

УДК 398.3(=161.2)

DOI

**ТЕМЧЕНКО АНДРІЙ**

кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3999-9459>

**TEMCHENKO ANDRIY**

a Ph.D. in History, an associate professor at the Department of the Ukrainian History of the Bohdan Khmelnytskyi Cherkasy National University. ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-3999-9459>

**Бібліографічний опис:**

Темченко, А. (2020) Міфологема подорожі в локативних конструкціях лікувальних текстів українців. *Народна творчість та етнологія*, 3 (385), 45–62.

Temchenko, A. (2020) Mythologeme of the Travel in the Locative Constructions of the Ukrainians Healing Texts. *Folk Art and Ethnology*, 3 (385), 45–62.

---

## МІФОЛОГЕМА ПОДОРОЖІ В ЛОКАТИВНИХ КОНСТРУКЦІЯХ ЛІКУВАЛЬНИХ ТЕКСТІВ УКРАЇНЦІВ

**Анотація / Abstract**

У статті досліджено семантику обрядового руху, який здійснює міфологічний персонаж. Мета публікації полягає у висвітленні окремих аспектів обрядового руху, описи якого фіксується в локативних конструкціях лікувальних текстів. Методи дослідження мають міждисциплінарний характер і стосуються суміжних гуманітарних галузей – етнології, фольклористики, лінгвістики та філософії.

У лікувальних текстах продукуються два види обрядового руху – доцентровий і відцентровий. Доцентрові текстові конструкції реалізують ідею впорядкування неконтрольованих рухів, наслідком яких є розбалансування тілесної структури. Відповідні мотиви пов'язані із символікою небесних тіл і дублюють їхній рух, ніби запускаючи механізм життя. Відцентровий рух також є необхідною умовою магічного лікування, доцільність якого реалізується в мотивах звільнення від стану спазматичного заціпеніння. Розбалансування тілесної залякості здійснюється шляхом виконання магічних операцій з міфічними об'єктами, що символізують стан абсолютної статичності. У такій ситуації аналогом недужого є лише ті об'єкти, які за своїми характеристиками протиставляються здоровому й міцному тілу, утворюючи дуальні пари з маркуванням + / –. Характерною ознакою відцентрового руху є його описовість, яка презентується як подорож сакрального покровителя. На відміну від казкових сюжетів, у лікувальних текстах описи подорожі є стислими і складаються з лаконічних слів-маркерів, що позначають її головні етапи. Знаковими етапами цієї подорожі є ріка / межа; міст / переправа; гора, скеля / центр світу; дерево / вісь світу; знаковими персонажами є тотемні істоти (пес, баран, кінь) і християнські святі. Окреме місце займають тексти, де згадується «острів мертвих», що активується в мотивах зупинки кровотечі.

**Ключові слова:** міф, простір, лікувальний текст, подорож, доцентровий / відцентровий рух, тотем, поховальні обряди, казка.

The semantics of the ritual action, realized by a mythological character is studied in the article. The published work is aimed at the explanation of separate aspects of the ritual action, which description is fixed in the locative constructions of healing texts. The research methods are interdisciplinary in their nature and concern to adjacent humanities, i.e. Ethnology, Folkloristics, Linguistics and Philosophy.

There are two types of the ritual action in the healing texts, namely centripetal and centrifugal. Centripetal textual constructions realize the idea of the ordering of the uncontrolled actions, which upshot is in the imbalance of corporal structure. The appropriate motifs are connected with the symbolism of the celestial bodies and duplicate their action as if they start up the mechanism of life. Centrifugal action is also a necessary condition of magical healing, which expediency is realized in the motifs of liberation from the state of spasmodic numbness. Imbalance of the corporeal numbness is realized by the way of execution of the magical operations with mythical objects, symbolizing the state of absolute statics. In such situation the analogue of the sick includes only those objects, which by their characteristics are opposed to a healthy and strong body, forming dual pairs with the + / - marking. Descriptiveness is a typical feature of the centrifugal action. It is presented as a travel of the sacred patron. Unlike the fairy plots, the descriptions of the travel in the healing texts are concise and consist of the laconic word-markers, designating its major phases. Significant stages of this journey are the river / border; bridge / crossing; mountain, rock / center of the world; tree / axis of the world. Totemic creatures (dog, sheep, horse) and Christian saints act as iconic characters. A special place is distinguished for the texts, where the 'island of the dead' is mentioned. It is activated in the motifs of the bleeding halt.

**Keywords:** a myth, space, a healing text, a travel, centripetal / centrifugal action, a totem, funeral rites, a fairy tale.

**Вступ.** Важливим компонентом лікувального тексту є описи обрядового простору, в межах якого активується прагматика міфу (мається на увазі його моделювальні, регулятивні, табустичні функції). Очевидно, що обрядовий простір має відповісти певним критеріям. На відміну від буденного, він гомогенний, ізольований і замкнений, «відкривання-закривання» якого відбувається за певних умов, що регулюються міфом. Крім цього, обрядовий простір становить ідеальну природно- чи культурно-ландшафтну модель, альмагучи бінарні протиставлення вертикалі й горизонталі, статички й динаміки, наповненості й порожнечі, прямокутності й округлості, доцентровості й відцентровості, периметральності й радіальності.

Додаткового уточнення вимагає термінологія дослідження. Зокрема, поняття «лікувальний міф» відрізняється від усталеного терміна «замовляння», оскільки стосується не лише словесної, але й акціонової складової обряду, включаючи аналогічні сюжети інших жанрів міфопоетичної творчості. Словосполучення «локативна конструкція», запозичене з лінгвістики, позначає презентацію просторових відношень у синтаксичних сполуках лікувального тексту.

Проблеми, пов'язані з міфологізацією простору, цікавлять учених різних гуманітарних галузей [19, с. 32–37; 11, с. 51–82; 37, с. 227–284; 47, с. 144–157] та ін. Окремі аспекти, що стосуються цього питання, були висвітлені також у попередніх публікаціях автора [34, с. 260–268; 31, с. 42–50]. Натомість неузгодженими залишаються певні позиції, акцентовані на динаміці міфологічного персонажа. На відміну від статичних образів, які стоять, сидять або лежать [32, с. 117–119], рухомі персонажі відрізняються за своїми функціональними характеристиками. У лікувальних текстах їхній рух є цілеспрямованим, узгодженим і завершеним, тому може класифікуватися як подорож, семантика якої є неоднорідною. В обрядах, спрямованих на упорядкування неконтрольованих рухів<sup>1</sup>, викликаних шкідливими діями хтонічних істот або їхніх adeptів, переважають доцентрові сили. За допомогою *motus centri est*<sup>2</sup> відбувається ущільнення простору шляхом концентрації його силового поля в конкретному місці, що пояснює семантику міфологічного центру. Мета виконання таких текстів полягає в збалансуванні руху, що корелюється з рухом сонця, а також інших астральних світил.

Водночас інтенсивна статика викликає внутрішню напругу, яка загрожує дестабілізації системи, що у свою чергу спонукає

до її ентропії<sup>3</sup>. Зазначені процеси є циклічними, тому «передбачені» й регульовані міфом як універсальної «операційної системи» балансів і противаг. У результаті цього виникає потреба в моделюванні іншого руху, пов'язаного з виходом назовні – *e media movere*<sup>4</sup>, за параметри «свого», «захищеного» простору, що передбачає відкриття межі з «тим» («чужим», «іншим») світом.

Зважаючи на зазначене вище, формулюється *мета* статті, яка полягає в спробі дослідження різних аспектів руху – доцентрового і відцентрового, що реалізується також як міфологема подорожі. *Актуальність* обраної тематики засвідчується тим, що подорож не лише є елементом міфологічного мотиву архаїчного походження, але й складає окрему філософську категорію, асоціюючись із важливою онтологічною проблемою буття індивіда, зокрема, процесом його ініціальної індивідуалізації або моментом «великого переходу» *in infinitum*<sup>5</sup>.

*Motus centri est.* Ідея доцентрового руху (церковнослов'янське *посолюнь*) нерозривно пов'язана з динамікою як головною властивістю життя, тому образ подорожі має метафізичне прочитання, натомість зупинка або відсутність руху сакрального покровителя асоціюється з протилежними значеннями: «По Сіонській горі по шовковій траві їхав святий Єгорій на білім коні, там кінь спіткнувся, в раби Божої (ім'я) сустав звихнувся» [30, № 9]; «Димище, димище візьми свої зубища і неси їх в ліс на сучища <...>, де нічого не ходить, де нічого не родить» [17, № 526]. У цьому контексті відсутність руху асоціюється з дотичними за значенням поняттями зі значенням статичності: ставити → *представитися* → померти, спочивати → спочилий / спати → російське усопший → покійник, залякнути, задубнути → померти. Оскільки поняття подорожі є неподільним з ідеєю руху й життя, зрозумілою стає семантика хресної ходи як *motus centri est*, яка здійснюється навколо центру – храму, будинку, селища або іншого об'єкта (скажімо криниці, річки, гори)<sup>6</sup>. Мета хресної ходи полягає

в тому, щоб «запустити» механізм життя *motus solis*<sup>7</sup>, убезпечивши його від несвоечасної раптової зупинки. Наприклад, перед пологами породіллі намагалася без сторонньої допомоги (!) обійти навколо хати / столу або це здійснювали інші жінки (її обрядові дублерки), коли потуги були важкими чи несподіваними: «Як породіллі родить, то треба навколо хати під вікном ходити (і говорити): «От Лаври до Перги (назва села) Божа Мати йшла, в'язку золотих ключів несла, золотії ворота відчинять, кощі-мощі роздвигать»» [17, № 3]. Рух по колу є архетипною дією, оскільки повторює ходу Першої Небесної Породіллі: «Пречиста Божа Мати кругом престолу ходила, золотії ключі з правого боку носила, золотії замки відімкніть, Царські ворота відімкніть» [17, № 7]. Порівняймо зі смисловою аналогією «одужати – одходити»: «Господи милосердний! Поможи мені сі плаксивиці одходити <...> не я їх визиваю, не я їх викликаю» [22, с. 65].

