



УДК 572.9

DOI <https://doi.org/10.15407/nz2019.04.867>

ТЕКСТ «ГОЛОВИ» В ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ СЛОВ'ЯН (НА МАТЕРІАЛІ ЗАМОВЛЯНЬ)

Андрій ТЕМЧЕНКО

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-3999-9459>

кандидат історичних наук, доцент,
кафедра історії України,

Черкаський національний університет
імені Богдана Хмельницького,
бульвар Шевченка, 81, м. Черкаси, 18000, Україна.

e-mail: temchen@ukr.net

Розглядаються міфологічні уявлення слов'ян на прикладі тексту «голови», що складає мету дослідження. *Актуальність статті* визначається тим, що в українській етнології фактично відсутні праці, присвячені семіотичі цієї частини тіла, структура якого формується на основі асоціативних зіставлень елементів людського обличчя з явищами природи або ландшафтом. *Об'єктом статті* виступає традиційна культура слов'ян, *предметом* — лікувально-обрядові тексти. *Джерельна база* складається з лінгвістичних, фольклорних і етнографічних матеріалів, що визначає методи дослідження, сформовані за принципом ретроспекції і порівняння. *Хронологічні межі* окреслені архаїчним періодом виникнення міфологічних уявлень і обмежується кінцем XVIII — початком XXI ст. — часом збирання, фіксування і опрацювання польових етнографічних матеріалів.

Встановлено, що структура тексту «голови» формується за принципом бінарності, де пара «ніс-вуха» протиставляються парі «очі-рот». «Голова» є також моделлю вертикальної і горизонтальної структури міфологічного всесвіту: Основну увагу зосереджено на окремих компонентах тексту — очах, подиху, «устах», губах. Зокрема символіка «очей» сполучається з ситуацією видимості, яка в міфології набуває амбівалентного значення, що пояснює походження вірувань про розташування в очах душі, а також правил «регулювання» погляду. Особливо це стосується тих осіб, хто ще не говорить, яких застерігають від «чужого» погляду, або вже не говорить, яким закривають «мертві» очі. В такому разі протягом життя відбувається градація сили погляду, найбільша концентрація якого сягає після смерті.

Ключові слова: міфологічна картина світу, голова як структура, очі / погляд, відчуття / вуха / ніс, уста / рот / паща, «уроки», лікувальні обряди.

Andriy TEMCHENKO

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-3999-9459>

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor

Associate Professor of the Department

of the Ukrainian History

of the Bohdan Khmelnytsky National University

of Cherkasy,

81, boulevard of Shevchenko, 18000, Tcherkasy, Ukraine.

e-mail: temchen@ukr.net

HEAD-RELATED TEXT

IN THE TRADITIONAL SLAVIC CULTURE (BASED ON THE MATERIAL ABOUT SPELLS)

Introduction. The «head» takes an important place in the Slavic mythology. This anatomical structure is perceived as a system of signs, which form cultural text.

Problem Statement. This text is reconstructed by representatives of various humanitarian branches; however, the issue has not been sufficiently studied in the Ukrainian ethnology.

Purpose. To reproduce the mythological meanings of the head-related text.

Methods. Understanding the text as a mega sign involves using structuralism methods, where the text appears as a system of binary oppositions.

Results. The structure of the head-related text is formed on the basis of associative comparisons of elements of the human face with the natural or landscape phenomena. The secondary simulator system is the ability to perform comprehension actions associated with qualitative characteristics of the glance, facial expressions and words. As a result on failure to meet the standards, there is a «deterioration» of the initial qualities of the glance and the word, which explains the emergence of the «evil eye».

It is established that the structure of the head-related text is formed on the binary principle, where the pair of «nose-ears» (passive perception) is opposed to the pair of «eyes-mouth» (perception + transmission of information). Besides, the «head» is a model of the vertical structure of the mythological universe: «top-eye» / «middle-nose-ears» / «bottom-mouth».

The main focus is on the mythology of the face parts — eyes, breath, mouth, and lips. In particular, the symbolism of the «eye» is combined with the situation of visibility, which in mythology acquires an ambivalent meaning, which explains the origin of beliefs that the soul is hidden in the eyes, as well as the rules of «regulation» of the glance. The «throat-breath» serves as a portal through which «enters» the Spirit, which feeds the body, and through that the last breath «goes out», which explains the beliefs about the lethal conditions. The lips and mouth is the «door» that regulates breathing in and out, silence and speaking, as well as arbitrary physiological reactions. In healing texts, the semantic gradation of the following concepts can be traced: «mouth» / sky → »mouth» / earth → »jaws» / other world.

Conclusion. The head-related text makes the branched structure of mythological meanings, built on the principle of binary oppositions, which is similar in Slavic cultures.

Keywords: mythological worldview, head as the structure, eyes / glance, feelings / ears / nose, mouth / jaws, healing ceremonies.

Вступ. Зазначена публікація продовжує цикл авторських статей з міфології людського тіла [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7]. Ключове місце в міфологічній картині світу (далі — МКС) слов'ян посідає «голова», анатомічна структура якої сприймається як система знаків, які формують специфічний культурний текст. Читання цього тексту і реконструкція його значень здійснюється представниками різних гуманітарних галузей, зокрема психології [8, с. 279—285], культурології [10, с. 113—129], соціальної і культурної антропології [10; 11; 12; 13]. Незважаючи на статусність «голови» як смислотворчої парадигми в міфологічних уявленнях слов'ян (що підтверджується етимологією слова [14, с. 550—551; 15, с. 429]), в українській етнології бракує досліджень з цієї проблематики. Зокрема В.М. Сироткін розглядає соматичний аспект юридичної обрядовості українців XI—XX ст., пов'язаної з «головою» [16], Г.Б. Бондаренко аналізує семантику волосся в традиційній культурі нашого народу [17], предметом вивчення О.А. Прігаріна є знакова специфіка бороди в уявленнях старообрядців Подунав'я [18]. Не достатньо дослідженими залишаються інші аспекти міфології «голови», а саме її семіотична структура в системі міфологічних уявлень слов'ян, що складає *актуальність статті*.

Метою дослідження є відтворення тексту голови в міфологічних уявленнях слов'янських народів. Функцію об'єкта виконує традиційна культура слов'ян, *предметом* є лікувально-обрядові тексти (далі — ЛОТ), які найповніше відбивають анатомічну будову людського тіла. *Джерелами дослідження* виступають різноманітні словники, літописи, фольклорні збірки, а також авторські польові записи. Провідним є *ретроспективний метод*, який дає змогу дослідити текст або поняття в її діахронному контексті. Дієвим способом ретроспекції є порівняння лексичної, смислової етимології текстів з іншими жанрами міфопоетики, обрядовими діями, які їх супроводжують, а також об'єктами і явищами матеріальної культури, що дозволяє простежити семантичні і, як наслідок, функціональні зміни досліджуваного поняття. *Хронологічні межі наукового дискурсу* окреслені можливим періодом виникнення міфу і сучасністю, що обумовлено *об'єктом і предметом дослідження*. Концентрація часових параметрів обмежується кінцем XVIII — початком XXI ст. —

часом збирання, фіксування і опрацювання польових етнографічних матеріалів.

