

ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ. ЕТНОЛОГІЯ. ЕТНОГРАФІЯ

УДК 392

Андрій Темченко

ОПОЗИЦІЯ «УСТА/РОТ» В МІФОЛОГІЧНИХ УЯВЛЕННЯХ СЛОВ'ЯН (НА МАТЕРІАЛІ ЗАМОВЛЯНЬ)

У статті на прикладі лікувальних текстів досліджується семантика бінарних протиставлень уст/рот, які трактуються як частина ключової міфологічної опозиції життя/смерть. Уста становлять позитивний локус, асоціюються з космічним верхом, є тілесною ознакою сакральних покровителів, які здійснюють обряди творення, установлення, захисту, ототожнюється з людським голосом і комунікацією. Рот має протилежні якості, асоціюється з низом, тому межує з обрядами знищення, звуками тварин, агресією, мовчанням, просторовою і часовою дезорієнтацією.

Ключові слова: замовляння, уста, рот, звук, спів.

На відміну від інших тілесних органів (очей, брів, шиї, щік) у фольклорних творах оминається згадування рота, натомість для повноцінного опису обличчя застосовується поняття уста. Відповідна смислова диференціація не випадкова і розмежована в часі. Дослідниця Н. Пушкарьова переконливо доводить, що ці органи в історичній ретроспективі (X–XIX ст.) сприймалися по-різному. Об'єктом її вивчення є авторські писемні пам'ятки, що певним чином суб'єктивізують погляд на проблему [1].

Натомість перед нами постає інше завдання, а саме показати семантичну відмінність уявлень щодо рота й уст у традиційній культурі, зокрема вербальній лікувальній практиці слов'ян. Відповідний підхід дає можливість максимально «самоусунутися» від авторського суб'єктивізму, оскільки лікувальні тексти пов'язані з найдавнішими прошарками культури, що передбачає безпосереднє (без літературних штампів) сприйняття тілесності. Разом з тим, не варто заперечувати вплив церковної книжності на образну структуру лікувальних текстів, який є доволі відчутним, однак здійснюється переважно на рівні дублювання функцій головних персонажів (наприклад, Богородиця, на кшталт «Великій Матері» є покровителькою пологів, Юрій-Громовик знищує змій тощо).

У текстах замовлянь, що за своєю структурою є бінарними (це викликано їх функціональністю), поняття «рот» (–)/«уста» (+) перебувають в опозиційних відношеннях. Уста Божої Матері, які сприяють народженню, протиставляються «роту/пащі», що не згадуються у текстах на щасливі пологи: «На Сіянської горі, на братанької землі Божья Маті ходіла, золотими устами <...> золотие ворота открывала і рабе Божьей Ганне младенца на цей свет пускала» [2, № 1]. Називання губ устами (пор. з давньопруськ. «austo» – «рот», лит. «áuščiūtė» – «говорити, шепотітися», давньоінд. вед. «ôsthas» – «губа» [3, с. 182]) є давньою формою двоїни і зіставляється з іншими частинами обличчя як-от: вуха, очі, ніздрі, брови. В словнику І. Срезневського, складеного на основі писемних джерел, поняття уста має декілька споріднених значень, зокрема: рот / губи, орган смаку / мови, слова-свідчення / одкровення (давньор. ізъ усть – «напам'ять»), гирло ріки (давньор. «устье»), вістря списа (óæðfī <...> ófōð ēfīðā āāfī). Усі перераховані поняття вживаються переважно в контексті Свято Письма і не стосуються фізіології, указуючи на процес пізнання / передачі сакральної інформації і покарання за гріхи [4, с. 1273–1274]). У зв'язку з цим уста асоціюються з установленням / устаткуванням. Знаковими в цьому аспекті видаються чергування глухих с/т з дзвінкими з/д (уста / узда), що пояснює застосування поняття в контексті стримування / мовчання.

