

КОСМОГОНІЯ І РИТУАЛ У ТРАДИЦІЙНІЙ ЛІКУВАЛЬНО-МАГІЧНІЙ ПРАКТИЦІ СХІДНИХ СЛОВ'ЯН (НА МАТЕРІАЛІ ПОЛІСЬКИХ ЗАМОВЛЯНЬ)

„Mundi corpus apte cohaeret”

Міфологічне співвідношення тіла людини і космосу притаманне багатьом світовим світоглядним системам, наприклад, ведійській, китайській, скандинавській і т.п. [Семека, 1971, с.99-105; Широкова, 2000, с.151-153]. Особливої уваги заслуговують пам'ятки давньоіндійської літератури, зокрема, „Рігведа”, де творцями видимого буття і самим буттям вважається божественна пара: „Земля виникла з праматері, із землі виник світовий простір, із Адіті виник Дакша <...> потім виникли боги” (Рігведа, X, 72). Світ народжується подібно дитині: „Хто знає пуп Всесвіту? Хто знає небо і землю, повітряний простір?” [Топоров, 1971, с.29]. В скандинавських пам'ятках – „Едді Семунда”, „Едді Снорі” оповідається, що світ походить з тіла Еміра, з м'язів якого була створена земля, з кісток – гори, з черепа – небо, з крові – море, з волосся – дерева, із зубів – скелі, з мозку – хмари [Топоров, 1971, с.46]. У давньоруській апокрифічній літературі, зокрема в „Бесіді трьох святителів”, „Запитанні Іоанна Богослова Господу на горі Фаворській”, які є переспівами близькосхідних неканонічних священних книг, пояснюється походження Всесвіту: „Почався білий світ від Святого Духа, від святого Духа самого Христа, Самого Христа Царя Небесного, сонце красне від лица Божого, молодий місяць від грудей Божих, зірки – від риз Божих, самого Христа, Царя Небесного” [Топоров, 1971, с.44]. В „Голубиній книзі” переповідається, що вітер утворився від подиху Духа „Сагаофова”, грім – „від Господніх слів” [Стихи духовные, 1991, с.32-33].

Відповідні взаємозв'язки властиві не лише писемній, але й усній традиції [Писаренко, 1991, с.133-135], що є „відлунням арійських легенд, які носять у собі <...> сліди апокрифічних сказань з доволі густим дуалістичним забарвленням” [Булашев, 1992, с.88]. Метою пропонованої статті є спроба реконструкції космоантропологічних вірувань східних слов'ян, які простежуються на прикладі поліських лікувальних текстів, де кожна частина людського організму є лише елементом загальної структури, її тілесною проекцією. Звідси застосування паралелізмів, які будуються на смисловому співвідношенні чи буквальному ототожненні елементів ландшафту з людським тілом. Наприклад, обмивання берега морем співвідноситься з обмиванням цілою водою тіла хворого: „Свята вода, очисти тило моє, раби Божеї (ім'я), щоб таке було, як ти, свята вода” [Полесские заговоры, 2003, №642-643]; „Свята вода Оляно, очищаєш луги і береги, і коріння, і каміння, очисти, Господи, і твою душу, і твоє тіло, і рум'янее лице, і веселе серце народженого, молитвенного, хрещеного раба Божого N” [Чубинський, 1995, с.139].

Поширеними у вербальному лікуванні є мотиви огородження / оперізування місяцем / зорями, розглянутими у свій час М. Познанським [Познанский, 1995, с.253-257]. Тотожні сюжети простежуються на поліському матеріалі: „Ішла Божая Маці ясною горою, шовковою травою, місяцеві обгородзілася, совнійком порізалася, сетками послалася, ковінкою піралася” [Полесские заговоры, 2003, №.435]. Мотив оперізування астральними світилами є ознакою архаїчного пантеїзму, оскільки уподібнює тіло людини Всесвіту. Рудименти таких вірувань спостерігаються у давньоруському билинному циклі про Іллю Муромця та Святогора [Былины, 1958, с.77-83] і народних переказах про велетнів [Куліш, 1994, т.2, с.31; Чубинський, 1995, с.213], де тіло людини розглядається у гіпертрофованих і гіперболізованих формах. Так, кашуби пов'язували походження дощу з діями велетнів, які зривали з неба хмари і кидали їх на землю [Белова, 1995, с.301]. Натяки на існування подібних уявлень зустрічаються в українських загадках, де спина людини порівнюється з небом: „Суну посуну по спині струну”; місяць набуває антропних ознак: „Сидить дід на

водою коливає бородою”; гора співвідноситься з головою: „Костян-дерев’ян через гору свині гнав” [Етнографічні записи, 1930, с.122]. Відповідні світоглядні настанови з часом переосмислюються, прадавні божества-титани трансформуються у християнських святих. У текстах „від падучої” тіло Ісуса Христа асоціюється із Всесвітом: „Сус Христос ожий (ім’я) на сьвет, народзіўся, опускаўся, місяцем осьвеціўся, зорками огородзіўся. (Ім’я) сідзіць за столом, а ліхее под столом” [Полесские заговоры, 2003, №445]. З Ісусом Христом семантично зіставляється хворий на „лихоманку”: „Родная матка нарадзіла, ясным сонцам асвятіла, місяцам агарадзіла, угавариваю сільную нарадку” [Полесские заговоры, 2003, № 558]. Представлені мотиви демонструють співвідношення тіла людини (мікрокосму) з тілом Христа / Богородиці (макрокосму).