Основна частина. В міфологічних уявленнях багатьох народів побутують вірування, що голова здатна говорити, чути і бачити незалежно від тіла (звідси англ. «talking head»). Відповідні уявлення могли виникнути на основі властивостей погляду і звуку, які формують метафізику міфу. В такий спосіб моделюються «первинні значення» — константи життя, що пояснює семантику Першого Світла і Першого Слова [Буття 1,3; Іоанна 1,1], які в буденних ситуаціях можуть змінюватися на протилежні, утворюючи бінарні пари «народження-умирання», «світло-темрява», «добро-зло», «свій-чужий» тощо. За логікою міфу дестабілізація МКС зумовлена неправильною поведінкою носіїв культури, що пояснює «споконвічне повернення» в «перші часи» [19; 20] й існування відкупних жертвоприношень, що мало очистити виконавців обряду і відновити втрачений баланс між «минулим-майбутнім», «природним-культурним». Відповідні уявлення визначають місце «голови» як осереддя Світла і Слова в структурі МКС і пояснюють, чому будинок (модель всесвіту) «закладався на чийось голову».

Мотив будівельної жертви зберігся в баладах південних слов'ян, які вірили, що майстер перед закладкою житла таємно міряв тінь або слід випадкового перехожого чи господаря, які в цьому аспекті дублювали жертву. Людина, з якої була знята мірка, протягом сорока днів хворіла і помирала, а її душа ставала покровителькою житла [21, с. 61—63]. У часи Київської Русі будівельна жертва була пережитком, а людські голови імітували за допомогою декоративного оздоблення. Так, князь Данило в м. Холмі заклавав церкву на честь Іоанна Златоуста: «І споруда її була така: склепінь чотири; з кожного вугла — склепіння, і стояли вони на чотирьох головах людських, вирізьблених одним умільцем» [22, с. 418].

Іншим чинником, що вплинув на вірування про «голову», є суто візуально-асоціативні зіставлення її елементів з окремими частинами людського тіла, що формує паралельний текст, пов'язаний з маскуванням (моделювання «іншого») і фарбуванням (змінною виразності) обличчя, за допомогою чого упізнаються наміри особи. Звідси стає зрозуміло, чому в міфологічних уявленнях слов'янських народів голова сприймається як вмістилище тілесної душі [23],

що, у свою чергу, пояснює магічно-запобіжні засоби її захисту під час виконання мантичних обрядів. Так, українські і білоруські дівчата під час ворожіння одягали собі на голову горщик (аналог голови), для того, щоб нечиста сила, до якої вони зверталися, не могла їм зашкодити [13, с. 75—97]. Схожі звичаї побутували в Південній Італії, де ворожили по кам'яним надгробкам обезголовлених злочинців («нечистих» покійників). Приклавши вухо до могили, слухали шум під землею, після чого розпізнавали випадково почуті звуки як віщі [24, с. 10—11]. Традиційно душу розміщували в дихальних шляхах — ротовій порожнині, горлі, носі й очах, тобто межових частинах тіла, що сприймають і передають інформацію (вуха функціонують в односторонньому порядку, тому асоціюються лише з «входом»). Розглянемо семантику органів, що асоціюються з межею.

Дихальні шляхи. Міфологічні вірування південних слов'ян свідчать, що перед смертю душа просувається ближче до «виходу» — носа або горла. Пор.: з серб. «Дошла душа подгрло», «Душа му у носу стоји» [25, с. 163]. Щоб полегшити страждання (прискорити «останній подих»), помираючому допомагали «відкрити» межу — розстібали комір, розв'язували вузли на одязі, відкривали вікна, заслінку печі, двері, розбирали стелю (пор. з родильними обрядами). У цьому разі доцільними видаються співвідношення людського обличчя з граничними елементами традиційного житла: д.-р. «окно ↔ око», «двері ↔ рот», «поріг ↔ зуби», «стріха ↔ неохайна зачіска» тощо. Вважали, що після смерті «видихнута» душа певний час перебуває на «нейтральній» території — даху, печі, вікні, тобто в місцях, що тим чи іншим чином зіставляються з головою, зокрема тілесними входами і виходами. Видихання / випускання своєї душі звільняє тіло, яке стає незаповненим, що загрожує впусканню чужого духу, тому покійному ще донедавна зав'язували рот або клали під носом голку (раніше нею скріплювали губи)¹. Ознаки «мертвого» як «пустого» простежується на лексичному матеріалі: д.-р. труп'я — «пустий, гнилий стовбур дерева», гр. трѣла — «отвір».

Слов'яни вірили, що душа тимчасово залишає тіло під час сну (пор. рос. усопший — «мертвий») і нагадує стрічку, нижній край якої перебуває в роті, верх-


ній — «може бути де хоче». В цьому аспекті сон зіставляється з напівлетальними станами, коли «Душа на одній нитці тримається» [25, с. 163—164]. Відповідні вірування ґрунтуються на спостереженнях за неадекватною реакцією сонної людини, коли її раптово будять. Вважалося, що уві сні людина може «загубити» душу, після чого вона «втрачає» розум (звідси рос. потерянный у значенні «не сповна розуму») або «впустити» чужу душу (пор. з дводушниками [26, с. 29—31]). У зв'язку з цим виголошували тексти, які мають охороняти безтілесну (не захищену) душу і структурно нагадують обряд «печатання» могили: «У кровать ложусь, хрестом стелюсь, хрестом укриваюсь, ангели по боках, спасителі в головах. Спаси мою душу од усякого зла, од усякого врага»². Ймовірність проникнення в тіло «нечистого духу» через рот, ніс, очі пояснює застосування амулетів у вигляді сережок або носових проколоток, що мали «закрити» ці отвори. Аналогічним чином захищали житло, що вказує на смислові аналогії будинку з тілом людини.

Відомості про в життєдайні властивості подиху як елементу циркуляції вселенського духу зустрічаються в д.-р. епосі, зокрема сюжеті, коли Святогор перед смертю передає частку своєї сили молодшому богатырю Іллі Муромцю: «Я ведь дуну-то своим духом тебя да богатырским-то, / Ты прими от меня да себе силушки» [27, с. 26]. Рефлекторне дмухання («видихання душі») на поранене місце тамує біль, оскільки є частиною Божественного Духу: «Не я помагаю, Господь помага своїм духом, — подиха (дмуха три рази над болячим місцем навхрест і тричі плює)» [28, с. 66—67]. Пор. з розумінням «духу» як маркеру запаху, за допомогою якого розрізняється живе і мертве. Разом з тим, лише живі мають індивідуальний запах, оскільки у покійників він однаковий (Баба-Яга «чує» людський, живий дух). Коли хворому «не вистачає духу», цілюще «дмухання» додається сакральним покровителем: «Я с словами, а Пречиста з духами»; «Божья Мати приступає, своїм духом подихає» [29, № 142, 146]. Вода, освячена подихом Бога, перетворюється на живу, після чого нею промивають рани: «Іоанне Хрестителю, хрестивший духом святим і водою! Святую воду несем відрами, вода розливається, кров знімається від раба Божого N» [30, с. 132-2].

