



УДК 398.341-049.65

DOI <https://doi.org/10.15407/nz2025.01.029>

## ПРИКРАШАННЯ ДАХУ ЯК ЗАСІБ МАГІЧНОГО ЗАХИСТУ БУДІВЛІ

Костянтин РАХНО

ORCID ID: 0000-0002-0973-3919

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

Люди традиційного суспільства вірили, що оздоблення даху, яке нині сприймається як витвір декоративно-ужиткового мистецтва, працювало як магічний захист дому та тих, хто перебував у ньому. Вважалося, що благословення оберегів даху буде передано всім, хто мешкає у будівлі. На цьому базувалися сакральні функції покрівельної кераміки античного світу, Далекого Сходу, Південно-Східної Азії й країн Європи.

Людьми традиційного суспільства була вироблена оберегова магія, яка рятувала їх від шкідливого впливу різних надприродних сил, стихійних лих, природних катаклізмів, життєвих негараздів. Ужиток оберегів на даху передбачав нанесення зловорожим силам удару на випередження, скоєння їм збитків, шкоди, лякання їх.

*Мета статті* — дослідити прикрашання даху як засіб магічного захисту будівлі у різних народів світу. *Об'єктом дослідження* є етнографічно зафіксовані приклади використання декору як магічного захисту даху. Давніші та простіші практики магічного захисту були прологом до складних езотеричних ритуалів, і так само ускладнювалися обереги даху, що були матеріальними об'єктами.

*Методологічною основою* дослідження є порівняльно-історичний методологічний інструментарій.

*Основою роботи* є етнографічні матеріали, що стосуються сприйняття даху в традиційній культурі.

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

Kostyantyn RAKHNO

ORCID ID: 0000-0002-0973-3919

Doctor of History, Associate Professor, Leading Researcher of the National Museum of Ukrainian Pottery in Opishne, 102, Partyzanska Str., 38164, Opishne, Ukraine, e-mail: [krakhno@ukr.net](mailto:krakhno@ukr.net)

## ROOF DECORATION AS A MEANS OF MAGICAL PROTECTION OF A BUILDING

Oriented to the celestial sphere, the roof acted as an object and subject of protection. People of traditional society developed amulet magic, which saved them from the harmful effects of various supernatural forces, natural disasters, natural cataclysms, and life's troubles. The use of amulets on the roof involved dealing a preemptive blow to malevolent forces, causing them damage and harm. The *purpose* of the article is to investigate the decoration of the roof as a means of magical protection of a building among different peoples of the world.

The *object of the research* are ethnographically recorded examples of the use of decor as a magical protection of the roof. The roof was conceived as a sacred part of the house, which protected its inhabitants and at the same time was a place of contact with supernatural forces. Ethnographers and folklorists have recorded many manifestations of ritual behavior associated with the roof of a house and aimed at protecting the roof from the machinations of evil forces, demonic creatures, and people with supernatural abilities. Older and simpler practices of magical protection were a prologue to complex esoteric rituals, and roof amulets, which were material objects, became similarly complicated. The *methodological basis* of the study 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 if temporary amulets were used occasionally or periodically, say, depending on calendar holidays, then permanent ones, belonging to different types, eventually ceased to be improvised, because they became part of the artistic decoration of the roof of a residential building or temple and were laid in it during its construction. Made of wood or clay, they acted as powerful «material spells», which the bearers of traditional culture considered extremely effective. People of traditional society believed that the roof decoration, which is now perceived as a work of decorative and applied art, worked as a magical protection for the house and those who were in it. It was believed that the blessing of the roof amulets would be transmitted to everyone living in the building. This was the basis for the sacred functions of roofing ceramics of the ancient world, the Far East, Southeast Asia and European countries.

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

**Вступ.** Дані етнографії та фольклору показують, що дах був чимсь більшим, аніж конструктивна частина будівлі, бо боронив мешканців від підступів злих сил, демонічних істот, людей з надприродними здібностями. На дах «покладалися обов'язки» протистояти не лише вітрові, спеці, холоду, атмосферним опадам, але й зловорожим впливам демонів, чаклунству, зуроченню, що досягалося через посилення його захисних властивостей відповідними тимчасовими або постійними оберегами, апотропеїчними зображеннями, магічними символами й написами. Стародавньому анімістичному способу мислення було властивим те, що він навряд чи розрізняв зображення і сам зображений предмет, оскільки вірили, що зображення є подібним до оригіналу лише тому, що частина душі оригіналу перемістилася в зображення. Тут варто також згадати, що багато народів з тієї ж причини вбачали в тіні, яка також є видом зображення, форму прояву душі. Те саме стосувалося зображення в дзеркалі чи на водній поверхні, а також зображень людей і тварин, сфотографованих, намальованих, модельованих з воску, вирізаних з дерева чи вирізьблених на камені. При цьому байдуже, чи існувала дійсна подібність. Достатньо було лише, щоб у зображенні вбачали зазначену особистість. Такі зображення використовували для магії, оскільки, за основним принципом симпатичної магії, все, що роблять із таким зображенням, відбувається і з самим зображеним, оскільки ж його душа повністю чи частково міститься в зображенні.

Як зазначав нідерландський лікар і антрополог Якоб Кольбругге, якщо розглядати таке сприйняття з точки зору психології, то його можна порівняти з грою дитини; для фантазії останньої достатньо огорнутих шматком тканини колодочки чи картоплини, в яких дитина вбачає живу людину і обходиться з ними внаслідок цього як з лялькою. Сам предмет завдяки фантазії доповнювався згадкою про бачене. Саме така картина баченого сприяла тому, що у фантазії первісної людини зображення і предмет ототожнювалися, що пізніше пояснювалося анімістичними уявленнями. Також очевидним є те, що подібне мислення застосовувалося на практиці для протидії уявним ворожим силам. Магія захисту, про яку йде мова, ґрунтувалася на думці, що ворожі сили завдяки зображенню іншої, більш могутньої сили, можуть злякатися. У дохристиянські

часи часто застосовували силу тварини, тобто її зображення, якому приписували велике, дійсне чи магічне, значення, як магії захисту. Цей вид магічного захисту знаходиться вже на праісторичних будівлях Малої Азії, які належали хетам [1, с. 1]. З плином часу ці зображення та написи стали невід'ємною частиною декору будівлі.

Відповідно *мета* статті — дослідити прикрашання даху як засіб магічного захисту будівлі у різних народів світу. *Методологічною основою* дослідження є порівняльно-історичний методологічний інструментарій.

**Основна частина.** В усі часи люди створювали не лише функціональні речі, але й забезпечували предмети повсякдення оздобленням. Це могло бути як радістю від прекрасного, так і виражати децю символічне, те, що виходило для колишніх поколінь за рамки чистої прикраси. Так, наприклад, сьогодні, як правило, дахова прикраса у формі ялинкової шишки розглядається як оздоблення і забава, однак люди давніших культур вбачали у ній символ неминущого, оскільки шишка влітку і взимку залишається зеленою [2, с. 122]. Як писав Віллі Мюллер, доволі важко встановити межу між знаком і прикрасою, символом і орнаментом. Однак саме це створює стимул для дослідника, який займається черепицею з видряпанними і витисненими зображеннями [3, с. 656]. Захист, збереження, охорона були основою всього суспільного розвитку. Накопичення активів мало сенс лише тоді, коли цю спадщину можна було передати і таким чином забезпечити соціальне піднесення від покоління до покоління. Проте найменша випадковість ставила цей процес під сумнів, спричиняючи відкит і падіння. Наприклад, природні катаклізми могли докорінно змінити долю фермерського будинку, сім'ї або людини. Тож люди традиційного суспільства шукали захисту й гарантій у давніх віруваннях, обрядах та магічних практиках. Їм треба було в будь-який спосіб забезпечити родинне щастя і подолати всі причини нещастя. Таким чином примножувалися обряди захисту, які передавалися з покоління в покоління і стали вкоріненими в народній звичаєвості. Навіть коли ці практики стали тільки звичкою і люди просто невтомно відтворювали ті самі жести та вчинки, яких навчилися від своїх предків, вони не наважувалися відступати від них, боячись постраждати від мстивого гніву природи, від якого хотіли забезпе-

читися. До магії вдавалися селяни й мешканці міст, сповідувачі всіх релігій [4, с. 2].

Віра в магію могла виникнути і продовжувати своє існування лише всередині магічної картини світу, яка включає в себе все — неживу природу, рослини, тварин, людину, той і цей світ, і все це було поєднаним між собою таємними зв'язками. Для традиційної культури фундаментальним є поділ світу на свій, освоєний, людський — і чужий, неосвоєний, у якому сконцентровані неконтрольовані звичайними засобами сили (боги, предки тощо). У випадку такого символічного осмислення побуту, орієнтованого переважно на опозицію «свого» і «чужого» світів, внутрішній простір наділяється ознаками «свій», «безпечний», «освоєний», «чистий», а зовнішній відповідно — «чужий», «неосвоєний», «небезпечний», «нечистий». Зовнішній світ уявляється небезпечним для людини і ворожим їй. Звідси — функціонування оберегу, який перебуває на межі внутрішнього і зовнішнього простору, конкретизуючи опозицію «внутрішній—зовнішній» і здійснюючи контакт між різними семантичними сферами. Він може перекривати межу між цими сферами, не допускаючи втручання демонічних сил, чи навпаки — відкривати її, пропускаючи у світ людини притік культурних благ — залежно від ситуації [5, с. 82, 95]. Обереги-медіатори, за допомогою яких встановлюється символічна (і тому найбільш ефективна) межа між людьми і силами зовнішнього світу, обумовлюють функціонування будівлі як людського житла: «Всяка територія, зайнята з метою проживання на ній чи використання як «життєвого простору», попередньо перетворюється з Хаосу в Космос, через ритуал їй надається певна «форма», завдяки якій вона стає реальною, — пише румунський культуролог та релігієзнавець Мірча Еліаде. — Очевидно, що в архаїчній свідомості реальність виступає як сила, дієвість і довговічність. Тому реальним стає переважно сакральне, бо тільки сакральне є в абсолютному значенні, діє ефективно, творить і надає речам довговічність» [6, с. 38]. Саме такі сакральні архетипи, завдяки яким зв'язок між різними семантичними сферами стає регламентованим і контрольованим людиною, і втілюються у виробках покрівельної кераміки.

