

УДК 82-144.091

*Д. О. Белобородова*

## КОНЦЕПТОСФЕРА БАЛАДИ: МОТИВ ЗАМУРУВАННЯ МИЛОЇ. ВІКНО У СВІТ

Статтю присвячено питанню генези баладного сюжету про замурування милої (милого) та розгляду інтерпретаційних теорій від XIX до XXI ст. з їх основними концептами. Проаналізовано амбівалентну символіку вікна в міфопоетичній традиції. Особливу увагу приділено ролі метемпсихозу й метаморфози в організації баладної поетики, анімістичним і тотемістичним уявленням та магичній силі вербального коду. Акцентовано на зв'язку прокльонів із темпоральним фактором.

**Ключові слова:** балада, будівельна жертва, реінкарнація, метемпсихоз, анімізм, тотемізм, амбівалентність, бінарні опозиції, вербальний код.

Статья посвящена вопросу генезиса балладного сюжета о замуравании милой (милого) и рассмотрению интерпретационных теорий от XIX до XXI вв. с их основными концептами. Проанализирована амбивалентная символика окна в мифопоэтической традиции. Особое внимание уделяется роли метемпсихоза и метаморфозы в организации балладной поэтики, анимистическим и тотемистическим представлениям и магической силе вербального кода. Сделан акцент на связи проклятий с темпоральным фактором.

**Ключевые слова:** баллада, строительная жертва, реинкарнация, метемпсихоз, анимизм, тотемизм, амбивалентность, бинарные опозиции, вербальный код.

The article is devoted to the question of the origin of the «Walled-Up Wife» ballad, study of the interpretative theories from the XIX to XXI centuries with their principal concepts. It was analyzed the ambivalent symbolism of the window in the mythopoetic tradition. It's important to pay careful attention to the role of the metempsychosis and metamorphose in the organization of the ballads' poetics, animistic and totemistic con-

ceptions and the magic power of the verbal code. It was accented on the relation between the damnations and the temporal factor.

**Keywords:** ballad, building sacrifice, reincarnation, metempsychosis, animism, totemism, ambivalence, binary opposition, verbal code.

До найдавніших належать баладні сюжети про замурувану наречену чи милого парубка, що викликали дискусію між багатьма відомими фольклористами ще в XIX–XX ст. Одну з перших інтерпретацій здійснив Я. Грімм (Grimm), котрий проаналізував сербську баладу «Мурування Скадра», надіслану йому Вуком Караджичем (Karadžić). Виходячи з положень міфологічно-ритуалістичної теорії, учений у своїй праці *Deutsche Mythologie* (1835) розмірковував про залишки давніх міфологічних уявлень щодо «будівельної жертви» (Baupfer – термін Р. Штюбе (Stübe)) у фольклорних текстах. Він уважав цю баладу яскравим прикладом минулої практики принесення людини в жертву для заспокоєння й задобрення вищих сил, які перешкождали будівництву певного об'єкта.

Існує чимало легенд, переказів (особливо таких, що стосуються епохи середньовіччя) про зведення будинків, замків, веж, які поєднані одним макабричним сюжетом – убивство дівчини шляхом замурування її в стіну або фундамент будівлі. До того ж вони побутують не лише в старих містах Європи й Азії, а також на Закавказзі, у Туреччині, Криму (місцеві перекази про дівчат у «Дівочій башті»). Під час розкопок цих будівель археологи часто знаходять залишки замурованих жінок (наприклад, у чеських замках Штернберг, Конопиште, Карлштейн). Як стверджує С. П'ятаченко, «логіка твору створює стійку кореляцію між будівлею, де замурована жертва, та історичним або псевдоісторичним жіночим персонажем, з яким пов'язується насильницька смерть і замурування. Подібні перекази циклізуються навколо цієї будівлі, поєднуючи первинний сюжет із насильницькою жертвою й пізнішими сюжетами про привид “Білої дами”, “Чорної графині”, “Сірої черниці”».

Усі ці “жертви будівництва” і “привиди будівель” мають жіноче обличчя, що говорить про не випадковий характер вибору жертв» [8].

