато швидше, ніж у суспільстві в цілому або в традиційному фольклорному осередку². Питання не в тому, чи відчуваємо ми традиційність образів і символів сучасних графіті, а в тому, чиї традиції адаптовані і відтворені підлітками в настінних образах. Виконавці графіті спілкуються мовою символів, тлумачення яких сприятиме кращому розумінню психології сучасних підлітків, їхнього внутрішнього світу й стосунків зі світом зовнішнім.

Одним із найпоширеніших мотивів київських графіті останніх років (упродовж 2001–2003 років ми зафіксували понад 700 графіті в різних районах Києва) є обличчя чорного підлітка (якщо йдеться про малюнки. Див. фотографії), написи, подібні цим: "*Hip-Hop forever*", "*Rap is my life*", "*Eminem is best*", а також графіті із англійським словом "*crew*" (бригада). Ці написи й малюнки прикрашають стіни елітних гімназій, двори гуртожитків, парки, будівельні й дитячі майдани та інші міста молодіжних тусовок. Обличчя чорного підлітка, прикрашене атрибутикою ватажка молодіжних кримінальних угруповань Нью-Йорка, Лос-Анджелеса, інших великих міст Північної і Латинської Америки, стало в останні роки найпоширенішим образом сучасних київських графіті. У праці Р. Гагмана "*Вільні агенти: історія вашингтонських графіті*" (2001)³ наведено значну колекцію вашингтонських графіті останніх десятиліть ХХ століття, цікаво, що серед них набагато менше малюнків із зображенням символіки чорного гетто, ніж було зафіксовано нами на київських стінах. З чим пов'язана популярність графіті афро-американської попкультури серед сучасних українських підлітків, як відбувається дифузія мотивів й образів, що є "гетто" в розумінні сучасного виконавця цих графіті: "*Hip-Hop. Киев – Гетто. 13.02.2001*" або "*Це наше гетто*", зафіксованих нами на вулиці Фучика влітку 2002 року?

Ми спробуємо дістати відповідь на ці запитання шляхом аналізу сучасних графіті як образотворчого та словесного жанру сучасного міського фоль-



клору. Слід, звичайно, пояснити, чому ми розглядаємо написи “*Hip-Hop – don’t stop*”, “*Rap – king of the music*”, “*Black graffiti like this are best*”, “*C2H5OH Crew*”, “*RW Crew*”, “*2P Crew*”, а також малюнки із зображенням чорного підлітка як певну тематичну й семантичну єдність. Перш за все тому, що вони репрезентують єдину культурну систему, а саме музику, традиції, спосіб життя кримінальних підліткових угруповань чорних районів великих міст Північної Америки (інакше кажучи, це – субкультура *getto* в прямому розумінні цього поняття). Чому саме ці символи прикрашають стіни київських елітних учбових закладів, як вони стали складовою української міської субкультури кінця XX – початку XXI століття?



Ми не ставимо завданням доводити, що графіті – це не прояв вандалізму, а сучасна мистецька форма побутування фольклору, оскільки завжди знайдуться опоненти спробам розширити традиційне уявлення про систему фольклорних жанрів. У цьому есе ми виходимо з того, що позитивне чи негативне, соціальне чи асоціальне, але це – явище традиційної культури, втілене в мистецьких формах. Сучасні графіті, сповнені символіки та атрибутики традиційного характеру, нерідко виступають візитною картою молодіжних угруповань. Ми спробуємо проаналізувати, в яких формах побутують сучасні графіті, що можна побачити й “почути” на стінах рідного міста, бо, як образно висловились американська дослідниця М. Сміс: “Графіті – це вуха стін”⁴.

Історично склалося так, що графіті були складовою соціального й культурного життя Києва впродовж багатьох століть. Сьогодні саме графіті Київської Русі є чи не єдиним свідченням дійсності певних історичних подій, соціальної ієрархії, особливостей повсякденного життя, культури й мови наших предків. Відомий дослідник стародавніх графіті С. Висоцький так характеризує значення настінних написів Київської Софії: “Графіті є цінним матеріалом для філологічних досліджень. Тут особливо важливі написи, зроблені малописьменними авторами, які користувалися не літературною мовою, як писці-професіонали, а писали так, як говорили, передаючи тим самим особливості живої давньоруської мови”⁵. Вивченням давньоруських графіті займаються мовознавці, історики, археологи, культурологи. Праці Б. Рибаківа, С. Висоцького, О. Мединцевої, Б. Сулова, Б. Щепкіна та інших присвячені вивченню давньоруських графіті в історичному аспекті. У своїх дослідженнях вони напо-

легливо підкреслюють історичне й культурологічне значення настінних написів і малюнків. Але цей позитив стосується лише давніх настінних написів і ні в якому разі не впливає на індивідуально-негативне ставлення до сучасних графіті. Таке негативне відношення до графіті теж свого роду традиція. С. Висоцький у монографії "Київські графіті XI–XVII ст." (1985) зазначив: "...написання на стінах храмів суворо заборонялося Церковним уставом князя Володимира Святославича. За подібні дії мало бути важке покарання, саме тому численні графіті були написані стиха й швидко. Це накладало відбиток як на зміст, так і на форму написів" ⁶. Тривалий час вчені або навмисно ігнорували стародавні графіті, або випадково знищували їх у процесі роботи з історично-архітектурними пам'ятками. Про ці випадки свідчили В. Щепкін, В. Суслов, а також дослідниця новгородських графіті О. Мединцева. Отже, стародавні графіті мали тривалу історію ганьби до того, як їх було визнано за варті вивчення пам'ятки історії. У Західних країнах ставлення до графіті ще більш негативне, що пов'язане із їхньою поширеністю й популярністю серед підлітків великих міст. У Мексиці, наприклад, нещодавно ввели новий закон, за яким написання на стінах карається п'ятьма роками ув'язнення, а в Нідерландах й у Німеччині (де, між іншим, існує Інститут вивчення графіті) держава витрачає чималі бюджетні кошти на їх знищення. У Сполучених Штатах, де мистецтво писання на стінах має майже тридцятирічну історію, відомих виконавців і сотні монографій, присвячених графіті як соціально-культурному явищу, ставлення до них з боку офіційних структур і громадськості залишається конче негативним. Сьогодні у Вашингтоні, наприклад, існують робітники-професіонали по знищенню графіті й спеціальні засоби боротьби із ними, а для визначення графіті існує низка назв – поп-культура, анти-культура, культура низів, або дегенеративна культура низів. Ми не наполягаємо на необхідності вважати графіті неперевіреним мистецьким витвором, яке слід оберігати як історичну пам'ятку, але їх не слід ігнорувати, адже графіті дають унікальну можливість побачити спонтанне побутування традиційної міської субкультури, почути "тасмичий голос міста".

Графіті, незалежно від форми втілення (написи чи малюнки), не визнають авторства, вони є колективною й анонімною формою мистецтва, тому кожен новий напис провокує до діалогу, викликаного бажанням людини спілкуватися із членами осередку, які розуміють його мову й символи. Діалоги можуть виникати у вигляді звернень, запитань, у віршованій та прозовій формах, нерідко діалогічність графіті складає комплекс малюнків. Як не парадоксально, навіть автографічні написи породжують реакцію читача й сприяють виникненню діалогів. Графіті як "вислів, зафіксований у просторі в певну мить, є комунікативним ак-

том, незалежно від того, чи є в наявності адресат, до якого він звернений, бо адресат так чи інакше передбачається, навіть у випадку, коли вислів є звичайним самовиразом, виплеском емоцій тощо..."⁷.

У даному есе ми, на жаль, не маємо змоги вдаватися до розгляду графіті в історичному аспекті або аналізувати питання анонімності й колективності цього явища. Нас перш за все цікавить питання поширеності певних мотивів, нетрадиційних для нашої культури, але таких, що на сучасному етапі стали складовою молодіжної міської субкультури. Слід зауважити, що традиційними для нашого суспільства завжди були графіті – "tags" (найпростіші за способом виконання написи, коли автор використовує лише один колір, а букви й малюнки написані або видряпані на поверхні в одну верству). Саме такого роду написи виконувалися на стінах історичних споруд упродовж століть. Ця традиція зберігалася за радянських часів (про що свідчить студентський та шкільний фольклор, тюремний фольклор тощо), пострадянські часи залучили традицію "балонів" (виконання складних за композицією та кольоровою гамою малюнків) та численні стилі виконання настінних малюнків. Сьогодні поряд із традиційними найпростішими написами можна побачити "bubble-style" (намальовані надувні або двокольорові букви), "wild-style" (навмисне використання заплутаних візерунків для дратування читача), "master-piece" (складні за технікою малюнка або напису графіті, які виконуються за допомогою трьох чи більше кольорів і на виконання яких виконавці витрачають до кількох днів)⁸. Спробуємо спочатку визначитися із найбільш характерними особливостями графіті. С. Висоцький визначає графіті як написи неофіційного характеру, виконані за ініціативою самого автора, а не на замовлення посадових осіб⁹. На наш погляд, неофіційність є найсуттєвішою рисою графіті на сучасному етапі¹⁰. Інколи, коли графіті стають складовою офіційної поп-культури – фоном відеокліпів, інтер'єром підліткових клубів та магазинів, вони втрачають свою неофіційність, а разом з тим і традиційні функції. На цьому етапі графіті втрачають спонтанність побутування, неофіційність й анонімність виконання і стають власністю замовника, а не громадськості. Неофіційність, нелегальність графіті відзначають як основну їхню ознаку й американські дослідники А. Сіел та Ш. Хорі.

Київські графіті останніх десятиліть (посттоталітарних часів) особливо складні, бо різноманіття тематики та стилів виконання продиктовані як змінами зовнішнього характеру, так і внутрішнім конфліктом нового покоління. Графіті є для підлітків шляхом комунікації із зовнішнім світом, світом дорослих, шляхом самоствердження у власному середовищі. Символіка сучасних графіті віддзеркалює реальний зв'язок сучасної молоді зі світом, відображає вплив реальних і віртуальних кумирів і куль-

тів на свідомість підлітків, які є основними виконавцями графіті. Формування власної символіки відбувається на ґрунті світових традицій, які запозичуються підлітками. Цікаво, що більшість сучасних київських графіті-написів виконана латиницею, а прихильники реп-культури взагалі спілкуються англійською мовою. Частотою вживання лише слово “лох” не поступається в текстах графіті символам афро-американської поп-культури. Англломовні запозичення – виразна риса сучасних графіті. Наприклад, київські молодіжні угруповання називають себе “crew” – бригада (термін, який обрали для себе майже півстоліття тому афро-американські молодіжні кримінальні структури. До речі, термін був позичений ними свого часу в італійської мафії). А сьогодні графіті “crew” вже стали традиційним визначенням молодіжних угруповань. Отже, на київських стінах ми бачимо відбиток традицій чорних гетто. Традиційно в основі “чорних” графіті лежить протест, бажання вирватись із гетто, повернути до себе увагу громадськості. Так майже виникла традиція малювання графіті на поїздах метрополітену Нью-Йорка, Чикаго, Лос-Анджелеса (subway art). Це були повідомлення зі світу гетто, адресовані мешканцям міста. А на початку ХХІ століття традиція “балонів” (spray art) проклала свій шлях із чорних гетто Північної Америки до стін київських елітних учбових закладів. До речі, близькість елітних шкіл та гімназій сприяє підвищенню кількості “облич” та якості їхнього виконання (на це впливає і економічна сторона проблеми: підлітки, в яких є можливість придбати “балони” й провести певний час в Інтернеті, вивчаючи світовий досвід, мають більше технічних можливостей та ідей для відтворення певних традиційних стилів та образів графіті). Виникає парадоксальна ситуація, при якій анти-культура гетто стає складовою життя української молодіжної еліти. Це трошки нагадує ситуацію із боулінг – клубами, які в Сполучених Штатах, наприклад, вважаються розвагою “низів”, а у нас – престижним і дорогим спортом бізнес-еліти. Отже, чорне обличчя на стінах диктує правила гри, все більша територія нагадує певне культурне гетто, з адаптованими ззовні традиціями, бо, як зазначив Ю. Лотман: “Засвоєння чужих текстів не обмежується засвоєнням нових знакових одиниць – воно також потребує засвоєння нових правил”¹⁰.

Ми знаємо, що кожен образ графіті – це знак, навіть графіті-автографи – знаки, адже традиційно підписи під графіті залишали лише виконавці, чие ім'я стало символом певного стилю чи візерунка. Отже, знаковість і симво-



лічність доповнюють низку характеристик графіті як явища традиційної культури. Для нас це вкрай важливо, бо зображення чорного підлітка на київських стінах свідчить про бажання виконавців та їхньої аудиторії показати причетність до традицій іншої культури. Чорне обличчя немов запрошує нас побачити внутрішній світ підлітка, за яким ховаються певні музичні пристрасті, стиль одягу, навіть жести та рухи. Чорне обличчя використовується виконавцями київських графіті як маска, за якою прихована реальність. Ця маска, у свою чергу, стає символом, за яким приховані певні культурні й соціальні традиції. Виконавець графіті може і сам до кінця не усвідомлювати, що стоїть за кожним із символів і чому саме вони були адаптовані його оточенням. Точніше, йому зрозумілі лише певні значення відтворених символів, бо, як зазначив Р. Барт, “кожне зображення полісемічне... читач може сконцентруватися на одному значенні і не звернути ніякої уваги на інші...”¹¹. Це ж саме стосується і виконавця, особливо коли образ-символ запозичений з іншої культури. Отже, нерідко адаптовані образи-символи й знаки-символи є для виконавця і його аудиторії “повідомленням без коду”, коли образ сприймається лише як “іконічне” зображення¹². Нічого дивного немає в тому, що підлітки сприймають і адаптують близькі їм за духом образи, цікаво, чому саме цей прошарок культури є зрозумілим цілому поколінню людей, історично, етнічно, територіально непричетних до адаптованих ними культурних традицій. Ця спорідненість із культурою афро-американських гетто скоріше підсвідома, закладена десь на рівні архетипу людської свідомості. К. Юнг означив це так: “Факт залишається фактом, люди роблять речі і навіть не знають, навіщо вони це роблять... Думки-форми, універсальні жести, численні установки відповідають взірцям, що сформувалися за часів, коли в людини не сформувалося рефлексорне мислення...”¹³. Зрозумілим є бажання підлітка з Північного Бронксу (неблагополучний район Нью-Йорка), якому емоційно близьким є образний ряд та символіка пісень Емінем, надряпати на стінах: “*Eminem is best*”, а існування такого роду написів на стінах російсько-англійської школи у центрі Києва здасться дивовижним. Не менш дивовижним є бажання підліткових угруповань характеризувати себе як “*crew*”, коли у власній кримінальній історії існує і явище, і терміни для його визначення. Але впродовж десятиліття адаптувалися і стали складовою традиції настінних написів саме англомовні терміни і символи. Це ускладнює аналіз символічного значення сучасних графіті, оскільки, як зазначив К. Юнг: “Коли ми намагаємося зрозуміти символи, ми стикаємося не лише із символом як таким, а, перш за все, з цілісністю індивіда, який відтворює ці символи. А це враховує вивчення його культурного фону”¹⁴. Тут виникає проблема: чий саме культурний фон відображають сучасні київські графіті?

Графіті відображають реальні, а не бажані процеси, що відбуваються в свідомості й духовному житті сучасної молоді. Чорне обличчя на стінах білого міста – це унікальне свідчення того, що офіційна культурологічна замкненість сучасної України, бажання обмеженого круга шукати зв'язки лише із власним минулим не впливає на свідомість на сто відсотків, завжди залишається “вікно”, крізь яке бажаючі знаходять можливість втекти від культурологічної замкненості, відчути духовну єдність із представниками інших культур та традицій. Спонтанний розвиток словесної творчості та образів, втілених у графіті, підтве-



рджують наявність міцних зв'язків із міською субкультурою інших країн. Поринаючи у гетто чорних кварталів великих міст, ми начебто вибираємося із власного гетто, поринаємо у світ нових символів і образів.

Мистецтво побачити сенс, прихований за “обличчям” на стінах, відчути духовний світ білого виконавця “чорних” графіті – це ключ до розуміння символічної мови підлітків. Це проблема як культурологічна, так і соціальна, адже незрозуміле лякає, ми відчуваємо себе аутсайдерами у власному місті, бо нове покоління дивиться на нас зі стін чужим обличчям. Символіка графіті – це символіка тотемів і табу. Треба лише розтлумачити незрозумілі образи й символи, і ми побачимо, що більшість написів та малюнків складають дві великі групи. Перша – це графіті, які зображують “заборонені” теми: секс, наркотики, стосунки із школою, поліцією, іншими офіційними інститутами; друга – система підліткових тотемів: музичні напрями й окремі виконавці, неформальні об'єднання тощо. Чорне обличчя на стінах – прояв традиційності, її живе побутування, заклик до діалогу, підтримати який можливо лише зрозумівши символічну мову графіті.

- ¹ Архітектура. Короткий словник-довідник. – К., 1995. – С. 78.
- ² Щепанская Т. Символика молодежной субкультуры. Опыт этнографического исследования системы 1986–1989 гг. – С.Пб, 1993.
- ³ Gastman R. Free Agents. A History of Washington D. C. Graffiti. – Bethesda, 2001.
- ⁴ Smith M. Walls Have Ears: A Contextual Approach to Graffiti // International Folklore Review. – London, 1986.
- ⁵ Высоцкий С. Про що розповіли давні стіни. – К., 1978. – С. 54.
- ⁶ Высоцкий С. Киевские граффити XI–XVII вв. – К., 1985. – С. 3.
- ⁷ Крымский С., Парахонский Б., Мейзерский В. Эпистемология культуры. – К., 1993. – С. 137.
- ⁸ Більш докладну інформацію щодо стилів сучасних графіті можна подивитись у журналі “НАШ” (за вересень 2000 року) у статті Т. Дорофеева про графіті Тулузи, або на вебсторінці, присвяченій історії написання графіті за адресою <http://graffiti.netbase.org/ARP/txt.htm>
- ⁹ Высоцкий С. Киевские граффити XI–XVII вв. – С. 3.
- ¹⁰ Лотман Ю. Семиотика и типология культуры // История и типология русской культуры. – С.Пб., 2002. – С. 146.
- ¹¹ Барт Р. Риторика образа // Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М., 1989. – С. 304.
- ¹² Детальніше про це див. у роботі Р. Барта. Барт Р. Вказ. праця. – С. 297–318.
- ¹³ Юнг К. Архетип и символ. – М., 1991. – С. 71.
- ¹⁴ Там само. – С. 83.

Данная статья посвящена проблеме символики современных киевских граффити, определенным мотивам, которые доминируют в творчестве киевских исполнителей надписей и рисунков. Частое изображение лица негритянского подростка, использование элементов современной американской поп-культуры свидетельствует о процессах культурной диффузии, активного заимствования стилей исполнения, образов и тематики. Автор рассматривает семантику образа “черного лица” на киевских стенах, а также причины возникновения и использования именно этого символа современными молодежными группировками Киева.

This article examines contemporary Kyiv graffiti imagery that incorporates symbols of a perceived ‘Black American’ culture. These symbols appear extensively in the cultural acts of Ukrainian graffiti performers. The author analyzes the popularity of these symbols among contemporary Ukrainian urban adolescents, and their representations within graffiti imagery.

ПРО МІФОЛОГІЮ МИМОВІЛЬНИХ ФІЗІОЛОГІЧНИХ РЕАКЦІЙ

НАТАЛЯ ЛИСЮК

Принцип антропоцентризму буквально пронизує всі архаїчні уявлення і, звісно ж, не оминає й самої людини, її анатомії, фізіології і психології, які теж отримують виразний символічний ореол. Однак тут слід одразу завважити асиметрію сьогоднішньої науково-біологічної моделі людини і моделі міфологічної. З одного боку, міфологічну антропологію неможливо звести до символіки лише окремих членів людського тіла, оскільки важливими в цьому плані є й рідини, що їх має чи виділяє людський організм (кров, сльози, слина, піт, а надто сперма, менструальна кров, жіноче молоко, сеча та екскременти, які розглядаються як важливі складники людського тіла), й гадане її ядро (душа, дух), й ті прояви контакту людини з довкіллям, що з наукового погляду власне людському організму й не належать (сліди, тінь, подих), й певні фізіологічні процеси (особливо зачаття і травлення, які розуміються теж набагато ширше за сьогоднішнє їх наукове бачення). З іншого боку, до складу міфологічної антропологічної моделі не включаються людські почуття та стани, а надто аномальні (сп'яніння, одурманення, втрата свідомості, лунатизм, безумство, шаленство, екстаз, транс), а також хвороби та окремі їх симптоми (такі як безсоння, жар, озноб і т. п., передсмертний стан тощо), котрі уявляються зовнішніми відносно людини і можуть поводитися і як агресори (радість вселяється, охоплює, обіймає, хвороба нападає, з нею потрібно боротися – пор. *нездужати, одужати*, споріднені з *подужати* – пересилити, перебороти, перемогти¹⁾). Так само зовнішніми стосовно людини уявляються в міфологічному світогляді й відчуття, що їх дарують органи чуття, а також і мимовільні несвідомі реакції людського організму на його власні потреби та на різноманітні подразники з боку природного середовища. Всі ці явища існують ніби відокремлено від людини, проте супроводжують її повсякчас, проявляю-

Наталія Анатолівна Лисюк – кандидат філологічних наук, викладач кафедри фольклористики Інституту філології Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка, редактор, перекладач. Коло наукових інтересів: теорія міфу, слов'янська фольклористика, теорія фольклору, поетика фольклору, етномистецтвознавство, семіотика, теорія комунікації, лінгвофольклористика, етнолінгвістика, семантика, етимологія, фонологія, літературознавчі студії, теорія літератури. E-mail: natalyssh@svitonline.com

чись у точно окреслених міфологією та осмислених крізь призму міфологічного світогляду випадках.

В останні декади минулого століття, спираючись на праці З. Фрейда, С. Ейзенштейна, Л. Виготського, які досліджували психофізіологічні засади процесу творення мистецтва, почали проводитись порівняльні дослідження в області міфології і фізіології та психіки людини. Найбільш категоричним у цьому плані був, як здається, англо-американський антрополог та етнолог В. Тернер, котрий дійшов висновку про те, що загалом "культура як поняття "надфізіологічне" на ранніх стадіях свого розвитку була тісно зв'язаною з фізіологією людського тіла, з усвідомленням насамперед сильних фізіологічних переживань" ². Він писав: "Я стверджую, що людський організм і важливий для існування досвід були джерелом будь-якої класифікації" ³. З цього погляду, весь макрокосм розглядається як "un gigantesque organisme humain" ⁴.

Відтак і мимовільні фізіологічні реакції людського організму, такі як свербіння, відчуття колоття, приплив чи відплив крові до якоїсь частини тіла, дзвін у вухах, гикавка, відригування, блювання тощо, набули свого виразного міфологічного змісту. Вже в полемічному творі невідомого автора "О книгах истинных и ложных", вміщуваному в рукописних збірниках XVI–XVIII ст., засуджуються серед усього іншого поширені в народі язичницькі вірування, пов'язані з такими явищами, як "ухозвон", "окомиг", "мышца подрожат", "сон страшен", "падет человек", а також, за іншим списком, "кости болят и подколенки свербят – путь будет, и длани свербят – пенязи имеют, очи свербят – плакати будут" ⁵.

У цій роботі ми окреслимо тільки загальні напрямки міфологічної семантизації подібних фізіологічних явищ. Насамперед слід звернути увагу на мимовільність, непідвладність і непідконтрольність людській волі цих фізіологічних актів, а відтак їх раптовість. М. Новикова зауважила, що будь-яка раптовість, у тому числі й будь-які неочікувані, непередбачувані зміни у фізичному чи психічному стані людини, "для символічного мислення були і залишилися сигналами вторгнення іносвіту" ⁶.

Справді, як уже говорилося, доволі часто мимовільні фізіологічні реакції усвідомлюються носіями міфопоетичного мислення як самостійні й самовільні, відокремлені від людини істоти. Доконечно агресивними відносно людини створіннями уявляються відчуття голоду і холоду, які накидаються на неї, як люті звірі, примушують до небажаних дій, а водночас від яких дуже важко позбавитися (*Голод і холод людей ся тримає і до гробу пхає; Вижене голод на холод; Голод кишки крутить; Голод кием не одженеш* ⁷ і под.). Подібними до них, проте дещо менш набридливими і трохи більш підвладними людині змальовуються дрижаки (*Дрижаки/дрижаків ловити; Дрижаки напали; Дрижаків найв-*

ся⁸, *нахапався*), свербіння (*Сверблячка, чухачка напала*) та оскома (*Оскома напала; Оскому зогнав*).

Ставлення до мимовільних фізіологічних проявів як до зовнішніх стосовно людини, котра їх відчуває, засвідчено й синтаксичною будовою відповідних висловів, а саме вживанням: а) односкладних присудкових (безособових) речень, виражених особовими дієсловами з безособовим значенням, визначальною рисою яких є зміщення уваги з носія динамічної ознаки стану (чи зміни стану) на саму цю ознаку, тому сам носій динамічної ознаки виявляється розмитим – неозначеним: *дзвенить у вусі, крутить у носі, коле в грудях; жаром охопило (проїняло), потом облило*; б) неповних речень із пропущеним доповненням – логічним суб'єктом: *циганський ніт проймає*⁹; в) повних речень, підметом у яких є окрема (самостійна й самодіяльна!) частина людського тіла, а присудком – зворотні дієслова, що виражають безоб'єктний стан суб'єкта дії: *загорілися щоки, чешеться долоня, ніс*. Таку синтаксичну, сказати б, “аберацію” щодо фізіологічних, а так само й психологічних процесів людського організму можна пояснити з погляду концепції походження мови, створеної відомим київським лінгвістом проф. К. Тищенком. Адже, як витікає із синтаксичної будови наведених речень, спільною для них рисою може бути ототожнення суб'єкта дії із самою дією: (*щось = дзвін*) *дзвенить у вусі*, а отже, імпліцитне віднесення динамічної ознаки до класу живих істот, її вихідний “*діє-іменний*” стан (що пов'язане з початковим станом процесу розрізнення класів живих і неживих об'єктів як органічних чи неорганічних). Це явище, стверджує К. Тищенко вслід за О. Лосєвим, виникає в період усталення анімістичного сприйняття, в рамках якого світ сприймався як боротьба духів, наявних у тваринах і в рослинах, але не тотожних їм¹⁰. З такими уявленнями корелює й наділення “незалежністю” від людини, здатністю до самостійних дій окремих членів її тіла, які уявляються спроможними до відособленого відчування (*серце болить, щоки пащать*). Також “далеким відлунням того давнього світосприйняття залишаються конструкції з орудним відмінком, який вказує на знаряддя демонічних сил природи”¹¹ (пор.: *жаром охопило (проїняло), потом облило*) та “афективні конструкції”, які “спираються на специфічну групу дієслів ненавмисної дії та стану, причому підмет стоїть при них у “давальному” відмінку”¹² (на кшталт поширених для досліджуваної сфери виразів *мені холодно, тепло, боляче*). Таким чином, у світлі концепції К. Тищенка подібні конструкції можна вважати синтаксичними реліктами третього етапу процесу формування мови і мислення, а саме органічно-активного, перехід до якого обумовлюється анімістичними віруваннями.

Інколи некеровані фізіологічні реакції уявляються спричиненими гострими і сильними раптовими почуттями – й у цьому разі вони стають

ніби зовнішніми їх виразами: *З переляку став такий, як крейда; Побіліла, як полотно; Побіліла, як хустка; Білий, як смерть; Злякався – аж у п'яти закололо; Аж у животі похолонуло; Аж у душі похолонуло; Так на мене жаром і сипнуло; Аж подерв'яніла*¹³, проте, як здається, такі зв'язки все ж не варто вважати за першооснову міфологічного осмислення фізіологічних процесів.

Річ у тім, що в багатьох інших випадках невідконтрольні свідомості фізіологічні реакції набувають якості знаків-символів, що їх належить правильно інтерпретувати. Доволі часто вони стають прикметами-передчуттями, основаними на тілесних відчуттях. "Прикмета, – писав О. Афанасьєв, – завжди вказує на якесь співвідношення, більшою мірою вже незрозуміле для народу, між двома явищами світу фізичного або духовного, з яких одне слугує передвістям другого, котре безпосередньо за ним слідує"¹⁴, тобто проглядається виразна леві-брюлівська містична партиципація між самостійною "поведінкою" організму людини і довкіллям. У нашому випадку предмети і явища, розглядувані як знаки тотожності людини довкіллю-макрокосму і самій собі (оскільки, за Л. Леві-Брюлем, людське тіло не є жорстко відмежованим від навколишнього світу, натомість існує багато речей, співпричетних йому), перебирають на себе комунікативну функцію. Як пише О. Христофорова, "аналіз внутрішньої прагматичної структури прикмет приводить нас до висновку, що останні є описом якихось ситуацій взаємодії, в рамках яких людині належить роль одержувача повідомлень"¹⁵.

Скажімо, свербіння сприймається як прикмета-провісник і тлумачиться залежно від того, яка частина тіла чешеться: ніс, вухо, долоня тощо: *Коли свербить долоня – гроші хтось дасть, а очі – плакатиме*¹⁶; *Якщо чухається ніс – до випивки; Якщо чухаються губи – до поцілунків*¹⁷, подеколи і з більш точною вказівкою на певну ділянку об'єкта свербіння: *Якщо чухається кінчик носа – милого побачиш*¹⁸; пор.: *Голова чешеться – брань на себя слышать; Правый глаз чешется – на милого глядеть; Правый глаз чешется – к смеху, левый – к слезам*¹⁹. Натомість відсутність свербіння тлумачиться як відсутність повідомлення спонукального характеру – поштовху до дії: *Се ему і за вухом не свербить*²⁰; *Де не свербить, там ся не чухас; Що не свербить, те не кортить*²¹. Зазначимо, що можливість розширення семантичного ореолу чухання до значення "бути побитим" (пор.: *Почухався він добре*²² або *Прочухана дали*, також: *У него спина чешется, видно, хочет, чтобы его побили*²³) теж засвідчує наявність уявлень про цей акт як про навальне, невідпорне вторгнення в людину чогось чужого, за чого вона перетворюється на об'єкт впливу. За цього саме свербіння уявляється настійною спонукуючою до дії (пор. фразеологізм *Руки чешутся щось зробити*, вжи-

вання дієслова *чесати* в значенні швидко рухатися), інколи навіть і непотрібної (*Язика чесати*).