Виникнення опозиції уста/рот зумовлене ставленням до процесу озвучення як сакральної дії, за допомогою якої окреслюються межі освоєного людиною простору – голосними вигуками «установлювали» грозову хмару, змій, хижих тварин. У цьому аспекті голос/глась має перевагу над зором/глазом, оскільки є основним способом нічної комунікації і захисту. Особливого значення в традиційній культурі набуває спів, виконання якого часто супроводжує / «уста-творює» обрядові дії, зокрема лікувальні: 1) »<...> Я цябе заспаво і вибіваю і висякао <...>» [2, с. 67]. Сприйняття співу як сакральної дії, здатної до стимулювання активної діяльності, регламентує час і місце, де він може виконуватися. Заборонялося голосно співати після заходу сонця або під час поминальних відправ («будити» покійника), тобто у завершальні часові періоди, коли продуктивна діяльність є недоцільною. В протилежному випадку чорт може позбавити виконавця голосу (уособлення німоти), забравши його разом з душею через відкритий рот. У зв'язку з цим під час замовляння хвороби, точніше її обрядового виспівування, голос маскували, імітуючи спів півня або крик ворона: 1) »На

сінім мори стаяў дуб, двінацаць какатбў, двінацаць каренбў, ў старшим какае сідзеў старший пеўнік. Йоя песінкі співаў, з раба Божега (ім'я) начніці угайўараў»; 2) »На дубе сідзелі ворони <...> і песні пріпевалі <...> головную, косцяную боль ізгонялі» [2, № 77, 638]