В окремих обрядах відбувалися дії імітативного характеру, що дублюють концентричні рухи сакрального покровителя. Прикладом може слугувати лікування «соняшниць», під час якого на живіт хворого ставили миску з перевернутим догори дном горщиком (модель центру), наповненим термічно очищеним «на жару», але не приготованим до стану каші (культурного об'єкта), пшоном [43, с. 122–123]. Відповідні дії класифікуються як бінарні, оскільки оперують у межах опозиції «сире – варене» (*le cru et le cuit*), виокремленої свого часу К.-Л. Стросом як один зі смислових кодів первісного суспільства [48]. Перевернутий горщик разом з мискою утворював два різних за діаметром «замкнених» і «перевернутих» кола (порівняймо з апотропейною семантикою перекидання-перевертання, зокрема, одягання сорочки або «другого/обрядового тіла» «пазухою на спину» під час відсилання «переляку» [22, с. 59], і перекидання-розбивання посуду на похоронах). У межах внутрішнього кола виконували ритуальне відсікання недуги шляхом кон-

центричних рухів ножем навколо dna горщика. Водіння по колу не є довільним, оскільки в ході виконання обряду виголошується магичний текст-молитва до Миколая, Варвари і «Господа Милосердного», які «направляють» руку знахаря й підтверджують «легитимність» цих дій. Крім ножа, використовували також веретено й гребінку. Можливо, за допомогою гребінки «вичісували» недугу, а веретеном її викручували. Аналогічні дії виконували під час обрядів чарування, де веретено крутили в протилежному напрямку, ніби *перепрограмовуючи* час і простір, у межах якого моделюються потрібні для виконавця обряду наслідки. Завершальною дією було очищення обрядових предметів. Процес магичної дезінфекції виконували в межах зовнішнього кола – миски, після чого обрядове «вариво» виливали в помий, «бо надвір вилити гріх». Схожими є магичні дії під час лікування «переляку». Для цього знахар катав яйце навколо пупа хворого. У такий спосіб відбувалося магичне переміщення «переляку» в яйце – герметично закриту капсулу, яку потім згодовували нечистій тварині, як правило, собаці, або топили в річці: «Викачуйтеся, ляки, вишіптуйтеся, ляки, чоловічі, жіночі, дівочі, парубочі, панські, циганські, котячі, щенячі, собачі, курячі, коров'ячі, волов'ячі, кінські, качині, гусині, горючі, бігучі, повзучі, летучі, водяні, вітряні, пристрітні, наговорені. Викачуйтеся, ляки, вишіптуйтеся, ляки» [17, № 185].

Аналогічне значення мають обряди, виконавці яких обмежують себе захисним «сонячним», «зоряним» колом, що пояснює семантику дотичних обрядів, зокрема ритуального підперізування, обв'язування, окреслювання: «Ішла Божа Мати ясною горою, шовковою травою, місяцем обгородилася, сонечком підперезалася» [17, № 435]; «Іду я во суд, сонце в лице, місяць в плече, зорею підпережусь, нікого не боюсь»<sup>8</sup>. Розташування виконавця тексту «лицем до сонця, спиною до місяця» моделює збільшення сонця-світла і обмежує дію

темних сил. Відповідна експозиція передбачає відтворення «сходу сонця» в будь-який проміжок часу (орнаментальні композиції сходу сонця набувають вигляду монограм <O> / ◻<O>◻ / ◻<>◻, що прикрашають вікна будівель до нашого часу).

На відміну від буденного мислення, міфологічна свідомість передбачає діалектне сприйняття смислової опозиції «динаміка – статика», тому тимчасова зупинка сакрального покровителя може бути передбачена сценарієм міфу, оскільки є необхідною умовою лікувального обряду. Відповідні сюжети видаються логічними, коли стан нерухомості є зразком для наслідування в ситуаціях, викликаних «зайвим» рухом – кровотечею, «звихом», «підорвою» або «підвієм»: «Ішов Христос до Йордані-ріки, і Ангел ішов. Христос став і Ангел став, і Йордань-ріка стала» [22, с. 36; 17, № 272–273]; «Я уже уговорю, умовляю, золотничка на місці встановляю»; «А хватить тобі (вітер) ходить по той голові, по тих очах, по тих грудях, по тих руках, по тих ногах крутитися, тобі треба іти в ліс становитися» [17, № 590, 592, 616]. Звідси стає зрозумілою семантика обрядового стояння, що фіксує зрушені кістки або грижу, а також «зупиняє» розповсюдження бородавок: «Виходили на улицу, молоденький місяць, де ступив, там і стій <...> бери правою рукою з-під лівої ноги землі і перекидаєш через плече і говориш: «Місячик, місячик, який ти сам чистий, очисти моє тіло од прищів» [17, № 346].

***E media movere.*** Моделювання відцентрового руху практикується в обрядах, мета виконання яких полягає в послабленні спазматичного болю, тобто звільненні від стану надмірної статичності (заціпеніння, заклікості), викликаного захворюванням судомного характеру – правцем, неврозом, епілепсією, інтоксикацією, забоєм. Лікування відбувається за допомогою провокативних текстів / дій, що мали зрушити з місця «заніміле» тіло або «розблокувати» стресову ситуацію. Створення відповідної парадигми має забезпечити від клінічних наслідків судом,

зокрема втрати свідомості й «завмирання», що розумілися як стани, наближені до смерті [27, с. 318–320].

Послаблення тілесних судом (мікрокосму) передбачає виконання аналогічних дій із природними об'єктами, що є зразками статички (макрокосмом). Смысл відповідних зіставлень очевидний і криється в міфологічній тотожності «природного» і «людського». У лікувальних тестах одним з еталонів статички є образ «чорного дуба», що його має зрубати «чорний чоловік». У цьому разі актуалізуються образи, які протиставляються небесним покровителям (світлу і сонцю), про що свідчить чорний колір. Відповідні маркування вказують на їхню хтонічну природу, здатну активувати стан «контрольованого хаосу». Очевидно, мова йде не про знищення *axis mundi*<sup>9</sup>, результатом якого є руйнація усього світу<sup>10</sup>, а про його потойбічну проекцію – антидрево<sup>11</sup>, пропорції якого внаслідок хвороби є збільшеними. У такий спосіб відбувається урівноваження міфологічних полярностей, що символізують бінарні протиставлення життя і смерті: «Ішов чорний дід, чорні очі, чорні брови, ішов чорного дуба рубати, чорні тріски літали, Каті чорне горе ізганяли»; «Ішов чоловік, у чорній шапці, у чорній сорочці, чорні штани, чорні постолі, чорні онучі <...>, і сам чорний. Ішов чорною дорогою з чорною сокирою чорного дуба рубати» [17, № 427–429]. Рудименти звернень до потойбічних істот дійшли до нашого часу як дитячі страшні історії, але з тією відмінністю, що їхнє виконання продукує протилежні стани заціпеніння–оніміння, викликані страхом. Порівняймо: «Чорний-чорний ліс, у якому стоїть чорна-чорна хатинка з чорним-чорним столом, на якому лежить чорний-чорний гроб або чорна-чорна книга, скелет, відро крові» і т. п. Подібні сюжети можуть бути локальними варіаціями індоєвропейських міфологічних мотивів. Зокрема, під час лікування лихоманки натільний одяг хворого вивішували на дерево (тотем?), яке мало перейняти недугу<sup>12</sup>. Не виключено, що згодом це дерево зрубували і спалювали як

потенційно небезпечний об'єкт. Цікавими видаються також аналогії із сюжетами сновидінь<sup>13</sup>, у яких падіння високого й міцного дерева віщує несподівану смерть здорової людини<sup>14</sup>.

Створення динамічних текстових конструкцій, які описують рух від центру [33, с. 122–127], передбачає не лише перетин межі «свого» і «чужого» («цього» і «того») світу, але й фіксує кінцеву мету цієї подорожі – місце, де фокусуються всі протилежності міфологічної картини світу («життя – смерті», «минулого – майбутнього», «теперішнього – майбутнього», «півночі – півдня», «сходу – заходу» тощо). У зв'язку із цим подорож здійснюють сакральні покровителі або їхні адепти – шамани й знахарі. Можливо, містеріальне програвання такої подорожі здійснювалося виконавцем обряду, який мав наблизитися до критичних точок міфологічного простору, зокрема, його центру (піднятися на гору), або перетнути межу з «тим» світом (переправитися через ріку, відвідати кладовище), або досягти порубіжного «місця сили» (перехрестя). Необхідність подорожі *extra peregrinatione*<sup>15</sup> зумовлена логікою міфу, оскільки хвороба є елементом потойбічного світу і привноситься у світ людей «врагами», «відьмами», «упирями» та іншими «нечистими» істотами. Сакральний покровитель здійснює зворотний шлях, ніби повертаючи недугу «на своє місце»: «Йшов святий Авраам по крутих горах, по мохах, болотах, по низьких лозах, замочивсь, заросивсь, ніде йому спочить, прийшов і сів, спочив на сірім коні; устав і пішов, за собою перелогі, соняшниці, уроки, примовки поніс» [43, с. 123].