¹ Польові матеріали автора, смт. Новотроїцьке Херсонської обл.

² Польові матеріали автора, с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл.

Таблиця 1

Небо, очі, верх, світло		Візуальне сприйняття, передача невербальної інформації, справжнє знання — д.-р. в'єдение, реалізується в інтенціях: «краще один раз побачити, ніж сто раз почути», «бачити ситуацію» — розуміти сутність подій, відповідає голові
Земля, вуха, ніс, середина		«Чуттєва» душа, емоційне сприйняття, інтуїтивне пізнання, д.-р. слышание, реалізується в інтенціях «душа чує», «не очі бачать, а людина; не вухо чує, а душа», відповідає серцю
Підземний світ, рот, низ, темнота		Фізична душа, тілесне пізнання, д.-р. утроба, відповідає животу і статевим органам

Погляд, очі. Мешканці Силезії вважали, що в момент смерті душа залишає тіло крізь очі, що пояснює звичай закривати їх покійному. Очі в цьому смислі виступають «дверима» душі, які мають «закритися» після того, як вона залишить тіло: серб. «Душа једна врата има» [25, с. 163]. В іншому разі ними може скористатися «чужа» душа, після чого покійний перетворюється на упиря.

Відповідні вірування слугують поясненням, чому «уроки» виникають внаслідок пильного погляду «недоброї» або хворої людини, яка, в такий спосіб передає частку своєї «нечистої» душі іншому: «Там тобі (переполох) селитися, будитися, проживати і пробувати, народженої, хрещеної і молитвяної N у вічі не видати» [28, с. 64]. У зв'язку з цим в традиційному етикеті рекомендувалося «опускати» очі, особливо жінкам. Натомість чоловікам властиве «міряти» один одного очима, оцінюючи за поглядом потенційні можливості ймовірного суперника.

Розташування людської душі у верхній частині тіла — горлі, очах протиставляється душам хтонічних істот або тих, хто «продав душу чорту», в яких вона переміщається в низ тіла: серб. «Душа на дупе да ти излази ка појдеш на онијасвет» [26, с. 163]. У цьому аспекті цікавим видається обряд «упізнання покійника», що існував в окремих племенах бронзового віку [31, с. 85]. Зокрема черепу покійного надавали «нового» образу, — з глини моделювали ніс, очі і вуха, тобто відтворювали ті елементи, за допомогою яких «впускалася» і «випускалася» душа. Відповідні дії, на нашу думку, візуально персоніфікували пращура і дозволяли тимчасове «повернення» душі у його моцці під час поминальних відправ. Пор.: моцці від слов. *моктъ ← *могу — «можу», споріднене з гот. mahts — «міць, сила» [32, с. 666], «Укачайте (лекі) з кості, із мочи, із пальчікоу, із сустачікоу»

[29, № 243]. Можливо, це пояснює заборони по смертного зображення образу конкретної людини як її несанкційованого повернення в світ живих.

У цьому контексті структурні компоненти тексту «голови» утворюють систему знаків, яка формується в межах бінарної опозиції «вуха-ніс» / «очі-рот». Сміслові зіставлення «вух» і «носа» зумовлене їхньою функціональністю, що передбачає пасивне сприйняття інформації у форматі звуків і запахів (слухати — «чути звуки і запахи», але слухатися — «підкорятися»). «Вуха» і «ніс» розташовуються приблизно на одному рівні — нижче очей і вище підборіддя, тому займають проміжне місце між верхом і низом обличчя (становлять його центр), що відповідає позиції «землі» або символіці «світу людей» в МКС (таблиця 1).

На тілесному рівні «низу» обличчя відповідає «утроба», «центру» — серце (від «середина»), «верху» — голова (втілення душі, яка знає-відає). «Вуха-ніс» співвідносяться із семантикою серця з тією відмінністю, що за допомогою слуху і нюху людина долучається до світу звуків і запахів, тоді як серце пов'язане з невидимою сферою емоцій і відчуттів. Різноманітні емоційні стани займають важливе місце в житті людини, тому в МКС серце персоніфікується. Воно, так само як «вуха» і «ніс»³, чує / передчує, що пояснює семантику окремих прикмет. Наприклад, по тому, що відбувається з носом і вухами намагаються передбачити найближче майбутнє. У східних слов'ян вуха сверблять до новин або змі-

³ «Марусино, серце, / Пожалій мене, / Візьми моє серце, / Дай мені своє. Маруся / не чує, / Серця не дає, / З іншими жартує — Жалю завдає» («Взяв би я бандуру»). Аналогічні мотиви відбилися в сучасній попкультурі: «Знаю біль є, біль одного / Твоє серце не чує мого / Знаю скоро переболить / Твоє серце розкаже як жить» (О. Пономарьов «Серце»).

ни погоди; ліве вухо — до холоду, праве — до тепла [33, с. 460] (опозиція «праве-ліве»). Свербіння перенісся віщує смерть близької людини, шум у правому вусі передбачає радісну, у лівому — сумну звістку [34, с. 85]. У зв'язку з тим, що «вуха» і «ніс» є своєрідними маркерами, які «попереджали» про ті чи інші події, існували запобіжні засоби ритуального характеру. Мова йде про різноманітні заколки, сережки, підвіски, які «фільтрували» шкідливі звуки і запахи. Крім традиційних оберегів, використання яких не вимагало «специфічних» знань, могли застосовувати «радикальні» методи знешкодження «чужого» ока. Зокрема в текстах «від зносу» згадується дуля: «Што думають дзеткі, то дзеткам, а што думают маткі, то маткам. А знос Бог поньос, а мацерам дуле под нос» [29, № 125]. Хоча «дуля під ніс» є образним висловом і позначає показову і безпосередню демонстрацію «тапо фісо» перед обличчям «чужої матері», очевидним залишається тілесна локалізація цього апо-тропейного жесту «під носом». Л. Штернберг вважає дулю «символічним зображенням фалосу», показування якої мало охоронне значення [35, с. 167—170]. Сміслові зіставлення дулі і носа, величину якого іноді порівнюють з розмірами фалоса, підтверджується етимологією слова: ісл. *posi* — «*penis egui*»; «*snos*» — «*vorprin gende Klippe*»; д.-англ. *hnossian* — «*schlagen*»; норв. діал. *nyssa* — «*stossen, schlagen*»; нім. діал. *nussen* — «*schlagen*», звідси походження ідіоми «залишитися з носом» [36, с. 170—171]. У цьому контексті зрозумілою стає семантика зазначених прикмет. Ймовірно, свербіння носа асоціюється з прикрими новинами, тобто з аналогічними відчуттями статевого органу, що могло позначати симптоми інфекційного захворювання.