На відміну від уст, рот не сприймається як те, що належить сакральному верху і стосується сфери буденного застосування. Про це свідчить семантика слова, яка вказує на його зв'язок не з культурою, а з природою: д-р. рътъ – «дзьоб», болг. «рът» – «пагорб», словен. «řta» – «вістря, дзьоб», «Свинорт» (власна назва Новгородської губернії) походить від *«свинъ рътъ» – «свиняче рило». Можливе споріднення з лтш. «rutulis» – «дерев'яна колода» [5, с. 506]. Незважаючи на смислові обмеження, семантика роту є ширшою. А) Сприймається як межа, оскільки сполучає «нутро» людини із зовнішнім світом, що пояснює значення запобіжних заходів: «Ка, – солóдке прокоўтні, горке ўплюнь. Тпу!» [2, № 574]. Захисною дією є хрещення мимовільно розкритого при позіханні рота, що співвідноситься із зображеннями косих хрестів на інших лімінальних об'єктах (дверях, воротах, вікнах). Вважається, що графема × є знаком вогню, оскільки візуалізує дві перехрещені палички – первісні знаряддя для його добування. Крім «вогняного» захисту вдавались до інших табустичних дій, що імітували природні перепони, зокрема водяні. Від пристриту набирали повний рот води (звідси: «Мовчить, як у рот води набрав»), що сприяло фізіологічній неспроможності говорити. Можливо з цим пов'язані лексичні паралелі говоріння (д-р. «ръчь») і течії води («ръчать» – «русло ріки»). Вода, яка знаходиться в роті, набуває значення межі, нагадуючи образ міфічної ріки, що розділяє «той» і «цей» світи. Губи асоціюються з дверима, відкривання яких порушує символічний захист. У ритуалах «від зурочення» також набирали в рот води, після чого «міряли» навхрест двері 2, прикладаючи по діагоналі руку до верхнього правого і нижнього лівого, згодом до нижнього лівого і верхнього правого одвірків [2, № 235] (пор. з косими хрестами на дверях/вікнах). Ототожнення рот-а з во-рот-ами, як знаку межі, відбилось у замовлянні «від гикавки»: «Ікалка, ікалка, стань у варот, хто прігаворить, таму ў рот» [2, № 624]. Аналогічні співвідношення зумовлені етимологією слова вор: д-р. воръ – «забор, огорожа», споріднене з лит. «vãras» – «жердина в огорожі», гот. «warjan» – «перешкоджати», оськ. «veru» – «двері» [6, с. 350], укр. «варта». Подібним чином виводили бородавки («чуже тіло»): «Виходили на улицу («за ворота», на чужу територію – примітка автора, <...> бири правою рукою с-под лівої ноги землі прикидаєш чириз моє тіло од прищів (тричі). Пирид гетим натирали бородавки зимльою» (семантика потойбічного – примітка автора) [2, № 346]. Звичай набирати в рот води зустрічаємо в деяких календарних обрядах, зокрема в дівочих ворожіннях на заміжжя. На святого Андрія дівчата пекли балабушки, за допомогою яких потім ворожили. Обов'язковою складовою їх приготування була вода, принесена в роті. Однак по дорозі дівчат переймали парубки, намагаючись їх розсмішити. Випльовування води внаслідок провокативних дій парубків асоціюється з моделюванням майбутньої дефлорації і пов'язується з виходом родових вод. Для успішного ворожіння важливим було не виплюнути воду, утримати її в собі, не піддавшись на жартівливі витівки протилежної статі. У разі збереження недоторканності межі (не-розкривання рота) можливе об'єктивне «прочитання» майбутнього, оскільки віщування тісно пов'язане з семантикою незайманості, тобто не-приналежністю до процесу народження/умирання. Звідси подвійне ставлення до жінки: незайманим («цілим») дівчатам непокриту голову прикрашали вінком, одруженим («не-цілим») – обов'язково її прикривали. Б) В окремих випадках спостерігаються семантичні паралелі між поняттями ротъ/родъ: 1) слов. *«гътъ» зіставляється з сербохорв. «рпѣа» – «діра», словен. «gŭra» – «печера/яма», чеськ. «gŭrati» – «копати, рити, штовхати»; 2) родъ – д-р. родъ пов'язане з чергуванням голосних ц-с. редъ, словен. «redŭti», «redŭm» – «годувати, ростити». Споріднене з лит. «rasmŭ» – «урожай», лтш. «rads» – «рідня/рід», «rasma» – «процвітання/родючість/урожай» [5, с. 491, 506]. У зв'язку з цим рот може асоціюватися з жінкою: осет. «woes» – «жінка», але і-є. *«ons» – «рот» [7, с. 170-171]. Г) Одним із способів обрядового знищення хвороби є її уявне згризання: ст-с. «āðūçðŭŭ», болг. «гриза», словен. «gristi», чеськ. «hrŭzti», словц. «hrŭztŭ», польск. «gryŭć»; споріднене з лит. «grāužti» – «гризти», лит. «grūžtis» – «болі у животі», грецьк. «βρŭχω» – «скрегіт зубів»; «βρŭχάοραŭ» – «гарчу, реву» [6, с. 466]. Ймовірно, мотив згризання є досить давнім, що підтверджується мовними паралелями, а також тим, що воно відбувається первісним способом – без вогню, води і солі: 1) «На сінем море дуб стояв, без кори, без голья, без лісту. На том дубе журавель сідіць без крильєв, без пірьєв, без кіпцьєв. Я ж того журавля зарежу без ножа і звару без огня, а з'єм без солі» [2, № 253; 379, 386]

За допомогою імітації гризіння лікували ревматизм, який у народі називали «гризем». В.Милорадович так описував цей процес: «Баба бере хворе місце до рота і жує досить боляче зубами. Гризти з успіхом можуть лише первістки, останні – мізинець, мізинка – і незаконнонароджені». При цьому говорили: 1) «Гризь, гризь! <...> не ти мене гризеш, а я тебе гризу. Тьфу, тьфу, і я тебе загризаю»; 2) «Я тебе, дубе, з'їм, з корінням, з насінням»; 3) «У мене зуби щучини. Я не тіло гризу, а я гризь загризаю» [8, с. 87]. Асоціація людського рота з пашчею