Такими само прикметами-передчуттями уявляються припливи крові (часто вони розглядаються крізь призму міфології правого – лівого): *Загорілися щоки чи вуха – вас хтось згадує, а як, це залежить від сторони – справа чи зліва*²⁴, та різноманітні кольки: *Якщо закололо в правій частині грудей, то це значить: згадує далекий по серцю, близький по відстані, якщо ж у лівій: далекий по відстані, близький по серцю*²⁵. Натомість дзвін у вухах виконує функцію апробації бажання і засвідчує можливість його виконання, тобто є реплікою доквілля на бажання, прагнення, плани людини. Однак такого смислу цей знак набуває лише в тому разі, коли вгадують, у якому вусі дзвенить (пор.: *Чи буде лад, чи не буде: в якому у мене усі дзвинить*²⁶), тобто його сенс повинен бути доступний іще й іншій людині. Отже, в цьому випадку з погляду теорії фольклорної комунікації маємо чотириступеневу двоспрямовану діалогічну структуру:

- 1) невисловлене бажання людини, виконуваність якого сумнівна,
- 2) дзвін як знак імовірності його виконання,
- 3) звернення до гаданого медіатора з прямим запитанням-тестом, тобто загадкою, яка потребує відгадки,
- 4) утвердження або заперечення виконуваності бажання.

Така хвороблива реакція людського організму, як висипання (а надто коли сип з'являється на видному місці), теж може отримувати міфологічне забарвлення, стаючи неспростовною прикметою – доказом доконаного факту: *Якщо прищик вискакує на самому краєчку носа, хтось у тебе закохався*²⁷.

Гикавка ж уявляється безпосередньо живою істотою, здатною вторгтися в людину (*гикавка напала*, пор.: *Дай, Боже, легко вигикнути*²⁸) в тому разі, якщо її хтось згадує або добрим, або злим словом: *Коли гикаси, хтось тебе згадує*²⁹. Відтак для того щоб позбавитися гикавки, вдаються до певних дій, які мають під собою магічну основу: людину лякають – імпліцитно для того, щоб гикавка злякалась і полишила її (адже досвід переконує, що реальних підстав ця дія під собою не має), перераховують усіх родичів і знайомих, хто б міг згадувати цю людину: гикавка припиняється тоді, коли її гаданого призвідника називають на ім'я вголос (магія номінації): *Хто мене пом'янув, щоб кий не минув*³⁰. Можна вигнати гикавку і за допомогою магічних замовлянь, що їх, за М. Номисом, "проказують не перехоплюючи духу". Ці замовляння можуть будуватися на засадах симільної магії і мати діалогічний характер: *Икавко-икавко, де була: у Києві; що іла? кобилину; де діла? покинула – покинь і мене; або* набувати виразно антикомунікативного забарвлення заради перериван-

ня контакту, унеможливлення самого процесу магічно-дистанційного "спілкування": *Ишло через 12 ланів, один каже "лан, лан", другий каже "лан, лан", третій каже... дванадцятий каже "лан, лан"*³¹.

Глибокою міфологічною конвенційністю наділена й така елементарна фізіологічна реакція, як чхання. Проте велику повагу до акту чхання проявляють чи не всі народи світу, проголошуючи певні словесні формули і роблячи жести пошанування чи перестороги³². Як відомо, в українців обов'язковою реакцією на акт чхання має бути благоповажання (*Будь здоров!, На здоров'я!, На здоров'я, на сто літ свиней пастити!*³⁴, *Великий рости та щасливий будь*³⁵ або жартівливо-апотропейне: *Спичка в ніс, болячка в спиняку, – поздоровляю, як скажену собаку*³⁶).

Зауважимо, що висловлювання по чханні пов'язані, швидше за все, із загальними уявленнями про душу-подих, здатну, по-перше, проявляти себе матеріально, а по-друге, спроможну покинути тіло людини, що чхає, разом із видихуваним нею із силою повітрям. Отож, небезпечі втрати душі й намагаються запобігати за допомогою магічних висловлювань та апотропейчних дій, а водночас матеріальні прояви душі як сакральної, божественної субстанції належить вітати й ушановувати, пор.: *Як би не зуби та не губи, була б душа на дубі*³³. Натомість позіхання, дія якого полягає в зворотному до чхання процесі, а саме втягуванні повітря в рот, осмислюється як ризик несанкціонованого проникнення в людину нечистої сили – чорт, біс, диявол може вскочити до рота, отож, при цьому належить затуляти рот рукою, хреститися. Водночас чхання могло витлумачуватись і як реакція позалюдської сфери на поточне висловлювання людини, на її поведінку, а власне, як акт апробації твердження, яке було щойно вимовлено, утвердження його істинності ("Це – правда!") та схвалення доконаної чи санкціонування запланованої дії. Зауважимо, що в такому разі людині приписується статус медіатора, й сам акт чхання стає матеріальним виявом її лімінального стану.

Цікаво, що нині стало можливим простежити динаміку розвитку семантики цього фізіологічного акту – її дрейф від анімістично-міфологічної до міфологічно-наукоподібної парадигми. Адрже в сучасній підлітково-дівочій культурі акт чхання набув доконечної, абсолютної знакової природи, що засвідчується широким розповсюдженням такого письмового постфольклорного жанру, як "чихалки", "апчихалки", без яких не обходиться, мабуть, у певний період жодна школярка-підліток. Такі "чихалки" набувають скрупульозно деталізованого вигляду. Вони будуються за чітким часовим принципом, а власне, враховують тижневу і добову сітку, отож кожен окремих акт чхання набуває конкретного значення залежно від дня тижня та години доби (за цього за точку відліку береться ранок, а нічний період, починаючи від півночі, ніби не помічається взагалі – як у

поданому нижче прикладі й неділя). Принагідно варто зазначити, що засади такої жорсткої часової приуроченості цього акту були закладені вже в народній традиції: *Чихнуть в понедельник – користь на неделе*³⁷. З “ідеологічного” погляду, тлумачення “чихалок” стосуються тієї сфери людських відносин, які набувають для дівчаток у цей період щонайбільшої ваги, – очікування кохання (у тексті серед можливих 102 позицій налічується 17 лексем з коренем *кох-* та 7 – із коренем *ціл-(ув)-*, тобто разом майже 24 %) та почуття, що їх відчувають у цьому зв’язку, дозвілля, стосунки з однолітками (за цього ровесниці розглядаються як джерело постійної небезпеки: вони заздрають, роблять наклепи, разносять плітки, їх треба стерегтися, а от дорослих у замкнутому світі “чихалок” узагалі немає), хоч і зберігають загальні прогностичні функції прикмети, а певною мірою – включають і прямі застереження та настанови щодо належної поведінки: *Стережися блондинок; Уникай друзів завтра; Не йди додому з хлопцем; Не псуй йому настрою; Не будь гордою*. Наведемо приклад такого постфольклорного твору, записаного 22 липня 2003 року студенткою I курсу відділення літературної творчості Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка Світланою Ткачук від Віталіни Клепки, 1985 р. н., в м. Борисполі Київської обл.:

Понеділок: 7–8 – *хтось прийде*; 8–9 – *через тебе хтось плакатиме*; 9–10 – *хтось тебе любить уже кілька днів*; 10–11 – *подобаєшся хлопцям*; 11–12 – *зустріч з коханим*; 12–13 – *він думає про тебе*; 13–14 – *думатимеш про нього*; 14–15 – *несподівана зустріч*; 15–16 – *плакатимеш по своїй вині*; 16–17 – *наснишся йому*; 17–18 – *поцілує*; 18–19 – *стережися блондинок*; 19–20 – *думає про тебе*; 20–21 – *освідчення в коханні*; 21–22 – *розмова на одну тему*; 22–23 – *запросить на прогулянку*; 23–24 – *плітки про тебе*.

Вівторок: 7–8 – *подобаєшся одному хлопцю*; 8–9 – *наклепи подружки*; 9–10 – *хтось закохається*; 10–11 – *ти снишся одному хлопцю*; 11–12 – *здійсняться бажання*; 12–13 – *щастя*; 13–14 – *коханий хоче поцілувати*; 14–15 – *думає, що ти його кохаєш*; 15–16 – *зрада*; 16–17 – *він очікує поцілунку*; 17–18 – *любить твоє ім'я*; 18–19 – *будеш соромитися*; 19–20 – *отримаси лист*; 20–21 – *підеш у кіно*; 21–22 – *побачили його*; 22–23 – *кохає тебе*; 23–24 – *посваритесь*.

Середа: 7–8 – *цікавиться тобою*; 8–9 – *несподіванка*; 9–10 – *погана справа*; 10–11 – *познайомишся з хлопцем*; 11–12 – *любиш когось*; 12–13 – *комусь дуже подобаєшся*; 13–14 – *будеш сваритися*; 14–15 – *не будь гордою*; 15–16 – *лист*; 16–17 – *комусь не подобаєшся*; 17–18 – *когось сильно кохаєш*; 18–19 – *страждає через тебе*; 19–20 – *не дуже кохаєш*; 20–21 – *будеш одна*; 21–22 – *отримаси подарунок*; 22–23 – *поцілує*; 23–24 – *освідчиться в коханні*.

Четвер: 7–8 – веселий день; 8–9 – несподіванка; 9–10 – він тебе не чекає; 10–11 – він скоро буде з тобою; 11–12 – зустріч з тим, про кого думаєш; 12–13 – плітки; 13–14 – заздрить подруга; 14–15 – тобі не потрібна компанія; 15–16 – хтось кохає; 16–17 – чекай його вдома; 17–18 – зустрінеш друга; 18–19 – товаришуватимеш; 19–20 – полюбиш незнайомця; 20–21 – він прийде до тебе; 21–22 – полюбиш знайомого; 22–23 – прийде коханий; 23–24 – поцілує.

П'ятниця: 7–8 – хороший день; 8–9 – злитимешся; 9–10 – хлопці хочуть товаришувати; 10–11 – хороший лист; 11–12 – він тебе кохає; 12–13 – він образив дівчину; 13–14 – сумуватимеш без нього; 14–15 – про тебе думає інший; 15–16 – буде радість; 16–17 – коханий хоче бути з тобою; 17–18 – кохає; 18–19 – ненавидить; 19–20 – наснитися тобі; 20–21 – не кохає; 21–22 – поцілує; 22–23 – завтра хороший день; 23–24 – уникай друзів завтра.

Субота: 7–8 – радісно проведеш час; 8–9 – не йди додому з хлопцем; 9–10 – кохає; 10–11 – він сумує; 11–12 – зустріч з хлопцем; 12–13 – хлопці; 13–14 – гість; 14–15 – чудова прогулянка; 15–16 – згадаєш минуле; 16–17 – він піде від тебе; 17–18 – подобасься; 18–19 – завтра радісний день; 19–20 – не псуй йому настрою; 20–21 – зустріч; 21–22 – поцілує; 22–23 – він згадує про тебе; 23–24 – кохає таємно ³⁸.

Насамкінець слід зазначити, що далеко не всі мимовільні фізіологічні реакції людського організму отримують однакову знакову природу. Адже в цій сфері можна віднайти і, як здається, ще більш архаїчні зв'язки. Скажімо, така некерована реакція, як блювання, осмислюється не як знак-провісник, знак-схвалення, знак-застереження тощо, але отримує діяльнісно-ціннісне значення, що пов'язане насамперед із загальною міфологією процесу травлення. Загалом, за В. Тернером, "акт випльовування символізує одночасно оргазм і благословення "добрими речами життя" ³⁹. Скажімо, в єгипетському міфі даний спосіб творення вважається сакральним: бог-деміург Атум, випльовувши (випльовавши) проковтнуте власне сім'я, створює таким чином божеств землі і неба Шу і Тefнут, від яких ведуть свій родовід наступні покоління богів. Натомість в українських космогонічних легендах цей акт осмислюється вже в негативному ключі, змальовується як протиприродний: так можна створити тільки непридатний для землеробства простір (високі гори, пагорби тощо). Таким чином, тут засвідчено панівне становище культурної землеробської технології, що до неї вдається бог: адже добування першоматерії з води доповнюється типово землеробським актом – посипанням-засіванням водного простору ("сіяти по воді", "розсіювати за вітром") піском чи землею (зауважимо принагідно, що технологія засівання ниви виявляється основною матрицею творення ще в космого-

нічних коляд-ках, пор.: *посієме дрібний пісочок, посієме золотий камінь, світа не сіють*). Отож, ця землеробська технологія протиставляється “чортовому” фізіологічному способу творення, який належить до сфери некеровано-го, стихійного, причому це протиставлення набуває аксіологічного забарвлення. Опозиція ця оформлюється не лише в результатах творення (невгіддя – родючі землі), але і в емоційному сприйнятті цієї дії: сама фізіологія “творення-антипородження” набуває відразливо ексцесного характеру: чорт-Сатанаїл випльовує, вичхас, відхаркує, відпирхує, вибльовує найгірші в розумінні хлібороба землі, а його “несанкціоновані” судорожні рухи значно погіршують цей простір (у судамах він вибиває долини, яруги, провалля, прірви). За цього вихідним матеріалом антитворення стає неїжа – суміш землі з водою: чорт п’є воду і їсть пісок, через що його роздуває і він починає блювати. Ще частіше матеріалом для невгідь стає суміш землі з фізіологічною речовиною (слиною), з чого утворюються болота, трясовини; сюди ж слід віднести і землю з рота та з-під нігтів (з таких від початку нечистих, зіпсованих живим організмом субстанцій зроджуються гадуки, жаби, інші нечисті тварини, а також “такі, як він”). Узагалі ж ця фізіологічна рідина уявляється амбівалентною субстанцією, оскільки часом із слини Сатанаїла в чистому вигляді постають прекрасні ангели.

Викладені тут факти дають підстави зробити такі висновки: по-перше, нижчі людські відчуття та інстинкти в рамках міфологічної моделі світу уявляються відокремленими від самої людини і самостійними діячами, що збігається з анімістичними віруваннями. По-друге, ці відчуття стають спонукою до відповідної дії як у фізичному, так і в символічному плані, оскільки набувають знакового характеру і включають людину в нескінченний діалог із довкіллям.

¹ Див. також: Брагина Н. Г. “Во власти чувств”: мифологические мотивы в языке // Славянские этюды: Сб. к юбилею С. М. Толстой. – М., 1999. – С. 86–102.

² Тэрнер В. Символ и ритуал. – М., 1983. – С. 102.

³ Там само. – С. 101.

⁴ “Велетенського людського організму” (фр.)

⁵ Цит. за: Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х томах. – М., 1995. – Т. 1. – С. 17.

⁶ Новикова М. А., Шама И. И. Символика в художественном тексте: символика пространства (на материале “Вечеров на хуторе близ Диканьки” Н. В. Гоголя и их английских переводов). – Запорожье, 1996. – С. 31.

⁷ Прислів'я та приказки: Природа, Господарська діяльність людини / АН УРСР, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського; Упоряд. М. М. Пазяк; Відп. ред. С. В. Мишанич. – К., 1989. – С. 302.

⁸ Там само. – С. 70.

- ⁹ Українські приказки, прислів'я і таке інше: Збірники О. В. Марковича та інших / Уклад М. Номис. – К., 1993. – С. 173. – № 3187.
- ¹⁰ *Тищенко К. М.* Лекції з генетичного мовознавства: Передісторія мовлення. Палеосигніфіка. Історична синтактика. – К., 1999. – С. 46.
- ¹¹ Там само.
- ¹² Там само.
- ¹³ Українські приказки, прислів'я і таке інше. – С. 218–219. – № 4380–4390.
- ¹⁴ *Афанасьєв А. Н.* Зазн. тв. – С. 15.
- ¹⁵ *Христофорова О. Б.* Логика толкований: фольклор и моделирование поведения в архаических культурах // <http://ruthenia.ru/folklor/hristoforova7.htm> (див. також у: Чтения по истории и теории культуры. – М., 1998. – Вып. 25).
- ¹⁶ Українські приказки, прислів'я і таке інше. – С. 583. – № 14317.
- ¹⁷ Архів кафедри фольклористики Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка (далі – АКФ), ІЛТ–2003.
- ¹⁸ Там само.
- ¹⁹ *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1982. – Т. 4: Р–V. – С. 598.
- ²⁰ Українські приказки, прислів'я і таке інше. – С. 211. – № 4217.
- ²¹ Там само. – С. 435. – № 975–9757.
- ²² Там само. – С. 204. – № 4024.
- ²³ *Даль В. И.* Зазн. тв. – С. 598.
- ²⁴ АКФ, ІЛТ–2003.
- ²⁵ Там само.
- ²⁶ Українські приказки, прислів'я і таке інше. – С. 582. – № 13996.
- ²⁷ АКФ, ІЛТ–2003.
- ²⁸ Українські приказки, прислів'я і таке інше. – С. 55. – № 365.
- ²⁹ АКФ, ІЛТ–2003.
- ³⁰ Українські приказки, прислів'я і таке інше. – С. 55. – № 367.
- ³¹ Там само. – С. 582. – № 13390.
- ³² *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. – М., 1989. – С. 83–84 і далі.
- ³³ Українські приказки, прислів'я і таке інше. – С. 55. – № 368.
- ³⁴ Там само. – С. 55. – № 371.
- ³⁵ Там само. – С. 56. – № 376.
- ³⁶ Там само. – С. 55. – № 373.
- ³⁷ *Даль В. И.* Зазн. тв. – С. 608.
- ³⁸ АКФ, ІЛТ–2003.
- ³⁹ *Тэрнер В.* Зазн. тв. – С. 152.

В статье рассматриваются направления мифологической семантизации таких физиологических явлений, как прилив и отлив крови, высыпания, колики, звон в ушах, икота, чихание, вздыхание и т. д., а также их символическое действие, которое носит характер побуждения и одобрения. Представляется, что в этот ряд не вписывается рвота, мифологизованная человеком раньше и связанная с символикой переваривания-рождения.

Directions of mythical semantization of such physiological phenomenon as itch, rush and ebb of blood, ring in ears, hiccup, sneezing, sigh etc, as well as their activity, which is of motive and approval character are shown in the article. It is considered that out of this row is act of vomit, which had been mythologed by people earlier and connected with the symbolism of digest-birth.

АНТРОПОМОРФНА СИМВОЛІКА НАРОДНОГО ЖИТЛА В ОБРЯДОВІЙ ТА ФОЛЬКЛОРНІЙ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНЦІВ

ТАМАРА КОСМІНА

У фольклорній традиції українського народу традиційне житло та основні його складові усвідомлювались живими істотами, які здатні були як чуттєво реагувати на дії чинників зовнішнього світу, так і виконувати самостійні ролеві функції в обрядах. Найбільш значимою – антропоморфно-продуктивною – функцією наділялись елементи житла, пов'язані з вогнем: піч, лучник та свічка. Саме вони ставали головними персонажами обрядів “власного весілля”.

Після напруженої роботи, коли вже були приготовлені всі різдвяні страви, гуцульська піч їхала “ся віддавати”. Заборонялося в цей час її турбувати: розводити вогонь, торохтіти посудом, навіть торкатися її руками.

Реакція печі як живої істоти під час виготовлення весільного короваю фіксується фольклорним матеріалом:

*Піч наша регоче,
Короваю хоче,
А челюсті усміхаються,
Короваю сподіваються* [1, с. 124].

Значення печі як “рідної матері” чи “шляхтянки” закодоване у пареміях: “Піч нам рідна мати” [2, с. 141], “Мати товстуха, дочка краснуха, син кучерявий (Піч, вогонь, дим)”, “Мати товстуха, дочка краснуха, батько чорнявий, син кучерявий (Піч, вогонь, сажа, дим)” [3, с. 184], “Стоїть пані у білому жупані; Хто йде, до неї руки кладе” [3, с. 185].

Тамара Володимирівна Косміна – кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Автор численних публікацій з питань традиційного житла українців, зокрема монографії “Сільське житло Поділля кінця ХІХ – початку ХХ ст. Історико-етнографічне дослідження” (К., 1980). У коло наукових зацікавлень входять проблеми, пов'язані з особливостями матеріалізації світоглядних уявлень, національної символіки та ареалістики народного житла українців шляхом застосування картографічної методики. E-mail: kosmina@carrier.kiev.ua

А властивість печі поїдати солому представлена в таких загадках: “Завжди їсть, а сита ніколи не буває”, “Корова без ніг, без тіла, скирту соломи з’їла”, “Біла кобила весь ліс переїла”, “І не кінь, і не пес; Їсть дрова, не овес” [3, с. 183].

Як своєрідна “вогняна” родина (тато, мама, син і дочка) представлявся у фольклорі опалювальний комплекс традиційного українського житла (піч, вогонь, сажа, дим, кагла, комин): “Мати товстуха, дочка краснуха, син кучерявий (Піч, вогонь, дим)”, “Мати товстуха, дочка краснуха, батько чорнявий, син кучерявий (Піч, вогонь, сажа, дим)” [3, с. 184], “Тато високий, мама низенька, син кучерявий, дочка сліпенька (Комин, піч, дим, кагла)” [3, с. 185].

Досить поширеним у традиційній культурі поліщуків донедавна був обряд “женити комина”. “Комин”, або “лучник”, є досить монументальною архаїчною формою освітлювального пристрою в хаті. Ця своєрідна “лампа” складалась із двох частин. Одна становила піддон для спалювання лучини. Ним могли слугувати великі кам’яні брили з отворами для встромляння лучин; колоди або пні, верх яких змащували глиняним розчином або клали на них керамічні черепки; монументальні дерев’яні консолі у вигляді дерев’яної лопати; металеві решітки тощо. Друга – димовідвідний пристрій – тіло “комина”, “лучника”, який спускали від отвору в стелі безпосередньо над місцем спалення лучини для виводу диму з хати. Його виготовляли з дерев’яного кадоба або ж виплітали з лози чи навіть шили з мішковини у вигляді усіченого вгорі конуса. Стінки обмащували глиняним розчином.

На літній період це “тіло” знімали або піднімали і кріпили до стелі, а на період осінньо-зимових коротких світлових днів знову спускали. Момент спускання комина, появи його в хаті освячувався обрядом, який мав назву “женити комина” і стверджував можливість світити в хаті лучиною, забезпечував знешкодження шкідливих сил.

Господиня підперезувала спущений комин рушником, а молодь його завітчувала (як молоду на весіллі). Стіл покривали новим настульником і переносили його під комин. Вся родина збиралась біля столу. Як тільки стемніло і старший член родини кінчав читати молитву, молодь починала співати:

*Ой прийшли ноченьки довгенькі
Посвіти ж нам, Комину біленькій.
Ми ж тебе квітами убрали,
Барвіночком, рутю оперезали.
Праця наша – дівка гарненька
Полюбити Комина раденька.*

*Ми ж тебе будем женити,
Горілочку, пиво, мед пити.
Світи ж, Коминочку, яшенько,
Побужжай чальодочку раненько.*

Аналогічним на Київщині був обряд “женити свічку” [4, с. 158].

Свічка, як жива істота, за народними уявленнями мала тіло і душу: “Тіло біло, а душа хлоп’яная”, “Що то за гість, що сам себе їсть? (Свічка)” [3, с. 179].

Найбільша кількість серед антропоморфних номінацій, які стосуються житла, в текстах цих жанрів становлять “жіночі”. Ними позначалась перш за все сама “хата” як основний життєвий простір: “Своя хатка – родимая матка” [3, с. 136] “Хата чужая – як свекруха лихая” [3, с. 137], “Стоїть Гася, надулася, полу одкрила, людей впустила (Хата)” [2, с. 174].

Широкий спектр конструктивних елементів хати мають антропоморфні характеристики: “Чотири стояни всю хату обняли” (Вугли в хаті) [3, с. 172], “Іде дід, бабу за руку веде (Двері)” [3, с. 173]. “Чотири баби одну скатерть шиють (Кутки в хаті і стеля)” [3, 175], “Є такий похолок, що заглядає всім під подолок (Поріг)” [3, с. 177], “І стіни мають вуха”, “Люди забувають, що стіни часто вуха мають” [2, с. 140].

Окремі меблі, предмети хатнього начиння та їхні конструктивні елементи – лавки, стіл, ніжки стола, кочерга, мітла, подушки тощо – також наділялись антропоморфними функціями: “Під одною шапкою чотири братики стоять”, “Чотири брати одним поясом підпоясані, під однією шляпою стоять”, “Під одним бриликом чотири панночки стоїть”, “Чотири попи під одним брилем стоять”, “Під одним козирком чотири козаки”, “Чотири братки разом живуть, а кожен окремо” (Ніжки стола) [3, с. 187]; “Пішли чернички на вечорнички, та як полягали спать, то й досі сплять (Лавки)”, “Стоїть Іван Богдуган, Іваниха Богдуганиха, Іванетко Богдуганетко (Стіл, лава, стілець)” [3, с. 188], “У тіла вуха, а голови нема”, “Має вуха, а не чує (Цебер)” [3, с. 189], “Сидить пані на ганку / У червонім кафтанку; / А хто її рушить, / Той плакати мусить” (Перечниця) [3, с. 195], “Стоїть панна в кутку в червонім жупанку, в червонім платку” (Кочерга), “Чорна циганка щовечора, щоранку червонці лічить (Кочерга і жар)” [3, с. 199], “Куций Степан по хаті скавав”, “Підперезаний Степанко по хаті скаче”, “Зв’язаний панок в куті сидить”, “Стоїть панич у порога, личком підв’язаний” (Віник), “Череватий ляшок підперезав личком животок” (Мітла) [3, с. 208], “Сидить пані у кутуку в обгортанім кабатіку”, “Прийшла пані в синьому жупані, / Шаталася, моталася, / Під піч заховалася” (Помело) [3, с. 209].

“Чоловічими” номінаціями наділялись пограничні елементи житлового простору хати (сволок) або елементи, які знаходились поза її межами (димар, комин, бовдур), а також ті, що становили означення господарських споруд двору (огорожа, тин, частокіл, льох, криниця), та група номінацій, пов’язаних з вогнем – димом.

Символічна значимість найважливішого конструктивного елемента, що утримував на собі стелю, яка слугувала межею між нутром хати та горищем, підкреслена збереженими поліщуками українського Полісся антропоморфними термінологічними означеннями: “батько”, “дід”, “дідів пояс”, “содержитель”, “цар хати” [5, с. 79; 6, с. 71; 7, с. 95].

Сволок був об’єктом особливої уваги, яку стверджувала також його антропоморфна скульптурність. Так, торцевий кінець “головка”, що виходив назовні за межі причілкової стіни хати, скульптурно вирізувався у формі зооморфної голови з ріжками, а верхню частину протилежного кінця “ноги” протесували у вигляді двох стулених між собою закінчень. Вагомість у формуванні конструктивної основи житла підтверджувалась також і його антропоморфними термінологічними означеннями.

“Чоловіча” антропоморфна номінативність сволока, який “і вдень і вночі держить стелю на плечі”, яскраво проявлена і у текстах загадок: “Баран у оборі, а ноги надворі”, “Лежить вмерлець серед хати, ніхто його не винесе” (Сволок) [3, с. 175].

Народна традиція щодо назв поперечних балок – “слижів”, які несли на собі в декілька разів зменшену вагу по відношенню до сволока, зафіксована у відповідно зменшених антропоморфних термінах “синочки”, “соколята” та інше: “Сімсот соколят на одній долоні лежать”, “На одній постелі дванадцять невісток сплять” (Слижі і сволок), “Сімсот невісток, ідна подушка” (Слижі і сволок) [3, с. 175].

До статево нейтральних належать переважно метричні назви конструктивних елементів житла (площі, довжини, ширини, кількості).

Народна метрологія повстала з метричних ознак людського тіла. “П’ядь” – відстань між розставленими великим і вказівним, середнім або передмізинним пальцями руки; “лікоть” – відстань від ліктя до кінця середнього пальця; “сажень” – відстань між кінцями середніх пальців розставлених рук.

Розміри пальців рук були основою вимірів столярних виробів: “повний палець” – довжина вказівного пальця (відповідав двом вершкам); “неповний палець” – довжина двох нижніх фаланг вказівного пальця (півтора вершка); довжину верхньої фаланги великого пальця поліщуки називали “нохтем”, довжину нігтя – “півнохтем”. Для вимірювання довжини жердин користувались мірою – “корх” (“кулак”), яка дорівнювала чотирьом пальцям [6, с. 64–65].

Українські народні традиції, як і традиції інших народів, житло асоціювали з людським тілом, співвідносили з архаїчною моделлю світу і, відповідно, асоціювали його з людським тілом та живими істотами.

1. Українська народна творчість. Пісні Явдохи Зуїхи. Записав Гнат Танцюра. – К., 1965.

2. Українські народні прислів'я та приказки. Природа. Господарська діяльність людини / Упоряд. М. М. Пазяк. – К., 1989.

3. Загадки / Упорядкування, вступна стаття та примітки І. П. Березовського. – К., 1962.

4. Шейн П. В. Женьба комина и женьба свечки в Киевском уезде // Этнографическое Обозрение. – Т. 3. – 1898. – С. 155–158.

5. Радович Р., Сілецький Р. Стеля та сволок у традиційному будівництві поліщуків (конструктивно-технологічний та обрядовий аспекти) // Народнознавчі Зошити. – 1996. – № 2. – С. 78–92.

6. Радович Р. Техніка та технологія традиційного житлово-господарського будівництва на Поліссі другої половини ХІХ – першої половини ХХ ст. // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Вип. 1. Київське Полісся. 1994. – Львів, 1997. – С. 62–83.

