



УДК 398.341(100)

DOI <https://doi.org/10.15407/nz2024.05.1137>

ДАХ БУДІВЛІ В ОБРЯДАХ ЗНЯТТЯ ЗУРОЧЕННЯ

Костянтин РАХНО

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0973-3919>

доктор історичних наук, старший дослідник,
провідний науковий співробітник,
Національний музей-заповідник
українського гончарства в Опішному,
вул. Партизанська, 102, 38164, Опішне,
Полтавська область, Україна,
e-mail: krakhno@ukr.net

Віра в зурочення — один із найпоширеніших проявів магічного мислення. Самі найменування вроків дуже подібні у різних народів, як і способи їх усунення. Важливе місце в обрядах зняття зурочення посідає дах як сакральна частина будинку, що оберігала його мешканців і одночасно була місцем контакту з надприродними силами. *Мета статті* — дослідити обряди зняття зурочення, в яких фігурувала покрівля будинку, та їхні зв'язки з уявленнями про сакральність даху у різних народів світу.

Об'єктом дослідження є етнографічно зафіксовані приклади забобонних прикмет, що стосуються пристриту, магічного захисту від нього та методів його усунення. За народними уявленнями, зурочення полагало в шкідливому впливі погляду деяких людей на кого-небудь або на що-небудь. Етнографи зафіксували чимало виявів обрядової поведінки, пов'язаної з дахом будинку і спрямованої на захист та охорону себе й близьких від зурочення. Превентивними оберегами від уроків були різноманітні апотропеїчні зображення та предмети, що розміщувалися на даху, аби бути помітними для лихих очей. Під дах клали амулети. При лікуванні вроків у народній медицині на дах ставили посуд та клали інші речі, які використовувалися в обряді. Через дах перекладали об'єкти, на які переносилося зурочення. Важливу символічну роль відігравали також гребінь даху, звис даху, горище, димохід.

Методологічною основою дослідження є порівняльно-історичний методологічний інструментарій.

Ключові слова: звичаї, вірування, обрядовість, народна медицина, дах, міфологія, традиційна культура.

Kostyantyn RAKHNO

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0973-3919>
Doctor of History, Associate Professor, Leading Researcher
of the National Museum of Ukrainian Pottery in Opishne,
102, Partyzanska Street, 38164, Opishne, Zinkiv District,
Poltava Region, Ukraine,
e-mail: krakhno@ukr.net

THE ROOF OF THE BUILDING IN THE RITE OF THE DEVOTION

Belief in evil eye is one of the most common manifestations of magical thinking. The very names of the evil eye are very similar among different peoples, as well as the ways to eliminate it. An important place in the rites of removal of the evil eye was occupied by the roof as a sacred part of the house, which protected its inhabitants and at the same time served as a place of contact with supernatural forces.

The *purpose* of the article is to investigate the rites of removing the evil eye, in which the roof of the house appeared, and their connections with the ideas about the sacredness of the roof among different peoples of the world.

The *object of the research* is ethnographically recorded examples of superstitious omens related to the evil eye, magical protection against it and methods of its elimination. According to the popular ideas, the evil eye consisted in the harmful influence of some people's view on someone or something. Ethnographers have recorded many manifestations of ritual behavior related to the roof of the house and aimed at protecting and guarding oneself and loved ones from bereavement. Various apotropaic images and objects placed on the roof to be visible to evil eyes served as preventive amulets against lessons. Amulets were placed under the roof. During the treatment of lessons in folk medicine, dishes and other things used in the ritual were placed on the roof. Objects were thrown over the roof, on which the evil eye was transferred. An important symbolic role was also played by the ridge of the roof, the eaves of the roof, the attic, and the chimney.

The *methodological basis* of the research is the comparative-historical methodological toolkit.

The *basis of the work* are ethnographic materials related to the perception of the roof in traditional culture. The *results of the research* show that the peoples of the world, including the Ukrainians and their neighbours, had many options for protection against hostile or unkind views. Among them were both preventive rites and customs that were supposed to avert the threat, as well as those aimed at treating the consequences of evil eye and its elimination. Many of them were carried out on such a semiotically important structural part of a traditional house as the roof.

Keywords: customs, beliefs, rituals, folk medicine, roof, mythology, traditional culture.

Вступ. На дах, як найбільш сакралізовану частину будівлі, оточену звичаями, обрядами й віруваннями, у народній медицині покладалися й сподівання у такій важливій справі, як зняття зурочення. Віра в лихе око й обереги є одним із найдавніших і найбільш стійких вірувань всього людства, яке донині панує в свідомості людей. На думку Євгена Кагарова, первісна людина, очевидно, рано примітила незвичайний вираз очей в осіб, які володіли силою навіювання, так само як і значення цього чинника в явищах гіпнотизму. Звідси містичний страх перед лихим оком, в якому вбачалося єдине джерело нескінченних людських страждань, загибелі тварин і рослин [1, с. 86]. Навіть серед учених в давніші часи існували різноманітні версії стосовно того, що людина своїм заздрим поглядом може зашкодити іншій особі та принести тій страждання і хворобу. В той час як одні заперечували, що якийсь суб'єкт може без безпосереднього тілесного контакту здійснити вплив на інший, дехто стверджував, що злісно налаштована, заздрісна людина випускає отруйні випари, які поглядом спрямовуються на інших осіб і можуть убити останніх. Вірили, що старі жінки мають шкідливий погляд. Індокрії у Рігведі застерігають наречену не кидати на нареченого гнівний погляд. На клинописах також було зафіксовано докладну заклінальну формулу проти лихого погляду, а в інших формулах лихий погляд наводиться серед великих небезпек. З Близького Сходу цей забобон потрапив у Грецію й Рим, звідси латинське *fascinare* «зачаклувати, осліпити, зурочити» та «кидання косих поглядів» у поетів (наприклад, його згадує Гораций у «Посланнях» (I. 14, 37)). В Італії, особливо на півдні, ще наприкінці XIX ст. боялися лихого погляду (*mal occhio, malvagio*), також відомим «лихе око» було повсюди в інших країнах. Згідно з одним із тверджень Талмуду, 99 відсотків смертельних випадків пояснювалося лихим поглядом [2, с. 348; 3, с. 37]. Уявлення про шкідливу магію шляхом зорового контакту, лихого погляду, є поширеним у багатьох культурах. На думку фахівців, лихий погляд належить до найдавніших форм магічно-забобонних уявлень. Дослідники знайшли шумерські та вавилонські клинописні тексти, які сягають тритисячного року до н.е. На них мало місце шумерське слово *ig-hul*, яке буквально означало «Око зле». До засобів захисту від лихого погляду належать, зокрема, амулети і симво-

ли захисту у вигляді ока, які варто було носити або зображати добре видимими. Завдяки цьому погляд ворога мав бути спрямований на амулет, який брав на себе роль блискавкидводу, внаслідок чого лихий погляд спрямовувався на самого супротивника. Амулет із бірюзи у вигляді ока, який щорічно мільйонами продається на мусульманських землях, називається «Око Фатіми» за іменем дочки пророка Магомета [4, с. 8].

Отож *мета даної статті* — дослідити обряди зняття зурочення, в яких фігурувала покрівля будинку, та їхні зв'язки з уявленнями про сакральність даху у різних народів світу. *Методологічною основою дослідження* є порівняльно-історичний методологічний інструментарій.

Основна частина. Значення зображення лихого ока як символічного відображення знищення Фтона (втілення заздрощів і ревнощів у давньогрецькій міфології), оточеного великою кількістю зброї, тварин і символів, які загрожують йому, можна бачити також на античному амулеті. Приналежність цього лихого ока підтверджується написом $\Phi\Theta\Omega\text{NOC}$ [5, с. 25].

Таке символічне відтворення знищення Фтона присутнє також на мозаїці початку третього століття, знайденої у другій половині XX ст. на грецькому острові Кефалонія. На цій мозаїці Фтон символізується не оком, а зображенням людини, на яку зліва і справа нападають пари хижих тварин. Написані три елегійні двовірші не залишають жодного сумніву в тому, що зображення завдяки залякуванню має захищати від заздрощів: «Фтоне, художник намалював також це зображення твоєї згубної сутності, яке потім Кратер відобразив мозаїкою. Ти набув цього вигляду не тому, що ти вшановуєшся серед людей, а тому, що ти заздриш щастю смертних. Отож стій тут, перед очима всіх, стій тут, страднику, і зображай жахливий приклад згину заздрісного» [5, с. 25].

