

# Культура та духовність українців



А. І. Темченко

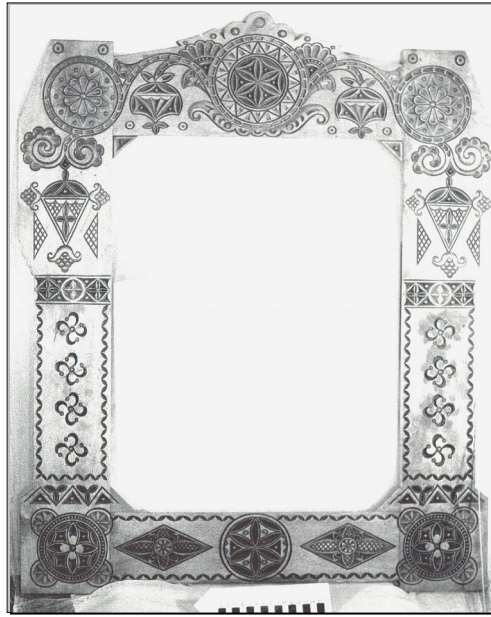
## КІСТЯК У ТРАДИЦІЙНИХ ВІРУВАННЯХ СХІДНИХ СЛОВ'ЯН (на матеріалі лікувальних замовлянь)

Вченими різних гуманітарних галузей приділяється значна увага щодо вивчення людського тіла в контексті етнокультурної традиції слов'ян [1]. Однак маловивченою залишається семантика кістяка в їхніх традиційних віруваннях.

У східнослов'янській народній культурі вважається, що скелет можуть мати лише живі істоти. Натомість у представників потойбічного світу він відсутній [2, 628], що слугує поясненням, чому хвороби часто зображуються як „безхребетні”, зокрема черв'яки або хробаки. Наприклад, у замовлянні від кровотечі знаковим є образ „безреброї овечки”: „Коло синього моря *безребра овечка стояла* <...> де сонце сходить, там кров знімається, де сонце заходить, там кров запікається” [3, 36]. В поминальних відправах також вживаються страви, переважно без кісток: коливо, капуста, кисіль, каша, оладки, що пояснює фольклорні асоціації риби з млинцями: „Берега железны, рыба без костей”. Зв'язок млинців з потойбічним світом зустрічаємо в казках, сюжетна лінія яких побудована таким чином, що дід піднімається на небо по драбині / дереву і бачить там хатинку з млинців. Образ небесної хатинки наближується до лісової хатинки Баби-Яги, „накритої млинцем” чи західноєвропейського „пряничного будиночку”. Свідчення про небесне походження млинців зустрічаємо в приказці про людину, яка виявляє надмірну цікавість: „Вона своїм носом чує, як на небі млинці печуть”). У білорусів гикавку відсилають у місця, „де бліни пякуть, табе дадуть”. Пор. з поминальним звичаєм залишати шматок млинця і склянку води покійнику.

У зв'язку з цим семантику кістяка доцільно розглядати в межах опозиції *той світ / цей світ*. В обрядових лікувальних практиках при ревматичних болях використовували кістку покійного, яку прикладали до ураженого місця. Значення цього обряду можна трактувати подвійно. По перше, очевидно є формула уподібнення мертвого (позбавленого чуттєвості) і живого, тому крім кістки застосовували інші атрибути потойбічного – намітку / хустку, якою зв'язували ноги мерця: „Цей мертвий замира, нехай рабі Божій (ім'я) гризь одбира” [3, 86] або ложку: „У мертвого ложку взяти да тою ложкою [поводить по нарівну] да: „Так як цей мрець не дей-

струє, так штоб ета жоўна не действовала” [4, № 364]. Під час проведення обряду могли виконувати інші дії, які провокували виникнення „потойбічної” ситуації. Наприклад, хворе місце перев'язували ниткою, яку мала виготовити в Чистий Четвер оголена жінка на порозі власного будинку, обертаючи веретено в протилежний бік [3, 86]. По друге, кістка покійного є своєрідним зразком міцності і надійності. Відповідні замовляння є прикладом, коли світ живих певним чином залежить від потойбічного, оскільки одночасно є його органічним продовженням (коли вважати народження як „звільнення” від потойбічного, завершення одного циклу). У зв'язку з цим існували „правила спілкування” з потойбічним. При лікуванні „гризи” кістку брали захищеною рукою – полою чи хусткою, торкалися або обносили навколо хворого місця, після чого повертали на місце [3, 86]. Ключовий момент обряду полягає в необхідності



розташування кістки саме так, як вона знаходилась до того, оскільки її розвертання іншим боком загрожує протилежним результатом. У цьому аспекті кістка є знаком потойбічного, тобто того, що відбулося задовго до цієї події. Найменша зміна минулого може вплинути на теперішнє, зашкодивши живому. Правильне виконання обряду обмежувало втручання живого у сферу потойбічного так само, як графічні і словесні обереги обмежували вплив потойбічного у сферу живого (кіску могли не прикладати, а лише обносити, окреслюючи тим самим захисне коло). Захисні кола, волоти і розетки застосовували як обереги до лімінальних об'єктів, зокрема дзеркальних рам (див. фото з фондів Черкаського обласного краєзнавчого музею) [5]<sup>1</sup>.