хижака («зуби щучини»), якою загризають хворобу, а також те, що цією здатністю володіють лише первістки або останні й незаконнонароджені діти (у певному розумінні лімінальні істоти), наштовхує на думку про існування ритуалів, пов'язаних з регресивними процесами повернення в стан тварини. Семантика подібних обрядів, крім звичного тотемного трактування, може пояснюватись тим, що хижак, з'їдаючи хворе чи, навіть, неживе тіло, залишається неушкодженим. Вербальна імітація згризання хвороби співвідноситься також з архаїчними обрядами ритуального канібалізму, які здійснювались з метою забирання життєвої сили пращура/ворога що пояснює мотив з'їдання дуба «з корінням, з насінням». Можливо, що дуб у цьому контексті розуміється як тотем і стосується образу пращура: «Я вас (ночниці) визиваю, я вас висилаю на ліса, в лісі дуб, а дубі дід, а в його дочка Наталочка»; пор.: «День добрий тобі, [дубе]! У тебе дівка, у мене парубок, посватаймось, побратаймось <...>. Дубе, дубе, нелине, я тебе з'їм з гіллям зо всім! Гам, гам, гам!» [8, с. 57, 66]. Підтвердженням цієї гіпотези можуть бути звичаї літописних лютичів, які «убивали і поїдали батьків» [9, с. 118]. Мотив згризання/з'їдання хвороби є досить стійким і зустрічається в текстах з християнською символікою: 1) «Ішло трі святіє мужи, а за імі йшло трі звері люті. А вони (ім'я) ўстрелі, вони з його пальчика, вони з його крові, вони з його кості всю биль гостримі зубамі зелі» [2, № 379].

Ще однією ілюстрацією сприйняття рота як засобу долучення до потойбічного є застосування ложки покійного в лікувальній практиці: «Як він умре [чоловік] не дай нікому їсти, да сховай його ложку, і ложку держи. Навет попадає так, у дитини вийде кутница [грижа], бери ту ложку да поткни да вона вбйде: «Як етий мрец уже не встане, щоб ета кутница не виходила». Да возьме да так попхне ложкою, а там кутница пійде в середину да там стане» [2, № 579]. Д) Гризіння супроводжується періодичним випльовуванням, що має знешкодити негативний вплив хвороби, а також унеможливити її проникнення в «нутро» людини: 1) «Гризь гризу воўчімі зубамі, кабўлячімі губамі, і гризь гризў, на сук плюю» 2) «Ти, гризь, я тебе кусаю. Тьфу!» [2, № 568–569, 577]. Антисептичні якості слини (тілесний верх) зіставляються з аналогічними властивостями сечі (тілесний низ). Щоб оберегти дитину від зурочення, мати лизала тричі язиком лоба дитині, після чого спльовувала. Після цього вона мочилася собі на руку і сечею вмивала лице дитині або пальцями в сечі мастила їй лоба і щічки, «тоді вроки не мають сили» [10, арк. 17]. У число подібних асоціацій потрапляють співвідношення рота і статевих органів, що фіксуються в загадках, де рот зіставляється з криницею (1), яка у свою чергу порівнюється з vagin(ою), а засіб діставання води – з falos(ом) (2): 1) «Кістками хліб б'ють, а в колодязь кидають (рот)» зіставляється з: 2) «У нашого парубка на кінці зарубка (коромисло)»; 3) «У баби блищить, а в діда талала висить (вода, цебер і колодязь)» [11, с. 122–123]. Наявними є також мовні співвідношення відра/цебра з тілесним низом або його характерними ознаками: 1) д-р. «вѣдро», сербохорв. «вјѣдро», чеськ. «vědro», польск. «wiadro» споріднені з нім. «Wasser», д-інд. «udakām» – «вода», герм. *«wēta» – «вологий». Наявним є зв'язок з д-інд. «udāram» – «живіт, черево», лит. «vėdaras» – «шлунок», д-пруськ. «weders» – «живіт», лтш. «vēders» – «живіт» [6, с. 283–284]; 2) прасл. *«сьььъ» пов'язане з лит. «kibiras» – «відро», лтш. «cība» – «невелика посудина для масла», слов. «сьььапъ» – «жбан/те, що висить», лит. «kibiti», «kimbū» – «висіти» [3, с. 294].

