

7. <http://www.modelini.biz/index.php/mantii>
8. [http://www.mantiya.com.ua/uk/history\\_mantii](http://www.mantiya.com.ua/uk/history_mantii)
9. <http://vypusknyk.com.ua/akademichna-mantiya-istoriya-tradytsiya-styl/?lang=uk>
10. <http://gazeta.dt.ua/history/na-korist-cerkvi-i-batkivschini-yak-navchalisya-studenti-v-XVII-XVIII-stolittyah-.html>

УДК 572.9:

*Андрій Темченко*

### **Семантика тілесного низу в міфологічних уявленнях українців**

*Розкривається семантика тілесного низу в міфологічних уявленнях українців, що коливається в діапазоні від позитивного (корисного) чистого до негативного (шкідливого) нечистого.*

**Ключові слова:** міф, тілесний низ, мак, Царські ворота, сакральні покровителі.

*Disclosed semantics solid bottom in the Ukrainian mythology that ranges from positive (beneficial) to net negative (harmful) unclean.*

**Key words:** myth, bodily bottom, poppy, king's gate, sacred patrons.

Останнім часом у гуманітарній галузі спостерігаються тенденції антропоцентризму, що проявляються у публікаціях, присвячених міфології людського тіла [1]. Характерною особливістю досліджень є концентрація уваги на загальних питаннях, що стосуються значення тіла як культурного об'єкту, а також його окремих частин [2]. Разом з тим, у більшості праць оминаються питання «делікатного характеру», що стосуються статевої і видільної системи, хоча саме ці частини тіла виступають важливим фактором формування культурного ландшафту того чи іншого народу.

Метою статті є дослідження міфології тілесного низу, що формується відповідно до його фізіологічного призначення і окреслюється функціями запліднення / народження, а також виведення зайвого. Відповідно до мети актуальним є завдання наукової розвідки, зокрема розглянути семантику тілесного низу в межах бінарності, яка варіюється від позитивного / чистого / життя до негативного / нечистого / смерті.

Запліднення. У символічній картині світу з метою приховування «справжніх» назв статевих органів простежуються смислові аналогії між рослинами і людиною. Зокрема в «жіночій магії» наявними є зіставлення чисельності і дрібноти макового зерна з чоловічим сім'ям. Так, сіяння макового зерна (*sperma*) навколо криниці (*vagina*), яке здійснювалося на «чоловіче» свято Андрія (час ворожіння на дівочу долю), мало спровокувати швидке заміжжя / вагітність: «Маче, маче, розкажи ти нам праўду, за кого замуж пійдем». Схожого значення набувало варіння на «жіноче» свято Катерини обрядової / «плідної» страви каші з маком (жін. + чол.), «щоб було хлопців, як каші з маком» [3, с. 170 – 171]. Ритуальне сіяння маку відбувалося вночі при повному місяці (пор. із символікою повнолуния). Під час

виконання обряду дотримувалися цілковитої тиші (аналог темряви), що додатково вказує на його еротичний підтекст.

У силу своїх біологічних властивостей мак могли використовувати також в магії знищення. Під час весілля (початку запліднення) пильнували, щоб в бік нареченої хтось із жінок (можливих суперниць) не кидав порожніх маківок (аналог «пустого» сім'я), що могло викликати безпліддя. Подібні дії могла виконувати сама молода, коли з певних причин не бажала вагітніти. У такому разі вона кидала до криниці вузлик з маковим зерням (мотив зав'язування / припинення) і говорила: «Коли цей мак зійде, тоді я рожу». Звідси походження фразеологізму «сидіти маком», що вживався на Поліссі стосовно старих дів.

Відповідні дії указують на обрядові аналогії між вегетативними властивостями макового зерна з чоловічим сім'ям, тому потоплення (зав'язаного) маку в криниці (замкнутому просторі) унеможлиблює вагітність, а сіяння (розв'язаного) маку навколо криниці (розімкненому просторі) сприяє швидшому заплідненню. Максимальне «розімкнення» простору досягається тим, що дівчина вилазила з кашею (з маком?) на ворота – чим вище вона піднімалась, тим більше мало з'явитися хлопців. Пор. з фольклорними мотивами пригощання парубка водою з криниці, що значеннєво відповідає мотиву сіяння маку навколо криниці: «Ой пий, мати, тую воду, що я наносила, / Зови, мати, того зятем, що я полюбила» [4, с. 133].