У деяких випадках це оздоблення даху стало суто декоративним, але в своєму первісному вигляді було

захистом від пристриту та інших духовних небезпек [7, с. 143]. Це, наприклад, загальновідомі коники на дахах Європи та інші зображення. Зокрема, іноді в середині трикутника, утвореного між двома схилами даху і верхньою балкою стіни, білоруський селянин розміщував різні фігурки — коня і птахів, а іноді й корови [8, с. 12]. Традиційні британські оздобили солом'яних дахів, часто фазани й лиси, тримають відьом подалі. За іншим поясненням, відьми спиняються й граються з прикрасами і не роблять шкоди ніде. Сучасні прикраси включають аероплани, риб та драконів [9, с. 203]. Як зазначав швейцарський етнограф Ернст Людвіг Рохгольц, справжній солом'яний дах мав на своєму гребені зображення домашнього духа. Солом'яний жмут зв'язувався покрівельниками навколо палиці, зверху його рівно обрізали, щоб отримати вигляд голови і шиї; зігнуті від шиї до талії вербові пруті утворювали дві оперті в боки руки, ще один вербовий прут розділяв груди і живіт; соломини, які заходили в покрівлю, утворювали довгий одяг, розширений донизу. Таку солом'яну ляльку, яка вважалася зображенням домашнього духа, що дарує щастя, називали Drüjetli (drüjen — «зростати, процвітати, досягати успіху»). Часто три таких фігурки у Швейцарії ставили посередині гребеня даху, а по одній — з обох його кінців. Скільки таких фігурок встановлював покрівельник, стільки спеціально спечених до цієї події хлібців повинна була дати йому господаря. Подібну фігурку із соломи робили в Баварії під час збирання врожаю зернових [10, с. 96]. У Польщі (Хелмно) коник даху могли прикрашати дерев'яні антропоморфні фігури [11, с. 332].

Апотропеїчні зображення на дахах будинків були присутні вже в примітивних культурах. Перш за все, це маски, що втілювали надприродних створінь. Захисна маска зустрічалася на щитах аборигенів острова Нова Гвінея. Також відомою там була маска на фронтоні будинків, яка, як і на більш цивілізованих Борнео і Сулавесі, з часом перетворилася на орнамент. На будинках там можна було бачити також зображення крокодила [1, с. 64].

Відомі такі зображення і в стародавніх цивілізаціях Старого Світу. Зокрема, маски знаходилися на капітелях храму у Філах. На давніх єгипетських будівлях можна було бачити голову богині неба Хатхор з рогами корови [1, с. 6]. Рештки колишнього вша-

нування тварин можна знайти також у греків і римлян. Так, зображення бика у храмі давньогрецького полісу Кізік репрезентувало бога Діоніса. Про роги Юпітера йде мова, коли він перетворюється на бика. Богиню Іо зображали у вигляді корови, а пізніше — у вигляді молодої жінки з рогами. У Тиринфі і Мікенах було знайдено багато теракотових корів, які були давніми зображеннями богині Гери. Водяні божества німецької міфології мали форму бика. Від давнього зображення тварин, яке одвічно чітко втілювало силу богів, поступово залишилися тільки роги як символ сили і могутності. Оскільки, втім, боги постійно були забезпечені тією ж зброєю, якою послуговувалися люди на відповідному ступені розвитку культури, то у той період, коли людина застосовувала насамперед зроблену із рога зброю, відповідно роги богів стали їхньою зброєю. Перш за все, це стосувалося богів, які мислилися у вигляді бика. Так щодо рогів Агні сказано, що вони є «гострою зброєю, яку заточили брахмани». У праісторичному Єгипті як символ богів траплялися нагнуті вниз роги. Також в грецькій і римській міфології зберігалися рештки належності рогів богам. Зокрема, Ахелой та інші грецькі й римські річкові боги, які спочатку мислилися в образі бика, на давніх монетах зображалися у вигляді людини з рогами бика. Пан, грецький бог лісів, мисливців та пастухів, який спочатку вшановувався як цап, з часом все більше олюднювався і залишив нарешті від своєї тваринної подоби лише роги. Такий самий розвиток, на думку деяких учених, пережили також сатири, які спочатку мали фігуру цапа, про яку пізніше стануть нагадувати лише роги. Багато давньогалльських богів, починаючи з Кернунна, мали оленячі роги. Бог і богиня війни, а також бог сонця індіанського народу дакота мали на голові міцні роги. Під час урочистостей представники індіанського народу хопі застосовували маски, якими персоніфікували певних богів, носили на голові роги корів, баранів, буйволів і оленів. Дехто мав на голові лише один ріг, інші тримали в руці роги оленя чи лося. Але не тільки боги мали роги. Віра в те, що світ населений духами, була поширеною повсюди. За вавилонським уявленням, вони мали форму наполовину людини, наполовину тварини. Демони індусів і японців часто мали два роги. Давньохристиянське вірування, що чорт має роги, є залишком язичницького уявлення про богів [12, с. 454—460].

Як зазначав німецький філософ, психолог Вільгельм Вундт, боги у вигляді тварин у загальному передували богам у людській подобі. І лише на ступені розвитку, коли людина осмислила свою духовну зверхність і владу над тваринами, боги у вигляді тварин стають все більше одухотвореними і так перетворюються на подібні до людини образи, яким приписували всі людські властивості найвищого рівня. Серед усіх давніх культурних народів ця концепція найбільш чітко простежується у єгиптян. Особливо вартими уваги щодо цього є вже згадана богиня неба Хатхор у вигляді корови, бог сонця Гор у вигляді сокола, богиня війни Сехмет у вигляді жінки з головою лева. Бик Апіс вважався втіленням богів Осіріса і Птаха. Хнум, бог родючості, що створив світ із глини на своєму гончарному колі, у вигляді людини із головою барана, провідник душ померлих Анубіс мав голову шакала з двома вертикально розташованими рогами [12, с. 451]. Маргарет Мюррей припускала, що бик був давнішим божеством, ніж антропоморфне божество, якому не вдалося витіснити стародавній культ із сердець простолюду. Храм міг бути присвячений богові в антропоморфній подобі, жерці могли здійснювати на його честь пишні обряди, але незмінно десь у храмі знаходилися ясла для бика, до якого приходили люди за пророцтвами і якого вмилювали приношеннями. Бог і бик ніколи не звалися одним іменем: у Медамуді й Арманті бога звали Монту, бика — Бухіс (Бехі), у Мемфісі бога звали Птах, бика — Апіс (Хапі), в Геліополісі бога звали Ра, бика — Мневіс (Мер-вер). У всіх цих прикладах священні бики, очевидно, були місцевими божествами, які мали таку владу над душами простих людей, що їхнім культом не могли знехтувати цивілізовані правителі й фараони. Класичні автори приділяли культові Апіса більше уваги, ніж культові будь-якого іншого бика, і в Саккарі й досі можна відшукати місце, де захоронювали священних тварин. Апіс зобов'язаний своїм значенням тому, що його вважали «душею Осіріса» і пов'язували з Нілом, про що свідчить його ім'я [13, с. 107]. Боги Вавилону мали прізвисько «бик». Бога грози, вітру, дощу Адада і бога неба і землі Енліла називали «великим биком». В одному з гімнів бога місяця Сіна називають «сильним молодим биком з міцними рогами» [12, с. 452]. У багатьох народів ріг вважався ефективним засобом захисту від злих сил і впли-

ву демонів. Вірили, що сила, якою володіє тварина, залишатиметься в розі, якщо його навіть зберігати відрізаним. У зв'язку з цим роги буйвола, північного оленя, а також і фігури у вигляді рога, використовували в давні часи як захисний засіб на будинках в Північному Рейні-Вестфалії та Саксонії. У Бранденбурзі роги кіз прикріпляли на фронтоні будинків для захисту від блискавки [14, с. 364; 15, с. 40—41; 16, с. 429; 17, с. 190; 18, с. 325]. Символом сили і влади були роги також у багатьох місцях Старого Заповіту. Маску з рогами можна знайти у багатьох народів. Халдеї й етруски використовували голову з рогами як антефікс. Символи, які протидіють злу, часто є символами сили. Такими є сокира, якою махає воїн, роги бика, місячний серп. Півмісяць набув цього значення, оскільки місячне затемнення може статися лише при місяці у повні. За європейськими, африканськими, американськими, азійськими і австралійськими легендами, місячне затемнення відбувається, коли чудовисько проковтне сплячий місяць. Затемнення не може трапитися за наявності півмісяця (перша і остання чверть), оскільки, як пояснює легенда, причина полягає в тому, що переслідуювач місяця не зважається торкнутися світила, щоб не наразитися на гострий серп. Так місячний серп став символом сили і протидії та злився з подібно зображеними рогами бика. Тому й повторювалися роги на зображеннях богів, шоломах, у міфічних тварин, на масках і дахах, щоб демонструвати свою захисну силу чи підвищувати її. Застосування одного рога (як це багаторазово зафіксовано в Італії) призвело до переходу цього символу у фалос, а обох рогів — у підкову [1, с. 18]. Уявлення про благодійну силу биків і буйволів були однаково глибокі як у рівнинних народів, які використовували в господарстві тяглову силу цих тварин, так і в горян, для яких орне землеробство мало характерне [19, с. 224—225].

Як зазначав Отто Шель, дослідниками певний час ігнорувалася форма прикрашання фронтонів будинків, зокрема застосування для цього символу рогів. Його можна було бачити на фронтонах сільських будинків регіону Бергішланд [14, с. 364]. Окремі рештки цього прадавнього звичаю мали місце і в Саксонії [12, с. 477]. Ріг міг малюватися на фронтонах німецьких будинків [20, с. 55]. На фронтонах старих саксонських господарських будівель ще

в XIX ст. можна було бачити вирізьблені з дерева прикраси у вигляді бичачих рогів, давню рештку язичництва, що пов'язувалася з вірою в богів-захисників дому. Там, рідко, але також можна було в цей час побачити на фронтонах з обох боків верхівки даху дві прибиті перехрещені дошки з вирізьбленими головами на кінцях [21, с. 135].

Апотропеїчне значення рогів розвинулося з культового застосування на даху голів тварин, насамперед рогатих. Роги забезпечували силою, відганяли зло — уявлення, які були повсюди поширеними, тож повинні були лякати ворогів, як це можна було бачити у випадку рогатих шоломів на шведських наскельних зображеннях доби бронзи [22, с. 9]. Японські і китайські зображення гримас зазвичай були забезпечені рогами. Віра в те, що ріг є дієвим засобом захисту від демонічних сил, була особливо поширеною у всій Африці [12, с. 481]. Хлубі у Південній Африці вважали, що душа їхнього вождя міститься в бичачих рогах й оберігає оселю, на даху якої вони прикріплені. Ці роги належали тварині, яку принесли в жертву, й вважалися священними. Чаклун прикріпляв їх до даху, щоб захистити дім та його мешканців від блискавки. Ця ідея, за спостереженням етнографів, не була жодним чином чужою південноафриканському мисленню, для якого душа людини могла мешкати у дереві, у джерелі, у якійсь гірській скелі або в дахові його будинку. Подібні роги також часто використовувалися як проста прикраса, тож учені припускають, що амулети, безсумнівно, дегенерували до рівня оздоб [23, с. 156].