Описи подорожі подекуди складають окремі сюжети, схожі за своєю образною семантикою на казкові [21], що дає змогу частково відтворити нез'ясовані елементи міфологічних уявлень про потойбічний світ. Так само, як у чарівній казці, опис подорожі нагадує інструкцію, виконання якої є необхідною умовою після виходу за межі культурного периметра (помешкання, дворища або

поселення). Подорож зображується стисло, але складається враження повного й докладного її опису. Подібна диспропорція між формою тексту та його обрядовим змістом зумовлена тим, що опис складається зі слів-маркерів, здатних розгортатися в наративні конструкції. Прикладом може слугувати текст від «стиклизни» (сказу), де три брати мандрують за ліками: «Йшли собі три брати, балакали, в стиклого собаки питали. Іди правою дорогою, через Йорданську ріку, на Висолянську гору: там ходить баран з великими рогами, і вистрижи йому вовну межі рогами і вернися назад. Йорданської води набери, білого каменя від скали влупи і да допоможуть мені всі святі хранителі замовляти, заклинати від стиклого собаки» [43, с. 134]. Секрет лікування хвороби розповідає «стиклий» собака, можливо тотемна істота, яка уособлює дух хвороби. Собака вказує напрям (ріка → гора) і спосіб досягнення мети («йти правою дорогою», тобто правильною, сильною). Зрозуміло, що ритуальна переправа символізує перехід в «інший» світ, розташований по той бік ріки, а сходження на гору – локалізує *sacrum agrum*<sup>16</sup>. Метою подорожі є зустріч зі священною твариною – «бараном з великими рогами», апелювання до якої є знаковим. Так, в інших текстах за допомогою вовни барана зупиняють кровотечу: «Ішов баран із крутими рогами густими лозами. Іскинь руно, заткни жерело (кровотечу)» [22, с. 34], тобто використання цього образу не випадкове і може пояснюватися цілющими властивостями вовни<sup>17</sup>. У міфології «вовна» є атрибутом «свого», «свійського» і протиставляється «чужій», шкідливій волохатості – «шерсті», що асоціюється з «диким» світом природи. Порівняймо з евфемізмом «вовк в овечій шкурі» як образним поєднанням протилежних понять. Звідси мотиви заклинання «пошесті»: «Волос, волос, вийди на колос». Паралельно хутро є ознакою достатку, оскільки волохатою є худоба, що відбилося у весільних звичаях садити молодих на кожух. Отже, вовна барана в цьому контексті симво-

лізує життя і багатство. Відповідні уявлення зіставляються з віруваннями інших народів. Зокрема, у давньогрецькій «Одисеї» золоте руно вважалося гарантом достатку давніх колхів. Існує думка, що вовну барана використовували для добування золота.

На зворотному шляху брати мають набрати води з «Йорданської ріки» і «влупити» зі скелі «білого каменя». У цьому контексті «Йорданська ріка» є не просто межею з «тим» світом, але опосередковано асоціюється з «рікою забуття», аналогічної міфологічним Лето чи Стікс. Набирання води на початку подорожі (при вході до потойбічного світу) символізує смерть (не-повернення), тому це здійснюється тоді, коли брати повертаються з «того» світу, що має протилежне значення і стимулює повернення хворого до життя.

У схожих за своєю тематикою обрядових текстах зворотний шлях описується доволі фрагментарно. Зазначається лише спосіб правильного повернення, «не оглядаючись» або «задом наперед», що свідчить про існування табу на контакти з потойбічним. Подібні описи могли навмисне приховувати, щоб не «світити» зворотний шлях із «того» світу. У цьому сенсі образ «білої скелі» може співвідноситися з людським кістяком – «білим тілом», «білою кісткою» [42, с. 189]. Подорож братів нагадує також казковий сюжет про шлях до джерел із «живою» і «мертвою» водами, розташованих по праву й ліву руку відповідно («іди правою дорогою»). Зокрема, «мертву» воду використовували під час лікування гострого болю або інфекційних захворювань (у даному разі «стиклизни»). Обрядовим еквівалентом «мертвої» є вода, якою обмивали тіло покійника, або мотузка, за допомогою якої фіксували його ноги. Натяки на використання в магічно-лікувальній практиці «живої» води трапляються в текстах «від більма»: «За високою горою, три родніка стояло, один – білий, другий – сірий, третій – чорний. Білий білого лічить, сірий сірого лічить, чорний чорного лічить, рабу Божому більма

з ока злічить» [17, № 415]. Можливо, що «живою» називали також «непечату», або «зоряну», воду.

Головною перепоною під час подорожі до потойбічного світу є «Йорданська ріка». У зв'язку із цим важливим сюжетним елементом подорожі є мотив переправи, який може вказувати на місця обрядового поховання «за рікою». Історичні факти свідчать, що природні перепони – ріка або гора – виконували функцію межі, яка розділяла світ живих і світ мертвих<sup>18</sup>. Аналогічним чином формувався культурний ландшафт середньовічних поселень. Так, у давньому Новгороді цвинтар розташовувався на протилежному березі р. Чернави. У циклі билин про Садка Чернавою звали молодшу дочку морського царя, з якою мав одружитися купець [2, с. 345]<sup>19</sup>. На думку В. Проппа, «усі види переправи <...> походять від уявлень про шлях померлого до іншого світу, а деякі досить точно описують і поховальні обряди» [21, с. 202]. У зв'язку із цим власне переправа, тобто момент трансформації «живого» на «мертве», табується і не відтворюється на звуковому рівні (не продукується живими). Натомість констатується лише факт переходу.

У текстах-описах переправи найчастіше згадується образ Богородиці, що може бути рудиментом давніх вірувань про Велику Богиню, яка народжує і забирає до себе душі померлих (порівняймо з «лоном землі»): «Через синє море Божа Матір йшла, золотого крижика несла»; «Ішла Божа Мати через місточок, через жовтий пісочок»; «Ішла Божа Мати кленовим мостом-місточком, золотим хресточком» [17, № 185, 441–442], що може бути алегоричним описом іконічних зображень Святої під час поховальних відправ. Кленовий міст (як варіант «калиновий») є символом «останньої» межі, на що вказує матеріал, з якого він виготовлений, оскільки за своїм фізичними характеристиками клен / калина не придатні для будівництва міцної переправи. Однак з білого клена (явора) виготовляли верхню частину гуслів (тому в билинах вони «яворчаті»). Можливо,

під музичний супровід цього інструмента виконували *кощуни* (давньоруське *кощуна* – «байка» [16, с. 1308]) – заупокійні гімни: «тщеславия деля плачюся, а одшежше упиваються и кощуны деют» [23, с. 119]. Пісок також є маркером смерті, оскільки конкретизує місце поховання: «Не стій на могилі, не кидай пісочку, / Бо тяжко і важко серцю й животочку» [13, с. 115, 125].

Традиційне розташування некрополів за рікою пояснює походження образу «острова мертвих»: «На синьому морі стояв острів, на тому острові була береза. Під білою березою стояла нова труна, а в тій труні лежала мертва дівиця. Вставай, дівиця, годі тобі спати, бери голку й шовки і будеш рани зашивати і кров остановляти» [12, с. 10]. Мотив зашивання рани покійником співвідноситься зі звичаями прикладати до ураженого місця «мертву кістку» чи «свіжу» могильну землю (порівняймо з «ноюю труною»). Розташування труни під березою порівнюється з обрядами поховання біля дерев [3, с. 130], а також звичаями саджати дерево на могилі. Відповідні сюжети є рудиментами давніх обрядів ініціації [21, с. 127] і символізують перехід у стан пращура. Порівняймо: «Щоб з калиноньки цвіту не рвати, / Та щоб на горі терну не щипати, / Бо калиновий цвіт – Ганнино личко, / А на горі терен – Ганнині очі [13, с. 213]; «Рябіна, рябіна, рідна ти моя мати, візьми ти від мене болізь, я тебе до віку не буду ламати» [17, № 559].

Сприйняття ріки як символу «останньої межі» пояснює семантику лікування лихоманки: «Хвора на лихоманку йде до ріки на сході, стає до неї спиною і, кидаючи через себе хліб і пшоно, говорить: “Добрідень вам, таточки-голубчики! Вас сімдесят сім і нате вам пшона усім”» [22, с. 91]. Обрядове частування духу сімдесяти семи лихоманок свідчить про те, що ріка є місцем їхнього перебування (порівняймо з казковою р. Смородиною, яка розмежовує два світи – «цей» і «той»). Масові захворювання, що виникали внаслідок довільного розповсюдження інфекції, розцінювалися

як несанкціоноване порушення межі духом недуги. У міфологічних текстах лихоманки виходять «з моря», щоб «морити людей» (порівняймо: Смородина ← море ← \*mogos ← \*mer – «смерть» = \*mertī – «умирати», звідси литовське *Māras* – «мор, чума», санскритське *maras, māras* – «смерть, мор» [46, с. 326; 7, с. 211, 223–226]). У літературознавстві відповідні зіставлення класифікуються як анафори, які ґрунтуються, найвірогідніше, на практичних спостереженнях про те, що вода може бути джерелом інфекції, симптомами якої є жар і лихоманка: «На горі на Голгофі стояв дуб веперський<sup>20</sup>. Під тим дубом сиділо сім мучеників <...> і виділи диво прешрашнее, чуднее, і вийшло з моря сімнадцять жен, просто нагіє, распоясавше, розпущені волоса. Підійшов к їм Іван Предтеча, начав їх питать. Кто ви такіі, куди йдете? Ми йдемо на град Христовий людей мучити, кров пити, тіло томити, смерті предавати» [22, с. 92]. Стилізація лікувального тексту під церковнослов'янську мову зіставляється з есхатологічними іконописними сюжетами «море віддає своїх мерців» [26, іл. 183], що зображують наслідки «страшного суду» як візуального підтвердження вірувань про можливість такого вторгнення. Образи лихоманок, які перебувають у воді, зіставляються з нечистими мерцями – душами потопельників і самовбивць. Під час засухи (не відспівані й не «запечатані», тобто не прикріплені до землі) тіла потопельників викопували й «пускали за водою», ніби повертаючи їх у момент фатального занурення (переходу на «той» світ), оскільки «за законом жанру» потопельники мають бути не похованими в землі, а перетворитися на «морських людей», водяних або русалок.