Показовими у цьому плані є тексти „від вітру” / „підвію” – нервового захворювання („переляку”), причиною якого є вітер / вихор: „Я вітрочік одмовляю, одговораю от червоної криві, от білої кості, с тіла Христова, от лица Господня” [Полесские заговоры, 2003, №.615]; „Я от лекоў одмовляю, одговораю, червоної криві, с білої кості, с тіла Христова, од лица Господня” [Полесские заговоры, 2003, №.156]. Назва хвороби „вітрочік” є похідним від іменника „вітер”, який позначає стан атмосферного неспокою і є причиною природного хаосу. У зв’язку з цим, у побутовому мовленні він персоніфікується, що відбилось у сталих словосполученнях: „вітер порозкидав / розніс / перекинув / зірвав” і т.п. Фразеологізм „вітер в голові” вживається у переносному значенні і розуміється як безладдя, часткова відсутність контролю над своїми думками і вчинками. Пор. з лексичним матеріалом: сербохорв. vjētar; словен. vēter; чеськ. vítr; а також: лит. vėtra – „бура”; пруськ. wetro „не-погода” [Фасмер, 1986, с.306]. Відповідні співвідношення знаходяться у семантичній опозиції до „погода” / „погодитись” / „погоджуватись” у значенні „угода” [Грінченко, 1996, с.233], які етимологічно зіставляються із словами „годити” / „годний” (у значенні „якісний”); словен. goden. – „ранній / зрілий”; чеськ. hodný – „достойний / знатний” [Фасмер, 1986, с.426]. Отже, назва хвороби „вітрочік” буквально розуміється як порушення внутрішньої „по-годи”, внаслідок чого хворий стає „не-годним”.

Усвідомлення тотожності плотського і космічного допомагає зрозуміти семантику основних мотивів замовляння „від вітрочка”. Відсилання хвороби відбувається на двох рівнях – з крові / кості людини і „тіла Христова” / „лица Господня”. Аналогічні ототожнення, як було зазначено вище, зустрічаються в апокрифічній літературі, зокрема „Голубиній книзі”, де сонце утворилось „від лица Божого” [Топоров, 1971, с.44]. Тіло людини тут виконує роль космічної моделі або посередника. Лікуючи „вітрочік”, паралельно регулювали силу і напрямок вітру, який був причиною захворювання. Прикладом таких взаємозв’язків можуть слугувати тексти „від падучої”: „Вишов Ісус Христос з Єрусалима – і стаў. Вишла Божа Мацер із Єрусалима і стала. Станьце, бури, станьце, ветри, і станьце, мецелі, і станьце, бєси. Ісус Христос і Божа Мацер, успокойце і ети бури, і ети ветри, і ўсе святиє, станьце ў (ім’я) от етой ветреной болєзьні” [Полесские заговоры, 2003, №436]. Схожі замовляння мають подвійний вплив – на фізичне тіло людини, як модель Всесвіту, і на Космос в цілому, як праобраз людського тіла.

Космічними аналогами „червоної крові”, „жовтої кості”, „білого тіла” виступають ріки, гори і земля. Подібні ототожнення найповніше проявляються у фразеологізмі „ріки крові”, розглянутого В.М. Топоровим у контексті індоєвропейської лікувальної традиції [Топоров, 1969, с.22]. Відповідні замовляння побутують на території Українського і Білоруського Полісся: „Текла речушка краваўая, на цей речки очеретинка заламилаь, кроў запенилась” [Полесские заговоры, 2003, №303]; „Ішли старці трьома потоками, старці стали, кров перестала” [Рецепти ..., 1992, с.34]. Співвідношення водяних артерій з кров’яними судинами зустрічається у замовляннях „від вивиху” / „від удару”, де священний Йордан порівнюється з кров’ю, тому його вода зцілює, наповнює життям. Звідси – розуміння семантики хрещення як нового народження, де купіль асоціюється з кров’ю або родовими водами: „Встань кроў, ў рані, як ўода ў Ярдані. Рожа цеце, і кроў не

цўеце” [Полесские заговори, 2003, №290]. Пор. із звичаєм, що побутував на території України, фарбувати хрест на Водохреща буряковим квасом, який надавав йому „кривавого” забарвлення. „Хрещенська” вода не псувалась протягом року (була живою), тому застосовувалась в якості ліків.

Контекстуальний зв’язок образів ріки / крові з горами вказує на їх смислові і обрядові паралелі, де м’язи і кістки уподібнюються землі і скелям: „На Сієнських горах текло три реки. Одна медова, друга водяна, третя кров’яна. Ти, медова, іди, і водяна іди. А кров’яна стань і остановися” [Полесские заговори, 2003, №277]; „Ішов Рігор з великіх гор. „Куда ідзеш?” „Іду замоўляць кроў”. „Замовляй раз, штоб ні капнуло ні разу” [Полесские заговори, 2003, №288]. Співвідношення кістяка з горами / скелями найчастіше простежується у текстах „на щасливі пологи”: „Каменние гори, распадітесе, тямніе хмари, разойдітесе, тело бело, роздайсь, – младенец, на етий свет являйсь” [Полесские заговори, 2003, №24]. Відповідні мотиви зустрічаються у замовляннях до худоби; „Добрий вечір річко Уляно, а земле Тетяно, а вода Ордано, ти ізмиваєш луги-береги, каміння-креміння, піски-тріски, столи-престоли, обмий мою Богданочку корову (масть) всі сточніки, щоб у неї прибувало молоко із роси, із води, із вітру” [Темченко, 1997, с.3]. Ототожнення людського кістяка з елементами ландшафту є ознакою міфологічної синонімії, що проявляється у семантичному співставленні понять „скелет” / „скеля”, які мають спільний корінь *скълъ / *скълъя і позначають об’єкти, пов’язані з твердістю / сухістю [Фасмер, 1987, с.638]. У замовляннях „кості” і „пісок” мають однаковий кольоровий код – вони „жовті” [Полесские заговори, 2003, №684, 691], що співвідносить лікувальні тексти з етіологічними міфами, де людина твориться з глини [Булашев, 1992, с.88]. Існує низка замовлянь, де такі співвідношення є досить явними: „Схаў святой Ісус Христос па високай Сіаньской гаре ў залатом сядле на вараном кане. Конь спатикнуўся, удар і звих минуўся” [Полесские заговори, 2003, №369]; „Іде Сус Христос на кам’яну гору; на камінь ступає, кров замовляе <...>. Із твоїх жил, з жовтих костей, білих суставів складається раба Божого Семена, і кров замовляється і остановляється” [Рецепти ..., 1992, с.35]. Подібні смислові аналогії присутні також у казках, де фігурують образи архаїчних велетнів-пращурів, зокрема, Горині і Змія Горинича.

