

А.І. Темченко

СЕМАНТИКА ПРОСТОРОВО-ТІЛЕСНИХ РОЗТАШУВАНЬ

Знаковим сюжетним елементом замовлянь є мотив сидіння, який не виступає провідним, однак є важливим з погляду розуміння глибинної семантики обрядового тексту. В зв'язку з „прихованістю” цього сюжету фіксуються лише поодинокі дослідження, присвячені сидінню [1], хоча існує достатня кількість наукових праць, де указаний мотив згадується в загальному контексті. Метою розвідки є з'ясування особливостей семантики просторово-тілесних розташувань під час проведення обрядових дій стародавніх слов'ян. Об'єктом дослідження є обрядові тексти, що супроводжували язичницькі обряди; предметом – складові обрядовості, що їх супроводжувала (безпосередньо обряд сидіння) і слугувала важливим елементом дієвості обрядів.

У замовляннях сидіння є обрядовою дією, яку виконує сакральний покровитель. Його місце обумовлене міфом і співвідноситься з центром міфологічного Всесвіту: „На Сіянської горі Сус Христос сидить, ў золотій пелені, копієм і штиком злого духа от (ім'я) одбиває, процівного чоловіка от (ім'я) прогоняє” [2, № 1074]. Статичність Ісуса Христа, місцем сидіння якого є Сієнська гора, наявність „золотої пелени” підкреслює його високий сакральний статус. Однак сама постать „Посадженого” не окреслюється чітко. В якості сюжетного доповнення може слугувати замовляння „від гризів”: „На сінем мори стаїць дуб, на том дубі три какати (гілки), на тих какатах свечачкі гараць, пад тим дубом камень, бабка седзіць. Бабко! Ти умеєш ткаць-прасці? Не умею прасці-ткаць, только умею гризь замовить” [2, № 570]. Замість „бабки” може сидіти „дівича” із залізною палицею, якою обороняє хворого [3, 46]. Останній текст на відміну від попереднього уточнює міфологічну експозицію, де крім гори з'являється дерево. Опис дуба з трьома гілками, на яких горять ритуальні вогні, нагадує підсвічник-трійцю. Його форма співвідноситься з хрестом, по краях якого під час виконання обряду іноді запалюють свічки [4]. Зіставлення хреста з дубом дає змогу змодельовати семантичний ланцюжок: хрест / дуб / світове дерево. Сприйняття хреста як дерева простежуємо в іконописних сюжетах розп'яття на виноградній лозі і середньовічних геральдичних зображеннях хреста-трилисника. Подібні ототожнення спостерігаємо в лексичному матеріалі, де крижъ розуміється як „хрест” [5, 514] / „гора” [6, 1322].

Цікавим видається образ „бабки”, який сполучається з архаїчним пращуром, ймовірно покійним, на що вказують запалені свічки, а також її відмова ткати / прясти, тобто виконувати дії живих. У міфології прядіння міцної нитки асоціюється з людським життям / долею. Витоки подібних вірувань сягають неолітичних часів, коли було розгадано секрет добування нитки, що пояснює індоєвропейський характер міфів про богиню-ткалю. В'язання нитки одна до одної побутовало ще в мезоліті, коли мисливці й рибалки плели тенета і сіті. Веретено / гребінь вже тоді стали необхідними знаряддями праці й культовими предметами, тому

згадуються в чарівних казках. Жінки, які пряли, брали участь не лише у виготовленні одягу, але сприяли виживанню мисливця чи успішному полюванню. З погляду логіки тексту закономірним виглядає замовляння гризі „бабкою”, яка не пряде і не тче. В традиційній медицині практикували лікування гризі за допомогою атрибутів потойбічного. При ревматичних болях рекомендувалося прикласти стару кістку або перев'язати chore місце наміткою, якою зв'язувались ноги мерця, примовляючи: „Цей мертвий замира, нехай рабі Божій N гризь отбира” [7, 86].

