

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Артюх, Л. «Чужий» у застільному етикеті українців (у слов'янському контексті) [Електронний ресурс] / Л. Артюх // http://www.litjarmarok.in.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=79&– Дата доступу: 15. 03. 2011; Артюх, А. Своє-чуже. Дике-культурне. Базові структури міфологічних когнітивних моделей (до проблеми інваріант і трансформації в інформаційному просторі) / А. Артюх // Народна творчість та етнографія. – 2010. – № 1. – С. 84-94; Босий, О. Священне ремесло Мокоші [Електронний ресурс] / О. Босий // Режим доступу: <http://library.kr.ua>. – Дата доступу: 30. 04. 2011.
2. Етимологічний словник української мови. А – Г. – К., 1982. – Т. 1.
3. Маєрчик, М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу / М. Маєрчик. – К. : Критика, 2011.
4. Яковенко, Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. / Н. Яковенко. – К. : Критика, 1998. – № 3-4.
5. Топорков, А. Л. Присхождение элементов застольного этикета у славян / А. Л. Топорков // Этнические стереотипы поведения. – Ленинград, 1985.
6. Маєрчик, М. Там само.
7. Вовк, Хв. Студії з української етнографії та антропології / Хведір Вовк. – К. : Мистецтво. – 1995. – 336 с.
8. Виноградова, Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования / Л. Н. Виноградова. – М., 1982.
9. Курочкін, О. Українці в сім'ї європейській. Звичаї, обряди, свята / О. Курочкін. – К., 2004.
10. Маєрчик, М. Там само.
11. Кримський, А. Звенигородщина з погляду етнографічного та діалектологічного / А. Кримський. – К., 1928.
12. Борисенко, В. Традиції та життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл / В. Борисенко. – К. : Унісерв, 2000.

Жмуд Н.В. ОБРАЗ «ЧУЖОГО» В ТРАДИЦИОННОЙ ЗИМНЕЙ ОБРЯДНОСТИ УКРАИНЦЕВ

В статті розглядаються форми прояву «чуждості» в традиційній зимній обрядності українців і вивчається їх етнічна специфіка.

Ключевые слова: «Чужой», этнос, традиция.

Gmyd N.V. SHOWING «UNKNOWNNESS» INTRADITIONAL WINTER RITUALITY OF UKRAINIAN PEOPLE

This article scrutinizes the forms of showing «unknownness» intraditional winter rituality of Ukrainian people and ascertains their ethnic speciality.

Key words: «Unknownness», ethnos, tradition.

УДК 164:39

Я.О. Потапенко

ТІЛЕСНІ СИМВОЛИ ТА МЕТАФОРИ У МІФОПОЕТИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНЦІВ

Аналізується специфіка використання в українській народній культурі символіки та метафорики, пов'язаної з тілесними аспектами людського буття.

Ключові слова: метафора, символ, фольклор, тілесність, українська міфопоетична традиція, народна культура, одяг.

З перспективи сучасної наукової гуманітарної парадигми тілесність людини розглядається як сфера розгортання соціокультурних та суспільно-політичних дискурсів і, водночас із цим, як феномен семіотично артикульований і текстуально орієнтований. Дослідження тіла як соціокультурного феномену часто зводиться до аналізу способів кодування тілесності панівними дискурсами, знаково-символічними системами, впливовими наративами або домінуючими в ту чи іншу епоху «картинами світу». Подібний підхід може бути досить продуктивним і в царині історичних студій щодо вивчення символіки тілесних образів у просторі духовної культури українців.

.....
Мета статті – виявити та проаналізувати особливості уявлень про символічні аспекти людської тілесності в міфопоетичній традиції українців, що знаходить своє відображення й у сфері утилітарно-прикладній.