Крім графічних символів, існують тексти-обереги, виглошення яких обмежує вплив скам'янілого / нерухомого / закостенілого „того світу”: „Ішла кістяна баба з кам'яної гори, з кам'яною дійницею до кістяної корови. Коли з кам'яної корови молоко потече, тоді раба Божого кров потече” [3, 36]. Звідси походження запобіжних формул: „На мори хрест, на хресту панночка, та панночка не ўміла ні шить, ні прости, а уроки ўмоўляти. Уроки-урочища <...> од біла тіла, од червоної криві, одкаснітеса” [4, № 208]. У тексті фігурує образ „панночки”, яка не вміє прости нитку (життя?), але має

<sup>1</sup> Під час необрядового торкання неживого тіла могла з'явитись „мертва кіска” – рухомий бугорок, який не причиняє болю. Можливо, так розцінюється „незгода” покійного на присутність певної особи [с. Зам'ятниці Чигиринського р-ну Черкаської обл.], що пояснює специфічне ставлення до горбатих / кривих у традиційній культурі.



відношення до „уроків”, які відсилаються за допомогою дієслова „одкаснітеся”. Форма заклинання порівнюється з рос. *коснуться* в значенні доторкнутися кісткою (зокрема людською), а також з рос. *закостенелый / костный* – „твердий”. Тому „од-каснітеся” буквально розуміється як „відійти від кістяка”.

Кістки покійника нерухомі, їхня статичність і остаточноність є необхідною умовою обряду, оскільки становить основу всього мінливого і нестабільного, а отже, недовершеного: „Млад месяц, где ты был?” „Над морем плыл”. „Что ты видел?” „Мёртвое тело”. „Как оно лежит?” „Не разожмя и не разведя губ и не поворотив языка.” „Так и бы и вы, пораженны зубы, онемели по дням, по ночам, по часам, по минутам, ныне и завтра. Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь” [6, № 200]. Порухення цієї статичності неприпустиме, оскільки в потойбічному світі нічого не змінюється. Рухоме потойбічне, тобто *рухоме нерухоме* є абсурдним, тому „живих” мерців „прикріплювали” до землі осиковими кілками. Звідси існування культу пращурів, який сприймався як своєрідний еталон, що прикладався в потрібний момент до мінливих і нестабільних емоційних і фізичних станів.

Культове ставлення до нерухомих кісток покійного може слугувати ключем до розуміння семантики ворожіння за допомогою жеребкування. Пор. з д-р. *къшение* – „жеребкування”, *къшь* – „жереб” зіставляється з д-р. *костъньѣзи* – „кістяний” [7, 1298, 1416]. Відтворити „правила”, за допомогою яких ворожили в Давній Русі, не видається можливим. Однак очевидним є той факт, що порядок розташування ворожильних кісток мав відповідне значення: „У рік 6491 [983] пішов Володимир на ятвягів і взяв землю їх. І вернувся він до Києва, і приносив жертву кумирам із людьми своїми. І сказали старці і бояри: „Метнемо *жерреб* на хлопця і дівчину, і на кого він упаде, – того заріжемо богам” [8, 49]. Напевне, що давні ворожильні кістки нагадують гру, хоча замість кубиків могли використовувати дрібні кісточки й камінці, як обрядові аналоги кісток скелета. Спочатку кістки перемішували, потім кидали. Певна комбінація ворожильних кісток визначала майбутнє, вказуючи на можливу жертву. Процес перемішування повторює період хаосу, тоді як зупинка і випадкове розташування кісток показує наскільки упорядкованим у цей момент є міфологічний Всесвіт, демонструючи „правильність” його „скелету” (пор. з образами міфологічних велетнів, з тіла яких утворений Всесвіт). Тому ступінь упорядкованості кісток для ворожіння слугує знаком вищих сил і визначає „богоугодність” жертви. Зміщення ворожильних кісток / їхнє хаотичне розташування означає зміщення космічної структури (скелету), тому є негативним знаменням. Жеребкування показує можливу ступінь цього зміщення при здійсненні тієї чи іншої дії (тобто моделює наслідки), що пояснює логіку ворожіння як такого. Наприклад, перед військовим походом здійснювалося ворожіння, результатом якого є передбачення можливих наслідків війни. Коли кістки розташовуються хаотично – похід могли відкласти, поки не буде сприятливої „години”.