Схожі вірування простежуються в інших слов’янських народів. Зокрема, болгари вважали, що тіла велетнів, подібно грибам, ростуть із землі [Белова, 1995, с.301]. У східних слов’ян побутовали обрядові заборони на земляні роботи до Благовіщення „бо земля спить”, її шанобливо називали „матір’ю”. За українськими повір’ями земляні кургани є останками міфологічних пращурів [Куліш, 1994, т.2, с.31]. Аналогічні погляди проєктуються на людину. Так, серби вважали кістяк покійного основою майбутнього тіла після того, як він воскресне з мертвих. Пор. з приказкою: „Були б кістки цілі, а тіло наросте”. Не поховані кістки можуть бути причиною існування „живого мерця” [Белова, Толстая, 1999, с.628]. Особливого значення надавали правильному розташуванню кістяка при вторинному перепохованні покійного, яке здійснювалось, коли випадково розкопували стару могилу. У цьому контексті важливим видається порядок розміщення тілесних органів, а саме „кісток” і „жил”, як основи майбутнього тіла. Це пояснювалось тим, що кістки вважались ознакою людської природи, оскільки у представників хтонічного світу вони відсутні [Белова, Толстая, 1999, с.628]. У замовляннях нелогічний опис людської зовнішності є ознакою потойбічного / неживого: „Кріклівици, плаксивими, ідїть на вечорници, там хлопци бородатіє, дєвкі черьоватіє, там п’ють і гуляють і вас вважають” [Полесские заговори, 2003, №78] і семантично протиставляється перерахуванням, спрямованим на відтворення здорового / живого тіла: „Я буду вишіптувати, заговорать, викликать з <...> голови, з ніг, з пальців, з суставів, з волосу, з голосу, з русої коси, з краси, з білого лица, з веселого серця, з карих очей, з плечей. З в’язей, з грудей. Тут тобі не стояти, головоньки не крушити і й не томити, під груди не підпирати, душі з тілом не розлучати” [Рецепти ..., 1992, с.63-64]. Дефективність тіла є наслідком його неправильного

складання / „нового конструювання”, тому називання органів, звідки відсилалась хвороба, витримувалося у певному порядку. Звідси – ототожнення фізичних вад із здатністю шкودити: „Урокі шептаці от слепух, от кривих, от хромих, от поганих язиков”; „Ідзеть свята Іреї, свята Нікола, свята Недзілька. Встречає Божья Маці: „Куди ідзеть свята Іреї, свята Нікола, свята Недзілька?” „Ідом, Божья Маці, рабу Божий (ім’я) урокі шептаці, от слепух, от кривих, от хромих, от поганих язиков” [Полесские заговоры, 2003, №247, 255]. Українці вважали, що „бридкі старі жінки <...> легко стають відьмами. Так само бридкі чоловіки робляться відьмаками. Взагалі, всякі потвори – то відьми чи відьмаки” [Ларіон, 1994, с.182].

У цьому плані цікавими є археологічні знахідки епохи бронзи поблизу сіл Малополовецьке і Яхни, що на Фастівщині, де „значна частина скелетів поховань тшинецького типу розчленована і викладена в анатомічному чи неанатомічному порядку”. Цілі кістяки знаходились у традиційному для цієї доби скорченому вигляді, що нагадує ембріон, тоді як розчленовані розташовувались хаотично [Лысенко, 2001, с.32; Лисенко, 2003, с.53-55]. Неправильне складання скелета покійного моделює інше тіло, відмінне від живого, що могло бути ознакою прилучення його до прашурів, тобто виконувало роль своєрідної ініціації (пор. з хромотою / сліпотою як ознакою потойбічного). Уявлення про потойбічний світ, як простір навпаки відбилось в образі світового дерева, що росте вгору корінням: „На острове на Кургане стоит белая берёза, вниз вервями, верх кореньями” [Топоров, 1969, с.22], а також у звичаї повертатися з кладовища задом наперед [Плотникова, 1999, с.504]. У східнослов’янських казках Баба-Яга, яка охороняє вхід до потойбічного світу, іноді відрубує палець, руку або голову подорожньому, вона намагається зварити його у котлі / „спекти” у печі. В.Я. Пропп зазначає, що розрубання тіла часто супроводжується його ритуальним оживленням, що символізує перехід у світ прашурів [Пропп, 1996, с.96-99]. Обрядове відрубання руки / пальців спостерігаються також у похованнях згаданої культури. Залишки дитячої руки були зафіксовані серед скупчення кісток тварин. Неподалік знаходились чоловічі і жіночі плечові кістки. „Фаланга пальця руки дитини була знайдена у південному секторі комплексу 6” [Лисенко, 2003, с.55]. Схоже розташування кісток зустрічається у Північному Приазов’ї. В кургані Розівка Акімівського р-ну Запорізької обл. у ритуальній ямі поблизу поховання 1 було знайдено плечову кістку підлітка без епіфізів, один кінець якої упирався у дно. Кістка мала сліди зрізування м’яса і супроводжувалась розвалом трьох посудин [Лысенко, 2001, с.34]. Можливо, що відбувалось поховання однієї руки, відрубаної у живої жертви. Так, у скіфів існував звичай відрубувати праву руку полоненим [Геродот, 1993, с.194].