Серед різних народів, як у давнину, так і нині, поширеною є віра у шкідливу дію лихого погляду. Вірили і вірять ще, що заздрість і недоброзичливість можуть здійснити негативний вплив на дійсне чи гадане щастя іншої особи чи предмет, проти яких вони спрямовані, а очі при цьому зовсім особливим чином відіграють свою роль. Вже Демокрит стверджував, що з очей заздрісника виходить погляд, який, по-

дібно до подиху, голосу і запаху, діє на іншу особу, навіть на малих дітей. Однак при цьому вірили, що цей злий вплив через заздрість повертається на самого заздрісника. Казали, що «заздрість гризе» останнього, зокрема про таку хворобу, яка виснажує заздрісника, говорив давньогрецький поет-драматург Меандр. Існувало також уявлення, що у багатьох людей погляд може спричинити ефект шкідливої магії, незважаючи на відсутність їхньої участі чи бажання, отож, за словами Плутарха, навіть матері не наважувалися наражати дітей на погляд їхніх власних батьків. Цей таємничий дар тому вважався спадковим у багатьох сім'ях, навіть у цілих народностей. Польська легенда розповідала про нещасливця, який, маючи добре серце, володів одночасно лихим поглядом, тому нарешті осліпив сам себе, щоб не завдати шкоди власній дитині. Людська фантазія перенесла ці уявлення і на тварин, котрі могли виступати як в ролі призвідців лихого погляду, так і в ролі його жертви. Набутий досвід того, що щастя часто досягало свого піку, а потім швидко закінчувалося нещастям, призвело до уявлення, що це викликано тим, що люди, які живуть поруч, або боги (які вважали, що талан є їхньою долею) із заздрістю споглядали на щастя людини та зі злорадством руйнували його. При цьому, якщо такий шкідливий наслідок заздріснів для богів був природним виявом їхньої сили, то серед людей це було проявом надприродної сили магії. Неважко спостерегти, що навіть у XIX ст. подібні уявлення були дуже поширеними [6, с. 31, 34, 37]. Велике значення надавалося даху при лікуванні хвороби, спричиненої «злим оком» чи «злим поглядом». Гіпотеза щодо можливості магичного впливу людського ока належить до чисельних народних вірувань і звичаїв, в яких продовжувало жити світобачення давніх часів [7, с. 281]. Під цим розумілося те, що певні люди, тварини чи духи володіють особливою силою, завдяки якій, лише поглянувши на інших осіб, особливо дітей, домашніх тварин, рослини і навіть неживі предмети, здатні були вплинути на останніх. Взагалі вважалося, що погляд, якому приписували таку магичну силу, мав характерні властивості, він був або сповненим люті і заздрісним, або навпаки сповненим захопленням і любов'ю. Дехто вірив, що «перший» погляд, який кидали на предмет, міг зашкодити останньому, «зурочити». Такий сповнений любові погляд міг навіть супроводжувати-

ся зазвичай словами похвали і захоплення. В такому випадку похвала краси, зовнішності, стану здоров'я, впевненості у власних силах якоїсь особи могла навмисно чи ненавмисно заманити заздрісних духів, які завдають шкоди. Вважалося також, що відьми можуть спричинити хворобу худоби за допомогою магичних заклинань [8, с. 2]. Дехто з людей, завдяки погляду, словам чи виготовленим ними предметам, був здатним керувати таємними силами і впливати на інших [9, с. 331]. В Ольденбурзі вважали, що є люди, які мають такі лихі очі, що вся худоба, на яку такі люди лише поглянуть, починає хворіти; можуть також і діти захворіти від погляду таких очей. Але також є люди з добрими очима, завдяки яким спричинена відьмами хвороба може пройти [10, с. 116]. Проти віри у відьом, здатних викликати бурю чи хвороби, наприкінці XVIII століття виступав у своїй проповіді священик у Магдебурзі, закликаючи висміювати подібне мислення [11, с. 303]. Однак віра в темні демонічні сили мала значний вплив серед народу і породжувала велику кількість забобонів. Погані і добрі дні, небесні знаки, люди з добрим чи лихим поглядом переформували майбутню долю новонародженого. Все, що мало робитися, залежало значною мірою від доброго часу, коли це мало здійснитися. Все, що приносило радість, повинне було бути захищеним від злого погляду, навіть найкращий товариш міг нашкодити, зовсім не бажаючи і не знаючи цього. Щоб протидіяти цим злим силам, потрібно було знаходитися в якомусь визначеному місці і в певний час. Зовнішні форми і знаки знаходилися у необхідному зв'язку з успішними результатами, визначені вислови і формули, а також зовсім химерні дії містили в собі немислиму силу [12, с. 14]. Щоб запобігти зуроченню, застосовували різні захисні засоби. Вірили також, що шкідливу силу заздрісного погляду можна подолати, якщо щось так само їй перешкодить у якийсь спосіб, тому намагалися зафіксувати увагу заздрісника на даному предметі і тим самим сконцентрувати на нього магичну силу. Першою і найбільш природною була думка налякати заздрісника і тим самим паралізувати його. Коли страхливе зображення розміщали на щиті, то це, насамперед, мало смисл вселити жах у супротивника. При цьому дієвою вважалася також думка про магичний вплив цього символу, такі самі символи знаходяться на багатьох предметах, які мали на меті зазначене

завдання. Найвищою мірою це проявлялося у формі голови чи маски обличчя, що розміщувалися як оздоблення на різних предметах, які прагнули захистити, саме з вірою у потаємні сили. Так, як амулети голови диких хижих тварин, левів, вовків, змії були спорідненими головам биків, коней, ослів [6, с. 57].

У Бенгалії, щоб відвернути злий погляд, при будівництві нового будинку становили бамбукову палицю, на верхівці якої прикріпляли мітлу, старий черевик і глиняний горщик [13, с. 199]. Таджики, крім посівів, ставили опудала і на дахах своїх хат, доки там сушився сир, який птахи, особливо сороки, часто розтягували. У селі Ховалінг колишньої Кулябської області Таджикистану пояснювали, що опудала з черепа корови або вола на довгій жердині також захищають від зурочення, бо коли людина приходить, то її погляд одразу спиняється на опудалі й сила лихого ока нейтралізується [14, с. 65]. На білоруському Поліссі перед днем Купала розкладали у кінці вулиці вогонь, частково з зелених галузок, уживаючи для розпалювання так звані «атопкі», тобто рештки личаків, які протягом цілого року кидали на стріху хати [15, с. 126; 16, с. 370]. У середньовічній Німеччині для захисту від зурочення застосовували зозулицець (*Orchis*). Його клали на дах, носили при собі або обкурювали ним приміщення [17, с. 69].

Особливо цікавою є одна архаїчна обрядодія, пов'язана з глиняними формами для випікання хліба, які на Балканах виготовляли жінки. Ця обрядодія засвідчена дослідниками на території Македонії впродовж першої половини ХХ століття. У селі Кучевиште в Скопській Црній Горі був стародавній звичай, за яким щовесни у першу зроблену під час обряду глиняну форму для випікання хліба забивався залізний гвіздок і на ньому робили з тієї ж глини, з якої ліпили форми, фігурку у вигляді людини, причому чоловіка. Вірили, що вона оберігатиме решту форм, виготовлених протягом тієї ж кампанії, від тріскання і зловорожого магічного впливу. Ця ітіфалічна фігурка, зовні вельми примітивна і дуже подібна на доісторичні, яку називали «чоловічок», виготовлялася виключно заради того, щоб бути магічним захистом нововиготовленим глиняним формам для хліба, щоб охороняти їх від зурочення й пошкодження, доки вони сушаться. Робили її з тієї ж змішаної глини, що й форми, але не домішували соломи, а тільки кострицю. Насамкінець, вона мазалася

розведеним гноєм і не випалювалася, а лише сушилася. «Чоловічок» ставився тільки на одну форму — ту, яка наперед була задумана як перша, через що мала й більші від інших розміри. Ставили його у середині тієї форми, вертикально, на забитому залізного гвіздкові, так щоб вона «наглядала» за всією рештою глиняних форм. Його охоронна функція ясно наголошувалася тим, що цей чоловічок був, як пояснювали, «господарем глиняних форм» і, за повір'ям, він «їх оберігав» (малося на увазі, від лускання). Глиняною формою для хліба, на якій стояла фігура, не бажано було користуватися без великої потреби протягом року, аж доки наступного сезону не виготовлять нові форми. Використовувалася вона тільки у випадку, якщо вже в тому домі не було більше ніякої іншої цілої глиняної форми, придатної до вжитку. Чоловічок, який дочекався наступного календарного року нової кампанії з виготовлення глиняних форм для випікання хліба, як вважалося, вже виконав свій обов'язок і більше був непотрібний: у деяких будинках його просто викидали, знищували. Але в інших старого чоловічка залишали на горіщі будинку — між балками. Відомості, отримані у сусідньому селі Чучер, де теж робили такі фігури з глини, показують, що їх не давали нікуди за межі будинку через вірування, що це спричинить смерть когось з цього дому [18, с. 104, 147—148; 19, с. 99, 125].