Народні уявлення про специфіку тілесності вітчизняні етнографи почали фіксувати з другої половини XIX ст. Так, зокрема П. Чубинський в роботі «Праці Етнографічно-статистичної експедиції в Західно-Руський край, спорядженої Імператорським Географічним Товариством» (1872 р.) описує, хоча й досить лаконічно, уявлення українців про частини тіла, процедури догляду за тілом і його природні реакції. В. Ястребов і П. Милорадович у публікаціях 1894 р. і 1904 р. відповідно досить побіжно розглядають окремі тілесні аспекти народної культури [1].

В радянський період української історії тілесна проблематика, по-суті, опинилася поза магістральним дискурсом наукових гуманітарних та суспільствознавчих студій, була віднесена в розряд «малозначущої», а то й «класово чужої» з точки зору марксистської методології та гносеології. Суттєве поживлення інтересу до тілесності в цілому й тіла людини як осердя символічних і міфопоетичних структур зокрема спостерігалось на пострадянських теренах від кінця 1980-х рр. – періоду глибокої системної кризи радянської ідеології та фундаментальних теоретико-методологічних напрацювань радянського наукового дискурсу. З'являється велика кількість робіт, в яких тіло розглядається як, насамперед, культурно-ментальний, семіотичний конструкт, ключова категорія історичного й, у ширшому сенсі, соціокультурного пізнання. В цьому контексті слід згадати, перш за все, роботи І. Биховської, І. Кона, Д. Міхеля, О. Гомілко, Н. Хамітова, Л. Жарова, П. Тищенко, В. Табачковського тощо. В сучасних вітчизняних етнографічних та культурно-антропологічних студіях інтерес до виявлення «тілесних складових» міфології, символіки, обрядовості та магії виявляється в реактуалізації текстів Дж. Фрезера, М. Еліаде, Е. Мелетінського, А. Тахо-Годі, К. Леві-Стросса, К. Леві-Брюля, А. Гуревича, Н. Автономова та інших «класиків жанру» . Так, зокрема вітчизняна дослідниця Н. Лисюк аналізує специфіку «отілеснення» в українських фольклорних пам'ятках природних процесів та культурних явищ, надання їм антропоморфно-фізіологічних ознак (в матеріалах до курсу «Міфологія у світлі міждисциплінарних підходів»). І. Пошивайло досліджує, в який спосіб схематизовано окреслене тіло людини стало основою «семіотичної антропоморфізації гончарного посуду» як в народній культурі українців, так і, практично, в усьому світі [7, с. 287]. Вчений зазначає, що в багатьох культурах між посудом, космічними тілами і явищами Всесвіту вбачалися символічні аналогії на підставі тотожності сферичної форми і базових функціональних характеристик [6].

В українській народній культурі символіка людського тіла посідала надзвичайно важливе місце. З одного боку, існують легенди, в яких ідеться про створення людини з природних елементів та стихій (хмари, води, землі, каменю, сонця, вітру, вогню тощо) – подібні уявлення зафіксовані вперше в дослідженнях І. Франка, Г. Булашова, П. Іванова. З іншого боку, маємо справу з фольклорними пам'ятками, в яких іде мова про те, як елементи природного світу постають з жіночого тіла (за М. Гримич). В міфопоетичній традиції українців сучасні дослідники виділяють особливу групу текстів, де мова йде про самостійне існування частин людського тіла; сюжети, в яких людина постає концентрованим втіленням усього розмаїття навколишнього світу, а її тіло – «екстеріоризацією певного сакрального тексту» (за О. Боряк і М. Маєрчик); розповіді, що в них тілесність осмислюється як органічне поєднання-синтез матеріально-видимих (плоть, кров, кістки) та невидимих оку компонентів (дихання, тепло, думка); уявлення про необхідність покращення, вдосконалення, «доробляння» людського тіла та приклади подібних практик у обрядово-ритуальній сфері, де тіло, як жіноче, так і чоловіче, піддавалося доволі жорсткій регламентації [1].