Звідси походить називання макового зерна чоловічими іменами в українській хороводній грі «Мак», що є рудиментом обряду викликання дощу (запліднення землі): «Макарко утопиўся, Макарко утопиўся <...> кричать кругом, голосять як пу покійнику <...>. Макарко, синочок (!), да вулезь із води, розлей сльози по сьветуй землі!». В цьому разі «викочування / розсипання» макового зерна (за текстом розливання «макових сліз») може асоціюватися з позбавленням від безпліддя / припинення засухи і моделюванням майбутнього / наступного запліднення / урожаю. Подібні мотиви зустрічаються в інших обрядах. На Волині до весільного короваю клали «цілу» / повну маківку (натяк на майбутню вагітність). У весільних піснях наречена порівнюється з квіткою маку: «красна як маків цвіт», зривання якої символізує втрату дівочої цноти: «Повадился в мачок молоденький парничок. / С маку цветы срывал. / В Дунай-море побросал. / Дунай-речка не примат. / Ко бережку прибыват». Хоча пісню записано в Пермській губернії, очевидним є її східнослов'янське походження, на що вказує поширений в українських піснях образ Дунаю [3, с. 172 – 173].

Застосування маку як символу родючості зустрічається також в інших обрядах. Під час засухи дев'ять освячених зерен маку-видюну сипали «через рукав» у криницю або спускали у вузлику. Це мали робити вдови, жінки похилого віку або діти, тобто ті, хто не задіяний у процесі дітонародження, оскільки кидання маку в криницю могло спричинити безпліддя. Сипання максимальної кількості зерна (дев'ять є найбільшим числом натурального ряду) через орнаментований (?) рукав стимулює «запліднення» землі / зростання й порівнюється з казковими сюжетами про Василису Прекрасну, яка «сіяла» з рукава залишки обрядової страви: «Пішла Василиса Премудра танцювати з Іваном-царевичем. Махнула лівим

рукавом — стало озеро, махнула правим — попливли по озеру білі лебеді. Цар і усі гості диву дивувалися». Відповідні дії протиставляються тим, що виконувалися з метою запобігання небажаної вагітності, під час якого у криницю кидали мак плідні жінки (див. вище). В цьому аспекті наявною є бінарна опозиція *плідний / неплідний*, в межах якої розігрується обрядова містерія:

Поряд з побутуванням магічних дій, спрямованих на запліднення / безпліддя, важливим елементом традиційної культури є обрядова легітимізація статевого акту. Несанкційований обрядом статевий акт підлягав загальному остракізму. Так, покриткам обстригали косу, підрізали поділ / мочку вуха, прилюбодійників водили без одягу, привселюдно демонструючи їхню наготу, що часто примушувало порушників змінювати місце проживання. Серед традиційних покарань знаковими видаються вимазування дьогтем голови / воріт [5, с. 296]. Ймовірно, що крім голови допускалося обмазування тілесного низу, як запобіжного антисептичного засобу, а чорний колір голови вказував на можливого носія інфекції. На думку М. Сумцова, застосування дьогтю може бути рудиментом смертної кари, коли злодія обливали горючою сумішшю, після чого водили по селищу і спалювали. Гіпотеза вченого підтверджується літописними свідченнями: «Тъ же Феоста (Гефест) закон устави женам: за един муж посагати и ходити говеючи <...>. Аще ли кто переступить – да ввергутъ и в пещь огнену» [6, с. 10]. Напевне, що порушник звичаєвого права «вилучався» з громади – спочатку від нього, глузуючи, відмовлялися родичі, після чого його спалювали, як можливого носія інфекції. Таким способом у давнину могли зупиняти смертельні епідемії, що пояснює раптові зміни трупопокладення на кремацію.

Смертну кару за порушення моногамії практикували в Магдебурзькому праві: «Помічені у перелюбі мають бути страчені мечем» [7, с. 129], залишки якого простежуються у текстах «від зносу»: «На полевом току, парубок і з наймичкою качалі, перекачівалі. Прішлі до іх трох: Петро, і Павло, і пророк Ілья: «Годзі укачалі, годзі перекачівалі». А вони іх не послухалі. <...> То пришоў до іх сам Господ із ножами, з топорами іх рубаці» [8, № 139].