Призначену для захисту від нещастя, озброєну списом і щитом фігуру охоронця наприкінці ХІХ століття можна було бачити підвішеною на фасаді будинків на Борнео. Такі самі споряджені списом і мечем фігури, що застигли в очікуванні протидії ворогу, в цей час можна було знайти перед селами батаків і на фронтонах їхніх будинків [20, с. 62]. Індіанці племені іпуріна вважали, що від зурочення захищають зроблені із соломи і прикріплені на фронтоні покрівлі фігури лучників. У гуронів вони мали проганяти епідемії. У Кореї в останній день року на всіх будинках утикали сформовані у вигляді людини солом'яні джугути, оскільки вважалося, що таким чином із житла виганяються всі гріхи, а також цим найкраще здійснюється захист проти лихого погляду [8, с. 86]. Після шаманських очисних ритуалів маньчжурів вербову гілку, яка в них використовувалася, підвішували на даху. Маньчжури наділяли вербові гілки магічною силою відганяти хвороби й зло [21, с. 90].

Коли спалахувала епідемія, індіанці гуахіро з Колумбії приписували її злому духові, це міг бути, зокрема, блукаючий привид ворога. Тож вони натягували струни, обладнані гачками, з дахів своїх хатин і від усіх дерев по сусідству, щоб демон чи прима-ра спіймався на гачок і, таким чином, став безсилим заподіяти їм шкоду [22, с. 30—31]. У Чистий четвер росіяни Тверської губернії сідали верхи на коник даху і хльоскали себе лазневим віником [23, с. 391]. У князівських родинах Карачаю з вівторка на середу під час повні проводився шаманістичний обряд відганяння зла. Біля вогнища викладали коло з берестяних стрічок, які задалегідь вирізали та фарбували у відварі з коріння дуба у темний колір. На берестяні стрічки сипали попіл та встановлювали на них ляльки-ідоли з обсмаженого тіста. Посередині кола ставили кулясте опудало на жердині. До неї прив'язували віник, зроблений із торішньої соломи, яку зжали зі смуги побіля цвинтаря. Піч накривали вовчою шкірою, поверх неї клали верхнє ребро принесеного в жертву козеняти, половину хліба та невелике дзеркало. Біля стін у будинку стелили повстяні килими. Усі лягали на них на правий бік. Один із князівків залазив на дах будинку, накривав димар шкірою кози (рідко корови або осячичим чепраком) і, відкривши трохи димохід, видавав несамовитий крик: «Уа-а-ай». Інші, що лежали всередині будинку, почувши крик, промовляли пошепки молитовний текст зі зверненням до небезпечного хтонічного божества Байчи. Після вчинення цієї частини обряду, рано вранці до сходу сонця, первісток із середовища князівських дітей відносив до цвинтаря жердину з опудалом. А решта учасників обряду взявши по ляльці, розривали їх на шматки і, кинувши з будь-якої височини, проказували слова: «Нехай ці клапти перевертням будуть!» [24, с. 248—249].

У знахарстві й захисті від зла у багатьох народів світу важливу роль відігравав будиночок для духів — модель справжнього житла. Карл Густав Юнг писав про сучасних людей: «Ми поводимося як тубільці з південного схилу гори Елгон, один із яких супроводжував мене частину шляху в буш. Там, де стежка роздвоювалася, ми натрапили на нещодавно поставлену «пастку для духів», гарно влаштовану маленьку хижку поряд із печерою, в якій жив мій попутник зі своєю родиною. Я спитав, чи не він її зробив. Він став швидко це заперечувати, сказав-

ши, що лише дітям годиться робити такі «іграшки». Після чого він штовхнув хижку, і вона розсипалася на шматки» [25, с. 208]. В українців Східної Словаччини теж ставили будиночки для злих духів — чортів. У селі Стриговець існувало живе уявлення про те, що людина, яка хотіла позбутися малого чортика-годованця (змока), мусила йому поставити кам'яний будиночок на межі трьох угідь, і чортик зникав. Межа трьох угідь вважалася місцем, де найчастіше збираються злі духи [26, с. 123]. Археологи припускають, що неолітичні глиняні моделі дому теж були пов'язані з заклинальними обрядами при побудові реального житла [27, с. 158].

За допомогою у протидії зуроченню зверталися до даху як до вищої інстанції. У 1616 р. староста села Занд у герцогстві Пруссія поскаржився на свого сусіда, що той тягнув солому зі щойно покладеного даху над своєю стайнею в трьох різних місцях, і, ймовірно, зробив це з поганими намірами. За цією скаргою згадуваного сусіда Філіпа було ув'язнено і передано до міського суду в Бартошицях. Коли його запитали під час допиту, чому він таке зробив, він, нарешті, зізнався, що дізнався від дружини Андреаса Реймана з Альбрехтсдорфа, що коли взяти солому з нової покрівлі та дати її з'їсти коням, вони добре їстимуть і набиратимуть вагу. Міський суд Бартошиць вирішив, що вчинок Філіпа був заснований на марновірстві та забобонах, але це сталося завдяки вмовлянням дружини Андреаса Реймана. Хоча Філіп не завдав шкоди коням старости, суд вирішив, що той врешті-решт має бути покараним за використання забобонів і віру в них, тому засудив Філіпа до публічної церковної покути протягом трьох неділь поспіль. 31 жовтня суд повідомив Фабіана Лендорфа-молодшого, старосту бартошицького, про вирок. Останній був незадоволений вирокком, оскільки вважав, що Філіпа та Рейманову дружину потрібно покарати значно суворіше. Він направив матеріали до Верховного суду, щоб дізнатися, чи правомірним був присуд. Справу було відновлено. 23 грудня в село Піски викликали ката, а Філіпа знову допитали в суді. Він не визнав себе винним у злих намірах. Оскільки цього разу суд йому не повірив, його віддали на тортури кату. Коли Філіп побачив, що це вже стає серйозним, він почав благати його не мучити і зізнався, що зробив це в ім'я диявола, і йому довелося зробити це тричі, щоб його коні дійсно поча-

ли набирати вагу. Невідомо, який остаточний вирок було винесено в його справі [28, с. 61—62].

У замовлянні з Чернігівщини говорилося: «Становлюсь на поріг, берусь за пиріг. Твій потолок — моя криша: сіль тобі в очі, печінку (печинку) в зуби, камінь на груди!» [29, с. 46]. У першій третині ХХ ст. в Індонезії зображення тварин для захисту від нещастя було дуже поширеним. Крокодилів і ящірок вирізали чи малювали на воротах на Суматрі, в гірській місцевості острова Сулавесі обирали голову свині чи буйвола, на острові Алор зображали крокодила, мавп, змії, птахів, також траплялися дракони. Особливою увагою тут користувалися зображення птахів, які, як носії душ, у людській свідомості там стали дружніми силами. Дуже популярним був звичай прикріпляти черепи чи нижні щелепи на фронтоні або у вигляді цілої низки на даху, часто для цього вибирали буйволів, дворогих птахів-носорогів, мавп, свиней та роги оленів [20, с. 63]. Над одним із входів до Севільського собору на ланцюжку був підвішений бивень слона, а далі гоїдався на іншому ланцюгу, що звисав з даху, великий крокодил, надісланий у подарунок королеві Альфонсо Мудрому — безсумнівно, як амулет особливої могутності — в 1260 р. тодішнім султаном Єгипту з проханням про руку дочки Альфонсо. Ці два великі амулети висіли там відтоді й надавали доволі дивного вигляду дверям християнської церкви [30, с. 213—214].