У зв'язку з тим, що рот сприймається як засіб знищення, в описах Страшного Суду фігурує образ пекельної пащі. У «Житії» коптського святого Пизенція читаємо: «В цьому місці (пеклі) жив Великий Хробак, вигляд якого був жакхливий <...> у його пащі були зуби, схожі на залізні кілки» [12, с. 250]. Подібні описи зустрічаємо в апокрифі «Одкровення Іоанна Богослова»: «І почув я голос, що говорив мені. Обличчям він був похмурий, волосся на голові його було гостре, як стріли, брови у нього, як у звіра, око праве – як зоря, що сходить вранці, інше – як у лева, уста його – у лікоть завширшки, зуби його – у п'ядь завдовжки, пальці його – неначе серпи, а ноги його – у дві п'яді, а на чолі його надпис – «Антихрист». У лікувальних текстах схожі образи є засобом знищення недуги: 1) «Ти єврейская красавица (лихоманка), отоді от раба Божьего N, а еслі не отойдьош, то візьмуться на тя четире євангелиста: Матвея, Лука, Марка і Іоанна Златоустого, і будеш ввергнута в тьму зубов, где будеш во веки гореть» [13, с. 127 ж]. Можливо, що відповідні міфологічні образи пов'язані з храмовими настінним розписом, зокрема зображеннями «пекельного звіра» в картинах страшного суду, які споглядала паства під час богослужінь (див. іл.1) [14, іл. 181].



Іл. 1

Страшний суд. Фреска храму святої Нередиці. XII ст.

Розміщення «пекельної пащі» в нижньому світі зближує її з образом землі, яка «поглинає» мертві тіла, що пояснює культове ставлення до печери і могили як її аналогу. В цьому аспекті зрозумілими стають обряди освячення земних отворів, зокрема будівництва печерних монастирів і опечатування могили. У загадках рот порівнюється з погребом/ямою: «Стоїть погребець, а в тим погребці два рядки яєць»; «Кругом ями стоять люди з киями» [11, с. 122]. Можливо, з цим пов'язаний звичай періодичного перехрещування рота при позіханні, що має періодично «повертати» його у світ культури, що не відповідає тваринним функціям бездумного кусання, гризіння, жування, плювання і кричання. Будь-які необумовлені обрядом мимовільні прояви тваринного є причиною порушення соціального балансу, тому

розцінюються як ознаки потойбічного: «У лесі на оресі лежала колода. На той колодзі лесовой дед, лесовая баба. Там кричаць і верещаць, з крику трескаюца» [2, № 82]. Цікавими в цьому контексті є етіологічні міфи, у яких розмежовується «верхій» і «нижній» слиз, за допомогою якого творився світ. З людської сльози (праслов. *«slъza» – споріднене зі «слизький»), яка є знаком тілесного верху, твориться собака, тоді як органічні нечистоти, болота і «круті гори» (місця не придатні для проживання) творяться зі слини диявола (прасл. *«slina»): 1) «І пішов Господь Бог очі взяти від сонця, і залишив Адама самого лежати на землі, та прийшов окаянний Сатана до Адама і обмазав його багнюкою, намулом і возгрями (соплями – примітка автора). І повернувся Господь до Адама <...> зняв з його пакості сатанинські, і тоді створив Господь собаку і, змісивши з Адамовими сльозами й глиною, що лишилася після створення Адама й була зшкрябана з нього, очистив його, як дзеркало від усіх скверн, і приставив собаку, і звелів сторожити Адама»; 2) «Бог сотворив людину із глини і поставив сушитися, а сам полетів на небо за душою. Диявол побачив, що Бог щось поставив і йому стало цікаво, що там стоїть біля тину. Крадеться повз собаку, а той давай гарчати на нього. Він подмухав на собаку і той відчув страшний холод. Диявол запропонував йому шубу, щоб собака пустив його продивитись на людину. Нечистий покрив собаку шерстю, а людину всю обплював. Побачивши своє творіння покрите нечистотою, Бог вивернув його так, що всі нечистоти опинились у середині»; 3) «Під час творення землі Бог послав Лукавого за землею на дно океану. Диявол поліз у воду і дістав землі, але й собі набив її у рот. Бог узяв землю і почав її сіяти по воді – так постав суходіл. Лукавий не міг утримати землю у роті, оскільки вона почала там рости, і почав плюватися – так виникли гори, долини і пагорби» [15, с. 82, 89, 91]. З цим пов'язане ставлення до плювання взагалі, як висловлення презирства і зневаги. Звідси ритуальні заборони плюватися, особливо вагітним жінкам, щоб у новонародженого не було з рота неприємного (нечистого) запаху [16, с. 75].