Народження. На відміну від запліднення, де превалюють дії суто магічного характеру, обряди народження щільно насичені християнською символікою. Відповідна ситуація пояснюється тим, що народження є важливим елементом євангельських сюжетів. Однак в традиційних текстах християнськими є лише виконавці сакральних дій, натомість сценарій обряду нагадує міфологічні описи «священного початку», які реалізуються в мотиві «споконвічного повернення» [9, с.43-45].

Розглянемо лише окремі образи, що зустрічаються з текстах замовлянь. Ключовим елементом обряду виступають Царські / Золоті ворота, які є знаковою частиною християнського храму і символізують верх / небо / світло. В обрядових текстах, які виголошувалися лише під час важких пологів, відкривання Царських / Золотих воріт стимулює відкривання родових шляхів. Відповідні зіставлення дають підстави вважати, що під час народження тілесний низ (в міфології ототожнюється з печерою / темрявою / чорним кольором) змінює свій обрядовий статус / кольоровий код і набуває ознак, наближених до міфологічного верху. У

зв'язку з цим фізіологічний процес народження сприймається як сакральна дія, оскільки асоціюється з найважливішою подією в християнському світі, і зіставляється з воскресінням Христа, образ якого являється через Царські ворота у вигляді Святих Дарів. Семантику цього зіставлення слід розуміти як обрядове очищення «нечистого» місця і розглядати в контексті опозиції *відкривання / закривання*, де розімкнення Царських / Золотих воріт асоціюється з першим / небесним) пра-відкриванням, тому полегшує наступні дії, спрямовані на відкривання / розімкнення. В цьому контексті стає зрозумілим, чому перед пологами відчиняли вікна / двері, розв'язували вузли, ніби розмикаючи тим самим замкнений простір і випускаючи «на Божий світ» немовля. Пор. з вищезгаданим обрядом навмисного зав'язування / закривання макового зерна, яке потім топили у криниці (обмеженому просторі) з метою викликати безпліддя.

Розімкнення родових шляхів, так само як відкривання Царських / Золотих воріт, здійснюється в «призначений час» (Царські / Золоті ворота відкриває священник лише під час літургії). Провокування передчасного розімкнення тіла може мати негативні наслідки, тому здійснюється сакральними покровителями, які знають час народження: «Святая Прачиста Божа Маці <...> царські двієрі аткривай / Святий Ніколас <...> бира ключи <...> одмикає біле кісте / Ісуса Христа ліцо беру <...> райські двері прочініте, прочини, Господі, ход».

Важливим обрядовим моментом є також імена, якими називають породіль і новонароджених. Вони є типовими, тобто не вказують на конкретну особу, що нагадує традицію присвоєння обрядового імені. Вибір імен не випадковий, оскільки позначає статусних пра-матерів – Анну і Марію і перших пра-людей / «дітей Божих» – Адама і Єву. Називання жінок і дітей цими іменами «включає» механізм обряду, додатково освячуючи процес народження й саму породіллю, ніби дублюючи священні події, позитивний результат яких є очевидним.

Надання процесу народження сакральних ознак (відкривання пра-матір'ю / пра-батьком пра-воріт, присвоєння пра-імен) зумовлене тим, що стан до народження мислиться як перебування душі на «тому світі» («території пращурів» / раю). Обряд «регламентує» правильний перетин священної межі і слугує своєрідним «пропускним пунктом» у світ людей. Крім перелічених умов правильне народження визначається правильними діями жерця / баби-повитухи, яка «приймає пологи», тобто лише повторює архетипові першо-дії і коментує процес народження: «Кáлі дзевочка, так чешись, гребісь, на етий свет явись, кáли хлопчик сечись, рубайсь на етий свет являйсь [8, № 12]. Відповідність її дій моделює подальшу правильність життя новонародженого (пор. зі звичаєм відрізати пуп на сокирі / гребені) від народження до смерті: «Є такіі бабки, котори хороши, а котори плохиі, є такая, що просить по-хорошому, христиться, молиться: «Боже (чи Божа Матір) поможи», а є такая, що говорить: «Поможи, чорте, родити, будеш по яго смерти в тулупи ходити». Чого получеться, що один лежить спокійно, а другий ходить [після смерті], а значить так: при родах одна [повитуха] просить Бога, а другая – чорта» [8, № 33]. У цьому аспекті обряди народження зворотно пропорційні поховальним відправам, де також виконуються ритуальні дії / тексти, що не зустрічають, а проводжають людську душу на «той світ». Народження