У Пруссії казали, що люди і худоба можуть захворіти внаслідок накладеного відьмою закляття. Ознакою такого захворювання вважали тремтіння тіла, внаслідок чого неможливо було стояти і ходити, частий піт. Якщо хотіли дізнатися, що стало причиною захворювання нехрещеної дитини, мати повинна була язиком провести по лобі дитини. Якщо присмак був солоним, вважали хворобу наслідком магії відьми. Такі діти часто плакали [31, с. 8]. У південних слов'ян, якщо вважали, що хвороба дитини викликана вроками, якомога скоріше запрошували чоловіка чи жінку, досвідчених у знятті чар, щоб вона чи він зняли пристрій (da šati uroke). Жінка накладала заборону на відвідування дитини, забороняла дихати їй з відкритим ротом, умочала вуглинки у воду, мила ними лице дитини, після цього вимагала випити децицію води і виплескувала решту води на дах [32, с. 44]. У Посавському кантоні Боснії і Герцеговини в ХІХ ст. для лікування спричинених пере-

ляком судом у дітей місцева знахарка, проказуючи певні висловлювання, кидала три розжарені вуглини в склянку з водою, потім воду виливали на дах будинку. Цей вид лікування називали «гасіння» [33, с. 84]. У словацькому селі Штрба на півдні Високих Татр, абивилікувати від уроків, знахарка брала дві жевріючі вуглини голими пальцями і вкидала їх до глиняного горщика з водою. Якщо вуглики залишалися на воді, мало пощастити у лікуванні. Горщик вона ставила на столі, накривала білою хусткою і проказувала молитву «Отче наш» ззаду наперед. Водою поливала завіси на дверях і при цьому думала про хворого. Той випивав воду, яка залишалася в горщику. Знахарка перекидала горщик через стріху дому. Якщо горщик розбивався, то хвороба гинула й уражений нею мав одужати [34, с. 114]. В інших місцевостях Словаччини, зокрема, в Земагур'ї, у Кисуцьких Бескидах, у Земпліні, кидали жарини у кухоль з водою зі зворотнім відліком: «Не один, не два, не три, не чотири... не дев'ять!» Зурочений мав тричі випити цієї води, потім умитися нею, Потім зурочена людина повинна була тричі пийнути води, тричі вмити обличчя, а решту вилити на дах будинку [35, с. 115; 36, с. 267; 37, с. 279]. У Малопольщі урок після заходу сонця виливався на дах хати, склянку, з якою здійснювали обрядодію відчитування, ставили догори дном у дворі й тікали до хати, не озираючись [38, с. 253]. Якщо в Боснії знахар при виливанні переляку на свинці розпізнавав, що хвороба сталася через коня, він роздягав хворого, натирав його мішком для вівса і кидав той мішок на дах будинку, де він повинен лежати до сходу наступного дня. Тим часом пацієнт одужував [39, с. 407].

У середньовіччі зуроченого садили на підлогу, вкривали простирадлом і викидали на нього впродовж години тричі навхрест три жмені землі, яку було викопано під звисом даху [8, с. 281]. В Угорщині, щоб зняти уроки, над посудиною з водою робили знак хреста, кидали туди тліючу вуглину і при цьому казали: «Сині очі, чорні очі. Моя рука митиме його цієї водою. Якщо це чоловік, хай тріснуть його нутрощі; якщо це жінка, нехай розірвуться її груди!». Після цього тричі навхрест дмухали на посудину і давали хворому випити води, потім мили йому хребет, лоб, ніс, підшви ніг і долоні, решту води вдень виливали на дах, або вночі на мітлу, яку ставили за дверима: перша ж особа, яка зайдє в будинок, отримувала хво-

робу, а пацієнт мав зцілитися [8, с. 362]. У словаків воду, використану для обмивання худоби від уроків, теж треба було вилити на дах [35, с. 114]. У південних слов'ян, зокрема у сербів-гранічарів, стара жінка широко позіхала над дитиною, кидала вуглинки у воду і вмивала та поїла нею дитину, а рештки води у решеті викидала на дах будинку. При цьому могла також промовлятися заклинальна формула: «Гаряче сонце за гору, уроки у водичку і в травичку. Так само, як вода втихомирюється у решеті і на звисі даху, так повинні уроки утихомиритися у (називали ім'я дитини)» [40, с. 163—164; 8, с. 315, 362]. На Волині в середині XIX століття у Чистий четвер, доки не залунали дзвони, брали окраєць хліба, солі на три пальці і склянку води. Перехрестившись тричі, все це ставили в миску і відносили під дах будинку. Після цього хліб виявлявся помічним від уроків для корів, які отелилися, вода — для того, щоб кропити і вмивати від зурочення людей, а сіль розчиняли у воді й кропили цим розчином плодів дерева від уроків, а тварин — від червів [41, с. 299—300]. У селі Берестя Дубровицького району Рівненської області в ніч на Купала на дах клали хліб з сіллю, які пізніше використовували для лікування людей і худоби [42, с. 566]. Дах курника і ночівля речей на зірках були особливо актуальними у болгарських ворожіннях і знахарстві, наприклад, якщо дитина захворіла і підозрювали, що це зурочення, слід було взяти зелену миску і поставити її на курник на місяці, а потім нею користувалися в обряді зняття уроків [43, с. 24]. При зуроченні в Трансільванії у горщик з водою, доведеною до кипіння, кидали розжарену підкову чи шматок підкови; із чотирьох кутків покрівлі будинку брали по соломині чи очеретині, а потім здійснювали магичні дії [44, с. 3]. Використовувався для захисту від небезпек зовнішнього світу й димокід. Серби в Левачі від лихого ока радили глянути в комин і тричі сказати: «Коли побачила зорі, тоді й зачарувала» [45, с. 417].

На межі двох різних часових періодів проявлялася певна таємнична сила, яка володіла схильністю робити і добро, і зло. Відомо, що деякі діяння заборонялося робити при сході сонця і при його заході, оскільки це були традиційно небезпечні моменти повороту часу. Однак, з іншого боку слід згадати, що вранішня роса і взагалі — вода, здобута на світанку, володіла особливими лікувальними властивостями, так само лікарські рослини рекомендувалося збира-

ти на заході сонця, щоб їхня дія була ефективнішою [46, с. 99]. У селі Подвисока Жилінського краю Словаччини при обмиванні від уроків віддавали перевагу тому, щоб вода збиралася нижче за течією, але її потрібно було набрати з дев'яти, щонайменше з трьох місць, де вода булькає. До цієї води додавали свячену воду з різдвяного столу й трохи сечі зуроченого. Обмивання проводилося на заході сонця, під звисом даху, а воду треба було злити у відведену ємність, у якій стояв зурочений. Для цього використовувався жмут соломи, в якому обов'язково були гілочка різдвяної ялинки та лікарські трави. Після процедури пацієнта обмивали чистою водою і одягали в чистий одяг. Витрачену воду і мило потрібно було негайно і швидко віднести до урвища, вилити й піти додому, не оглядаючись [35, с. 133]. Оскільки зурочення могло стосуватися однаковою мірою і худоби, то серед народу існувало багато способів запобігання і лікування хвороб у випадку дії «злого ока». Щоб зцілити зурочену корову, на Земландському півострові (Східна Пруссія) збирали її гній і клали рукою в горщик, потім, тримаючи дійки корови навхрест, доїли так, щоб дешиця молока потрапила до горщика. Все це перемішували мітлою і давали звідти пити корові: вперше відразу після заходу сонця, вдруге — при сході сонця, втретє — знову при заході сонця. Після цього мітлу вішали зовні на димарі, там її тримали впродовж доби, а потім закопували під звисом даху. Унаслідок цього молоко знову ставало хорошим [8, с. 302]. У Тіролі при захворюванні копит у корови, хвору худобину ставили на ґрунт альпійського пасовиська, потім зрізали дерен з місця, де знаходилася хвора нога, на порослому травною боці втикали три сірники так, щоб вони утворювали трикутник, а після цього дерен підвішували над плитою чи у димарі. Подібне робили і у Східній Фризії та Норвегії, де дерен відповідно клали під плитою і вішали на жердині огорожі [47, с. 19]. У Померанії, якщо корова не давала більше молока, її вважали зуроченою. Щоб позбутися чарів, у гончаря купували нового горщика, платили йому один крейцер і не вимагали здачу. У горщик вливали сечу корови, потім два стакани молока цієї корови доводили до кипіння у черепичині з даху, в молоко підливали сечу з горщика і суміш вдаряли новою мітлою, що не була у вжитку. Вважали, що таким чином відьомські чари з корови будуть зняті [8, с. 300]. У Чехії,

якщо вважали скотину «зуроченою», то тричі проводили її над петлею, вважаючи, що петля має силу спутати шкідливого демона [48, с. 36].