Археологічні відомості підтверджують існування прадавніх ритуальних трапез, де прашур приносився у жертву, його плоть перемішувалась із м’ясом тварин і вживалась в якості обрядової їжі [Писаренко, 1999, с.118]. За свідченнями Геродота, „коли в ісседонів помирав батько, всі його родичі принили баранину, потім готували жертвоприношення, дрібно шматували м’ясо і додавали до нього і м’ясо померлого батька свого господаря, потім перемішували усе м’ясо і влаштовували учту” [Геродот, 1993, с.186]. Рудименти звичаїв „забивання дідів” збереглися у фольклорній традиції та образотворчому мистецтві східних і південних слов’ян, на поховальних стелах яких зустрічаються зображення піднятої догори правої (творчої) руки [Велецкая, 1978, с.177-178]. Про існування поховальної тризни після здійснення ритуального убивства свідчить велика кількість кісток тварин, а також наявність особистих речей покійного (глиняний посуд, невеличкий бронзовий кинджал, сланцеві кубки, „рогате” пряслице, крем’яні та кістяні знаряддя праці і т.п.). Разом з тим, можна припустити, що розчленування лише деяких кістяків відбувалось вже після поховання і виконувати роль обрядового застереження, щоб покійник „не шкочив” після смерті. Так, в українців існував звичай під час епідемії / епізоотії розкопувати могили нечистих мерців і пробивати їх осиковими кілками або спалювати. Ймовірно, що подібні обряди відбувались також в архаїчну епоху.

Ритуальне членування тіла покійного співвідноситься також з прадавніми астральними віруваннями, оскільки слугує обрядовою проекцією поступового зменшення величини повного місяця. Про бога, розрубаного на шматки, свідчать давньоєгипетські міфи, де місячний серп розуміється як знаряддя страти. У давньогрецькій міфології серпом оскопляється Кронос. Звідси – застосування серпа у людських жертвоприношеннях. Прилучення місяця до культу пращурів відбилось у замовляннях „від зубів”: „Місяць у небі, мертвець у гробі, камінь у морі: як три брати до купи зберуться і будуть бенкет робити, тоді у мене зуби будуть боліти” [Українські замовляння, 1993, с.72]. Смісл архаїчного обряду криється у тому, що покійний має воскреснути у потойбічному світі так, як на небі відроджується молодий місяць. Для прискорення цього процесу тіло померлого могло роз’єднуватись на шматки і перетворюватись на кістки шляхом штучного від’єднання м’язів. У зв’язку з цим, молодий місяць розуміється не лише як серп, але й нога, ключиця, ребро, кістка божества / пращура. Саме у таких культових обрядах простежуються взаємозв’язки світових міфологічних систем. Залишки обрядового членування простежуються на всій території Європи. Свідченням існування обряду є акуратно складені кістки, тому Е. Церен припускає, що це не „був примітивний канібалізм” [Церен, 1976, с.212-14]. Прикладом може слугувати поховання 5 з Малополовецького, де кістки розчленованого лежали на кам’яній стелі фалічної форми [Лисенко, 2001, с.34].

На відміну від поховальних обрядів, під час магічного лікування відбувається не лише членування, але й складання тіла. Такі мотиви поширені у замовляннях „від удару / кровотечі / вивиху”: „Войдзі кроў в кроў, жилка в жилку, суставка ў сустайку” [Полесские заговоры, 2003, №313]. Правильне складання людського тіла має важливе значення, оскільки конструктивна / словесна помилка може спричинити порушення Космічної структури, викликати загальний хаос („космічну хромоту”): укр. „Станьте, кості на костях, жили – на жилах, сустайи – на сустайах, кроў – на круўе, м’ясо – на м’ясі” [Полесские заговоры, 2003, № 374]; польськ. „<...> Niech się schodzi kostka z kostką, żyłka z żyłką, ciało z ciałem <...>” [Полесские заговоры, 2003, с.223]; дав. нім.: „<...> ben zi dena, òluoda lsd zi geliben, sose gelimida” (Кістка з кісткою, кров з кров’ю, суглоб із суглобом хай зійдуться) [Топоров, 1969, с.12-13]. Тілесний порядок є аналогом до порядку космічного: „Світ на світі, вода на воді, зимля на зимлі, добро на добрі (те, що насичує землю – прим. авт.), от білы кості, от жоўті шерсті, постановити йому кість на кості” [Полесские заговоры, 2003, №375]; „Гора з горою, камінь з травою, риба з водою” [Рецепти ..., 1992, с.77]. Пор.: „Удар на удар і вевіх на вевіх, осіна на осіну, крушина на крушину, щоб етіє суглави помаленьку на месті усталі” [Полесские заговоры, 2003, №376].

Відтворення первинної тілесної структури шляхом складання асоціюється з повторним народженням: „Я так ей пастановіла, як его мать параділа, косточку з косточкой складала, жилу з жилой точіла, кров з кров’ю перелівала” [Полесские заговоры, 2003, №380]. Навмисне нелогічне складання елементів ландшафту (поєднання непоєднуваного) моделює ситуацію абсурду, передбачає неможливість захворювання: „Як камінь заводніє, вода закам’яніє, тоді зуби заболюють” [Рецепти ..., 1992, с.77].

Розглянемо докладніше мотив тілесного членування / складання, що співвідноситься з ритуалом жертвоприношення, де жрець має правильно розподілити тіло жертви між учасниками обряду. Схожий поділ спостерігається при роздаванні весільного короваю / ламанні хліба у поховальному обряді. Цікавим є те, що коровай часто заборонялося різати ножем, тому його ділили архаїчним способом, ламаючи / „розриваючи” на шматки. Рудименти розривання жертви залишились у деяких календарних святах, зокрема, на Масляну / Івана Купала опудало Марі шматувалось учасниками обряду, після чого спалювалось або топилось. Аналогічні дії відбувались при оборюванні селища, коли жінки могли розірвати будь-яку живу істоту, яка траплялась на їх шляху [Померанцева, 1982, с.31-33]. Тут тіло жертви асоціюється з Космосом, а жрець –

з Богом-деміургом. Обряд членування тіла жертви, про який вже згадувалось, існував у давніх аріїв. В Індії він називався пурушамедхі і передбачав людське жертвоприношення, як правило молодій жінці, з метою викликати родючість.