7. Радович Р. Релікти архаїчного поліського житла // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Вип. 2. Овруччина. 1995. – Львів, 1999. – С. 87–99.

В украинских обрядовых традициях и фольклорных жанрах (загадках, пословицах и поговорках) зафиксированы народные представления о жилище как о теле человека и его разнообразных эмоциональных состояниях.

Popular images of dwellings are reflected in Ukrainian tradition as well as in various folklore genres (e. g. riddles, proverbs and sayings). The dwelling is depicted as a human body, in various emotional states.

СЕМІОСФЕРА ЕРОТИЧНИХ МОТИВІВ У ДИТЯЧИХ ЗАБАВЛЯННЯХ ІЗ МАНІПУЛЮВАННЯМ ПАЛЬЦЯМИ

НАТАЛЯ АКСЬОНОВА

*“Ой не лопи, дівчинонько,
мізинного пальця,
Бо світ сходив, ти не знайдеш
над мене коханця”*

Сорочинці Миргородського повіту (1885 р.)

Останнім часом дослідники-культурологи все частіше звертаються до проблеми кінетики, одним із складників якої є реконструкція архаїчної, міфологічної семантики частин людського тіла. Особливо привабливим у цьому зв'язку є розкриття семантики рухів з дитячими пальцями, маніпулювання якими супроводжується виголошенням відповідного тексту. Розглядаючи дитячі ігри типу “сорока-воронка”, В. Я. Чеснов вказує на наявність в них мотиву розчленованого людського тіла. Головним у цій грі, на думку Я. В. Чеснова, є гротескна ідея відокремлення найменшої частини тіла – пальців [Чеснов, 1996: 57]. Таке пояснення потребує подальшого дослідження всіх аспектів сміхової культури та її зв'язку з мотивом пальців.

Привертає увагу те, що маніпулювання пальцями типу “сороки-ворони” зустрічаються в багатьох культурах світу [Кримська, 2002], всі вони використовуються для розважання маленьких дітей і занять з ними. Зосередимо нашу увагу на поглибленому вивченні мотивів, які присутні в текстах, що супроводжують гру. Один із варіантів гри полягає в тому, що беруть ручку дитини, плюють на долоню і, тикаючи пальчиком іншої його ручки у слину, приказують:

*Сорока-ворона
На припечку сиділа,
Діткам кашу варила.*

Потім перебирають пальчики дитини, починаючи з мізинця, притягують їх до долоні й говорять:

Наталія Володимирівна Аксьонова – пошукувач Українського етнологічного центру Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Досліджує етнографію Слобожанщини, міфологію, семантику знакової та ігрової культури. E-mail: CDO@univer.kharkov.ua

І цьому дам, і цьому дам,
 І цьому дам, і цьому дам,
 Дійшовши до великого кажуть:
 А цьому не дам:
 Бо це біцман,
 Дров не рубав,
 В печі не топив,
 Води не носив,
 Діжі не місив,
 Каші не варив,
 Діток не кормив.

При цьому ручки дитини піднімають догори, кладуть на голівку та закінчують забавлянку такими словами:

Гай! гай!... Полетіли в гай,
 На бабину хату сіли:
 Молочко пити,
 Кашку їсти [Іванов, 1897:57–58].

В іншому варіанті цієї гри спльовують дитині в руку, водять пальцем по долоньці й говорять “сороки”: “Сорока, ворона на припічку сиділа, діткам кашу варила. Підіть, діти, по водицю!”. Потім беруть за кожен палець, починаючи з мізинця і кажуть: “І цьому дам, і цьому дам, і цьому дам, а цьому (великому) не дам; це боцман, води не носив, діжі не місив, каші не варив, хліба не ліпив, в піч не сажав, кашу доїдав” [Жизнь, 1898: 336]. Докладніше зупинимося на розкритті процесу “варіння” каші та її “поїдання”.

Мотив випікання хліба (обрядової їжі) найчастіше передає ідею роду, його збирання (приходу) та сумісного створення обрядового предмету, в якому повинна брати участь уся родина [Топоров, 1999: 497–498]. Прикметно, що участь у цьому процесі всіх пальців передає мотив збору родини. Всі дії, що перелічуються у примовці, скеровані на випікання (створення) хліба. Символіка виготовлення ритуального хліба (зокрема весільного) містить сексуальні мотиви. Тісто для весільного короваю доручали замішувати чоловікові вказівним пальцем, і лише після того, як він символічно “замісить”, коровайниці починали подальшу роботу з виготовлення короваю [Жизнь, 1898: 500]. Мотив плідності стало передається через тісто – “кваша не прітворена” – говорять про неплідну жінку росіяни. Ліплення хліба (замішування тіста) усвідомлюється як креативний процес, який лежить в основі творення першопочатку всього живого та ідеї його створення, що семантично поєднується зі статевим актом, шлюбом [Топоров, 1999: 495, 501].

Поряд з випіканням хліба в примовках присутня тема варіння каші. Каша у горщику використовувалась у дошлюбній любовній магії з метою привернути до дівчини парубка чи навіть цілий гурт. Для цього горщик з кашею зі встромленим у неї шворнем або ложкою закопували [Топорков, Агапкіна, 1989: 9]. Використовується горщик каші й у родильній обрядовості. Після хрестин для легшого народження наступних дітей, розбивали горщик з кашею, але перевагу надавали саме пробиванню горщика [Черв'як, 1930: 53]. Статевий зв'язок, на думку А. Г. Топоркова, передається через символіку їжі, в якій чоловік – той, хто їсть, а жінка виступає предметом поїдання. Наприклад, у сербів парубок виказував свою прихильність за допомогою ложки – злегка вдавляв нею уподобану дівчину [Босиш, 1996:260]. Згадаймо спільне поїдання каші молодятами з одного горщика однією ложкою, яке супроводжується утаємниченістю та ідеєю плідності [Лаврентьєва, 1990: 40]. Звідси й забобони, які зафіксовані у багатьох народів: їсти тільки своєю ложкою, залишати ложки на ніч у посуді [Топорков, 1991: 198].

Для виявлення символічного значення дій з пальцями більш докладно розглянемо забавляння з Курщини, в якому вказівним пальцем водять по долоні дитини і примовляють:

*Чи-чи, чи-чи сорока
Кашку варила, –
На парог поскакала,
Гостей наглідала
Тому-та дала,
Тому-та дала (починаючи з великого пальця – Н. А.)
А тому-та ні дала (мізинець – Н. А.)
Он каші не варіл,
Па вадицу не хаділ,
Тут – пень (кладуть свою руку вище зап'ястку дитини – Н. А.)
Тут – колода (кладуть руку на ліктьовий згин – Н. А.)
Тут – студьоная водица (лоскочуть дитину під пахвами – Н. А.) [Резанов, 1903: 114].*

У цьому контексті можна згадати символіку такого жесту: кисть лівої руки кладуть на згин правої та піднімають останню догори, що усвідомлюється як символ чоловічих геніталій, який є захистом від нечистої сили. У наведеному забавлянні не тільки рухи, а й слова – “тут пень, тут колода” свідчать про фалічну символіку цих дій, бо палка (колода, пеньок) мають таке ж семантичне навантаження, що й чоловічі статеві органи [Топоров, 1999: 501]. Назви пальців “цурупалки” ще більше з'єднують це поняття з penis. Вони містять корінь “*цур, *чур”,

яким послуговуються при називанні статевих органів. Поєднана зі словом палка, лексема “пальці” має подвійний фалічний смисл [Толстой, 1985: 368], палка повсякчас фігурує в народній культурі для означення фалосу [Балушок, 1998; Аксьонова, 2003]. Геніталії чоловіка вважаються двадцять першим пальцем, і, навпаки, за виглядом пальців гадали про стан статевих органів [Логвинова, 1999]. Майже всі культури світу фіксують відповідність понять палець=фалос.

Із метою захисту від нечистої сили поряд із сороміцькими рухами, які символізують фалос, найчастіше використовують слово “цур” [Толстой, 1995: 495]. Використання цього терміну знаходимо у забавлянні з с. Бсло-Куракіно зі Старобельщини *“Каші не варив, / Діток не кормив, / Цур йому, – нек!”* [Жизнь, 1898: 476]. Таке звертання до пальця акцентує його фалічну символіку. Крім того, воно допомагає усвідомити функцію і семантику пальця в тексті забавляння. Кожен з пальців виконував відповідну роль у процесі творення хліба/каші, за винятком того, якому кажуть “цур”. Якщо взяти до уваги розуміння долоні як символу всього людського тіла, то стане зрозумілим, що кожен з пальців виконує функцію відповідного органу (в усіх забавляннях кожен палець щось робить). Лише один з них звинувачується у бездіяльності. Але звертання до нього зі словом “цур” розкриває приховану символіку пальця – від нього вимагають *водити діток* і через це не притискують до долоні, щоб зберегти його “ерегований” стан.

Згадаємо, що в забавлянні типу “сорока-ворона” починати перебирати пальчики могли як з мізинця, так і з великого пальця, обидва “персонажі” могли бути тими, яким не давали “кашку”. Великий палець називається “біцман” у забавлянні з Луганщини [Фонди ІМФЕ. – Ф. 8–4. – Од. зб. 495. – Арк. 33]. Він не такий, як інші, йому дають образливі прізвиська, інколи також зустрічаємо “боцман”, “бецман”, лексеми, пов’язані з “буцман” – ледащо [Великий тлумачний словник, 2001: 49]. Інколи зустрічається також “болван”. Палець маркується як такий, що позбавлений рухливості, тобто вказується на його бездіяльність, яка скоріш за все удавана. Про таку нездатність до репродукування повсякчас йдеться в подібних примовках, бо ця ідея є для них головною:

*Бо цей буцман
Діжі не місив,
Дров не носив,
Діток не водив,
Справжній лежень.*

“Варінню каші” у дитячих віршиках передує плювання. Цей акт найчастіше зустрічається разом із сороміцьким жестом – дулі або фіги. Сим

воліка “дулі” розглядається як відтворення коїтусу, цей жест у народній культурі слугував дійовим оберегом [Байбуурин, Топорков, 1990: 103]. Плювання слід сприймати як відтворення сякуляції [Дантес, 1996: 137].

Окремою темою в контексті семантики примовок типу “сорока-ворона” є намагання розсмішити дитину. Сміх усвідомлюють як життя, його відсутність маркує смерть. На думку В. Проппа, сміх є такою ж життєвою ознакою як їжа, мова, зір [Пропп, 1976: 183]. Ним же була висвітлена проблема зв'язку сміхової культури з ідеєю народження. Лоскотання в примовках прямо пов'язане з темою сміху. Розглянемо семантику лоскоти на прикладі тексту байкальського забавляння:

*Сорока ворона,
Кашку варіла,
На порог становіла.
Етому дала (показує на мізинець)
Етому дала (1-й палець від мізинця)
Етому дала (2-й палець від мізинця),
Етому дала (3-й палець від мізинця),
А етому не хватіло (великому пальцеві),
Тут пень (в кінці більшого пальця),
Тут стень (від великого пальця до ліктя),
Тут холодна вода (вище ліктя),
Тут гаряча вода (показує на плече),*

А тут кіп'яток, кіп'яток! (починають лоскотати під пахвами) [Гуревич, с. 438]. Мотив води тісно пов'язується з ідеєю статевого зв'язку і детально розглядається в науковій літературі [Жуйкова, 1996]. На мою думку, у згадуваному забавлянні сексуальне збудження передається не тільки символікою пень-стень-колода (чоловіча символіка), а мотивом температури води – холодна-гаряча-окріп (жіноча).

Сміх, за свідченням А. Г. Топоркова і А. К. Бабуріна, має дуже чітку магічну здатність відганяти демонічні сили [Байбуурин, Топорков, 1990: 103]. За записами П. В. Іванова, на сороковий день після народження кума приносить дитині нову сорочку, в якій під пахвами повинні залишатися незашиті місця, отвори, в які до грудей дитини проникають янголи [Іванов, 1897: 37]. Янголи, що прилітають до дитини, пестують її – лоскочуть із захисною метою. Для розкриття семантики подібних дій важливим є свідчення про зв'язок гриба з громом, що зустрічається в багатьох культурах. Саме від грому зростають гриби, а міфічні істоти мають під пахвами блискавки [Топоров, 1979: 254]. У росіян грім інколи передається дієсловом “шелохнуть” [Агапкина, 2002: 116], яке ми зустрічаємо як синонім лоскоти в курському замовлянні [Резанов, 1903: 114].

Маніпуляції з пахвами у дитячих забавлянках слід розглядати саме через усвідомлення сексуальної символіки цієї частини людського тіла (докладніше див.: статтю Т. Валодзіної в цьому збірнику). Припускаємо, що лоскіт, який викликає сміх дитини, тісно пов'язаний із сексуальним задоволенням. До лоскоту також вдаються і демонічні істоти, лоскотанням гублять людей [Айдачич, 1999]. В лоскотанні, яким користуються русалки, Е. Гаврилук вбачає саме “еротичність” [Гаврилук, 1999: 48]. Слід пов'язати прагнення русалок “залоскотати” з важливою функцією, яку виконують ці істоти. На них лежить відповідальність за запліднення рослинності [Агапкина, 2002: 355].

Такі властивості сміху пояснюються не лише ідеєю народження/переродження, яку висловив В. Я. Пропп, а саме формою запліднення – через сміх бога з'являються божества, люди. Для того щоб завагітніти, жінка сміється, тобто імітує акт запліднення або продукування взагалі.

Саме під час першого сміху хлопчика у білорусів намагалися поставити на сокиру [Никифоровский, 1897: 33] для закріплення проявів статі, необхідних для продукування. Лоскіт – намагання примусити дитину сміятися – слід розглядати як провокування її здатності до відтворення, продукування. Викликання сміху за допомогою лоскоту – мета багатьох дитячих пестушок. Наприклад, пригнувши середні пальці до долоні і витягнувши вперед “ріжками”, вказівний і мізинний палець направляють на животик або шийку дитини, лоскотують і промовляють:

*Кузю, кузю, рогата,
На молочко багата [Иванов, 1897: 58]. Або:
Йде коза рогата, велика бородата,
Забодаю, забодаю.*

Для розкриття семантики подібних проявів у культурі слід припустити, що більшість забавляночок не тільки користувалися сексуальною символікою, а й мали на меті в такий спосіб ознайомити дитину з статевими відносинами. Найчастіше в них застосовується зооморфний код, інколи свідомо зашифрований. Наприклад, у забавлянні, записаному П. В. Івановим, водять злегка (тобто лоскотують) пальцем по голій ручці дитини від долоні до ліктьового згину вперед-назад, приспівуючи:

*Мишка, мишка,
Теретишка.
Теретинь, теретинь –
Та упав через тин [Иванов, 1897: 57].*

Більш докладний текст подібного забавляння, яке називається “Мишкою”, знаходимо у записках експедиції П. П. Чубинського. Лоскотують оголену ручку дитині і промовляють:

Мишка, мишка, де була?

– У Бога.

Що робила?

– Кросно ткала.

Що заробила?

– Кусок сала.

Де положила?

– Під лавкою.

Чим покрила?

– Халявкою.

Дитині лоскотно, вона сміється, після цього пальцем водять все вище і вище, примовляючи: *“Тут пень, тут колода, тут криниця, тут холодна водиця”* і лоскочуть дитину під ручкою [Груды, 1872: 108]. Потім показують на долоню, промовляючи *“тут пень”* (фалос), на лікоть – *“тут колода”* (теж усвідомлення фалосу), під пахвами знаходять *“водицю/криницю”* (статеві органи) і лоскочуть, провокуючи сміх, який семантизує акт запліднення. Тексти подібні до цього (насичені зооморфною символікою), мають пряме відношення до сучасних розповідей *“про маточки і тичинки”*, які сексуально орієнтують дитину змалечку. Слід звернути увагу на подібність слів **пестити, *перст, *перстень* з російською назвою *“маточки”* – *“пестік”*. Семантичне навантаження пальців передається й у прикрасі для них – перснях.

Сміх як задоволення маркував не тільки сексуальне збудження, а запліднення як мету репродукування. Ось чому стала фалічна символіка пальця провокує появу сміху під час показу пальця, утворює сталий культурологічний симбіоз – *“сміятися з пальця”*. Мотив гротеску пальця полягає не в ідеї його відокремлення, як гадає В. Я. Чеснов, а в ідеї сексуальності та запліднення, як поштовху до подальшого розвитку сім'ї. Тому сміх і його провокування є категорію соціально значущою.

Для повного усвідомлення семантики примовок потрібно також розкрити роль пташки, яка фігурує в текстах. Постійний персонаж примовок – сорока-ворона (сорока-воровка), яка має особливу функцію – *“кашку варити”*. У багатьох народів сорока має міфологічне відношення до акту дітонародження, у поляків ворона приносить немовлят. За моравським повір'ям, вона краде неслухняних дітей, тому що у неї немає своїх дітей [Гура, 1995: 437].

Ідея пташки як статевого символу повсякчас проявляється у культурах різних народів. З цього приводу слід навести подібність слів *“кукіш”* і *“кукушка”* в російській мові. Не тільки *“факом”*, але й *“пташкою”* називають американці піднятий догори середній палець руки, при тому що всі інші зібрані в кулак. Вияви зв'язку символіки пташки з

ідеєю фалічності розглядаються в статті М. С. Маєрчик [Маєрчик, 1996]. У дитячих забавлянках згадування пташки=статевого органу, дублює дії з підніманням рук догори, тобто відкриттям пахів дитини. Відтворення образу сороки з темою статевого зв'язку знаходимо також у весільній пісні, яку співали під коморою:

*Сорока-ворона
На припічку сиділа,
Дроздів гляділа:
А ти, дрозде, не дивуй!
Чорна п...а, голій х...й!* [Литвинова-Бартош, 1900: 151].

Образ птаха в дитячих іграх перегукується з уявленням про принесення дітей птахом, вислів на “бабину хату” відображає, на мою думку, зв'язок з бабою-повитухою. Стан “перебування у бабусі” з подібною примовкою знаходимо у відомому забавлянні “Ладусі”:

*Ладушки, ладусі! (тобто всі пальці – Н. А.)
А де були? – У бабусі.
А що їли? – Кашку
А що тили? – Бражку.
Каша масненька,
Бражка п'яненька,
Бабуся старенька,
Гай! гай!... Полетіли
На головку сіли* [Іванов, 1987: 57].

Тексти, подібні до наведеного вище, містять інформацію про народження дитини: запліднення символічно виражається через їжу, а ембріональний період, зображується як перебування у старій бабусі (потойбічний світ), народження – як переліт з гаю (в народних уявленнях – рай=гай, саме там перебувають душі). “Ладушки”, які гостюють у бабуні, покидають її для народження – “напоїла молочком, проводіла голічком” [Гуревич, 1939: 438]. Дитячий фольклор, на думку Т. В. Цивьян, не тільки відображає “дорослу” семантику, діти розповідають про дітей, тобто про себе в міфологічному минулому [Цивьян, 1980: 242]. Через це такі тексти мають сталу символіку про перебування в утробі, народження, яке передається за допомогою різних культурних кодів.

Мотив птаха “сороки-ворони” дає можливість одночасно маніфестувати символіку запліднення (пташка=статевий орган) та перебування в утробі/народження (принесення птахом). Додаткове навантаження цього персонажу як міфологічної істоти не вносить дисонанс в образ запліднення/народження, а навпаки закріплює у свідомості дітей культурно значущі символи.

Отже, розкриття в аналізованих текстах семантики мотивів фалічності пальців, їх зв'язку з репродуктивною функцією сміху через лоскотання дозволяє говорити про забавляння як такі, що містять різнорівневу інтерактивну інформацію, з освоєнням якої дитина позбувається своєї культурної "безграмотності". Ця інформація охоплює культурні парадигми (більшість міфологічно зашифровані), спрямовані на отримання кожним своєї долі (хліб/каша), що не може відбутися без попереднього першопочатку-запліднення, переданого через семантику лоскоту/сміху.

Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. – М., 2002.

Айдачич Д. Смех демона в славянских литературах XIX века // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. – М., 1999. – С. 28–35.

Аксёнова Н. В. Семантика палиці в народних іграх (за матеріалами Слобожанщини кін. XIX–поч. XX ст.) // Актуальні проблеми сучасної та вітчизняної історії. – Харків, 2003. – С. 4–9.

Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. – Л., 1990.

Балушок В. Г. Перероджуюча семантика удару в фольклорі й ритуалі // Регрес і регенерація в народному мистецтві. – К., 1998. – С. 79–85.

Босих М. Годишні обичаї у Срба у Војводини. – Нови Сад, 1996.

Великий тлумачний словник сучасної української мови. – К., 2001.

Гаврилюк Е. Еротичні імплікації рослинної символіки в українській календарній обрядовості // Студії з інтегральної культурології. Ритуал. – 1999. – № 2. – С. 32–54.

Гура А. В. Ворон // Славянские древности. – М., 1995. – Т. 1. – С. 434–438.

Гуревич А. В. Элиасов Л. Е. Старый фольклор Прибайкалья. – Улан-Удэ, 1939. – Т. 1.

Дандес А. Сухе та мокре, лихе око. Есей про індосвропейське та семітське світобачення // Студії з інтегральної культурології. Tanatos. – 1996. – № 1. – С. 132–142.

Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. – 1898. – Т. 1.

Жуйкова М. Номінація смерті та архаїчне мислення // Студії з інтегральної культурології. Tanatos. – 1996. – № 1. – С. 28–62.

Иванов П. В. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губ. // Этнографическое обозрение. – 1897. – № 1. – С. 22–81.

Кримська коліска. – К.; Сімферополь, 2002.

Лаврентьева Л. С. Символические функции сды в обрядах // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – Л., 1990. – С. 37–47.

Литвинова-Бартош П. Я. Весільні обряди і звичаї у селі Землянці Глухівського повіту у Чернігівщині // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т. 3. – С. 70–172.

Маєрчик М. С. Орнітоморфні уявлення про душу (проблема генези та семіозису) // Tanatos. Студії з інтегральної культурології. – 1996. – № 1. – С. 92–104.

Никифоровский Н. Я. Очерк простонародного житья-бытья в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности. – Витебск, 1895.

Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. – М., 1976. – С. 174–204.

Резанов В. И. Материалы по этнографии Курской губернии // Курский сборник. – 1903. – Вып. 4.

Толстой Н. И. Гениталии // Славянские древности. – М., 1995. – Т. 1. – С. 494–495.

Толстой Н. И. Язык и народная культура. – М., 1985.

Топорков А. Л. Структура и функция застольного этикета у восточных славян // Этнознаковые функции культуры. – М., 1991. – С. 190–203.

Топорков А. Г., Агапкина Т. А. Давній український обряд і пов'язана з ним пісня // Народна творчість та етнографія. – 1989. – № 4. – С. 8–13.

Топоров В. Н. Об одной мифоритуальной “коровье-бычьей” конструкции у восточных славян в сравнительно-историческом и типологическом контексте // Славянские эподы. Сборник к юбилею С. М. Толстой. – М., 1999. – С. 491–538.

Топоров В. Н. Семантика мифологических представлений о грибах // *Balkanica*. Лингвистические исследования. – М., 1979. – С. 234–298.

Труды этнографической экспедиции в Западно-Русский край. – СПб, 1872. – Т. 1 Народный дневник.

Фонди ІМФЕ. – Ф. 28–3. – Од. зб. 38.

Фонди ІМФЕ. – Ф. 8–4. – Од. зб. 495.

Цивьян Т. В. К реконструкции одного мифологического текста в балто-балканской перспективе // Структура текста. – М., 1980. – С. 240–284.

Черв'як К. Г. Весілля мерців (Спроба соціологічно пояснити обряди ініціації). – Харків, 1930.

Чеснов Я. В. Герменевтический подход к происхождению смеха // Этнографическое обозрение. – 1996. – № 1. – С. 53–60.

В статье рассматривается семантика и кинетика детских пестушек, при произнесении которых проводятся манипуляции с пальцами ребенка. Этот вопрос освещается с точки зрения расшифровки культурологической информации, скрытой в подобных текстах. Была сделана попытка рассмотреть различные аспекты проявления семантики пальца в традиционной культуре. На основании этого был сделан вывод о фалличности представлений о пальце, которые тесным образом связаны со смеховой культурой и отражают продуцирующую символику.

Semantic and Kinetic of Children's bund while promouting which manipulation with children's figures are made, is examined in this article. This question is studied boom the point of recording culturologic information, hidden in such texts. An attempt to consider different aspect of a finger semantics in the Human culture a conclusion on the phallus as a finger, which closely connected with the culture of laughing and reflect producing symbol.

“Я ПЕРСТЕНИК ВИКОЧУ...” ПЕРСТЕНЬ ЯК АТРИБУТ РУКИ

ОКСАНА ШАЛАК

Перстень – сьогодні як одне з доповнень до одягу – в уявленнях багатьох народів первісно мав функцію оберегу, був символом шлюбу. Б. Грінченко у “Словарі української мови” дав два пояснення слова перстень: “Перстень, перстінь... 1. Перстень, кільце. *Ой іскиньте золот перстень із мизинця пальця.* Мет. 19. *Береш перстень, дай мі слово, люблю в світі тя сдного.* Чуб. V. 97. *Перстні дорогії.* Рудч. Ск. 2. *Часть косы.*”¹ (йдеться про частину сільськогосподарського реманенту).

Перстень (у першому значенні цього слова) носили зазвичай на правій руці, культ якої можна простежити в багатьох народів. Рука символізувала божество неба, тоді як ступня, на противагу їй, – підземних богів і духів². Праве (права рука зокрема) належить до ряду, який у міфопоетичних уявленнях багатьох народів визначає: верх – світло – вогонь – сонце – життя – чоловік. Втілення неподільної космічної єдності в індійській міфології – Праджапаті – створив правою рукою небесних богів – девів, а лівою – богів підземного світу асурів³. Тут праве асоціюється з верхом універсальної космогонічної системи, ліве – з її низом.

У космогонічних міфах різних народів, де створення світу зображено як принесення в жертву і порубання на частини бога-першопредка, руки його велетенського тіла асоціювалися, як правило, зі сторонами світу⁴. У міфах східних народів діють божества, які мають 4, 8, 12 і більше рук, що означає безмежність їхніх функцій і властивостей. У пізніших віруваннях – культ божества з однією рукою⁵.

Тому руки (а особливо праву) слід було забезпечити від усього злого і нечистого. Для захисту рук існувало багато оберегів: вишивки, мережки, браслети. Згодом, ставши тільки прикрасою, перстень спочатку захищав людське тіло від усілякої нечисті.

“...Персні використовують як амулети проти демонів, відьом та привидів”⁶, – зауважував Д. Фрезер, який спирався у своїх дослідженнях

Оксана Іванівна Шалак – кандидат філологічних наук, науковий співробітник відділу фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Вивчає історію української фольклористики, національний епос, міфопоетичні уявлення українців про людину. E-mail: shalak@ukr.net

і на слов'янський матеріал. При цьому вчений також зазначав, що у тірольців породілля ні за яких обставин не повинна знімати із пальця обручки – так вона відвертала від себе злі сили. Лапландці довгий час зберігали інший звичай. Чоловік, що мав опускати покійника в могилу, отримував від його родичів мідний перстень, який носив на правій руці аж до кінця поховального обряду (йдеться не тільки про берегову функцію самого персня, а й про метал, який завжди охороняв від потойбічних сил). Перстень, зазначає Д. Фрезер, мав оберігати цю людину від переслідувань неспокійної душі померлого.

У сербів жінка, яка місить тісто на Різдво, повинна мати на руці обручку. Якщо цієї умови не виконано, калачі будуть "нечистими". Перстень серби використовували і для захисту врожаю від граду, виносячи його назустріч градовій хмарі. Через перстень доїли корів й овець, коли в молоці з'являлась кров або ж після того, як корова отелилась. Оберігаючи немовля від усього недоброго, під подушку йому клали перстень матері ⁷.

Ту ж берегову функцію мав перстень і в символіці української казки. Тут він став чарівним предметом, за допомогою якого герой здобуває собі одяг, масток, дружину. "– На ж тобі цей перстень, – каже (змій – *О. Ш.*), – і в тебе тепер буде усяка всячина" ⁸.

У багатьох казках перстень щоразу пов'язують із одруженням, здобуванням нареченої: "Хто добереться до моєї дочки, зніме з неї перстень, тому оддам половину царства і дочку оддам заміж за нього" (СУС, 530 = А530А). "Зняти" перстень, дістати "брильянтовий перстень", іноді з дна моря, – означає здобути право на одруження.

Усі ці приклади засвідчують, що саме під час обряду ініціації, яка була здебільшого пов'язана з імітованими смертю і народженням, юнак отримував перстень. Адже чарівна казка і є насамперед відображенням цього обряду. І те, що парубкові перстень дарує змії, ще раз підтверджує це: часто у череві змія чи іншої тварини перероджувалися ті, хто відбував ініціацію ⁹. Сам перстень був символом змія, змії заманює перснем або ж перекидається в нього. Вважали: якщо дівчина знайде і підійме без благословіння перстень, то до неї почне літати змії, домагаючись любовних втіх.

Важливим символом перстень постає у відомій казці про Оха (СУС, 325 "Хитра наука"). Від зеленого лісового дідка на ім'я Ох парубок здобуває багато різних знань: він навчився перскидатися соколом, хортом, конем, окунем – власне, став чаклуном, що може легко входити в усі три "горизонтальні" світи – небесний, земний і підземний. Змушений втікати від колишнього навчителя Оха, хлопець зрештою набуває подоби гранатового персня у золотій оправі, підкотившись царівні під ноги. Тут перстень символізує майбутнє одруження після ініціації-випробування.