За словами Зіґфріда Зелігманна, лихий погляд міг завдати шкоди як представникам живої природи, так і всіляким неживим речам. Як саму себе, свою худобу і свої рослини, людина мала захищати свій дім і своє подвір'я від впливу зла. Вже за доби класичної давнини можна знайти найрізноманітніші засоби захисту для будинку, хліва і комори, на інструменті і огорожі. Не втратився цей звичай і з часом. Звідси у всьому світі можна бачити різноманітні символи магічного захисту на дверях, вікнах, димарях, печах, балках перекриття, балконах, дахах, кутках будинку і кімнат, фундаментах, порогах, купах гною тощо, звідси магичне оздоблення на новобудовах, звідси чисельні застережні заходи при переселенні. У Боснії, Сербії, на півдні Угорщини, в Туреччині і Єгипті вважали, що гарним будинкам може завдати шкоди лихий погляд. Афганці казали: «Око руйнує будинки». Тому часто вважалося, що руйнування будівель чи пожежі є наслідком заздрісного лихого погляду. Звідси наявність прикрас і розкішних орнаментів лише всередині будинків Сходу. Навіть саме місто потребувало захисту від лихого ока. За легендою, місто Єрусалим було зруйноване внаслідок лихого погляду. Апотропеїчні жахливі тварини (лев, орел, дракони) знаходилися на міських воротах міст Сирії, Малої Азії і Месопотамії [49, с. 370]. На індонезійському острові Дамар зображення богині-захисниці прикріпляли на будинках і човнах або споруджували серед села [20, с. 62]. Амулетами для дому могли бути й частини людського тіла. У серпні 1592 р. в герцогстві Пруссія розглядалася справа Ельзи Шторх зі староства Нойхаузен, яка звинувачувалася в тому, що зберігала під дахом руку мерця і казала сусідці, що коли збудує новий будинок і покріє його покрівлею, то цю руку треба буде вкласти туди [28, с. 80].

Удмурти для запобігання зуроченню мазали тім'я дитини сажею, взятою з комина [50, с. 67]. Перси для зняття чарів подрібнювали луг, вміщували його у посудину, змішували з оцтом і ставили на дах, де на нього сяяли зірки. Вранці трохи цієї суміші виливали на голову того, хто, як вважали, перебуває під заклинанням, йому також давали випити краплю, а трохи бризкали на стіну поруч, і весь цей час той, хто виконував обряд, продовжував проказувати: «Хто

б не сказав заклинання, я зробив його марним» [51, с. 22]. У Китаї жовта фарба вважалася специфічним засобом проти впливу зла. На жовтому папері малювали червоним чи чорним чорнилом зображення божества або декілька ієрогліфів чи символів; цей папір приклеювали над дверима чи над запоною ліжка, його підвішували на фронтоні будинку, а також спалювали і попіл пили з чаєм чи теплою водою [8, с. 259]. Одним із найбільш популярних інгредієнтів для амулетів у Таїланді була товчена глиняна черепиця з відомих монастирів. Червоні, блакитні, жовтогарячі й інші черепичини з тайських монастирів є культовими. Ці глиняні черепиці часто треба було міняти. Люди на лісах, що повільно замінювали одну черепицю за іншою є звичайним видовищем у тайських монастирях. Старі черепичини скидалися й товклися. Порох із черепиць вважався цінним, оскільки він протягом років вбирив у себе наспівування текстів усередині монастиря. Вірили, що коли ченці сидять під стелею й наспівують, то звук здійснюється вгору й вбирається. Порох від старих черепиць змішувався з іншими інгредієнтами й із нього формувалися амулети. Коли індивіди жертвували (зазвичай по десять батів (двадцять п'ять центів) кожна) нову черепицю на монастир, вони часто писали свої імена на черепицях. З цієї причини решті-решт їхні імена подрібнювалися й також розміщувалися в амулетах. В інших випадках давні манускрипти на пальмовому листі, що перетворилися на лахміття й стали нечитабельними, подрібнювалися на порошок і змішувалися з водою, щоб сформувати масу. Ця маса становила один з інгредієнтів, які входили в амулет. Явно семантичне значення названих текстів було неважливим. Вони були нерозбірливими. Проте амулетами виступали текстуальні практики й усні літургії, а писані тексти були потрібними, щоб проказувати їх [52, с. 144; 53, с. 209].

У Марокко на свято Рамадан одягали на малу дитину амулети і в другій половині дня виносили її на дах будинку, щоб її побачили люди знадвору. Дитина залишалася там до заходу сонця, а тоді одяг і прикраси знімали на ніч; і те саме робилося щодня вдень протягом трьох-чотирьох днів. Це мало захистити від зурочення [54, с. 99]. У деяких табаранських селах Дагестану хвору дитину тягли по підлозі або даху мечеті, вірячи, що Бог допоможе вилікуватися від хвороби, викликаной зуроченням [55, с. 172].

У випадку слабкості та змарніння болгарки над головою дитини розламували хліб на три частини, які віддавали трьом собакам на роздоріжжі зі словами: «Не хліб розламуємо, а хворобу дитини, і даємо собакам». Якщо дитина не видужувала, то в «нову середу» (першу середу молодика) її розбивали над головою яйце і залишали стояти в зеленій мисці з водою, загорнутій у червону тканину разом з ножом із чорною ручкою під стріхою «на зірках» [56, с. 219]. Словаки в області Верхнього Грона у новому, невикористаному горщику варили свячені трави й у відварі купали дитину, що худнула через уроки. Вони зривали з дитини одяг і залишали на тому місці, де проявилася хвороба. Жінка, яка лікувала хворобу, тричі обходила навколо дитини з яйцем від чорної курки. Тоді вона жбурляла яйце через дах. Подертій одяг кидали у вогонь через півдня чи день. Дитину клали під корито і розбивали над нею новий глиняний горщик [57, с. 311]. Словенці в Каринтії загортали віник у пелюшки і кидали його через дах. На другий день на світанку підбирали віник і в ці пелюшки загортали зурочену дитину [58, с. 41]. Словенці також лікували уроки, вішаючи на шию зуроченій дитині, для якої перед цим гасили у воді вуглини, овес у мішечку, який також був у цій воді, а ключі символічно кидали через дах [59, с. 358]. Норвежці казали, що коли хворіє худоба, потрібно стріляти над дахом хліва [60, с. 319]. Тому у Норвегії при захворюванні худоби стріляли із пістолета над дахом, щоб прогнати демона хвороби. Стрільба замінила давнє кидання списа з тією ж метою [61, с. 10]. На схід від річки Лех між Швабією і Баварією розповідали, що в 30-х роках ХІХ століття у цій місцевості троє людей, що займалися чорною магією, утворили спілку і поєднали свою магію, внаслідок чого в селі кури переставали нестися, знесені ж яйця не висиджувалися, почався падіж корів і коней. Ніхто нічого не міг вдіяти. Перевірити усе це взявся місцевий священик, який спочатку не хотів вірити, що то наслідки злої магії. Він навіть купив для своїх родичів нову худобу і курей в іншому місці, забезпечив гарний догляд, однак результат був таким самим. Тоді священик неподалік від Мюнхена зустрівся з одним селянином-праведником, котрий вказав йому на наявність у даному випадку магії і навіть показав у «земному дзеркалі» (розповіді про таке дзеркало існували у всій Баварії) її призвідників. Священик

впізнав у них чоловіка зі свого села та двох жінок із сусіднього. Той селянин, прибувши разом зі священиком у село, наказав подоїти корів в одному з хлівів, скип'ятив молоко в тільки що випаленому горщику, який потім повністю покрити суглинком. Опівночі селянин перекинув цей горщик через дах хліва. Першого разу горщик легко перелетів над дахом і впав цілим з іншого боку будівлі. Взявши горщика в руки, селянин сказав священику, щоб той звернув увагу на те, що буде з горщиком цього разу. Він кинув горщика, той полетів над дахом з шипінням і паром, а, впавши, розлетівся на тисячі шматочків. З магією було покінчено, а троє спільників смертельно захворіли, оскільки вся зла магія перемістилася у їхні тіла [62, с. 46].