Прямі паралелі цьому процесові перетворення простежуються в азійських культурах. У народу нага в Індії фронтон спереду в будинках багатих і посадових людей наприкінці XIX ст. був прикрашений широкими красивими дошками, що закінчувалися над хребтом парою орнаментальних рогів [24, с. 64]. Кінці цих рогів зазвичай були квадратними, зрідка округлими, але завжди ширшими, ніж сама дошка. Ці широкі кінці іноді розщеплювалися на зубці, що нагадували пальчасті роги оленів. Нага часто робили дерев'яних птахів, що нібито сиділи на цих рогах, а іноді й на балках [25, с. 51]. Спіральні орнаменти, що здіймалися на дахах сіамських монастирів, називалися небесними квітковими куццями (хо-фа) і вважалися такими, що впали з неба. Звернені всередину торці фронтонів у будинках вельможних людей,

які, відповідно до своєї назви (пан-лом), як казали, захищають дах від вітру, а в звичайних житлах посідали місце священних символів, які, як роги буйволів, загнуті вгору, позначають шлях на небо [26, с. 193]. Передні балки даху коронаційного залу індійського народу маніпурі (мейтхеїв) мали схрещені та різьблені кінці, які виразно нагадували прикраси будинків нага. Етнологи припускали, що раджі маніпурі вели свій рід від одного з племен нага й принесли з собою та зберегли предківські звичаї [27, с. 8]. До подібних оберегів вдавалися й на островах південних морів. Джеймс Сібрі у своїй роботі про Мадагаскар, після опису способу будівництва будинків народу хова, згадував, що на кожному фронтоні крайні балки перехрещувалися на вершині і виступали вгору приблизно на фут або два, їхні кінці мали виїмки і часто були прикрашені маленькою дерев'яною фігуркою птаха. Він додавав, що в будинках людей високого рангу тандро-трано, або «домові роги», мали три-чотири фути завдовжки, тоді як у деяких старих королівських будинках вони виступали на десять або дванадцять футів, довжина, очевидно, була певною ознакою рангу власника. У деяких племенах ці фронтонні орнаменти, які стали лише умовними рогами серед хова, були вирізані точно схожими на пару рогів, що прикрашають голову бика [28, с. 198]. Ймовірно, це була їхня початкова форма, оскільки у тамтешнього народу беці-лео залізні роги використовувалися як навершя для масивних вертикальних монолітів, встановлених над могилами. Високосхилий дах і поперечні фронтони можна простежити через Азію до Північної Європи. І всюди в Азії зустрічається різьблення фронтонів у формі рогів чи інших предметів, ймовірно того ж походження, що й у малагасійців. В індокитайських країнах схрещені фронтони не вирізьблені таким чином, але дивовижні роги, що виступають із подвійних фронтонів високих сіамських дахів, мають, очевидно, те саме значення. Суматранський будинок за характером його фронтонних рогів не наближається так близько до малагасійських будівель, як до будинків Сіаму. Прикметно, що великий будинок, який спостерігав капітан Джеймс Кук на острові Саву, поблизу Яви, відрізнявся від інших тим, що на кожному кінці даху мав два шматки дерева, схожі на коров'ячі роги, як казали, був споруджений голландцями [29, с. 27].

На південному Борнео дахи часто мали характерні для Південно-Східної Азії перехрещені гострі кінці, що означали роги, а на півночі кенья, кайяни й деякі інші етнічні групи прикрашали дахи різьбленими навершями. В обох регіонах поховальні споруди мали тенденцію до запозичення в дахів гребнів, навершів і інших прикрас. Використання перетину площин даху, шатрових або двосхилих дахів та інших відштовхувань від простих двосторонніх форм даху, які видно нині в деяких довгих будинках і інших громадських будівлях, є недавніми нововведеннями [30, с. 28]. Архітектурне різьблення й мальовка серед деяких етнічних груп Борнео зайшла далеко за межі різьблених одвірків і дверей. На Сараваку різні племена меланау і споріднених кайянів мають високорозвинені традиції різьблення, що включають великі ритуальні стовпи, надгробки й у деяких місцевостях мавзолеї. І на Сараваку, й на Калімантані кенья, кайяни й споріднені племена застосовували архітектурне різьблення та мальовку для кількох видів будівель, включаючи довгі будинки й комори, а також салонг. У деяких прикладах, особливо в Апо Кайян та середній і верхній території Махакам Східного Калімантану, скульптура та різьблені прикраси вживаються, щоб створити навершя дахів, а різьблення докладається до стовпів, балок і крокв довгих будинків, так само, як до дверей [30, с. 80].

Фігури биків і рогатих левів були для індусів засобами захисту від впливу демонів [12, с. 475]. У літературі дуже часто пов'язували культ биків і буйволів чи їхніх рогів з культом місяця. Однак був також зв'язок із культом води. Особливо помітно він був виражений у яванських рибалок, які після жертвоприношення буйвола кидали його голову у море. Роги буйвола символізували перш за все Світове Дерево і вже в силу асоціації з ним стали символом води, плодючості й життя. Водяна символіка рогів у Південно-Східній Азії за своїм значенням перебиває інші, суто натуралістичні (як пам'ятник про принесеного в жертву буйвола тощо) [19, с. 225—226].

Ріг, як суттєва частина голови тварини, був дуже поширеним амулетом на всіх континентах, де існують рогаті тварини, тобто в Європі, Азії, Африці та Америці [12, с. 477]. Як пояснював дослідник дахових прикрас Ганс-Гюнтер Гріп, легко уявити собі, чому кінці вітрових дощок збудили фантазію господарів будинків і призвели до прикрашання. Ві-

трові дошки нагадували роги. Не тільки в наш час, але вже в глибоку давнину мисливські трофеї вивішували на фронтоні будинку. Так в давньосаксонській поемі «Геліанд», яка веде своє походження із IX ст., можна прочитати про «будинок з рогами», який отримав свою назву від прикрашеного черепами тварин з рогами фронтона. Ці черепи можна, крім того, розглядати як захисну магію, оскільки домоподібні урни V—VIII ст. із території Зальцланд (земля Саксонія-Ангальт) мають їх неодноразові зображення на своєму звисі даху. На їхніх гребнях і звисах даху трапляються також інші символічні зображення тварин [31, с. 38].

Етруські похоронні урни часто забезпечували рогами, щоб відігнати від них демонів [12, с. 478]. У різних місцевостях Азії теж можна було зустріти ріг як амулет. Роги баранів прикрашали поховання святих у Туркестані, завдяки чому повинні були відганятися злі духи. З цією ж метою у альфурів дахи споруд для померлих, куди поміщали останки покійних, забезпечували зображеннями рогів бика [12, с. 480]. У туркменів роги гірського барана було прийнято розміщувати на даху дому. Вважалося, що вони захищають від зурочення мешканців дому, а також сад і присадибну ділянку. Очевидно, за стародавніми віруваннями, роги гірського барана поширюють свою благодать на певний простір довкола себе [32, с. 141].

Такими властивостями рогів іноді володіли, за туркменськими повір'ями, й предмети, які мали форму рогів гірського барана. Тому дерев'яні колони будинків у туркменських селищах були увінчані капітелями, що мали форму баранячих рогів. На капітелях часто були зображені баранячі роги (іноді стилізовано), що посилювали магічні властивості. Мати колону з таким навершям раніше вважалося побожною справою. Старі люди запевняли, що раніше мечеті обов'язково мали колони з капітелями згаданої форми, а в молитовних нішах мечетей були зображення рогів барана, іноді тієї самої форми, яку мають кам'яні надгробки у племен на південному заході Туркменістану. Молитовні килимки у більшості випадків прикрашалися візерунком, який мав подобу баранячих рогів. Вважалося, що зобразити цей знак — теж побожна справа. Візерунок знаходився на тому місці, якого треба було торкатися під час молитви, він показував напрямком, у якому треба було молитися. Знак баранячих рогів був дуже пошире-

ним візерунком у Середній Азії і на сусідніх з нею теренах. У Туркменістані його можна було зустріти намальованим білим вапном над вікнами і дверима будинків. Його можна було побачити також на одязі, головним чином на жіночому, причому й тут він колись мав функцію оберегу. У Хорезмі та в Марійському велаяті Туркменістану цей візерунок розміщували над отвором печі для випікання хліба. Зображення баранячих рогів траплялися на туркменських килимах, кошмах тощо. Цей візерунок, пов'язаний із пошануванням барана, очевидно, виник ще до прибуття тюрків у Середню Азію. Дослідники помітили схожість між навершям дерев'яної колони і капітеллю колони храму парфянського часу з Нової Ніси, що підтверджує цей висновок [32, с. 143—145]. Ріг кози у поєднанні з пов'язаними вузлом мотузками вважався ефективним захисним засобом у африканського народу еве [12, с. 482].

У туркменів з рогів гірського барана вирізали амулети для дітей, а також амулети для свійського барана-плідника [32, с. 141]. З давніх часів застосування знаходили також роги оленів. У Франції ще на початку XX ст. панувало вірування, що частинка оленьчих рогів захищає від магії і хвороб. В Південній Італії, Андалузії та Персії оленьчі роги вважалися засобом захисту від нещастя. У Норвегії вірили, що шматок рогів північного оленя відганяє злих духів. Така думка, очевидно, панувала вже в прадавні часи, оскільки було знайдено багато фрагментів рогів північних оленів, які використовували як амулети, чия магічна дія посилювалася зображеннями риби [15, с. 40—41; 12, с. 483].

Будинок часто охоронявся за допомогою магії гіллястих рогів. Наприклад, саксонці розміщували оленьчі роги по краях і на конику дахів своїх будинків, щоб відлякати злих духів. Цей звичай знаходить слабке відлуння у сучасному використанні флеронів на дахах [33, с. 2]. Інгуші шанували кінські черепи і оленьчі роги. Прикріплені над дверима, дахом будинків або в центрі села, вони, за народними уявленнями, були оберегами від злих духів і символами щастя і родючості. Зображення оленьчих рогів було улюбленим елементом інгуського народного орнаменту [34, с. 56—57]. В Осетії оленьчі роги, що приносили щастя, прикріплювалися до стовпів, які підтримували дах галереї житлового будинку, або клалися на дах будинку, прикрашали інтер'єр жит-

ла [35, с. 171]. Можливо, що образ оленя як тварини, пов'язаної з небом, склався в світогляді древніх людей багато в чому завдяки його рогам. Роги могли розглядатися як засіб зв'язку оленя з небом. Увага людей приваблювала, зокрема, поза вмираючої тварини: вмираючи, олень зазвичай не торкається землі рогами, і це викликало у людей благоговіння [36, с. 69—70]. Адальберт Кун зазначив, що олень може бути пов'язаним із сонцем завдяки своїм зубчастим рогам, оскільки у ведичному санскриті слова «роги» і «промені» звучать подібно. Тому дослідник вважав оленячі роги найсуттєвішим атрибутом оленя як сонячної тварини. Окрім того, він також вказує на різні місця в Рігведі (I.163. 1, 9), які ототожнюють оленя з сонцем [37, с. 108; 38, с. 88—89]. У циклі мисливської обрядовості азійських кочівників теж існували спеціальні обряди, які здійснювалися стосовно голови оленя, його рогів. Голова оленя вважалася коштовністю, і, коли вдавалося вполювати цю тварину, то поклонялися її рогам, а голову вішали на дерево, ставили на пень, аби вона не торкалася землі. Деякі племена, убивши оленя, клали його голову на узвишся і тричі поклонялися рогам. Також оленячу голову клали на вершину гори, на придорожній вівтар або на дах юрти. Іноді її встановлювали на білій кошмі біля вогнища і здійснювали молитву до оленячих рогів. Після цього кожен торкався до голови оленя, щоб отримати благословення [39, с. 39; 36, с. 70]. Існує перегук і зі стародавнім осетинським звичаєм, відзначеним не лише в археологічних і етнографічних працях, але й на відомій картині художника Махарбека Туганова «Посвячення коня покійнику», — прикрашати дахи поховальних склепів гіллястими рогами оленя [40, с. 50—51; 41, с. 69, 194]. Останні в цьому контексті символізували гілки Світового дерева, що приймає до себе і захищає собою душу померлої людини [40, с. 51].