Окрім етнографів, мистецтвознавців, культурологів, семіотиків символіку людського тіла, пов'язані з нею значення, образи, архетипи й контексти активно вивчають і лінгвісти, як вітчизняні, так і зарубіжні. Лінгво-культурологічний аналіз соматичної лексики, метафорики, семантики, термінології, етимології тілесних означників, фразеологізмів і тропів здійснюють у своїх працях Д. Крохн, А. Кравчик-Тирпа, р. Курц, І. Юдкін, А. Дубо, Дж. Норрі, О. Потапенко та ін.

Осмилення символіки голови в українській фольклорній традиції цілковито відповідало домінуючій традиції провідних світових міфо-символічних систем. Голова поставала як

сенсоутворююча і основоположна вершина в антропоморфній моделі світу, вмістилище земного розуму й сакральної мудрості.

Волосся в символічному сенсі – місце локалізації душі, отже його слід було пильно оберігати й доглядати (вичісувати, покривати, підстригати, мити тощо). Досить поширеною у українській народній традиції є тенденція уподібнювати волосся до рослинного світу (трави, лісу, гаю) або до води, дощу, «небесної вологи». «Метання» волосся на воду символічно уособлювало жертвопринесення померлим предкам з метою заручитися їхньою допомогою під час здійснення магічних ритуалів. Волосся могло символізувати богиню неба, земне багатство, здоров'я і плодючість.

За словами О. Потапенка, волосся, як символ надзвичайно багатозначний, уособлювало енергію, плодючість, духовні сили людини – і водночас, ірраціональні космічні сили й біологічні інстинкти [8, с. 59]. Втрата волосся означала падіння, бідність або зречення земних благ, суворий аскетизм. Язичницький обряд пострижин дитини у віці 3 або 5 років символізував її перехід в «отроцтво» і, на думку І. Снігирьова, може розглядатися як смисловий і семантичний аналог хрещення (жертва богам і діалектична єдність онтологічно-екзистенційних опозицій «народження» (до нового життя і статусу) /» смерть» (для життя «тлінного й нечистого»). Нагадаємо, що одним з ключових елементів обряду хрещення є саме вистригання волосся.

Дівоча коса символізувала дівочу незайманість і чистоту, споріднені зі святістю «матері-землі». Найганебнішим обрядом для дівчини в Україні було насильне обстригання-відтинання коси, як розплата за «втрату вінка» (цнотливості) або зраду. Таких дівчат ганьбили як «стриг» або «покриток», їм заборонялося ходити з непокритим волоссям. У фольклорних пам'ятках знаходимо чимало образів «золотогривих коней» та «золотокосих царівни» – символів-архетипів, що їх можна пов'язати з життєвим успіхом, заможним життям, сонцем, вогнем, красою, силою тощо. О. Афанасьєв, видатний російський фольклорист, дійшов висновку про те, що у слов'ян «стародавньою поетичною мовою трави, квіти, кущі та дерева називались волоссям землі», – земля одухотворювалася, суходіл мислився як тулуб, каміння – як кістки, вода – як кров, а рослини – як волосся велетенської істоти [8, с. 59].

В українських фольклорних пам'ятках поетично-пісенного характеру символом доброти, розуму, краси дівочої постають очі («карі», «чисті», «ясні», «світлі», «як зорі» тощо). З іншого боку, не менш часто український фольклор відображає й уявлення абсолютно протилежного змісту: віра у «пристрит», «зглаз», «призор», «уроки», «погані очі», фразеологізми на кшталт «очима пропікати», «очима їсти», «з лихих очей», «блудити очима», «очамимря».