Бінарні протиставлення уст і рота зумовлені природою замовляння, мета виголошення яких полягає у розмежуванні понять, пов'язаних з життям/смертю, недугою/здоров'ям, верхом/низом, творенням/знищенням. Usta/рот презентують діаметрально протилежні смислові відтінки цих ключових бінарностей на рівні тілесної просторовості, функціонального обрядового призначення.

Уста становлять позитивний локус, зіставляються з космічним верхом, є тілесною ознакою сакральних покровителів, які здійснюють обряди творення, установлення, захисту, ствердження, зіставляються з людським голосом і комунікацією. Рот має протилежні якості, асоціюється з низом, тому межує з обрядами знищення, звуками тварин, агресією, мовчанням, просторовою і часовою дезорієнтацією.

Виникнення опозиційних відношень пояснюється різною функціональністю і природою звуку, що видають уста/рот. Usta є джерелом слова, молитви, співу, рот – стосується сфери буденного і «призначений» для фізіологічних потреб: плювання, позіхання, гризіння, лизання, кусання, смоктання, жування, ковтання. Разом з тим, обрядом використовуються фізіологічні функції рота під час лікування окремих хвороб, де необхідно в хижий спосіб її знищити (виплюнути, загризти, зализати, вкусити недугу). У зв'язку з цим рот є межею, що відокремлює тіло від зовнішнього світу, тому сприймається як «вхід в тіло» і охороняється обрядом, зокрема хрещенням, водною

перепоною (набирання у рот води), Відповідні аналоги зустрічаємо в інших культурних локусах, зокрема архітектурі, де аналогом тілу виступає будинок/двір, а роту відповідають двері/ворота, які також перебувають під охороною сакральних знаків – косих хрестів і розеток.

Ставлення до замовлянь як до обрядового співу може пояснюватися сприйняттям пісні, як моління сонцю: пор. хор з гр. «χορός» – «груповий танець», болг. «хоро» – «коло», перськ. «horsed» – «сонце».

Двері, як і вікно, є місцем переходу з «чужого» у «свій» простір. Можливим видається зіставлення вогню з дверима, але за умови, коли йдеться про їх захисні функції: лит. «vartai», д-пруськ. «warto» – «двері» [6, с. 354], а також чергування приголосних рт/тр у словах «варта» – «охорона»/ватра – «велике багаття».

Перехрещування по діагоналі застосовували для магічного захисту, тому християнське хрещення тіла було близьким слов'янським народам. Прямий хрест перебирає захисні функції і застосовується як оберіг: 1) «Мій синочок у путі, Господь йому впереді, Матір Божа позаді, ангели по боках, мечі держать від злих людей, душу і тіло хронять» [17]. Під час лікування переляку тіло мили навхрест: спочатку лице і маківку, потім – долони і ноги [2, № 194].