У зв’язку з цим стає зрозумілим, чому на шести гранях гральних кубиків / кісток зображуються крапки, розташовані паралельно. Число шість у цьому разі виступає знаком найбільшої упорядкованості, оскільки є найповнішим, відповідно одиниця має протилежне значення, тому вважається програвшим. Ситуація виграшу / програвшу наближує ворожіння до гри: д-р. *къшение* – „жеребкування” зіставляється також з *къствовать* – „грати”: „играти или къствовать органы и сопылми глумити” [7, 1414].

Таке „делікатне” ставлення до кісток зумовлене віруваннями в те, що їх вважали вмістилищем людської

душі. Це підтверджується існуванням релігійних культів, пов’язаних з силами святих. У словен побутує казка, як випадково знайдену кістку запрошено на обід, в результаті чого з’являється живий мрець і карає за те, що потривожили його спокій. Аналогічні перекази зустрічаємо в білорусів. Про дуже стару людину, яка „занадто” довго живе на світі, говорять: „запекла му се душа у костима”. Схожі вислови позначали стан замирання: „дух му се у кости забил” або захворювання: „їедва носим у костях душу” (серби) [9, 163]. Пряме свідчення про існування духу в кістках зустрічаємо в тексті: „Тако ми се не закаменило дижете у жени, теле у крави, јагње у овци, свако сјеме у баштини и дух костима” („Хай не скам’яніє дитя у жінки, теля у корови, ягня у вівці, усяке сім’я у роду і дух в кістках”). У давньоруських джерелах зустрічаються свідчення про те, що на кістках предків приносились клятви: „присягы костьми, человекми творить” [2, 628], а інші народи сприймали як такі, що мають „чужі” кістки: „Родъ Татарескъ кость не наша, что се есть намъ за племя” [7, 1297]. Українці вірять, що кістки пращура „відчувають” свого нащадка, оскільки лежать спокійно, коли він чинить по його заповітам, і „перевертаються” в разі їх порушення (пор. з перевертанням гральних кісток).

Сприйняття кісток як осереддя життя, а кістяка як моделі майбутнього тіла зумовлює те, що покійника розташовують „правильно”, тобто у випростаному положенні, зі складеними на грудях або витягнутими руками. Характерною ознакою просторового розташування покійного є відсутність будь-яких диспропорцій, крім позначення місць перебування душі – на чоло кладуть вінчик, на груди ставлять свічку. Розкопування давніх могил, в результаті чого „тривожились” кістки пращурів, вважалось неприпустимим і розцінювалось як злочин. Відповідне ставлення посилювалось, коли це робилося чужинцями, що пояснює негативну реакцію Т.Шевченка на археологічні дослідження в Чигирині:

І могили мої милі  
Москаль розриває ...  
Нехай рие, розкопує,  
Не своє шукає,  
<...>  
Начетверо розкопана,  
Розрита могила.  
Чого вони там шукали?  
Що там схоронили  
Старі батьки? Ех, якби-то,  
Якби-то найшли те, що там схоронили,  
Не плакали б діти, мати не журилась  
(„Розрита могила”).

Існування віри в те, що кістяк покійного має бути неушкодженим і розташовуватися в „правильному” порядку пояснює, чому ворогів четвертували, а їхні останки „розкидали на всі чотири сторони”. Аналогічним чином знищується більшо: „Іхав святий Юрій на вороних конях, на чотирьох колесах, коні розбіглись, колеса розкотились по синьому морю, по чистому полю” [3, 48]. Звідси походження погрози „кісток не зібрати”. Напевне, що такі методи покарання мають індоєвропейський обрядовий підтекст. Схожі мотиви зустрічаємо в Гомера. В „Іліаді” описується, що річний бог Ксанф, погрожуючи грекам, обіцяє потопити Ахілла, занести його тіло піском і камінням так, що „його кісток не зберуть”. В результаті цього покійний може відродитися в потойбічному світі неповноцінним, з певними тілесними аномаліями або позбавленим якоїсь частини тіла. Його душа в цьому випадку не буде знати спокою і кружлятиме над тліючими останками. Подібну семантику має страга у вигляді спалювання, як спосіб тотального і швидкого

знищення усього тіла, в тому числі кісток, де перебуває душа людини. Рудименти архаїчних вірувань простежуються в середньовічних „вогнях інквізиції”.