Відповідні аналогії простежуються на археологічному матеріалі. У похованнях доби середньої бронзи (Павловський р-н Воронежської обл.) знайдено кістяки молодих жінок, які готувалися стати матерями. Жертви були розчленовані на три частини. „В кургані №47 особливо чітко простежуються розміщення цих частин, де голова знаходилась на тулубі (з руками); а ноги, відняті у стегнах, розташовувались неподалік” [Синюк, 1983, с.173]. В індійських етіологічних міфах розповідається, що з тіла велетня Пуруші був створений Всесвіт. З його кісток постали гори, з плоті – земля, яка покриває кристалічні породи так, як м’язи захищають кістки людини. Цікавим може виглядати порівняння цього ритуалу з оформленням трьох суспільних верств в стародавній Індії. В „Пурушасукті”, відомому гімні „Рігведи”, говориться:

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

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

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

Знахідки потрійного розчленованого тіла зустрічаються в інших археологічних пам’ятках. Як правило, переважає ритуальне від’єднання рук і голови. Про знахідки ключиць, плечових кісток і фаланг пальців згадувалось вище. Поширеними є також поховання черепів / нижніх щелеп / зубів. У кургані № 104 поблизу села Сунки Золотоніського повіту Є.О. Зноско-Боровським було знайдено статуетку, з трьох боків якої знаходилось по людському черепу без кісток. На спині статуетки стояла невелика посудина [Бобринський, 1901, с.104]. В.М. Даниленко класифікував це поховання як пам’ятку Північної культури [Даниленко, 1974, с.87]. Окремі археологічні пам’ятки Зарубинецької культури (могилище поблизу Бабиної Гори Трахтемирівського городища) відзначаються похованням дитячих черепів без ритуального інвентарю, які складають 25% від загальної кількості. Схожі знахідки зафіксовані у курганних комплексах поблизу села Бересняги Канівського повіту. У похованні № 2 знайдено три черепи, які „лежали поряд”; у № 3 черепів було два. Біля них знаходились невеликий залізний ніж і кам’яна зернотерка, що вказує на існування обряду, пов’язаного із людським жертвоприношенням [Бобринський, 1901, с.101]. Поблизу с. Трахтемирів Канівського р-ну 1999 р. було знайдено дитячий череп, орієнтований тім’ям на Захід. Вище рівня поховання було

виявлено розвал частини горщика давньоруського часу. Д.П. Куштан припускає, що це поховання є залишком зруйнованого гризунами поховання, але й не виключає, що „це ритуальна жертва у вигляді голови дитини” [Куштан, 2000/11, с.11]. Від’єднання голови від тулуба зафіксовано також на Фастівщині у могильнику Малополовецьке-3 (комплекс 8 № 37), де „корпус дитини лежав на спині, голова була віднята і стояла на тулубі, упираючись у шийні хребці, кістки кінцівок і тазу були відсутні”. [Лисенко, 2001, с.33]. Крім цього поховання, існує велика кількість пам’яток, де зустрічаються залишки обрядового відрубання голови [Лисенко, 2003, с.56-58]. У деяких індоевропейських народів череп людини вважався предметом культу, його очищували від шкіри і шанували як реліквію, а замість голови у могилу клали її глиняну модель. Підтвердженням цьому є те, що у християнських монастирях Західної Європи зберігались черепи святих, з яких прочани пили воду і таким чином лікувались від важких хвороб [Штрак, 1995, с.67-68].

Тулуб вважався власне тілом, його основою, оскільки у ньому розміщуються органи, які набувають символічного значення під час виконання лікувального обряду: серце, печінка, „живіт”, „матка”, кишки: „Тут вам (уроки) не стояти, тут вам не гуляти, буйной головоньки не ламати, рум’яного лиця не палити, щирого серця не нудити, сімдесят жил не стягати і під серденько не підпирати” [Чубинський, 1995, с.137]. Конструктивно тулуб поділяється на верх і низ або „серце” і „утробу”, які „відповідають” за різні ділянки життя людини [Темченко, 2004, с.42]. У давньоіндійській традиції (Айтарея-араньяка II, 4, 1) описується роль голови і тулуба у творенні Всесвіту: „<...> і тоді виник рот, <...> з рота вийшла мова, з мови – вогонь. Потім виникли ніздрі. З ніздрів вийшло чуття, із чуття – вітер. Потім виникли очі. З очей виник зір, із зору – сторони світа. Потім виникла шкіра. Із шкіри виникло волосся, із волосся рослини і дерева. Потім виникло серце. Із серця вийшла думка, із думки – місяць. Згодом виник пуп. З пупа вийшло видихання, із видихання – смерть. Потім виник дітородний орган. З дітородного органу вийшло сім’я, із сімені – вода” [Бонгард-Левин, 1980, с.54]. У лікувальних текстах тіло також описується зверху вниз, що повторює процес божественної еманції, описаної у давньоіндійській пам’ятці. Так, під час читання молитви „від підвію” яйцем обводили тричі по обличчю (голова), грудях (серце) і животу („утроба”) [Полесские заговори, 2003, №143]; „Болячка <...> ти по кости ходіла, кость ломіла, лице теряла (голова-верх), спать не давала, коло сердца не влегай (серце-середина), пить-ести не забороняй (живіт-низ)” [Полесские заговори, 2003, №340].

За свідченнями С.Д. Лисенка, більшість розчленованих поховань пов’язані з плечовими кістками і черепами. У комплексі Малополовецьке 3 поховання фаланг пальців ніг і колінних чашечок є поодинокими [Лисенко, 2003, с.55-58]. Потрійний поділ тіла (голова / тулуб / руки) відповідає описам арійського пурушамедхі. Принесення в жертву переважно вагітних жінок / дітей свідчить про те, що це лімінальні обряди, виконання яких передбачало перехід в інший просторовий / часовий період і спрямовувалось на майбутнє зростання. Пор. замовляння „на красу” виголошувались на „молодик”. Логіка таких звернень очевидна, як додається у розмірах місяць, так збільшується дівоча краса. Дитячі жертвоприношення були поширеними у дохристиянському світі, зафіксовані античними авторами у народів Близького Сходу. Наприклад, фінікійці убивали новонароджених на честь бога Ваала / Молоха, кістки яких вважались священними. Їх брали з собою як обереги, коли вирушали у далеку дорогу. За свідченнями Євсевія, дитячі жертви приносились також на честь Адоніса і Сатурна [Буткевич, 1995, с.235]. Доречним тут видається порівняння з грецькою міфологією, де Сатурн буквально з’їдає своїх дітей, що може слугувати натяком на архаїчні форми ритуального дитячого канібалізму. Вживання дитячого м’яса в якості обрядової страви (XIX ст.) зафіксовано у деяких примітивних народів Східної Африки і Південної Америки [Фрезер, 1986, с.179]. Про язичницькі жертвоприношення дітей на Масляну згадував Кирило Туровський: „Отселе бо не приемлеть ад требы, заколаемых отцы младенец, на смерть почести – преста бо