Рудименти архаїчних уявлень про ріку як «тієї» сторони простежуються в мовному матеріалі. Зокрема, \*rajь зіставляється з \*rojь / \*rěka, де rajь є похідним від \*rojь і позначає поняття, пов'язане з течією ріки, на кшталт «зарічний». Через водний потік перевозили покійників, які буквально попадали в rajь. Звідси походження звичаїв ховати в

човнах. У цій ситуації покійників називали табуйованими – \*navь чи \*navьjь. Можливо, це стосувалося не лише покійних, але й невиліковно хворих, яких переправляли на протилежний берег, що підтверджує знакове ставлення до сліпих і калік у традиційній культурі (порівняймо з чеським *Unaviti* – «убити, уморити»): «Ішли старці трьома потоками» [22, с. 34]; «Йшли каліки через три ріки» [17, № 297]. Цікавими є висновки О. Трубачова, який порівнює слов'янське *navь* – «мертвий» з давньогрецьким *navς*, латинським *Navis* – «корабель» (порівняймо з образом перевізника Харона). Учений цитує Е. Поломе, який вважає індоевропейські форми \*nāu-s – «корабель, човен» і \*nāu-s – «мертвий» синонімами, що позначають «похованого у човні». Звідси грецьке *ναός* – «храм», французьке *nef* – «корабель» = *nef d'égglise* – «церковний неф»; латинське *navis* – «корабель». Коли храм – це дім мертвих, то \*nāus – «корабель мертвих» [38, с. 173–174]. Відповідні гіпотези підтверджуються тим, що звичайний човен позначали іншим словом: індоевропейське \*p̥roćiom – «вантажне судно», грецьке *πλοτον* – «транспортне, торгівельне судно». Можливо тому опанування водної стихії асоціюється зі здатністю віщувати «розмите» майбутнє. Порівняймо: час плине – вода плине, ріка → про-рікати → давньоруське *ректи* → на-рікати – «передбачати, вибирати долю».

В окремих текстах переправа здійснюється за допомогою коня: «Їхав Юрій на білім коні, білі губи, білі зуби, сам білий, в біле одягся, білим підперезався» [22, с. 49]; «Їхав Юрій на білому коні, на ньому білі шати, біла шабля, нагай золотий» [12, с. 11]; «Їхав святий отець Миколай на білім коні до білої церкви, а в білій церкві, на білім престолі – Пресвята Діва Марія» [43, с. 142]. Археологічні дослідження свідчать про ритуальне застосування коня в поховальній обрядовості, тому у фольклорі його наділяли чарівними властивостями. Наприклад, траву, що виросла із зиниці кінського черепа, вважали цілющою [29, с. 12]. В образах



св. Юрія / св. Миколая проглядаються ознаки ангела-охоронця або провідника душі, на що вказує їхній колір. Білизна асоціюється із втратою тілесності (тому привиди уявляються білястим маревом), що пояснює звичай одягати на смерть білий одяг, в'язати на хрести валові рушники тощо. У лікувальних текстах «уроки» відсилають «на білі сороки», тобто в безтілесний світ мертвих [12, с. 12]. Підтвердженням приналежності білого кольору до потойбічного світу є застосування його в замовляннях кровотечі, де він згадується поряд з образами нерухомого каменя: «Тури турчини, білі білчини город орали, рожу сіяли, рожа зійшла, кров не пішла» [44, с. 146] ↔ «Посіяла дівка рожу на камені, рожа не зійшла, в раби Божої <...> кров <...> не пішла» [30, с. 15]; «Їхав святий Юрій на білім коні: кінь біжить аж камінь січе, да буде проклята кров, котра потече» [22, с. 37]. Поряд зі святими іноді фігурують образи тотемних тварин – псів / хортів, які володіють здатністю перетинати межу з потойбічним [45, с. 71–79]: «Їхав Юрій на білім коні, а за тим конем бігло дванадцять псів»; «Ішов старець із трьома торбами, із трьома ціпками, ці трьома хортами» [22, с. 48]. На зв'язок хортів з «потойбічним» вказує їхнє походження (з глини / землі), темний колір (порівняймо зі загадкою про вовків: «Прийшла темнота під наші ворота»), здатність обертатися на покійних (на Поліссі при зустрічі з вовком називали ім'я нещодавно померлого мисливця, а на Чернігівщині імена трьох пращурів) [6, с. 412]. Це пояснює, чому в лікувальних обрядах собачу слину застосовують як ліки від більма (порівняймо: назва хвороби також вказує на її зв'язок з потойбічним).

Очевидно, локалізація місць поховання «за рікою / на острові» властива територіям з водоймами. Недостатньо висвітленими залишаються інші ареали проживання східних слов'ян, де ландшафтними перепонами на шляху до «потойбічного» є природні підвищення – «гора», «біля скеля», «камінь». У просторі культури імітацією

природних підвищень є могильні насипи. Традиція утворювати по периметру поховання земляне підвищення пов'язується з давніми віруваннями про велетнів, або вільців, обриси тіл яких повторюють кургани, на вершинах яких могли ставити надмогильні знаки – стовпи-боввани (імітація дерева)<sup>21</sup> або стелоподібні камені (імітація скелі)<sup>22</sup>, що зіставляється з пізнішими переосмисленнями цих образів у фольклорі (див. вище). На гору (могілу?) подорожує душа після смерті (порівняймо з російським «отправиться на горку» – «померти»), що пояснює звичай не зрізати нігті важкохворим, щоб вони могли «чіплятися» ними за круті схили гори, а також випікати обрядове печиво у вигляді поминальних «драбинок» [1, с. 205–207]. У лікувальних текстах сходження на гору (імітація поховального обряду) асоціюється з припиненням кровотечі (ознакою неживого тіла) або зціленням від «злої хвороби»: (порівняймо: «горбатого могила виправить»): «Іде Ісус Христос на кам'яну гору, на камінь ступає, кров замовляє раба Божого (ім'я)» [22, с. 35]<sup>23</sup>; «Вийшов золотий чоловік з золотої церкви і йшов на золоту гору у золотім вбранні і здивав його (ім'я). Падає він на коліна і просить золотого чоловіка: “Золотий чоловік, прошу тебе, вижени з мене злу хворобу!”» [30, с. 16]. У міфології «золото», так само як «гора», співвідноситься із семантикою потойбічного світу, що може пояснюватися знахідками коштовних артефактів у давніх (курганних) похованнях. Асоціативні зіставлення «золотого» й «потойбічного» пояснюється також космологічними уявленнями. За народними повір'ями, «золоте» сонце вночі «сідає» в море, звідки його на небо викочують чорти [43, с. 13–14]. Нічне перебування сонця в морі / потойбічному світі (порівняймо: море ← \*mer-/\*mog- «смерть») уподібнюється подорожі покійного, де він набуває ознак «золотого чоловіка» – пращура, до якого звертаються за допомогою (див. вище). Звідси пояснення, чому на середньовічних південнослов'янських надгробках поряд з

місяцем зображують сонце [4, с. 178–179]. На співвідношення «золотого» й «потойбічного» вказує також його зв'язок з культом Велеса і застосування грошей у поховальній обрядовості [39, с. 64, 67].

Зв'язок «гори» з поховальною обрядовістю, зокрема кремацією, простежуємо в семантичних паралелях «горіння» і «горя»: словенське *gorje*, давньопольське *gorze* – «горе, плач»; але литовське *gariu* – «палити, спалахувати від гніву», давньоірландське *gorim* – «грію», давньопруське *gorme*, давньоіндійське *gharmás* – «спека» [41, с. 441], литовське *gareti* – «палити», давньоіндійське *ghrnoti* – «світить, палає». Порівняймо: давньоіндійське *giris* – «гора», албанське *gur* – «камінь» [15, с. 126–127] (ковальське горно також формою нагадує гору). При лікуванні «сухот» (туберкульозу) або «рожі» імітували спалювання хворого як покійного. Для цього хвору дитину саджали в піч або підпалювали з чотирьох боків ураженого місця пучки конопель: «обв'язували <...> червоним поясом, розкладали на ньому дев'ять кучок паклі і підпалювали, не допускаючи горіти поясу» [43, с. 125, 129]. За логікою обряду спалювання «старого», непридатного тіла знищувало властиві йому хвороби, тобто виконання цієї дії передбачає отримання «нового» тіла, що опосередковано вказує на існування вірувань в реінкарнацію. Однак звичаї умовного спалювання хворого можуть свідчити про факти кремації тіл інфікованих хворих з метою запобігання розповсюдження смертельних епідемій. Можливо, цим частково пояснюється спалення «винуватців» виникнення інфекцій – відьом і упирів.

Зіставлення «горіння / горя» і «гори» зумовлене також природними явищами. Зокрема, блискавка влучає у найвищі місця ландшафту. У зв'язку з цим видається логічним, чому кремація («горіння») покійника («горе») відбувалися на горі й розуміється, як спосіб обрядового поєднання з небесним вогнем (церковнослов'янське *гора* – «верх», *горний* – «небесний»). Відповідне

припущення пояснює причетність Перуна-блискавки до гори: польське *piorun* – «блискавка», українське «бодай тебе Перун забив» [43, с. 98], російське «метать гром и молнию», але: г. Пирін (Болгарія), г. Перун (Боснія), «Перуни връхъ» (Словакія), Перунова дубрава (Хорватія) [10, с. 34]. Надання блискавці сакральних ознак є пережитком праісторичних часів, коли людина ще не опанувала техніки добування вогню, тому вимушена була постійно підтримувати його горіння. Вшанування «природного / живого» вогню побутувало в давніх слов'ян, про що свідчить Густинський літопис: «Перконось, си є Перунъ, бяше у них старший Бог, <...> йому ж яко Богові жертву приношаху і вогонь неугасающій зъ дубового древія невпинно палях; аще б случилося за нерадением служащаго ерея коли оце вогню згаснути, таковаго ж ерея без всякого ізвѣта і милості убѣваху» [18, с. 257]. У східних слов'ян збереглися рудименти вшанування «вселенського» вогню у вигляді заборони позичати жар з печі після заходу сонця. Згодом з блискавкою асоціювали грім і зливу, що пояснює вшанування Громовика землеробами й скотарями. Звідси співвіднесення Перуна з дощем, а грому – з ревом небесного бика: «Ревнув віл на сто гір». Образ бика може асоціюватися також із сузір'ям Тільця (латинською *Taurus*) – зоряним скупченням Гіад, названих греками на честь Зевса-Гіетія (Дошовика) [14, с. 206]. На відповідні паралелі вказує образ чорного вола, місцем перебування якого є «круті і пусті гори»: «Несіте (ляки) на мохи, на болота, на круті гори, де вітер не віє і люди не ходять, півні не піють, вовки не виють. Там чорний віл на горі ходить, росу збиває, там увесь ляк пропадає» [17, № 168]. У Київській Русі бика темної масті приносили в жертву Громовику [40, с. 51]. Пережитки відповідних вірувань траплялися в ХІХ ст. у селян Російської Півночі, які на свято Іллі жертвували бика, відгодованого «усім миром» [24, с. 418].