«Очі» і «рот» становлять окрему семантичну пару, яка окреслює межі верхньої і нижньої частини обличчя, що, у свою чергу, співвідносить їх з «верхом» і «низом» МКС, де очі асоціюються з «небесним» і «світлим»; рот — з «темним» і «демонічним». Основна відмінність цієї опозиції від «центру» обличчя («вуха-ніс») полягає в тому, що людина не лише пасивно сприймає, але активно впливає на оточуючий світ засобом погляду і слова (пор. з чергуванням «глаз-глас»). Відповідний вплив може проявлятися в негативних імпульсах чи емоційних станах, які реалізуються словесно або відбиваються в погляді, що співвідносить відповідні дії із семантикою потойбіч-

ного, як негативного і ворожого. Шкідливий вплив недоброго ока чи слова викликає специфічні хвороби — «уроки» і «прозори, пристріт».

«Уроки» — від д.-р. реку, ст.-сл. решти, прасл. **rekti*, пов'язане з чергуванням «рок ↔ речь ↔ рачить ↔ рычатъ» [37, с. 465] і демонструє ієрархічне сприйняття мови як еманацию «божественного» (рок) в «людському» (рос. речь), а також співвідношення «буденного» (рос. рачить — «говорить») і «тваринного» (рос. рычатъ). Звідси укр. нівроку — «дорідний», тобто не «зурочений». Споріднене з «передрікати» в значенні «віщувати», утворює також приховану опозицію, яка реалізується в міфологічній омонімії дієслова «нарікати» і має подвійне значення: 1) називати іменем, тобто визначати майбутню долю шляхом накладання звукового кліше; 2) жалітися, озвучувати негаразди, перекладаючи «з хворої голови на здорову». Поняття «уроки» відрізняється від інших лексичних форм, пов'язаних з говорінням, оскільки є моносемантичним і вживається лише в негативному значенні. Його застосування чітко обмежується обрядом і наштовхує на думку, що «уроки» є табуйованою формою негативної магічної дії, за допомогою якої здійснювався вплив на долю. «Прозори, пристріт» — буквально «зустрітися поглядом»: «Господі Боже памажи! Супостату очи залажи! Господь Бог памагає. Супостату очи закриває» [29, № 639]. Коли «уроки» є результатом навмисно сказаного слова чи реалізованої дії, то «пристріт» може бути наслідком спонтанної рефлексії: «Думання чоловіка под шапками, хлопа — под козирками, тонкі — под каптурами, дівочки — под хустками» [29, № 205].

«Очі-верх». Слов'яни сприймали сонце як Боже Око або небесне вікно, крізь яке Творець спостерігає за людьми [29, с. 12]. Відповідно до цього регламентується господарська діяльність і соціальні норми традиційного суспільства, які відбилися в усталених правилах, зокрема після заходу сонця не рекомендувалося працювати, позичати солі, гроші (сонце не є цьому свідком); опівдні класти догори лезом сапу (щоб не «пошкодити» Око) тощо. За логікою міфу людина має перебувати у стані бадьорості тоді, коли Око відкрите, тобто перебувати під «небесним» наглядом («Сонеўком асвятчусь <...> і прістеку не баюсь» [29, № 237]); і відпочивати, коли Око закрито (спить), що пояснює правило не лягати спати до заходу сонця.

Отже, зір співвідноситься із сонячним світлом, його відсутність — з темнотою, тому покійнику закривають очі, після чого набуває здатності «бачити» в потойбічному світі. Звідси походження заборони вилити воду чи викидати попел після заходу сонця, щоб «не залити, засліпити очі пращурам» (відповідні зіставлення можуть вказувати на рудименти обряду кремації), або прибирати перед поминками могили, щоб прочистити їм очі [38, с. 501]. Натомість нечисті покійники остаточно позбавляються зору (пор. з ритуальним відніманням голови або засипання очей сіллю), що лишає їх здатності бачити в «цьому» і «тому» світі [39, с. 21]. Мотиви, де мовиться про обрядове засліплення осіб, запідозрених у зв'язках з нечистою силою збереглися в чеських текстах «від уроків»: «Zahehnóvbm tm neduhu, jenh si oslepil Jidbъe na zrazenn Jehnhe Krista. K tomu mi dopombhej Vshh otec, Vshh syn, Vshh duch sv» [40, № 147]. Зіставлення ока і сонця пояснює семантику лікування більма, під час якого дотримувалися ритуальних засторог, спрямованих обмежити вплив більма не лише на око людини, але й на його небесний прототип: «Бігло трі собаки, і все трі однакі. Одна — сери, друга — бели, а трети каже «гаў» і з ока більмо сняв. Несіте туда, где хліб не родіт і сонце не всходіт» [29, № 412]. Недуга, що уражає зір, мала перебувати в місцях, де відсутнє світло, тобто в темному, потойбічному світі: «Сонце ў гору, більмо додолу» [29, № 413]. У зв'язку з цим курячу сліпоту замовляли після заходу сонця, щоб не спровокувати захворювання вселенського ока: «Кури, кури, ви самі, дак нехай і слепота з вами. Треб три раз так ходіть, як сонце зайде» [29, № 424].

Розуміння смислової суміжності образів сонця і ока дозволяє пояснити лікувальні обряди, пов'язані із семантикою вікна. В цьому розумінні вікно сприймається як око будинку. На відповідні аналогії вказують зображення сонячних дисків на віконницях Давньої Русі [41, с. 56—67]. Під час лікування «нічниць» дитину тримали на руках біля вікна [29, № 45]. Потрійне повторення тексту дублює потрійне зображення сонця на віконницях «<о>» і асоціюється з ранком-півднем-вечором. В такий спосіб замовляння максимально «заповнює» міфологічний простір і час, насичуючи його сонячною атрибутикою. Використання вікна не за призначенням може бути причиною «зурочення»: «<...> ек дитина малая, не монно крозь окно кричить ў хату — на дитину чипляюца крикси» [29, № 62],

оскільки певним чином наслідує обряд поховання нечистого покійника, тіло якого виносили крізь вікно (тому за похороном заборонено не спостерігати з вікна).

«Рот-низ» складає ієрархічно-опозиційну потрійність, де «уста» Божої Матері протиставляються людському «роту», який, у свою чергу, є антиподом звіриний «пащі». Семантику зазначеної потрійності докладніше висвітлено у статті автора «Опозиція «уста / рот» в міфологічних уявленнях слов'ян» [6], тому обмежимося лише загальними висновками.