идолослужение и пагубное бесовское насилие”. Про ритуальні убивства дітей зазначали й інші давньоруські автори: „Таверская деторезанья идолом от первенец” [Рыбаков, 1988, с.145-147]. Відомі також випадки (Київський Поділ XIX ст.), коли грудних дітей із вродженими фізичними відхиленнями, проткнувши осиковим кілком, ховали під порогом власної оселі [Вишневський, 1896, с.39-40].

Семантика дитячих жертвоприношень є неоднозначною, оскільки причини, що спонукали до цього людей, криються у надрах людської психіки і пов’язані з потребою спільноплеменного емоційного стресу, як внутрішнього поштовху для подальшого існування. Культивація тваринних інстинктів була викликана високою дитячою і жіночою смертністю і важкими умовами життя. Знаковим є той факт, що в якості жертви виступало лише непродуктивне населення – діти і „діди” (sic!). Щодо дитячих жертвоприношень, то, скоріш за все, це були хлопчики. Можливо, таким чином відбувалась регуляція чоловічого населення, як це відбувається у деяких видів ссавців, коли самець з’їдає новонароджених малюків. Жертвоприношення хлопчиків передбачало подальше уникнення міжплеменних конфліктів між дорослими чоловіками, оскільки суперництво є природним станом чоловічої психіки. Пізніше убивства чоловічого населення набули масового характеру, що проявилось у етнічних війнах. Попередження нездорового суперництва шляхом знищення братів залишилось у мусульманстві, про що свідчить також наявність полігамного шлюбу. Природно, що жертвоприношення здійснювалось лише дорослими чоловіками, які знищували майбутніх суперників. Можливо, з цим пов’язана традиція вважати служителями культу лише чоловіків. Жертвами могли бути діти з явними фізичними відхиленнями, оскільки будь-яке каліцтво, фізичні аномалії (в т.ч. альбіноси), навіть великі родимі плями чи незвичайний колір волосся і шкіри, вважались ознакою потойбічного. Пор. із звичаєм спартанців кидати хворих дітей у прірву. У замовляннях гіпертрофована голова є ознакою причетності до „того” світу: „Із міра прішло семьдесят баб, такіє головатіє, косматіє, такіє вичочковатіє, такіє рилатіє, такіє мохнатіє, вони не умеють не пісаті, вони не умеють ні читаті, только вони знають кості ламаті” [Полесские заговоры, 2003, №553]. Нечистий лик змії, як хтонічної істоти, називають „рилом”: „Вот, ти Кацярина, закривай свое рила, бо прідзе сам Юрій з капъюм, праб’є яго капъюм” [Полесские заговоры., 2003, №664]. Пояснення ритуальних убивств „дідів” також варто шукати у поведінці тварин. У ссавців, які живуть зграями, молодий самець має знищити старого, оскільки лише таким чином він може зайняти його місце, заволодівши самками. В архаїчній культурі лише син має убити батька, успадкувавши від нього місце у соціальній ієрархії. Описи цих прадавніх ритуалів збереглися у казках і усних переказах. Деякі з них були опубліковані Б. Грінченком: „Син довів діда до дуже глибокого яру, посадив його на лубок, що приніс з собою, спустив за ним батька на самий низ” [Велецкая, 1978, с.52].

Обряд відрубання голови, так само як і членування тіла, пов’язаний з астральними культами, де місяць уявлявся „небесною головою” (пор. з „лицем Господнім”), яка періодично поступово зникала і з’являлась на небосхилі. Е. Церен зазначає: „Навряд чи наші сучасники здатні зрозуміти істинний смисл виразу „лунний лик”. Вони скоріше за все дуже здивувалися б, визнавши, що ця метафора позначає голову без тулуба і ніг. І, напевне, жажнулися, коли б довідались, що люди вірили, начебто для гідного наслідування смерті місяця, необхідно рубати голови тут, на землі. Разом з тим, це була проста форма вірування у воскресіння у потойбічному світі. <...> Наука свідчить, що з кінця палеоліту на території Європи існував звичай відрізати померлим голови і ховати їх окремо від тулуба. З давніх часів голова стала одним з найбільш розповсюджених амулетів як символ потойбічного світу, як знак оберегу від усякого зла, як символ благодаті і родючості, оскільки після відрізання голова місяця знову виростає. На території Південної Німеччини, наприклад, ще з самого початку кам’яного віку велось полювання за головами як за найдорогоціннішим предметом, який має магічну силу” [Церен, 1976, с.206-207]. Ймовірно, з цими обрядами пов’язані казкові сюжети про знищення змія, шляхом

відрубання трьох / дев'яти / дванадцяти голів, які мислились як джерело сили. Відомі також звичаї вшанування черепів, які вважались уособленням покійних пращурів або тотемних тварин. Так, особливість черепа мамонта полягає у наявності великої впадини посеред лобової кістки, що дало привід грекам ототожнювати його із міфічними циклопами.