Вважається, що перед ворожінням на колоді карт має посидіти «нецілована» дівчина, тілесний низ якої є «цілим»/закритим. Зазначений текст ілюструє лівістрівську опозицію «сире-варене» в розумінні «дики-свійське». Плювання «на сук», тобто на неживе дерево, здійснюється для того, щоб не зашкодити процесу зростання.

Список використаних джерел

1. Пушкирева Н. Л. «Мед и молоко под языком твоим...» // Этнографическое обозрение. – 2004. – № 1. – С. 63–76.
2. Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / [сост. подготовка текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова]. – М.: Индрик, 2003. – 752 с.
3. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т.; [пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачёва] / [под ред. и с предисл. Б. А. Ларина] М. Фасмер. – М.: Прогресс, 1987. – Т. 4 (Т–Ящур). – 864 с.
4. Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Труд И. И. Срезневского. Издание отделения русского языка и словесности Императорской академии наук: в 3 т. – СПб.: Типография Императорской академии наук, 1903. – Т. 3. – 1683 с.
5. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т.; [пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачёва] / [под ред. и с предисл. Б. А. Ларина]. – М.: Прогресс, 1987. – Т. 3 (Муза–Сят). – 832 с.
6. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т.; [пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачёва] / [под ред. и с предисл. Б. А. Ларина]. – М.: Прогресс, 1986. – Т. 1 (А–Д). – 576 с.
7. Маковский М. М. Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев. Сущность – формы – развитие. – [2-е изд., доп.] / М. М. Маковский. – М.: КомКнига, 2005. – 280 с.
8. Рецепты народной медицины, замовляння від хвороби (записані Я. П. Новицьким, П. С. Єфименком, В. П. Милорадовичем) // Українські чари / [упор. О. М. Таланчук]. – К.: Либідь, 1992. – С. 32–95.
9. Писаренко Ю. Г. Смерть Святогора: відголосок передісторії людства у билинах / Ю. Г. Писаренко // Український історичний журнал. – 1999. – № 1. – С. 113–125.
10. Иванов О. В. Селянські замовляння («пристріт» або «вроки» і «переляк»). 1930 р. – Рукописні фонди ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, ф. 1–4, 298, 18 арк.
11. Етнографічні записи Якова Демченка 1857–1858 р. // Україна. – 1930. – Книга 1. – С. 89–129.
12. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1996. – 366 с.
13. Чубинський П. П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського: в 2 т. / П. П. Чубинський. – К.: Мистецтво, 1995. – Т. 1. – 224 с., іл.
14. Русские древности в памятниках искусства, издаваемые графом И. Толстым и Н. Кондаковым: [в 6 выпусках]. – Выпуски 1–6. – СПб.: Типография Министерства путей сообщения (А. Бенке), 1889–1899. – Выпуск 6. Памятники Владимира, Новгорода и Пскова. С 233-ю рисунками в тексте. (1899). [2], 186 с., VIII с. с илл.
15. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К.: Довіра, 1992. – 414 с.
16. Ящуржинский Хр. Поверья и обряды родин и крестин / Хр. Ящуржинский // Киевская старина. – 1893. – Т. XLI. – июль. – С. 74–83.
17. Польові матеріали автора, записано с. Капустине Шполянського району Черкаської обл.

Андрей Темченко

ОППОЗИЦИЯ УСТА/РОТ В МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СЛАВЯН (НА МАТЕРИАЛЕ ЗАГОВОРОВ)

В статье на примере лечебных текстов исследуется семантика бинарных противоположностей уст/рта, которые понимаются как части ключевой мифологической оппозиции жизнь/смерть. Уста представляют позитивный локус, ассоциируются с космическим

верхом, телесностью сакральных покровителей, которые совершают обряды творения, установления, защиты, отождествляются с человеческим голосом и коммуникацией. Рот представляет противоположные качества, ассоциируется с низом, поэтому граничит с обрядами уничтожения, звуками животных, агрессией, молчанием, пространственной и временной дезориентацией.