Як зазначає Д. Зеленін, «тут ми маємо один із тих випадків, коли жорстокий примітивний звичай виявляється однаковою мірою притаманний як культурно відсталим племенам усього світу, так і висококультурним європейським народам» [2, с. 145]. Німецький етнограф Р. Штюбе ще в 1928 році писав про те, що цей звичай поширений «по всій землі й у народів усіх культурних ступенів. Ми знаходимо його в Китаї, Японії, Індії, Сиамі, на о. Борнео, в Африці, у семітів, у Новій Зеландії, на о. Таїті, на Гавайських та Фіджійських островах та в чібчів Південної Америки. У всіх європейських народів він був розповсюджений у середні віки та під різними формами живий ще до наших днів – в окремих обрядах» [цит. за: 2, с. 150].

Англійський етнограф і культуролог Е. Тайлор (Tylor) наводить подібну італійську легенду, у якій ідеться про міст через річку Арту, який постійно обвалювався, доки робітники не вирішили замурувати в нього дружину будівельника. Відтоді міст тримався, але почав дрижати, тому що помираюча жінка промовила закляття [12, с. 94]. Цей сюжет має тісний зв'язок із повір'ям, згідно з яким фундамент будівлі буде набагато міцнішим, якщо в нього закласти людину. Африканські племена закопували живих маленьких дітей – хлопчика і дівчинку – перед воротами нового поселення для неприступності побудованої фортеці [4, с. 214]. У сербських і болгарських народних піснях є спорадичні згадки про неповнолітніх дітей, що були замурувані в основи міських стін, фортець, мостів і навіть церков. Це можна пояснити віруванням, що духи жертв можуть, у разі необхідності, захистити фундамент будівлі. На такі відомості натрапляємо у книзі німецького дослідника Волькера Шмідта (Schmidt) «Tierische und menschliche Bauopfer bei den Nordwestslawen» [17, s. 29].

Існують записи, що підтверджують знахідки посудин з різноманітною їжею у фундаментах будинків на території Сілезії, Брауншвейгу, Чехії та Словаччини. М. Курганський зазначає: «В рукописі монаха Рудольфа (XIII ст.) прямо говориться про те, що туди клали їжу для Stetewaldiu (духів-господарів місця). Посудини ці ставились у різні кутки й позаду вогнища під час будівництва нових та ремонту старих помешкань, залишки таких захоронень знаходять також у дворі та в саду. Вільгельм Ессе вважав цей обряд частиною культу Предків, а домові духи, за народними уявленнями, як відомо, часто є померлими Предками» [цит. за: 3].

«Будівельною жертвою» в різний час і в різних країнах могли бути діти, незаймані жінки, раби, рідше – подружні пари, чоловіки, просто кров дитини чи дорослого. Генезою останнього варіанта є віра в контагіозну магію, що, за Дж. Фрезером, лежить в основі міфологічного мислення [14]. Визначальний принцип контакту й суміжності можна сформулювати так: частина має такі самі властивості, що й ціле. Отже, «у тих предметів, що перебувають у взаємозв'язку, значення і роль у житті збігаються» [1, с. 9].

Д. Зеленін навів нестандартну інтерпретацію цього звичаю європейськими богословами, котрі, виходячи з позицій християнської ідеології, проводили паралелі між замурованою в стіні невинною людиною під час будівництва нового об'єкта і Божим сином, що став наріжним каменем усієї світобудови. Близькою, на нашу думку, є інтерпретаційна теорія М. Еліаде (*Eliade*): учений, зокрема, наголошує на тому, що під час принесення «будівельної жертви» здійснюється символічний акт створення Всесвіту, а саме – його повторення на земному рівні. Ця думка пов'язана з уподібненням житла до мікрокосму (людського тіла) й макрокосму (цілого світу) в індоєвропейській міфології. Як стверджує М. Курганський, «починаючи з певного рівня культури, космогонічний міф пояснює Створення світу

процесом смерті якогось Велетня (Імір – у германській міфології, Пуруша – в індійській, Пан-ку – у китайській): його органи служать для зародження різних космічних районів. Відповідно до іншої групи міфів, не лише Космос, але і істивні рослини, людські раси та навіть різноманітні суспільні класи зароджуються в результаті принесення в жертву Найпершої істоти, з її плоті. Саме на цьому типіві космогонічних міфів базуються жертвоприношення під час будівництва» [цит. за: 3].