Оленячі роги, які приносять щастя, у осетинів прикріплялися до стовпів, які підтримували дах галереї житлового будинку, або клали на дах хати, оздоблювали інтер'єр житла, їхнє зображення було поширеним візерунком народного орнаменту. Найвність великої кількості оленячих рогів в осетинських гірських святилищах говорить про особливий пієтет до цієї тварини. На це звертали увагу ще мандрівники кінця XVIII століття. Досліджуючи інвентар храмів в Дігорії (Олісай дон, Морги лагат, Бахайта), вче-

ні бачили сотні наявних там оленячих рогів і черепів. Невипадково дуже багато їх у загальноосетинському святилищі Реком [35, с. 171—172; 42, с. 79]. На Російській Півночі фігура оленя, зокрема його голова і роги, зустрічалася в прикрасах наверхів покрівлі, як і в розписі прядок, коробів, в основному на річці Мезень і в Комі [43, с. 24]. Фігура оленя з гіллястими рогами, вирізаними з відростків кореня, могла бути формою скульптурної обробки наверхів даху. Таке зображення зафіксоване, зокрема, на берегах річок Вичегда і Пінега. Його стадіальний попередник, а потім і еквівалент — справжні оленячі роги, які в середині XIX ст. можна було бачити на хатах Нікольського повіту Вологодської губернії [44, с. 170; 45, с. 19]. Божественні тварини іноді мали лише один ріг. Зокрема, індійський бог Вішну, згідно з Махабахаратою (III.142.45), перетворювався на кабана, який мав один ріг [46, с. 12].

Важливу роль у магічному захисті будинку здавна відігравала астральна символіка. Вожді племінних груп Заїру, бажаючи забезпечити протекцію вельми шанованого в Африці нічного світила, на дахах хиж, де вони жили, встановлювали зображення півмісяця. У деяких тамтешніх племен, зокрема лунда, верховний вождь носив головний убір у формі півмісяця. Від стану місяця залежала, очевидно, його магічна сила, його здатність сприятливо впливати на долі підданців, і вдаючись до знаку півмісяця, вождь утверджував нерозривність зв'язку з небесним тілом [47, с. 14]. В Анголі у народу лунда громадська будівля-шота, дах якої був увінчаний високим вістрям із зорею, «своєю круглою формою, гостроверхим дахом і цим піком, який завершувався зіркою, втілювала в собі тут, на землі, і сонце і небо. Але шота була не лише домом народу лунда, вона була ще й живою істотою. Шота мала душу, яка була й душею народу. Вона мала серце, яке було й серцем народу, що завжди знаходив у ньому своє заспокоєння. Шота була центром життя лунда» [48, с. 144]. На трипільському глиняному будиночку невідомого походження рогоподібний місяць, розташований горизонтально на передньому і задньому кінцях даху, може асоціюватися і з букранієм — архітектурною прикрасою у вигляді бичачого черепа, із зображенням рогатих людей-небожителів (небесних братів), а в сукупності з підковоподібною аркою порталу і центральним «цвяхом» — з коваль-



ськими кліщами в їхній міфологічній інтерпретації. Крім того, у спорідненому контурі повернутого рогами догори місяця та рогами вниз порталу бачать інцестне подружжя змієподібних деміургів із переплетеними хвостами. Те, що це не букраній, а «римований із ним» мотив, на думку інтерпретаторів, може підтвердити наявність букранія, розташованого нижче півмісяця на порталі іншого будиночка. Місячні серпика присутні також у мальовці моделей. Такі ж знаки місяця-молодика відтворено на моделі з прокресленою орнаментациєю. Букраніями, які можна розглядати як метафору молодого Місяця, оздоблено також дах моделей-будиночків з Ворошилівки, Розсохуватки та інших поселень трипільської археологічної культури. На поселенні Писчана знайдено модель будинку у фрагментарному стані з дахом у вигляді арки, портиком з великим овальним входом та фронтоном у вигляді антропоморфної фігури, увінчаної букранієм [49, с. 426; 50, с. 205—206, 210—211, 215]. Роги богів, на думку деяких міфологів, не можуть бути пов'язані ні з чим іншим, крім місячного походження [51, с. 91]. В іконографії доісторичних китайських культур ганьсу і яншао можна знайти символи місяця і символи плодючості разом — стилізовані роги, обрамлені структурою зі спалахів блискавок (що позначають дощ і місяць) і ромбів (які є символами жіночості) [52, с. 162].

В афразійського чадського народу хауса (Західна Африка) селянин теж був стурбований включенням свого житла у світовий лад. Коли він закладав новий будинок — а їхні хижі були круглими в плані, під конічним дахом, — то з чотирьох сторін, орієнтованих за частинами світу, у ґрунт закладалися горщики з чарами. Верхівка конічного даху закріплювалася двома перетинами жердин, що показували на північ, південь, схід, захід [47, с. 168—169]. Картина світу для традиційного суспільства складалася з кількох взаємозумовлених і співіснуючих на різних рівнях аспектів — космічного (астрономічного), географічного, релігійно-міфологічного й особистого сприйняття. Об'єктивно існуючий (фізичний) простір при цьому часто не збігався з простором суб'єктивним (людським). Тому й орієнтація за сторонами світу — крім свого природного практичного значення (на полюванні, в подорожах, на війні) — мала, як правило, також і сакральний сенс. Стародавня людина прагнула в довколишньому мі-

крокосмі відтворити просторово-часові структури, які імітували макрокосмічні відносини, не в останню чергу з метою мати можливість, оперуючи цією моделлю, впливати на макрокосмічні сили, які керували її буттям. Міста, храми й житла засновувалися й зводилися відповідно до закономірностей космічного порядку, проєктованими на землю, культові обряди виникали з прагнення й можливості впливати за допомогою священнодійств на космічні процеси [53, с. 20].

Зорове начало виступало наперед. Оскільки магічна дія людей і тварин могла впливати завдяки погляду із ока, то зрозумілим стає те, що зображення ока ставали також важливим засобом захисту, оскільки вони зі свого боку діяли на носія лихого погляду також чарівливо і могли зробити магічний вплив нешкідливим чи взагалі знищити його до початку його дії. Такі зображення ока, реалістичні і стилізовані, у великій кількості зустрічаються з доісторичних часів. Як зазначав Георг Вільке, з доісторичних часів відоме стилізоване зображення ока у вигляді овалу чи ромба з крапкою посередині, яка мала зображати зіницю [54, с. 22]. Очам і душі-свідомості як сфері реалізації зорових образів відводилася основна роль у процесі ритуального акту, метою якого було пізнання світу і позитивний вплив на нього [55, с. 7—91, 274—283; 56, с. 154].

Око було пов'язане з чоловічим началом [56, с. 155]. Воно було найпоширенішим символом у Стародавньому Єгипті та найзагадковішим для науковців, адже окремі вчені доводили, що богиня родючості в неолітичному світі, як в Азії, так і в Європі, була представлена оком — або очима. Єгипет майже напевно входив до орбіти цього примітивного культу очей, але єгипетське священне «Око» було символом настільки складним і індивідуальним, що важко пов'язати його з ідеями в інших частинах світу. Один факт справді впадає в очі — єгипетське око завжди було символом Великої Богині, яке б ім'я вона не мала в будь-якому конкретному випадку [57, с. 218]. Давні єгиптяни використовували зображення ока із захисною метою. Оточене зміями зображення сонця із крилами над дверима єгипетського храму мало не пропускати все зле. Розжарене око сонця обпалювало ворогів. Тому воно й ставалося третім оком індійським богам на чоло, і воно було так само небезпечним для ворогів, як і голова Горгони [1, с. 6].

За словами Отто Яна, надзвичайно часто око зображали всередині і зовні кубків і чаш, щоб забезпечити себе від заздрисників і недобррозичливців [58, с. 65]. Якщо єгиптяни прагнули захистити мертвих особливим способом, то на стелі цей символ ока поєднували зі зображенням карликового божества Беса і королівського лева [1, с. 9]. На більшості зображень Бес мав «напівдикунську» подобу: на більшості зображень його голову прикрашала тіара з пір'я, і він закутаний у шкуру хижої тварини, схожої на пантеру (*Felis Cynailurus*), яку єгиптяни називали «беса» чи «басу», звідки, за деякими припущеннями, і назва цього міфологічного персонажа [59, с. 284]. У деяких випадках сам Бес зображався у подоби лева чи пантери [60, с. 293].

З метою захисту від злих демонів Бес нерідко зображувався над місцем, призначеним для сну [60, с. 282, 319]. Англійський єгиптолог, сер Ернест Альфред Волліс Бадж вказував, що «з численних сцен на стінах храмів і з барельєфів ми бачимо, що Бес мав бути присутнім у кімнатах і місцях, де народжувалися діти, і, здається, він може розглядатися як захисник дітей і молоді, і як бог, який піклувався про їхнє задоволення та розваги» [59, с. 285].

Німецький етнограф Фрідріх Грабовський зазначав, що голови духів з висунутим язиком і довгим носом, які даяки ставлять на жертовних палях, повинні представляти духа Сапунду, сторожа міста душ померлих, який вже своїм обличчям відганяє ворогів. Маски чи голови знаходяться також, окрім того, на Малайському архіпелазі, особливо як торці балок, а також на гребені даху і на фасаді будинку, особливо на Суматрі. При цьому вони мають велику схожість з масками на будинках Нової Зеландії. На території Середземномор'я маска відіграла велику роль як засіб захисту від нещастя. Там вона виступає у зовсім своєрідній формі, а саме вже згадуваному горгонейоні, масці-талісмані, оберєгові із зображенням голови чи обличчя Горгони Медузи [1, с. 10, 61]. Маски ще за пізнього середньовіччя й раннього модерну були відомі як апотропеї. Наприклад, італійський перстень-амулет XVI ст. був прикрашений маскою та магічним написом [61, с. 103—109; 62, с. 184—191; 63, с. 19].