Сприйняття «гори» як місця «горіння / горя» пояснює, чому хвороби відсилають на

«високі гори»: «Нічниці, сестриці, летіть в ширі бори, на високі гори, де півнів голос не заходить»; «Летіть (дяки) на холми <...> де людський голос ніколи не заходить, там вас птахи роздобають, кігтями рознесуть» [17, № 68, 243]. Відсутність людського й півнячого голосу пояснює, чому окремі гори називали Лисими, маківки яких могли розчищати або навмисне випалювати, імітуючи таким чином «присутність» Громовика: «Ідіть собі (уроки), куди огонь та дим, то туди й лишко за ним»; «Переполох, іди на пні, на дими» [22, с. 54, 61]. Найвідомішими є Лисі гори поблизу Києва, де було знайдено атрибути скіфської влади (можливо, жрецької), а також у Польщі між Кельцями і Сандомиром. На думку Б. Рибаківа, тут було розташоване капище священної трійці – Лади, Лелі і Єжи [24, с. 286]. У поліських текстах Лису гору згадують у замовляннях до худоби, що може бути рудиментарними згадками про жертвоприношення бика Перуну (див. вище): «Не пришла я стояти, а своїй корові молочка добувати <...> з чотирьох сторін, з Лисої гори» [17, № 854]. Очевидно, у святилищах на Лисих (Перунових) горах могли здійснювати магичні обряди: «На горі стоять три чорнокнижника, вони не уміють ні читати, ні писати, тільки уміють моїй (ім'я) нічниці говорити» [17, № 100]; «Деся ти мене мати в барвінку купала, / Купаючи, проклинала, щоб долі не мала. / Проклинала, доню, тоді твою долю, / На гору йшла, тебе несла, ще й води набрала» [20, с. 508]. Образи чорнокнижників (усоблення темноти) наближуються до міфологічних пращурів, тому на місці їхнього стояння не чути голос півня (втілення світла). Відсутність співу півня пояснюється також тим, що цих птахів приносили в жертву під час похвальних відправ: «Воїни Святослава занурювали в хвилі Дунаю немовлят і півнів від час погребіння воїнів, які загинули в битві» [5, с. 63].

Зв'язок гори з поховальними обрядами, а відтак потойбічним світом пояснює мотиви про «синій камінь», колір якого є маркером неживого стану (порівняймо:

синяк, посиніти, синець і т. д.), тому цей образ може позначати надмогилю кам'яну стелу – ймовірне місце перебування «гробових» змій: «Шкурапея змія на високій горі, під синім каменем» [17, № 664]. У текстах від зубного болю трапляється дотичний образ кам'яної баби, що сприймалась як скам'яніле тіло пращура: «Кам'яна баба стояла, рабі божій (ім'я) зуби замовляла» [17, № 543]. До кам'яних стел могли притулятися хворими частинами тіла, щоб «не щеміли і не боліли». Порівняймо з лексичним матеріалом: індоєвропейське *jek* – «лікувати, зцілювати», грецьке *αγιος* – «святий», індоєвропейське *\*ak-men* – «камінь, гора» (порівняймо: латинське *aqua* – «вода», але індоєвропейське *\*iag* – «вшановувати божество»). М. Сумцов зазначає, що в Харківській губернії до кам'яної баби приносили хворих дітей, на Покутті з двоголового ідола зіскрібали кам'яний пил, який змішували з водою і вживали як ліки. Під час засухи ідола клали на землю і поливали водою (порівняймо з ритуальними поливаннями могил нечистих покійників), коли літо видавалося занадто дощовим – ідола перевертали вниз головою. За народними переказами у Суботіві на Чигиринщині стояла кам'яна баба, до якої Богдан Хмельницький прив'язував поляків. Після смерті гетьмана її намагалися викопати, після чого почалася моровиця [35, с. 51].

Кам'яні стели, що повторюють обриси жіночого тіла, пов'язують з легендами про скам'яніння грішної жінки. Наприклад, у німецьких повір'ях розповідається, що на камінь може перетворитися дівчина, яка навмисне не відвідує недільної служби [28, с. 68–71]<sup>24</sup>. Традиційне називання гір Бабиними підтверджує розташування на їхніх вершинах кам'яних антропоморфних стел, поблизу яких іноді знаходять дитячі могили. Б. Рибаків пов'язує такі найменування з образом архаїчної праматері на кшталт давньослов'янської Макоші – «богині урожаю і долі, усоблення усієї земної природи, якій могли приносити людські жертви» [23, с. 145].

Сприйняття гори як місця здійснення обрядів, зокрема поховальних і лікувальних (знищення), ніби підтверджує її непридатність для сільськогосподарських робіт (родючість), що пояснює мотиви сіяння піску: «На горі Сіонській там турки пісок орали, сіяли, боронували, як тому піску не рости, не цвісти, так (ім'я) не боліти» [17, № 63]. Очевидною є смислова абсурдність цього мотиву. Так, священні для українців дії – оранку й сіяння («запліднення» матері-землі) – виконують «турки» (чужі), які замість зерна сіють пісок, що є аналогом до могильної землі (тіла покійників ховали нижче прошарку гумусу): «Летить (пристрит) на синє море, на жовті піски [17, № 251]. У зв'язку з цим пісок поряд з маком могли використовувати як оберег від «урочних» очей: «як ви перерахуете пісок <...> тоді до моєї корівки молока пристанете» [17, № 854].

У міфології різні види руху мають відмінну семантику й можуть утворювати опозиційні пари. Так, мотив подорожі за своїми ознаками протиставляється мотиву відсилання хвороби. Ключовою відмінністю між ними є описи потойбічного світу і шляху до нього. У мотивах відсилання «той» світ зображується в гіпертрофованих формах, звідси визначення шляху до нього як «розпутної, чорної» дороги «туди» [8, с. 267–276], «де сам Господь не ходить»: «Не йдіть. Ідіть собі розпутними шляхами, зустрічайтеся з звірами» [12, с. 10]; «Ідіть собі (хвороби) тим путем, де сам Господь не ходе» [22, с. 58]; «Криклиці <...> ідіть на чорні ворота, на чорну дорогу, на чорний ліс, на очерети, на кам'яні щелі» [44, с. 148]. Із семантикою руху «туди» пов'язані назви небезпечних хвороб, наприклад, «переходу», що супроводжується втратою свідомості й судомми – симптомами з ознаками нерухомості. Раптовий стрес, інсульт, інфаркт називали «чорним переходом» [22, с. 67]. Хворого накривали чорним сукном (аналог землі) або ночвами (імітація «домовини»), на яких розбивали горщик (порівняймо з поховальними обрядами, під час яких били посуд /

перевертали ужиткові предмети); одягали сорочку («тіло») покійника; давали висушену (не-живу) кров молодого півня (жертва?), зарізаного на Меланку (наприкінці року). У цьому разі «чорне сукно» або «ночви» як імітації смерті (порівняймо: «Ішла чорна дівка з чорними відрами по чорну воду» [9, с. 5]) протиставляються «чорному кожуху», яким накривали хворого на епілепсію (імітація нового народження). Звідси опозиції, що діють у межах спільного семантичного поля, «яма – *vagin(a)*», «могила – матір / земля», «Баба Яга – баба повитуха», тому ночви залежно від обрядової ситуації можуть набувати подвійної семантики, зокрема, місця народження, родових вод, очищення на момент купання немовляти або домовини під час «чорного переходу».

**Висновок.** У лікувальних текстах продукуються два види обрядового руху – доцентровий і відцентровий, які можуть презентуватися як алегоричні описи подорожі міфологічного персонажа або втілюватися в мануальних жестах знахаря. Доцентрові текстові конструкції реалізують ідею упорядкування неконтрольованих рухів, наслідком яких є розбалансування тілесної структури. За допомогою *motus centri est* відбувається концентричне ущільнення, а відтак стабілізація центру міфологічної системи, що продукує аналогічні процеси в просторовій перспективі тексту.

Оскільки міфологічна картина світу виглядає як дуальна, очевидними видаються її протилежні властивості, зокрема зацікнення, що також провокує розбалансування й руйнацію системи. У цьому разі актуальними видаються відцентрові рухи, мета яких полягає у виведенні зі стану заціпеніння й нерухомості, що ототожнюється в цих контекстах зі смертю. Проміжним етапом між крайніми точками бінарності «до центру – від центру» як ситуативного варіанта опозиції «статика – динаміка» (елементу протиставлення «життя – смерті») є стани, що асоціюються з тимчасовою зупинкою міфологічного персонажа.

Необхідність «гальмування» зайвих рухів видаються доцільними з метою стабілізації «шкідливої» динаміки – переломів, «ударів» і кровотеч.

Доцентровий рух пов'язаний з астральною символікою, оскільки дублює траєкторію космічних тіл і узгоджується з дуальними параметрами міфічного хронотопу: півднем – північчю, сходом – заходом, світлом – темрявою. Очевидно, у цій ситуації нерухомість сакрального покровителя асоціюється із зупинкою небесних тіл, а відтак «завмиранням» планетарного часу і простору. У зв'язку із цим як центр інтуїтивно обирається природний чи культурний об'єкт, що символізує *axis mundi*, навколо якого здійснюється обрядових рух, виконання якого ніби «запускає» вселенський механізм життя. Не випадково в міфологічних текстах подорож навколо центру є архетипною дією і дублює рух Великої Богині (пізніше Пресвятої Богородиці<sup>25</sup>). У тілесних пропорціях функцію міфологічного центру виконує пуп (аналог омфалу або *Umbilicus urbis*<sup>26</sup>), навколо якого качали яйцем – утіленням вселенського життя (порівняймо з образом світового яйця). Моделювання «священного кола» відбувається в інших обрядах, пов'язаних з підперізуванням, об'язуванням, окресленням, і проглядається в орнаментальних композиціях традиційної архітектури.