Головне місце в теорії М. Еліаде відводиться концепту міцності й неприступності будівельного об'єкта і його зв'язку з духом-охоронцем. Учений писав: «Аби “споруда” (будинок, храм, технічна споруда і тому подібне) збереглася надовго, вона має бути натхненна, тобто повинна отримати одночасно і життя і душу. “Переміщення” душі можливе лише при принесенні кривавої жертви» [15, с. 121].

На протигагу загальноприйнятому західноєвропейському тлумаченню замурованої людини як офіри духам землі, орендної плати за взяті в них територію (і водночас як духа-охоронця окремої будівлі), Д. Зеленін запропонував інтерпретаційну теорію, яку можна назвати тотемістичною. Відповідно вищенаведений звичай був пов'язаний не з кам'яними, а з примітивними дерев'яними будівлями. Провідним тут є концепт покарання за скоєний злочин, порушення священного табуованого ставлення до власних предків. На підтвердження своєї думки вчений відсилає до часів, коли людина вважала дерева своїми тотемами: «За порушення будівниками цієї недоторканності дерева-тотема мстилися людям, позбавляючи життя будівника або першого мешканця будинку. Аби попередити цю неприємну перспективу, будівники передчасно підставляли деревам, котрі мстилися, людську жертву – дитину, полоненого, а пізніше – раба, тварину, і таким чином обманювали тотем, який вдовольнявся життям людини чи тварини і припиняв свою помсту» [2, с. 160].

На думку Д. Зеленіна, замурована людина стає «активним духом-охоронцем» будівлі, що пояснюється міфологічним мисленням наших предків і, зокрема, уявленнями про загробне життя та простір. Відповідно до них люди, котрі померли внаслідок насильницького втручання, продовжують життя поза земним виміром. Учений акцентував на тому, що «у даному випадку місце смерті і могили замурованої людини збігається» [2, с. 148].

Проте наприкінці ХХ ст. під впливом *gender studies* з'явилося декілька істотно нових інтерпретаційних теорій, що адаптують баладний сюжет «Замурована мила» до новітніх реалій. Значним поштовхом стали студії Р. Мандели (Mandel), присвячені «Мосту Арта», у яких висловлено гіпотезу, що ця балада «відкриває нам чоловічу спробу “випробувати свою владу і контроль над жіночою сексуальністю та її репродуктивною функцією”» [цит. за: 11, с. 52]. Як зазначає Л. Стоянович (Stojanovich), на таку думку дослідницю наштовхнуло Леві-Стросівське (Lévi-Strauss) протиставлення природа – культура, яку вона адаптувала до інтерпретації сюжету, – нетворча чоловіча культура спирається на присвоєння жіночої природи. Можемо умовно назвати цю інтерпретаційну теорію «гендерно-опозиційною». Беручи до уваги наведену Е. Тайлором італійську легенду про міст через річку Арту, у якій чітко простежується протиставлення двох головних категорій – маскулінності й фемінності, акцентуємо на оригінальному висвітленні гендерної проблематики в цій теорії. Переважна більшість записів очевидців свідчить про замурування представниць саме жіночої статі. До того ж вони найчастіше були незайманими, у чому вбачаємо концепт сакральної чистоти, охоронне поле якої служить «найбільш дієвим оберегом усякого важливого почину» [8].

Л. Парпулова спирається на вчення А. ван Генепа (Arnold van Gennep) про обряди переходу і вважає, що замурування в баладі «декодовано як форму обвінчаного життя», і взага-

лі воно може репрезентувати «неминучість жіночої долі: її трансформацію в підвалини нового дому, нового світу, нової родини, що не завжди є найприємнішим» [цит. за: 11, с. 53]. Таку теорію назвемо «ініціаційною», оскільки в її основі лежать учення про перехідні ритми А. ван Геннепа й концепція життєвих криз, що належить М. Еліаде. Відповідно до цих поглядів у результаті перехідного комплексу обрядових дій «закріплюється зміна соціального статусу індивіда, відбувається включення його до певного замкненого об'єднання» [7].