У поліській лікувальній традиції фігура архаїчного жерця ототожнюється з „попом”: „Єхаў поп на дереўяни мост, мост провалиўса, поп завалиўса. Єхала попадзь суставу собірала і в место складала. Зійдзітеса, кісці с косьцями, мошці із мошамі, жили із жиламі, сустави іс суставамі. Господзі Боже, сьвяти Мікола, пріступі і поможи, хмелєм отмахніса, маком отсипніса, а ти, Господзі, пріступі і поможи” [Полесские заговоры, 2003, №383]. Зазначений текст можна розуміти також як алегоричний опис шаманських посвячень, під час яких могли приноситись людські жертвоприношення, шляхом розрубання тіла жертви чи уявного членування тіла ініційованого. Його може шматувати також дух, втілений у тотемній хижій тварині, яку міг імітувати жрець [Смоляк, 1991, с.132-154]. „Демонічні духи роздирають його (майбутнього шамана) тіло, знімають з кісток плоть, викидають тілесні нутроші і виймають очі. Кості шамана після цього покривають новою плоттю, іноді йому дається нова кров” [Уолш, 1996, с.66]. Під час вікових посвячень тіло ієрофанта калічилось, оскільки він в той момент ототожнювався з жертвою. В якості викупу за життя йому лише відрубався мізинець або вибивався / спилювався зуб [Пропп, 1996, с.90-92]. Ознаки штучної обробки поховання лише щелеп / зубів зафіксовані С.Д. Лисенком [Лисенко, 2001, с.33-34; Лисенко, 2003, с.59]. Сюди ж можемо віднести звичай обрізання. Отже, після ритуального розривання залишається лише кістяк, навколо якого іншим шаманом чи духом створюється нове тіло, придатне до способу життя шамана. У лікувальних текстах тіло хворого розрубують дев'ять „молодців”: „Приехали дзевять молодців і с дугамі, і с пугамі, серпамі (sic!), сокерамі, ножами, посеблі Івана, порубалі, кров поразлівалі, м'ясо пораскідалі, Івану помочі давали і с голоўкі, і с груздей, і с живота, с рук, с ног, с пальцев, с суставов” [Полесские заговоры, 2003, №434]. Поєднання „цього” і „того” світів можливе за допомогою символічного мосту, ламання якого асоціюється з порушенням незримого зв'язку, внаслідок чого шаман опиняється на межі реального і нереального (життя і смерті). У тексті про попа згадуються також деякі ритуальні дії „збирання нового тіла”, а саме: звернення до вищих сил, посипання маком і обкурювання хмелєм – рослинами, які здавна застосовувались у магічних лікувальних практиках як знеболюючі, оскільки є наркотичними.

В окремих випадках замість „попа” і „попаді” виступає Ісус Христос або Богородиця, що вказує на космічність мотиву тілесного збирання: „Єхаў Христос с нябес, каліновим мостом на яслятку, на жеріб'ятку, з'їхнуў ножку яслятку, жеріб'ятку, где ўзялася бабка, Хрістоўа матка, єна з'їх згнала, суставі сустанаўляла, Господа Бога прасіла. Госпадухна! Памажита раждьонаму і хрещонаму. Я і с духом, а Бог і с помаччу” [Полесские заговоры, 2003, №381]. Наявність образу „бабки Христової матки” підтверджує співвіднесення мотиву збирання з новим народженням. Цікавою є також констатація присутності „духа”, що простежується в інших лікувальних текстах: „Я словом, а Прачиста Маті с духами” [Полесские заговоры, 2003, №404].

У зв'язку з цим можливе пояснення мотиву сну під деревом, яке у міфологічних світових концепціях ототожнюється із „світовим скелетом” – центром всесвіту: „Средзі поля стаіць грушка, под тей грушкой кравацька стоиць. На тей краваці бабка лежиць. Она не умеє ні шиць, ні беліць, ні читаці, ні пісаці, только от Ганніннаго звіху угавараці” [Полесские заговоры, 2003, №389]. Аналогічні мотиви є описами шаманського трансу, під час якого знахар подорожує до потойбічного світу. Про цей зв'язок свідчать тексти, де знахарок називають „чертовками”, тобто тими, хто здатен перетнути „черту”. Пор. із сербохорв. цртити, цртїм – „заклинати / клясти”; праслов. *сѣртъ – „проклятий” [Фасмер,

1987, с.347]: „Було у сьокра (свекра) триє ятроўкі, ўсе билі трі чертоўкі, не умелі ні шиць, ні прасць, а только ходзіці і звіхі, удари замовляці” [Полесские заговоры, 2003, №390].

Таким чином, поряд з обрядовим відбувається словесне членування тіла. В даному випадку слово розцінюється як тіло жертви, над яким відбуваються магичні операції, або інструмент, за допомогою якого це членування відбувається. Мотиви жертвоприношення слова і жертвоприношення за допомогою слова істотно різняться між собою. У першому випадку слово є жертвою, оскільки здатне втілювати природу того, кого воно уособлює. Звідси – семантика молитви як самопожертви, словесної духовної самореалізації. У другому – воно саме уподібнюється знаряддю жертвоприношення – ножу, сокирі, косі, спису.

Підсумовуючи хочемо зазначити, що замовляння „можуть розглядатися як важливе джерело для реконструкції основоположних координат міфопоетичного світу, а саме хронотопу самого міфу, тобто, властивого для міфу засвоєння просторово-часової єдності” [Топоров, 1991, с.451]. Східнослов'янські вірування і обряди слід вивчати лише у загальному культурному контексті, де тіло людини мислиться як аналог *universum mundi complexus*, створеного „за образом і подобою Божою”, що простежується у мотивах огороження місяцем / зорями, порівнянні гір / рік з кістками / кров'яними судинами. В такому випадку кожна частина Всесвіту зіставляється з важливими тілесними субстанціями, що пояснює членування тіла (хлопчиків?) під час жертвоприношення, під час якого людини розрубувалась на три частини – голову, тулуб і руки. Можливо, що плоть споживалась людьми, а кістки, кров, голова і руки (творчий принци божества) „поверталися” землі. З такими взаємовідношеннями пов'язана ієрархія міфологічної структури Всесвіту: 1) верх: місяць / „лице Господне” / гора / голова; 2) середина: море / ріка / кров / серце; 3) низ: земля / тулуб / живіт. Поєднує ці рівні космічний „кістяк”: камінь / скеля – дерево – скелет / хребет. З цим пов'язана організація соціальної структури давніх арій: 1) жерці: голова / небо / верх; 2) воїни: кров / серце / ріки / середина; 3) землероби: тіло / земля / низ (виросшують **жито**, яке живить **живіт**). Ритуали членування тіла згодом трансформуються в обов'язковий атрибут ініціаційних обрядів і шаманських посвячень.