немовля асоціюється з поверненням ангельської душі з раю, тоді як після смерті перспектива може бути іншою – душа потрапляє до раю чи пекла. Сам факт повернення наштовхує на думку про існування архаїчних вірувань у переселення душ після їхнього очищення вогнем від земних гріхів. Пор.: слов. *grěxъ* – «гріти», пов'язане з *\*ghrēs* – «падати», близьке до *\*groikso* / *\*groiso* – «кривизна» [10, Т.1, с. 456]), тому уявлення про пекло як вогняну стихію може бути культурним пережитком обрядової кремації у дохристиянську добу.

Розуміння пологів, як стану тимчасової невизначеності між «тим» і «цим» світами, пояснює, чому смерть дитини / матері під час родів вважалася нечистою. В багатьох текстах повитуха, приймаючи роди, просить Богородицю врятувати / визволити душі матері і дитини: «Мацер Божая <...> першим ключіком ворота аткривала, другім дзьве души *ратувала*. Першу – старую, другу – молодую» [8, № 4, 13].

Очевидно, що в обрядах народження задіяні усі засоби магічного захисту життя і здоров'я немовля / матері. У зв'язку з цим під час лікування небезпечних дитячих хвороб моделювали повторне народження. Функцію Царських / Золотих воріт виконували звичайні двері, які відкривали / закривали залежно від потреб обряду. При «переході» (епілепсії) дитину розміщували на порозі головою уперед (так, як народжується, ногами уперед / головою назад розміщують покійника), через який потім переступали, імітуючи відкривання дверей: «Пот поро́г клали да переступали [через поріг на двір]: «Чим матір родила, щоб тим отходила» [8, № 87, 455]. Імітацію фізіології пологів (повернення *in illo tempore*) спостерігаємо в інших обрядах «повторного народження»: «Єслі заметиш, дітя оно плачет, крічіт <...> его ўже положаць і голой жопой на від (обличчя – прим. А.Т.) маць прісідає разів трі і говоріть: «Яка маці народжала, то такая і отходжала» або: «Чим народила, тим і накрила / придавила»; «Кудою родилася, тудою лечилася» [8, № 86, 447-460]. Пор. у сербів матері торкалися своєї *vulv(и)*, після чого цією ж рукою гладила дитину по обличчю, примовляючи: «Я тебе родила, я тебе вигодувала» і торкають трьома пальцями до землі. Імітативні дії могли дублювати «родильними» текстами: «Черная болесь – старина, райські двері, отворітєся, кóсти, соберітєся. Прошу я Прєсвятую Богородицю Діву Марію, наведи на путь, на діло, раба Божого» [8, № 441].

Обрядовим «дублером» *vagin(и)* могли бути подібні за кольором кожух / хустка, які застосовували як обрядові атрибути, що підсилювали лікувальну дію: «Падуча – кидає чоловіка. Накривали платком чорним. Накрити і сісти. Говорили: «Чим я тебе породила, тим я тебе накрила»; «Треба на ліцо голой задніцою сісти і сказати: «Яка гость, така і честь» і хутчій кожуха чорного, щоб хто накрив» [8, № 450, 466]. Пор. з локальними назвами *vagin(и)* – «куна / вовна». Іншим знаком дітородного жіночого органу вважали округлий калач, через який тричі протягували хвору дитину. Після цього його кришили і віддавали собаці, яка мала «вибрехати» хворобу [8, № 160]. Рудиментом цього обряду є викачування хлібом переляку з пупа (!): «Качали хлібні «балабушки» по животі і пупі» [8, № 148, 161]. Співвідношення геніталій з хлібом зустрічається у росіян Вологодської губернії. Щоб худоба не була «увічливою», господарка виривала зі своєї *vulv(и)* волосок і

запікали його у хлібі, яким годувала худобу. Застосування хліба для позначення *vagin(и)* свідчить про сакралізацію місця народження, що знаходить своє підтвердження на матеріалі трипільської культури. Тісто, з якого виготовляли трипільські венери, складалось з глини і зерен злакових культур, основними місцями орнаментациї були стегна і лоно [11, с. 193].