Згідно з перськими народними звичаями, в «Останню середу року» — Чехаршембе-е сурі, вдавалися до різноманітних обрядів від зурочення. Зокрема, щоб супроводжувало щастя, у глечик клали гроші і при сході сонця скидали його з даху, примовляючи: «Горе та нещастя, йдять у глечик, йдять на вулицю». Можна також було наповнити глечик водою і на сході сонця скинути його з даху надвір. Щоб нещастя не повернулося в будинок, не слід було дивитися йому вслід, треба було також потім залити вогонь [63, с. 830—832; 64, с. 315; 65, с. 109]. За описом місіонерки й письменниці Бесс Аллен Дональдсон, цього дня в персів був звичай готувати маленький новий глиняний горщик для води, класти в нього мідну монету, шматок деревного вугілля, трохи насіння дикої руті та дрібку кам'яної солі, а на заході сонця виносити його на верхню частину стіни або на дах, який виходив на вулицю, і скидати вниз. З ним мали піти все горе та нещастя, які міг принести наступний рік. Дехто наповнював горщик водою, а потім скидав його, щоб будь-яке зло, яке могло б прийти під час нового року, зникло так само, як вода поступово входить у землю [51, с. 120].

Висновки. Якщо розглядати всі засоби захисту і протидії стосовно хвороб, якими їх бачить народне вірування, то можна встановити основні засади народної медицини і ветеринарії: персоніфікація хвороби, сприйняття її як результату дії шкідливої істоти, демона, якого необхідно спалити, відвести, перенести, закопати чи змити [66, с. 273]. На предметному рівні відгінними властивостями володіли сакральні предмети чи їхні символи, ритуальний інвентар,

освячені рослини, словесні формули. У світлі цього уявляється правомірною апотропеїчна інтерпретація деяких дій, які традиційно розглядаються як такі, що ліквідують або нейтралізують ритуальну нечистоту. Відгінна функція у деяких випадках могла комбінуватися з очисною. Дах також осмислювався тут як межа між своїм і чужим простором і тому використовувався в різних етнічних традиціях у ритуально маркованих ситуаціях для позбавлення від уроків або хвороби. При цьому простежуються аналогії між застосуванням черепиці та використанням з такою самою метою інших видів покриття даху, що вказує на спадкоємність уявлень, перенесення на покрівельну кераміку тих обрядодій, які до цього стосувалися солом'яних, очеретяних, гонтових дахів.

1. Кагаров Е. *Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции*. Санкт-Петербург: Сенатская типография, 1913. VII, 326 с.
2. Квинт Гораций Флакк. *Оды. Эподы. Сатиры. Послания*. Редакция переводов, вступительная статья и комментарии М.Л. Гаспарова. Москва: Художественная литература, 1970. 479 с.
3. Rubin S. *Geschichte des Aberglaubens*. Leipzig: Verlag von E. Thiele, 1888. 159 s.
4. Bachter S. *Magie, Aberglaube, Volksfrömmigkeit. Documenta historiae*. 2012. Band 14. S. 1—54.
5. Engemann J. Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristlichen und christlichen Spätantike. *Jahrbuch für Antike und Christentum*. 1975. Jahrgang 18. S. 22—48.
6. Jahn O. Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten. *Berichte über die Verhandlung der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft zu Leipzig. Philologisch-historische Classe*. 1855. Siebenter Band. S. 28—111.
7. Busch M. *Deutscher Volksglaube*. Leipzig: Verlag von Fr. Wilh. Grunow, 1877. 377 s.
8. Seligmann S. *Der böse Blick und Verwandtes: ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker*. Berlin: Hermann Barsdorf Verlag, 1910. Erster Band. LXXXVIII. 406 s.
9. Thümen F. v. Die Pflanze als Zaubermittel. *Schriften des Vereines zur Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse in Wien*. 1881. Vereinsjahr 1880/81. S. 325—360.
10. Strackerjan L. *Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg*. Oldenburg: Druck und Verlag von Gerhard Stalling, 1867. Zweiter Band. VI. 366 s.
11. Hahnzog Ch.L. *Predigten wider den Aberglauben der Landleute*. Magdeburg: Verlag der Scheidhauerischen Buchhandlung, 1784. 520 s.
12. Töppen M. *Aberglauben aus Masuren*. Danzig: Verlag von Th. Bertling, 1867. 169 s.
13. Samter E. *Geburt, Hochzeit und Tod*. Leipzig; Berlin: Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1911. 222 s.
14. Рахимов М.Р. *Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период (историко-этнографический очерк)*. Сталинабад: издательство Академии наук Таджикской ССР, 1957. 220 с.
15. Kolberg O. *Dziela wszystkie*. Wrocław; Kraków; Warszawa: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1968. Tom 52. Białoruś-Polesie. XLIII. 571 s.
16. Tyszkiewicz E. *Opisanie powiatu Borysowskiego pod względem statystycznym, geognostycznym, historycznym, gospodarczym, przemysłowo-handlowym i lekarskim, etc.* Wilno: drukarnia Ant. Marcinowskiego, 1847. [12], III, [1], 446, 43, [1], IV s.
17. Seligmann S. *Der böse Blick und Verwandtes: ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker*. Berlin: Hermann Barsdorf Verlag, 1910. Zweiter Band. XXII, 526 s.
18. Филиповић М.С. *Женска керамика код балканских народа*. Београд: Српска Академија наука; Етнографски институт, 1951. 185 с.: 11 сл.
19. Чаусидис Н., Николов Г. Црепна и вршник: митолошко-семиотичка анализа. *Studia mythologica slavica*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovani center Slovenske akademije znanosti in umetnosti; Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija; Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale; Udine, Italia, 2006. Т. IX. С. 97—160.
20. Kohlbrugge J.H.F. *Tier- und Menschenantlitz als Abwehrzauber*. Bonn: Kurt Schroeder Verlag, 1926. 94 s.
21. Yuguang Fu. *Shamanic and Mythic Cultures of Ethnic Peoples in Northern China I: Shamanic Deities and Rituals*. London; New York: Routledge, 2021. 126 p.
22. Frazer J.G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: MacMillan and Co., Limited, 1911. Part III: The Dying God. XII, 305 p.
23. Зеленин Д.К. *Восточнославянская этнография*. Москва: Наука, 1991. 511 с.
24. Каракетов М.Д. *Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев*. Москва: Наука, 1995. 344 с.
25. Radin P. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. With commentaries by K. Kerényi and C.G. Jung. New York: Philosophical Library, 1956. XI, 211 p.
26. Varchol J., Varcholová N. Zvyky a povery v ľudovom staviteľstve a bývaní Rusínov-Ukrajincov na Slovensku. *Tradicie staviteľstva a bývania na Slovensku s osobitným akcentom na kultúrne prejavy v prostredí etnických minorít. Zborník referátov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej v rámci Dní európskeho kultúrneho dedičstva na Slovensku, Svidník, 9.—10. septembra 1999*. Prešov: EXCO s.r.o., 1999. S. 122—131.
27. Рыбаков Б.А. *Язычество древних славян*. Москва: София; Гелиос, 2002. 592 с.
28. Wijaczka J. *Magia i czary: Polowanie na czarownice i czarowników w Prusach Książęcych w czasach wczesno-*