Важливе місце у магічному захисті дому посідали скульптурні зображення та малюнки сильних і небезпечних хижих тварин, наділених іклами та па-

зурами. У стародавніх греків, римлян, етрусків, хетів побутувала відлякувальна магія. Щоб відлякати зло і шкідливих істот та духів, на фронтоні, під поріг дому, на дверях, воротах розміщували фігури лютих тварин, чудовиськ. У магії зображення часто прирівнювалося до оригіналу, тому зображення, на думку давніх народів, справді могло нести охоронну функцію [64, с. 149]. У багатьох релігійних традиціях, навіть у відносно пізніх, демонічним хижакам віддавалася перевага як захисникам дому й людей, здатним розірвати, загризти зло [65, с. 260]. Якщо у вигляді пластики зображали душу померлого, духа чи бога, то тим самим для захисту можна було долучити надприродне. Греки надавали богам ідеальну людську форму, індуси зображали надприродне з багатьма руками і головами, яванці зображали форми надприродного збільшенням зображення власної тіні. Надприродне також означала маска. Часто відомі форми тварин змінювали таким чином, щоб завдяки цьому вони ставали надприродними. Цього досягали загалом завдяки комбінаціям; об'єднували частини тіла різних тварин або частини тіла тварин і людей [1, с. 2].

Багатьом предметам неорганічного і органічного походження теж приписували повсюди таємничі і магичні властивості. При цьому в багатьох випадках не обмежувалися лише предметами, що дійсно існували, але й вносили у такий перелік такі властивості, існування яких могла собі дозволити лише сила людської уяви, причому це стосувалося не тільки неосвіченого простолюддя. Зокрема середньовічні вчені, навіть посилаючись на власні досліди і спостереження, наполегливо доводили чудесну силу каменів, які ділилися стосовно такої сили на два класи. Властивості перших зумовлювалися самим каменем, інших — нанесеним на них малюнком і фігурам. Так, наприклад, діамант на лівій руці гарантував вагітним жінкам щасливі пологи, агат робив укуси отруйних змії і скорпіонів нешкідливим, яшма зупиняла кров із носа чи рани тощо. Окрім лікувальних, каменям приписували також інші чудесні властивості. Зокрема, яшма відганяла диких звірів і злих духів, топаз захищав від злодіїв і розбійників, агат — від полону, хризоліт — від злих духів, аметист проганяв дощові і грозові хмари. В іншому випадку, однак, чудесна сила залежала не так від матеріалу, як від форми каменя. За лініями і формами природних

чи нанесених майстром фігур закріплювали всілякі духовні зв'язки каменя із відомостями, почерпнутими із міфології й символики таких фігур. Зокрема, Альберт Великий (1193—1280), німецький католицький теолог, філософ і природознавець, у своїй праці «De mineralibus et rebus metallicis libri quinque» пов'язав уявлення про властивості зображень на каменях із астрологічними гіпотезами. Так, за цією теорією, зображення Сатурна і коси на камені надавало владу і багатство, зображення Юпітера — мудрість тощо. Бралися до уваги і дванадцять знаків зодіаку. Овен, Лев і Стрілець представляли вогняну стихію, Близнюки, Терези і Водолій — стихію повітря, Рак, Скорпіон і Риби — стихію води, Телець, Діва і Козоріг — стихію землі. Також предметам із зображенням міфологічних персонажів гарантувалося набуття певних властивостей. Так зображення Пегаса рекомендувалося вершникам і було засобом від хвороб коней, зображення Геракла з немейським левом гарантувало перемогу, зображення Персея з головою Медузи не пропускало грим і блискавку. Подібні предмети робили їхніх володарів чи носіїв вправними в землеробстві, садівництві, лувництві чи релігійній справі. Слід зазначити, що магічні властивості приписували не тільки каменю. Конрад фон Мегенберг зазначає, що виготовлені з дерева, яке росло біля будинку, і прикріплені на будинку дощечки із зображеннями, можуть відвести пожежу від оселі [66, с. 57, 58, 61]. Високошанованою сімейною святинею у осетинів був блискучий дорогоцінний камінь — «намистина, що нагороджує тим, про що прохаєш». Вона приносила багатство, щастя, добробут, оберігала від нещастя і виконувала бажання. Вважалося, що такі самоцвіти падають з неба, а володіють ними змії, у яких намистину можна відібрати. Якщо така намистинка була виявлена вдома, у попелі домашнього вогнища, то вірили, ніби її занесла змія або ж вона потрапила у вогнище через димовий отвір з ударом блискавки [35, с. 275]. У малайській «Повісті про Индрапутру», написаній наприкінці XVI ст., розповідаються про доньку повелителя пері, яку звали Сері Ратна Гемала Нехран. Варто їй лише забажати, і вмить з'являється країна, її мешканці — пері й небожителі в повному військовому спорядженні. Така сила чарів талісмана царівни, що перебуває на верхівці палацової покрівлі. Одна з пері навчає царевича Индрапутру сховатися непода-

лік від берега моря і, коли царівна прийде купатися й скине шати, тихцем викрасти їх і сховати. Царівна буде багата повернути їй одяг, але не слід його віддавати, доки царівна не поклядеться, що натомисть подарує талісман. Тим часом Сері Ратні Гемалі Нехран наснився сон, що прекрасний дракон спершу обвився навколо її стану, огорнувши її духмянощами, а потім прослизнув на дах палацу й проковтнув талісман, який знаходиться на вершині покрівлі. Служниці витлумачили цей сон як знамення шлюбу. Коли пері прилетіли купатися, царевич викрав одяг їхньої повелительки. Царівна назвала Индрапутру своїм братом і пообіцяла дати за вбрання все, що він попросить, а він попросив її поклястися й тоді поставив умову подарувати чудесний талісман з покрівлі її палацу. Сері Ратна Гемала Нехран не змогла порушити клятву і повела юнака в палац, де віддала йому талісман, пояснивши, що відтепер за його допомогою він зможе заснувати нову країну, а незліченне військо пері, джинів, духів і небожителів прислужуватиме йому [67, с. 190]. За словами Генріха Шурца, навіть наявну прикрасу можна одночасно вважати і амулетом, оскільки слід було сподіватися, що завдяки яскравому чи духмяному предмету шкідливі демони віддаляться чи стануть слабкішими. Зокрема, така точка зору панувала в Індії, що призводило до змішування понять прикраси і амулета. Там вважали, що різні престижні види прикрас, дорогоцінне каміння, метали тощо мають особливі сили [68, с. 62].

Вадим Цербаківський свого часу писав, що, крім мальованих апотропеїчних орнаментів, до хатньої орнаментики входили й мальовані керамічні оздобы [69, с. 164]. Це до повної міри стосується не лише посуду, але й черепиці. Спеціальні дахові навершя, призначені для захисту конічного даху від дощу, були знайдені етнографами на території Нігерії, в основному, вони походять з регіону Адамава. Плем'я джаба також використовувало круглі кулясті горщики з відкритим дном як наконечники на вершині солом'яної стріхи. Цей глиняний виріб був прикрашений фігурами людей. У джарава горщики, прикрашені шишечками й відкриті з обох кінців, розташовувалися на дахах, що належали важливим людям. Деякі з них також були пофарбовані барвниками. Серед гварін-генге, як уже мовилося, антропоморфні теракотові фігури на кулястій основі

розміщували на поховальній хатині. З цієї ж метою африканці використовували на дахах і великі глиняні горщики. Етнографи повідомляли щодо племені бокі, що хатини мають гарні солом'яні стріхи, оброблені та захищені від дощу великим глиняним горщиком, поставленим зверху. У народів верре і габін верхівка даху зазвичай була увінчана горщиком [70, с. 93]. Прикраси даху мають давню традицію. Ще античні греки і загадкові етруски близько 800 року до н. е. застосовували гребеневу черепицю з прикрашеними кінцями для захисту від злих духів. У Німеччині застосування символічних фігур на дахах будинків можна спостерігати вже за середньовіччя. Типовим представником цього є башточка на гребені даху, яка для багатьох хрестоносців була символу їхнього походження і стану. Пізніше гребінь даху прикрашався насамперед символами тварин, які повинні були оберігати будинок від небезпеки і непрошених гостей [71, с. 120].

Вавилоняни і хети з такою ж метою застосовували фігури людей, короля чи бога, наділених владою, могутністю, військовою міццю. Застосування фігур воєначальників, генералів як оберегів даху широко відоме в Китаї. На думку Якоба Кольбругге, каріатиди, голови биків та інших тварин, голови людей на будівлях мали на меті не тільки відлякувати зло, але й демонструвати собою будівельну жертву для забезпечення довговічності. Віру в захисну дію зображення демонстрували також періоди Ренесансу і бароко. Зокрема, на західній апсиді церкви святого Георгія в Райхенау (земля Баден-Вюртемберг) настінної фрески був зображений Страшний суд. Справа і зліва від входу стояв скелет, який цілився списом у бік прибульця [1, с. 5, 30, 31].

Застосування великої кількості зображень як апотропеїчних засобів ґрунтується на ефекті страху (жаху), який викликається ними. Такі страхітливі зображення, які вже в давнину називали φόβος «страх» і часто наносилися на щити воїнів, мали на меті не тільки викликати страх у ворогів, але й разом з тим мала місце думка про залякування через магичний вплив. Про це можна зробити висновок, якщо зважати на те, що наявні на щитах такі самі зображення мали місце і на інших предметах. Широко розповсюдженим є, зокрема, зображення озброєного чоловіка. Італійський астроном і астролог Камілло Леонарді в своїй праці «Speculum Lapidum» (1533)

писав: «Зображення чоловіка з мечем у руці, гравіроване на сердолікові, захищає від чаклунства; зображення озброєного луком і стрілами чоловіка захищає від нещастя». Китайці захищали свої будинки завдяки зображенню чоловіка, який сидить на триногому тигрі і натягує тятину лука. Подібна картинка, яка зображає жахливого чоловіка, що сидить на тигрі з оголеним мечем в піднятій правиці, прикрашала паланкін нареченої. На індійських будинках можна було бачити карикатурне зображення європейця із вогнепальною зброєю, що також було захистом від уроків. В індійських селах ще на початку ХХ ст. можна було бачити на будинках всілякі малюнки, символи і фігури, які мали за завдання знесилити лихий погляд, хоча самі мешканці на запитання щодо цього зазвичай відповідали запереченням або давали унікальну відповідь. Серед таких зображень були постаті різних богів, малюнок лихої демонії, а також теракотові відрозливі, небезпечні та обсценні фігури й гротескні зображення [72, с. 304—305, 311].