Л. Стоянович стверджує, що сьогодні «вже немає сенсу говорити про замуровану наречену як продукт відтворення обряду замурування людської жертви у фундамент будівлі, аби задобрити злих духів, а сприймати її як оповідь про жінку-наречену, яка, обвінчавшись, жертвує своїм життям і свободою на користь чоловіка, що метафорично представлено в сюжеті дією замурування її в підвалини будівлі» [11, с. 54].

Сюжет про замуровану милу (милого) популярний, головним чином, в українських Карпатах та в Словаччині, де від першої половини XIX ст. (записи О. Павловича) до нашого часу зафіксовано кілька десятків варіантів цієї балади [5]. Мовиться про запеклу ворожнечу двох родів, яка стає на заваді коханню молодої пари. Зокрема, відправником вербального акту заборони на шлюб і покарання за непокору стає мати дівчини. Саме вона спричинює реалізацію головного мотиву балади – замурування:

Широко, далеко,  
Высоко, глубоко  
Любилися двое  
До серця глубоко.  
А мати дьовчини,  
Як ся вто дочула,  
Та вна своє дівча  
В мур замуровала [6, с. 87].

Коли мати дізналася, що мурувальники на прохання її доньки зробили віконечко, щоб вона могла дивитися у двір коханого, то звеліла зробити укріплення ще глибшим. Після смерті юнак перетворився на фіалку, а дівчина, що прийшла востаннє попрощатися з ним, – на калину. Наявність фантастичного елемента (метаморфози) як форми втілення дійсності відіграє роль підсилення експресії баладного малюнка. Відповідно до індійського вчення про сансару та реінкарнацію, безтілесне начало індивіда після розпаду однієї оболонки (земної, тілесної) поєднується з іншою, тобто смерть означає не вмирання людини у прямому фізичному значенні, а повторне народження в іншій іпостасі. У варіанті баладного сюжету, який ми розглянули вище, це метемпсихоз (тобто переселення душі померлого в організм, що народився заново) у квіти, які вирости на могилах закоханої пари.

В іншому варіанті балади мати звеліла замурувати в стіну свого сина, котрий покохав одну дівчину. Вірність одне одному символізують квіти, які були посаджені товаришами на їхніх могилах, – розмарин та біла лілея, що сплелися верховіттями на знак вічного кохання:

На Янчовом гробі росла розмарія,  
На Ганчином гробі прекрасна лелія.  
Тотъ двоє зілля так повіроствали,  
Аж ся їх вершечки верх церкви зхаджали  
[цит. за: 5].

Дізнавшись про це, мати викопала їх, за що отримала прокляття на свою адресу від померлого сина:

– Ой, бодай ты, мати,  
Чорнов скалов стала,  
Што ты наші квіты  
Повыкоповала... [6, с. 86].



Миттєва реалізація вимовленого сином прокляття на адресу матері пояснюється вірою давніх людей у магічну силу слова. Уважалось, що відправником вербального коду, що міститься в проклятті, була людина (у розглянутому баладному варіанті – син), але за його здійснення завжди відповідали вищі сили [10, с. 287]. Важливу роль у цьому уявленні відігравав темпоральний аспект, а саме – «фатальна» хвилина, на час настання якої припав прокльон.

Наприкінці баладного тексту сумним акордом лунає морально-дидактичний висновок, що алюзійно відсилає нас до вічного сюжету про Ромео і Джульєтту:

– Родічі, родічі,  
Из нас приклад майте,  
Де ся двоє люблять,  
Побрать їм ся дайте!.. [6, с. 86].

Отже, баладний сюжет про замуровану милу (милого) генетично пов'язаний із давнім мотивом жертвоприношення в буквальному (якщо дотримуватися ідей міфологічно-ригвалістичної школи) чи в переносному значенні (виходячи з новітніх інтерпретацій *gender studies*) поряд із метемпсихозом (душі молодих людей після смерті переселяються у квіти, посаджені друзями на їхніх могилах). Реалізація вимовлених прокльонів підтверджується давньою вірою предків у магічну силу вербального коду та ідеєю про те, що живі мають можливість спілкуватися з померлими родичами в зовсім новій іпостасі.