По відношенню до дітей могли застосовуватись обрядові аналоги людських (мертвих) кісток, що є своєрідним запобіжним засобом проти несумісності двох протилежних станів – *життя / смерті, дитинства / старості*: „Треба взяти шматок хліба, дрібку солі і, обгорнувши білим рушником, піти до колючого „діда” (будяка), помолитися Богу і сказати: „Дзеду мой мошчий, дай маєму хлопцу (ілі дзевочкі) полноту на косці”. Після цього зрізати цього „діда” (його рожеву голівку), загорнути в рушник, а хліб і сіль покласти на це місце, прийти додому і пропарити діда, не розгортаючи рушника. Хай він там полежить, поки не вичахне, а цією водою дитину викупати” [4, № 104]. Звернення до потойбічного „дозволяється” обрядом лише в „екстрених” випадках, зокрема небезпечних захворюваннях дітей – нащадків „дідів” (пор. з чергуванням *діди / діти*). Відповідні звернення можливі за умови жертвоприношення пращурам – хліба і солі, після чого лікування може бути ефективним. „Діда” переносять у білому жертвовному рушнику, колір якого є знаковим, оскільки порівнюється одночасно з крижмом і саваном – важливими атрибутами обрядів народження (хрещення) і поховання, тоді як на весіллі застосовується не білий, а червоний рушник. Міцність і повнокровність (рожевість) будяка має співвідноситись зі здоровими кістками, що підтверджується називанням його *мошчим дідом*, тобто кістяним / міцним. У текстах „від лихоманок” пращур і „мощі” ототожнюються: „Добривечір вам, мощі! Дайте постелю, бо наїхали гості (лихоманки)” [3, 90]. Словосполучення *мошчий дід* може порівнюватися з прикметниками *потужний / сильний / святий*. Пор. рос. *мошній / моць* – „останки святого”, також *моч-міч* від слов. *мошть*, чеськ. *тос* – „дуже багато”, сл. *\*токт* від *\*того* – „можу”, споріднене з гот. *mahts* – „сила” [10, 667 – 668]. В цьому розумінні повнота / сила протиставляється пустоті / безсиллю, про що свідчать тексти замовлянь „від рожі”: „Як був чоловік пустий і воли пусті, і плуг пустий, і погоничі пусті, і пусту ниву орали, і пусту пшеницю сів, пуста зийшла, пуста і поспіла, пусти й жнеці пустими серпами жали, в пустий ряди стлали, пусти копи клали, пустими возами возили, пусти стоги становили, на пустому току молотили, пустими ціпами били, пустими граблями згрібали, пустими мітлами змітали, пустими лопатами віяли, в пусти мішки вбірали, пустими зав’язками зав’язували, до пустого міста возили, на пустому камню мололи, ту бешиху розмололи, по хатах, по болотах, по пустих очеретах” [11, 125-е]. Пустота ототожнюється з „неживим” потойбічним світом, що відрізняється від „мошчих пращурів”, які є джерелом сили роду. „Пуста” не наповнена мозком кістка є „мертвою”, тому вона не може боліти: „Шоб у мене ў роті зуби не болелі. Нехай тоди заболять, яку моєй бабці Овдошкі на том свете кості заболять” [4, № 479]. Сміслові протиставлення *пустоти / наповненості* зіставляються з іншими лексичними відношеннями, зокрема: *цілий / битий, здоровий / хворий* (звідси семантика понять *зіцлювати, цілювати*). Однак в обрядовому контексті спостерігається, на перший погляд, парадоксальна ситуація, оскільки потойбічне асоціюється з максимальною наповненістю, абсолютним *цілим*, тому є ефективним засобом *зіцлення*. Відповідне ставлення до потойбічного стосується тих культурних аспектів, коли смерть пращура є „своєчасною”, тобто необхідною і закономірною, тоді як убивство, хвороба має протилежне значення, що пояснює табу по відношенню до тих, хто помер занадто

рано / неприродно (самогубців, утоплеників, мертвонароджених дітей) або тих, хто не може „нормально” („не по людські”) померти, що пояснює семантику різноманітних провокативних дій по відношенню до відьом, мається на увазі розбирання стелі / стіни, знімання дверей, биття посуду тощо<sup>2</sup>.

Відтворення первинного порядку кістяка, внаслідок „удару” / вивиху, досягається не лише за допомогою конструктивного зіставлення зрушених *кісток*, але й поєднання *мощів*, як життєвої *сили*, що їх наповнює: 1) „Зійдіца, косці с косціма, *мошиша с мошишима*, чтоб сустаў на місто стаў”; 2) „Зійдіцеса, кісьці с косьціма, *моці із моцями*, жили із жилами, сустави іс суствами” [4, №№ 378, 383]. „Моші” (кістяк пращура) виступають тут міфічним аналогом, зразком, за яким мають складатися „сустави” (кістки хворого), що наближує цей мотив до обрядів вторинного поховання (коли випадково викопували кістки покійника). Правильне складання кісток пращура передбачає аналогічні виправлення в нащадка: „Ўстань, синок, годзе спаці”. „Рад бу я, маці, ўстаці, дай іщі сустаў настаўляці” [4, № 377].