Відцентровий рух також є необхідною умовою магічного лікування, доцільність якого реалізується в мотивах звільнення від стану спазматичного заціпеніння. Розбалансування тілесної заклякості здійснюється шляхом виконання магічних операцій з міфічними об'єктами, що символізують стан абсолютної статичності. У цій ситуації аналогом недужого виступають лише ті об'єкти, які за своїми характеристиками протиставляються здоровому й міцному тілу, утворюючи дуальні пари з маркуванням + / -. Наприклад, опозиція «дуб – чорний дуб» відбиває загальну ідею протиставлення «цього» і «того» світу. Крім того, створен-

ня міфічних двійників з від'ємним значенням перевернутості і «низу» підлягають магічній «кореляції» («чорний дуб»), що має забезпечити недоторканість їхніх «верхніх» прототипів (наприклад, «дуба веперського»), що уособлюють вічність і нерухомість вселенського порядку.

Характерною ознакою відцентрового руху є його описовість, яка презентується в лікувальних текстах як подорож сакрального покровителя. На відміну від казкових сюжетів, у лікувальних текстах описи подорожі є стислими і складаються з лаконічних слів-маркерів, що позначають її головні етапи. Показовим у цьому плані є текст від сказу, що є рудиментарним фрагментом індоєвропейського міфологічного сюжету про подорож до «того» світу. Знаковими етапами цієї подорожі є ріка / межа, біла скеля / центр світу, дерево / вісь світу, символічними персонажами виступають пес і баран, які можуть бути атавізмами тотемних культур. На відміну від казок, які є пережитками поховальних відправ, у лікувальних текстах описано «зворотний шлях», що підтверджує гіпотезу про їхній зв'язок з шаманськими видіннями.

Важливою складовою подорожі є переправи через міфічну ріку, номінація якої відрізняється від казкової топоніміки, оскільки позначає принцип одужання / відродження: «казка / р. С(\*mor)одина – замовляння / р. Йордан». Замість міфічних перевізників, які на човні безповоротно переправляють душі померлих на «той» світ, у лікувальних текстах існує образ «золотого / кленового» мосту або передбачається можливість подорожі безпосередньо по воді, при цьому не уточнюється спосіб пересування (порівняймо з Євангельськими сюжетами подорожі по морю (Матфей 14: 22–34)), що пояснює, чому центральними образами цих мотивів є Ісус Христос і Богородиця, присутність яких гарантує одужання.

Окреме місце займають тексти, де згадується «острів мертвих». У цьому разі мова йде не про переправу. Навпаки, місце лока-

лізації «мертвої дівичі» замкнене й виключає будь-який рух, особливо її повернення. Згадування цього образу викликане іншими причинами, пов'язаними із зупинкою кровотоку, що пояснює символіку розташування її тіла (нерухоме «лежання» або «стояння»). Поширеним методом «прикріплення» мертвого до місця спочинку є садження на могилі дерева (як варіант – установлення хреста або покладання каменю тим, хто помер неприродною смертю). У цьому аспекті зрозумілим стає образ моря як місця смерті, що базується на анафонії «море – морити», мавка ← навка ← \*navь ↔ navis, а також історичних взаємозв'язках лексичної форми \*rajь → \*rojь → \*rēka, тому образ моря / ріки поширений у текстах від лихоманки й асоціюється з жертвоприношенням духу хвороби або поверненням його у «своє» середовище.

Схожого значення набуває образ коня, білизна якого межує з поняттями безтілестності та невидимості<sup>27</sup>. Аналогічними є також образи Юрія і Миколая, описи яких нагадують апокаліптичних вершників<sup>28</sup>. Залишки есхатологічних уявлень прогляда-

ються в тотемних істотах – міфічних псах, які супроводжують святих і охороняють недоторканність межі.

Локалізація місць поховання не лише відрізняється за місцем дислокації того чи іншого етносу, але й має певні відмінності в часовій перспективі. Наприклад, у землеробських культурах (тим паче з прийняттям християнства) ховали в землі, позначаючи місце невеликим підвищенням. Традиція створювати штучні земляні пагорби відповідає архаїчним уявленням індоєвропейців про міфічну гору – місця перебування богів (як варіант, пращурів). Звідси розташування храмів і цвинтарів на природних підвищеннях – «ближче до неба», що пояснює семантику народних вірувань про гору як місця «горя-горіння». Дотичного значення набувають інші образи, що подекуди трактуються як контекстуальні синоніми, зокрема «синій камінь», «кам'яна баба».

У лікувальних текстах метафори подорожі відрізняються від значень, які описують процес відсилання-знищення, що визначають траєкторію руху нечистого духу хвороби.

## Примітки

<sup>1</sup> Наприклад, підвію – гострого болю, викликаного протягом; лихоманки – судомних рухів тіла; зурочення – надмірного збудження; золотника або грижі – випинання внутрішнього органа тощо.

<sup>2</sup> Латинське *motus centri est* – «рух до центру».

<sup>3</sup> Аналогічні закономірності нагадують механічне напруження фізичного тіла (англійське *stress*), що виникає під впливом різноманітних факторів і спричиняє його деформацію. У міфологічній картині світу ключовим фактором є «питома вага» центру, яка має бути пропорційною до радіуса периферії (у фізиці це називають вектором внутрішніх сил, що діють на одиницю площі). Відповідні диспропорції між величиною центру і радіусом периферії загрожують руйнацією системи, що опосередковано пояснює семантику окремих міфологічних образів, як от: Вавилонської вежі, Александрійського маяка, Колоса Родоського, статуї Зевса в Олімпії, Мавзолею в Галікарнасі та ін. Можливо, величина центру презентує могутність імперії (величину периферії), що пояснює значення сучасних цивілізаційних центрів – статуї Свободи у Нью-Йорку, Кремля в Москві, Ейфелевої вежі в Парижі, Монуумента Незалежності в Києві тощо.

<sup>4</sup> Латинське *e media movere* – «рух від центру».

<sup>5</sup> Латинське *in infinitum* – «у безкінечне».

<sup>6</sup> Старообрядці здійснюють хресну ходу за рухом сонця, після церковних реформи Никона священники й миряни РПЦ рухаються у зворотному напрямі.

<sup>7</sup> Латинське *motus solis* – «за рухом сонця».

<sup>8</sup> Записав А. Темченко в с. Капустине Шполянського району Черкаської області від В. П. Кичатої, 1941 р. н.

<sup>9</sup> Латинське *axis mundi* – «вісь світу».

<sup>10</sup> Мотиви знищення Світового дерева зіставляються із сюжетами скандинавської міфології, де падіння ясеня Ігдрасіля асоціюється з кінцем світу.

<sup>11</sup> Локус лісу докладніше досліджено в публікації О. Романової, М. Тупчієнка «Лихоманки – представниці лісової демонології в традиційних віруваннях українців (східноєвропейський контекст)» [25].

<sup>12</sup> Порівняймо: російське «На острові на Кургані стоїть біла беріза, вниз ветвями, вверх корнями», давньоіндійське «З неба корінь тягнеться вниз, із землі він тягнеться вгору» (Атхарваведа) [36, с. 22]. Зображення Древа життя і антидрева трапляються в українській традиційній вишивці (див.: Китова С. А. Полотняний

літопис України. Семантика орнаменту українського рушника. Черкаси : Брама, 2003. 224 с.).

<sup>13</sup> Записане власне сновидіння, сюжетом якого було падіння великого дерева в сосновому лісі. Наступного дня несподіваною була звістка про смерть товариша автора – професора кафедри психології (м. Черкаси, березень 2020 р.).

<sup>14</sup> Дотичними до рубання є мотив розпорошення-подрібнення одиничного / цілого «на макове зерно»: «Нічниця ніколи у (ім'я) не боліти, їй сну не збивати, і кров не шельмувати, маком розсипся, горошком розкотися, од (ім'я) біль відчепися» [17, № 69, 75, 317, 326, 336]. Розсипання маку здійснювалося для захисту від «уроків» або «відьом», які не могли зашкодити, не зібравши все зерно.

<sup>15</sup> Латинське *extra peregrinatione* – «подорож за межу».

<sup>16</sup> Латинське *sacrum agrum* – «священна територія».

<sup>17</sup> Вовна має цілющі властивості, завдяки ланоліну, який, навпаки, стимулює кровообіг. Можливо, наведений як приклад текст «від кровотечі» побудовано від зворотного, тобто він є табуованою конструкцією. Однак відомі факти, коли саме вовну використовували для гатіння небажаних джерел, що спричинило їхнє швидке замулення.

<sup>18</sup> Архаїчні образи відбилися в сучасній літературі, зокрема, у романі Г. Казака «Die Stadt hinter dem Strom».

<sup>19</sup> Порівняймо з мотивами одруження-смерті у фольклорі слов'янських народів: «Не плач, мати, не журися. / Та вже ж твій син оженився. / Та взяв собі паняночку, / В чистім полі земляночку» («Ой на горі вогонь горить»).

<sup>20</sup> Дуб веперський – той, що належить вепру, священній тварині Перуна.

<sup>21</sup> Княгиня Ольга перед смертю заповідала Святославу «тризни не творити, бдина не ставити» (давньоруське *бъдынъ* – «товстий дерев'яний стовбур» [23, с. 389]). Порівняймо зі схожими за значенням, які втратили початкове значення. Болван: давньоруське *бълванъ*, українське *бовван* – «масивна глиба невизначених обрисів, ідол», болгарське *балван* – «дерев'яний стовп», сербсько-хорватське *балван* – «ідол, брус»; можливо, походить від *\*bъlvanъ*, *\*bal(ъ)vanъ*, спорідненого з давньоісландським *bulr*, *bolr* – «стовбур дерева, тулуб». Ймовірно запозичення: 1) давньотюркське *\*balvan* від давньотюркського *balbal* – «надгробний камінь, пам'ятник»,

спорідненого з казахським *palvan*, *balvan* – «борець, силач, герой» (пращур?), у свою чергу запозиченого від перського *pāhlivan* – «герой, борець». Стара етимологія *болван* < тюркське *balaban* – «великий, товстий»; 2) шведське *bulván* – «солом'яне опудало», діалектне німецьке *Balbáhn* від ірландського *balbán* – «солом'яне опудало» [41, с. 186].