Семантика «уст» пов'язана з поняттями, що позначають принцип надійності і стабільності (пор.: установлення, устаткування, устав, постава). Знаковими є також чергування «уста-узда», що презентує вторинну бінарно-сміслову конструкцію «звільнення-стримування». В цьому разі «уста» презентують сакральний принцип відривання-озвучення буття як осмисленого і структурованого в текст процесу, що пояснює специфіку словесного супроводу лікувальних (відтворюючих) обрядів. Найвищим проявом «уста»-ткваного мовлення є поетичний текст, що відрізняється від інших своєю цілісністю і монолітністю. На відміну від логічно мотивованого «прозово-буденного» тексту структура поетичного твору будується на зв'язності звукової форми, яка «регулюється» синтаксичними, лексичними й інтонаційними нормами. Інакше кажучи, поетика є найефективнішим способом концентрації великої кількості інформації в якісний текст, тому поетичної форми переважно набувають священні твори. У зв'язку з цим поетичний текст є цілісним, що дозволяє йому виконувати презентабельні функції, демонструючи досконалість «божественного творіння». Ставлення до поетичної мови як сакральної простежується на усіх етапах розвитку людства — від шаманського камлання, де зв'язними були лише звуки, до античних гімнів, слов'янський білін і українських дум, текстова досконалість яких підтверджується музичним супроводом. Внаслідок цього стає зрозумілим, чому в традиційній культурі особливого значення набуває спів, виконання якого унеможливило текстову кострубатість, тому ЛОТ іноді не говорять, а проспівують: «Я цябе заспяваю і вибіваю і висякаю» [29, с. 67]. За логікою жанру ритуальний спів має відбуватися на сході сонця, оскільки демонструє принцип народження і початку, що пояснює, чому замовляння, які виконували після заходу, виконували пошепки.

На відміну від уст «рот» стосується переважно сфери фізіології, що підтверджується етимологією слова [37, с. 506]. Разом з тим, обрядове застосування цього поняття є ширшим, оскільки стосується дій лімінального характеру — позіхання, чхання, плювання. На особливу увагу заслуговують мантичні й апотропейні обряди, під час яких необхідно дотримуватися ритуального мовчання («щоб не наврочити»), тому ротову порожнину заповнювали водою («Мовчить, як у рот води набрав»), що імітувало водну перепону між «цим» і «тим» світами (пор.: д.-р. речь; д.-р. рьчатъ — «русло ріки»). Зокрема на Андрія обов'язковою складовою ритуальних хлібців-балабушок була вода, принесена з криниці в роті, яка асоціювалася з праводою етіологічних міфів або родовими водами породіллі. В тому чи іншому разі вода символізує стан хаосу, що структурується і набуває певних форм — космічного ландшафту або майбутньої родини. Паралельно актуалізуються побічні асоціативні зв'язки між «говорінням», «споживанням» («ротъ»). «народженням» («родъ»), що реалізуються в чергуванні $|m|$ - $|d|$, і підтверджується етимологією слова: 1) слов. *gътъ зіставляється з серб.-хорв. рпѡа — «діра», словен. гѡра — «печера»; 2) д.-р. родъ пов'язане з чергуванням голосних ц.-с. редъ, словен. rednti, rednm — «годувати, ростити». Споріднене з лит. gasmė — «урожай», лтш. gads — «рідня», гаѡа — «хороший урожай, велика сім'я» [37, с. 491, 506]. У зв'язку з цим «рот» може асоціюватися з жінкою: осет. woes — «жінка», але і.-є. *ons — «рот» [36, с. 170—171].

Необхідність регулювання процесу говоріння-мовчання зближує символіку рота і воріт, відкривання і закривання яких також є знаковими. Так, гикавку лікували біля воріт («Ікалка, ікалка, стань у варот, хто пріговорить, таму ў ротъ» [29, № 624]), під час важких пологів відкривали Царські врата, переляк замовляли, сидячи на порозі або вмивали сечею матері, що опосередковано підтверджує зазначені вище асоціації.

Незважаючи на смислові зіставлення «рота» з народженням і зростанням, в ЛОТ він може набувати протилежного значення. В такому разі вживали інші форми, пов'язані з фізіологією кусання, гризіння і ковтання [29, № 253, 379, 386], за допомогою чого функціональна семантика людського «рота» наближується до звіриної «пащі», що визначає його місце в леві-стросівській бінарності «сире-варене», «дикесвійське»: Очевидно, що під час знищення хвороби

«рот» тимчасово перетворювався на «пащу» хижака, про свідчать тексти від «гризі». Трансформаційні перетворення доступні лише лімінальним особам — першо-, останньо- і незаконнонароджені. Обряд згризання недуги супроводжувався текстом, звукова організація якого нагадує процес кусання: «Гризь, гризь! <...> не ти мене гризеш, а я тебе гризу. Тьфу, тьфу, і я тебе загризаю» [28, с. 87]. Обрядове перетворення на хижака може зіставляється з тотемними віруваннями, поширеними на території Європи в часи мезоліту і неоліту. Залишки давніх культів простежуються в міфах про людей-вовків, що побутували в Україні в ХІХ ст., образи яких фіксуються в лікувальних текстах: «Ішло трі святіє мужи, а за імі йшло трі звері люті. А вони (ім'я) ўстрелі, вони з його пальчика, вони з його крові, вони з його кості всю биль гостримі зубамі зелі» [29, № 379, 514]. Ритуальним захистом від можливого ураження є періодичне спльовування «згизеної» хвороби, що пояснює семантику текстів, де плювання є елементом лікувального обряду.

Сприйняття «рота-пащі», функціональні властивості якого пов'язані з подрібненням, поглинанням або випльовуванням, визначає його місце в МКС. В міфологічній свідомості аналогічним чином сприймали природні отвори — печери, прірви, водні глибини, що могли сприйматися як «входи» до потойбічного [42, с. 250]: «Ти (лихоманка) ... будеш ввергнута в тьму зубов, где будєши во веки горєть» [30, с. 127-ж]. Освячення таких місць сполучається з іншими обрядовими діями, зокрема «печатання» могили («персонального» місця переходу), перехрещування рота при позіханні (охорона тілесного входу).

Висновки. В МКС «голова» є знаком, який залежно від обрядової ситуації може розгортатися в текст. Елементи цього тексту фіксуються в етіологічних і лікувальних міфах, де описуються процеси творення на усіх рівнях МКС — космічному, соціальному і тілесному. Відповідні зіставлення пояснюють смислові аналогії фізіології людського обличчя з явищами природи (наприклад, подиху з вітром, зору з сонячним світлом, здатності подрібнювати і поглинати їжу з властивостями гумусу тощо). Вторинною моделюючою системою, яка формує вищий рівень міфології, є здатність людини виконувати не лише рефлекторні, але й осмислені дії, пов'язані з якісними характеристиками погляду, міміки і слова. В цьому сенсі виникають градаційні значення від еталонного («божественного») до мінливого

(«людського»). Зокрема «перший зір» асоціюється з Першим світлом, а «перше слово» — з Гласом Господнім (перший день творення). Внаслідок недотримання людиною встановлених норм відбувається «псування» зразкових якостей погляду і слова, що пояснює виникнення бінарних опозитів — «уроки» і «прозорів», які змінюють і перекручують «промисел Божий», загрожуючи не лише окремій людині, але провокуючи загальну дестабілізацію. Інтервенції потойбічного вимагають періодичного корегування зору і погляду, що пояснює смисл обрядів повернення.