Подібна амбівалентність характерна і для символіки вуст (рота). Лінгвокультурологічний аналіз цього образу, здійснений Л. Кожуховською, підводить до наступних висновків: в архаїчних культурах (зокрема, іудейській) поняття рота і вогню дуже часто змістовно поєднуються, а їх функції зіставляються («пожирати», «поглинати», «проковтувати»); рот і вогонь здатні творити життя – і руйнувати його перманентно й одночасно або в циклічній послідовності. Вуста символізують, залежно від контексту, Слово як першоджерело життя й божественну силу; Сонце як основу світла, знання (о-світи); межу двох світів – зовнішнього і внутрішнього; вхід до пекла або підземного царства [8, с. 256].

Символ ноги вказував на зв'язок із життям і зі смертю, оскільки мав еротичний зміст, пов'язувався з уявленням про померлих предків: за посередництвом взуття передається сила предків-покійників, котра сприяє родючості, – проте взуття здатне наблизити смерть чи небезпеку. Переконливим поясненням подібних народних вірувань виглядає теза: саме ногами людина торкається землі (матері-годувальниці), яка зі свого лона породжує все живе, щоб через певний час знову все до свого лона повернути. Так, поряд із типовим фразеологізмом «міцно стояти на ногах» зустрічаємо не менш поширену лексему «протягнути ноги», звulгаризовану в сучасному сленгу у фразах на кшталт «коньки відкинути» і «склеїть ласті». В антропоморфній моделі світу нога символічно ототожнюється з «низом», що несе в собі ідею зачаття й народження (за О. Таланчук) [4, с. 428-434].

Власне й сама людина, у всій повноті тілесного, духовного й інтелектуального начал є потужним символічним означником, адже усвідомлює себе в якості символу, тільки-но починає пізнавати окремішність власного буття від навколишнього світу, як природного, так і соціального. Зв'язок людини з небом осмислювався шляхом встановлення співвіднесеності частин її тіла зі знаками Зодіаку й планетами: для багатьох давніх культур притаманне

уявлення про вирішальний вплив на характер і долю людини чотирьох стихій, дев'яти планет і дванадцяти зодіакальних знаків-конфігурацій. В ментальності українців, за словами О. Потапенка, надзвичайно тісно переплетені язичницькі індоєвропейські та християнські уявлення про сутність людини: безсмертя душі, зв'язок із душами померлих та зі світом «нижчих» істот (песиголовці, мавки, русалки, лісовики тощо), здатність перетворюватися на птахів, тварин чи рослин. В українській міфологічній традиції людина постає як цілісний універсальний символ життя, посередник між небом і землею, персоніфікація божественних енергій [8, с. 178].

Надзвичайно важливе значення в українській фольклорній традиції надавалося предметам і об'єктам, що перебували в постійному контакті з тілом людини, служили задоволенню її тілесних потреб. Одяг як знакова система органічно поєднував статевовікову, соціально-станову, етнічну, регіональну (іноді релігійну) символіку. Вважалося, що предмети одягу, виготовлені власноруч, володіють особливою магічною силою – саме тому молода мусила самостійно вишити сорочку нареченому. Шапка могла символізувати як божественну, так і царську силу і владу; мудрість та відповідальність. Шапка виступає розпізнавальним знаком статі, іноді – оберегом від напасті, нечисті або «пристріту», охоронні властивості якого підсилюються закладанням у неї землі, часнику, зілля, клаптя вовчої шкіри тощо. Доволі часто в міфопоетичній традиції слов'ян шапка наділялася магічними властивостями, допомагаючи герою здобути перемогу над «вражою силою». У фольклорних пам'ятках шапка в її сакральному значенні також фігурує в сюжетах, пов'язаних зі світом мертвих та зі здобуттям магічних знань [4, с. 410-412]. Відгомін про шапки зустрічаємо й у фразеологізмах на зразок «втратити шапку» (згубити розум) або «вдарити шапкою об землю» (прийняти остаточне рішення). Шапка була й символом довір'я: коли людина, не маючи грошей, залишала свою шапку в заставу, їй вірили й давали гроші в борг. Зняти шапку перед кимось означало висловити йому свою повагу, визнання людиною мудрою й шанованою [8, с. 334].