Отже, особливу магічну роль відігравав перстень вінчальний, обручка, бо, загалом, сам він був символом одруження і продовження роду. В. Милорадович вважав, що тільки вінчальний перстень має значення. Його дають носити від ревматизму (гризи) рук і кладуть у купіль дитини, що потерпає від сухот чи жовтяниці¹⁰. Таке ж застосування обручок відоме й іншим слов'янам. Росіяни використовують його для лікування ячменя на оці і золотухи, обводячи хворі місця обручальним перснем. Серби з допомогою обручки, знятої з руки мерця, зупиняли кров¹¹.

Зустрічаємо перстень і у ворожіннях. Тут символ зберігає давнє значення: перстень для української дівчини, яка ворожить на Андрія, віщусь одруження в недалекому майбутньому.

*Як покочу сребряний перстень по кроваті:
Хоч котися, сребряний перстень, а хоч, не котися,
Хоч жєнися, мій миленький, а хоч не жєнися...*¹²

Таке ж значення зберігає символ у трактуванні сновидінь: "Перед весіллям приснитися перстень гладенький, без камінця ("вічка"). Іноді половина персня світла, ясна, а інша – темна", "Перстень – жених", "Перстень – весілля"¹³.

У календарних обрядах росіян було й ворожіння, яке називали "метать кольцо". Дівчата клали свої персні в посудину з водою. Кожній із них співали "подблюдную" пісню, коли та виймала свій перстень. Перед сном перстень клали під подушку або ж надягали на палець правої ноги, бажаючи уві сні побачити судженого¹⁴ (йдеться, очевидно, про символіку ступні, одне із значень якої – зв'язок із потойбіччям). Проте відомий етнолог Ф. Вовк був переконаний, що "звичай обміну перснями на шлюбному святі, що поширений у багатьох народів, а особливо у нащадків арійської раси, який, як відомо, має фалічний зміст..., майже не має значення в українських весільних обрядах. Народні пісні вказують тільки на каблучки, оздоблені дорогим камінням, що у римлян та церквою були заборонені..."¹⁵. Відомо, однак, що на Київщині, як зазначає сам вчений, існував звичай зустрічати молодого калачем, у якому запечено перстень нареченої.

Таке ж значення персня у загадці, що містить фривольні натяки:

*Прийшов парубок до дівки,
Питається в неї дірки.
Вона сму відказала:
Грубий маси,
Не запхаєш! (Палець і перстень)*¹⁶.

Тут перстень – символічний субститут вагіни.

В одній з казок оповідається, що саме завдяки персневі закохані через багато років розлуки впізнають одне одного: “Перехилив склянку, випив половину, а потім посяг у кишеню, вийняв півперсня і впустив у вино.

Молода, як випила, побачила у склянці півперсня. Зачудувалася...”¹⁷.

Цей мотив поширений у казках, що є варіантом одного сюжету: “От дійшли до його, дають ему чарку горілки. Він випив да й узяв перстень заручений да в чарку, да й питає:

– Чи ти служебка?

– Служебка.

– На ж оцю чарку да неси до царівни, да не дивись. Бач, як у мене очі повилазили? Так і в тебе повилазять, тільки подивися.

От принесла вона царівні чарку; та зирнула да так об поли і вдарилась”¹⁸.

Обрядову магічну функцію відіграло “качання персня”:

*Я перстеник викочу –
Свою жону вихвачу,
Я перстеник на палец –
Свою жону у танець...*¹⁹

Зміст весняного танка такий: тих, хто утримує “жону”, не вдовольняє як викуп ні хліб, ні перстень, ні колесо. Власне, у хороводній гаївці імітують боротьбу холоду й тепла, зими й весни, а також купівлю-продаж нареченої. Йдеться про “поетичне уявлення сонця, як вогненного колеса”²⁰. Це уявлення викликало звичай запалювати колеса в певні свята року. Якщо ж звернути увагу на форму предметів викупку (хліб, перстень), то можна зауважити, що вони нагадують зменшене сонце-колесо. І якщо тут, з одного боку, перстень асоціюється з сонцем, то, з іншого, сонце – із золотим перснем:

*Ой покочу золотий перстень
По крутій горі –
Пішли мої літа з світа,
Як лист по воді!*²¹

Тому “качання” персня є відтворенням руху сонця, його магічного впливу на все живе.

Українці вірили в те, що надтріснута вінчальна обручка віщує неминучу смерть²², бо так душа може легко вивільнитися з тіла. Цікаво, що вдова чи вдівець носили перстень на лівій руці (цей звичай зберігається і досі), що свідчило про відхід “пари” в світ померлих (“ліве” в антропоморфній моделі світу завжди співвіднесене з “низом”, потойбіччям).

Пізнішою трансформацією цього є перстень, що має здатність чорніти, коли герой помирає: “...він дав свій сигнет (перстень – О. Ш.). І казав до неї:

– Дивися на той сигнет. Як я буду жити, то той буде чим раз ясніший, а як умру, то він буде чорний, як з рогу.”²³ Загалом, перстень в героїко-фантастичній казці стає чарівним предметом, завдяки якому можна здобути усіяке добро: “Вівчар намацав у кишені персні й показав дружині.

– Які чудові персні! – сказала вона. – Чи не підійшов би один з них мені?

– Спробуй, приміряй, охоче тобі подарую.

Жінка вхопила в руку всі три персні, але так схвильовано, що впали на землю... І нараз із кожного стався баран з золотим руном.

Вівчар із радощів загойкав:

– Йой, жоно, се мої барани!

Не встиг вимовити ці слова, як наче з-під землі вирости дев'яносто дев'ять біленьких овець”²⁴.

За часів християнства почали вірити в особливу магичну силу освяченого персня. В одній з легенд йдеться про те, що за допомогою такої каблучки лісник допомагає святому Михайлові вбити нахабного біса.

Отже, по-перше, перстень в уявленнях українців поставав оберегом, перепоною, що утримує душу в тілі, по-друге, – символічним субститутом вагіни, символом сонця і стихії, що народжує життя.

¹ Словарь української мови / Упоряд. з додат. власного матеріалу Б. Грінченко. В 4-х томах. – Т. 3. – К., 1997. – С. 147.

² *Таланчук О., Шалак О.* Мифопоетичний комплекс людини. “Верх” і “низ” космогонічної схеми // Українська мова та література. – Число 16. – 1996. – С. 6–7; Число 12. – 1997. – С. 4–6; *Аганкіна Т. А.* Ноги // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М., 2002. – С. 323.

³ *Топоров В. Н.* Праджapati // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х томах. – Т. 2. – М., 1992. – С. 329.

⁴ Там само. – С. 329.

⁵ *Таланчук О., Шалак О.* “Праве” і “ліве” антропоморфної моделі світу. Культ руки // Українська мова та література. – Число 10. – 2000. – С. 6.

⁶ *Фрезер Д.* Золотая ветвь. – М., 1986. – С. 234.

⁷ *Валенцова М. М.* Кольцо // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М., 2002. – С. 239–240.

⁸ Зміїв перстень, котик і собачка. Запис. Марко Вовчок від Ілька Дорошенка на Чернігівщині // З живого джерела / Упоряд. Л. Дунаєвська. – К., 1990. – С. 26.

⁹ Там само. – С. 26.

¹⁰ *Милорадович В. П.* Житьє-бытьє лубенского крестьянина // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К., 1991. – С. 220.

¹¹ *Валенцова М. М.* – С. 240.

¹² *Милорадович В. П.* – С. 321–322.

¹³ *Дмитренко М.* Символіка сновидінь. Народний сонник. – К., 1995. – С. 74.

¹⁴ *Валенцова М. М.* – С. 240.

¹⁵ *Вовк Хв.* Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 265.

¹⁶ Запис наш від Малай Н. Ю., 1922 р. н., мешканки с. Оленівка Могилів-Подільського р-ну Вінницької обл.

¹⁷ Про вівчаря, який мав дев'яносто дев'ять овець і три золоторунні барани // Зачаровані казкою. Українські народні казки Закарпаття в записах П. В. Лінтура. – Ужгород, 1984. – С. 362.

¹⁸ Записки о Южной Руси. Издал П. Кулиш. В 2-х т. – Т. 2. – К., 1994. – С. 57.

¹⁹ НБУ, Інститут рукописів, ф. 1, од зб. 1491, арк. 27 – 27 зв., № 76. Запис А. Димінський на Поділлі в серед. ХІХ ст.

²⁰ *Афанасьев А. Н.* Солнце и богиня весенних гроз // Древо жизни. – М., 1972. – С. 73.

²¹ Українські пісні, видані М. Максимовичем. Фотокопія з видання 1827 р. – К., 1962. – С. 91.

²² *Беньковський И.* Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованию народа // Киевская старина. – 1896. – Т. 44. – С. 232.

²³ Переможець зміїв // Оскар Кольберг. Казки Покуття / Упоряд, вступ. ст., примітки, словник І. В. Хланти. – Ужгород, 1991. – С. 111.

²⁴ Про вівчаря, який мав дев'яносто дев'ять овець і три золоторунні барани // Зачаровані казкою.. – С. 363.

На матеріалі українських сказок, загадок, обрядових пісень, етнографічному матеріалі автор досліджує ритуальне і символічне значення кільця і приходять до висновку, що кільце пов'язано з культом руки і первонаочно існувало як амулет від всього злого і нечистого. Кільце в представленнях українців було також символічним субститутом вагіни, символом сонця і стихії, породжуючої життя.

On the basis of Ukrainian fairy tales, riddles, ceremony songs, various ethnology data author researches ritual and symbolic meaning of a ring and makes a conclusion that ring is connected with the cult of hand and initially existed as talisman protecting from everything angry and dirty. Ring, as Ukrainian considered it to be, was symbolic substitute of vagine as well, symbol of the sun and elements that give birth.

ЯК “ДУЛЯ” СТАЛА “НЕПРИСТОЙНИМ ЖЕСТОМ” (до питання трансформації давніх релігійних символів)

ТЕТЯНА ШЕВЧУК

Гортаючи сторінки рукописних наукових студій, що були написані в 1920-х рр., натрапила на такий заголовок: “Что значит “показать кукиш”, автором якої значиться Каневець А. Він же зізнається, що з розмов “про це” з академіком Володимиром Перетцом стало ясно, “...що жест цей в повному сенсі слова є пережитком, і коріння його треба шукати в релігійних ритуалах..., піснях і повір'ях, що стосуються т. зв. нечистої сили, відьом, чортів, бо є це релігійним символом т. зв. язичницького божества...”¹. Далі автор звертає увагу читача на характерну фразу про “нечистих” з українських оповідань Олекси Стороженка: “Я хотів був їх подратувати, показав їм дулю – так вони в один голос так і запискотіли”². Після таких цитат дослідник ставить ще одне запитання: чому “дуля” – (плід грушевого дерева) набула такого значення? Проте словники Володимира Даля та Бориса Грінченка, до яких він звертається, не дають відповіді на таке питання. Обидва автори підкреслюють тільки те, що “дуля” (“кукиш”, “кука”, “шиш”) є жестом для вираження насмішки чи презирства. Борис Грінченко подає приклади з нової української пісенності у записах Павла Чубинського: “Ти думаєш, дурню, що я тебе кличу, а я тобі, дурню, крізь тин дулі тичу”³. Сучасний тлумачний словник української мови, виданий 1998 року, подає найповніший перелік усіх значень слова “дуля”; під № 3 читаємо: “...стулена в кулак рука так, що великий палець посередині між вказівним і середнім, як знак зневажливого ставлення до кого-небудь”. Серед прикладів, який побутує у живій розмовній мові, наводиться й такий: “Матері твоїй дулю!”⁴. Отже, ХХ століття остаточно закріпило за словом негативне забарвлення. Смислову природу поняття “дуля” прояснює словник Брокгауза і Ефрона, що в 1902 році в 35 томі опуб-

Тетяна Миколаївна Шевчук – кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Є автором публікацій про фольклоризм у сучасній українській поезії, про еволюцію замовлянь як ритуально-поетичних формул, про особливості українського фольклористичного процесу 20–30-х рр. ХХ ст. Працює над темою “Українські народні думи”.

лікував довідкову статтю видатного дослідника первісної релігії Льва Яковича Штернберга (до речі, уродженця м. Житомира). В ній йдеться про те, що “кукиш” є символічним зображенням фалосу і протягом тривалого часу вважався охоронцем від різних злих духів і чарування⁵. Отож маємо справу з фалічним культом, що проявлявся в обожнюванні органів запліднювання – чоловічого (фалос) і жіночого (ктеїс), в антропоморфізації цих органів як божеств родочості. “Культ цей панував не лише у класичному світі, звідки пішла його назва. Він однаково поширений на різних стадіях розвитку у первісних племен і у культурних народів несвропейських (наприклад, японців), а у вигляді численних переживань – у сільського населення Європи. Грубий звичай ставити “кукиш” тому, хто нас образив, чи для охорони від поганого ока, що так часто зустрічається серед нас, веде свій початок від фалічного культу”⁶.

Генезу фалічного культу Лев Штернберг вбачав у анімістичних уявленнях первісної людини – це переконливо ілюстрували деякі зображення фалоса і в т. зв. культурних народів. Л. Штернберг згадує, що вестибуль Етнографічного музею Академії наук прикрашала антропоморфна звіро-людська фігура з величезним фалосом.

Про фалічні культу в т. зв. “класичному світі” писав і Євген Кагаров у праці “Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции” (СПб., 1913). 1928 року у Мінську в “Записках відділу гуманітарних наук” було опубліковано дуже цікаву статтю І. Ф. Борщевського “З історії фаллектоенізму”, яка присвячена виключно еволюції фалічних культів. Автор акцентує увагу на тому, що зображення фалоса мали магічну силу, їх у вигляді амулетів носили на шиї, щоб уберегтись від злих духів. Згадує І. Борщевський і про “кукиш” (“фігу”) як символ плоті: “...ця комбінація і у наші часи вживається для лікування деяких хвороб. У Німеччині у давні часи фігу зображали на стріхах хат як талісман, що охороняв садибу від нещастя”⁷. Сучасний український етнолог Василь Балушок звернув мою увагу на те, що у Німеччині “feige” (“дуля”) – це амулет з металу, слонової кістки, який носили на шиї чи на грудях навіть діти. Він вважався помічним від відьомського чаклування та зурочення. Такі амулети і відповідні їм жести були відомі в Італії та Іспанії вже в античні часи. У Німеччині був вперше зафіксований 1178 року і мав певне сексуальне значення (пропозиція сексуального прохання). Там практикувався обмін зображенням “дулі” між хлопцем і дівчиною – зображення із срібла посилає хлопець, у відповідь одержує мініатюрний амулет. Далі відбувається обмін срібними зображеннями серця⁸.

Тепер повернемося до питання, що ставилось на початку статті: чому “непристойний” жест має однакову назву з назвами плодів, до того ж солодких? В. Н. Топоров у “Мифах народів мира” (стаття “Растения”)

звернув увагу читачів на те, що заборонений плід з дерева пізнання добра і зла асоціюється не тільки з яблуком, а й з фігою та грушею⁹. Саме ж фігове дерево є символом шлюбу, родючості, жіночого єства. Фіговий листок був першим “одягом” Адама після того, як він спробував заборонений плід. Фігове листя з плодами інколи трактувалося як символічне поєднання жіночої і чоловічої статі, життя і кохання¹⁰. Звертаю увагу читача на таку деталь: Лев Штернберг вважав “кукиш” символічним зображенням фалоса (чоловічого органу запліднення), натомість І. Борщевський писав, що “кукиш” або “фіга” символізують собою “ктеіс”¹¹ (тобто жіночий орган запліднення). За висновком В. Н. Топорова (маємо на увазі цитовану статтю “Растения”), відомий “непристойний” жест є поєднанням (на символічному рівні) чоловічої й жіночої запліднюючої сили. На таку думку наштовхує і зображення амулетів, що їх розкопали у Помпеї (малюнок опублікував І. Борщевський як ілюстративний матеріал до згадуваної статті “З історії фаллектенізму” на с. 65). Таке трактування не суперечить серцевинній ідеї фалічних культів – обожнюванню сил природи.

Тепер настала черга згадати і про епітет “солодкий”, що стосується плодів фігового і грушевого дерев. Описуючи обряди культу Ярили на Україні, І. Борщевський звернув увагу на їх еротичний характер. Ляльку Ярили виготовляли з соломи, з гіпертрофованими ознаками чоловічої статі. Цю ляльку клали в труну і після заходу сонця вносили в поле, а жінки, підходячи до труни, вдавано голосили: “Помер він, помер. Який же він був хороший да який услужливий!” На цей плач сходилися чоловіки, піднімали ляльку, трясли її й казали: “Еге, баба не бреше, вона знає, що їй солодче меду”. Жінки ж не переставали плакати: “Не встане він більше. Не встане він більше. О, як же нам розставатися з тобою, і що за життя, коли нема тебе”¹². Вислів “солодче меду”, очевидно, не потребує додаткових коментарів. Під впливом християнства стійке символічне значення відомого жесту, що в першооснові був своєрідним втіленням магічної сили запліднення, переосмислювалося, вульгаризувалося, що стосується не лише “дулі”, “кукиша”, “фіги”, а магії в цілому. Це зауважила, зокрема, Катерина Грушевська у праці “З примітивного господарства: кілька зауважень про засоби жіночої господарчої магії у зв’язку з найстаршими формами жіночого господарства”, що була надрукована в щорічнику “Первісне громадянство” (1927 р. – Вип. 1–3. – С. 9–42). Авторка переконливо довела, що оголене жіноче тіло протягом тривалого часу в т. зв. примітивних культурах сприймалося як резервуар особливої життєвої сили. Оголена жінка виконувала різні магичні маніпуляції, що згодом вчені окреслили як комплекс очисної магії. Під впливом християнства ці ж дії набули протилежного трактування і

приписувалися виключно “відьомським” практикам. Науковий доробок етнологів 1920-х рр. цікавий перш за все увагою до великих культурних комплексів (проф. Преображенський, Є. Кагаров, О. Нікіфоров, К. Грушевська), завдяки чому поодинокий етнографічний факт набував значущості, бо усвідомлювався ланкою в еволюції лодської думки. Так сталося і з лайливим словом і жестом “дуля”, що є уламком фундаментального для традиційної культури культу родючості.

¹ Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. – Фонд І–4, од. зб. 280. – Арк. 1.

² Там само. – Арк. 2.

³ Словарь української мови Б. Грінченка. – К., 1907. – С. 455.

⁴ Тлумачний словник української мови. – Т. 1., А–Є. – К., 1998. – С. 44.

⁵ Штернберг Л. Я. . Фаллический культ // Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. – Ленинград, изд-во Института народов Севера ЦИК СССР им. П. Г. Смидовича, 1936. – С. 210.

⁶ Там само.

⁷ Баричэускі І. Ф. З гісторыі фальектэнізму // Запіскі аддзелу гуманітарных навук. – Кн. 4. Працы катэдры этнографіі. – Т. 1. – Сшытак І. – Менск, 1928. – С. 52.

⁸ Wörterbuch der deutschen Volkskunde / Begriündet von O. A. Erich und R. Beite. – Stuttgart, 1974. – S. 209.

⁹ Топоров В. Н. Растения // Мифы народов мира. – Т. 2. – М., 1982. – С. 369.

¹⁰ Там само. – С. 371.

¹¹ Баршчэускі І. Ф. З гісторыі фальектэнізму. – С. 52.

¹² Там само. – С. 77.

В статье рассматривается традиционный символ “фига” с семантикой плодородия, а также его трансформация: на протяжении XVII–XIX веков “фига” превратилась в непристойный жест. Исследование автора основано на архивных материалах, относящихся к 20-м годам XX в. (Л. Штернберг, К. Грушевская и др.).

This article discusses the traditional symbolism of the fig as a fertility symbol and its transformation, in the seventeenth through nineteenth centuries, into an offensive gesture. This article is based on archive materials of the 1920 s (L. Shternberkh, K. Hrushevskya).

ТІЛЕСНІ ПОКАРАННЯ: РИТУАЛ “СУБІТКИ” ТА ІНШІ МЕТОДИ ЕТНОПЕДАГОГІКИ НАСИЛЬСТВА

ОЛЕКСАНДР КУРОЧКІН

В усній творчості народів світу можна знайти чимало сентенцій, що характеризують процес навчання (набуття знань, професійних навичок) як складний і тернистий шлях, неодмінно пов'язаний з випробуваннями учня. При цьому впадає в око дещо дивний, з погляду сучасної педагогіки, інтернаціональний пієтет до тілесних форм покарання, загальна оцінка їх як вельми корисних і навіть необхідних.

Крилатий латинський вислів *“per aspera ad astra”* (через терни до зірок) має безліч варіантів у різних мовах: англійська – “Без хреста нема корони”; афганська – “Розуму і палицею вчать”; монгольська – “Сучкувате дерево бий по сучку, впертого – по потилиці”; німецька – “Не пізнавши гіркого, не пізнаєш і солодкого”; російська – “Палиця німа, а додає ума”; турецька – “Вчений мавпі батіг не потрібний”; французька – “Хто не слухається розуму, послухається кия” тощо. Семантичне поле “дидактики покарання” ґрунтовно розроблене в українському фольклорі: “Без муки нема науки”, “За одного битого двох небитих дають, та й то не беруть”, “Наука не йде без бука”, “Боїться учень лози більше як грози”, “Не вчений та товчений та дрючкований”, “Хто кого любить, той того чубить”, “Небитий – срібний, битий – золотий”, “Били та недобре вчили”, “За невміння деруть реміння” та інші.

За цими прислів'ями криється не лише педагогічний досвід наших предків, а й цілий пласт народної культури, малодосліджений науковцями й невідомий сучасному читачеві. Занурюючись у нього, як археолог розкопує давні кургани, маємо заново перегорнути забуті сторінки минулого, реконструювати ті обставини повсякденного життя і побуту, які дуже слабо висвітлюють підручники й монографічні висліди з історії.

Олександр Володимирович Курочкін – доктор історичних наук, провідний науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Досліджує проблеми генезису календарної і сімейної звичаєвості, громадський побут, етнологію насильства, святково-карнавальну культуру українців та інших європейських народів. Автор близько 150 наукових публікацій і 3-х монографій, зокрема “Українські новорічні обряди: “Коза” і “Маланка” (з історії народних масок)” (Опішне, 1995), “Українці в сім’ї європейській: звичаї, обряди, свята” (Київ, 2003).

Дана розвідка порушує проблематику такого нового напрямку порівняльних гуманітарних студій, як етнологія та етнопедагогіка насильства. Її головне завдання – привернути увагу до тіньових аспектів життєдіяльності старосвітської школи України та Росії, розкрити семантику деяких забутих стереотипів і кодів функціонування “спудейсько-бурсацької субкультури”.

Безперечно, практика навчально-виховного покарання має надзвичайно глибокі корні. Задовго до того, як була сформована друга сигнальна система, тобто звукова мова, первісні гомініди послуговувалися специфічною мовою жестів і рухів. Важливу роль у ній виконували різноманітні больові сигнали – укуси, захвати, ляпаси, щипки, потиличники, зуботичини, всілякі удари, нерідко підсилені першою-ліпшою пальцею або лозиною. Отже, кожен з нас, хто у дитинстві скуштував дешицу цього “виховного арсеналу”, може гордитися своєю особистою причетністю до першоджерел педагогічної науки.

Архаїчна метода засвоєння мудрості пращурів через тортури і випробування лежить в основі первісних ініціацій і ритуалів ініціаційного типу. У багатьох тубільних народів донедавна, щоб стати “справжнім чоловіком”, кожен юнак мав витримати суворий іспит, під час якого ініціанта піддавали жорстоким мукам: вибивали або підточували зуби, робили насічки і порізи на тілі, душили димом і пекли вогнем, нещадно лупцювали, змушували подовгу обходитися без їжі й води тощо. Деталізовані описи цих обрядів часто наводяться в етнографічних працях, присвячених традиційним суспільствам Африки, Америки, Австралії та Океанії.

Й на теренах Європи ще зовсім недавно дотримувалися практики ритуально-символічного побиття. У цьому зв'язку варто згадати, зокрема, характерний для селянського побуту феодальної доби звичай так званого межевого прочухана. Для того, аби нащадки добре знали й поважали межі між сусідніми територіальними громадами, на ній публічно лупцювали підлітків, які потім на все життя ставали зберігачами цінних відомостей.

Ініціаційні знушання й фізичні випробування широко побутували серед цехових ремісників середньовічної Європи, включаючи й Україну. Знаємо, наприклад, що під час церемонії посвячення у майстри в шевському цеху міста Янова (Поділля) кандидата клали на дошку для вичинки шкіри – “кобилицю” – й били нагайкою. Церемонія називалася “звичай” і “старий звичай”. В залежності від обставин кількість ударів становила від чотирьох до дванадцяти ¹.

Але нас більше цікавлять не символічно-посвячувальні обряди, а фізичні методи примусу з педагогічною метою. Впродовж багатьох століть у різних народів світу виховання підростаючого покоління відбу-

валося за настановами біблійного царя Соломона: “Хто стримує різку свою, той ненавидить сина свого, хто ж кохає його, той шукає для нього картання”². Близькі за буквою і духом рекомендації зустрічаємо у пам’ятці давньоруської літератури XII ст. “Повчання князя Володимира Мономаха” – “...яко отец чадо свое любя, бья”³, у московському “Домострої” XVI ст. – “Казни сына своего измлада, и порадуется о нем в мужестве”⁴, а також в “Уставі Львівської братської школи” 1586 р., де читаємо: “А дидакал (вчитель – О. К.), взявши порученное ему дітище, мает его учити с промыслом доброй науки, за непослушенство карати, не тирански, но учительски”⁵.

Звичайно ж, суворі дисциплінарні заходи в процесі навчання не були лише східнослов’янським привілесм, їх добре знала й широко застосовувала вся “цивілізована” Європа. Судячи з наявних відомостей, можна навіть впевнено говорити, що у школах західноєвропейських країн доби середньовіччя й нового часу дітей карали методичніше, регулярніше й витонченіше, ніж у нас.

Дуже цікаві під цим кутом зору свідчення одного швабського вчителя, який за 21 рік своєї педагогічної діяльності у великій школі призначив 911500 ударів палицею, 121000 ударів батоном, 209000 раз призначав арешт у карцері, 136000 ударів лінійкою, завдав 10200 ляпасів і залишив учнів на заняттях “після обіду” 32700 раз. До цього треба додати ще й такий перелік: 700 учнів він поставив коліньми на горох, 6000 душ вистоювали коліньми на гострій палиці, 5000 учнів змушені були прикрасити свою голову блазенськими ковпаками і 1700 – покарав різками⁶.

За такою ж методою проводилось виховання школярів у Франції. Гучної “слави” своїми масовими езекуціями у XVIII столітті зажила, наприклад, “школа добрих отців святого Лазаря”, що знаходилась у центрі Парижа. Це було своєрідне комерційне підприємство, де ченці за певну плату ретельно били дітей, яких надсилали сюди для розправи з відповідними листками-рекомендаціями й грошовою винагородою батьки, вчителі з усієї округи⁷.

Католицька й протестантська наука застосування різок і батога на ниві виховання, очевидно, не пройшла марно. Чи не вона, увійшовши в кров і плоть багатьох поколінь, сформувала такі характерні риси західноєвропейського менталітету, як дисциплінованість, педантичність, законслухняність та інші? Звичайно, це лише гіпотетичне припущення. Але не викликає сумнівів той факт, що окремі методики й практики покарання учнів прийшли в Україну разом із традиціями західноукраїнського шкільництва. Цьому сприяло, з одного боку, те, що чимало українців (майбутніх педагогів) навчалось, переймаючи досвід у багатьох університетах і академіях Польщі, Чехії, Німеччини, Італії, Франції та

інших країн, а з іншого – активна діяльність на наших теренах у XVII–XVIII ст. відомих своєю жорстокістю ієзуїтських шкіл.

Найпохмурішою добою в історії “педагогіки різки” на землях Росії та підросійської України треба вважати, очевидно, XVIII – першу половину XIX століть. Саме в цей період патріархальна виховна традиція рукоприкладства виростає до масштабів загальнодержавної ідеології, стає найдієвішим інструментом політики утвердження уставів самодержавної імперії. Батоги, палиці, шпіцрутени, різки вважалися неодмінними та обов'язковими знаряддями фізичних покарань. Їх застосовували всюди: у в'язницях, поліцейських дільницях, армії, школі, при усмиренні селянських заворушень і за постановою військових судів. Важливу роль у законодавчому утвердженні й освяченні варварських методів покарання на теренах Росії відігравали самі вінценосні монархи з дому Романових. Особливо ушавилися на цій ниві відомий своєю схильністю до мордобою Петро I (він же впровадив у Росії німецькі шпіцрутени) і Микола I, що здобув у народі прізвисько Палкін. Варто додати, що жорстокість цих історичних діячів була скоріше нормою жорстокої доби, ніж чимось унікальним чи патологічним. Відомо, наприклад, що самого Миколу I у дитинстві били об стінку так, що він майже втрачав свідомість. Про це не криючись (і це найцікавіше) записував у щоденниках вихователь імператора Ламсдорф⁸.

Багатий фактологічний матеріал для характеристики загальної атмосфери морального здичавіння й насильства, що панувала в освітній системі дореформеного часу, простежуємо в повістях і романах Г. Квітки-Основ'яненка “Пан Халявський”, В. Наріжного “Бурсак”, А. Свидницького “Люборацькі”, “Нариси бурси” М. Помяловського, у спогадах І. Нечуя-Левицького й інших художніх та мемуарних творах. Вони відтворюють період занепаду гуманістичних традицій освіти в Україні, коли після запровадження загальноросійської шкільної реформи 1786 р. українські учбові заклади поступово втратили світський характер і, підпорядковуючись програмам російських духовних училищ, що насаджували казарменний режим і вірнопідданський послух, перетворились, за образним висловом І. Нечуя-Левицького, на “царство різок і паль”⁹.