В побутовій міфології також фіксуються образні аналогії сонця-світла, подиху-вітру, печери-пащі, які трансформуються на предметному рівні, де око зіставляється з вікном, рот — з воротами, зуби — з порогом, що зумовлює орнаментацию ужиткової культури.

Структура тексту «голови» формується за принципом бінарності, де пара «ніс-вуха» (сприйняття інформації) протиставляються парі «очі-рот» (сприйняття + передача інформації). Крім цього «голова» є моделлю вертикальної ієрархічної потрійності МКС: «верх-очі» / «середина-ніс-вуха» / «низ-рот». По горизонталі просторові відношення дублюють протиставлення: «перед-зад» / «праве-ліве». Середині («носу-вухам») і низу («роту») обличчя відповідають середина і низ тіла, уособлених в міфологічних образах «серця» й «утроби».

Ієрархічно-сміслові відношення проектуються також на процеси, пов'язані з лікуванням, яке здійснюється «зверху вниз», починаючи з голови і завершуючи «утробою», що додатково вказує на ієрархічну будову тіла-всесвіту. Оскільки «голова» є центром, на неї припадає більшість магічних дій, спрямованих на вигнання і знищення недуги. В ЛОТ перераховуються її основні елементи, пов'язані з тілесними «входами» і «виходами» (очима, вухами, носом, устами, зубами, губами, язиком, горлом). Відповідні зіставлення актуалізуються в контексті міфологічних вірувань про межу, які передбачають існування двох «інстанцій» — видимої, що є частиною «цього» світу, і невидимої, що належить «тому» світу. Ситуація видимості стосується типових описів обличчя, невидимість позначається аналогічними поняттями з додаванням префіксів -па- або- пра- (паголова, підязик, пращюки, празуби, праочі [30, 106-е, л]). Напевне невидимі двійники тілесних органів уражаються внаслідок незахищеності межі, що пояснює се-

мантику обрядово-охоронних дій — хрещення, набирання в ротову порожнину води, плювання, а також символіку предметів, що виконують функцію магічних оберегів, — сережок, проколок, колтів, підвісок, кулонів, намиста тощо.

«Очі» є основним засобом пізнання оточуючого світу, тому його символіка сполучається з ситуацією видимості, зокрема небесним світлом і астральними світилами. В МКС набувають амбівалентного значення, оскільки за допомогою погляду (зокрема його мімічної виразності) здійснюється також передача інформації, що пояснює походження вірувань про розташування в очах душі, а також правил «регулювання» погляду. Особливо це стосується тих осіб, хто ще не говорить — новонароджених, яких застерігають від «чужого» погляду, або вже не говорить — покійників, яким закривають «мертві» очі. В такому разі протягом життя відбувається градація сили погляду, найбільша концентрація якого сягає після смерті. Наслідком недотримання норм могли бути «прозори» або «зглази», що розцінюється як агресивна інтервенція потойбічного. Аналогічні дії порівнюються із заборонами на говоріння, що пояснюється подвійним ставленням до цієї частини обличчя як «уст» (утворення-устаткування звуком), і «рота» — тілесного символу споживання-запліднення (первісного засобу пізнання засобом смаку).

«Горло-подих» також має амбівалентні характеристики. Виконує функцію своєрідного порталу, крізь який відбувається «впускання» Духа, який живить тіло, і «випускання» передсмертного подиху. В міфологічній есхатології важливого значення набуває «останній подих» — момент остаточного видихання душі, що пояснює вірування і обряди, які стосуються летальних і напівлетальних станів. Вважалося, що душа померлого певний час перебувала поблизу схожих за функціями до горла об'єктів (комину, печі, «верху»). Після остаточного «відходу» душі зворотний хід перекривали (відновлювали межу) за допомогою металевих предметів або обрядових дій і захисних текстів. В лікувальних обрядах збереглися атавізми підсилення «хворого» духу за допомогою «одухотворених» речовин і предметів: води, каші, ножа, веретена, гребінки, яйця, ложки [30, с. 123].

Тілесними «дверима», що регулюють вдихання-видихання, мовчання-говоріння, а також довіль-

ні фізіологічні реакції (плювання, чхання, позіхання) є губи і ротова порожнина. В лікувальних текстах простежується смислова градація понять від + до —, а саме: «уста» / небо → «рот» / земля → «паща» / потойбічний світ. «Уста» асоціюються з процесом устаткування. Голосове обмеження території життя стосується ситуацій, коли мова йде про невидимі субстанції — смерть, хворобу, оскільки потойбічне «реагує» на звук (голосне бряжчання «відлякує» смерть так само, як хижих тварин). Звідси смислові паралелі «уста-узда», де стримування голосом асоціюється з механічно-силовим обмеженням дикого і некерованого. Устами не говорять, а «глаголять» (д.-р. глаголь — «слово, мова») святі (тому вони «золоті»), стимулюючи таким чином життя і відганяючи смерть. Продукування обрядового установа простежується також в співі, що часто супроводжує священні дії або є засобом звертання до сакральних покровителів.

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

1. Темченко А. Міфологія волосся в лікувальних практиках слов'ян. *Народознавчі зошити*. № 1 (127). 2016. С. 30—37.
2. Temchenko A. Body text: the opposition «pure / unclean» in the mythological representations of the Slavs. *Philology*. IV (49). Issue 166. 2018 June. P. 51—53. DOI: 10.31174/SEND-Ph2018166V149.
3. Темченко А. Кров в міфологічних віруваннях східних слов'ян (на матеріалі лікувальних замовлянь). *Вісник Черкаського університету*. Серія «Історичні науки». 2016. № 3—4. С. 40—45.
4. Temchenko A. The mythology of the body in the healingmagic of the ukrainians. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка*. Серія: *Історія*. 2015. Вип. 2. Ч. 1. С. 183—186.
5. Темченко А. Опозиція «уста / рот» в міфологічних уявленнях слов'ян (на матеріалі замовлянь). *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка*. Серія: *Історія*. 2015. Вип. 1. Ч. 3. С. 78—83.
6. Темченко А. Семантика тілесного низу в міфологічних уявленнях українців. *Україна в етнокультурному вимірі століть*. Випуск 5. 2015. С. 82—90.
7. Темченко А. І. Семантика тілесності в лікувальних практиках українців Полісся. *Вісник Черкаського університету*. Серія «Історичні науки». 2015. № 9 [342]. С. 43—47.
8. Юнг К.Г. Магические свойства головы и черепа человека (Из статьи «Символ превращения в мессе»). URL: <http://ec-dejavu.ru/h/Head-2.html> (дата звернення 19.04.2019).
9. Онианс Р. *На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе*. — Москва: Прогресс-Традиция, 1999. 592 с.
10. Неподкосов С.В. Символ «мертвая голова». Москва: Вече, 2014. 288 с.
11. Фоглер Н. Семиотика повседневного: тело. URL: <https://syg.ma/@vogler/siemiotika-povsiednievnoghotielo> (дата звернення 19.04.2019).
12. Бену А. *Символизм сказок и мифов народов мира. Человек — это миф, сказка — это ты*. Москва: Алгоритм, 2011. 520 с.
13. Назаренко Ю.А. Феномен человека в славянской традиционной культуре: голова. Кунсткамера: *Этнографические тетради*. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 1995. Вып. 8—9. С. 75—97.
14. *Етимологічний словник української мови: у 7 т.* Редактор О.С. Мельничук. Київ: Наукова думка. Т. 1. 1982. 632 с.
15. Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка: в 4 т.* Т. 1. Под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. Москва: Прогресс. 1986. 576 с.
16. Сироткін В. Голова людини в юридично-обрядовій символіці. *Тіло в текстах культур. Студії з культурної антропології*. Київ: НАН України; Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського, 2003. С. 50—54.
17. Бондаренко Г.Б. Дід лисий, баба голомоза. Символіка та семантика волосся в традиційних уявленнях українців. *Тіло в текстах культур. Студії з культурної антропології*. Київ: НАН України; Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського, 2003. С. 55—62.
18. Прігарін О. Борода та її знакові функції в уявленнях старообрядців Подунав'я. *Тіло в текстах культур. Студії з культурної антропології*. Київ: НАН України; Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського, 2003. С. 63—68.

