

МОТИВ «СКЛАДАННЯ» В ЛІКУВАЛЬНО-ОБРЯДОВИХ ТЕКСТАХ: ІСТОРІЯ ОБРАЗІВ І МІФОЛОГІЧНА СЕМАНТИКА

На матеріалі лікувальних текстів розглянуто рудименти космогонічних вірувань індоєвропейців, у яких елементи Всесвіту зіставляються з частинами людського тіла. Порівняння міфологічних текстів з археологічним матеріалом допомагає зрозуміти «логіку» ритуального членування під час поховальних відправ або жертвоприношень. У лікувальних текстах простежується протилежний процес словесного «складання» тіла, фіксування цілісності якого дублюється зіставленням частин ландшафту, що гарантує невідворотність позитивного результату лікування.

Ключові слова: міф, жертвоприношення, тіло, лікувальний обряд, індоєвропейці, пращур.

Rudiments of the cosmogonic beliefs of the Indo-Europeans are studied using the material of healing texts, in which the elements of the Universe are compared to the parts of the human body. Comparison of mythological texts with archaeological material helps to understand the 'logic' of ritual division during burial ceremonies or sacrifices. In healing texts, the opposite process of verbal 'composition' of the body takes place. Fixing of the body integrity is duplicated by a comparison with the landscape elements, which guarantees the inevitability of a positive result of treatment.

Keywords: myth, sacrifice, body, healing ritual, Indo-Europeans, ancestor.

Вступ. Останнім часом у гуманітарній галузі набувають актуальності дослідження, що спеціалізуються на вивченні міфологічного моделювання і стереотипізації культурних явищ [16; 22; 44; 45; 48]. Показовими в цьому сенсі є магічно-лікувальні практики, під час яких здійснюються операції ритуального «розбирання» і подальшого «складання» тіла, унаслідок чого хворий начебто народжується заново. Дослідження мотиву «складання» є цікавим з погляду не лише етнології, але й інших наук, зокрема культурної антропології та психології, оскільки магічні формули становлять специфічні ментальні зразки для одужання і виконують функцію *placebo*, що мають психотерапевтичний ефект.

Виклад основного матеріалу. У міфології еквівалентами тіла є природні об'єкти, які візуально або за якісними характеристиками асоціюються з тими чи іншими фізичними органами [40, с. 29, 44, 46]. Антропоморфні мотиви фіксуються в архаїчних жанрах народної творчості, зокрема казках [14, т. 2, с. 31; 46, с. 213], загадках [11, с. 122]. Рудименти архаїчного пантеїзму збереглися також у лікувально-обрядових текстах (далі – ЛОТ), зокрема, у мотивах «замикання-відмикання» [30, № 307] та «огороження-оперізування»

астральними світилами [29, с. 253–257; 30, № 435, 445, 558]. На особливу увагу заслуговує мотив «складання», де категорії «природного» і «людського» наближуються так тісно, що здатні замінити одне одного. Сміслові отождошення цих категорій є основою для магічного відтворення ушкодженого тіла шляхом фонетичного й лексичного конструювання, що реалізується як текст.

Конкретизація міфологічних смислів простежується на прикладі текстових зіставлень між «червоною кров'ю», «жовтою костью», «білим тілом» з «ріками», «камінням», «землею»: «Текла речушка краваўая»; «Встань кроў, ў рані, як ўода ў Ярдані» [30, № 290, 303]. «Каменние гори, распадітесе, тямние хмари, разойдітесь, тело бело, раздайсь» [30, № 22, 23]. Асоціативні зіставлення «природного» й «людського» простежуються в інших ідіомах, на кшталт «лице землі», «гірський хребет», «небесне око», а також лексичних зіставлень понять «скелет» і «скеля», які мають спільний корінь *скьль і позначають сухі / тверді об'єкти [42, с. 638]. У лікувальних текстах «кості» й «пісок» мають однаковий кольоровий код – вони «жовті» [30, № 684, 691], що співвідносить ЛОТ з етіологічними міфами, де людина створюється з «жовтої» глини [4, с. 88].