Рудименти обрядів складання простежуються в інших текстах: 1) „Рабе Божьей ляков не знаці ні в косце, ні в кровє, ні в руках, ні в ногах, ні в пальчіках, ні в суставчіках, ні в старом, ні в молодом, ні в перекрої, ні в всякою порою”; 2) „Шепчіцєся лякі с ручок, с ножок, с пальців, со руках, со суставцев, із сініх жил, червоноі крові, белой косці, із солодкого м’яса, із русого волоса, с карих вочей, с чорних бров” [4, №№ 183, 185 – 186]. Спостерігається певне дублювання назв частин людського тіла: 1) „ні в косце, ні в кровє / ні в руках, ні в ногах, ні в пальчіках, ні в суставчіках”; 2) „с ручок, с ножок, с пальців, со руках, со суставцев / із сініх жил, червоноі крові, белой косці, із солодкого м’яса, із русого волоса, с карих вочей, с чорних бров”. Складається враження, що замовляння поділені на дві частини, де перша є описом тіла хворого (ноги, руки, пальці, суглоби), а друга – його проекцією в обрядовому просторі, над якою і здійснюється магічні операції. Звідси застосування видозмінених ритуальних імен: „біла (кость) / солодке (м’ясо) / чорні (брови) / русий (волос)” тощо.

Вертикальне розташування кістяка і його розгалужена система асоціюється зі стовбуром і кроною світового дерева. В цих випадках *stabільне природне* начебто фіксує *мінливе людське* в просторі і часі. Наприклад, перетворення дівчини на дерево свідчить про продовження її життя в іншій іпостасі. Звідси побутування казкових сюжетів про дівчину-тростинку, липку і зажерливу бабу тощо. У формулах-заклинаннях крові застосовуються відповідні аналогії: „калину ламаю, кров замаўляю” [4, № 276]. Як відроджується весною стовбур дерева, обростаючи новим листям, так відтворюється людське тіло, „стовбуром” якого є кістяк. Пор. з приказкою: „Були б кістки цілі, а тіло наросте”. Схожі сюжети фіксуються в декоративно-прикладному мистецтві. Звідси обряди вшанування людських кістяків і дерев як сакральних об’єктів. Найактуальнішими такі порівняння видаються під час лімінальних циклів – сонцестоянь / рівнодень, весіль, де ключову роль відіграють вічнозелені дерева або їхні людиноподібні аналоги (Морена, Купало, сосна, ялина).

Смисл відповідних зіставлень криється в можливості внутрішньої перспективи, оскільки захворювання (стан

<sup>2</sup> Переймання магічної сили потойбічного проявляється в архаїчних звичаях пити з черепа пращура / святого. Як об Грімм у праці „Geschichte der deutschen Sprache” (с. 144) зазначає: „У Трирі монахи тримали оздоблений сріблом череп св. Теодульфа, з якого давали пити хворим на лихоманку (Acta Sanctorum, май, I, 99-a)”. У багатьох церквах зберігаються мощі святих, які лікують ті чи інші хвороби.





розпаду) чи завершення попереднього циклу (смерті старого) не видається глобальним. У зв'язку з цим лікувальний обряд часто змістовно „прив'язується” до образу дерева, яке виступає своєрідним гарантом відтворення тілесного порядку, оскільки є зразком космічної статичності. Тому при захворюваннях найчастіше звертаються до „найстабільнішого” представника міфологічної флори – прадерева: „Ліси, *праліси*, в тебе дочка, в мене син; посватаймося, побратаймося, нехай твоя дочка дасть сонливиці і світлоість, а мій син віддасть плакси виці” [11, 121].

Здатність дерева до регенерації є „підставою” для застосування його в обрядах зцілення кістяка. Словесне складання гілок дерева і кісток скелета відбувається паралельно: 1) „Удар на удар, і звів на звів, осіна на осіну, крушина на крушину, щоб етіє сугасти помаленьку на место усталі”; 2) „Ішла Пречиста Божа Маці сухіє ліхіє кусти ломала, сугасти наставляла” [4, №№ 376, 393].