Ананда Кумарасвами пояснював: «Усе, що дійсно збереглося в народних переказах і оповідях про чудеса, а також у народному селянському мистецтві, — це не просто зібрання дитячих чи розважальних історій або грубого декоративного мистецтва, але складні системи справді езотеричних доктрин та символів...» [73, с. 139—140]. Світ думок різних народів демонструє відповідність щодо того, що організми можуть випромінювати силу не тільки самі, а й їхні зображення; однак, за законами магії, такі спрямовані сили випромінюються внаслідок певної дії (імітативна чи гомеопатична магія). Отож, від перемоги повинна походити перемога. Тому це є, очевидно, причиною того, чому на капітелях і рельєфах церков так часто зустрічається боротьба між тваринами, твариною і людиною, дияволом і янголом, хоча навіть може не існувати відповідної легенди [1, с. 27]. У зороастрійському мистецтві їм відповідала символічна боротьба Ахурамазди та Ангро-Майнью як втілень відповідно добра і зла [74, с. 59]. Магічне значення сцен боротьби сягає глибокої давнини. У сгодійському магичному трактаті VIII—X ст. про викликання дощу говориться: «З бруска білого сандалу треба зробити зображення, такі, як зображення на дерев'яних табличках. І як там, на табличках, так треба вирізати: верблюд бореться з верблюдом, кінь бореться

ся з конем, осел з ослом, бик з биком, баран з бараном, собака з собакою, птах з птахом, людина з людиною. Таке різьблення потрібно наказати повністю вирізьбити на табличках майстерному ремісникові». Ці зображення боротьби на табличках із сандалового дерева використовувалися в метеорологічних обрядах. З цією ідеєю пов'язані й сцени протистояння тварин у скіфському мистецтві звіриного стилю Приуралля та на сакських петрогліфах Казахстану. А мотив терзання у мистецтві розвивався з кінця IV тисячоліття до н.е., як символ весняного оновлення природи. Можливо, вибір персонажів таких сцен мав астрономічний підтекст, відображаючи зміну сузір'їв Бика (тобто Плеяд) і Оленя (тобто Кассіопеї) сузір'ям Лева у момент початку весняних посівних робіт [75, с. 77, 82].

Суттєве значення у захисній функції мав акт бачення, погляд, який активізував силу образу. Зображення на даху були призначені або для мешканців дому, або для демонів. Згідно з загальними віруваннями народної релігії, релігійні образи іноді діють просто від того, що на них дивляться. Класичним прикладом для християнства є зображення святих, Бога, Діви Марії [76, с. 317—330; 77, с. 235—266]. Інша теорія стверджує, що деякі зображення призначені для захисту, відволікаючи демонів, збиваючи їх з пантелику, обдурюючи або лякаючи. У своєму аналізі маргінальних зображень із передбачуваною апотропеїчною функцією Рут Меллінкофф згадувала декілька способів зробити такий захист ефективним. Дослідниця припускала, що ці образи мали бачити не люди, а демони, яких, імовірно, відштовхували уявлення про себе, відволікали двозначні, дивні чи цікаві зображення або лякали релігійні, насильницькі, потворні, сексуальні чи скатологічні прояви. Одним з найважливіших принципів усіх профілактичних методів було передати те, що хотіли захистити, під опіку могутнього бога, використовуючи для цього благоговійний страх, асоційований із божеством, щоб відлякати злі сили. Іншими словами, відігнати все зле прикликанням могутності свого бога. Сила, таким чином, могла бути передана його заступникам, атрибутам і символам, які також використовували. При вигляді хреста, наприклад, демони знали б, що предмет, особа або простір, позначений ним, стоять під божественним захистом, і вони б втекли нажахані. Іншим принципом, згаданим

Меллінкофф, було накопичення символів із різних систем вірувань, що мало на меті забезпечити більш ефективний захист. Усі вони мали надати захист від шкідливих демонів. Використання талісманів упродовж віків відкриває універсальне вірування в те, що мультипліковані амулетні об'єкти та мотиви і повторення одних і тих же знаків і мотивів забезпечують кращий і могутніший захист. Кожен з них міг бути різним на вигляд і за змістом, але мета завжди була тією самою. Мультиплікація символів збільшувала їхню захисну силу [61, с. 41, 45—51]. Меллінкофф посилається на спостереження мистецтвознавця Генрі Магуайра, за яким, у багатьох випадках повторення оберегового знаку не означало його розбавлення й послаблення, а радше було спробою примножити силу знаку й у такий спосіб зробити його більш, а не менш ефективним. Хоча Генрі Магуайр аналізував використання оберегів у домашній магії лише в ранньовізантійському контексті, можна спробувати прийняти деякі його висновки. Основними характеристиками зображень, що використовуються для апотропеїв, є, згідно з його дослідженням, їхня багатозначність і повторюваність [78, с. 118—132].

Такий принцип, безперечно, пасує до випадку черепиці, де християнські обереги можуть сусідити з нехристиянськими геометричними магічними символами на одній і тій же черепичині, святі та хрести — з нехристиянськими сценами чи відбитками руки або лапи тварини на тому самому даху. Вітчизняний науковець Вадим Щербаківський писав про оберегові орнаменти в українському народному мистецтві: «Усі ці окремі елементи орнаменту, тобто зірки, кільця (сонечка), очі, мали в глибокій давнині своє магічне й так зване нині власне апотропеїчне значення, щоб відвертати нечисту силу, наврочування, погані очі. Ми їх бачимо на грецькій теракоті, на грецьких античних вазах, мисках, саркофагах тощо, бачимо їх на ще давнішій неолітичній передньоазійській кераміці (у Месопотамії, у Сузах). Скрізь вони служили то символами божеств (Сонця, богині Венери), то магічними апотропеїчними знаками» [69, с. 162]. В українців Східної Словаччини вирізьбленим оздобам (квітці, розвилці тощо) на фронтоні дерев'яної хати надавалася, крім естетичної, ще й магічна функція — охороняти житло від всякого лиха, включно з блискавкою [79, с. 37]. У переліку капітуляріїв короля франків Карла Великого, які виявляють і засу-

джують забобони і язичницькі вірування, говориться, що під страхом смерті саксам було заборонено вирізати на балках їхніх будинків знаки, котрі мали на меті завадити демонам проникнути в оселю [38, с. 37]. Невипадково з прикрасами будівель порівнювалися люди, що приносили щастя в дім. Король остготів Теодоріх Великий писав королю Тюрингії, коли віддавав йому свою племінницю за дружину: «Ми надсилаємо Вам прикрасу палацової будівлі, як символ збільшення роду, втіху вірної поради, заспокійливу солодкість, яка й право вашого панування наповнює й народу вашого найкращі постанови складає». Якщо це висловлювання, наведене в Касціодора (IV.1), і є дуже сміливим та самовпевненим, то ідеї самі по собі є прекрасними [80, с. 278].

**Висновки.** Таким чином, в основі прикрашання даху лежало прагнення магічно захистити мешканців будинку від зла. Давніші та простіші практики магічного захисту були прологом до складних езотеричних ритуалів, і так само ускладнювалися обереги даху, що були матеріальними об'єктами. Якщо до тимчасових оберегів вдавалися okazійно чи періодично, скажімо, залежно від календарних свят, то постійні, належачи до різних видів, з часом припинили бути імпровізованими, бо стали частиною мистецького оздоблення даху житлового будинку чи храму і закладалися в нього вже при його спорудженні. Зроблені з дерева чи глини, вони діяли як потужні «матеріальні заклинання», які носії традиційної культури вважали надзвичайно ефективними. Люди традиційного суспільства вірили, що оздоблення даху, яке нині сприймається як витвір декоративно-ужиткового мистецтва, працювало як магічний захист дому та тих, хто перебував у ньому. Вважалося, що благословення оберегів даху буде передано всім, хто мешкає у будівлі. На цьому базувалися сакральні функції покрівельної кераміки античного світу, Далекого Сходу, Південно-Східної Азії й країн Європи.

1. Kohlbrugge Jacob Herman Friedrich. *Tier- und Menschenantlitz als Abwehrzauber*. Bonn: Kurt Schroeder Verlag, 1926. 94 s.
2. Bein Peter von. *Panneschöpfer. Ziegelhandwerk am Niederrhein*. Wesel: Druck & Mediendesig, 2006. 144 s.
3. Müller Willi. Christliche Symbole auf Dachziegeln. *Die Ziegelindustrie*. 1961. Heft 20. S. 653—656.
4. Ruff Martin. *Croyances et superstitions: des rites de protection en Alsace*. Strasbourg, 2014. 16 p.

5. Байбурин А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей. *Этнографическое изучение знаковых средств культуры*. Ленинград: Наука, 1980. С. 63—101.
6. Элиаде Мирча. *Космос и история*. Москва: Прогресс, 1987. 312 с.
7. Crooke W. The House in India from the Point of View of Sociology and Folklore. *Folklore*. London, 1918. Vol. 29. № 2. P. 113—145.
8. Нікольскі М.М. *Жывёлы ў звычаях, абрадах і вераваннях беларускага сялянства*. Мінск: Беларуская Акадэмія навук, 1933. 98 с.
9. Billings Arlene, Dhanjal Beryl. *Supernatural Signs, Symbols, and Codes*. New York: Rosen Publishing Group, 2012. 264 p.
10. Rochholz Ernst Ludwig. *Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit*. Berlin: Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, 1867. Band 2. 335 s.
11. Łęga Władysław. *Ziemia Chełmińska*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 1961. 493, [1] s.
12. Scheffelowitz Isidor. Das Hömermotiv in den Religionen. *Archiv für Religionswissenschaft*. 1912. Fünftehnter Band. S. 451—487.
13. Мюррей Маргарет. *Египетские храмы. Жилища таинственных богов*. Москва: Центрполиграф, 2008. 223 с.
14. Schell Otto. Abwehrzauber am bergischen Hause. *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder und Völkerkunde*. 1907. Band 91. S. 335—338, 363—366.
15. Sartori Paul. Ueber das Bauopfer. *Zeitschrift für Ethnologie*. Berlin, 1898. Dreissigster Jahrgang. S. 1—54.
16. Gruner D. Haus und Hof im sächsischen Dorfe. *Sächsische Volkskunde*. Dresden: G. Schönfeld's Verlagsbuchhandlung, 1900. S. 382—436.
17. Prahm H. Glaube und Brauch in der Mark Brandenburg. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*. 1891. Erster Jahrgang. S. 178—197.
18. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens/Herausgegeben unter besonderer Mitwirkung von Eduard Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli*. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1931/1932. Band 4. Hieb- und Stichfest. Kniestern. 1584 s.
19. Чеснов Я.В. *Историческая этнография стран Индокитая*. Москва: Наука, 1976. 300 с.
20. Zaborsky-Wahlstätten Oskar von. *Urväter-Erbe in Deutscher Volkskunst*. Leipzig: Koehler & Amelang, 1936. 382 s.
21. Köhler Johann August Ernst. *Volksbrauch, Aberglauben, Sagen und andre alte Ueberlieferungen im Voigtlande*. Leipzig: Verlag von Fr. Fleischer, 1867. VI, 652 s.
22. Weiser Lily. Das Bauernhaus im Volksglauben. *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*. 1925. LVI. Band. S. 1—15.
23. Frazer J.G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: MacMillan and Co., Limited, 1913. Part VII: Balder the Beautiful. Vol. 2. 390 p.