<sup>22</sup> Асоціативні відношення між горою і деревом проглядаються в мові: болгарське *gorá* – «ліс», споріднене з давньопруським *garian* – «дерево», литовським *giria* – «ліс», давньоіндійським *girīṣ* – «гора», албанським *gur* – «камінь» [41, с. 438].

<sup>23</sup> Для того, щоб уповільнити кровотечу, необхідно підняти вгору вражену руку.

<sup>24</sup> Докладніше див.: Полиндович Ю. Б., Усачук А. Н. Вторая жизнь средневековых каменных изваяний. *Степи Европы в эпоху средневековья*. Донецк : ДонНУ, 2012. Т. 10. Половецкое время. С. 199–260.

<sup>25</sup> Походження мотиву подорожі пов'язується з апокрифом «Ходіння Богородиці по муках», поширеним на території України в XIV–XVI ст.

<sup>26</sup> Латинське *umbilicus urbis* – «пуп міста» (Рима).

<sup>27</sup> «Я побачив сім свічників золотих; а посеред семи свічників Подібного до Людського Сина, одягненого в довгу одежу і підперезаного по грудях золотим поясом. А Його голова та волосся білі, немов біла вовна, як сніг» (Об'явлення 1:12–14). «Одежі своєї вони не споганили, і в білій зо Мною ходитимуть, бо гідні вони. Переможець зодягнеться в білу одежу, а ймення його Я не змию із книги життя» (Об'явлення 3:4–5). «І відповів один із старців, і до мене сказав: Оці, що зодягнені в білу одежу, хто вони й звідкіля поприходили? І сказав я йому: Мій пане, ти знаєш! Він же мені відказав: Це ті, що прийшли від великого горя, і випрали одіж свою, та вибілили її в крові Агнца» (Об'явлення 7:13–14).

<sup>28</sup> «Ось кінць білий, а той, хто на ньому сидів, мав лука. І вінця йому дано, і він вийшов, немов переможець, і щоб перемогти» (Об'явлення 6:2). «І ось білий кінць, а Той, Хто на ньому сидів, зветься Вірний і Правдивий, і Він справедливо судить і воює. Очі Його немов полум'я огняне, а на голові Його багато вінців. Він ім'я мав написане, якого не знає ніхто, тільки Він Сам. І зодягнений був Він у шату, покрашену кров'ю. А Йому на ім'я: Слово Боже. А війська небесні, зодягнені в білий та чистий віссон, їхали вслід за Ним на білих конях» (Об'явлення 19:11–14).

### Список використаних джерел

1. Афанасьев А. Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. Москва : Индрик, 1996. 640 с.

2. Былины : в 2 т. Москва : Художественная литература, 1958. Т. 1. 563 с.

3. Бхаттачарья С. К. К вопросу о культе деревьев в Индии. *Советская этнография*. 1980. № 5. С. 129–135.

4. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. Москва : Наука, 1978. 240 с.

5. Викади давньослов'янських легенд, або Міфологія. Київ : Довіра, 1991. 94 с.
6. Гура А. В. Волк. *Славянские древности: этнолингвистический словарь* : в 5 т. Москва : Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 411–418.
7. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический период. Москва : Наука, 1992. Вып. 19. 254 с.
8. Жуйкова М. Происхождение выражения *туда и дорога!* И славянские народные представления о двух видах смерти. *Зеленинские чтения. Антропологический Форум*. 2004. № 1. С. 267–276.
9. Зоряна вода (таємниці поліських знахарів). Луцьк : Надстир'я, 1993. 24 с.
10. Иванов И. Культ Перуна у южных славян. Санкт-Петербург : Ладога-100, 2005. 48 с.
11. Кассирер Э. Философия символических форм. Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2002. Т. 2. 280 с.
12. Корнієнко Г. Замовляння. *Родовід*. 1991. № 2. С. 8–13.
13. Костомаров Н. Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. Москва : Чарли, 1995. 688 с.
14. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян / сост. А. А. Тахо-Годи. Москва : Мысль, 1996. 975 с.
15. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. Москва : Владос, 1996. 416 с.
16. Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Труд И. И. Срезневского. Издание отделения русского языка и словесности Императорской академии наук : в 3 т. Санкт-Петербург : Типография Императорской академии наук, 1893–1903. 1893. Т. 1. 1420, [49] с.
17. Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.). Москва : Индрик, 2003. 752 с.
18. Полное собрание русских летописей. III. Ипатьевская летопись. Санкт-Петербург : Типография Эдуарда Праца, 1843. 377 с.
19. Попович М. Нарис історії культури України. Київ : АртЕк, 1998. 728 с.
20. Потєбня А. А. Слово и миф. Москва : Правда, 1989. 624 с.
21. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1996. 366 с.
22. Рецепти народної медицини, замовляння від хвороби (записані Я. П. Новицьким, П. С. Єфименком, В. П. Милорадовичем). *Українські чари*. Київ : Либідь, 1992. С. 32–95.
23. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. Москва : Наука, 1988. 784 с.
24. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Москва : Наука, 1994. 608 с.
25. Романова О., Тупчієнко М. Лихоманки – представниці лісової демонології в традиційних віруваннях українців (східноєвропейський контекст). *Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету*. 2019. № 40. С. 165–175.
26. Русские древности в памятниках искусства, издаваемые графом И. Толстым и Н. Кондаковым : в 6 вып. Вып. 1–6. Санкт-Петербург : Типография Министерства путей сообщения (А. Бенке), 1889–1899. Вып. 6. Памятники Владимира, Новгорода и Пскова. С 233-ю рисунками в тексте. 1899. 186 с., VIII с. с илл.
27. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. *Киевская старина*. 1889. Т. XXVII. Ноябрь. С. 280–327.
28. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. *Киевская старина*. 1890. Т. XXX. Июль. С. 59–87.
29. Сумцов Н. Ф. Пожелания и проклятия (преимущественно малорусские). Харьков : Типография Губернского Правления, 1896. 26 с. URL : <http://lib.panikarolinka.ru/books/tales/sumz01.pdf> (дата звернення: 10.08.2019).
30. Таємна сила слова (заговори, замовляння, заклинання). Київ : Т-во «Знання» України, 1992. 32 с.
31. Темченко А. І. Міфологія простору: семантика горизонталі в традиційних уявленнях східних слов'ян (на матеріалі замовлянь). *Вісник Черкаського університету. Серія «Історичні науки»*. Черкаси, 2017. № 4. С. 42–50.
32. Темченко А. І. Семантика просторово-тілесних розташувань. *Український селянин*. 2010. № 12. С. 117–119.
33. Темченко А. І. Символічні аспекти подорожі в лікувальних ритуальних текстах українців. *Вісник Черкаського університету. Серія «Історичні науки»*. Черкаси, 2003. Вип. 50. С. 122–127.
34. Темченко А. Центр і периферія: динаміка творення обрядового простору. *Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки*. Київ : Інститут історії України НАН України, 2011–2012. Вип. 6. С. 260–268.
35. Титаренко Л. І. Чигиринськими шляхами: фотопутівник. Черкаси : Вертикаль, 2007. 104 с.
36. Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). *Труды по знаковым системам, IV*. Тарту : Тартуский гос. ун-т, 1969. С. 9–43.
37. Топоров В. Н. Пространство и текст. *Текст: семантика и структура*. Москва : Наука, 1983. С. 227–284.
38. Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. Москва : Наука, 1991. 272 с.
39. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). Москва : Издательство Московского университета, 1982. 245 с.



40. Фаминцын А. С. Божества древних славян. Санкт-Петербург : Алетей, 1995. 365 с.
41. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. Москва : Прогресс, 1986–1987. Т. 1 (А–Д). 1986. 576 с.
42. Флоренский П. Оправдание космоса. Санкт-Петербург : РХГИ, 1994. 224 с.
43. Чубинський П. П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського : в 2 т. Київ : Мистецтво, 1995. Т. 1. 224 с.
44. Шевченко С. Приказки, легенди, народний календар, прислів'я, замовляння, вірування, огородинство, повір'я, звичаї, свято Івана Купала. Записували учні, вчителі Кіровоградської обл. 1913–1921 рр. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Ф. 1-5. Од. зб. 388. 301 арк.
45. Щепанская Т. В. Собака – проводник на грани миров. *Этнографическое обозрение*. 1993. № 3. С. 71–79.
46. Derksen R. *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*. Leiden; Boston : Brill, 2008. 726 p. URL : <https://www.bulgari-istoria-2010.com/Rechnici/SlavED.pdf> (дата звернення: 22.03.2020).
47. Žencis T. The latvian mythological space in scholarly time. *Archaeologica Baltica*. 15. P. 144–157.
48. Isambert F.-A. Lévi-Strauss, Claude. Mythologiques. Le cru et le cuit. [compte-rendu]. *Revue française de sociologie*. Année 1965. 6–3. P. 392–394. URL: [https://www.persee.fr/doc/rfsoc\\_0035-2969\\_1965\\_num\\_6\\_3\\_6457](https://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1965_num_6_3_6457) (дата звернення: 22.03.2020).