Модельовання цілісності кісток / тіла за допомогою дерева дає змогу варіювати ці образи під час виконання обрядових дій. Міцність кісток асоціюється з твердістю тотемного дерева: „Ўдар, ўдарішче, пошло на дубишче. Дуб разовьєцца – тело зростецца” [4, № 386]<sup>3</sup> або „моцністю” прашурів: „А несуть на могилиці (кладовище [12, 438]), не на могилиці, а де криж стоїть (хрест), на крижеву (перехресну) дорогу. Да принесла. Да вот так криж стоїть до об етий гік: „Святий крижу крижувани, на чтери (чотири) грані розписаний, будь милістив, дай тила на кісти, а не даш тила на косте, прими душу до своєї миліости”. То буде попрамнетися годинами, днємі, або умре, оно уже не буде годоватися” [4, № 105]. Міцність кістки співвідноситься з крижем, семантика якого може тлумачитися подвійно: *криж* – „хрест” [12, 305]; *криж* – „велике, старе, висохле дерево або високий пеньок” [с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Черкаської обл.]. Контекстуальне зближення кістки з крижем / деревом / дубом відбувається за посередництвом прашура, на могилі якого могло рости дерево. Пор.: *домовина* / *дубовина* співвідносяться і позначають „гроб / гробницю” [12, 418, 452], а д-р. *трун* – „стовбур дерева”. Пор. з болг. *трун*, д-пруськ. *trupis* – „колода” [13, 109]. Аналогічні мотиви зустрічаються при звертанні до „сонця мертвих” місяця: „Месяц високосний, дай тела (ім'я) на кості, а як нет – то прими” [4, № 106]. Подібні замовляння також можуть бути рудиментами архаїчних жертвоприношень хворих і немічних дітей прашурам.

Міфологічна спорідненість людського тіла / кістяка прашура з деревом слугує поясненням тих мотивів, де тесання / рубання підлягає табуванню: 1) „Кров'яна стань, бо буде тобі, як чоловіку, – ў неділю дрова рубав напроті пониділка”; 2) „Ішло трі брати і усі три кіндрати, один теше, другий рубає, а треті – кроў замовляє” [4, №№ 277, 305]. Окремі тексти мають форму загадок, що зіставляє лікувальні тексти з етіологічними міфами. Відмінність таких загадок від інших полягає в тому, що відповідь прив'язувалась до запитання не змістовно, а формально, тобто логічно не витікала з нього. Знання відповіді належало до необхідної сакральної інформації, яку вивчали: „Крово, крово! Що тому чоловікові буде, що в неділю стружку струже? Оте й тобі буде, як не перестанеш” [3, 34]. Порушення табу загрожує

каліцтвом: „не можна у неділю дрова рубати, нічого різати, бо уріжеш тіло” [с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Черкаської обл.]. Стругання дерева, зрізання трави провокує відповідну реакцію – той, хто стругає / косить у неділю – може покалічитися: „Косо <...> не пускай Божої роси і святої крові” [3, 34]. Співвідношення тіла з деревом набуває найбільшої концентрації у день воскресіння (сонця), що свідчить про семантичну суміжність назви дня тижня з архаїчними віруваннями в перевтілення людської душі після смерті у різноманітні речі та істоти, в тому числі дерева<sup>4</sup>. Наприклад, поляки вірили, що у дерев, які ростуть на могилах, замість соку тече кров. Побратими дізнаються про долю іншого, встроивши у стовбур ніж. Коли з нього потече кров – побратим живий, коли сік – мертвий [2, 677]. Пор. з віруваннями, де мертве тіло ототожнюється не з живим деревом, а „безкровним” каменем, на якому не „цвіте рожа” (алегорія до кров'яних набряків). У деяких міфах людина піднімається на небо за допомогою велетенського дерева, яке росте в центрі світу, що може бути описом подорожі душі до потойбічного світу („Казка про сімох братів-гайворонів і їх сестру”). Ймовірно, що неділя задовго до прийняття християнства вважалась днем воскресіння. В цей день будь-які дії, пов'язані з фізичним втручанням у природні процеси, табувалися. В цей час природа / дерево максимально наповнювалось людським, тому заборонялись певні види господарської діяльності, що асоціювалися з рубанням / тесанням дерева / тіла. Невипадково у замовляннях неділя набуває антропних рис і вживається поряд з іншими статусними святими – Миколаєм, Богоматір'ю: „Ідзеть свята Ірей, свята Нікола, свята Недзілка. Встречає Божья Маці: „Куди ідзець свята Ірей, свята Нікола, свята Недзілка?” „Ідом, Божья Маці, рабу Божий Валі урокі шептаці” [4, № 247].

Отже, вербальне лікування передбачає вплив не стільки на тіло хворого, скільки на його міфологічний образ, що пояснює „увагу” до кісток прашурів. Кістяк є своєрідним зразком міцності і сили. Однак використання потойбічного, яке є антагонічним до живого, обмежується обрядом і застосовується у виняткових ситуаціях, що пояснює елементи ворожіння під час виконання лікувальних обрядів. Так, при лікуванні дитячих хвороб могли використовувати лише рослинні відповідники кісток покійного. Іншим аналогом „ідеального” скелета є дерево, оскільки здатне до самовідтворення. Подібним чином має „діяти” і кістяк людини, підживлюючи інші тілесні органи.