Жорстоке поводження з учнями (особливо в молодших і середніх навчальних закладах) було органічною частиною офіційного виховного процесу і вважалось своєрідною панацеєю від усіх дитячих вад. Чимало царських сановників різних рангів цілком одностайно поділяли точку зору єпископа Вітебського Серафима, який привселюдно заявляв, що “тілесні покарання розширюють і прояснюють розумовий світогляд потерпілого”¹⁰. Ці характерні зізнання виголошувалися в останні десятиліття перед скасуванням кріпацтва, коли практика фізичних тор-

тур у школі набула незаних раніше масштабів. За свідченням англійського дослідника В. Купера, “У гімназіях Київського учбового округу наприкінці 50-х років сікли щорічно від чверті до половини всіх учнів. У духовних учбових закладах було ще гірше, і били артистично, з насолодою... часто карали десятого, півкласу, весь клас”¹¹.

Практично дамоклів меч тілесних покарань висів над кожним, хто потрапляв до тодішніх учбових закладів, починаючи від дяківської сільської школи і аж до Київської духовної академії. Відомо, що у свій час покарання різкою зазнали Гомер, Горацій, Еразм Роттердамський. Не уникли цієї “науки” у дитинстві й видатні діячі української культури – Г. Квітка-Основ’яненко, М. Костомаров, Т. Шевченко та інші. З автобіографії Кобзаря довідуємось, як він пометився сільському дякові, в якого “пройшов граматику і часословець” й два роки терпів “многотяжкі випробування”. За спогадами Т. Шевченка, “...в один из многих дней и ночей, когда спартаонець-учитель со своим другом Ионою Лымарем были мертвецки пьяны, школяр-попыхач без зазрения совести, обнажив задняя своего наставника и благодетеля, всыпал ему великую дозу березовой каши”¹².

М. Пом’яловського за час навчання у бурсі били різками близько 400-т разів. Інший письменник-шестидесятник О. Левітов, якого також шмагали в присутності всього класу, пізніше визнавав, що у нього “випороли душу із тіла” і що живе він “немовби з чужою зморщеною душею”¹³.

Твори письменників-реалістів, які на власному досвіді пізнали гірку науку різки, допомагають відтворити оригінальну субкультуру вихованців духовних закладів, їхній своєрідний побут, жаргон, атрибути і стереотипи поведінки, що потребують сьогодні розшифрування і пояснення. Значний інтерес для історії вітчизняної педагогіки становить своєрідний етикет покарання в побуті старосвітських бурс (бурсами спочатку називали гуртожитки духовних учбових закладів, потім у побуті – і самі навчальні заклади), його ритуалізовані форми і вербальна номінація, витримана в кращих традиціях народного пародійного світобачення.

З погляду асоціативно-словесного осмислення цікавий зв’язок бурсацької лексики покарань з харчовим кодом, з їжею. Це і загальновідома “березова каша” (биття різками), і фразеологізм з “Вія” М. Гоголя “дати крупного гороху” (відшмагати шкіряними канчуками), і символи їстівного у бурсацьких снах (А. Свидницький) як провісники майбутньої розправи. З лексики українських школярів походять такі образні вислови на означення лупцювання, як “списати їжицю”, “чухрати”, “лупити шкуру”, “дати палі”, “дати гарячих”, “духопелу дати”, “достанеться на горіхи” (на кабачки), “як дам шкварки, то буде тобі жарко”, “березовим пером виписувати”, “освятити воду у три батоги”, “списав спину що й курці ніде клонути”, “аз – били мене раз, буки – набралися муки” тощо.

Важко перерахувати причини й приводи, які призводили до фізичних покарань. Били за все: за невиконання класних завдань – “екзерцій” і домашніх – “окупацій”, за бешкети, прогули, ледарство, шибеництво, за нечемне поводження у церкві, за непослух, лайку, спробу втечі тощо.

Крім ляпасів, потиличників і стусанів, які вважалися чимось звичайним, існували регулярні процедури покарання, яких боялися найбільше. “Екзекуції, – писав добре обізнаний професор Київської академії Д. Вишневський, – практикувалися не лише як кара за вчинки, але і як засіб домогтися зізнання від підозрюваного, або від зла неповинних (“щоб другим не кортіло”) ¹⁴.

На відміну від навчальних закладів Англії, де днем покарання вважалася п’ятниця, в українських школах за давньою традицією сікли в суботу (звідси звичай “субітки”, або “давати суботників”). Публічні екзекуції відбувалися біля порога класу або в коридорі школи, бурси й на академічному плацу, обов’язково на очах однокласників і в присутності педагогічного персоналу.

Давній бурсацький звичай карати наприкінці тижня згадує в “Енеїді” І. Котляревський, оповідаючи про те, як Еней змушував троянців вивчати латину:

*Еней від них не одступався,
Тройчаткою всіх приганяв,
І хто хоть трохи ліновався,
Тому субітки і давав ¹⁵.*

Про цікаві деталі “субіток” довідуємось з роману “Пан Халявський” ¹⁶. За описом Г. Квітки-Основ’яненка, додержуючись цього “благочестивого” звичаю, школярі збиралися до купи і, “протвердивши зади”, приходили до дяка. Перший у навчанні учень проголошував від імені всіх: “Мир ти, благий учителю наш!” На що вчитель поважно відповідав: “Треба бити вас”. Школярі низько вклонялися йому і ставали у дві лінії: окремо шикувалися псалтирщики, часословщики і граматики. Посередині приміщення встановлювали ослін, біля якого походжав пан-дяк із засуканими рукавами.

Підготувавши все потрібне, він голосно викликав учнів по черзі: “Пане Петре” або “Пане Закрутинський”. В залежності від провини дозувалася кількість і сила ударів, що наносилися по оголеному тілу. Для тих, хто особливо завинив, за свідченням Г. Квітки-Основ’яненка, дяк застосовував спеціальний засіб покарання, коли бив частіше, “мов дрібним дробом” або “як барабанщик по барабану”, що називалося “глу-млінням” ¹⁷. Кара різками обов’язково супроводжувалася читанням молитви на цей випадок: “Пам’ятай день суботній...”, через що й сама екзекуція одержала визначення “нагадування”.

За побиття різками в українських старосвітських школах, як і в школах Західної Європи, треба було ще й дякувати. Отримавши свою порцію ударів, писав Г. Квітка-Основ'яненко, учень зводився на ноги, кланявся і говорив: “Благодарствую, пане-вчителю, за научення”. На завершення церемонії пан-дяк урочисто проголошував: “Сіє тобі за минулі й майбутні прогрішення. Пам'ятай день суботній до грядущої суботи, йди з миром”. За існуючими правилами після відбуття покарання у суботу, а також і у неділю школярів протягом тижня не били, хоч як би вони не провинилися, і тому ці дні вважалися справжнім святом.

Судячи з усього, у давні часи звичай “субітки” був обов'язковим для всіх: одних карали за скоєне, інших – “для напучування”. Не існувало, очевидно, і якихось станових привілеїв: однаковою мірою різка гуляла як по спинах панських, так і мужичих дітей. Шляхетного і пещеного Трушка з роману “Пан Халявський” вчитель-дяк січе неодноразово, незважаючи на те, що матір просить за своє чадо і піддобрюється “п'ятьма ліктями холста”. Але з часом, у зв'язку з посиленням соціальної і майнової диференціації й появою спеціальних урядових розпоряджень, що забороняли фізичні розправи стосовно дворян і їхніх дітей, виходило так, що “березову кашу” частіше куштували учні з “простих” родин. У західноєвропейській школі з середніх віків відомі так звані “товариші для покарання”. Так називали учнів незнатного походження, прикомандированих до принців крові й зобов'язаних розраховуватись власним тілом за їхні вчинки і провини. Постає такого “товариша для покарання” вивів у романі “Історія Жіль Бласа де Сантільяна” французький письменник XVIII ст. Ален Рене Лесаж. Інститут подібних дублерів, очевидно, не обійшов і українську старосвітську школу, на що натякає прислів'я “Іноді б'ють Хому за Яремину вину”.

Задовольняючи свої садистські нахили, учнів могли власноручно карати “келейно” або “публічно” самі вчителі та наставники. Так, добре обізнаний зі звичаями Київської братської семінарії М. Гоголь писав у “Вії”, що коли один професор “шмагав різками по пальцям риторику, в іншій класі інший професор обробляв дерев'яними лопатками по руках філософію”¹⁸.

Яскравий портрет одного з “майстрів рукоприкладства” змальовано у мемуарах І. Нечуя-Левицького. Цей інспектор, котрий ніби за іронією долі мав прізвище Страхів, не обмежуючись банальними поляпасами, потиличниками й стусанами, “...в суботу після уроків викликав провинників в широкий коридор між чотирма класами, ставив їх рядком, брав лозу в цензора і сам “давав палі” по долонях учеників не тонким кінцем лози, а товстим кінцем міцно зв'язаних паличок лози, щоб було дошкульніше. Він лупив по маленьким долоням так, що школярі

аж вищали, аж присідали від болі. Як долоня ставала червона, він кричав навіжено: “Давай другу руку!” – і лупив по другій долоні. Менші школярі кричали на все горло. Усей довгий рядок заливався слізьми...”¹⁹. Внаслідок таких ексзекуцій, як згадує І. Нечуй-Левицький, учні кілька днів не могли писати й ледве були здатні тримати ложку під час вечері.

У часи від Петра I до Миколи Палкіна у казенних учбових закладах Росії каральні функції нерідко доручали “служителям при училищах”, якими ставали звичайно відставні солдати. Разом з тим продовжував існувати більш давній інститут призначених ексзекутерів – “спекуляторів”, або “цензорів”, роль яких доручалась фізично сильним, але ледачим школярам. У бурсацькому середовищі їх презирливо називали “січкарями”, “катами”, “гицелями”. Одіозна фігура учня, який шмагав своїх однокашників, очевидно, прийшла до нас із Західної Європи. Відомо, що у давніх німецьких навчальних закладах тілесні покарання здійснював так званий “Синій чоловік” (*der blaue Mann*) – учень, обличчя якого було вкрито маскою, а на плечах була накинута мантия синього кольору²⁰.

Як спеціальні інструменти покарання у старосвітській школі застосовували палиці, батоги, лопатки, але, звичайно ж, перше місце тут належало різці як найуніверсальнішому знаряддю. Різка, або “пляга” (очевидно, від німецького *Plaga* – мука, бич), виготовлялась з 10–15 тонких прутиків, завдовжки у півтора аршина, зв’язаних у пучок мотузком. Кожної різки, як правило, вистачало на 10 ударів, потім її замінювали на нову. Попередньо різки розпарювали, що надавало їм особливої гнучкості. Чіткої регламентації покарань не існувало. Багато що залежало від настроїв і уподобань педагогів, які самі пройшли кризь науку биття і були, за висловом М. Помяловського, “недосічені або пересічені”. В залежності від провини кількість ударів могла коливатися від 1–3 до кількохсот, хоча за правилами не можна було давати більше 12 різок. Найтяжче – до 300 ударів – могли покарати, наприклад, за втечу з учбового закладу.

Існувала традиція, за якою учні самі здавали гроші на заготівлю різок. При цьому, запобігаючи ласки “цензора”, виділяли окрему суму йому на хабар, що називалося “кубана дать” (А. Свидницький). Приймавши хабар у грошовому або натуральному вираженні, “цензор” мав змогу суттєво полегшити долю приреченого. З цією метою застосовувалися різноманітні хитрощі й симуляції: били впівсили, замість того, щоб наносити удари по тілу, перічили підлогу або ослін, фарбували різки чорнилом (щоб залишали сині смуги – “фальшиві рубці”), виймали з різок дерево, так що залишалось саме лико тощо. Але частіше катували “на совість”, за чим ревно стежили досвідчені в таких справах вихова-

телі. В разі, якщо “цензорів” чимось не догодили, він мав змогу жорстоко помститися, сплітаючи різки як батіг або ж приплітаючи до них кінський волос чи навіть дріт. Такі особливі різки, як пише А. Свидницький, “добирали самого серця”, “що як урве, то зразу крів’ю сплинеш”²¹. Щоб витримати ці торттури й не кричати, покарані закушували нерідко руку до крові, але й це мало допомагало. Вже після 150 різок найвитриваліші не могли “ні стати, ні сісти”, а після 300 ударів бурсаків звичайно відливали водою і як мертвих на ряднині відволікали до лазарета. Відомі випадки, коли такі фізичні й моральні знущання призводили до смертельних випадків, як це трапилось, наприклад, з однокласником І. Нечуя-Левицького по Богуславському училищу²².

Буденна процедура годування “березовою кашею” могла варіюватися за рахунок певних церемоній. Так, поряд із звичайним покаранням практикувалося шмагання “під шкільний дзвінок”. Цей вид тортур, скоріше за все, прийшов у старосвітську школу з побуту середньовічних монастирів і сільських громад, де за неофіційним звичасвим правом фізичні розправи здійснювалися під калатання церковного дзвону. Відомо, що традиційна свідомість наділяла дзвони особливо магічною силою. Пережитки цієї магії виявились досить стійкими: на Бойківщині, за відомостями І. Франка, ще у минулому столітті дівчат, які втратили невинність до шлюбу, били шнурами від церковних дзвонів, попередньо змочивши їх у соляній ропі.

Особливо брутальною тортурою у духовних училищах і бурсах вважалось покарання різками “на воздухах”, коли жертву піднімали й утримували горизонтально у повітрі чотири однокласники, в той час як двоє екзакуторів ліворуч і праворуч наносили удари по тим оголеним частинам тіла, які, за словами М. Помяловського, служили для тодішніх педагогів “провідниками людської моральності й вищої правди”.

З реєстру виховних заходів старосвітської школи відомі також відправлення “на Камчатку” чи “на Кавказ” (так називали останню, або “ослячу”, парту), численні поклони, утримування піднятою рукою товстелезної книги, залишення без обіду і прогулянки у вихідні дні, карцер тощо.

Тілесні екзакуції доповнювалися моральними, нерідко пов’язаними з приниженням національної гідності. Як відомо, в ХІХ ст. українська мова була заборонена в школах на території царської Росії. За те, що вихованці “мужичили”, тобто розмовляли рідною українською мовою, їх змушували, як злодіїв, носити на шиї дерев’яну колодку – сумнозвісну “ноту”, або “картку”, із вкладеним усередину журналом провин. Про те, як запроваджувався на практиці цей інструмент насильницького русифікаторства у богуславському духовному училищі, детально розповів І. Нечуй-Левицький. У нього читаємо: “Щоб привчити учеників

говорити по-великоросійській, позаводили в класах нотатки: то були дерев'яні дощечки з ремінцями, щоб надівати їх на шию. В дощечку вкладався журнал, в котрому були написані заголовки: “за мужичі слова” (тобто, українські); “як справить по-руській”; “за лайку”, “за сквернословіє”. Кому чіпляли на шию ту ноту, той мусив підслуховувати, хто скаже українське слово або хто лягатиметься, потім записував у журнал українське слово і передавав нотатки. Це зробити було нетрудно, бо ученики всі до одного говорили по-українській...”³. “Клята нота”, куди записувалися провини учнів, була об'єктом загальної ненависті і презирства. Інколи ці почуття знаходили свій вияв у стихійному обряді “всесоженія” облудного символу, під час якого, як засвідчує А. Свидницький, учні виспівували “Вічну пам'ять”. Цікаво було б сьогодні повторити педагогічний експеримент з “нотою”, але вже з метою поширення української мови. Уявляєте, який би піднявся галас?!

Ще один вияв жорстокостей бурси – знущання старших учнів над молодшими, сильніших над слабшими. Кожен новачок повинен був пройти цілий конвейер тортур, аби сліпо коритися волі старшокласників – “філософів” і “богословів”. Перелік прийомів “шліфування” молодшого школяра старшими, наведений у творах художників-реалістів ХІХ ст., вражає своїм розмаїттям і злою вибагливістю, що мимоволі наштовхує на порівняння з практикою середньовічної інквізиції. Одна з таких жорстоких розваг – “пинфа” у романі “Люборацькі” А. Свидницького чи “пимфа” з “Нарисів бурси” М. Помяловського. Суть її полягала у тому, що сонному бурсакові, який чимось провинився перед товаришами, наприклад займався доносительством (а це вважалось найбільшим злочином), вдували в легені через паперову трубку порцію диму, що викликало у жертви страшенний кашель і отруєння. Подібні методи фізичної розправи насаджували культ сили і вікової ієрархії. Підкоряючись йому, молодші змушені були прислужувати старшим, звертатися до них на “Ви” й слухняно виконувати їхню волю (брехати, красти, купувати горілку тощо). На підставі цих фактів можна зробити висновок, що сучасна армійська “дідівщина” має дуже давні корені й є, по суті, різновидом ініціативних звичаїв, характерних для закритих чоловічих колективів (армія, в'язниця, монастир, навчальний заклад).

Розглянуті вище белетристичні фрагменти дуже цінні для історії вітчизняної освіти і педагогіки. Зовсім не випадково вони нагадують народні картинки “страшного суду”, де зображувалися муки грішників, у яких “з шиї до п'ят на спині знать криваві смуги”. Справедливість цього порівняння підтверджується багатьма свідченнями. Недарма М. Помяловський називав бурсу “пречудовим пекловичним закладом”. Побудована на культурі різки й приниженні людської гідності, система ка-

зарменого виховання була дійсно жорстокою каторгою, нівечила дитячі душі, породжувала численні морально-психологічні драми. Боротьба прогресивних сил Росії й України за відміну варварських методів педагогіки становила складову частину загального руху за демократизацію суспільства, звільнення від кайданів феодального гноблення і самодержавства. Ця боротьба врешті-решт дала свої плоди. Нагадаємо, що фізичні покарання у школах царської Росії були офіційно скасовані вже після відміни кріпацтва законом 17 квітня 1863 року.

На завершення розвідки варто зробити ще одну ремарку. Драконівське поводження наставників з учнями у старосвітській школі не лише травмувало й пригнічувало, а й викликало певний опір, формувало особливий психологічний тип сприйняття жорстокої дійсності. На тих, хто не отримав свою пайку тілесних покарань, товариші дивилися скося, як на неповноцінних. І навпаки – “червоніти від різки” було ознакою молодецької звитяги і героїства. У бурсах і семінаріях поважали таких студентів, як Хома Брут з гоголівського “Вія”, який часто куштував канчуків, але завжди з “філософською байдужістю”. У цьому зв’язку окремої розмови заслуговує специфічний бурсацький гумор, пов’язаний з різкою і практикою фізичних покарань взагалі. Чого вартий лише вислів: “Як будуть бити, то не будуть вішати, а як будуть вішати, то не будуть бити”, за яким проглядає типова українська вдача – краще сміятися, ніж плакати.

¹ *Балушок В.* Світ середньовіччя в обрядовості українських цехових ремісників. – К., 1993. – С. 81–82.

² Біблія. Книга повістей Соломона. 13, 24.

³ Хрестоматія по історії школи и педагогіки в Росії. – М., 1974. – С. 16.

⁴ Там само. – С. 28.

⁵ Там само. – С. 31.

⁶ *Купер В.* Історія Розги. – Харків, 1991. – С. 235.

⁷ Там само. – С. 193–194.

⁸ Там само. – С. 152.

⁹ *І. – С. Нечуй-Левицький.* Зібрання творів у десяти томах. – Т. X. – К., 1968. – С. 11.

¹⁰ *Купер В.* Там само. – С. 152.

¹¹ Там само. – С. 151–152.

¹² *Шевченко Т.* Твори в трьох томах. – Т. 3. – К., 1955. – С. 85.

¹³ Очерки народной жизни. – М., 1986. – С. 11.

¹⁴ *Вишневский Д.* Из быта студентов старой Киевской академии // Киевская старина. – 1896. – Т. 52. – С. 186.

¹⁵ *Котляревський І.* Енеїда. – К., 1968. – С. 128.

¹⁶ *Квітка-Основ'яненко Г.* Зібрання творів у семи томах. – Т. IV. – К., 1979. – С. 38–39.

¹⁷ Там само. – С. 40.

¹⁸ *Гоголь Н. В.* Собрание художественных произведений в пяти томах. – Т. II. – М., 1951. – С. 213–214.

¹⁹ *Нечуй-Левицький І.* – С. – Т. X. – С. 30.

²⁰ Купер В. Там само. – С. 235.

²¹ *Свидницький А.* Люборацькі (Сімейна хроніка). Твори. – К., 1965. – С. 128.

²² *Нечуй-Левицький І.* – С. Там само. – С. 20.

²³ Там само. – С. 12.

Автор рассматривает жестокую технику и методы, применяемые в системе образования в прошлом, не призывая, однако, возвращаться к ним.

The author describes cruel techniques and methods of 'old' school education, without proposing to restore or use them.

СЕМАНТИКА ДЕЯКИХ ФІЗИЧНИХ ВИПРОБУВАНЬ ПІД ЧАС ІНІЦІАЦІЙ

ВАСИЛЬ БАЛУШОК

Як відомо, в ході ініціацій – юнацьких вікових епохи первісності, а також молодіжних (зокрема чоловічих) доби стратифікованого до-урбаністичного суспільства – посвячувані зазнавали суворох, іноді аж занадто, випробувань. Зводилися вони великою мірою до різноманітних впливів саме на тіло людини. Свого часу А. Ван Геннеп писав у цьому зв'язку, що в ході ініціації "...тіло людини розглядалося як простий шматок дерева, який кожен обтесував і пристосовував на свій розсуд: відрізали те, що виступало, продірявлювали перетинки, обробляли плоскі поверхні, інколи зі справжнім розгулом фантазії" ¹. До наведених слів слід додати, що "обробляв" тіло ініціанта все ж не кожен бажающий, а лише ті, хто проводив ініціацію. Причому робили вони це не на власний розсуд, а у строгій відповідності з міфологічним прецедентом, певними віруваннями і традиціями. Так, широко практиковані операції над статевими органами ініційованих – обрізання, яке проходили і проходять хлопці, та дещо менше поширена ексцизія (її різновиди), якій піддавали й піддають дівчат ², знаходять своє пояснення у відповідних міфах. Звичайно, не в усіх народів такі міфологічні пояснення збереглися. Проте у народів, які зберегли достатньо потужні давні міфологічні комплекси, що зокрема характерно для ряду африканських етносів, такі пояснення продовжують побутувати. Наприклад, догони пояснюють, що чоловіки і жінки були створені боже-ствами однаковими, андрогінними. "Крайня плоть у хлопчика свідчить про його жіноче начало, клітор у дівчинки – про чоловіче. Це становище зберігається до моменту обрізання чи ексцизії; видалення

Василь Григорович Балущок – кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Українського етнологічного центру Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. Сфера наукових інтересів: обрядова та соціонормативна культура українського середньовічного і ранньомодерного міста; ритуали та міфологічні уявлення, пов'язані з ремеслами; обряди ініціацій; етногенез та етнічна історія українців. Автор 2-х монографій, зокрема "Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян" (Львів–Нью Йорк, 1998).

цих органів ліквідує тілесні символи, перетворюючи цих “риб”, до цього двостатевих, на дівчину або юнака”³.

Аналогічним чином пояснюються різні насічки, шрами, татуювання, якими покривають тіло ініціанта при посвяченні. Наприклад, навскісні смуги з рубців, заповнених фарбою (рід татуювання), що їх наносять на спину посвячуваним ініціюючи чаклуни у тома з Гвінеї, як вважається, є слідами зубів Великого Духа лісу, який пожирає їх під час ініціації, а потім відригує⁴. Дією зубів божества, яке пожирає ініціантів, взагалі пояснюють різні болючі операції, яким піддавали посвячуваних. Так було і в наших давньослов'янських предків, як, до речі, і в інших індоєвропейських народів у давнину. Зокрема, як показують палеоетнологічні реконструкції, в ході юнацьких ініціацій у давніх слов'ян хлопців “пожирав” страхітливий Змій-Велес, крізь макет-опудало якого вони пролазили. А дія зубів цього божества імітувалася завданням болючих ран ініційованим⁵. Разом з тим у давніх слов'ян ініціанти зазнавали болю не тільки від зубів Змія-Велеса, але й від дій іншого божества. І полягали ці дії в ударах палицями чи різками і взагалі у битті, що йому піддавали посвячуваних ініціюючи жерці – дублери божества. Щоб зрозуміти суть такого биття і дізнатися яке божество його спричиняло, звернемося до матеріалів пізніх ініціацій, зафіксованих в історичних та етнографічних джерелах. У ході цих ініціацій посвячуваних теж обов'язково піддавали різним формам биття.

Так, відомо, що ініціації рицарів у Європі в епоху Середньовіччя включали структурний елемент, який, зокрема у германомовних народів, називався “Ritterschlag”, тобто рицарський удар. Його завдавав по щоці чи по потилиці посвячуваному один із найстарших і найславетніших рицарів⁶. Це був єдиний удар, який дозволялося одержувати рицареві, віднині на всі інші удари рицар мав відповідати мечем. У середньовічних ремісничих цехах у країнах Європи під час посвячення в підмайстри та майстри було прийнято піддавати юнаків дії відповідних інструментів, за допомогою яких з них “вистругували”, “виточували”, “відшліфовували”, а також “виковували” ремісників. При цьому їх обов'язково били прутами чи інструментами свого ремесла – сокирою, рашпїлем, фуганком, циркулем тощо⁷. У ремісничих цехах українських міст підмайстрів під час посвячення в майстри (обряд “єднання цеху”) шмагали спеціальним нагаєм, що використовувався також для покарання порушників цехових порядків (тобто тих, чие становище теж характеризувалося порубіжністю). Цей образ звався “звичай” або “старий звичай”⁸. Триразового удару плоским боком мисливського ножа завдавали посвячуваним юнакам польські мисливці у ході своїх ініціацій⁹. Під час селянських парубоцьких ініціацій, що

побутували в європейських країнах, хлопців теж били різними “підручними” знаряддями ¹⁰. В українців, зокрема, такі дії проводилися під час косовиці, коли, наприклад, на Поділлі посвячуваного клали на перший покіс і шмагали джгутами з трави ¹¹. В ході “фрицювання” чи “фрицювки” – особливих косарських ініціацій, які побутували в Польщі і західному регіоні України, члени косарської громади під час випробування новачка (“фриця”) в полі валили його на землю і били “кушками” – дерев’яними пеналами для точильних брусків. Кушки залишали на тілі фриця круглі відбитки, звані “печатями”. Пізніше, в корчмі, де посвячувані пригощали членів косарської громади, його перед бенкетом знову шмагали, поклавши на лаву ¹². Отже, як бачимо, биття є обов’язковим елементом розглянутих посвячувальних обрядів, і випадковим визнати його аж ніяк не можна.

Про те, що биття в складі ініціацій не є випадковою дією, свідчить і присутність його в інших обрядах переходу, а також у ритуальних діях, в яких тією чи іншою мірою присутня ідея переходу. Зокрема, воно практикується під час весільних і поховальних обрядів. Весільний ритуал, як і ініціація, має на меті перетворення молодих людей на дорослих повноправних і повноцінних членів соціуму. В ході його, зокрема на російській Півночі, дружко бив молодих, що лежали під ковдрою у першу шлюбну ніч ¹³. А під час так званих забав при мерці, що входили до складу поховальної обрядовості у західних регіонах України, коли людина після смерті переходила у потойбічний світ, де приєднувалася до предків, молоді люди теж били одне одного – рукою, поясом, рушником або спеціально виготовленою лопаткою ¹⁴.

Биття, зокрема батогами, що зветься “файди”, практикується і сьогодні в наддністрянських районах України в ході традиційних новорічних ряджень ¹⁵. А як відомо, Новий рік є так званою “космічною ініціацією”, коли, у відповідності з уявленнями про світ людей архаїчного і традиційного суспільств, соціальний світ зазнає кардинального оновлення: вмирає в старій якості і відроджується вже як принципово нова реальність ¹⁶. А до того ж биття “файдами”, як і взагалі новорічні рядження, належали до прерогатив парубоцьких громад, у складі яких чоловіча молодь проходила завершальний етап соціалізації, що в українців, поляків, словаків, чехів, лужичан, а також інших європейських народів оформлювалася парубоцькими ініціаціями. Аналогічне биттю “файдами” значення має і шмагання зеленими гілками під час великодніх свят. Це відбувається як на Вербну неділю (в українців, росіян, поляків), так і в деякі інші дні – на другий день Великодня (у поляків, чехів, словаків), у середу, четвер та п’ятницю перед Великоднем (у південних слов’ян), на Юрія тощо. Б’ють гілками верби, берези, клена, ду-

ба, тополі, кизилу, ялівцю, кропиви та ін.¹⁷ Зв'язок великодніх обрядових шмагань з "космічними ініціаціями" полягає в тому, що за давньою слов'янською традицією Новий рік наставав навесні, і тільки в період Середньовіччя дата його зустрічі була перенесена на зиму.

Цікавим прикладом є також ритуальне биття підлітків у полі на межі. Зокрема, на Південній Київщині бувало, що під час розмежування полів "...розділять межу в полі та й призвуть молодих хлопців межівники. Як ті прийдуть, зараз їх у руки і давай бить. А як виб'ють дуже, то й пустять і додадуть: "Оце, щоб ти пам'ятав, що тебе бито, щоб знав, де межу проведено"¹⁸. Тут, як бачимо, порубіжність межі співпадає з межовим станом хлопців, які переходять у стан парубків.