Література

1. **Белова О.В.** Великан // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5т / Под ред. Н.И. Толстого. – М., 1995. – Т.1. – С. 301-302.
2. **Белова О.В.** Толстая С.М. Кости // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5т / Под ред. Н.И. Толстого. – М., 1999. – Т.2. – С. 631-633.
3. **Былины.** В двух томах. – М., 1958. – Т.2.
4. **Бобринский А.А.** Курганы и случайные археологические находки близ местечка Смелы. – СПб., 1901. – Т. III.
5. **Бонгард-Левин Г.М.** Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. – М., 1980.
6. **Булашев Г.** Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К., 1992.
7. **Буткевич Т.И.** О смысле и значении кровавых жертвоприношений в дохристианском мире и о так называемых „ритуальных убийствах” // Кровь в верованиях и суевериях человечества. Сборник. – СПб., 1995. – С. 231-368.
8. **Вишневский Д.** Дитя не человеческого подобия, но бесовского // Киевская старина. – 1896. – Т. LII. – Май. – С. 39-40.
9. **Велецкая Н.Н.** Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М., 1978.
10. **Геродот.** Історії в дев'яти книгах. – К., 1993.

11. Даниленко В.Н. Энеолит Украины. Этноисторическое исследование. – К., 1974.
12. Етнографічні записи Якова Демченка 1857-1858 р. // Україна. – 1930. – Книга 1. – С. 89-129.
13. Записки о Южной Руси: Издал П. Кулиш. – К., 1994.
14. Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племён Средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия в древности и средневековье. – М., 1977. – С. 27-42.
15. Куштан Д.П. Звіт про археологічні розвідки у Черкаській області за 1999 рік. – Черкаси., 2000. – НА ІА НАНУ. – 1999/11.
16. Лысенко С.Д. Результаты исследований памятников эпохи бронзы у сёл Малополовецкое и Яхны в 1992-1998 гг. и периодизация эпохи средней-поздней бронзы на Фастовщине // Археологічні пам'ятки Фастівщини: проблеми дослідження і охорони. Науково-інформаційний бюлетень Прес-музей, №№ 10-11 за 1998 р. – Фастів. – 2001. – С. 30-38.
17. Лисенко С.Д. Поховання за обрядом демембрації доби пізньої бронзи у Середньому Подніпров'ї // Наукові записки з української історії. Збірник наукових статей. – Переяслав-Хмельницький. – 2003. – Вип. 14. – С. 53-62.
18. Лларіон Митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. – К., 1991.
19. Писаренко Ю.Г. Смерть Святогора: відголос передісторії людства в билинах // Український історичний журнал. – 1991. - № 1. – С. 123-143; № 3. – С.113-125.
20. Плотникова А.А. Кладбище // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5т / Под ред. Н.И. Толстого. – М., 1999. – Т.2. – С. 503-507.
21. Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. – М., 1995.
22. Померанцева Э.В. Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. – М., 1982. – С. 25-36.
23. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – СПб, 1996.
24. Рецепти народної медицини, замовляння від хвороби (записані Я.П. Новицьким, П.С. Єфименком, В.П. Милорадовичем) // Українські чари / Упор. О.М. Таланчук. – К., 1992. – С. 32-95.
25. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. – М., 1988.
26. Семека Е.С. Антропоморфные и зооморфные символы в четырёх- и восьмичленных моделях мира // Труды по знаковым системам, V. – Тарту. – 1971.
27. Синюк А.Т. Курганы эпохи Бронзы Среднего Дона (Павловский могильник). – Воронеж, 1983.
28. Словарь української мови / Упор. з додатком власн. матер. Б. Грінченко. У 4-х томах. – 2-е вид. – К., 1997. – Т.3.
29. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). – М., 1991.
30. Стихи духовне / Сост., вст. ст. и коммент. Ф.М. Селиванова. – М., 1991.
31. Темченко А.І. Замовляння, повір'я, записані на Черкащині. – Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського НАН України. – Ф. 1-Ц / 15. – 24 арк.
32. Темченко А. Уявлення українців про тілесну душу (на матеріалі замовлянь „від уроків”) // Берегиня. – 2004. - № 1. – С. 38-44.
33. Топоров В.Н. Заговоры и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М., 1991. – Т. 1. С. 450-452.
34. Топоров В.Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам, II. – Тарту, 1969. – С. 9-43.

35. **Топоров В.Н.** О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией „мирового дерева” // Труды по знаковым системам, V. – Тарту, 1971. – С. 9-62.
36. **Українські замовляння** / Упор. М.Н. Москаленко, авт. передм. М.О. Новікова. – К., 1993.
37. **Уолш Р.** Дух шаманизма. Пер. с англ. – М., 1996.
38. **Фасмер М.** Этимологический словарь русского языка. В 4-х томах. Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачёва / Под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. – М., 1986. – Т.1
39. **Фасмер М.** Этимологический словарь русского языка. В 4-х томах. Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачёва / Под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. – М., 1987. – Т.4.
40. **Фрезер Д.Д.** Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Пер. с англ. – М., 1986.
41. **Церен Э.** Лунный бог. Пер. с нем. – М., 1976.
42. **Чубинський П.** Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського: У 2 кн. – К., 1995. – Кн.1.
43. **Широкова Н.С.** Культура кельтов и народная традиция античности. – СПб., 2000.
44. **Штрак Г.Л.** Кровь в верованиях и суевериях человечества. Народная медицина и вопрос о крови в ритуале евреев // Кровь в верованиях и суевериях человечества. Сборник. – СПб, 1995. – С. 5-228.