Важливою семантикою в баладі наділяється вікно, яке дівчина просить мурувальників залишити їй для того, щоб мати можливість дивитися у двір милого, оскільки воно тлумачиться як медіатор, межа між своїм (домашнім) та чужим (зовнішнім) простором і є єдиним засобом зв'язку зі світом, до якого нещодавно належала й сама дівчина. Розглядаючи інший варі-

ант балади («Замурований милий»), ми знову бачимо належність цієї частини будівлі до володінь смерті, оскільки «вікно, поруч із дверима та пічною трубою, – це шлях, яким душі померлих та міфологічних персонажів потрапляють до будинку і залишають його. Через вікно в будинок проникає смерть (кашуб.), а душа, що вийшла з тіла померлого, спершу стоїть біля вікна (з.-поліс.) чи одразу через нього вилітає на небо (с.-рос., кашуб.)» [9, с. 534].

В етнолінгвістичному словнику «Славянские древности» зазначено: «Етимологічна спорідненість слів “окно” (рос.) та “око” (рос.) підтримується функцією цієї частини будівлі забезпечувати можливість дивитися, бачити, спостерігати (пор. болг. прозорец, серб. прозор “вікно”). Дивитися крізь вікно – форма контакту з «іншим» світом, котра дозволяє побачити незриме, наприклад, нечисту силу, а також дізнатися про свою долю» [9, с. 536].

У міфопоетичній традиції будинок без вікон сприймається як «відхилення від норми, як оселя, що належить чужинцю» [9, с. 538]. Тобто замурування людини ототожнюється з її набуттям належності до «іншого» світу, що рівносильне смерті (у цьому випадку) або ж перетворенню на міфологічну істоту.

Якщо послуговуватися гендерно-опозиційною теорією інтерпретації баладного сюжету «Замурована мила», цей акціональний код можна пояснити намаганням матері вберегти свою дитину від можливих розчарувань сімейного життя. Для ілюстративного підтвердження такої гіпотези доречно згадати думку професора антропології А. Дандеса (Dundes), який уважає цю баладу «мертвою метафорою подружнього життя» («a deadly metaphor for married life») [16, p. 187].

Зважаючи на амбівалентне трактування вікна у фольклорній традиції, зокрема, спираючись на статтю В. Топорова «К символике окна в мифопоэтической традиции», у якій він

наголошує на подвійному значенні цього символу, проводимо паралель із двоїстою семантикою самої людини, «що перебуває в центрі, всередині, в будинку як у внутрішньому укритті щодо того, що є (чи може бути розташоване) навколо цього центра-будинку, ззовні» [13, с. 168]. Учений уважає, що тут можна звернути увагу на «максимальне укриття в центрі, граничну ізоляцію від усього, що є зовні, надійність над усе (головне, щоб героя, «мене», що перебуває в центрі та всередині, не бачив ніхто знадвору)» [13, с. 168]. Ця теза може також слугувати підтвердженням гіпотези про материнські наміри вберегти доньку від ініціаційного обряду, після якого вже немає вороття назад, – ідеться про весілля як перехід з одного роду в інший.

Щодо найпершої міфологічно-ритуалістичної теорії, яка мала місце в науковому дискурсі XIX ст., немає об'єктивних підстав для інтерпретації баладного сюжету про замуровану милу саме в такому руслі. У записаних варіантах цього тексту не йдеться про закладення нового помешкання, задля успішної реалізації якого необхідна була б наявність кривавої «будівельної жертви».

Отже, приводом до замурування дівчини в метафоричному сенсі можна вважати прагнення матері відокремити її не лише від об'єкта, на якого спрямовані почуття, а й узагалі від жорстокого зовнішнього світу. Бінарні опозиції «свій – чужий», «сакральний – профанний» тут посідають чільне місце. На підтвердження цієї думки згадаємо мораль балади, у якій бачимо щире каяття матері:

– Де ся двоє люблять,  
Дайте їм ся взяти!  
Бо я така была:  
Не мала-м розума...  
Теперь так жалкую,  
Мушу вмерти з жалю... [6, с. 87].