- powożytnych. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2008. 248 s.
29. *Словесна магія українців*. Упорядник В. Фісун. Київ: Бібліотека українця, 1998. 102 с.
 30. Elworthy Fr. Th. *The Evil Eye: An Account of This Ancient & Widespread Superstition*. London: John Murray, 1895. XII, 471 p.
 31. Frischbier H. *Hexenspruch und Zauberbann: Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens in der Provinz Preussen*. Berlin: Verlag von T. C. F. Enslin (A. Enslin), 1870. X, 167 s.
 32. Krauss Fr. S. *Volks Glaube und religiöser Brauch der Südslaven*. Münster: Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1890. 176 s.
 33. Lilek E. *Volks Glaube und volkstümlicher Cultus in der Bosnien und Hercegovina*. Wien: Druck und Verlag von Adolf Holzhausen, 1896. 92 s.
 34. Švorc P. *Štrba*. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, 1979. 176 s.
 35. Marec J. *Tradičné liečiteľstvo a ľudová mágia na horných Kysuciach*. Martin: Vydavateľstvo Matice slovenske, 2011. 398 s.
 36. Jakubiková K. *Duchovná kultúra ľudu. Zamagurie. Národopisná monografia oblasti*. Poprad; Košice: Odbor kultúry ONV a Dom kultúry a vzdelania vo Východoslovenskom vydavateľstve, 1972. S. 195—272.
 37. *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. Bratislava: Veda, 1995. T. 2. 448 s.
 38. Biegeleisen H. *Lecznictwo ludu polskiego*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1929. V, 406 s.
 39. Glück L. *Skizzen aus der Volksmedizin und dem medicinischen Aberglauben in Bosnien und der Hercegovina. Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina*. Wien: in Commission bei Carl Gerold's Sohn, 1894. Zweiter Band. S. 392—454.
 40. Беговић Н. *Живот и обичаји Срба-границара*. Загреб: Тискарски завод «Народних новинах», 1887. XXIX, 278 с.
 41. Зеленин Д. К. *Описание рукописей Учёного архива Императ. РГО*. Петербург: типография А. В. Орлова, 1914. Вып. 1. 484 с.
 42. Агапкина Т. А. *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл*. Москва: Индрик, 2002. 816 с.
 43. Гарнизов В. *Веци и пространство в погребальните и поминални обреди от Михайловградско. Български фолклор*. София, 1986. № 3. С. 16—29.
 44. *Siebenbürgisch-sächsisches Wörterbuch*. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1925. Zweiter Band: D—F. 548 s.
 45. Мијатовић Ст. М. *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу. Српски етнографски зборник*. Београд, 1909. Књ. XII. С. 258—482.
 46. Рис А., Рис Б. *Наследие кельтов. Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе*. Москва: Энигма, 1999. 480 с.
 47. Wirleitner Fr. *Sympathiemittel der volkstümlichen Viehdoktorei in den österreichischen Alpenländer*. *Wiener Zeitschrift für Volkskunde*. 1931. 36. Jahrgang. S. 16—34.
 48. Scheftelowitz I. *Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker*. Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1912. 64 s.
 49. Seligmann S. *Die Zauberkraft des Auges und das Berufen: ein Kapitel aus der Geschichte des Aberglaubens*. Den Haag: Verlag J. Couvreur, 1921. XXXIV, 566 s.
 50. Христолюбова Л. С. *Семейные обряды удмуртов: традиции и процессы обновления*. Ижевск: Удмуртия, 1984. 128 с.
 51. Donaldson B. A. 1938. *The Wild Rue. A Study of Muḥammadan Magic and Folklore in Iran*. London: Luzac and Co., XII, 216 p.
 52. McDaniel J. *The Material Turn: An Introduction to Thai Sources for the Study of Buddhist Amulets. Material Culture and Asian Religions: Text, Image, Object*. New York; Abingdon: Routledge, 2014. P. 135—148.
 53. McDaniel J. Th. *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand*. New York; Chichester: Columbia University Press, 2013. XIII, 384 p.
 54. Westermarck E. *Ritual and Belief in Morocco: in two volumes*. London: MacMillan and Co., Limited, 1926. Vol. II. XVI, 630 p.
 55. Булатов Б. Б., Гашимов М. Ф., Сефербеков Р. И. *Культура и быт табасаранцев в XIX—XX веках*. Махачкала: Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, 2004. 266 с.
 56. Георгиев М. *Линаво. Българска народна медицина: енциклопедия*. Съставителство и обща редакция М. Георгиев. София: Издателска къща «Петър Берон», 1999. С. 217—219.
 57. Horváthová E. *Duchovná kultúra. Horehronie: Kultúra a spôsob života ľudu*. Bratislava: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akademie vied, 1974. S. 245—371.
 58. Košir P., Möderndorfer V. *Ljudska medicina med koroškimi Slovenci*. Maribor: založilo «Zgodovinsko društvo», tiskala Mariborska tiskarna, 1926. 52 s.
 59. Möderndorfer V. *Ljudska medicina pri Slovencih. Volksmedizin bei den Slowenen*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1964. 431 s.
 60. Liebrecht F. *Zur Volkskunde: Alte und neue Aufsätze*. Heilbronn: Verlag von Gebr. Henninger, 1879. XVI, 522 s.
 61. Weiser L. *Das Bauernhaus im Volksglauben. Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*. 1925. LVI. Band. S. 1—15.
 62. Leoprechting K. *Aus dem Lechrain: Zur deutschen Sitten- und Sagenkunde*. München: Literarisch-Artistische Anstalt, 1855. 296 s.
 63. Марр Ю. Н. *Автобиография Мирзы Мохаммеда Кермани и его работа о поверьях и обычаях, связанных с «красной средой»*. II. Перевод и комментарий. *Извес-*

- тия Академии наук СССР. VI серия. 1927. Том 21. Выпуск 5. С. 825—838.
64. Хедаят С. Нейрангистан. *Переднеазиатский этнографический сборник*. Москва: издательство АН СССР, 1958. Том I. С. 259—336.
65. Логашова Б.-Р. Персы. *Календарные обычаи и обыряды народов Передней Азии. Годовой цикл*. Москва: Наука, 1998. С. 39—111.
66. John A. *Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde: Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen*. Prag: J.G. Calve'sche k. u. k. Hof- u. Universitäts-Buchhandlung, 1905. 458 s.
- REFERENCES
- Kagarov, Ye. (1913). *The Cult of Fetishes, Plants and Animals in Ancient Greece*. St. Petersburg: Senate Printing House [in Russian].
- Casparov, M.L. (Ed.). *Quintus Horatius Flaccus (1970). Odes. Epods. Satires. Epistles*. Moscow: Imaginative Literature [in Russian].
- Rubin, S. (1888). *History of Superstition*. Leipzig: Publishers of E. Thiele [in German].
- Bachter, S. (2012). Magic, Superstition, Popular Piety. *Documenta historiae*, 14, 1—54 [in German].
- Engemann, J. (1975). On the Spread of Magical Defense Against Evil in Non-Christian and Christian Late Antiquity. *Yearbook for Antiquity and Christianity*, 18, 22—48 [in German].
- Jahn, O. (1855). On the Superstition of the Evil Eye among the Ancients. *Reports on the Proceedings of the Royal Saxony Society of Science in Leipzig. Philological-Historical Class*, 7, 28—111 [in German].
- Busch, M. (1877). *German Popular Belief*. Leipzig: Publishers of Fr. Wilh. Grunow [in German].
- Seligmann, S. (1910). *The Evil Eye and Related Things: a Contribution to the History of Superstition of All Times and Peoples* (Vol. 1). Berlin: Hermann Barsdorf Verlag [in German].
- Thumen, F. v. (1881). The Plant as a Magic Remedy. *Writings of the Association for the Dissemination of Scientific Knowledge in Vienna, Association year 1880/81*, 325—360 [in German].
- Strackerjan, L. (1867). *Superstition and Legends from the Duchy of Oldenburg* (Vol. 2). Oldenburg: Printed and published by Gerhard Stalling [in German].
- Hahnzog, Ch.L. (1784). *Sermons against the Superstition of the Country People*. Magdeburg: Verlag der Scheidhauerischen Buchhandlung [in German].
- Toppen, M. (1867). *Superstition from Masuria*. Danzig: Publisher Th. Bertling [in German].
- Samter, E. (1911). *Birth, Marriage and Death*. Leipzig and Berlin: Printed and published by B.G. Teubner [in German].
- Rakhimov, M.R. (1957). *Agriculture of the Tajiks of the Obihingou River Basin in the Pre-Revolutionary Period (Historical and Ethnographic Essay)*. Stalinabad: Publishing House of the Academy of Sciences of the Tajik SSR [in Russian].
- Kolberg, O. (1968). *Complete Works* (Vol. 52. *Belarus-Polesie*). Wrocław, Cracow and Warsaw: Polish music publishing house; People's Publishing Cooperative [in Polish].
- Tyszkiewicz, E. (1847). *Description of the Borysów District in Terms of Statistics, Geognostics, History, Economy, Industry, Commerce and Medicine, etc.* Vilnius: Ant. Marciniowski printing house [in Polish].
- Seligmann, S. (1910). *The Evil Eye and Related Things: a Contribution to the History of Superstition of All Times and Peoples* (Vol. 2). Berlin: Hermann Barsdorf Verlag [in German].
- Filipovic, M.S. (1951). *Women's Ceramics among the Balkan Peoples*. Belgrade: Serbian Academy of Sciences, Ethnographic Institute [in Serbian].
- Chausidis, N., & Nikolov, G. (2006). Tsrepna and Vrshnik: Mythological-semiotic analysis. *Studia mythologica slavica* (Vol. IX, pp. 97—160) [in Macedonian].
- Kohlbrugge, J.H.F. (1926). *Animal and Human Faces as Defensive Magic*. Bonn: Kurt Schroeder Verlag [in German].
- Yuguang, Fu. (2021). *Shamanic and Mythic Cultures of Ethnic Peoples in Northern China I: Shamanic Deities and Rituals*. London and New York: Routledge.
- Frazer, J.G. (1911). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Part III: *The Dying God*). London: MacMillan and Co., Limited.
- Zelenin, D.K. (1991). *East Slavic Ethnography*. Moscow: Nauka [in Russian].
- Karaketov, M.D. (1995). *From the Traditional Ritual and Cult Life of the Karachays*. Moscow: Nauka [in Russian].
- Radin, P. (1956). *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. New York: Philosophical Library.
- Varchol, J., & Varchol, N. (1999). Customs and Superstitions in Folk Architecture and Housing of the Ruthenians-Ukrainians in Slovakia. *Traditions of Construction and Living in Slovakia with a Special Emphasis on Cultural Expressions in the Environment of Ethnic Minorities. Collection of Papers from the Scientific Conference with International Participation Held as Part of the Days of European Cultural Heritage in Slovakia, Svidnik, 9—10 September 1999* (pp. 122—131). Presov: EXCO s.r.o. [in Slovak].
- Rybakov, B.A. (2002). *Paganism of the Ancient Slavs*. Moscow: Sofia; Helios [in Russian].
- Wijaczka, J. (2008). *Magic and Spells: The Hunt for Witches and Sorcerers in Ducal Prussia in Early Modern Times*. Torun: Adam Marszalek Publishing House [in Polish].
- Fisun, V. (1998). Verbal Magic of the Ukrainians. Kyiv: Library of the Ukrainian [in Ukrainian].
- Elworthy, Fr.Th. (1895). *The Evil Eye: An Account of This Ancient & Widespread Superstition*. London: John Murray.
- Frischbier, H. (1870). *Witch Sayings and Magic Spells: A Contribution to the History of Superstition in the Province of Prussia*. Berlin: Publisher of T. C. F. Enslin (A. Enslin) [in German].
- Krauss, Fr.S. (1890). *Folk Belief and Religious Customs of the South Slavs*. Munster: Printed and published by the Aschendorff Bookshop [in German].