Смислові асоціації між тілом і землею простежуються в інших слов'янських народів. Зокрема, болгари вважали, що велетні з'являються, як гриби із землі [1, с. 301] (порівняймо із «земляною» природою західноєвропейських тролів і гномів). У східних слов'ян побутували обрядові заборони на господарські роботи до Благовіщення, «бо земля спить», її шанобливо називали «матір'ю». За українськими віруваннями, кургани є залишками тіл міфічних пращурів [14, т. 2, с. 31]. Аналогічні погляди проєктуються на людину. Так, серби вважали кістяк небіжчика основою для майбутнього тіла після воскресіння з мертвих («Були б кістки цілі, а тіло наросте»), що пояснює ритуалізацію нетлінних мощей у християнській традиції. У замовляннях ушкодження м'яких тканин зцілювали «тілом» землі (подібне лікується подібним): «Мурашечка, побегі, песочку прінесі, рабу Божой N засипаті раночку» [30, № 374, 388]. Пісок є також маркером «того» світу, тому його використання може тамувати біль: «Прибуди, прибуди, мій таточку, тепера ко мні <...> / Ой рад би я, дитя мое, прибути к тобі, / Насипано сиріої землі на груди мені, / Засипано піском очі – не гляну к тобі» [15, с. 115]. Існували також вірування, що не покриті землею кістки є причиною існування «живого мерця» [2, с. 628], тому особливого значення надавали обов'язковому похованню покійника, а також правильному розташуванню мертвого тіла.

У контексті лікувальної обрядовості важливим видається порядок розміщення тілесних органів, а саме «кісток» і «жил» як основи здорового тіла. Це пояснюється тим, що в міфологічних уявленнях наявність кістяка є ознакою людської природи, оскільки в представників потойбічного світу він відсутній [2, с. 628] або деформований. Звідси зіставлення вроджених фізичних вад / тілесної диспропорції зі шкідливою для живих територією потойбіччя («Кріклівіци, плаксивіци, ідїть на вечорниці, там хлопци бородаіє, давкі черьоватіє, там п'ють і гуляють і вас вважають»; «Куди ідзець свята Іреї, свята Нікола, свята Недзілька?» – «Ідом <...> урокі шептаці, от слєпух, от крївих, от хромїх, от поганїх язиков»; «Із міра прїшло сємьдєсят баб, такіє головатіє, косматіє, такіє вирочковатіє, такіє

рїлатіє, такіє мохнатіє, вони не умєють не пісаті, вони не умєють ні чїтаті, только вони знають кості ламаті» [30, № 78, 247, 553]), тому українці вважали, що «всїкі потвори – то відьми чи відьмаки» [23, с. 182]. Інакше кажучи, «неправильне» («нелогічно складене») тіло «каліки» може виконувати функцію дестабілізатора, а його присутність загрожувати встановленому порядку, спричиняючи індивідуальні, суспільні та природні негаразди (хвороби, конфлікти, засухи, паводки, буревії тощо), що додатково пояснює особливе ставлення до осіб з дефектами (сухорукості, сліпоти, більма і т. п.).

У цьому аспекті стають зрозумілими археологічні знахідки епохи бронзи поблизу сіл Малополовецьке та Яхни, що на Фастівщині, де «значна частина скелетів поховань тшинецького типу розчленована і викладена в анатомічному чи неанатомічному порядку». Цілі кістяки розміщувалися в традиційному для цієї доби скорченому вигляді, на кшталт ембріона, тоді як розчленовані розташовувалися хаотично [19, с. 53–55; 20, с. 32]. Якщо залишити поза увагою анатомічні інгумації, цікавим видається факт довільного розташування кісток покійника, яке може трактуватися подвійно. Напевне, навмисна хаотизація кісток може асоціюватися з ідеєю перевертання й потойбічної «пустоти», що протиставляється структурованості та наповненості «цього» світу («Як був чоловік пустий і воли пустий, і плуг пустий, і погоничі пустий, і пусту ниву орали» [46, с. 125-e]). Уявлення про перевернутий «той» світ відбилося в образі Світового дерева, що росте вгору корінням (рос. «На острове на Кургане стоїт белая берѣза, вниз вервями, верх кореньями» [39, с. 22]), а також у звичаї повертатися з кладовища «задом наперед» [28, с. 504]. У зв'язку із цим віднімання частини тіла могло бути знаком приналежності до потойбічного світу. Зокрема, казкова Баба-Яга, яка охороняє вхід на «той» світ, іноді відрубє палець, руку або голову подорожньому, намагається його зварити або «спекти» в печі (порівняймо з уявленнями про смерть як дорогу [13]). В. Пропп зазначає, що розрубвання тіла часто супроводжується його ритуальним оживленням, що символізує перехід до пращурів [32, с. 96–99]. Обрядове віднімання руки / пальців спостері-