24. Woodthorpe R.G. Notes on the Wild Tribes Inhabiting the So-Called Naga Hills, on Our North-East Frontier of India. Part I. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. London, 1882. Vol. 11. P. 56—73.
25. Hutton J.H. *The Angami Nagas: With Some Notes on Neighbouring Tribes*. London: Macmillan and Co., Limited, 1921. XV, 480 p.
26. Bastian Adolf. *Die Voelker des Oestlichen Asien*. Jena: Hermann Costenoble, 1867. Dritter Band. Reisen in Siam im Jahre 1863. XX, 540 s.
27. Hodson T. C. *The Meitheis*. London: David Nutt, 1908. XVII, 227 p.
28. Sibree James. *The Great African Island: Chapters on Madagascar*. London: Trübner & Company, 1880. XI, 372 p.
29. Wake C. Staniland. Notes on the Origin of the Malagasy. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1882. Vol. 11. P. 21—33.
30. Winzeler Robert L. *The Architecture of Life and Death in Borneo*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2004. 208 p.
31. Griep Hans-Günter. *Das Dach in Volkskunst und Volksbrauch*. Köln-Braunsfeld: Verlagsgesellschaft Rudolf Müller, 1983. 142 s.
32. Басилов В.Н. О пережитках тотемизма у туркмен. *Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Туркменской ССР*. Ашхабад, 1963. Т. VII. С. 135—150.
33. Cunningham Scott, Harrington David. *The Magical Household: Spells & Rituals for the Home*. St. Paul: Llewellyn Publications, 2002. XVIII, 186 p.
34. Акиева Петимат. *Рождение, свадьба, смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей*. Санкт-Петербург: Алеф-пресс, 2014. 292 с.
35. Чибиров Л.А. *Традиционная духовная культура осетин*. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. 711 с.
36. Эрдэнэболд Лхагвасурэн. *Традиционные верования ойрат-монголов (конец XIX — начало XX в.)*. Улан-Удэ: издательство БНЦ СО РАН, 2012. 196 с.
37. Kuhn Adalbert. Der Schuss des wilden Jägers auf den Sonnenhirsch: ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen. *Zeitschrift für deutsche Philologie*. Halle, 1868. Erster Band. S. 89—119.
38. Weigel Karl Theodor. *Beiträge zur Sinnbildforschung*. Berlin: Alfred Metzner Verlag, 1943. 139 s.
39. Галданова Г.Р. *Доламаистские верования бурят*. Новосибирск: Наука, 1987. 113 с.
40. Цагараев В.А. *Золотая яблоня нартов: История, мифология, искусство, семантика*. Владикавказ: РИПП им. В.А. Гассиева, 2000. 300 с.
41. Дзацциаты Руслан. *Культура позднесредневековой Осетии*. Владикавказ: Ир, 2002. 432 с.
42. *Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII—XIX вв.)*. Составление, вводная статья и примечания Б.А. Калоева. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1967. 320 с.
43. Севан О.Г. *Росписи жилых домов Русского Севера*. Москва: Прогресс-Традиция, 2007. 216 с.
44. Суворов Н.Н. О коньках на крестьянских крышах в некоторых местах Вологодской и Новгородской губерний. *Известия Императорского русского Археологического общества*. Санкт-Петербург: типография Императорской Академии наук, 1863. Том четвертый. С. 169—171.
45. Чекалов А.К. *Народная деревянная скульптура русского Севера*. Москва: Искусство, 1974. 192 с.
46. Scheftelowitz Isidor. *Alt-Palästinischer Bauernglaube in religionsvergleichender Bedeutung*. Hannover: Orient-Buchhandlungt Heinz Lafaire, 1925. 181 s.
47. Иорданский В.Б. *Звери, люди, боги: Очерки африканской мифологии*. Москва: Наука, 1991. 319 с.
48. *Истории чёрной земли: Сказки и легенды Анголы*. Составление, предисловие и перевод с португальского Л.В. Некрасовой. Москва: Наука, 1975. 264 с.
49. Хорошилов Г.А. Трипільський «китайський» будиночок з колекції «Платар». *Енциклопедія трипільської цивілізації: В двох томах*. Київ: ТОВ «Укрполіграфмедіа», ТОВ «Іринівська», 2004. Том перший. Книга перша. С. 425—427.
50. Бурдо Наталя. *Сакральний світ трипільської цивілізації*. Київ: Наш час, 2008. 296 с.
51. Siecke Ernst. *Götterattribute und sogenannte Symbole. Nebst Abhandlungen: 1. Über die Mythologischen Anschauungen der Litauer (Letten); 2. Über die Naturgrundlage der römischen (altitalischen) Religion*. Jena: Verlag von Hermann Costenoble, 1909. VIII, 313 s.
52. Элиаде Мирча. *Очерки сравнительного религиоведения*. Москва: Ладомир, 1999. 488 с.
53. Подосинов А.В. *Ex oriente lux!: Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии*. Москва: Языки русской культуры, 1999. 720 с.
54. Wilke Georg. *Mythische Vorstellungen und symbolische Zeichen aus indoeuropäischer Urzeit*. *Mannus*. 1914. VI. Band. S. 15—44.
55. Никитина М.И. *Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом*. Москва: Наука, 1982. 328 с.
56. Никитина М.И. *Миф о Женщине-Солнце и ее родителях и его «спутники» в ритуальной традиции древней Кореи и соседних стран*. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2001. 560 с.
57. Rundle Clark R.T. *Myth and Symbol in Ancient Egypt*. New York: Grove Press, Inc., 1960. 291 p.
58. Jahn Otto. 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.
59. Wallis Budge E.A. *The Gods of the Egyptians, or Studies in Egyptian Mythology*. Chicago; London: The Open

- Court Publishing Company; Methuen & Co., 1904. Volume II. IX, 431 p.
60. Mallākh Kamāl, Brackman Arnold C. *The Gold of Tutankhamen*. New York: Newsweek Books, 1978. 332 p.
61. Mellinkoff Ruth. *Averting Demons. The Protective Power of Medieval Visual Motifs and Themes*. Los Angeles: Ruth Mellinkoff Publications, 2004. Vol. 1. 196 p.
62. Hausman Liselotte, Kriss-Rettenbeck Lenz. *Amulett und Talisman. Erscheinungsform und Geschichte*. München: Verlag Georg D. W. Callwey, 1966. 270 s.
63. Gruia Ana Maria. Magic in the House: Functions of Images on Medieval Stoves Tiles from Transylvania, Moldavia and Walachia. *Studia Patzinaka*. Bucharest, 2007. Vol. 5. P. 7—46.
64. Наговицын А.Е. *Магия хеттов. Москва: Академический проект. Трикста, 2004. 496 с.*
65. Copp Paul. *The Body Incantatory: Spells and the Ritual Imagination in Medieval Chinese Buddhism*. New York: Columbia University Press, 2014. XXXII, 364 p.
66. Meyer Carl. *Der Aberglaube des Mittelalters und der nächstfolgenden Jahrhunderte*. Basel: Druck und Verlag von Felix Schneider, 1884. VIII, 381 s.
67. Сказания о доблестных, влюбленных и мудрых. *Антология классической малайской прозы*. Перевод с малайского, составление и предисловие В.И. Брагинского. Москва: Наука, 1982. 391 с.
68. Schurtz Heinrich. Amulette und Zaubermittel. *Archiv für Anthropologie*. Braunschweig: Druck und Verlag von Friedr. Vieweg & Sohn, 1894. Band XXII. S. 57—64.
69. Щербаківський Вадим. *Українське мистецтво: Вибрані неопубліковані праці*. Київ: Либідь, 1995. 288 с.
70. Kandert Josef. Folk Pottery of Nigeria. *Annals of the Náprstek Museum*. Prague: National Museum, 1974. № 7 (1). P. 1—194.
71. Wilamowitz-Moellendorf Ulrich von. *Der Glaube der Hellenen*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1931. I. Band. 412 s.
72. Seligmann Siegfried. *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.
73. Coomaraswamy Ananda K. *Christian and Oriental Philosophy of Art*. New York: Dover Publications Inc., 1956. 146 p.
74. Dittrich Edith. Das Motiv des Tierkampfes in der altchinesischen Kunst. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. VII, 248 s.
75. Кузьмина Е.Е. *Мифология и искусство скифов и бактрийцев*. Москва: Российский Институт культурологии, 2002. 288 с.
76. Rigaux Dominique. Usages apotropaiques de la fresque dans l'Italie du Nord au XV<sup>e</sup> siècle. *Nicee II. 787—1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du colloque international Nicee II, tenu au College de France, Paris les 2, 3, 4, octobre 1986*. Paris: Cerf, 1987. P. 317—330.
77. Rigaux Dominique. Une image pour la route. L'iconographie de saint Christophe dans les régions alpines (XIII—XV<sup>e</sup> siècle). *Voyages et voyageurs au Moyen Âge*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1996. P. 235—266.
78. Maguire Henry. *The Icons of their Bodies. Saints and their Images in Byzantium*. Princeton ; New Jersey: Princeton University Press, 1996. XVII, 222 p.
79. Вархол Надія. *Народна демонологія українців Словаччини*. Свидник: Плаціареї свідницька, s.r.o., 2017. 448 с.
80. Weinhold Karl. *Die deutschen Frauen in dem Mittelalter*. Wien: Verlag von Carl Gerold, 1851. V, 496 s.

## REFERENCES

- Kohlbrugge, J.H.F. (1926). *Animal and Human Faces as Defensive Magic*. Bonn: Kurt Schroeder Verlag [in German].
- Bein, P. von. (2006). *Panneschopper. Roof Tile Making on the Lower Rhine*. Wesel: Druck & Mediendesig [in German].
- Muller, W. (1961). Christian Symbols on Roof Tiles. *The Roof Tile Industry*, 20, 653—656 [in German].
- Ruff, M. (2014). *Beliefs and Superstitions: Protection Rites in Alsace*. Strasbourg [in French].
- Baiburin, A.K. (1980). Semiotic Aspects of the Functioning of Things. *Ethnographic Study of the Sign Means of Culture* (Pp. 63—101). Leningrad: Nauka [in Russian].
- Eliade, M. (1987). *Space and History*. Moscow: Progress [in Russian].
- Crooke, W. (1918). The House in India from the Point of View of Sociology and Folklore. *Folklore*, 2 (Vol. 29, pp. 113—145).
- Nikolsky, M.M. (1933). *Animals in the Customs, Rites and Beliefs of the Belarusian Peasantry*. Minsk: Belarusian Academy of Sciences [in Belarusian].
- Billings, A., & Dhanjal, B. (2012). *Supernatural Signs, Symbols, and Codes*. New York: Rosen Publishing Group.
- Rochholz, E.L. (1867). *German Belief and Custom in the Mirror of Pagan Times* (Vol. 2). Berlin: Ferd. Dummler's Publishing Bookstore [in German].
- Lega, W. 1961. *Chelm Land*. Wrocław: Polish Ethnographic Society [in Polish].
- Scheffelowitz, I. (1912). The Horn Motif in Religions. *Archive for Religious Studies*, 15, 451—487 [in German].
- Murray, M. (2008). *Egyptian Temples. Dwellings of Mysterious Gods*. Moscow: ZAO Tsentrpoligraf [in Russian].
- Schell, O. (1907). Defensive Magic on the Berg House. *Globus. Illustrated Magazine for Countries and Ethnology*, 91, 335—338, 363—366 [in German].
- Sartori, P. (1898). On the Builders' Sacrifice. *Journal of Ethnology*, 30, 1—54 [in German].
- Gruner, D. (1900). House and Farm in the Saxon Village. *Saxon Ethnology* (Pp. 382—436). Dresden: G. Schonfeld's Publishing Bookstore [in German].
- Prahn, H. (1891). Belief and Custom in the Mark Brandenburg. *Journal of the Association for Folklore*, 1, 178—197 [in German].