Як видається, семантика биття у наведених прикладах може бути розкрита за допомогою міфологічних уявлень, пов'язаних з ковальським ремеслом. По-перше, всі розглянуті випадки биття пов'язуються з моментом переродження-перетворення в ході відповідних обрядів переходу, для яких взагалі характерно осмислювати перехід людини з одного соціального статусу і позиції до іншого у категоріях смерті-народження чи переродження. А діяльність коваля якраз і вважалася такою, що спричиняє переродження людини шляхом її перековування¹⁹. Зокрема, згадаймо поширені фольклорні сюжети про перековування ковалем старих людей на молодих; а в росіян відома новорічна гра в "ковалю", під час якої ця дія імітувалася на ігровому рівні²⁰. У південнослов'янській традиції коваль виковує амулети, що сприяють дітонародженню. Святі ковалі Кузьма й Дем'ян виступають покровителями шлюбу, "виковують" весілля. Ці уявлення найбільше характерні для росіян, проте фольклорні тексти такого роду (легенди, пісні, замовляння) зустрічаються і в українців, білорусів, поляків²¹. Російські святочні ігри мали еротичну символіку: ряджені ковалями хлопці "підковували" дівок – піднімали кліщами ноги і били молотком по приставленій до ступні паличці. Серед росіян відомий народний евфемізм "підкувати дівку", що значить вступити в позашлюбний зв'язок²². Українці ковалем називали на хрестинах батька новонародженої дитини²³. По-друге, ритуальне перековування людей ковалем присутнє і прямо у відповідних обрядах, і фольклорних текстах. Зокрема, в осетинів та їх скіфо-сарматських предків (останні, до речі, у давнину перебували в тісній культурній взаємодії зі слов'янами на території України і виступили етнічним субстратом при етногенезі українців²⁴) ініціантів не просто били, а ритуально перековували на дорослих чоловіків-воїнів²⁵. Відомий осетинський епічний герой – нарт Сослан – з'являється на світ з каменя при допомозі коваля, який також проводить його загартування²⁶. Ритуальне перековування проходили, очевидно, й ініціанти у давніх слов'ян²⁷. Подібним був зміст і в

названих вище середньовічних обрядах посвячення ремісників у підмайстри та майстри. Адже у деяких ремеслах при цьому прямо практикувалося ритуальне виковування ремісників, в інших же обов'язково практикувалося биття ініціантів.

Ідея переродження-перетворення, що пов'язувалася з ковальським ремеслом, сягає своїми коренями діяльності міфічного Ковалю – деміурга й культурного героя. За “Повістю временних літ” слов'янський бог Сварог, ототожнений з давньогрецьким богом-ковалем Гефестом, запровадив серед людей традицію моногамії (“законь устави женамъ за єдинъ мужъ посагати”); при ньому з неба впали ковальські кліщі і виникло ковальське ремесло (“спадоща клѣщѣ съ небесѣ, нача ковати оружье, прѣже бо того палицами и каменіем бяхуся”) ²⁸. В українських легендах святі ковалі Кузьма й Дем'ян (які при християнізації замінили Ковалю-деміурга) чи один Божий Коваль, коваль Кузьмодем'ян, виковують першого плуга і здійснюють першу оранку, навчають людей культурі хліборобства та садівництва, мистецтву обробки деревини тощо ²⁹. Коваль у слов'янській міфології, як і в міфологіях інших індоєвропейських народів, виступає помічником Громовержця і навіть його міфічним двійником, що бере участь у створенні світу або і сам творить світ ³⁰. Легендарні ковалі Кузьма й Дем'ян не просто виковують плуга, а й перемагають за допомогою ковальських знарядь страхітливий Змія і, запрявши його в плуга, проорюють гігантські Змієві вали – відомі стародавні укріплення в районі Києва ³¹ (пор. з т. зв. “основним міфом”, реконструйованим В. Івановим і В. Топоровим ³²).

Зі становища Ковалю як деміурга та соратника Громовержця впливає і його творча функція, яка втілюється в ударі молотом, що має наслідком породження світу, речей, живих істот, включаючи людей, а також здатність перековувати одних на інших, тобто приводити їх до переродження. Міфологема про деміургічну діяльність міфічного Ковалю, про всепороджуючі удари його молота послужила основою для виникнення ритуальних дій, а також фольклорних сюжетів і епізодів, де в центрі стоїть ідея переродження-породження, що здійснюється за допомогою удару знаряддям, яке є паралеллю до ковальського молота. Молот Ковалю – двійника Громовержця – є інструментом-дублером палиці-блискавки останнього. До речі, палиця Індри, який в індійській міфології відповідає слов'янському Перунові, мала і фалічну символіку ³³.

Отже, як видається, удари, що їх завдавали ініціантам при їхньому ритуальному переродженні, теж виступали паралеллю до ударів молотом міфічного Ковалю, які мали наслідком переродження людей. А ініціюючи, що завдавали ударів, виступали земними дублерами божественного Ковалю.

¹ *Геннеп А. ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – Москва, 1999. – С. 71.

² У багатьох народів, що проводять обрізання хлопців і дівчат, ці операції не входять до складу ініціацій, зокрема вікових. Це, наприклад, характерно для арабських народів, які широко практикують дану операцію (в різних варіаціях) стосовно і хлопців, і дівчат. У них обрізання дівчат взагалі є приватною справою сім'ї (див.: *Dostal W.* Zum Problem der Mädchenbeschneidung in Arabien // Wiener völkerkundliche Mitteilungen. – 1958. – Bd. 1. – аа. 1–4. – S. 83–84). Проте в минулому, очевидно, ці операції були структурними частинами ініціацій.

³ *Иорданский В. Б.* Хаос и гармония. – Москва, 1982. – С. 250; див. також: *Дэвидсон Б.* Африканцы. Введение в историю культуры. – Москва, 1975. – С. 142; *Dostal W.* Op. cit. – S. 87 (Anm. 4).

⁴ *Гэсо П.-Д.* Священный лес. – Москва, 1979. – С. 105, 110, 115.

⁵ *Балушок В.* Обряды ініціацій українців та давніх слов'ян. – Львів; Нью-Йорк, 1998. – С. 132, 133–134.

⁶ *Oswald G.* Lexikon der Geraldik. – Leipzig, 1984. – S. 333; *Ястребицкая А. Л.* Западная Европа XI–XIII веков. – Москва, 1978. – С. 135–137.

⁷ Wörterbuch der deutschen Volkskunde / Begründet von O. A. Erich und R. Beitzl. – Stuttgart, 1974. – S. 326; *Horvath P.* Z cechového zvykoslovia na Slovensku v druhej polovici 18 storočia // Slovenský Narodopis. – 1967. – а 1. – S. 125–132.

⁸ *Сецинский Е.* Материалы для истории цехов в Подолии // Труды Подольского церковного историко-археологического общества. – Каме́нец-Подольский, 1904. – Вып. 10. – С. 446.

⁹ *Gloger Z.* Encyklopedia staropolska ilustrowana. – Warszawa, 1972. – Т. III. – S. 171.

¹⁰ *Хорватова Э.* Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян // Славянский и балканский фольклор. – Москва, 1989; Wörterbuch der deutschen Volkskunde. – S. 329.

¹¹ *Боржковский В.* "Парубоцтво", как особая группа в малорусском сельском обществе // Киевская старина. – 1887. – № 8. – С. 709.

¹² *Hnatiuk W.* "Frycowka" // Lud. – 1897. – Т. 3. – Z. 1. – S. 71; *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. – Т. 23. Kaliskie. – Wrocław; Poznań, 1964. – S. 119–120.

¹³ *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – Москва, 1995. – С. 75.

¹⁴ *Курочкін О.* Маски в поховальних іграх українців // Родовід. – 1992. – № 4. – С. 34.

¹⁵ *Курочкін О.* Українські новорічні обряди "Коза" і "Маланка" (з історії народних масок). – Опішне, 1995. – С. 193.

¹⁶ *Элиаде М.* Космос и история. – Москва, 1987. – С. 68–82; *Pop M.* Neue Wege der Brauchforschung (mit Beispielen aus Rumänien) // Zeitschrift für Volkskunde. – 1984. – Bd. 1. – S. 33.

¹⁷ *Толстой Н. И.* Вказ праця. – С. 66–73; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. – Москва, 1977. – С. 209, 232, 254, 258; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. – С.–Петербург, 1903. – С. 382–383.

¹⁸ *Грушевський М.* Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. Матеріяли до полудневої Київщини // Матеріяли до українсько-руської етнології. – Львів, 1907. – Т. IX. – С. 68.

¹⁹ *Балушок В.* Перероджуюча семантика удару в фольклорі й ритуалі // Регрес і регенерація в народному мистецтві. Колективне дослідження за матеріалами Третіх Гончарівських читань. – К., 1998.

²⁰ *Максимов С. В.* Вказ. праця. – С. 299.

²¹ *Гіттиус В.* Коваль Кузьма-Дем'ян у фольклорі // Етнографічний вісник. – К., 1929. – Кн. 8. – С. 10–11, 41, 43.

²² *Петрухин В. Я.* Кузнец // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – Москва, 1995. – С. 234.

²³ Словарь української мови, зібрала редакція журналу “Киевская старина”. Упорядкував з додатком власного матеріалу Б. Грінченко. – К., 1908. – Т. 2. – С. 206.

²⁴ *Балушок В.* Формування об'єктивної основи для етногенезу українців / Народна творчість та етнографія. – 2000. – № 1. – С. 84–86.

²⁵ *Иванчик А. И.* Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // Советская этнография. – 1988. – № 5. – С. 41–43.

²⁶ *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. – Москва, 1990. – С. 73.

²⁷ *Балушок В.* Обряди ініціації українців та давніх слов'ян. – С. 185.

²⁸ Полное собрание русских летописей. – Т. 2. Ипатьевская летопись. – С.-Петербург, 1908. – Стб. 207.

²⁹ *Петров В.* Кузьма-Дем'ян в українському фольклорі // Етнографічний вісник. – К., 1930. – Кн. 9.

³⁰ *Иванов В. В.* Кузнец // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х томах. – Москва, 1992. – Т. 2. – С. 21–22.

³¹ *Петров В.* Вказ. праця.

³² *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. – Москва, 1974.

³³ *Л. М. Ваджра* // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х томах. – Москва, 1991. – Т. 1. – С. 208. Слід зазначити, що молот коваля, очевидно, виступав також і живою істотою, пор.: “І досі на молотках стрічаються образи очей, останок вірування, що молоток бачить і знає, куди бити” (*Грушевський М.* Історія української літератури. – К., 1993. – Т. 3. – С. 215).

На основі аналізу ритуального биття в поздних инициациях українців, давніх славян і родственных с ними народів, а також биття в других обрядах “перехода” реконструюються прадавні мифологічні предствлення, котрі лежали в основі цих ритуальних дій. В частности, удари, котрі предназначались в древніє времена инициантам і типологічески близким к ним ритуальним персонажам, виступали символіческой параллелью ударам молота мифического Кузнеца – дублера і помішника Громовержца. Семантика цих ударів сводилась к перероджующей і рождающей сущности, которая была присуща ударам молота мифического Кузнеца.

This article attempts to reconstruct proto-ancient mythical concepts, based upon an analysis of ritual beatings in late initiations of Ukrainians, Old Slavs, and related peoples (as well as beatings during other rites of passage). In particular, beatings given to initiates, and to similarly-positioned mythological figures, seem to parallel the hammering of the mythical 'Blacksmith', assistant to 'Thunderer'. The semantics of these beatings involve rebirth and generative essences, the latter being based upon the hammering of the mythical Blacksmith.

ТІЛО ЯК ОБ'ЄКТ ПОКАРАННЯ У ЧАРІВНІЙ КАЗЦІ (на прикладі польських народних казок)

ІРИНА КОВАЛЬ-ФУЧИЛО

У народній чарівній казці знаходимо цілу низку видів покарань персонажів за їхні гріхи чи неправильну поведінку. Головним об'єктом покарання стає тіло людини. Одним із найчастіше згадуваних покарань є вбивство. Не кожне вбивство є незворотнім, після якого людина не може ожити, хоч є й такі провини, за які чекає страшна і остаточна загибель.

Ми спробували виокремити найважливіші, найтиповіші карі, які трапляються у казці:

1. Прив'язати до коней.
2. Провалитись крізь землю.
3. Поорати боронами.
4. Роздерти, розшматувати.
5. Спалити.
6. Перетворити на камінь, на льодяну брилу.
7. Перетворити у тварину, стати примарою.
8. Відрубати голову.
9. Втопити.
10. Побити.

Розглянемо детальніше кожну із перелічених кар.

1. Прив'язують до коней і роздирають на шматки братів, які підступно порубали рідного брата, викрали чарівні речі та королівну і хотіли заволодіти краденим [2, 41]. Прив'язують до чотирьох коней і розривають лісника, який приписує собі перемогу над драконом і примушує визволену королівну вийти за нього заміж [1, 134]. Коні розносять тіло по полю так, що його вже неможливо зібрати до купи.

2. Крізь землю провалюється дівчина, яка підступно вбила рідну сестру, щоб вийти заміж за її нареченого [3, 251]. Під землею пішов цілий панський будинок із гістьми через прокляття бідної вдови, у якої взяли останню корову на бенкет. "Щоб вас сира земля накрила!" – так звучить прокляття [1, 61]. Така ж кара спіткала злу і жорстоку князівну, яка воліс знищити їжу, щоб не дати її голодним людям [1, 59].

Ірина Ростиславівна Коваль-Фучило – кандидат філологічних наук, молодший науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Сфера зацікавлень: народна культура слов'ян, сучасна українська література. E-mail: anvs@lab.univer.lutsk.ua

3. Поорали боронами чарівницю, яка оголосила себе королевою, а справжню королеву вбила [2, 49]. Поорати – значить зрівняти із землею, зробити так, щоб тіло зникло.

4. Роздирають ворони чоловіка, який осліпив рідного брата. Кара ця “за жорстокість і жадібність” [1, 186]. Звірі лісові роздирають на шматки пана, який різними способами намагається викрасти наречену в простого хлопця [2, 174]. Одна жінка засумнівалась у тому, чи приходять у поминальний день душі до костелу. Щоб вияснити це, вона сховалась у костелі під лавою. Душі “roztrzymały jej za karę, że okazywała powątpienie w tej kwestyi” [6, 53]. Троє братів рубають, а собаки розшматовують чарівницю, яка перетворювала людей на каміння [1, 140].

5. Спалення – типове покарання відьом. Спалюють чарівницю, яка хоче викрасти дитину [3, 166]; яка сміливому воїнові замінила його серце заячим [3, 126]; а також відьму, за якою простежили, що вона літала на шабаш: “І відьма, як належить, вся до решти згоріла на вогні” [1, 203]. Згоріла також зла мачуха, що вбила дитину. Але у цьому випадку її спалив вогонь, який принесла від Бога пташка-месник. Після спалення “земля розійшлася, прийняла її [мачухи] труп і слід затерся сам по собі” [3, 135].

Тут варто класифікувати ті гріхи, за які людина отримує покарання. Їх можна об'єднати у 4 групи: гріхи проти рідних (кровних) братів, сестер; гріхи проти продовження роду (сюди належить викрадення королівни – матері майбутніх дітей); сумнів щодо основних принципів світобудови (жінка засумнівалась, що душі в поминальний день приходять до храму); жорстоке і несправедливе поводження панів з людьми, особливо у тих випадках, коли така поведінка провокує заслужені прокльони.

Окремо слід сказати про чаклування. Можна простежити тенденцію, що карають тих чаклунів, яких вважають злими. Існують і добрі чарівники, які можуть допомогти людям визволитись від впливу злих чарівників. Усі розглянуті покарання – це, як видається, способи цілковитого знищення тіла, а тому і душі. У кожному випадку головне завдання – зробити рештки трупа невидимими: рознести по полю чи поорати так, щоб їх вже ніколи не можна було зібрати; спалити, тобто перетворити у порох, який розлітається по світу. Цікава справа із провалюванням крізь землю. У тому випадку, де маєток провалився разом із гістьми, згодом із нього виходить дочка пана, – лише вона має привілей на це, оскільки невинна у злочинах батька. Вона навіть має шанс бути врятованою, якщо якомусь хлопцеві вдасться перенести її через річку і не озирнутись¹. Перенести дівчину через річку – означає одружитись з нею, тобто змінити її родову приналежність.

6. Кара перетворення на камінь спіткала п'ятьох суддів і свідка за несправедливий суд [1, 205]; скам'яніли два брати, які за намовою відь-

ми замахнулись, щоб вдарити вірного друга – собаку, – в результаті скам'яніли і пес, і кінь, і юнак [1, 135]; скам'яніла одна подружня пара за безконечні сварки [1, 343]; а в крижану брилу перетворився королевич за те, що був байдужим до страждань і потреб людей [3, 51].

7. На ведмедя був перетворений млинар за те, що ревом “*chcial nastraszyć Pana Jezusa*” (“хотів налякати Ісуса”), – тепер він ходить і ричить [8, 53]; вибаглива королівна, яка вперто вимагала від батьків дати їй золоту рибку, а згодом пішла до моря її ловити, через прокляття матері сама стала рибкою [2, 43]. Бог зібрав із землі у мішок все гаддя і наказав Войтекові викинути цю торбу у прірву, заборонивши заглядати до середини. Войтек не послухав і заглянув. За це він був перетворений на лелеку, і тепер сам збирає плазунів [1, 86].

Трапляються казки, із яких неможливо довідатись, чому людина стала твариною, але завжди позбутись цієї кари допомагають близькі родичі. Така ситуація у казці “Про птаха із золотим пір'ям”. Із казки “Про трьох пустельників і закляту королівну” ми дізнаємося, що корова, яку несподівано для себе троє пустельників побачили недалеко від покинутої дитини, – це мати дитятка. Корова дає молоко, яким пустельники вигодовують хлопчика. Уже на весіллі сина корова сама розповідає, що насправді вона матір молодого. В кінці розповіді вона каже:

Були гріхи, я відмолила;

Таємницю мою скрие могила [3, 253–266].

До цієї ж групи можна зарахувати кару стати примарою, блукаючою душею. Існують численні легенди і перекази про *duże na pokucie* (“покутуючі душі”), коли душа мусить блукати до того часу, поки комусь вдасться її в якийсь спосіб визволити. Наприклад, треба знати, як відповісти покутнику, що треба дати блукаючій душі, або навпаки – не дати [7, 319–328]. Популярність цього сюжету засвідчують також численні варіанти про мандрівку душ, яким Матір Божа або святий Петро допомагає врятуватись і “*dostac sie do nieba*” (“дістатися неба”) [4, 149–168].

8. Відрубують голову слуги за зраду [2, 89]; на частини рубають за викрадення дарів або за намір викрасти чарівні дари [2, 40].

9. Топиться розбійник, який насильно хотів взяти дівчину Тую за жінку (утоплення – дуже багатозначний сюжет у народній культурі. Для казки він мало характерний. Потребує окремої розвідки).

10. Побиття киями зазнає чоловік, який хотів украсти у рідного брата чарівні дари [5, 166]; те саме трапилось із корчмарем за той самий гріх [3, 216–217], але таке ж покарання спіткало чоловіка, власника чарівних дарів, який пішов з ними до корчми, і напившись, створив сприятливу ситуацію для крадіжки свого майна [3, 216–217]. Чоловік б'є жінку за надмірну цікавість, яка може бути небезпечною для його життя [2, 34–35].

Якщо підсумувати кари 6–10, то бачимо, що вони спричинені такими гріхами: *несправедливий суд, байдужість до людського страждання, безконечні сварки, непослух і жарти з Богом, зрада панові, крадіжска, невідомі гріхи*. Ці гріхи можна об'єднати у дві великі групи: *несправедливе ставлення до людини і неналежне пошанування Бога*. Але тут цікаво те, що наслідки від покарань за перелічені гріхи за певних умов можна відвернути. Тобто тіло і душа людини не втрачені, їх можна реанімувати, повернути до життя. Скам'янілу людину можна воскресити, як це сталося у казці “Про рибалку і трьох його синів”: коли знищили відьму, яка зачарувала хлопців, то ожили всі раніше скам'янілі люди [1, 135]. Людину, перетворену на тварину, можна знову повернути до попереднього вигляду. Золота рибка знову стала дівчиною; набула людської подоби королівна, яка була качкоюю, яблунсю, дерев'яною тріскою [2, 48–49].

Навіть якщо покарана істота не стає людиною, то вона, вірніше, її тіло, хоча й у зміненому вигляді, не зникає остаточно, а продовжує жити, якщо не в цьому, то в тому світі. Можна оживити людину, порубану на частини, здобувши у тому світі мертву і живу воду: якщо порубане тіло окропити мертвою водою – воно зростеться, а потім живою – оживе [2, 41].

Таким чином, можливість реанімувати тіло людини виявляється своєрідним індикатором, визначником важкості гріха і, відповідно, кари. Якщо тіло людини зникає, то покарання є дуже важким, а якщо тіло живе чи мертво, ціле чи розчленоване, його можна знайти і зібрати, то повернення до життя реальне.

¹ Цікаво, що в українському фольклорі трапляються розповіді про церкви, які пішли під землю за особливо важкі образи (наприклад, татарин помочився на церкву), або щоб не зазнати такої образи. Іноді з-під землі чути звук церковних дзвонів.

1. Польские народные легенды и сказки. – Ленинград, 1965. – 382 с.

2. Польские народные сказки. – Ленинград, 1980. – 353 с.

3. Польские сказки. – Санкт-Петербург, 1992. – 248 с.

4. *Bartmiński J.* Dusze rzewnie zapłakały. Odmiany gatunkowe pieśni o wędrówce dusz szukających miejsca wiecznego spoczynku // *Etnolingwistyka*. 9/10. – Lublin, 1998. – S. 149–168.

5. *Bartmiński J.* Trzy bajki o słońcu // *Etnolingwistyka*. 6. – Lublin, 1994. – S. 160–167.

6. *Mleczko T.* Świat zmarłych. Zwyczaje i zapatrywania ludu polskiego w Galicji Zachodniej // *Lud*. – 1902. – Zeszyt 1. – S. 51–59.

7. *Niebrzegowska S.* Dusze na pokucie. Lubelskie opowieści wierzeniowe // *Etnolingwistyka*. –9/10/. – S. 319–328.

8. *Siewiński A.* Bajki, legendy i opowiadania ludowe // *Lud*. – 1903. – T. 9. – Zeszyt 1. – S. 52–64.

В статті на матеріалах польської волшебної сказки розглянуті різні способи казні: такі, після яких можна реанімувати тіло, і такі, після яких цього зробити неможливо. Можливість/неможливість реанімації залежить від виду гріха, за який последовало покарання. Якщо тіло людини знищено так, що воно зникло, то покарання дуже важке; а якщо тіло, незалежно від того, живе воно чи мертво, ціле чи розчленоване – його можна зібрати, і повернення до життя стає реальним.

This article distinguishes two variants of execution in Polish fairy tales, depending on whether the body can be reanimated afterward. These variants are completely determined by the provocation for the execution. Where the body is annihilated, the punishment is irrevocable; but where the body is merely dismembered, it can be restored even after death.

СОМАТИЧНА СЕМАНТИКА ЗА ЕТИМОЛОГІЧНИМИ МАТЕРІАЛАМИ

ІГОР ЮДКІН-РІПУН

Одним із найвагоміших надбань української лінгвістики останньої третини ХХ ст. стала розробка так званого гніздового методу в етимології. Цей метод, створений передусім у працях О. С. Мельничука, спрямований на залучення до перевірки етимологічних гіпотетичних реконструкцій якнайширшого лексичного матеріалу та виявлення тих зв'язків поміж групами етимологічно споріднених слів, які раніше лише припускалися можливими. Якщо раніше зусилля етимологів спрямовувалися переважно на реконструкцію етимонів прамови, на відтворення віртуальних, не засвідчених в пам'ятках словоформ та на зіставлення таких реконструйованих етимонів з метою проникнення до якнайглибших шарів мовної пам'яті (що, зрештою, привело до створення ностратичної концепції виникнення мовних сімей), то тепер відбувається хід думки в зворотньому напрямку, від метатеоретичних реконструкцій етимонів до достовірно засвідченого лексичного матеріалу. Продуктивність подібного руху етимологічної думки в славістиці засвідчена, приміром, етимологічним словником чеської мови Вацлава Махека, де саме залучення широких гнізд лексичного матеріалу, передусім діалектного та архаїчного, дозволив авторові запропонувати цілу низку нових етимологій замість прийнятих раніше. Як приклад наведемо етимологію слова *hmota* "речовина", що звичайно виводилася від *hmatati* (того ж значення й родоводу, що наше *мацати*), натомість Махек знайшов підстави віднести це до гнізда рідкісного архаїзму *homota* "органічна рідина, сік", що вивело до зіставлення з давньогрецьким *ὑμεω* "тиснути, наповнювати щерть" [19, s. 170].

Головні здобутки розробки гніздового методу лежать у площині розкриття семантичної вмотивованості значення слів. Саме на семантичному аспекті наголошує, зокрема, Т. О. Черниш у оглядовій статті, присвяченій цьому методу, зазначивши, що його продуктивність можлива лише за умови взаємоузгодження "формальної деривативної та семантичної реконструкції" [12, с. 56]. В її останній монографії висновок сто-

Ігор Миколайович Юдкін-Ріпун – доктор мистецтвознавства, завідувач відділу культурології Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Сфера інтересів: етимологія, історія стилів, ритмологія.

совно семантичної спрямованості методу передбачас, що “необхідно виявляти в лексиці не лише більш-менш близькі в семантичному відношенні генетичні відповідники, а й розкривати такі приховані семантичні зв'язки, які ґрунтуються на проміжних і часом не засвідчених ланках” [13, с. 29]. Слід відзначити, що виявлення таких “прихованих семантичних зв'язків”, здійснене в працях із застосування даного методу, напрочуд добре узгоджується з тим, що відомо про антропоморфні та соматоморфні уявлення, властиві архаїчній свідомості, коли навколишній світ сприймався як єдине тіло істоти (зокрема антропоморфної), коли в озерах вбачали очі землі, а у траві – її волосся. Загальновідомо, приміром, що “світове дерево та його аллоелементи (гора, храм, стовп, антропоморфна істота і т. ін.) стали засобами виразу ідеї вертикальної структури” [9, с. 93]. Дуже промовистий приклад соматоморфної зумовленості семантики засвідчений однокореневим походженням таких слів, як *небо* (небосхил) та *піднебіння* (верхня площина ротової порожнини), що у польській мові, приміром, збігаються у одній формі *niebo*. Дальші індоєвропейські паралелі цієї полісемії дозволяють ще більше розширити коло соматоморфних уявлень: первинним виявляється сенс кореня *(e)nebh/(e)mhb “вологий”, а похідні, поряд з відзначеними слов'янськими рефлексами, становлять латинське *nebula* = німецьке *Nebel* “туман, хмара”. Але далі семантичні метаморфози підводять до термінів спорідненості – латинського *pubo* “одружуватися” (= польське *snębić*) та чеського *snoubenec* “наречений”. Вихідні дифузні уявлення про вологість, про ротову порожнину стають тут витоком широкого значеннєвого розгалуження.

Саме соматоморфні аспекти, які розкриваються у семантичному аналізі за гніздовим методом, блискуче продемонстрував український лінгвіст В. В. Левицький, який навів аргументацію до гіпотези стосовно первісного синкретизму значень “різати” та “в'язати” в тих лексемах, що стоять біля витоків технічної термінології. Цей аналіз приводить до висновку, що “спочатку дії з жилами мислилися, мабуть, як певний синкретичний комплекс операцій, з якого згодом виокремилися такі конкретні дії, як в'язати, плести, різати, рвати, шити, ткати” [1, с. 58]. Інакше кажучи, саме соматичні уявлення про жили, про їхні можливості та їхні дії становили основу формування подальших ремісничих навичок та відповідних мовних позначень. Такий соматичний фундамент розвитку семантики, зрештою, продемонстрував ще на початку розвитку гніздового методу О. С. Мельничук у статті, що стала свосереднім маніфестом цього методу, де на прикладі аналізу похідних індоєвропейського кореня, відтвореного в нашому слові “кість”, він показав семантичний розвиток, що сягає таких понять, як *коса*, *косити*, *чесати*, *сікти*, *сіно*,

xanati, не кажучи про численні рефлексії поза слов'янським світом. Відзначимо лише, що звідси виводиться навіть лексема *час* як “удар в сенсі періодично повтореного сигналу” [5, с. 231].

Відкрита на основі гніздового методу соматоморфна мотивація семантичного розвитку має особливе значення тому, що цей метод особливо адекватний для опису властивого індоєвропейським мовам словоутворення. Як відомо, особливість індоєвропейського кореня полягає в тому, що він складається з базисного елемента (звичайно окремого складу чи навіть поодинокі фонемі) та різноманітних варіантів розширення за допомогою відмінних формантів. Такі варіанти розширення кореня, що групуються довкола базисного елемента, власне, і складають гніздо, породжене цим коренем. Таке гніздо має деревоподібну, розгалужену будову, на відміну, приміром, від аналогічних етимологічних гнізд у семітських або у синотибетських мовах, де, відповідно, корінь утворюється сполученням трьох приголосних (а гніздо – їх пересуваннями, метатезами) або моносилабічним формантом. Відтак вже самі по собі ініціали коренів стають певними показниками семантичної класифікації, що складається на основі мовної картини світу. Стосовно типів основ у слов'янських мовах така семантична класифікація доведена у працях Т. Б. Лукінової та Т. О. Черниш, де, приміром, теп-основи (*плем'я, верем'я*) пов'язуються з уявленнями про пологи, а es-основи (*небо, слово*) – з ритуально-міфологічними уявленнями [3, 4].

Зі свого боку, в семантичному плані соматоморфна мотивація відкриває підстави того факту, що індоєвропейські мови відзначаються особливо розвиненою дієслівною системою. Відомі семантичні класи дієслів та утворені на їхній основі семантичні поля – *verba sentiendi* (дієслова відчуження та пов'язані з ними семантичні поля імен, зокрема такі як позначення кольорів), *verba dicendi* (дієслова мовлення та, ширше, звукової активності та відповідні переносні образи), *verba movendi* (позначення пересування – ходи, лету, плавання), *verba agendi* (позначення дій на предмети для їх перетворення), *verba statuendi* (позначення положень тіла – стояння, лежання), *verba patiendi* (позначення тих перетворень, що їх зазнає предмет або тіло) – стосуються саме соматичних функцій, зокрема м'язової активності тіла. Таке дієслівне ядро індоєвропейської лексики суголосе провідній ролі соматичної мотивації семантики, а водночас виявлення конкретних форм цієї мотивації пов'язується з проблемною ситуацією: зокрема, як відомо, “для слов'янських мов типовим є збереження похідних віддієслівних імен разом із втратою дієслів, що їх породили” [7, с. 3], що ускладнює пошуки таких форм порівняно, приміром, з латиною, де залишилася “муміфікованою” розгалужена система віддієслівного словоутворення.