- Lilek, E. (1896). *Folk Belief and Popular Cult in Bosnia and Herzegovina*. Vienna: Printed and published by Adolf Holzhausen [in German].
- Svorc, P. (1979). *Strba*. Kosice: Eastern Slovakian Publishing House [in Slovak].
- Marec, J. (2011). *Traditional Healing and Folk Magic in Upper Kysuce*. Martin: Slovak Matica Publishing House [in Slovak].
- Jakubikova, K. (1972). Spiritual Culture of the People. *Zamagurie. Ethnographic Monograph of the Region* (Pp. 195—272). Poprad and Kosice: Department of Culture ONV and House of Culture and Education in Eastern Slovakian Publishing House [in Slovak].
- (1995). *Encyclopedia of Slovak Folk Culture* (Vol. 2). Bratislava: Science [in Slovak].
- Biegeleisen, H. (1929). *Medicine of the Polish People*. Cracow: Polish Academy of Arts [in Polish].
- Gluck, L. (1894). Sketches of Folk Medicine and Medical Superstition in Bosnia and Herzegovina. *Scientific reports from Bosnia and Herzegovina* (Vol. 2, pp. 392—454). Vienna: in commission with Carl Gerold's son [in German].
- Begovic, N. (1887). *Life and Customs of Serb Border Guards*. Zagreb: Printing Office «National Newspaper» [in Serbian].
- Zelenin, D.K. (1914). *Description of the Manuscripts of the Scientific Archive of the Imperial Russian Geographical Society* (Issue 1). Petersburg: A.V. Orlov Printing House [in Russian].
- Agapkina, T.A. (2002). *Mythopoetic Foundations of the Slavic Folk Calendar. Spring-Summer Cycle*. Moscow: Indrik [in Russian].
- Garnizov, V. (1986). Objects and Space in the Funeral and Memorial Rites from Mihaylovgrad Region. *Bulgarian Folklore*, 3, 16—29 [in Bulgarian].
- (1925). *Transylvanian-Saxon Dictionary* (Vol. 2: D—F). Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter & Co [in German].
- Mijatovic, St.M. (1909). Folk Medicine of Serbian Peasants in Levac and Temnic. *Serbian Ethnographic Collection* (Book XII, pp. 258—482) [in Serbian].
- Rees, A., & Rees, B. (1999). *Celtic Heritage: Ancient Tradition in Ireland and Wales*. Moscow: Enigma [in Russian].
- Wirleitner, Fr. (1931). Sympathetic Means of popular cattle doctoring in the Austrian Alpine Countries. *Vienna Journal of Folklore*, 36, 16—34 [in German].
- Scheftelowitz, I. (1912). *The Snare and Net Motif in the Beliefs and Customs of the Peoples*. Gießen: Alfred Töpelmann Publishers [in German].
- Seligmann, S. (1921). *The Magic Power of the Eye and Calling: a Chapter from the History of Superstition*. The Hague: J. Couvreur Publishers [in German].
- Khristolyubova, L.S. (1984). *Family Rituals of the Udmurts: Traditions and Processes of Renewal*. Izhevsk: Udmurtia [in Russian].
- Donaldson, B.A. (1938). *The Wild Rue. A Study of Muhammadan Magic and Folklore in Iran*. London: Luzac and Co.
- McDaniel, J. (2014). The Material Turn: An Introduction to Thai Sources for the Study of Buddhist Amulets. *Material Culture and Asian Religions: Text, Image, Object* (Pp. 135—148). New York and Abingdon: Routledge.
- McDaniel J.Th. (2013). *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand*. New York and Chichester: Columbia University Press.
- Westermarck, E. (1926). *Ritual and Belief in Morocco*: in two volumes (Vol. II). London: MacMillan and Co., Limited.
- Bulatov, B.B., Gashimov, M.F., & Seferbekov, R.I. (2004). *Culture and Life of the Tabasarans in the 19th—20th Centuries*. Makhachkala: Institute of History, Archeology and Ethnography of the Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences [in Russian].
- Georgiev, M. (Ed.). (1999). Illness. *Bulgarian Folk Medicine: an Encyclopedia* (Pp. 217—219). Sofia: «Peter Beron» Publishing House [in Bulgarian].
- Horvathova, E. (1974). Spiritual Culture. *Upper Hron Region: Culture and Way of Life of the People* (Pp. 245—371). Bratislava: Science, publishing house of the Slovakian Academy of Sciences [in Slovak].
- Kosir, P., & Moderndorfer, V. (1926). Folk Medicine among the Carinthian Slovenians. Maribor: published by the «Historical Society»; rinted by Maribor printing house [in Slovenian].
- Moderndorfer, V. (1964). *Folk Medicine among the Slovenians*. Ljubljana: Slovenian Academy of Sciences and Arts [in Slovenian].
- Liebrecht, F. (1879). *On Ethnology: Old and New Essays*. Heilbronn: Publishing house of the Henninger Bros [in German].
- Weiser, L. (1925). The Farmhouse in Popular Belief. *Reports of the Anthropological Society in Vienna* (Vol. LVI, pp. 1—15) [in German].
- Leoprechting, K. (1855). *From the Lechrain: On German Customs and Legends*. Munich: Literary-Artistic Institute [in German].
- Marr, Yu.N. (1927). An Autobiography of Mirza Mohammed Qermani and His Work on the Beliefs and Customs Associated with the «Red Wednesday». II. Translation and Commentary. *Bulletin of the USSR Academy of Sciences* (Series VI, vol. 21, issue 5, p. 825—838) [in Russian].
- Hedayat, S. (1958). Neirangistan. *Western Asian Ethnographic Collection* (Vol. I, pp. 259—336). Moscow: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR [in Russian].
- Logashova, B.-R. (1998). Persians. *Calendar Customs and Rituals of the Peoples of Near East. Annual Cycle* (Pp. 39—111). Moscow: Nauka [in Russian].
- John, A. (1905). *Contributions to German-Bohemian Folklore: Customs, Traditions, and Folk Beliefs in German West Bohemia*. Prague: J.G. Calve Imperial and Royal Court and University Bookshop [in German].