Виведення зайвого. Асоціації з фізіологічними циклами очищення організму використовуються обрядом як засіб знищення хвороби: «Лішаю, лішаю, тебе з г<...>ном змешаю, сучка твоя мати, не дала цицькі ссати, тобі треба погибати»; «Колі хондя (лихоманка) от води, іді на воду, колі от ляку, то іді в с<...>ку» [8, № 353-354, 567]. Ймовірно, що подібні тексти виголошували в процесі випорожнення. Для відгону «мори» набирали сорок різноманітних фруктів, які з'їдали по-одному під час випорожнення. При цьому говорили: «Я једем (име воўке), а мора да изде г<...>а» («Я їм (назва плоду), а мара хай їсть г<...>о»). Аналогічні дії (лише тричі) необхідно було робити для того, що відвадити живого мерця від помешкання [12, с. 438]. Отже, фекалії вважали апоторопейним засобом, який застосовували в екстрених випадках «брутального» порушення межі з потойбічним. Хворобу відсилали до потойбічного світу шляхом змішання з органічними відходами, що передбачає викидання їх в нечисті / відхожі місця, позбавлених будь-яких культурних підтекстів (знищення до рівня екскрементів). Пор. з примовками, спрямованими на знищення недуги: «Г<...> ти у грлу» / «Г<...> ти у око» (серб) [12, с. 438]. Подібні сюжети складають бінарні опозиції до замовлянь «на щасливі пологи», де *сучка* протиставляється *матері*, а *г<...>но* – *золоту*, тому передбачають протилежний народженню результат – «лішаю <...> тобі треба погибати». Схожі смислові варіації <...> зустрічаються в трактуваннях снів, де фекалії асоціюються з грошима / золотом.

Коли сюжети змішання як засобу тотального знищення протиставляються родильним обрядам, то тексти із семантикою оголення – весільним (магії запліднення), а саме посадженню молодих на «волохатий» кожух: «Сідають голим задом на лице хворого і говорять: «Щоб тебе зголило, як моя жопа гола» [8, № 470-471]. Зіставлення голих сідниць з хворобою порівнюється з обрядами застосування «голої» мертвої кістки: «Пойдзеш в лóзу, костку здорову вязмі, як яна лежиць. Примець, так і палажи, не варочай другім боком. Па бародоўкам стукай: «Як етая костка гола, так і рука била гола, без бородавок» [8, № 348]. Натомість у магії запліднення / родючості волохатість позначає багатство / достаток. Так, на Водохреща господар одягав навиворіт кожух і обходив худобу; під час жнив залишали останній сніп «Велесу на борідку».

Іншого семантичного забарвлення набуває сеча, про що свідчать тексти «від зурочення»: «Под грудьмі вам не тошніті, сердца не сушиті, Ліца не паліті, укачуйте з кості, із мочи». В окремих текстах «моча» варіюється з кров'ю: «Виговараю, одмоўляю із жоўтой кості, із горячей крові» [8, № 243-244]. Відповідні аналогії пояснюються тим, що «моча» і кров є тілесною вологою, еквівалентній природній волозі: д-р. *моча* – «дощова погода», словен. *то́са*, польськ. *tocz*, в-луж. *то́с* – «волога» [10, Т. 2, с. 666], укр. *мочар* – «мокре місце», *мочва* – «слякота» [13, с. 451]. У зв'язку з цим її також використовували як апоторопейний засіб. На відміну

від фекалій застосування сечі було обмеженим. Так, нею «позначали» лише живих (не-потойбічних) істот, ніби засвідчуючи «право власності» перед невидимими силами. Наприклад, від зурочення мати умивали своєю сечею лице дитині (Полісся, Центр), господар, купивши воли, мав окропити їх власною сечею, щоб «ніхто не зурочив» (Сербія) [14, с. 309]. Відповідні дії порівнюються з інстинктивною поведінкою ссавців, які «мітять» сечею територію. В цьому аспекті доцільними видаються обрядові зіставлення сечі (вологи низу) зі слиною (вологи верху), якою мазали лоба зуроченій дитині; «Після зустрічі з урікливою людиною, мати тричі лизала язиком їй лоба, після чого тричі спльовувала» [15, с. 17-18].