19. Элиаде М. *Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость*. Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. 250 с.
20. Eliade M. *The Sacred and the Profane the Nature of Religion*. New York, 1959. 214 p.
21. Байбурун А.К. *Жилище в представлениях восточных славян*. Ленинград: Наука, 1983. 191 с.
22. *Літопис Руський. За Іпатівським списком*. Відп. ред. О.В. Мишанич. Київ: Дніпро, 1990. 591 с.
23. Темченко А.І. Уявлення українців про тілесну душу (на матеріалах замовлянь «від уроків»). *Берегиня*. 2004. № 1. С. 38—44.
24. Сумцов Н.Ф. К разъяснению малорусских гаданий. *Киевская старина*. 1891. Т. XXXIV. Август. С. 9—11.
25. Толстая С.М. Душа. *Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т.* Под ред. Н.И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 162—167.
26. Левкиевская Е.Е., Плотникова А.А. Двоедушники. *Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т.* Под ред. Н.И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 29—31.
27. *Былины: в 2 т.* Вст. ст., коммент. В.Я. Проппа, Б.Н. Путилова. Москва: Художественная литература, 1958. Т. 1. 563 с.
28. Рецепти народної медицини, замовляння від хвороби (записані Я.П. Новицьким, П.С. Єфименком, В.П. Милорадовичем). Упорядник О.М. Таланчук *Українські чари*. Київ: Либідь, 1992. С. 32—95.
29. *Полесские заговоры (в записях 1970—1990-х гг.)*. Сост. подготовка текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. Москва: Индрик, 2003. 752 с.
30. Чубинський П.П. *Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського: в 2 т.* Київ: Мистецтво, 1995. Т. 1. 224 с.
31. Ковалёва И.Ф. *Социальная и духовная культура племён бронзового века (по материалам Левобережной Украины)*. Днепропетровск: Днепропетровский ордена Трудового Красного Знамени государственный университет, 1989. 89 с.
32. Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка: в 4 т. (Т. 2)*. Москва: Прогресс, 1986. 672 с.
33. *Энциклопедия суеверий*. Ред. А. Егазаров. Москва: Миф, 1995. 560 с.
34. Сумцов Н.Ф. Культурные переживания. *Киевская старина*. 1890. Т. XXVIII. Январь. С. 60—90.
35. Шевчук Т. Як «дуля» стала «непристойним жестом» (до питання трансформації давніх релігійних символів). *Тіло в текстах культур. Студії з культурної антропології*. Київ: НАН України; Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського, 2003. С. 167—170.
36. Маковский М.М. *Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев. Сущность — формы — развитие*. — Москва: КомКнига, 2005. 280 с.
37. Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка: в 4 т. (Т. 3)*. Под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. Москва: Прогресс, 1987. 832 с.
38. Толстой Н.И. Глаза. *Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т.* Москва: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 500—502.
39. Селецкий А. *Колдовство в Юго-Западной Руси в XVIII ст. Как судили и рядили в Сечи Запорожской. Издание редакции «Киевской старины»*. Киев: Типография А. Давиденко, аренд. Л. Штамом, 1886. 46 с.
40. Вельмезова Е.В. *Чешские заговоры. Исследования и тексты*. Москва: Индрик, 2004. 280 с.
41. Даркевич В.П. Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси. *Советская археология*. 1960. № 4. С. 56—67.
42. Пропп В.Я. *Исторические корни волшебной сказки*. Санкт-Петербург: Издательство С.-Петербургского университета, 1996. 366 с.

REFERENCES

- Temchenko, A. (2016). Mythology of hair in the medical practices of the Slavs. *The Ethnology Notebooks. 1 (127)*, 30—37 [in Ukrainian].
- Temchenko, A. (2018). Body text: the opposition «pure / unclean» in the mythological representations of the Slavs. *Philology, IV (49)*, 51—53. DOI: 10.31174/SEND-Ph2018166V149.
- Temchenko, A. (2016). Blood in the mythological beliefs of the Eastern Slavs (a study of medical orders). *Bulletin of Cherkasy University. Series: Historical Sciences*, 3—4, 40—45 [in Ukrainian].
- Temchenko, A. (2015). The mythology of the body in the healingmagic of the Ukrainians. *Scientific notes of Volodymyr Hnatyuk Ternopil National Pedagogical University. Series: History (Issue 2, part 1, pp. 183—186)*.
- Temchenko, A. (2015). The mouth in the mythological representations of the Slavs (a study of orders). *Scientific notes of Volodymyr Hnatyuk Ternopil National Pedagogical University. Series: History (Issue 1, part 3, pp. 78—83)* [in Ukrainian].
- Temchenko, A. (2015). Semantics of the lower body in the mythological representations of Ukrainians. *Ukraine in the ethno-cultural dimension of centuries (Issue 5, pp. 82—90)* [in Ukrainian].
- Temchenko, A. (2015). Semantics of corporality in medical practices of Ukrainian Polissya. *Bulletin of Cherkasy University. Series «Historical Sciences», 9 [342]*, 43—47 [in Ukrainian].
- Jung, K.G. *Magical Properties of a Man's Head and Skull (From the article «The Symbol of Transformation in the Mass»)*. Retrieved from: <http://ec-dejavu.ru/h/Head-2.html> (Last accessed: 19.04.2019) [in Russian].
- Onian, R. (1999). *On the knees of the gods. The origins of European thought about soul, mind, body, time, world and fate*. Moscow: Progress-Tradition [in Russian].
- Nepodkosov, S.V. (2014). *The «dead head» symbol*. Moscow: Vêche [in Russian].