Другий варіант балади «Замурований милий» дуже популярний у словацькому й чеському фольклорі. П. Лінтур уважав, що пісня “*Tam hore, tam doly*” перекочувала на Закарпаття зі Словаччини, про що свідчать текстуальна близькість, словакізми, розмір, мелодія. Але історія поширення пісні на українському ґрунті викликає різні здогади. Варіант з Перечинського району, тобто із суміжної етнографічної смуги, “акліматизувався” краще, ніж варіант з Тячівського району, що розташований далеко від Словаччини. Ми висловлюємо припущення, що перечинський варіант потрапив в українське село давним-давно безпосередньо із сусідньої словацької території, а тячівський потрапив в с. Бедевля випадково, перенесений окремими співцями, які їздили в Словаччину на сезонні роботи» [6, с. 26].

Згідно із запропонованою А. Дандесом міграційною теорією, генезу баладного сюжету слід шукати в Індії, де відомою є пісня про замуровану жертву для задобрення духів. Учений наголошує на тому, що ця балканська балада мігрувала з Індії разом із циганами, що вважалися провідними майстрами в Південно-Східній Європі. Він зазначає: «Об’єктивні читачі, які знайдуть час для прочитання сотні балканських текстів та індійських варіантів, зможуть легко побачити, що вони є незаперечною частиною спільної індоєвропейської традиції, незважаючи на те, що балада, очевидно, ніколи не була популярною в Західній Європі» [16, р. 191]. А. Дандес відсилає читачів до студій фольклориста А. Крапе (Krappe), котрий постулював індійське походження легенди про замуровану жертву в обличчі дитини (раніше, ніж про наречену), яка може бути споріднена з баладою про замуровану милу [цит. за: 11, с. 51].

Отже, існування двох опозиційних теорій інтерпретації відомого баладного сюжету про замуровану милу (милого) демонструють у діахронічному зрізі зміну парадигми наукового ставлення до цієї проблематики – від міфологічно-ритуаліс-

тичного до гендерно-опозиційного. Виокремлення основних концептів кожної гіпотези найкраще висвітлює її суть. Аналіз різних варіантів баладного тексту демонструє наявність спільних елементів, таких як метаморфоза, метемпсихоз, анімізм, ритуально-магічне значення вербального коду, залежність вимовлених слів від темпорального фактора, амбівалентна символіка вікна.

### ЛІТЕРАТУРА

1. *Васильєва І. В.* Міфологічне мислення: етнографічні розвідки і психоаналіз [Електронний ресурс] / І. В. Васильєва // Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Філософія. Психологія. Педагогіка. – 2010. – № 1. – С. 7–11. – Режим доступу : <http://novyn.kpi.ua/2010-1/01-filos-Vasiljeva.pdf>.
2. *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1934–1954. – М. : Индрик, 2004. – С. 145–175.
3. *Курганский М.* К вопросу о строительной жертве и «кутном боге» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://dedoslavl.narod.ru/lubomudrie/strojzhertva.htm>.
4. Мировые культы и ритуалы. Могущество и сила древних / [сост. Ю. А. Матюхина]. – М. : РИПОЛ классик, 2011. – 304 с.
5. *Мишанич С. В.* Фольклористичні та літературознавчі праці [Електронний ресурс] / С. В. Мишанич. – Донецьк : Донецький національний університет, 2003. – Т. 1. – Режим доступу: <http://litmisto.org.ua/?p=1942>.
6. Народні балади Закарпаття / запис та впорядк. текстів, вступ. ст. та прим. П. Лінтура. – Л. : Вид-во Львівського університету, 1966. – 283 с.
7. Новая философская энциклопедия : в 4 т. [Электронный ресурс]. / под ред. В. С. Стёпина. – М. : Мысль, 2001. – Режим доступа : [http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_philosophy/8397/%D0%98%D0%9D%D0%98%D0%A6%D0%98%D0%90%D0%A6%D0%98%D0%AF](http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/8397/%D0%98%D0%9D%D0%98%D0%A6%D0%98%D0%90%D0%A6%D0%98%D0%AF).
8. *П'ятаченко С. В.* Сумський переказ про замуровану розбійницю: генеза, типологія, семантика [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://archive.nbuv.gov.ua/portal/Soc\\_Gum/FilolNauk/2011/300.pdf](http://archive.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/FilolNauk/2011/300.pdf).
9. Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – М., 2004. – Т. 3. – 693 с.

10. Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – М., 2009. – Т. 4. – 512 с.
11. *Стоянович Л.* Якi вірування закладені в основу «Балади про замуровану наречену»? / Л. Стоянович // Народна творчість та етнографія. – 2009. – № 3. – С. 50–56.
12. *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура / пер. с англ. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.
13. *Топоров В. Н.* К символике окна в мифопоэтической традиции // Балто-славянские исследования, 1983. – М. : Индрик, 1984. – 168 с.
14. *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии [Электронный ресурс] / пер. с англ. М. К. Рыклина. – М. : Политиздат, 1980. – Режим доступа : <http://psylib.org.ua/books/freze01/>.
15. *Элиаде М.* Священное и мирское / Мирча Элиаде. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 368 с.
16. *Dundes A.* The Walled-Up Wife: A Casebook: [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://books.google.com.ua/books?id=MDmGX5y40IwC&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbv\\_atb#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.ua/books?id=MDmGX5y40IwC&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbv_atb#v=onepage&q&f=false). – 210 p.
17. *Schmidt V.* Tierische und menschliche Bauopfer bei den Nordwestslawen // *Studia Mythologica Slavica*. – 2001. – N 4. – S. 25–34.

## SUMMARY

«Walled-Up Wife» ballad was at the center of scientific folkloristic discussions of the XIX–XXI centuries. An interest in the topic has caused the appearance of a significant number of the interpretational theories that are considered in this article in the diachronic aspect – from mythological-ritualistic to gender-oppositional. J. Grimm in his book *Deutsche Mythologie* (1835) has analyzed relics of the ancient ideas about the «building sacrifice» (*Bauopfer* – R. Shtyube's term) in the folklore texts. The apologists of this theory, based on the legends and the artefacts found that has a general makabre plot – the murder of a girl by way of her grave into a wall or a building's foundation, deduced the motive's genesis of the past practice of a human sacrifice as a sop to the higher powers to eliminate an interference of the object's building. D. Zelenin has introduced an interpretation of this custom by the european theologians that from the standpoint of a Christian ideology draw the parallels between the Walled-Up person and the God's son, who became the cornerstone of the

«construction» of the Universe. It's obvious that there is a relation with the Indo-European mythology, because its cosmogony texts explain the process of a worldcreation by the giant's death. The concept of a strength and inaccessibility is a leading in the interpretive theory of a scientist Mircea Eliade, according to which the building will remain for a long time only if it gets at the same time a life and a soul. Since soul's moving is possible only during the sacrifice, a person became a guarantee of the basement's reliability. D. Zelenin's totemic theory is based on the concept of a punishment for the crime – building of a house – and the infraction of the taboo – towards the ancestors when the trees were considered as totems. Under the influence of gender studies we see the appearance of the radically new interpretations of the theory, which mainly aimed to explain metaphorically the «Walled-Up Wife» ballad on the ground of the oppositions «masculinity-femininity», «one's own-non self», «nature-culture». The followers of the gender approach considered that a married girl walled herself up into the foundation of a new home and family.

In the article it was analyzed the «Walled-Up Wife» ballad with its variants represented in the collections of P. Lintur and S. Myshanych. Actional code was explained by mother's attempts to protect her child from the possible frustrations caused by the initiation (transfer to a «non self» generation). With a particular focus on the ambivalent symbolism of a window as an important element of the house we should consider the wall-up process as a maximum marginal isolation and an isolation from all that is outside. The concept of the reliability with binary oppositions «one's own-non self», «sacred-profane» plays a leading role in such ballads. Special attention is paid to the role of metempsychosis and metamorphosis of the ballade poetics, also to the animistic and totemic representations and magical power of the verbal code.

**Keywords:** ballad, building sacrifice, reincarnation, metempsychosis, animism, totemism, ambivalence, binary opposition, verbal code.