В міфологічних текстах мотив прядіння набуває вигляду діалектичної смислової взаємодії. З одного боку, життя (прядіння) протиставляється смерті (не прядінню), з іншого – смерть підтримує життя, знищуючи хворобу, що вказує на полісемантичність образу „бабки”. Звідси подвійне значення її міфічного імені: болг. еза – „муки / тортурі”; сербохорв. јежа – „жах”; језив – „небезпечний” [8, 542]. В замовляннях вона насилає здоровий сон і забирає „крикси”: „Лесовіе дзеди і баби, ого! Баба-Јага, угу, угу, угу! Беріце крикси і несіце в лес, а моєй (ім'я) сон принесеце” [2, № 49]. У зв'язку з цим існують відмінності в називанні баби, лексична форма якої може навмисне спотворюватися / табуватися, коли стосується потойбічного: „Бабушка Івериха, на тобі доброго гостинця, дай мені доброго здоров'я” [2, № 560], або зіставляється з біблійними персонажами, коли вона є сакральним помічником: „Бабушка Соломонія парила <...> у парної бані, виговарувала і вигривала всякія болезні” [2, № 571] (варіант Мандаліна [9, 75]).

З іменем баби співвідносяться міфічні вірування слов'ян. Чехи називали „бабами” грозіві хмари, а північно-східну частину небосхилу babu kont – „місцем баби”, оскільки звідти дули холодні вітри. Т. Нарбут ототожнює з „бабами” литовських лайм, пов'язаних з місячною символікою, і порівнює їх з Ладодо, мотивуючи це фольклорними зіставленнями: Złota Lada – Złota-Pani. Південні слов'яни вважали Золоту Бабку (місяць) тіткою Святовиду (сонцю), на ідолі якого проглядаються обриси Макоші і Лади [10, 238]. Кам'яний ідол Золотої Баби саджали на природних підвищеннях. Йому приписували здатність віщувати [11, 589]. Ймовірно, раніше поблизу священного каменя могли виконувати ритуальні відправи. Звідси назви гір жіночими іменами: Баба-гора / Дівич-гора. Бабиною горою називали скелю Татри в західній частині Карпат, яка мала ще одне ім'я – Лиса гора із-за відсутності рослинності на її маківці. Звідси пояснення, чому сакральний покровитель розміщується на горі / скелі. Варіантом гори / скелі виступає престол: „В чистом полі костьол стоїть, а в костьоле пристіл стоїть. За пристолом дві паненке седеть, перед іми шльонка води стоїть, вони сидеть-гадають (ім'я) чорною болезь одмоўляють. Пріїхав до іх Гіоргій на севом коні, на золотом седлі, і той сидеть, гадає, гето болезь ім одмоўляє” [2, № 438]. Ворожіння відбувається „на воді” і здійснюється двома жрицями. Рудименти обрядів передбачення майбутнього спостерігаємо в дівочих ворожіннях на Катерини, і співвідноситься в цьому аспекті з д-сл Мокошшо, зображення якої присутнє на Збруцькому ідолі і згадується в пантеоні Володимира. В „Слові про ідоли” говориться, що ідол богині мазали кров'ю „чистих” первістків [12,