## References

1. AFANASIEV, Aleksandr. *The Myth Origin. Articles in Folklore, Ethnography and Mythology*. Moscow: Indrik, 1996, 640 pp. [in Russian].
2. ANON. *Bylinas: in Two Volumes*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1958, vol. 1, 563 pp. [in Russian].
3. BHATṬĀCĀRYA, Sārvabhauma. On the Issue of Trees Worship in India. *Soviet Ethnography*, 1980, 5, 129–135 [in Russian].
4. VELETSKAYA, Nataliya. *Pagan Symbolism of Slavonic Archaic Rituals*. Moscow: Nauka, 1978, 240 pp. [in Russian].
5. HOLOVATSKYI, Yakiv, compiler. *Narratives of Ancient Slavic Legends or Mythology*. Kyiv: Dovira, 1991, 94 pp. [in Ukrainian].
6. GURA, Aleksandr. Wolf. In: TOLSTOI, Nikita, editor-in-chief. *Slavonic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary: in Five Volumes*. Moscow: International Relations, 1995, vol. 1, pp. 411–418 [in Russian].
7. TRUBACHIOV, Oleg, editor-in-chief. *Etymological Dictionary of the Slavic Languages. The Praslavonic Lexical Fund*. Moscow: Nauka, 1992, iss. 19, 254 pp. [in Russian].
8. ZHUIKOVA, Margarita. The Origin of the Phrase *There and the Way!* And Slavic Folk Ideas about Two Types of Death. *Zelenin Readings. Anthropological Forum*, 2004, 1, 267–276 [in Russian].
9. DAVYDIUK, Viktor, compiler. *Star Water; The Secrets of Polissian Healers*. / [Polissian-Volhynian Ethnological Centre of the AS of Ukraine Institute of Ethnology, Volhynian Centre of Folk Works]. Lutsk: Nadstyriya, 1993, 24 pp. [in Ukrainian].
10. IVANOV, Iordan. *The Perun Cult of the Southern Slavs*. Saint-Petersburg: Ladoga-100, 2005, 48 pp. [in Russian].
11. CASSIRER, Ernst. *Philosophy of Symbolic Forms*. Moscow; Saint-Petersburg: Universitetskaya kniga, 2002, vol. 2, 280 pp. [in Russian].
12. KORNIYENKO, Halyna. Charms. *Genealogy*, 1991, 2, 8–13 [in Ukrainian].
13. KOSTOMAROV, Nikolai. *The Slavic Mythology. Historical Monographs and Studies*. Moscow: Charli, 1995, 688 pp. [in Russian].
14. LOSEV, Aleksei. *Mythology of the Greeks and the Romans*. Moscow: Mysl, 1996, 975 pp. [in Russian].
15. MAKOVSKII, Mark. *Comparative Dictionary of the Mythological Symbolism in Indo-European Languages. The Image of the World and the Worlds of the Types*. Moscow: Vldos, 1996, 416 pp. [in Russian].
16. SREZNEVSKII, Izmail. *Materials for the Dictionary of Old-Russian Language According to the Written Monuments. The Edition of the Department of the Russian Language and Literature of the Imperial Academy of Sciences: in Three Volumes*. Saint-Petersburg: Tipografiya Imperatorskoi Akademii Nauk, 1893–1903. 1993, vol. 1, 1420 [49] pp. [in Russian].
17. AGAPKINA, Tatiyana, Elena LEVKIEVSKAYA, Andrei TOPORKOV, compilers, text-processing and annotation. *Polissian Charms (Recorded through the 1970s–1990s)*. Moscow: Indrik, 2003, 752 pp. (Traditional Spiritual Culture of the Slavs. The Publication of the Texts). [in Russian].
18. Archaeographical Commission. *Complete Collection of Russian Chronicles. Volume 2. Hypatian Codex*. Saint-Petersburg: Typography of Edward Prats, 1843, 377 pp. (included also Hustynian Chronicle) [in Russian].
19. POPOVYCH, Myroslav. *Essay on the History of Culture of Ukraine*. Kyiv: ArtEk, 1998, 728 pp. [in Ukrainian].
20. POTEBNIA, Aleksandr. *Word and Myth*. Moscow: Pravda, 1989, 624 pp. [in Russian].

21. PROPP, Vladimir. *Historical Roots of the Fairy Tale*. Saint-Petersburg: Izdatelstvo S.-Peterburgskogo Universiteta, 1996, 366 pp. [in Russian].
22. TALANCHUK, Olena, compiler. Folk Medical Prescriptions (Recorded by Ya. Novytskyi, P. Yefymenko, V. Myloradovych). *The Ukrainian Magic*. Kyiv: Lybid, pp. 32–95 [in Ukrainian].
23. RYBAKOV, Boris. *The Old Russian Paganism*. Moscow: Nauka, 1988, 784 pp. [in Russian].
24. RYBAKOV, Boris. *Ancient Slavonic Paganism*. Moscow: Nauka, 1994, 608 pp. [in Russian].
25. ROMANOVA, Olena, Mykola TUPCHYENKO. Lykhomanky as the Representatives of Forest Demonology in the Traditional Beliefs of Ukrainians (Eastern European Context). *Scientific Bulletin of Izmail State Humanitarian University*, 2019, 40, 165–175 [in Ukrainian].
26. KONDAKOV, Nikodim. *Russian Antiquities in the Monuments of Art, Published by the Count I. Tolstoi and N. Kondakov: in Six Issues*. Issues 1–6. Saint-Petersburg: Tipografiya Ministerstva putei soobshcheniya (A. Benke), 1889–1899. Issue 6. The Monuments of Vladimir, Novgorod and Pskov. With 233 Figures in the Text. 1899, 186 pp., 8 pp. with ill. [in Russian].
27. SUMTISOV, Nikolai. Cultural Experiences. *The Kyivan Past*, 1889, vol. 27, November, pp. 280–327 [in Russian].
28. SUMTISOV, Nikolai. Cultural Experiences. *The Kyivan Past*, 1890, vol. 30, July, pp. 59–87 [in Russian].
29. SUMTISOV, Nikolai. *Wishes and Oath (Ukrainian mainly)*. Kharkov: Tipografiya Gubernskogo Pravleniya, 1896, 26 pp. [viewed 10 August 2019]. Available from: <http://lib.panikarolinka.ru/books/tales/sumz01.pdf> [in Russian].
30. BONDARENKO, Halyna, compiler. *The Secret Power of the Word (Incantations, Charms, Spells)*. Kyiv: T-vo 'Znannia', 1992, 32 pp. [in Ukrainian].
31. TEMCHENKO, Andriy. Space Mythology: Horizontal Semantics in the Traditional Conceptions of the Eastern Slavs (After the Charms Material). *Bulletin of Cherkasy University. Historical Sciences Series*. Cherkasy, 2017, 4, 42–50 [in Ukrainian].
32. TEMCHENKO, Andriy. Semantics of Spatial and Corporal Locations. *Ukrainian Peasant*, 2010, 12, 117–119 [in Ukrainian].
33. TEMCHENKO, Andriy. Symbolic Aspects of the Travel in the Healing Ritual Texts of Ukrainians. *Bulletin of Cherkasy University. Historical Sciences Series*. Cherkasy, 2003, 50, 122–127 [in Ukrainian].
34. TEMCHENKO, Andriy. The Center and Periphery: Dynamics of Creation of the Ritual Space. *Eidos. Almanac of the Theory and History of Historical Science*. Kyiv: NAS of Ukraine Institute of History of Ukraine, 2011–2012, 6, 260–268 [in Ukrainian].
35. TYTARENKO, Liudmyla. *By Chyhyryn Routes: Photo-Guide*. Cherkasy: Vertykal, 2007, 104 pp. [in Ukrainian].
36. TOPOROV, Vladimir. To the Reconstruction of Indo-European Ritual and Ritual-Poetic Formulas (After the Charms Material). *Proceedings on the Sign Systems, IV*. Tartu: Tartu State University, 1969, pp. 9–43 [in Russian].
37. TOPOROV, Vladimir. The Space and Text. *Text: Semantics and Structure*. Moscow: Nauka, 1983, pp. 227–284 [in Russian].
38. TRUBACHIOV, Oleg. *Ethnogenesis and Culture of the Ancient Slavs. Linguistic Studies*. Moscow: Nauka, 1991, 272 pp. [in Russian].
39. USPENSKII, Boris. *Philological Researches in the Field of Slavic Antiquities. (Relicts of Paganism in the East Slavic Cult of Saint Nicholas)*. Moscow: Moscow University Publishing House, 1982, 245 pp. [in Russian].
40. FAMINTSYN, Andrei. *Deities of Ancient Slavs*. Saint-Petersburg: Aleteiya, 1995, 365 pp. [in Russian].
41. VASMER, Max Julius Friedrich. *Etymological Dictionary of the Russian Language: in Four Volumes*. Translated from German and supplemented by Oleg TRUBACHIOV, edited and prefaced by Boris LARIN. Moscow: Progress. 1986–1987. Vol. 1 (A–Δ), 1986, 576 pp. [in Russian].
42. FLORENSKII, Pavel. *Space Justification*. Saint-Petersburg: RKhGI, 1994, 224 pp. [in Russian].
43. CHUBYNSKYI, Pavlo. *The Centuries-Old Wisdom. Ukrainian Ethnology in the Pavlo Chubynskyi Creative Heritage: in Two Volumes*. Kyiv: Mystetstvo, 1995, vol. 1, 224 pp. [in Ukrainian].
44. SHEVCHENKO, S. Sayings, Legends, Folk Calendar, Proverbs, Charms, Beliefs, Vegetable Growing, Superstitions, Customs, Ivana Kupala Holiday. Recorded by the pupils, teachers of Kirovohrad region. 1913–1921. *NAS of Ukraine M. Rylskyi Institute for Art Studies, Folkloristics and Ethnology Archival Scientific Funds of Manuscripts and Audio-Recordings*. Fund 1-5, Unit of Issue 388, Sheets 301 [in Ukrainian].
45. SHCHEPANSKAYA, Tatiyana. Dog as a Guide on the Verge of Worlds. *Ethnographic Review*, 1993, 3, 71–79 [in Russian].
46. DERKSEN, Rick. *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*. Leiden, Boston: Brill, 2008, 726 pp. [viewed 22 March 2020]. Available from: <https://www.bulgari-istoria-2010.com/Rechnici/SlavED.pdf> [in English].
47. KENCIS, Toms. *The Latvian Mythological Space in Scholarly Time*. *Archaeologia Bm. altica* 15. P. 144–157 [in English]. <https://doi.org/10.15181/ab.v15i1.28>
48. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques*. Le cru et le cuit. [compte-rendu]. François-André Isambert. *Revue française de sociologie* Année 1965 6–3 P. 392–394. [viewed 22 March 2020]. Available from: [https://www.persee.fr/doc/rfsoc\\_0035-2969\\_1965\\_num\\_6\\_3\\_6457](https://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1965_num_6_3_6457) [in French]. <https://doi.org/10.2307/3319421>