1. Назарова И.Ю. Культурная семантика пазухи в славянской народной традиции // <http://www.ruthenia.ru/folklore/nazarova1.htm>; Гунчик І. Навська дочка: до в'яснення назви міфопоетичного образу західно-польського замовляння // *Slavia orientalis*. – Kraków, 2000. – № 4; *Тіло в текстах культур*. – К., 2003; та ін.
2. Белова О.В. Толстая С.М. Кости // *Славянские древности: этнолингвистический словарь*. В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. – М., 1999. – Т. 2.
3. *Рецепти народної медицини, замовляння від хвороби (записані Я.П.Новицьким, П.С.Єфименком, В.П.Милорадовичем)* // *Українські чари / Упор. О.М.Таланчук*. – К., 1992.
4. *Полесские заговоры (в записях 1970-1990-х гг.) / Сост. подготовка текстов и коммент. Т.А. Азапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова*. – М., 2003.
5. *Фонди Черкаського обласного краєзнавчого музею*. – III-4796.
6. *777 заговоров и заклинаний русского народа / Сост. А. Александров*. – М., 1997.
7. *Срезневский И.И. Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам: В 3 т.* – СПб., 1893-1903. – Т.1.

<sup>3</sup> У східних слов'ян дуб є світовим деревом, прадеревом. У загадках дуб виступає центром світу: „На морі дуба рубають, по всім світі тріски літають (сніг іде)”.

<sup>4</sup> Основу солярних міфів становлять спостереження за природними закономірностями заходу / сходу сонця, що пояснює заборони застосування гострих предметів під час заходу сонця, яке, наблизившись до землі, „може урізатися”. Наприклад, не можна залишати на вечір сапу вгору лезом [с. Зам'ятниця Чигиринського р-ну Черкаської обл.].



8. *Літопис Руський (За Іпатіївським списком)*. – К., 1990.
9. *Толстая С.М. Душа // Славянские древности...*
10. *Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т.* – М., 1986 – 1987. – Т. 3.
11. *Чубинський П.П. Мудрість віків // Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського: У 2 кн.* – К., 1995. – Кн.1.
12. *Словарь української мови: У 4 т. / Упор. Б. Грінченко.* – К., 1996 – 1997. – Т. 2.
13. *Фасмер М. Этимологический словарь...* – Т. 1.

**О. В. Кравченко**

### **ВИХОВНІ ТА СИРІТСЬКІ БУДИНКИ ПРИКАЗІВ ГРОМАДСЬКОЇ ОПІКИ В УКРАЇНІ (XIX – початок XX ст.)**

Проблема державного та суспільного піклування над сиротами та покинутими дітьми набула за останні двадцять років в Україні неабиякої актуальності. Це було зумовлено погіршенням соціально-економічної ситуації, деградацією інституту сім'ї та необхідністю відродження забутих форм допомоги неповнолітнім. Важливе значення у вирішенні цієї проблеми має вивчення історичного досвіду діяльності Приказів громадської опіки, що утворювались у Російській імперії з 1775 р., згідно з Законом «Учреждения для управления губерний Всероссийской империи».

Діяльність Приказів громадської опіки (далі – ПГО) досліджували дореволюційні російські та українські науковці, зокрема Є. Максимов, Г. Ульянова, О. Соколов, О. Дуплій, Ф. Ступак, Л. Махорін, В. Шпак та ін. [1–8]. Проте, історія створення та діяльності навчально-виховних закладів ПГО, за винятком публікацій відомого київського дослідника Ф. Ступака [9], залишається малодослідженою, що пояснюється відсутністю джерел (наприклад, фонд Харківського ПГО загинув під час Другої Світової війни). Метою статті є аналіз процесу створення та функціонування сирітських та виховних будинків ПГО в українських губерніях у XIX – на початку XX ст.

До обов'язків ПГО належало влаштування та утримання «народних шкіл, сирітських домів, лікарень, аптек, будинків для невиліковних хворих, робітних та упокорювальних будинків» [1, 539]. Метою створення сирітських будинків у віданні ПГО була опіка над малолітніми сиротами обох статей та влаштування їх після досягнення певного віку до навчальних закладів, на службу, на фабрики й заводи, до приватних осіб для навчання ремеслам, залежно від соціального стану сиріт. До сирітських будинків приймали сиріт місцевих купців, міщан, цехових, людей вільного стану, чиновників та дітей канцелярських службовців, які перебували в бідності й не мали засобів для їхнього виховання й навчання в інших закладах [10, 37].