Окреме місце посідають обрядові дії з демонстрацією тілесного низу, які також вважалися апотропейними. Коли насувалася градова хмара (Хала), господарка виходила їй назустріч, і, задерши поділ, говорила: «Біжи чудо від чуда чудного! Ви не можете бути поряд» (Сербія, Болгарія). Таким чином, в обряді захисту від граду жіночий тілесний низ (vagina) виступає атрибутом космічного низу (землі), його демонстрація нівелює надмірність верху (градової хмари). Відповідна експозиція утворює бінарну опозицію: хмара / верх / «чудо» – vagina / низ / «чудо чудное». Рудименти схожих обрядів фіксуються в текстах від пристріту з тією відмінністю, що атрибутом космічного низу є хвороба: «Бігло козлишче через попове дворішче, вуставіло піздішче. Людзі ўсміхнуліся, ўсі пристрікі мінуліса» [8, № 259].

У міфології фіксується подвійне ставлення до тілесного низу, яке коливається в діапазоні від позитивного / корисного / чистого до негативного / шкідливого / нечистого. В першому разі смислові коди позначають процеси запліднення / народження, в іншому — виведення нечистого / зайвого.

Незважаючи на те, що запліднення / народження утворюють одну з частин бінарності, між ними також існують смислові відмінності, аналогічні опозиції вхід (запліднення) / вихід (народження). Міфологія запліднення пов'язана із землеробськими культами і представлена на прикладі макового зерна, яке є дрібним і чисельним, тому асоціюється з чоловічим сім'ям. Сіяння макового зерна навколо культурних об'єктів з жіночою символікою (криниці) провокує запліднення / вагітність, розсипання маку біля природних об'єктів (водойм / «Дунаю») – дощ. Натомість виконання протилежних дій із семантикою обмеження (зав'язування / потоплення) спричиняє зворотні наслідки і зіставляється з жіночим безпліддям.

Протилежного значення набуває ставлення до перелюбу (буквально «нецільового використання» статевих органів), яке сприймається на рівні соціальної хвороби. Обрядові методи запобігання перелюбу нагадують способи протидії смертельним епідеміям (дезінфекція, спалювання).

У обрядах народження символіка тілесного низу перетинається із семантичним полем міфологічного верху, де тіло людини мислиться як модель Всесвіту, а храм – його архітектурною проекцією. «Храмові» функції людського тіла проявляються під час народження. Новонароджений асоціюється з появою Сина Господнього, а породілля — з Богоматір'ю. У зв'язку з цим виникають отождолення частин людського тіла з Царськими / Золотими воротами, вівтарем і

престолом.

Обрядові дії / тексти, які супроводжують процес народження, спрямовані на ритуальне очищення «нечистого» місця, оскільки з нього має з'явитися нове / «чисте» життя (пор. із семантикою хрещення як не-тілесного народження). Звідси пояснення застосування сакральних символів, зокрема золота як атрибуту сонця.

За логікою міфу народження є найбільш захищеною подією, тому експлуатується обрядом під час лікування небезпечних дитячих хвороб, де відбувається моделювання повторного народження. Аналогом дітородного органу виступають культурні об'єкти, а стилізованою межею «цього» і «того» світів є частини житла (пори́г, двері).

Наступною частиною опозиції є дії, пов'язані з виведенням нечистого, які також «використовуються» обрядом як спосіб знищення хвороби. Відхожі місця тут асоціюються з «тотальним» потойбіччям, уособленням нечистоти і бруду. Звідси апотропейне застосування тілесного низу в обрядах відлякування грозової хмари (шкідливої вологи).