23]. Св. Георгій зупиняється біля „двох панянок”, які асоціюються з чеськ. богинями долі – Сречою і Несречою. За логікою замовляння зупинка героя асоціюється з його uszkodженням: „Ішов святий Авраам по крутих горах <...> нігде йому спочити: прийшов, сів <...> устав і пішов, за собою перелогі, уроки і примовки поніс” [13, 96], чого не відбувається, оскільки в цьому контексті „панянки” самі визначають долю. Зупинка Георгія легітимна, оскільки він разом з „панянками” бере участь в лікувальному обряді. Подібні методи ворожіння, що імітують дії богинь долі, спостерігаються при лікуванні зурочення – хвороби, причина виникнення якої є „втручання” поглядом / словом в долю людини. „Тридев’ять” жарин кидали в посудину з непчатою водою. Їхнє плавання вказувало на присутність хвороби [14, 36], занурення – викликало неадекватну реакцію зловтіхи по відношенню до лихих очей: „Ото з’їли, повилазили б їм такі очі” [15, 138-і]. Вода в цьому разі набуває ознак, схожих з образом матері-землі, яка приймає до свого лона лише чисте і безгрішне. Урочні жаринки не тонуть, подібно тому, як не псуються в землі упирі. Обряди ворожіння виконують сидячи. Відповідне розташування тіла є умовою проведення обряду і пов’язане з культом пращурів, які „знають” майбутнє: 1) „За сине море, там церква стоїть, престол стоїть, за тим престолом Ісус Христос сидить, руки зложивши, голову склонивши, свою кров істочивши” [2, № 441]. Очевидно, що сидячим зображується статусний предок, ймовірно, патріарх роду, образ якого трансформується в Ісуса Христа, оскільки сполучається з кльтами вшанування пращура як бога. Можливо, що замовні тексти свідчать про давні обряди поховання сидячи, що „перетворювало” „тимчасово мертвих” на „вічно живих” пращурів. Пор. з трипільськими сидячими фігурами [16, 22]. Відповідне припущення підтверджується також тим, що Богородиця править службу сидячи, що є несумісним з релігійними канонами: „На горі Осіянкой церквука стоїть, а тей церквуце Божія Маті сидіть, прішли к ей янголи. Хватіт тебе, Божія Маті, спеваті (звук як ознака життя) да іді (ім’я) перелогі забіраті” [2, № 439]. Ймовірно, що в такий спосіб може описуватися відправа на честь Великої Матері, яка приймає до свого лона душу і тіло покійного. На користь цьому свідчать тексти від зубного болю: „Молодзік, молодзік, гдзє ти буў?” „На тим сьвєце”. „Шти ти бачиў?” „Мертвєцоў”. „Што оні роблять?” „Сідзяць” [2, № 502].

Цікавими видаються аналогії з історичним матеріалом, а саме обрядовим сидінням на курганах (місці пращурів). Ф. Андрощук проводить паралелі цього звичаю в руських князів і скандинавських конунгів. Автор зазначає, що влада князя вважалась легітимною, коли він певний час сидів на земляному природному підвищенні, яке могло бути родовим могильником, після чого виголошував клятву правити справедливо [1, 5-10]. Розуміння обрядового сидіння як складової обряду коронації підтверджується літописним матеріалом: „І сказала [Борису] дружина отцеві: „Ось дружина у тебе отцеві і вої. Піди сядь у Києві на столі отчому”; „Святополк же сів у Києві після отця свого, і скликав киян і став майно їм роздавати” [17, 77]. Звідси назви давньоруських поселень – посади. Роздавання майна

князем є рудиментом обряду по жертви „миру”, який обрав його на князювання, і пов’язане з потрійним поділом майна після його смерті, про що свідчить Ібн-Фалдан [18, 2].

Посадження на „стіл” живого й усадження „на престол” мертвого слід розглядати як єдиний обрядовий комплекс, оскільки в міфології світську владу санкціонують пращури, що забезпечує спадкування традиції. Відповідний взаємозв’язок доповнюється ще одним компонентом – народження дитини в архаїчному суспільстві вважається законним лише при наявності „вакантного” місця, звільненого для неї пращуром. Звідси праісторичні звичаї жертвоприношень старих і немічних, що стимулює народження молодих і сильних [19]. У „Повісті минулих літ” розповідається, що в неврожайні роки вибивали „старую чадь”, яка „держить гобіно”, тобто заважає зростанню молодих пагонів [20, 345-346].