Згідно зі Статутом суспільної опіки, у сирітських будинках вихованці опікувались до 12 років. Потім діти, залежно від статі, походження, здібностей та схильностей, закінчивши гімназію, могли з розглядом приказів, вступати до університетів (штатними студентами або за кошт приказів), до громадянської служби, до стану купецького або міщанського (за бажанням).

Інші випускники розподілялись наступним чином: сироти чиновників та канцелярських службовців віддавались до канцелярських училищ або до приватних благодійників. Сироти купецького стану, залежно від здібностей, відправлялись до фельдшерських шкіл при богоугодних закладах приказів; в державні школи садівництва, виноробства, землеробства; до приватних осіб за платню чи безоплатно для навчання мистецтву, ремеслам, торгівлі та ін.

Дівчата, найкращі за здібностями, розподілялися до виховних казенних закладів – училищ та інститутів, до приватних пансіонів, до приватних осіб для навчання ремеслам та рукоділлю [10, 259].

З 1864 р. виховні будинки при губернських ПГО засновувались для опіки над незаконнонародженими дітьми [11, 116]. Малолітніх дітей, здатних до навчання ремеслам і здорових, ПГО мали право відправляти до імператорських виховних будинків Москви та Санкт-Петербурга або до порядних приватних осіб [12, 107–108].

У 1816 р. виховні будинки при ПГО існували лише у Києві (з пологовим будинком) та Харкові – Слобідсько-Українській (40 сиріт опікувались поза ПГО на його кошти) [13]. 1852 р. у Росії, в 7 виховних будинках та 12 відділеннях опікувались на кошти ПГО 3309 дітей. З них 524 були розподілені за різними місцями, 773 – померли, на 1853 р. залишилися 2012 вихованців. Утримання кожної дитини обходилося в 10 руб. 49,25 коп. на рік або – 3 коп. на добу [10, 259].

В Одесі створення сирітського будинку ПГО розпочалося 1809 р., коли була заснована співоча школа при Одеській соборній церкві, перейменована у сирітський дім [14, 18]. У 1821 р., за розпорядженням Одеського градоначальника М. Трегубова, сирітський будинок став співочою школою з навчанням вокалу та інструментальної музики з найменуванням «сиропитательный дом» [15, 709].

Завідування сирітським будинком здійснювала спеціальна комісія. Фінансував заклад Одеський будівельний комітет, який щомісяця виділяв 2 – 2,5 тис. руб. на його утримання [16, 1, 54]. На січень 1822 р. у сиротинці виховувалась 51 дитина, а також було 9 співаків, 1 наглядач, 15 службовців [16, 23]. Діти вивчали початкові правила граматики, арифметику, чистописання, священну історію, катехізис. Найкращі вихованці потім вступали до Рішельєвського ліцею [16, 18 – 18зв., 50].

Положення про заснування ПГО в Одесі було затверджено Олександром I 25 липня 1823 р. Згідно з ним, існуючий в Одесі сирітський дім передавався до ПГО [17, 72] і його розмістили в найманому приміщенні. Приказ розпочав свою діяльність 29 липня 1824 р. [17, 143зв.]. Одеському приказу виділявся капітал в 100 тис. руб. з Херсонського ПГО протягом двох років [17, 73]. Першими опікунами сирітського дому та жіночого училища Одеського ПГО стали протоієрей П. Куницький та купець 1-ї гільдії К. Папудоглу [17, 107, 139 зв.]. В Одеському сирітському будинку ПГО у 1823 р. повнолітні вихованці писали рапорт на звільнення з видачено атестату [18, 4]. Після випуску з сирітського будинку вступали на імператорську службу.

За розпорядженням Новоросійського та Бессарабського губернатора від 7 грудня 1842 р., для сирітського закладу був куплений дім за 7600 руб. сріблом у спадкоємців графа Булгарі [19, 3]. 15 липня 1847 р. заклад був переведений у новозбудоване приміщення [19, 48а]. У 1860 – 1861 рр. в Одеському сирітському будинку ПГО перебували 175 підкидьків [20, 36зв.].

Підкидьки та малолітні сироти, які не мали ані батьків, ані родичів, доставлялись у поліцію. Їх відправляли до ПГО. Ті ПГО, які не мали виховних чи сирітських будинків, мусили розподіляти дітей між благодійниками, але часто діти залишались при богоугодних закладах [21, 5]. Останні не були пристосовані для виховання дітей, немовлята часто гинули від небалого догляду, поганого харчування. Старші діти звикали до байдкування й ледарства. Тому міністр внутрішніх справ циркуляром від 28 березня 1867 р. доручав: «1. Приказам не залишати на виховання в богоугодних закладах підкидьків і сиріт. 2. Негайно віддавати таких дітей благодійникам без плати