Роль такого соматично вмотивованого дієслівного ядра, як основи, для виявлення ознак системності лексичного фонду мови буде зрозумілою, коли зважити на одну обставину формування системності лексики, відкриту із застосуванням гніздового методу. Як зазначила Т. О. Черниш у вже цитованій книзі, “особливо варто завжди рахуватися з можливістю зустріти випадки, які можна пояснити, лише вийшовши за межі аналізованого гніздового матеріалу й витлумачуючи їх як результат взаємного тяжіння... гнізд із паронімічними коренями (етимонами)” [13, с. 37] (виділено мною – І. Ю.-Р.). Інакше кажучи, коли йдеться про паронімічну атракцію (“взаємне тяжіння” схожих за звучанням елементів лексики), завжди наявну в живій мові, то її ефект можна уподібнити дії центрів тяжіння в механіці або відповідних так званих барицентричних моделей у статистиці: найбільші за обсягом, розгалужені етимологічні гнізда постають саме як центри тяжіння для іншого лексичного матеріалу в тому сенсі, що відповідно зростає імовірність паронімічного або навіть омонімічного збігу з їхніми членами для тих елементів лексики, які до цього гнізда не увійшли, або ж для встановлення проміжних перехідних ланок між одним із відгалужень гніздового кореня та такими позагніздовими елементами. Ці гнізда в ролі “центрів тяжіння” (в статистично-імовірнісному значенні цього слова) утворюють своєрідний каркас для системи лексики в цілому. Нижче ми спробуємо навести кілька ілюстрацій, які б засвідчили соматоморфну природу значної частини подібних гнізд. Враховуючи роль ініціалів індоєвропейських коренів як семантичних класифікаторів, наведемо приклади для коренів із сонорними ініціалами (L, R, M, N), оскільки, як відомо з індоєвропейістики, “ці звуки є найстійкішими у системі індоєвропейських мов” [8, с. 56]. Як матеріал для спостережень використано, поряд з романо-германським матеріалом з виданого нами раніше довідника [14, 15], слов’янський матеріал, який було зібрано згідно з відомим покажчиком Ф. Копечного, призначеного для проекту етимологічного словника слов’янських мов. Крім чотирьох надрукованих томів Етимологічного Словника Української Мови, використано матеріали етимологічних словників чеської мови (Й. Голуба та Ф. Копечного, В. Махека) та польської мови (О. Брюкнера).

З-поміж L-коренів одразу привертає увагу велике гніздо, пов’язане з позначеннями вигнутих частин тіла. До цього гнізда відносять такі слова, як *лікоть* (= лат. *ulna* = нім. *Elle, Ellenbogen*), *ланіта*, *лоно*, *ляжка* (= лат. *lumbi*), *полендвця*, *лягатися* = нім. *löcken*, рос. *лягушка*. Похідними від них виявляються пол. *łódź* = рос. *лодка*, споріднене з датським *olde* “корито”. Сюди ж В. Н. Топоров [10, с. 281] відносить індійський термін фалічної ритуалістики *linga* “*membra virils*”, вмотивовуючи це тим, що

“обидва найчіткіше поданих в корені семантичних мотиви – “розгойдування”... та “вигин”... можуть об’єднатися спільним джерелом, вихідне значення якого – “відхилення від норми”. З цим гніздом складається паронімічна атракція у іншого гнізда, поданого коренем **leug* “гнути”, засвідченого у нас такими рефлексами, як *лука*, *луг*, *лучити*, а також (з іншим розширенням **leud* “нахилятися, згинатися”) словом *облуда*, а в інших мовах, приміром, пол. *lgac* = рос. *лгать* = нім. *lügen*. Тут виявляється узагальнений сенс кривди як антитези правди: “загинати, тобто відхилятися від прямого... правдивого шляху” [10, с. 385].

Інше гніздо L-коренів пов’язане з позначенням того, що укладачі чеського етимологічного словника Й. Голуб та Ф. Копечний віднесли “*ke skupině kořeňů pro věci slizke a kluzke*” (до сукупності коренів для речей слизьких та ковзких) [17]. До цього гнізда входять назви гуморальної рідкої речовини, так би мовити, соків тіла: це такі слова, як *слина*, *сльоза*, *слиз*, *лайно*, *слимак*, а також похідні уявлення про ковзання – *слід*, *лизва*. Через лат. *lino* “намащувати”, можливо, до цієї “гуморальної” лексики приєднується дієслово *лити* – основне позначення для операцій з рідиною. Але, що особливо істотно, за О. – С. Мельничуком [6, с. 145], сюди ж приєднуються *ліпити*, *ліпий*: саме через них до гнізда потрапляє і така провідна соматична лексика німецької мови, як *Leben* “життя”, *Leib* “тіло”. Слід відзначити, що до цього гнізда дотична ще одна група слів, яка виводиться з кореня **lei* “слабнути, зменшуватися”. До неї відносять, зокрема, *лягати*, *лягати*, англ. *little* “маленький”, лат. *lenis* “мирний”. Згідно з реконструкцією О. С. Мельничука, обидва гнізда походять, зрештою, від омонімічних коренів **ls* (1) “шукати, ходити” **ls* (2) “липнути, ковзати” [6, с. 144].

R-корені прикметні тим, що тут знаходиться гніздо кореня *(a)re/re/ ar з умовним значенням “об’єднувати”. За реконструкцією В. В. Левицького з цього вихідного значення виводиться ланцюжок метаморфоз “підлаштовувати одне до одного > складати в уяві > рахувати”. Рефлексми кореня виявляються *рамено* “плече” (нім. *Arm*), *ярмо*, а також (позичене з давньогрецької) *гармонія* (у первинному значенні “зв’язок”) з розширення кореня *ag-іто. Звідси далі виводяться *радість* (як переживання цілісності, здоров’я) та *рада*, *порада* (з відповідниками у нім. *raten*, *reden* “говорити”, лат. *ratio*). Це гніздо, в свою чергу, виявляє паронімічні відношення до таких вагомих для соматоморфних уявлень груп слів, як *рід*, *рости*, з одного боку, та *орати*, *рілля* (лат. *gītus*, *ars* “звичай, мистецтво”), а також *рівний* (**orvny* як “виораний”, лат. *rus* “село”, нім. *Raum* “простір”). Ідея органічного зростання, розвитку (зафіксована, зокрема, в індійському *rta* як позначенні світопорядку) сполучається з позначенням плеча руки – первинного людського знаряддя.

Ще одне велике гніздо з R-коренів утворене для позначення *verba dicendi*: це – *ректи, наректи*, звідки виводиться *річ* = пол. *rzecz* – “*pierwotnie mowa*”, як зазначив Ол. Брюкнер. Ще одне похідне від цього позначення голосової активності – одне з фундаментальних понять часу *рік* = пол. *rok*, “*czas ogzeczony*”, за визначенням Ол. Брюкнера. Дальший розвиток поняття приводить до таких словоформ, як *урочистий, доречний, гречний*, що засвідчують вагомість самого означування вимовленим словом. Із суміжного семантичного поля *verba agendi* виводиться розвиток кореня **rei* “різати” > **reik/reig* “в’язати”, що дозволяє сполучити в одному гнізді *рішати* (у сенсі “розв’язувати”) та *різати, разити* (що пов’язується з ним. *Reihe* “ряд”).

Особливе місце серед M-коренів займає гніздо дієслова *молоти* = лат. *molo* = нім. *mahlen*. До цього гнізда належать *молодий, малий, мовчати*, що відзначив ще Ол. Брюкнер (“...i w innych językach milczenie i drobność (miałkość) jednakowo nazywają”) (і в інших мовах мовчання та дрібність називають однаково). Але з позначенням м’язевої активності подрібнення речовини пов’язуються також провідні поняття розумової активності – *молити* (нім. *melden* “приносити жертву > звинувачувати > повідомляти”) та *мова* (від **meldh* “вимовляти ритуальні слова”). Сполучну ланку тут становлять поняття, засвідчені рос. *молния* = укр. *молодія*, давньоскандинавським *tjöllnir* “молот Тора (божества, що відповідає Перуну)”. Антонімічна пара *мовчання* – *мовлення*, що окреслює семантичне поле *verba dicendi*, пов’язується з іншою парою *розмелювання* – *моління*, де подається характеристика практичного аспекту наведеного комплексу сенсів.

Як свідчать матеріали словника В. В. Левицького, з індоєвропейським коренем **s(e)me* пов’язані, по-перше, *м’ясо* (лат. *membrum* “член”), по-друге, *мідь* (та нім. *Schmied* “коваль”), а по-третє, *мережа, мізиний* (рос. *мизинец*) та нім. *mähen* “жати”, *merken* “робити позначки (карбувати)”, так само як і давнє запозичення з готської мови – *меч*. Основу такої спорідненості становить семантичний перехід від вихідного амбівалентного сенсу *(*s*)*mer* “плести-різати” через **megegh* “в’язати” до **mer(e)g* “край, краяти”. Припускається також, що до цього ж гнізда може входити *морок* (нім. *Morgen* “ранок”, лат. *terus* “чистий”) та споріднені *хмара, похмурий* (з протетичними *x*), *моргати* – на основі переходу від наведеного *(*s*)*mer* до **mer(k)* “сяяти” як зорової метафори різання. Стосовно вихідного тлумачення соматичного терміна *м’яса* саме в контексті операцій розчленування О. Н. Трубачов у своїй останній (посмертній) доповіді на 13-му з’їзді славистів нагадав про опозицію **meso*-**rpl̥t̥*, так що “значение плоть как первоначально нарастающий слой живого тела (**rpl̥t̥* этимологически – “наплыв”) противопоставлено значению мясо, первоначально – о сыром мясе... Славянские пере-

водчики Святого Писання, похуже, отлично чувствовали эту культурную семантику мяса, отчего мы не найдем случая * “и слово стало мясом”, но только: “слово стало плотью” [11, с. 33]. Так одне з основних позначень частин тіла виявляється похідним від ширшого за значенням соматоморфного поняття розчленування.

З останнім гніздом межує комплекс понять, призначених для окреслення стану буття та небуття. Слова *смерть*, *мерти* (лат. *mori*, нім. *Mord* “вбивство”) становлять центр того гнізда, до якого входять *марний*, *мара* (нім. *Nachtmahr*, франц. *Cauchemar*, звідки *кошмар*). Ці уявлення, що оточують мертве тіло, пов’язують також з **(s)mer* “терти” (звідки виводяться лат. *marcere* “в’янути”, нім. *mürbe* “крихкий”). Інший близький за значенням корінь **neu/nau* “мучити” поданий рефlekсами у давньослов’янському *навь* “смерть” та в сучасних *нужденний* (нім. *Not*, англ. *need*), *нудити*, *ниги*. Амбівалентність семантичного розвитку засвідчена тут тим, що з цього ж кореня виникають пол. *peścić* “вабити”, *przynęta* = *принада*. Але ще далі пішли семантичні метаморфози в середземноморському ареалі, де маємо лат. *navis* = *vauσ* “корабель”, що вмотивовується вже міфоритуальними уявленнями про перехід у потойбічний світ як плавання на човні. Нарешті, до семантичного поля небуття належить також корінь, засвідчений рефlekсом у *навзнак* (рос. *наизнанку*), що входить до одного гнізда з індійським *pasuati* “зникати” та лат. *pesco* “вбивати”.

Серед N-корнів дуже вагоме свідчення соматичних витоків семантичного розвитку знаходимо в гнізді, яке містить слова *нитка*, *снувати*. Первинне значення знаходимо у латинському елементі цього гнізда – *nervus*, що дослівно означає “жила”. З цього ж семантичного поля виводиться німецьке *nähen* “шити” – один із провідних елементів технічної термінології. Але наскільки далеко веде семантичний розвиток початкового поняття, може свідчити збіг значень у німецькому *Schnur*: з одного боку, це ремісничий термін того ж семантичного поля, “мотузка” (звідки походить і наше позичене *шнур*), але в іншому значенні *Schnur* = лат. *Nurus* = *сноха* = пол. *snecha* – це вже термін спорідненості. Пояснюючи мотивацію цього розвитку, Ол. Брюкнер відзначив, що “od wiązania pochodzą nieraz wyrazy pokrewieństwa przez małżeństwo” (позначення спорідненості через шлюб часто походять від ідеї зав’язування). З позначення частини тіла зростають поняття як ремісничі, так і соціально-родинні...

Наведені приклади ілюструють висловлену нами соматоморфну гіпотезу [20, р. 23–24], за якою соматична семантика, що була, зокрема, першоджерелом індоєвропейської дієслівної системи, може розглядатися як істотний чинник системності лексики. Саме соматично мотивовані етимологічні гнізда становлять своєрідні центри тяжіння, з яких утворюється каркас семантичних полей. У мовній картині світу навколиш-

ній світ постає як людське тіло, він осмислюється та позначається за логікою функціонування тіла. "Am Anfang war die Tat (на початку було діяння)", – вимовив гетівський Фавст, і цими словами можна було б визначити характер соматичної зумовленості лексичної системи. Певна річ, звідси випливає необхідність також вносити відповідні корективи до наявних ідеографічних схем, для семантичної класифікації лексики.

1. *Левицкий В. В.* Этимологические и семасиологические исследования в области германских языков. – Черновцы, 1997.
2. *Левицкий В. В.* Этимологический словарь германских языков: В 3-х тт. – Черновцы, 2001.
3. *Лукинова Т. Б.* До семантики давніх слов'янських консонантних теп-основ // Мовознавство, 2001. – № 6. – С. 35–42.
4. *Лукинова Т., Черниш Т.* Семантика древних славянских консонантных основ / 13 mednarodni slavistični kongres. Zbornik povzetkov. 1. Del. Jezikoslovje. Ljubljana, 2003.
5. *Мельничук А. С.* Корень *kes- и его разновидности в лексике славянских и других индоевропейских языков // Этимология – 1966. – М., 1968. – С. 194–240.
6. *Мельничук А. С.* О сущности беглого s- // Этимология – 1984. – М., 1986. – С. 137–146.
7. *Меркулова В. А.* Восточнославянские этимологии I // Этимология – 1979. – М., 1981. – С. 3–14.
8. *Семереньи О.* Введение в сравнительное языкознание. – М., 1980.
9. *Топоров В. Н.* К происхождению некоторых поэтических символов (палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. – М., 1972. – С. 77–103.
10. *Топоров В. Н.* Прусский язык. Словарь. L (laydis-*lut & *mod-). – М., 1990.
11. *Трубачев О. Н.* Опыт Этимологического Словаря Славянских Языков: к 30-летию с начала публикации (1974–2003) // Доклад пленарного заседания XIII международного съезда славистов. – М., 2003.
12. *Черниш Т. О.* Про теоретико-методологічні засади застосування гніздового підходу в етимологічних дослідженнях О. С. Мельничука // Мовознавство. – 2001. – С. 50–56.
13. *Черниш Т. О.* Слов'янська лексика в історико-етимологічному висвітленні (Гніздовий підхід). – К., 2003.
14. *Юдкін-Ріпун І. М.* Короткий навчальний довідник з романо-германської етимології. Частина перша. Германська. – К., 1998. – С. 1–80.
15. *Юдкін-Ріпун І. М.* Короткий навчальний довідник з романо-германської етимології. Частина друга. Англо-французькі латинізми. Елінізми. Кельтизми. Dubia. – К., 1999. – С. 81–200.
16. *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. – Warszawa: Wiedza powszechna, 1970.
17. *Holub J., Kopečný F.* Etymologický slovník jazyka českého. – Praha: Zlatní nakladatelství učebnic, 1952.

18. *Kopečný F, Havlova E, Plevacova H, Matl A.* Zakladni vřeslovanska slovni zasoba. – Praha: Academia, 1981.

19. *Machek V.* Etymologicky slovník jazyka řeskeho. – Praha: Academia, 1971.

20. *Yudkin-Ripun I.* Etymological roots of the artistic thought in slavic folklore. A report for the 13-th International Congress of Slavists. – K., 2003.

На основе так называемого “гнездового метода”, разработанного О. С. Мельничуком, автор предлагает гипотезу о соматических мотивациях семантического развития. Индоевропейские корни, связанные с названиями тела, описываются в рамках семантических полей и лексикологической системы в целом. Анализ корней с сонорными инициалями (LRMN) призван показать соматические истоки гнезд слов как точки притяжения для других лексикологических единиц.

On the foundation of the so called nesting method elaborated in etymology chiefly in the works of Melnychuk the hypothesis is suggested as to the somatic motivation of semantic development. The indoeuropean roots determined with bodily contents are delineated as a kind of framework for semantic fields and for lexicological system as a whole. The roots on sonoric consonants are selected to demonstrate the validity of the somatic word nests as the points of gravitation for other lexicological stuff.

СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКІ ПРЕДИКАТИ ЛЮБОВНОЇ МАГІЇ: СОХНУТИ

Історія, референція та семантика

МАРГАРИТА ЖУЙКОВА

В розмовному стилі української та російської мов вживається предикат *сохнути за кимось*, рос. *сохнуть по ком-то* в значенні страждати від кохання до когось [МАС, 4, 212]. Автори “Словаря русского языка” надали йому статус підзначення іншого значення дієслова *сохнуть*, яке тлумачиться як *худеть* (от болезни, непосильной работы, душевных страданий)’ [МАС, 4, 212]. Справді, обидва вони мають компонент фізичні і / або душевні страждання. Значення *худнути* виглядає більш загальним, а його різновид *страждати від кохання* – спеціалізованим, референційно звуженим.

Проте при ближчому розгляді виявляється, що співвідношення між цими значеннями складніше. На це вказують, зокрема, синтагматичні і парадигматичні зв'язки обох предикатів (позначені *сохнути* (3) та *сохнути* (4)). Так, в сучасній українській та російській мовах *сохнути* (3) має результативний корелят *высохнуть*, тобто належить до граничних дієслів, тоді як *сохнуть* (4) є неграничним предикатом. Відрізняються ці дієслова і за своєю сполучуваністю: *сохнуть* (3) приєднує іменну групу з семантикою причини (*сохнути від чогось*), а при *сохнуть* (4) іменна група називає об'єкт (*сохнути за кимось*). Відмінності виявляються і в дериваційних зв'язках цих слів. В російській мові *сохнуть* (4) мотиваційно пов'язане з предикатом *присушить*, для якого в сучасному словнику вказується значення “заставить полюбить кого-либо, привязать к кому-либо” [МАС, 3, 447]. Очевидно, що між *присушить* та *сохнуть* (4) існує типовий каузативний зв'язок: дія, позначена першим дієсловом, є причиною стану, названого другим дієсловом. До предиката *сохнуть* (3) каузативною парою є переносне *сушить* – мучить, изводить, доводить до худоби, истощения [МАС, 4, 313].

Отже, виявлені відмінності у сполучуваності та парадигматичних зв'язках предикатів *сохнути* (3) та *сохнути* (4) примушує критично поставитися до запропонованого об'єднання цих дієслів в межах одної семми.

Маргарита Василівна Жуйкова – кандидат філологічних наук, доцент кафедри прикладної лінгвістики Волинського державного університету. Сфера інтересів: етнолінгвістика слов'янських мов, когнітивна наука, семантичні дослідження. E-mail: anvs@lab.univer.lutsk.ua

Крім того, залишається незрозумілим також характер зв'язків між прямими значеннями предиката *сохнути* (втрачати вологу) і тими, що позначають згадані вище стани людини. Для носія сучасної мовної свідомості значення *сохнути* (3) та *сохнути* (4) є переносними. Якщо це метафори, то які семантичні компоненти забезпечили їх утворення? Для виявлення генези обох значень здійснимо докладніший аналіз лексеми *сохнути*, а також і відповідного концепту, сформованого в традиційній слов'янській культурі.

Базове значення та базовий концепт

Пряме значення предиката *сохнути* співвідносне з ситуаціями втрати рідини (вологи). Можна виділити два важливих типи референтних ситуацій: а) вода знаходиться на поверхні чогось ("видима", "відкрита" вода) та б) вода міститься всередині чогось ("невидима", "закрита вода" вода). Будемо вважати, що їм відповідають значення *сохнути* (1) та *сохнути* (2)¹. Другий тип референтних ситуацій маніфестують як живі, так і неживі об'єкти. В свідомості селян-землеробів ситуації висихання отримують різні оцінки, які й мотивують зрештою появу культурних конотацій. З одного боку, висушені рослини та інші продукти, які людина вживає як їжу, довго зберігаються, сухе дерево використовується як паливо і як будівельний матеріал, суха місцевість легше долається, ніж волога, болотяна тощо. З іншого боку, передчасне висушування рослини, позбавлення її необхідної внутрішньої вологи в той час, коли вона росте, призводить до загибелі. Це стосується не лише рослин. Здоровий, життєздатний організм наповнений рідиною, втрата її неминуче призводить до смерті². Таким чином, висихання, втрата внутрішньої рідини інтерпретувалась як поступове зменшення, послаблення життєвих сил організму. Відповідно, наявність вологи сприймалась як ознака життєздатності, здоров'я. Саме завдяки осмисленню особливостей живого та мертвого в традиційній культурі було витворено одну з базових семіотичних опозицій *сухе/мокре*, де перший компонент, аналогічно до концептів *лівий, кривий, нижній* та ін., набув негативної оцінки і став співвідноситись з концептом *смерть* [Іван. Топор., 85; 147–155]³. Як добре відомо, еталоном і виразником категорії *бути здоровим* в слов'янській та багатьох європейських народних культурах виступає дерево. Тому "сире" дерево протиставлене дереву сухому (мертвому). Ці ідеї відбито в різноманітних формах і сферах, зокрема на мовному рівні через генетичну спорідненість коренів слів *дерево* та *здоровий* [ЕСУМ, II, 255], що свідчить про індоєвропейську глибину цих уявлень.

Наявність зв'язку між зеленим (сирим, вільгим) у рослинному світі та живим (здоровим) в людському, з одного боку, та сухим і мертвим

(хворим), з іншого, підтверджується численними даними східнослов'янських традиційних культур. Зокрема, у ворожіннях всихання/невсихання зірваної гілки чи сплетеного вінка використовується як джерело інформації про майбутнє (такі обряди відбуваються переважно в час свят на початку літа). Якщо рослина всихає, то це трактується як ознака смерті людини протягом року. Українці карпатської зони доторкались до зеленого дерева після поховання, щоб відновити життєві сили, зменшені внаслідок контакту з покійником (за інформацією П. Богатирьова, див. [Иван. Топор., 148–149]). В українських казках троє братів, розходячись по світах, саджають дерева; засихання дерева було знаком смерті котрогось брата [Дерево до неба, 43]. Той самий зв'язок репрезентують і тлумачення снів: “Дровы бачыць – сухота будзе” [Ром., 71]; “Лес зялёны – добра, сухі – ліха” [Серж., 69]; коли хворому сниться зелене дерево – він одужає, якщо сниться засохле дерево – буде хворіти або невдовзі помре; якщо сниться сухе дерево коло хати – в сім'ї буде похорон [ЗДВ, 444]. Пор. також українську загадку *Бігуниці біжуть, ревуниці ревуть, сухе дерево везуть* (покійника) [Номис, 651]. Паралелізм між людиною та деревом виявляється і в такій приповідці апотропейного характеру: “*Сухі дрова у пійцу*”, яка, за свідченням Івана Франка, вживається тоді, коли хтось заговорить про сухоти (щоб хвороба не причепилась до людини) [Фр., 190]. Відповідний паралелізм зафіксовано і в давньоруських писемних пам'ятках повчального змісту, наприклад, у “Слові о злых женах” (перш. пол. XVI ст.): *Червь древо иссушит, а жена зла мужа погубит* [ЛРЛД, 146].

Отже, висихання, втрата вологи як процес, що відбувається в рослинах, в традиційній концептуальній картині світу трактується як зменшення життєвих сил і причина смерті. На цій основі концепт “сухий” отримав переважно негативну оцінку. Характерно, що вона маніфестується не лише через різноманітні обряди і фольклорні тексти, а й через мовні одиниці, наприклад, як вторинне значення прикметника *сухий*, дієслова *сохнути* та їх дериватів: *суха відповідь*, *сухі рядки документів*, *сухий голос*; *сухар* – про людину бездушну, без фантазії, без почуттів, *сухоти* (туберкульоз), рос. *сыграть всухую*, (не отримавши жодного очка) тощо.

Сохнути (3).

Референція.

На рівні сучасної мовної свідомості значення *сохнути* (3) (худнути, марніти) інтерпретується як переносне, метафоричне, утворене від *сохнути* (2) (втрачати невидиму вологу). На відміну від *сохнути* (2), референтом цього предиката виступає винятково людський організм, що

розглядається як фізично-психічна цілісність⁴. Словники виділяють в його семантиці два компоненти: 1) *худнути, марніти*, який орієнтовано на зовнішній, видимий стан особи, 2) від хвороби, переживань, тяжкої праці, що вказує на причини такого стану.

Вказані семантичні компоненти предиката *сохнути* (3) виявляємо в більшості контекстів. Ці контексти репрезентують типові вживання дієслова в літературній мові і відображають рівень сучасної свідомості.

(1) *Від того безталанного дня, як вернулася вся побита та понівечена, вона нікуди не ходила; все дома та дома, все сумна та невесела, не раз гірко й плакала. ... Мар'я, справді, почала сохнути. Часто вона жалилася Христі, що корсетка на ній, як мішок, теліпається; у спідниці – двічі ганлички переставляла; і на обличчі, – хоч бліде воно було в неї, та повне, – тепер і обличчя осунулося, почало жовтіти, очі – меркнути...* П. Мирний. "Повія".

(2) *...Его обращение стало холодно, ласкал он ее редко, и она заметно начинала сохнуть, личико ее вытянулось, большие глаза потускнели.* М. Лермонтов. "Герой нашего времени".

Таким чином, предикат *сохнути* (3) приписує своєму пацієнту ознаку страждання. Оскільки цієї ознаки були позбавлені інші значення цього ж дієслова, є підстави говорити про метафоричний зсув у семантиці. На перший погляд, підставою для метафоризації могла бути зовнішня ознака – подібність людини, що схудла і втратила вагу, до певного неживого предмета, який, висихаючи, зменшився в об'ємі. Однак не варто пов'язувати зміни в семантиці лише з ознаками зовнішньої подібності. Важливо, що нове значення утворилось на тлі певної соціальної практики і світоглядних настанов, які визначали форми і способи осмислення явища дійсності. Для виявлення механізмів творення нового змісту придивимося до особливостей деяких референційних ситуацій, позначених предикатом *сохнути*⁵.

(3) *Палагна цвіла й веселилась, а Іван сидів і сох, втрачаючи силу. Він сам дивувався тій зміні. Що сталося з ним? Сили покидали його, очі, якісь розпорошені й водянисті, глибоко запалились, життя втратило смак. Навіть маржінка не давала колишньої втіхи. Чи йому пороблено що, чи хто урік?* М. Коцюбинський. "Тіні забутих предків".

Феноменологічні вияви фізично-емоційного стану в ситуаціях (1)-(2) та (3) є доволі подібними, проте є суттєві відмінності в інтерпретації причин такого стану. В контексті (1) вказано на зовнішній чинник фізичної природи (жінку побито), в (2) дівчина страждає від холодності свого коханця. Проте в (3) йдеться про особливі, сказати б, ірраціональні причини, що викликали у героя втрату сил. "Чи пороблено що, чи хто урік?" – міркує Іван. Отже, свій хворобливий стан він пояснює впливом людини, яка наділена надприродними властивостями і скеровує їх на шкоду іншому.

Наведемо ще один контекст, де стан, позначений предикатом *сохнути*, пов'язується з магічною практикою:

(4) – *Нет, не называй его отцом моим! Он не отец мне. Бог свидетель, я отрекаюсь от него, отрекаюсь от отца! Он антихрист, богоотступник! Пропадай он, тони он – не подам руки спасти его. Сохни он от тайной травы – не подам воды напиться ему.* М. Гоголь. “Страшная месьть”.

Численні етнографічні та фольклорні джерела дозволяють припускати, що предикатом *сохнути* (3) в минулому часто називали фізичний стан людини, джерелом якого вважались чари, магічні дії. Тому розглянемо обряди, в яких живій істоті (людині чи домашній тварині) передається атрибут “бути сухим”.

Серед цих обрядів домінують лиходійні, скеровані на те, щоб спричинити збитки в господарстві, хворобу, тілесну шкоду або й смерть. Найчастіше в магічних діях використовується предмет, який був в контакті з людиною – об'єктом чар. Цей предмет певним способом висушують, вірячи в те, що внаслідок цього сама людина буде поволі втрачати життєві сили і зрештою вмере. Це один з видів так званої контагіозної магії: все те, що відбувається з предметом-посередником, має здійснитися і з об'єктом магічних дій.

Докладний опис одного з таких лиходійних обрядів під назвою “Чіпки” подав В. Гнатюк (записано 1911 р. у Вижницькому повіті на Гуцульщині):

“Йик йиден другого хоче с сьвіта зігнати, йде до чьиріўника і той чьиріўник робит з глини фігуру, але ўперед мусит мати сліду с того чьоловіка, на котрого має бити і то босого чьоловіка. Тай с того сліду робит ту фігуру чьоловіка або жінки і вітак набиває кілкіў з ружного дерева – кілька гатункіў є, то с кожного мусит мати по чіпкові. Йик він то скінчит, ту фігуру, і прилагодит чіпки вітак набиває ў фігуру ў голову, у плечі, у руки – на всі сторони бє, як го хоче карати (мучити), а як на смерть, то бє на серце з глогу; і кладе его ў каглу, там сушит йиго, будит [тобто вудить, коптить – М. Ж.], і доти він мучит си – та особа – докіў то не перетліє. Йик то вже перетліє, так уже мусит той чьоловик гинути. Але при тім як той чьиріўник хоче котрого ратувати, бо він сподіє си, шьо прийде ше той, на котрого він бє, просити его, шоби му видбиў кіўки, тай вітак він єму відбиває. Одні є такі, шо бют піт каглоў, а другі у колешни. Йик хоче му попускати, то мусит го вібрати с кагли і відволожує водоў і кладе собі на сволок і противно тогди відбиває, віткликає. Забиває березовим поліном” [Гнатюк, 155].