#### Джерела та література

1. Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М. : Ad Marginem, 1995. – С. 9-98; Чеснов Я.В. Культурогенное значение инверсий тела // *Философские науки*. – 2007. – №8. – С. 33-46; Тело в русской культуре [Текст] : сб. статей / сост. Г. И. Кабакова, Ф. Конт. — М. : Новое литературное обозрение, 2005. — 399 с.
2. Тіло в текстах культур. Студії з культурної антропології. – К. : НАН України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського, 2003. – 222 с.; Бербулеску К. Топографія людського тіла. Нога. Рука. // *Народна творчість та етнологія*. – 2011. – №2. – С. 47-51; Кириленко Е.И. Архитектоника человеческого тела: культурно-символический аспект // *Вестник ТГПУ (TSPU Bulletin)*. – 2013, – № 9 (137). – С. 241-248. Ігнатенко І. Жіноче тіло в сучасних культурно-антропологічних дослідженнях етнологів України й Росії // *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Історія*. – Вип. 108. – К., 2011. – С. 20-22.
3. Усачёва В. В. Мак // *Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого*. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 170-174.
4. Костомаров Н. Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. – М: Чарли, 1995. – 688 с.
5. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания // *Киевская старина*. – 1889. – Т. XXVII. – ноябрь. – С. 280-327.
6. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М. : Наука, 1994. – 608 с.
7. Василенко Н. Право Магдебургское // *Энциклопедический словарь / Под ред. профессора И. Б. Андреевского*. – СПб.: Акционерное издательское общество Ф. А. Брокгауз – И. А. Эфрон, 1898. – Т. 48 (Полярные сияния – Прая). – 436 с..
8. 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.
9. Элиадэ М. Миф о вечном возвращении / Пер. с фран. Е. Морозовой (1, 2 главы), Е. Мурашкинцевой (3, 4 главы). – СПб. : Алетейя – 1998. – 249 с.
10. 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, 1986-1987. – Т. 1 (А – Д). – 1986. – 576 с.; Т. 2 (Е – Муж) – 1986. – 672 с.; Т. 3 (Муза – Сят). – 1987. – 832 с.; Т. 4 (Т – Ящур) – 1987. – 864 с.



11. Шрамко Б. А. Следы земледельческого культа у лесостепных племён Северного Причерноморья в раннем железном веке // Советская археология. – 1957. – № 1. – С. 178-198.
12. Левкиевская Е. Е. Кал.Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 437-439.
13. Словарь української мови : у 4 т. / Упор. з додатком власн. матер. Б. Грінченко. – 2-е вид. – К. : Наукова думка, 1996-1997. – Т. 2 (З-Н). – 1996. – 588 с.
14. Левкиевская Е. Е. Моча // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 309-311.
15. 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.

УДК:903.2.08.(477) «11/12»

Леся Дідух

### Символ двозуба на кістяному виробі XII – XIII ст. з колекції НМІУ

*Розглядаються пам'ятки із зображенням знаків-символів, які являють собою різні варіанти двозубів та тризубів. Ці знаки, відомі в літературі як «князівські» або «знаки Рюриковичів», можна побачити на монетах-срібляниках X – XI ст., давньоруських пломбах, печатках, будівельних матеріалах, підвісках тощо.*

**Ключові слова:** двозуб, тризуб, князівські знаки, Рюриковичі, тамга.

*Today's archeological science knows plenty of artifacts depicting symbols that represent different versions of bidentate and trident. These signs are known in the literature as the «Princely Signs» or «Rurik Signs», could be seen on the coins of 10<sup>th</sup> – 11<sup>th</sup> centuries, ancient seals, signets, bricks and buildings, pendants etc*

**Key words:** bidentate, trident, princely signs, Ruriks, tamgha.

У зібранні Національного музею історії України (далі НМІУ) зберігається кістяна трубочка із зображенням двозубів. Походить вона із зібрання В.Б. Антоновича і була знайдена ним біля с. Бакота Ушицького повіту Подільської губернії (нині Кам'янець-Подільського району Хмельницької обл.) на території Скального монастиря. У 1884 р. В. Б. Антонович, спираючись на місцеві легенди, почав досліджувати територію монастиря [1], а в 1891 – 1892 рр. за доручення Імператорської археологічної комісії провів розкопки, виявивши основні печерні споруди і зібравши значну колекцію знахідок давньоруського часу [2]. Серед них був кістяний виріб у вигляді циліндричної трубочки. Вперше цей виріб був представлений на виставці присвяченій XI Археологічному з'їзду 1899 р., який проходив у Києві [12, с. 161, № 708]. Виставка стала першим публічним показом предметів старовини і лягла в основу міського музею старожитностей і мистецтва (нині НМІУ), а кістяний виріб з двозубом став одним із перших експонатів музейної колекції.

Трубочка циліндрична довжиною 80 мм, діаметром 13 мм, порожниста в середині і на обох кінцях має симетричні наскрізні отвори (рис. 1,1). Виготовлена з кістки світло-жовтого кольору, полірована, поверхня має подряпини. З одного