- (1931/1932). *Dictionary of German Superstition*. Edited with the special contribution of Eduard Hoffmann-Krayer and the collaboration of numerous colleagues of Hanns Bächtold-Stäubli (Vol. 4: *Invulnerability. Crackling*). Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter [in German].
- Chesnov, Ya.V. (1976). *Historical Ethnography of the Countries of Indochina*. Moscow: Nauka [in Russian].
- Zaborsky-Wahlstätten, Oskar von. (1936). *Ancestral Heritage in German Folk Art*. Leipzig: Koehler & Amelang [in German].
- Köhler, J.A.E. (1867). *Folk Customs, Superstitions, Legends and Other Old Traditions in the Vogtland*. Leipzig: Published by Fr. Fleischer [in German].
- Weiser, L. (1925). The Farmhouse in Popular Belief. *Reports of the Anthropological Society in Vienna*, LVI, 1—15 [in German].
- Frazer, J.G. (1913). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. Balder the Beautiful* (Part VII, vol. 2). London: MacMillan and Co., Limited.
- Woodthorpe, R.G. (1882). Notes on the Wild Tribes Inhabiting the So-Called Naga Hills, on Our North-East Frontier of India. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (Part I, vol. 11, pp. 56—73).
- Hutton, J.H. (1921). *The Angami Nagas: With Some Notes on Neighbouring Tribes*. London: Macmillan and Co., Limited.
- Bastian, A. (1867). *The Peoples of Eastern Asia. Travels in Siam in 1863* (Vol. 3). Jena: Hermann Costenoble [in German].
- Hodson, T.C. (1908). *The Meitheis*. London: David Nutt.
- Sibree, J. (1880). *The Great African Island: Chapters on Madagascar*. London: Trubner & Company.
- Wake, C.S. (1882). Notes on the Origin of the Malagasy. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 11, 21—33.
- Winzeler, R.L. (2004). *The Architecture of Life and Death in Borneo*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Griep, H.-G. (1983). The Roof in Folk Art and Folk Custom. Cologne and Braunsfeld: Publishing company by Rudolf Müller [in German].
- Basilov, V.N. (1963). On the Survivals of Totemism among the Turkmens. *Proceedings of the Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Academy of Sciences of the Turkmen SSR* (Vol. VII, pp. 135—150) [in Russian].
- Cunningham, S., & Harringtonm D. (2002). *The Magical Household: Spells & Rituals for the Home*. St. Paul: Llewellyn Publications.
- Akieva, P. (2014). *Birth, Wedding, Death. Historical and Ethnographic Archetypes of the Ingush*. Saint Petersburg: Aleph-press [in Russian].
- Chibirov, L.A. (2008). *Traditional Spiritual Culture of the Ossetians*. Moscow: Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN) [in Russian].
- Erdenebold, L. (2012). *Traditional Beliefs of the Oirat Mongols (Late 19th — Early 20th Century)*. Ulan-Ude: Publishing House of the BSC of the SB of the RAS [in Russian].
- Kuhn, A. (1868). The Wild Hunter's Shot at the Sun Deer: a Contribution to the Comparative Mythology of the Indo-Europeans. *Journal of German Philology*, 1, 89—119 [in German].
- Weigel, K.Th. (1943). *Contributions to Symbol Research*. Berlin: Alfred Metzner's Publishing House [in German].
- Galdanova, G.R. (1987). *Pre-Lamaist Beliefs of the Buryats*. Novosibirsk: Nauka [in Russian].
- Tsagaraev, V.A. (2000). *The Golden Apple-Tree of the Narts: History, Mythology, Art, Semantics*. Vladikavkaz: Publishing and Printing House named after V. Gassiev [in Russian].
- Dzatstsiaty, R. (2002). *The Culture of Late Medieval Ossetia*. Vladikavkaz: Ir. [in Russian].
- Kaloev, B.A. (Ed.). (1967). *The Ossetians through the Eyes of Russian and Foreign Travelers (13th—19th Centuries)*. Ordzhonikidze: North Ossetian Book Publishing House [in Russian].
- Sevan, O.G. (2007). *Paintings of Residential Buildings in the Russian North*. Moscow: Progress-Tradition [in Russian].
- Suvorov, N.N. (1863). On the Apexes on Peasant Roofs in Some Places in the Vologda and Novgorod Governorates. *Proceedings of the Imperial Russian Archaeological Society* (Vol. 4, pp. 169—171). Saint Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences [in Russian].
- Chekalov, A.K. (1974). *Folk Wooden Sculpture of the Russian North*. Moscow: Art [in Russian].
- Scheftelowitz, I. (1925). *Old Palestinian Peasant Beliefs in Comparative Religious Significance*. Hannover: Oriental Bookstore by Heinz Lafaire [in German].
- Iordanskiy, V.B. (1991). *Animals, People, Gods: Essays on African Mythology*. Moscow: Nauka [in Russian].
- Nekrasova, L.V. (Ed.). (1975). *Stories of the Black Land: Tales and Legends of Angola*. Moscow: Nauka [in Russian].
- Khoroshilov, G.A. (2004). A Trypillya «Chinese» House from the «Platar» Collection. *Encyclopedia of the Trypillya Civilization: In two volumes* (Vol. 1, book 1, pp. 425—427). Kyiv: Ukrpoligrafmedia; Irynivska [in Ukrainian].
- Burdo, N. (2008). *The Sacred World of the Trypillya Civilization*. Kyiv: Our time [in Ukrainian].
- Siecke, E. (1909). *Attributes of the Gods and So-Called Symbols. With Treatises: 1. On the Mythological Views of the Lithuanians (Latvians); 2. On the Natural Basis of the Roman (Ancient Italic) Religion*. Jena: Publishing House of Hermann Costenoble [in German].
- Eliade, M. (1999). *Essays on Comparative Religion*. Moscow: Ladomir [in Russian].
- Podosinov, A.V. (1999). *Ex oriente lux!: Orientation by Cardinal Points in Archaic Cultures of Eurasia*. Moscow: Languages of Russian Culture [in Russian].
- Wilke, G. (1914). Mythical Ideas and Symbolic Signs from Indo-European Prehistory. *Mannus*, VI, 15—44.
- Nikitina, M.I. (1982). *Ancient Korean Poetry in Connection with Ritual and Myth*. Moscow: Nauka [in Russian].
- Nikitina, M.I. (2001). *The Myth of the Sun Woman and Her Parents and Its «Companions» in the Ritual Tradition of*

- Ancient Korea and Neighbouring Countries*. Saint Petersburg: Petersburg Oriental Studies [in Russian].
- Rundle Clark, R.T. (1960). *Myth and Symbol in Ancient Egypt*. New York: Grove Press, Inc.
- 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].
- Wallis Budge, E.A. (1904). *The Gods of the Egyptians, or Studies in Egyptian Mythology* (Vol. II). Chicago and London: The Open Court Publishing Company; Methuen & Co.
- Mallākh, K., & Brackman, A.C. (1978). *The Gold of Tutankhamen*. New York: Newsweek Books.
- Mellinkoff, R. (2004). *Averting Demons. The Protective Power of Medieval Visual Motifs and Themes* (Vol. 1). Los Angeles: Ruth Mellinkoff Publications.
- Hausman, L., & Kriss-Rettenbeck, L. (1966). *Amulet and Talisman. Appearance and History*. Munich: Publishing House by Georg D.W. Callwey [in German].
- Gruia, A.M. (2007). Magic in the House: Functions of Images on Medieval Stoves Tiles from Transylvania, Moldavia and Walachia. *Studia Patzinaka*, 5, 7—46.
- Nagovitsyn, A.E. (2004). *The Magic of the Hittites*. Moscow: Academic Project; Triksa [in Russian].
- Copp, P. (2014). *The Body Incantatory: Spells and the Ritual Imagination in Medieval Chinese Buddhism*. New York: Columbia University Press.
- Meyer, C. (1884). *The Superstition of the Middle Ages and the Following Centuries*. Basel: Printed and published by Felix Schneider [in German].
- Braginskiy, V.I. (Ed.). (1982). *Tales of the Valiant, the Loving, and the Wise Ones. An Anthology of Classical Malay Prose*. Nauka [in Russian].
- Schurtz, H. (1894). Amulets and Charms. *Archive for Anthropology*, XXII, 57—64 [in German].
- Shcherbakivsky, V. (1995). *Ukrainian Art: Selected Unpublished Works*. Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
- Kandert, J. (1974). Folk Pottery of Nigeria. *Annals of the Náprstek Museum*, 7 (1), 1—194. Prague: National Museum.
- Wilamowitz-Moellendorf, U. von. (1931). *The Faith of the Hellenes* (Vol. I). Berlin: Weidmann's Bookstore [in German].
- 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 Publishing House [in German].
- Coomaraswamy, Ananda K. (1956). *Christian and Oriental Philosophy of Art*. New York: Dover Publications Inc.
- Dittrich, E. (1963). *The Motif of Animal Fighting in Ancient Chinese Art*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz [in German].
- Kuzmina, E.E. (2002). *Mythology and Art of the Scythians and Bactrians*. Moscow: Russian Institute of Cultural Studies [in Russian].
- Rigaux, D. (1987). Apotropaic Uses of Fresco in Northern Italy in the 15<sup>th</sup> Century. *Nicea II. 787—1987. Twelve Centuries of Religious Images. Proceedings of the International Conference Nicea II, Held at the College de France, Paris on 2, 3, 4, October 1986* (Pp. 317—330). Paris: Cerf [in French].
- Rigaux, D. (1996). An Image for the Road. The Iconography of Saint Christopher in the Alpine Regions (12<sup>th</sup>—15<sup>th</sup> Century). *Travel and Travelers in the Middle Ages* (Pp. 235—266). Paris: Publications of the Sorbonne [in French].
- Maguire, H. (1996). *The Icons of their Bodies. Saints and their Images in Byzantium*. Princeton and New Jersey: Princeton University Press.
- Varkhol, N. (2017). *Folk Demonology of the Ukrainians in Slovakia*. Svidnik: Svidnik Printing House, Ltd. [in Ukrainian].
- Weinhold, K. (1851). *The German Women in the Middle Ages*. Vienna: Verlag von Carl Gerold [in German].