В замовляннях зачаття співвідноситься з посадженням душі в материнське лоно: „Золотнік <...> ідзі на своє место, на золотое кресло, на мацеріно пороженне, на бацьково посаженне, де маці породзіла, а бацько посадзіў” [2, № 585]. Пор. з назвою плаценти – „місце”. Посадження в лоно / „на золоте крісло” майбутньої дитини порівнюється з посадженням повнолітнього нащадка на господарство батька, що пояснює спадкування землі по чоловічій лінії. Буквальне значення цього звичаю полягає в наслідуванні місця сидіння батька, який „садить” у лоно, натомість має забезпечити або віддати „своє”, в протилежному випадку „чуже” (пор. „избиваху старую чад”) місце сидіння своєму нащадку. Таким чином, легітимність народження (посадження в лоно) визначається двома чинниками. По-перше, дитина займає місце пращура і наслідує його ім’я. По-друге – отримує від батька спадок – місце на землі, що пояснює недбале ставлення до дітей-сиріт чи незаконнонароджених, які не „забезпечені” місцем, що указує на переривання зв’язку „пращур – нащадок”.

Цікавою видається семантика поняття „престол”, яке в залежності від контексту може розумітися подвійно, тобто позначати місце народження або місце поховання, що зіставляється з опозицією „життя / смерть”. У замовляннях жіноче лоно асоціюється з „золотим кріслом”: „Живот лечу, Бога прошу. Золотнічку, Божий помочнічку, сядзь ти на местечку, на золотом креслечку” [2, № 581]. В окремих текстах описується увесь процес народження дитини, який завершується остаточним посадженням: „Ацец тебе сатваріў, Бог создаў, маці спарадзіла, на места пасадзіла, бабака пуп патрезаўа, на сває места привязаўа” [2, № 596]. Творцем дитини є батько („Ацец тебе сатваріў”). Д-р. тварь стосується переважно видимого світу [21, 930-932] і позначає людське обличчя. Бог дає життя й одухотворяє дії батька („Бог создаў”). В семантичному сенсі дієслова „творити / давати” можуть бути синонімами. Пор. з д-р. „создание / сотворение” [22, 710]. Сміслові взаємовідношення образів Бога і батька є відголосом патріархальних родових стосунків, коли право першої шлюбної ночі належало найстаршому, пізніше представнику пращура – жерцеві. Коли батьку / Богу приписують творення дитини, то мати народжує / „випускає в

світ”: „маці спарадзіла, на места пасадзіла”. Крім цього вона „прив’язує” дитину до місця шляхом зав’язування пуповини: „бабака пуп патрезаўа, на сває места привязаўа”. Асоціацію царського престолу з материнським лоном зустрічаємо в календарних обрядах. Під час зустрічі весни насипали пагорб – престол, куди саджали молоду дівчину („князівну / королівну”) або клали крашанку, навколо якої водили хороводи. Еротичне забарвлення обряду очевидне, де коло / хоровод співвідноситься з vulv(ою) – місцем народження нового життя, уособленням якого виступає дівчина (потенційна породілля) або яйце. Космічний принцип запліднення, модель якого демонструється під час обряду, переноситься на людей, що простежується у звичаї посадки нареченої на „престолі”. Аналогом останнього може бути кожух, семантика якого співвідноситься з жіночим лоном. Так, при лікуванні „дитинця” мати присідає на лице дитини із словами: „Чим породила, тим і відходила”. В окремих випадках дитину, сповиту червоним поясом, прикривають чорним кожухом вовною назовні. Сполучення червоного і чорного / волохатого слугує знаком дітородного органу: „Калі дзіця плаче <...> нада дзіцьонка палажиць – спавітага червоним паясом – на масту” [2, № 227]. В такому разі зрозуміло стає семантика „престолу” в поховальному обряді, де тіло небіжчика повертали „на місце” у лоно матері-землі, тому логічним виглядає розташування покійного сидячи.