Ключевые слова: миф, заговор, уста, рот, звук, граница, пение.

Andriy Temchenko

POSITIONS OF LIPS AND MOUTH IN THE SLAVIC NOTIONS (ON THE BASE OF SPELLS)

In the article on the materials of the spells is exposed semantic of binary comparison of mouth and lips that are interpreted as a part or symbols of the key mythic comparison of life and death. The lips are represented the positive locus and associated with cosmic top. The symbol of the lips is connected with sacramental patrons who initiated the devotions of creating, development, protection. Such ceremonies are identified with human voice and communication. The mouth has contrary characteristics. It is associated with bottom and border with ceremonies of destruction, sounds of animals, aggression and silence, space and chronological disorientation.

Key words: myth, spells, lips, mouth, sound, border, singing.

УДК 398(477)

Галина Гордієнко

СМІХОВА СТИХІЯ НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ ДАВНЬОЇ РУСІ

У статті аналізуються особливості народної культури Давньої Русі. Розкриваються світоглядні основи давньоруського свята і його соціальна місія. Показано зв'язок давньоруського свята з язичницькими святами аграрного циклу. Встановлено значення і культурологічний зміст сміхових аспектів народного свята. Виявлено генезис явища скоморошества і охарактеризовано образ скомороха у наративних джерелах давньоруської держави. Акцентовано увагу на опозиції сміховим компонентам народного свята з боку християнської церкви.

Ключові слова: народна культура, карнавал, аграрне свято, язичництво, скоморох.

Невід'ємною складовою життя давніх русичів було свято. Важке повсякдення періодично переривалося яскравими спалахами веселощів і сміху. Свято було способом утвердження життєвої сили народу і вираженням постійного прагнення до художньої творчості та естетичного самовираження. Культурологічний зміст свята з його язичницькою сміховою стихією, неповторними ритуалами, емоційними сплесками дає можливість збагнути глибинні, екзистенційні основи кожного народу, і нашого, зокрема. Дослідження карнавальних жанрів в давньоруському святі, розшифрування культурних кодів різних елементів цієї сфери народного життя необхідне не тільки для осмислення сутності духовної культури середньовічної епохи, але й для об'ємної реконструкції давньоруської історії. Варто зазначити, що проблематика народної культури середньовіччя є доволі розробленою видатними фахівцями в галузях культурології, філософії, історії, антропології, етнографії. Фундаментальні роботи з народної культури середньовіччя, у тому числі й з народної культури Київської Русі, залишили такі відомі дослідники ХХ ст., як М. Бахтін [1], В. Даркевич [2], А. Белкін [3], В. Пропп [4], А. Гуревич [5], Б. Рибаків [6], А. Ястребицька [7] та ін. Вони виявили сутність свята, карнавалу, сміху як буття без відчуження, а також встановили неможливість розділення «піднесеного» і «майданного», сміху і страху в культурі. Дослідники, використовуючи різноманітні джерела – міфологію, усну народну творчість, пам'ятники образотворчого мистецтва, історичні тексти, показали органічність, динамізм і повноту життя середньовічного суспільства. Крім цього, було виявлено тісний зв'язок народної культури з ритуалами і традиціями свят аграрного циклу. Фахівці встановили численні драматичні елементи в давньоруських обрядах і особливу роль в театралізованих дійствах давньоруського свята скоморохів і народного гумору. Реконструкція сміхових аспектів і скоморошества в давньоруській культурі, щоправда здійснювалася, переважно за аналогією, на основі більш пізніх історичних, фольклорних, лінгвістичних, етнографічних джерел.

Ми маємо намір в цій роботі проаналізувати образи, в які втілювалася сміхова стихія народної карнавальної культури, зокрема образ скомороха, як атрибут давньоруського свята, спираючись на свідчення нечисленних наративних джерел, що дійшли до нас від Київської Русі.