Гребінь виступав символічним атрибутом демонічних персонажів: за народними повір'ями дощ іде тоді, коли водяник з русалками чешуть волосся гребенем. За уявленнями наших предків, за посередництвом гребеня завдавали людині лихо, тому його слід було ховати, не залишати в жодному разі на видному місці, не впускати дотолу. Розчісуванню волосся, заплітання і розплітання дівочої коси надавалося особливе значення під час весільних обрядів, коли наречена переходила до поважного статусу заміжньої господині. Сороміцькі українські пісні, за численними спостереженнями фольклористів та етнографів, яскраво демонструють сексуально-еротичну функцію «чесання», що здійснювалося за допомогою гребеня – символічного відповідника чоловічого статевого органа. Народні джерела чудово демонструють полісемантичність або й амбівалентність символіки гребеня: використовували його в поховальних обрядах – гребінь, що ним розчісували покійника, сприймали як «нечистий», позначений тавром смерті та тління; гребінь міг символізувати жіночу долю (особливо гребінь від прядки) або слугувати оберегом від вовків (візуально уподібнений до «вовчих зубів»). Цей побутовий атрибут міг використовуватися як у лікувальній магії, так і в магічних діях, спрямованих на завдання шкоди (підкидання гребеня живої людини в труну до небіжчика) [4, с. 414-417].

Хустка, як невід'ємний атрибут української жінки, також виступала в якості важливого й полісемантичного символу, одного з ключових у міфопоетичній системі українців. Вона символізувала вірне кохання – кожна дівчина підносила власноруч вишиту хустку своєму обранцю. Червона хустка пов'язувалася також із потойбіччям – існувала традиція зав'язувати нею ворота після виносу мерця з двору (щоб не «повів за собою» інших людей чи худобу), вбитому козаку теж закривали обличчя хустиною [4, с. 410].

Саме цей елемент побутово-повсякденної сфери символізував владу чоловіка над жінкою, перемогу патріархального світу над матріархальним, домінування «його роду» над «її родом»; в ширшому сенсі – перемогу чоловічого начала (вогню, сонця, верху, розуму) над жіночим (водою, землею, низом, хаотичною стихійністю). Цікаво зазначити, що покривати голову хустиною жінка мала, насамперед, там, де чоловік, навпаки, зобов'язаний скидати головний убір (в хаті, храмі чи на кладовищі). Цю особливість О. Шалак пояснює тією обставиною, що непокрите жіноче волосся символізувало зв'язок із потойбіччям, нижнім, хаотичним «антисвітом» («відьомський» атрибут, як і помело); жінки розпускали волосся, аби здобути магічну силу під час чаклування або ворожіння [4, с. 406]. Звідси, очевидно, уявлення про

хустку як магичну річ (адже вона здатна упокорити, стримати, контролювати «темні сили», приховані в душі людини і присутні в зовнішньому світі, – оберегова функція хустини мала важливе значення у сфері народних вірувань).

Таку ж важливу оберегову функцію (амулет проти «темних сил») в міфопоетичній традиції українців виконував і перстень, котрий, за народними віруваннями, утримував душу в тілі, виконував роль фалічного й солярного символів, пов'язувався із одруженням та ініціацією. Як стверджує О. Таланчук, пояс, що ним людина підперізувала своє тіло, символічно пов'язувався з ідеєю довершеності, цілісності й безмежності водночас; означав центр світу, уподібнювався до пуповини «як життєвого потенціалу»; наділявся магично-обереговими властивостями кола як одного з найархаїчніших символів [4, с. 423]. Чоботи, що увійшли в побут українських селян досить пізно, наприкінці XVIII ст., слугували, як і жупан, символом достатку, приналежності до заможних верств населення (респектабельного статусу їх власника). У царині української весільної обрядовості чоботи відігравали роль символу родинної злагоди, любові, поваги і взаєморозуміння (за Л. Кожуховською) [8, с. 326]. В українських казках і легендах взуття фігурувало в сюжетах, пов'язаних з лікувальною магією (зціленням), ворожінням, чудесним доланням перешкод або відвадження мерців. Свита і кожух символізували приналежність до простого люду.