В “Тінях забутих предків” М. Коцюбинський змальовує сцену, де мольфар (чаклун) Юра пояснює Палагні, як в лиходійному обряді здійснюється магічний вплив на людину:

[Мольфар] Юра, зігнувшись, тримав перед Палагною глиняну ляльку і тикав пальцями в неї од ніг до голови.

Б'ю кілок тут, – шептав зловісно, – і сохнуть руки та й ноги. В живіт – карається на живіт; не годен їсти...

– А єкби у голову вбив? – питала цікаво Палагна.

Тоді гине в той мах... М. Коцюбинський. “Тіні забутих предків”.

Звернімо увагу на те, що, згідно з народними віруваннями, чаклун може як умертвити людину своїми чарами, так і врятувати від смерті (якщо справа не зайшла надто далеко). Для цього потрібно витягнути кілки з фігурки і поступово наситити її вологою, “відволожити”. Наповнення фігурки вологою позитивно позначається на життєвих силах людини, повертає їй втрачене здоров'я.

Про поширеність подібної практики на всій східнослов'янській території свідчить велика кількість етнографічних даних. Найчастіше для чарів використовується слід тої людини, яку прагнуть звести зі світу. Білоруси вірили, що достатньо лише висушити мірку, зняту зі сліду злодія, щоб висох і сам злодій [Шейн, 3, 490]. Замість сліду предметом-посередником часто служать волосся, шматок одягу чи щось інше з особистих речей людини.

Отже, в лиходійних обрядах відбувається передача атрибуту “бути сухим” від об'єкта-посередника до живої істоти, якій прагнуть зашкодити, причому цей атрибут осмислюється як “бути мертвим, нежиттєздатним”. Прикметним є той факт, що в обрядах носієм цієї властивості часто виступають рослини (галуззя, листя, кора або віник, кілки, вінок з квітів).

В народній культурі існують заборони на дії, які можуть спричинити втрату життєвих сил чи загибель якоїсь живої істоти. Зокрема, в Білорусі забороняють поганяти чи бити худобу сухою галузкою, палицею, бо внаслідок цього тварина буде хворіти: “Всі живі істоти починають сохнути, якщо їх б'ють “сухалінай”; особливо це впливає на дійних корів. Тому пастухи мають щодня вирізати свіжу гілку, і якщо шкода нищити її ввечері, то повинні класти гілку на ніч у воду, щоб до наступного дня вона не висохла” [Никиф., 179]. Забороняється також торкатися худоби палицею чи коцюбою, якою підгрібають жар у печі, старим віником (деркачем) та іншими сухими предметами, від яких худоба може “засохнути”. Так само заборонено торкатися чимось сухим людини: “Никого не бей лўчиной: сухота нападет” [ПРН, 1, 219]. Якщо вдарити когось коцюбою, то він захворіє [ЗДВ, 308]. Порівняння хворої людини з рослиною, що сохне, знаходимо і в замовляннях. В тексті, записаному в ХІХ ст., перераховано усіх нечистих духів, які вселяються в людину і викликають різні хвороби. Одному з них, на ім'я “Сухой и Потаенный”, приписуються такі дії: “В человеке кости и всего сушу,

сам таюсь и креплюсь, и тот человек аки дерево засыхает и погибает" [Забыл., 347].

Всі ці факти дають підстави припускати, що найдавнішим засобом передачі атрибуту "бути сухим" в магічних обрядах були саме рослини. Це добре узгоджується з тим фактом, про який вже йшлося: сухе в рослинному світі співвідносилось з хворим/мертвим в людському, і навпаки: зелені рослини слугували зразком здорового/живого в людському світі. Цим концептуальним паралелем відповідає і етимологічна версія походження праслов'янського **sъdorvъ*. Вказані співвідношення втілені і в деяких метафорах: на позначення фізичних та емоційно-психічних станів людини використовуються мовні одиниці, перенесені з рослинної сфери (*дівчина цвіте, в'янути від горя, кохання розквітло* тощо).

Звернімо увагу і на те, що атрибут "бути сухим" міг отримувати в народній культурі протилежну за змістом інтерпретацію, а саме *бути здоровим*. В таких випадках передача цієї властивості людині чи тварині мала сприяти загоєнню ран чи виразок, позбавленню від наривів і т. п., тобто усуненню зайвої вологи. Згадаємо, зокрема, обряд, скерований на лікування ячменю: "*Необходимо найти сучок на месте, которое не двигается (на половице, на плintусе), сказать такие слова: Как сучок засох на дереве, так засохни и ячмень. Затем надо обвести три раза пальцем вокруг сучка и три раза вокруг ячменя и переплюнуть через левое плечо*" [РЗК, № 193]. Проте використання сухого як атрибуту здорового не позначилися суттєво на змісті концепту і його культурній інтерпретації: предикат *сохнути* та споріднені з ним слова (зокрема, іменники *сухоти, сухотка*) позначають стан хвороби, а не здоров'я.

Розвиток семантики

Тексти замовлянь, що супроводжують обряд, часто містять формули на кшталт як *сохне листя (слід, шерсть...), так хай сохне N*. В обряді (і в думці, що йому передуює) маємо дві ситуації, відмінні на феноменологічному рівні. Проте для носія архаїчної свідомості вони виявляються еквівалентними, оскільки при встановленні тотожності береться до уваги мінімум ознак подібності, а диференційні ознаки, як правило, ігноруються. Елементи подібності вибираються з числа конкретних, видимих ознак. Так, атрофована рука чи нога, як і суха гілка, не згинається; при висиханні зменшується вага і об'єм предмета. Виходячи з відомого факту синкретичності у сприйнятті явищ дійсності, яка властива носіям архаїчної свідомості, можна припускати, що зміни в рослині, яка засихає, гине без вологи, і в людині, що марніє, худне, сприймалися як щось тотожне за своєю суттю. Тому предикат *сохнути* відповідав одному синкретичному поняттю, яке охоплювало різні природні явища в сферах живого та неживого.

Згодом із синкретичного предиката *сохнути* викристалізувалось нове значення, яке співвідноситься з хворобливим фізичним станом людини. З погляду носія сучасної свідомості, такий стан викликаний раціональними чинниками. Однак з точки зору носія традиційної культури причиною такого стану може бути вплив істоти, що має надприродні властивості. Отже, ситуація висихання тіла чи його частин мислилась як така, що має зовнішнього каузатора, наділеного злого волею. Звернімо увагу на конструкції з предикатами *відняло, відібрало (мову, ноги, руки)*, які позначають ті самі фізичні стани, що і дієслово *сохнути (руки, ноги сохнуть)*. Ці предикати, хоч і живаються зараз переважно в безособовій формі, містять імпліцитну вказівку на активне начало – чинник відповідного стану, на агента дії. Цей мовний факт добре узгоджується з народними уявленнями щодо природи хвороб: первісним джерелом будь-якого хворобливого стану і тим більше смерті вважається дія надприродних сил.

В сучасному мовленні предикат *сохнути* (3) знаходиться в стосунках синонімії до предиката *танути*, який також виник в контексті магичної практики:

(5) Афоня.... *Я сохну, как свечка таю, всё из любви да из жалости к тебе...* А. Островский. “Грех да беда на кого не живёт”.

Як ми зауважували вище, дієслово *сохнути* (3) описує комбінований фізично-психічний стан людини і містить семантичний компонент страждання. Поява цього компонента зумовлена тим фактом, що магична практика скерована передусім на людину, а людина має здатність рефлексивно переживати те, що відбувається з її фізичною сутністю. Отже, саме ця обставина і спричинилась до утворення сучасного дієслова *сохнути* (3) з властивим йому набором семантичних ознак.

Сохнути (4).

Референція.

Предикат *сохнути* (4), як і його каузативна пара, російське дієслово *присушить*⁵, безпосереднім чином пов'язаний з магичною практикою, тому їх походження неможливо зрозуміти поза цією важливою для традиційної культури сферою. Ці предикати виникли на основі обрядів, мета яких полягає в навіюванні або підсиленні любовного почуття до певної особи.

В такому обряді вплив на людину здійснюється через предмет-посередник, причому обирається предмет, що був або має бути в контакті з людиною, яку причаровують. Це слід (земля, куди ступала людина), волосся, слина, піт, частина одягу, віник і т. д. або ж якась їжа чи пиття. Як засвідчують етнографічні джерела, найпоширенішим способом дії на предмет-посередник в любовній магії є його висушування. Тому відповідні обряди називають *присухами, присушками*.

Ось як виглядає один з магічних обрядів, записаний в ХІХ ст. на Російській Півночі: *“Из свежего веника берётся пруток, который кладут у порога двери, в которую пройдёт тот, для кого назначена присуха. Как только перешагнуто через прут, он убирается в такое место, где его никто не может видеть. Потом берут в жарко истопленную баню, бросают на пол и приговаривают: “Как сохнет этот прут, пускай сохнет по мне раб Божий (такой-то)”* [Ефименко, 142]. Надзвичайно поширеними були й магічні дії зі слідом: *“Надо из-под левой ноги, из-под третьего следа взять земли, травки ли, песку, и след сжигают в печке с наговором: Как след этот сохнет, так бы Иван обо мне сохнул, горел”* [РЗЗ, 135]. Впевненість у надійності магічних дій в деяких прошарках російського суспільства зберігається і до нашого часу: *“А один колдун овдовел, стал девку молодую сватать, а она никак за него не шла. Пришел он к ней, достал платок из кармана, отер им лоб свой и тем же платком ей лицо вытер. “Как платок этот сохнет, так и ты по мне сохни”. И пошла за него”*. Арханг. Карг. 1989 [Черепанова, 82].

Виникає закономірне питання: чому для навіювання кохання використовується такий неадекватний з нашого погляду процес, як висушування? Яке первісне значення надавалось в любовній магії цій процедурі?

Для відповіді на це питання варто порівняти обряди любовної магії з лиходійними обрядами, в яких практикувалось висушування предмета-посередника. В обох випадках висушування предмета та індуковане таким чином висушування людини має спричинити втрату життєвих сил. Проте цілком очевидна абсурдність такої мети, якщо йдеться про інспіроване любовне почуття: метою любовної магії є тілесне кохання, а воно може відбуватися тільки за умови фізичного здоров'я та повноти життєвих сил.

Насправді в любовній магії було закладено іншу логіку. Мета обряду не полягала в тому, щоб позбавити людину життєвих сил. На нашу думку, обряд створював ситуацію вибору: або людина починає (проти своєї волі) любити того, до кого її причаровують, або ж вона поступово марніє і вмирає. Про це свідчить і примітка до тексту “присушних слів”, які записав в Україні й опублікований П. Єфименко: *“Утверждается, что после этого чаруемый мужчина непременно пристрастится к чарующей его девушке; в противном же случае будет чахнуть, сохнуть и наконец покончит смертью”* [МЗ, 1].

В любовній магії використовуються й інші форми впливу, що ставлять під загрозу здоров'я та життя об'єкта чарів. Цікавий опис магічних дій ворожки (чи відьми) винайшов у матеріалах Кам'янецького городського суду Володимир Антонович. У 1749 році там розглядалась справа щодо застосування любовної магії. Кам'янецька шляхтянка Ружковська декілька років перебувала в любовному зв'язку з парубком Андрієм.

Останній прагнув цього позбутися і тому кілька разів тікав з будинку своєї коханки. За дорученням Ружковської її мати Явдоха намагалась чарами примусити Андрія повернутися. У матеріалах розслідування було зафіксоване таке: *“Jawdocha mamka z rozkazu pani gušlila: to płotami trzęsła, to ogień żar pod próg sypała, to rozebrawszy się goła koło budynku biegła, i jak nasypie żaru na koszulę pod progem i garkem przyłoży, to koszula nie zgorzała, i to sobie za wróżbę miała: kiedy się koszula nie przepali, to się nazad powróce, w czym nadzieję pani czyniła”* [Антон., 130].

Звертають на себе увагу два магічних прийоми: трясіння плотом та пересипання жевріючих вуглинок на сорочку (очевидно, йдеться про сорочку парубка, а не Явдохи, як припустив В. Антонович).

Сенс першої дії прояснюється при зіставленні з описом подібних любовних чарів, поданим в матеріалах П. Чубинського. Дівчина, яка хоче причарувати хлопця, має “вийти до води упівночі, положити на воду кладку, стать на кладку босими ногами, трясись і казати так: *“Трясу, трясу кладкою, кладка водою, а вода купиною, а купина чортами, а чорти козаком N, щоб його трясли, та й до мене принесли, до народженної, хрещеної і молитвяної раби Божої дівчини Марусі”*” [Чубинський, I, 100]. Отже, якщо хлопець відмовиться від кохання, його буде трусити, як в лихоманці. Можливо, що Явдоха вдавалась до подібної магічної дії (трясіння плотом), щоб викликати у хлопця трясовицю.

З тою ж метою – примусити Андрія кохати Ружковську – Явдоха насипала на сорочку хлопця жевріючі вуглинки і прикривала їх горщиком. Сенс цієї дії зрозуміти легко: оскільки сорочка була в контакт з тілом, то через неї можна впливати на її власника. Отже, гарячі вуглинки мають пекти не лише сорочку, а й тіло (серце) парубка⁶. І в цьому випадку виразно виявляється спрямованість любовної магії на спричинення тілесної шкоди.

Опис обряду “трясіння кладкою”, поданий Чубинським, дозволяє краще зрозуміти механізми лиходійної магії, як його собі уявляв носій традиційної культури. В ньому яскраво виявляються ті глибинні, первісні чинники магічного впливу, які в пізнішій традиції були приховані за фігурою чаклуна чи відьми. Суб’єктом дії виступає нечиста чи надприродна сила (*чорт, диявол, сатана, змія люта, змій, тоска, сорок бісів, царь Соломон* і под.), яка і мучить людину – об’єкт магії. Як відомо, більшість хворобливих станів приписується в народній культурі дії міфологічних істот, до яких належать і персоніфіковані хвороби – трясовиця (лихоманка), нічниці, колька, пристрїт, холера, чума тощо. Ці істоти трусять людиною, сушать її кров та в’ялять серце, ламають кістки, витягають жили, крутять суглоби тощо, див., наприклад, опис дій лихоманки в українському лікувальному замовлянні: *“Ми йдем людей му-*

чить, сушить, знобить, рожжигать..." [МЗ, 11] ⁷. Апеляцію до могутньої сили, що має вселитися в людину і мучити її, наverting на тілесне кохання, знаходимо в багатьох російських "заговорах на любовь", "присушних словах", "словах присушить девок". В одному з текстів яскраво зображується надзвичайна сила "тоски-тоскусты, сухоты-сухотусты": якщо вона впаде, то ліс повалиться, гори зломляться, земля трісне, трава згорить, вода висохне. І ця страшна сила має мучити "кости, мозги, ясные очи, белое лицо, сахарные уста, ретивое сердце и кровь" раба Божого Івана [РЗК, 38].

Таким чином, і практика любовної магії, і – ще більшою мірою – тексти замовлянь демонструють два важливих аспекти уявлень про цей вид впливу на людину. По-перше, об'єкт чарів опиняється перед вибором: або страждати тілесно, або відповісти на чийсь любовний потяг. По-друге, суб'єктом впливу виступає нечиста сила, яка і завдає людині страждань. Отже, любовна магія виникла на основі лиходійної як її специфічний різновид. В них однакові принципи дії та засоби впливу. Але вони відрізняються тим, що в лиходійній магії кінцевою метою обрядів є хвороби, втрата життєвих сил чи смерть людини (худоби). В любовній магії це лише допоміжний засіб, альтернатива, яку має відкинути сам об'єкт чарів, бо вважається, що людина не може добровільно відмовитися від свого здоров'я та життя і тому вибере накинута їй любовне почуття.

Розвиток семантики

У сучасному мовленні дієсловом *сохнути* (4) позначаються ситуації, коли любовне почуття, переважно нерозділене, викликає у людини сильні страждання. В словнику М. І. Міхельсона воно тлумачиться так: "Печалиться во вред здоровью, любя изводитсяся" [Михельсон, 2, 300]. В цьому тлумаченні вказано на важливий аспект психічно-емоційного стану людини: він позначається на фізичному здоров'ї. Однак це визначення, як і тлумачення, подане в МАСі, не враховує виразного прагматичного компонента, присутнього в семантиці дієслова *сохнути* (4). Воно має ознаки розмовно-просторічного, зниженого, фамільярного, наділене сильною експресивністю, а через це його вживання обмежене лише деякими прагматично маркованими контекстами:

(6) *Мала глибоко затаєну надію, тіль надії – зустріти студента Баглая. <...> І ніяких ілюзій щодо нього, бо за таким хлопцем, певне ж, усі інститутські дівчата сохнуть, хочеш – вибери найкращу! По тому конкурсу Єльці не пройти.* О. Гончар. "Собор".

(7) – [...] *Хіба мало в нас гарних дівчат? Он, кажуть, Муся Осначивська за тобою сохне, така ж славна дівчина, і в батьків одна, може б, якраз ти її ошасливиш...* О. Гончар. "Берег любови".

Поza сумнівом, вказаний прагматичний компонент дієслова *сохнути* (4) зумовлений тими соціально-культурними умовами, в яких воно виникло і функціонувало. Свій сенс воно набуло в контексті любовних замовлянь і – ширше – магичної практики, скерованої на спричинення шкоди. Утворене на основі дієслова *сохнути* (3) в значенні “страждати тілесно”, “втрачати життєві сили”, *сохнути* (4) увібрало в себе ознаки тих референтних ситуацій, з якими співвідносилось. В рефлексії традиційної свідомості серед цих ознак домінують такі: любовне почуття на-кидається ззовні, а не породжується в людині; його можна передати іншому за допомогою магії і таким самим способом (застосовуючи магію) його позбутися; любовне почуття розглядається як різновид хвороби, яка мучить тіло ⁸.

Розвиток семантики предиката *сохнути* йшов шляхом розщеплення одного значення на два. Вихідним було значення “втрачати життєві сили” з імплікацією “вмирати”, яке утворилось на основі спостережень за живою природою. Оскільки це значення було співвіднесено з фізичним станом людини, в ньому легко актуалізувався семантичний компонент “страждати тілесно” ⁹. Подальша семантична еволюція цього предиката була зумовлена його функціонуванням в сфері любовної магії. Вирішальну роль зіграла та обставина, що індуковані магією страждання потенційного партнера розглядались як засіб, скерований на те, щоб викликати у нього любовне почуття. Згодом предикат *сохнути* було перенесено на інший стан, а саме на той, коли людина не може задовольнити свій любовний потяг і від цього страждає. Цей аспект кохання яскраво маніфестують саме замовляння, на що вже вказували дослідники: “Любовна пристрасть, яка насилається за допомогою замовляння, осмислюється як хвороба і тоска, що висушує людину” [Кл., 344]. Характерно, що, утвердившись в цьому значенні саме в магично-ритуальних текстах, предикат *сохнути* перейшов звідти в повсякденне мовлення, зберігши свій зв'язок з тілесно-еротичною сферою. Як можна бачити з найдавніших текстів, що маніфестують вживання цього слова, а саме судових справ XVII ст., в яких розглядались звинувачення у чаклунстві, цей предикат міг вільно використовуватися в наративі, приєднуючи ім'я у місцевому відмінку з прийменником *по*: “*Она де с Федором переспала и взяла де от естества его, хошева дала ему Федору с приговором в кислых цах пить, чтоб он любил и по ней сох*” [Новомб., 67].

В сучасному мовленні предикатом *сохнути* (4) позначаються переважно стани нещасливого чи нерозділеного кохання. Як ми показали, це явище має культурно-історичну мотивацію і цілком відповідає первісній логіці “любовного шантажу”: або людину мучать надприродні сили, щоб прихилити до тілесного кохання (і тому сама людина чи її серце

сохне), або вона відповідає іншому взаємності, і хвороба минається. Отже, нове значення дієслова *сохнути* сформувалось внаслідок зеву референції.

Сказане вище можна викласти дещо інакше: якщо первісно це дієслово позначало **стан незакоханої людини**, в якій шляхом магії прагнули викликати любовне почуття, то згодом цим словом став позначатися **стан закоханої людини**, причому його джерелом вважались чари, магичні дії. В текстах замовлянь дієслово *сохнути* часто маркує саме перший стан. На це вказує, зокрема, дієслово у формі бажання, що передає семантику ірреальної модальності, тобто стану, який бажано досягнути: “*А сохнуло бы сердце по (имя), казалась бы она ему краше солнца, милее отца, матери и всего роду, и племени*” [РЗК, 38]; “*...Сохнул бы он и вянул день и ночь, и всякую пору, и всякий час...и во всяком месте*” [ЗОМ, 30].

Таким чином, в тих найдавніших “присушках”, де можна виявити первісну логіку магичних дій, дієслово *сохнути* вживається в тому ж сенсі, що і в лиходійних замовляннях.

Нарешті, останній крок в розвитку семантики було зроблено тоді, коли стан любовного потягу перестав пов’язуватися з магичними діями, а джерело страждань стали вбачати в самому об’єкті кохання. На цьому ґрунті утворились каузативні предикати *сушити*, *висушити* і под., які передбачають активного виконавця дії: *Милый не злодей, а иссушил до костей* [ПРН, 2, 208]; *Иссушила молодца чужая девичья краса* [ПРН, 2, 220]. Ці предикати особливо характерні для російських народних пісень про кохання:

*Изушил меня любезный друг,
Суше ветру, суше вихорю,
Суше той травы кошёнья, сушёнья.* [Соколовы, № 485].

*Исушил парень дивчонку,
Как в поли былинку,
Как ва поли былинку,
В леси деревинку.* [Зап. Якуш., № 239]

Зміст слів “страждання”, “печаль”, “хвороба” перебрав від дієслова *сушити* й іменник *сухота*, до якого В. Даль подає синоніми “присуха, грусть, горе, тоска, кручина, печаль, забота”, пор.: *От милого сухота, от постылого тошнота* [Даль, IV, 366].

Дієслово *сохнути* (4), співвіднесене зі станом любовного потягу, який спричиняє людині страждання, виникло в контексті магичної практики і було мотивоване архаїчними уявленнями про причини кохання.

Присушить

Як ми вже зазначали, народними назвами для любовної магії в російській мові служать слова *присушивать*, *присушка*, *присуха*. Словом *присушка* зараз називають переважно сам текст замовляння, проте, схоже, раніше воно стосувалося і самого обряду. Відомий дослідник замовлянь М. Познанський ще на початку ХХ ст. звернув увагу на органічний зв'язок між цією назвою та обрядом: “Серед інших назв замовлянь воно [слово *присушка* – М. Ж.] є виключним за своєю виразністю і майже поодиноким вказує на джерело магичної сили слова. Нема сумніву, що воно стосувалося обряду і вже пізніше перейшло на заговори, які розвинулися з цього обряду” [Позн., 209].

Характерно, що слово *присуха* (або *присуша*) могло позначати і джерело лиходійного впливу, персоніфіковану хворобу, основна функція якої – сушить людей. Зокрема, в одному з білоруських магичних обрядів, скерованому на спричинення шкоди молодим, чаклун приходить на болото й офірує нечистій силі свої подарунки з такими словами: “Шелки мурины, 12 *присух*, 12 недуг! Вам поклон, вам пашенишний пирог!” [Шейн, 2, 557]. Паралельне вживання цього слова в лиходійній та любовній магії (хоча і в різних значеннях) цілком закономірно і свідчить на користь генетичної спорідненості обох форм магичної практики.

Внутрішня форма слова *присушить* вказує, з одного боку, на акціональний компонент обряду (за допомогою кореня *суш-*), а з іншого – на мету і результат магії (за допомогою префікса зі значенням “приєднання, долучення”). За браком писемних джерел важко відтворити його семантичну еволюцію. Однак деякі нечисленні фіксації дозволяють стверджувати, що вже в XVII–XVIII ст. мовні одиниці *присушка*, *присушные слова* та *присушить* стосувались будь-яких обрядів любовної магії, а не лише тих, де предмет-посередник підлягав висушуванню. Зокрема, в одній із судових справ поч. XVIII ст. (Росія, Урал) знаходимо згадку про любовні чари, які впливали через якесь пиття: “Наговорил де он Павел стокане в пиво *присушные слова* и то де пиво велел поднести Нениле Исаковой дочери”. Випивши це наговорене пиття, жінка захворіла на *сухоту* (цим словом позначався хворобливий стан, приписуваний діям чаклуна). Хвороби вдалося позбутися завдяки зусиллям іншого чаклуна [Полякова, 66].

Про забуття внутрішньої форми слова *присушить* свідчить той факт, що на його основі виник протилежний за змістом предикат *отсушить*, який позначає магичну практику, спрямовану на позбавлення від любовного потягу. Обряд “відсушування” в основних рисах подібний до присушування, однак в ньому використовуються інші засоби впливу. “Того человека, которого хочешь отсушить, пригласи к себе. Налей воды в

стакан, положи тудя камень, поставь на северное окошко, проговори: "Как вода холодна в этом стакане, как камень холоден, как северный ветер холод, будь и ты так ко мне холоден!" Попей из этого стакана воды, ему дай попить – вмиг отсохнет" [РЗК, № 77]. Цікаво, що в цьому обряді жодний предмет фактично не "відсушують" (тобто не зволюють), як це робить гуцульський чарівник, коли хоче зняти закляття і повернути людину до життя. Тут робиться щось інше: об'єкту впливу передаються атрибути холодної води, каменя і вітру. Перед нами цікавий вияв акціональної метафори, заснованої на образних уявленнях про реалії: якщо особа *горить* від кохання, то знищити цей стан можна давши їй випити холодної води. Отже, предикат *отсушити* (примусити розлюбити) утворився на основі рос. слова *присушити* (примусити полюбити), причому останнє на час творення предиката *отсушити* було вже деєтимологізоване, його мотивація була забута.

Таким чином, предикат *сохнути*, який в своєму прямому значенні співвідноситься з фізичним станом рослин, завдяки притаманному архаїчному мисленню синкретизму легко переноситься на людину. Сухе, осмислене міфологічною свідомістю як неживе, а отже, несприятливе, лихе, стає основою для подальшої концептуалізації відповідних процесів і станів. Найвиразніше це відбивається в магичній практиці, яка виводить ідеальне, а отже, приховане в надрах свідомості, знання на рівень чуттєво-наочний, експлікує його через дії, предмети та їх атрибути. В магичній практиці висушування предмета, який є частиною живої істоти чи контактує з нею, рівнозначно умертвінню цієї істоти, цілковитому знищенню її життєвих сил. Цей самий процес висушування (а також нагрівання, розпалювання, кип'ятіння і под.) може служити і засобом шантажу, якщо суб'єкт магії прагне підкорити якусь людину своїй владі і маніпулювати нею в своїх інтересах. Ось така світоглядна основа і породила зрештою предикати *сушити*, *сохнути*, *присушити* в тих значеннях, які стосуються соматично-психічних станів людини. Отже, їхню семантичну еволюцію неможливо зрозуміти і схарактеризувати поза культурним тлом з його розгалуженою системою різноманітних семіотичних кодів.

Антон. – Антонович В. Б. Колдовство. Документы. – Процессы. – Исследования. – Петербург, 1877.

ЗОМ – Виноградов Н. Н. Заговоры, обереги и спасительные молитвы // Живая старина. – Кн. 1–4, 1908.

Гнатюк – Гнатюк В. Знадобы до української демонології. – Т. 2. – Вип. 2. – Етнографічний збірник НТШ. – Т. 34. – Львів, 1912.

Даль – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка / В 4-х томах. – М., 1955.

Дерево до неба. – Львів, 2002. – С. 200.

8. Див. характерне для російської фольклорної традиції зображення стану любовного почуття через різні симптоми:

...С этою любовью
 Приключается болезнь,
 Болят ручки, болят ножки,
 Болит спина, голова.
 Болит спинушка, головка.
 Скушно сердцу моему.
 Искрушилась я и изсушилась
 Об миленьком,
 Тоньше стала тоненькой иглы... [РСРС, 256].

9. За браком давніх фіксацій вживання предиката *сохнути* залишається відкритим питання про те, чи співвідносився він з фізичним станом людини у повсякденному (неритуальному) мовленні до того, як потрапив у тексти замовлянь. Можна припускати, що *сохнути* почало позначати хворобливий стан людини (а не окремих її органів) саме в магічних текстах.

В статье рассматривается языково-культурный механизм, вследствие которого предикат *сохнуть* приобретает значение “чахнуть”, “худеть”, а также “страдать от неразделенной любви”. Показано, что на начальную эволюцию этого глагола определяющим образом повлияло отождествление человека и растения, свойственное носителям народной культуры, где высыхание осмысливалось как потеря жизненных сил и в конечном результате – смерть. Дальнейшее использование предиката *сохнуть* в текстах любовных заговоров привело к закреплению за этим словом значения “страдать от неразделенной любви”.

In her article the author explains the linguistic and cultural mechanism that effected the sense development of *sokhnuty* which acquired the meanings ‘to pine away, to grow thin’ and ‘to suffer from unrequited love’. The author shows that the dominating factor at the initial stage of the semantic evolution of this verb was the folk tradition of equating humans with plants. Withering was interpreted as loss of vital energy that in the end lead to death. Subsequent use of the predicate *sokhnuty* in the texts of love spells resulted in the addition of the new sense ‘to suffer from unrequited love’ to the semantic spectrum of the verb.