- Vogler, N. *Semiotics of everyday life: body*. Retrieved from: <https://syg.ma/@vogler/siemiotika-povsiednievnohgotielo> (Last accessed: 19.04.2019) [in Russian].
- Benu, A. (2011). *The symbolism of fairy tales and myths of the peoples of the world. Man is a myth, a fairy tale is you*. Moscow: Algorithm [in Russian].
- Nazarenko, Yu.A. (1995). The phenomenon of man in the Slavic traditional culture: the head. *Kunstkamera: Ethnographic notebooks* (Issue 8—9, pp. P. 75—97). St. Petersburg: MAE RAS [in Russian].
- Melnichuk, O.S. (Ed.). (1982). *The etymological dictionary of the Ukrainian language: in 7 v.* (Vol. 1). Kyiv: Scientific thought [in Ukrainian].
- Fasmer, M., & Larin, B.A. (Ed.). (1986). *The etymological dictionary of the Russian language: in 4 v.* (Vol. 1). Moscow: Progress [in Russian].
- Sirotkin, V. (2003). The head of a person in legal-and-ceremonial symbolism. *Body in the texts of cultures. Studios on cultural anthropology* (Pp. 50—54). Kyiv: National Academy of Sciences of Ukraine; M.T. Rylsky Institute of Art Studies, Folklore Studies and Ethnology [in Ukrainian].
- Bondarenko, G.B. (2003). Grandfather is bald, grandmother is bald. Symbols and semantics of hair in traditional representations of Ukrainians. *Body in the texts of cultures. Studios on cultural anthropology* (Pp. 55—62). Kyiv: National Academy of Sciences of Ukraine; M.T. Rylsky Institute of Art Studies, Folklore Studies and Ethnology [in Ukrainian].
- Prigarin, O. (2003). Beard and its sign functions in the representations of the Old Believers of the Danube. *Body in the texts of cultures. Studios on cultural anthropology* (Pp. 63—68). Kyiv: National Academy of Sciences of Ukraine; M.T. Rylsky Institute of Art Studies, Folklore Studies and Ethnology [in Ukrainian].
- Eliade, M. (1998). *The myth of eternal return. Archetypes and repeatability*. St. Petersburg: Ateleva [in Russian].
- Eliade, M. (1959). *The Sacred and the Profane the Nature of Religion*. Trask: A Harvest Book Harcourt, Brace & World, Inc. New York.
- Bayburin, A.K. (1983). *Housing in the representations of the Eastern Slavs*. Leningrad: Science [in Russian].
- Mishanich, O.V. (Ed.). (1990). *Chronicle of Rus. According to Hypatian list*. Kyiv: Dnipro [in Ukrainian].
- Temchenko, A. (2004). Representation of Ukrainians about the carnal soul (a study of orders «from lessons»). *Bereginya, 1*, 38—44 [in Ukrainian].
- Sumtsov, N.F. (1891, August). Explanation of the Little Thoughts. *Kyevskaia staryna* (Vol. XXXIV, pp. 9—11) [in Russian].
- Tolstaya, S.M., & Tolstoj, N.Y. (Ed.). (1999). Soul. *Slavonic antiquities: an ethnolinguistic dictionary: in 5 v.* (Vol. 2, pp. 162—167). Moscow: International Relations [in Russian].
- Levkiyevskaya, E.E., Plotnikova, A.A., & Tolstoj, N.Y. (Ed.). (1999) Two-souled. *Slavonic antiquities: an ethnolinguistic dictionary: in 5 v.* (Vol. 2, pp. 29—31). Moscow: International Relations [in Russian].
- Propp, V.Ya., & Putilov, B.N. (Eds.). (1958). *Bylinas: in 2 v.* (Vol. 1). Moscow: Fiction [in Russian].
- Talanchuk, O.M. (Ed.). (1992). Recipes of folk medicine, ordering from illness. *Ukrainian charm* (Pp. 32—95). Kyiv: Lybid' [in Ukrainian].
- Agapkina, T.A., Levkiyevskaya, E.E., & Toporkov, A.L. (Eds.). (2003). *Polesye conspiracies (in the records of 1970—1990-ies)*. Moscow: Indrik [in Russian].
- Chubynsky, P.P. (1995). *Wisdom of the Centuries. Ukrainian folklore in Pavlo Chubynsky's creative heritage: in 2 v.* (Vol. 1). Kyiv: Art [in Ukrainian].
- Kovalyova, I.F. (1989). *Social and spiritual culture of the tribes of the Bronze Age (a study of the Left Bank of Ukraine)*. Dnipropetrovsk: Dnipropetrovsk Orders of the Labor Red Banner State University.
- Fasmer, M., & Laryn, B.A. (Ed.). (1986). *The etymological dictionary of the Russian language: in 4 v.* (Vol. 2). Moscow: Progress [in Russian].
- Egazarov, A. (Ed.). (1995). *Encyclopedia of Superstitions*. Moscow: Myth [in Russian].
- Sumtsov, N.F. (1890, January). Cultural Experiences. *Kyevskaia staryna* (Vol. XXVIII, pp. 60—90) [in Russian].
- Shevchuk, T. (2003). How a «fig» became «an indecent gesture» (to the question of transformation of ancient religious symbols). *Body in the texts of cultures. Studios on cultural anthropology* (Pp. 167—170). Kyiv: National Academy of Sciences of Ukraine; M.T. Rylsky Institute of Art Studies, Folklore Studies and Ethnology [in Ukrainian].
- Makovsky, M.M. (2005). *The phenomenon of taboo in traditions and in the language of Indo-Europeans. Essence — forms — development*. Moscow: ComBook [in Russian].
- Fasmer, M., & Laryn, B.A. (Ed.). (1987). *The etymological dictionary of the Russian language: in 4 v.* (Vol. 3). Moscow: Progress [in Russian].
- Tolstoj, N.I. (Ed.). (1995). Eyes. *Slavonic antiquities: an ethnolinguistic dictionary: in 5 v.* (Vol. 1, pp. 500—502). Moscow: International Relations [in Russian].
- Seletsky, A. (1886). *Sorcery in Southwestern Russia in the eighteenth century. How they judged and drove in the village of Zaporozhye. Edition of the Kyevean old days*. Kyiv: A. Davidenko's printing house [in Russian].
- Velmezova, E.V. (2004). *Chekh conspiracies. Studies and texts*. Moscow: Indrik [in Russian].
- Darkevich, V.P. (1960). Symbols of heavenly shining in the ornament of Ancient Rus. *Soviet archaeology, 4*, 56—67 [in Russian].
- Propp, V.Ya. (1996). *Historical roots of the fairy tale*. St. Petersburg: St. Petersburg University Publishing House [in Russian].