В народних міфопоетичних уявленнях тіло людини поставало як невичерпне джерело символічних образів як для тлумачення буденно-повсякденних явищ і процесів, так і для позначення небесних, божественних сутностей або містичних сил. В цьому контексті особливо активно «експлуатовалася» семантика жіночого тіла і пов'язаних з ним фізіологічних станів і процесів (насамперед менструація, дефлорація, цнота, вагітність, пологи).

Від часів глибокої архаїки люди проектували своє тіло і його окремі частини на оточуюче середовище: не лише сприймали світ через тіло, але й моделювали його шляхом прямих аналогій зі специфікою тілесної конструкції й функціональних можливостей. Вважаємо, що народні уявлення про тілесність сутнісно співзвучні висновкам видатного мислителя Е. Гуссерля про тіло як єдину дійсність, яка індивіду безпосередньо належить, первинну, засадничу підставу тожсамості людини. Вчений стверджував, що саме через тіло свідомість конститує світ, адже онтологічний статус тілесності уможливорює вимір свободи в людському бутті та, власне, саму «можливість свідомості». Подібним чином міркував і Я. Паточка, який можливість осягнення індивідом свого буття прямо пов'язував з «основоположною» проблемою значущості тіла. Останнє, за словами чеського філософа, уособлює центральну теоретичну проблему філософської феноменології [3, с. 92-93].

В архаїчній свідомості тіло людини наділялося деперсоналізованим онтологічним змістом, набувало статусу вмістилища як профанних, так і сакральних сенсів, ознак і статусів. З тілом пов'язувалася символіка, семантика і прагматика живого й неживого, смерті й відродження, чистоти та скверни (бруд), добра і зла, свого й чужого, «верху» й «низу» та інших фундаментальних для міфологічного світогляду бінарних опозицій. Подібний підхід викликає аналогії з тезою М. Мерло-Понті, що тіло володіє метафізичною «силою» міцно утримувати нас у світі, долаючи його «ворожість» до нас і нашу конечність існування в цьому світі. Я (індивід) є своїм тілом, оскільки тіло водночас постає і «природним суб'єктом», і «попереднім нарисом мого тотального буття». Кваліфікуючи тіло людини в якості «потокунаявного існування», М. Мерло-Понті стверджує, що «ми ніколи не знаємо, кому належать сили, що нас підтримують, – йому (тілу – Я. П.), чи нам; чи вони, швидше, ніколи не є ні його, ні нашими повністю» [3, с. 99-103].

Назви частин тіла в українській і світовій культурах сприймалися як символічно вагомі, культові та креативні ознаки, життєво важливі, сенсоутворюючі, сакральні, наділені нелюдською силою. В цьому сенсі особливий інтерес становить праця чільної представниці «есхатологічної антропології» А. де Сузнель, котра осмислює феномен людини через проведення широких аналогій між структурою людського тіла й міфічним Древом Життя, віднаходить і розкодує символіку функцій органів тіла в давньоєврейській мові, намагаючись довести глибоку спорідненість (або й єдність) містичних знань стародавніх культур і релігійних систем [9]. Висновки дослідниці дуже близькі до висновків відомого російського вченого В. Топорова: «Склад людини, її плоть врешті-решт пов'язуються з космічною матерією, яка, втілившись, лягла в основу стихій і природних об'єктів» [1].