В контексті обрядового посадки символічного значення набуває мотив сидіння за столом: „Месяц на небе, риба в море, медведь в лесе, хозяйн у доме. Як ім купу не сходіца, за одним столом не садіца, за одной чарой віна не піці, за одной чаші трави не есці, так рабе Божьей <...> зубов не боець” [2, № 510]. Сидіння за спільним столом асоціюється з обрядовим споживанням страви з „однієї чаші” і нагадує описи родових трапез. Описи спільного споживання страви з однієї чаші фіксуються в дружинному епосі Київського циклу. Подібні відомості зустрічаємо в замовляннях: „Рак на вадзе, рабак пад карою, а князь на земле. Як сім князем за скамьёю не сідзєці, на схода, ні под паўна, ні маладзіком, ні навек веком” [2, № 485]. Називання братами / князями тварин, може бути художньою алегорією. Не виключено, що в такий спосіб позначали д-р тотемні роди, ватажки яких браталися під час спільних трапез.

Отже, архаїчні за своїм походженням лікувальні тексти є складовою частиною обрядів, пов’язаних з відтворенням космічної і соціальної рівноваги. Крім відомих засобів встановлення „вселенського балансу”, зокрема словесних і музичних, до універсальної мови обряду додається також мова тіла. Сидіння є важливим компонентом цих обрядів, оскільки застосовується тоді, коли настає момент переходу (мова йде про запліднення, як усадження, посад молодих; спадкоємство господарства, усадження на „престолі” покійного). Посадження є дією, за допомогою якої встановлюється початковий космічний порядок, оскільки в такий спосіб стверджується присутність Того, Хто упорядковує Всесвіт. Зрушення престолу провокує порушення природного і соціального балансу. У зв’язку з цим князь, який посідав почесне місце, заручався підтримкою Бога / пращурів – гарантів цього порядку.

1. Андрощук Ф.К. К истории обряда интронизации древнерусских князей „сидение на курганах” // Дружинні старожитності Центрально-Східної Європи VIII-XI ст. Матеріали міжнародного польового археологічного семінару (Чернігів-Шестовиця 17-20 липня 2003 р.) / Інститут археології НАН України. Чернігівський державний педагогічний університет імені Т.Г. Шевченка. – Чернігів, 2003.
2. Полесские заговоры (в записях 1970-1990-х гг.) / Сост. подготовка текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. – М., 2003.
3. Буслав Ф. Исторические очерки Русской народной словесности и искусства. – СПб., 1861. – Т. 2. – Древнерусская народная литература и искусство.
4. Станкевич М. До типології хреста // Родовід. – 1994. – № 8.
5. Словник староукраїнської мови XIV-XV ст. В 2-х томах. – К., 1977. – Т. 1.
6. Срезневский И.И. Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. В 3-х томах. – СПб., 1893-1903. – Т.1.
7. Рецепти народної медицини, замовляння від хвороби (записані Я.П.Новицьким, П.С.Єфименком, В.П.Милорадовичем) // Українські чари / Упор. О.М. Таланчук. – К., 1992.
8. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х томах. Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачёва / Под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. – М., 1986-1987. – Т.4..
9. Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. – М., 1997.
10. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. – М., 1988.
11. Андреевский И.Б. Баба Яга // Энциклопедический словарь / Под ред. профессора И.Б. Андреевского. – СПб, 1891. – Т. 2.
12. Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Тома первый, второй. Репринтное издание. – М., 2000. – Т.2.
13. Українські замовляння / Упор. М.Н. Москаленко, авт. передм. М.О.Новікова. – К., 1993.
14. Рильський Ф.Р. К изучению украинского народного мировоззрения // Українці: народні вірування, повір’я, демонологія. – К., 1991. – С. 25-51.
15. Чубинський П.П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського: У 2 кн. – К., 1995. – Т.2.
16. Мовша Т.Г. Об антропоморфной пластике трипольской культуры // Советская археология – 1968. – № 2. – С.15-34.
17. Літопис Руський. За Іпатівським списком: Пер. з давн. руськ. – К., 1990.
18. Грушевський 1991 – Грушевський М. Історія України-Руси. – К., 1991. – Т. 1.
19. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М., 1978.
20. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. – К., 1991.
21. Срезневский И.И. Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. В 3-х томах. – СПб., 1893-1903. – Т.3.
22. Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера / Репринтне видання. – К., 1994.