З плином часу побутово-утилітарні значення назв частин тіла людини набували метафоричних, символічних та аксіологічно-оцінювальних значень. Символіка людського тіла в міфопоетичній традиції дуже плинна, динамічна, полісемантична і змінювана залежно від нарративного чи світоглядного контексту, адже «внутрішній світ», відтворюваний у міфах та символах, «сам по собі розгортається у своєрідну спіраль, кожен виток якої змушує оповідь резонувати на тому рівні свідомості, який читач здатний збагнути» [9, с. 13].

Сьогодні на порядку денному новостворюваної парадигми соціогуманітарних студій (яка приходить на зміну постмодерністській парадигмі) стоїть мега-завдання осмислити багатовимірне поняття людської тілесності як одного з системоутворюючих, ключових феноменів соціокультурного аспекту цивілізаційного розвитку людства. Вже традиційно вважається, що тіло було й залишається потужним ресурсом для міфо-символічних систем, моделей і структур, активно експлуатується в процесі «вмонтовування» цих систем і структур в сучасні політичні, культурно-розважальні, мистецькі, публіцистичні, пропагандистсько-ідеологічні, релігійні та інші дискурси. Тому дослідження особливостей осмислення символіки людського тіла у просторі традиційної та сучасної української культури має, за нашим глибоким переконанням, значний евристичний потенціал і перспективи. Особливо цікаво, на нашу думку, було б порівняти уявлення про тіло в язичницьких віруваннях і у християнській догматиці. Доволі продуктивним напрямком подальших досліджень також вважаємо виявлення ступеня впливу традиційних християнських способів інтерпретації тілесності на народні уявлення у цій царині. Недостатньо вивченими по сьогодні постають питання, пов'язані з уявленнями про магічні й девіантні трансформації людської тілесності в просторі народної культури українців.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Боряк О., Маєрчик М. Тіло в контексті культурно-антропологічних студій: ретроспекція та сучасні підходи. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.etnolog.org.ua/vyd/vydent/Body>.
2. Гнатюк В. Останки передхристиянського світогляду наших предків // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія / В. Гнатюк. – К. : Либідь, 1991. – С. 383-408.
3. Гомілко О. Метафізика тілесності: Концепт тіла у філософському дискурсі / О. Гомілко. – К. : Наукова думка, 2001. – 340 с.
4. Завадська В. 100 найвідоміших образів української міфології / В. Завадська, Я. Музиченко, О. Таланчук, О. Шалак. – К. : Орфей, 2002. – 448 с.
5. Иванов П. Из области малорусских народных легенд // Этнографическое обозрение/ П. Иванов. – 1892. – № 2-3. – С. 65-97.
6. Пошивайло І. Архаїзм гончарських традицій Полісся. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.honchar.org.ua>.
7. Пошивайло І. Феноменологія гончарства: Семіотико-етнологічні аспекти / І. Пошивайло. – Опішне: Українське Народознавство, 2000. – 432 с.
8. Словник символів культури України / За ред. В. П. Коцура, О. І. Потапенка, М. К. Дмитренко, В. В. Куйбіди. – К. : Міленіум, 2005. – 352 с.
9. Сузнель А. де. Символіка людського тіла / А. де. Сузнель. – К. : Знання-Прес, 2003. – 566 с.

Потапенко Я. О. ТЕЛЕСНЫЕ СИМВОЛЫ И МЕТАФОРЫ В МИФОПОЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ УКРАИНЦЕВ.

Анализируется специфика использования в украинской народной культуре символики и метафоры, связанных с телесными аспектами человеческого бытия.

Ключевые слова: метафора, символ, фольклор, телесность, украинская мифопоетическая традиция, народная культура, одежда.

Potapenko Y. O. THE SOMATICAL SYMBOLS AND METAPHORS IN THE UKRAINIAN MYTHO-POETICAL TRADITION.

The peculiarities of using symbols and metaphors, that are treated to the human body or to the clothes, in the Ukrainian popular culture are explored.

Key words: metaphor, symbol, folklore, bodyness, Ukrainian mytho-poetical tradition, popular culture, clothes.