гаються також у похованнях тшинецької культури. Залишки дитячої руки були зафіксовані серед скупчення кісток тварин. Неподалік було знайдено чоловічі й жіночі плечові кістки. «Фаланга пальця руки дитини була знайдена в південному секторі комплексу 6» [19, с. 55]. Схоже розташування кісток зафіксоване на території Північного Приазов'я. У кургані Розівка Якимівського району Запорізької області в ритуальній ямі поблизу поховання 1 було знайдено плечову кістку підлітка без епіфізів, один кінець якої упирався в дно. Кістка мала сліди зрізування м'яса і супроводжувалася розвалом трьох посудин [20, с. 34]. Можливо також, що в такий спосіб відбувалося поховання лише руки, відрубаної у живої жертви, що імітувало її смерть. Так, у скіфів існував звичай віднімати праву руку полоненим воїнам [9, с. 194], що ускладнювало володіння мечем. Схожі мотиви присутні в німецьких текстах, де відрубана (мертва / холодна) рука використовується для лікування «гарячого» запалення – «антонового вогню» (давньо-нім.: «Unser Herr Christus ging uber Berg und Sand und Land, was fand er? Eine kalte Manne-Todtenhand: damit still ich den kalten Brand»; «Ich ging uber Land, da fand ich eine Todtenhand: damit stille ich den Brand» [29, с. 190–191]).

Археологічні матеріали свідчать також про існування прадавніх ритуальних трапез, де тіло померлого членували, переміщували з м'ясом тварин і вживали як обрядову страву [27, с. 118]. За свідченнями Геродота, «коли в ісседонів помирав батько, всі його родичі приносили баранину, потім готували жертвоприношення, дрібно шматували м'ясо і додавали до нього і м'ясо померлого батька свого господаря, потім переміщували усе м'ясо і влаштовували учту» [9, с. 186]. Рудименти звичаїв «забивання дідів» збереглися у фольклорі («Син довів діда до дуже глибокого яру, посадив його на лубок, що приніс з собою, спустив з ним батька на самий низ» [6, с. 52]), а також у монументальному мистецтві окремих слов'янських народів, на поховальних стелах яких трапляються зображення піднятої догори правої (!) руки [6, с. 177–178]. Натяки на існування ритуального канібалізму збереглися в замовляннях: «Золотніче-золотніче, рабе Божьей человече, годзі тоди ходзіці, крові червону піці, солодко м'ясо с'єдаці, жовту

косцю сасаці» [30, № 593–594]. Знаковим є звертання до «золотника» як до живої істоти. Імовірно, хворобу міг хтось імітувати, кого потім приносили в жертву, щоб врятувати від вимирання весь рід. Про це свідчить називання «золотника», тобто того, хто його імітує, «Божим чоловіком», який уже не належить до світу людей (порівняймо з назвами ритуальних короваїв: *божич*, *багач*). Про існування поховальної тризни після здійснення ритуального вбивства свідчить значна кількість кісток тварин, а також наявність особистих речей покійника, необхідних для продуктивної діяльності (глиняний посуд, невеличкий бронзовий кинджал, сланцеві кубки, «рогате» пряслице, крем'яні знаряддя і т. п.).

Можливий інший підтекст ритуального членування, яке трактується як навмисне каліцтво вже померлих, що мало унеможливити їхнє посмертне існування. Так, у різних слов'янських народів існували звичаї під час епідемій розкопувати могили «нечистих» мерців і пробивати їх осиковими кілками, перевертати, віднімати голови або спалювати. Можливо, подібні обряди відбувалися також в архаїчну епоху на території Східної Європи.

На відміну від праслов'янських поховальних обрядів, де розчленоване тіло розміщували хаотично, у лікувальних текстах українців словесне «членування» тіла (імітація знищення / деструктуризація старого і хворого) відрізняється певною послідовністю: «Я буду вишіптувати, заговорать, викликать з <...> голови, → з ніг, → з пальців, → з суставців, → з волосу, → з голосу, → з русої коси, → з краси, → з білого лица, → з веселого сердца, → з карих очей, → з плечей, → з в'язей, → з грудей. Тут тобі не стояти, головоньки не крушити і не томити, під груди не підпирати, душі з тілом не розлучати» [34, с. 63–64]. Витримана послідовність указує на можливість подальшого відтворення «нового», зціленого тіла (демонстрація воскресіння). Не випадково ці мотиви фіксуються в текстах від механічних ушкоджень – «удару», кровотечі, вивиху: «Войдзі кроў в кроў, жилка в жилку, суставка ў суставаку»; «Зійдзіціса, косці с косціма, мошша с мошшима, чтоб сустава на місто стаў» [30, № 313, 378]. З погляду міфу правильне складання людського тіла (мікрокосму) має важливе значення, оскільки конструктивно-словесна помилка

може спричинити порушення його космічного прототипу (Всесвіту), спричинивши загальний хаос («космічну хромоту»), що пояснює важливість правильної послідовності формули складання: «Станьте, кості на костях, жили – на жилах, сустаї – на сустаїх, крої – на круїе, м'ясо – на м'ясі» [30, № 374]; «<...> Niech się schodzi kostka z kostką, żyłka z żyłką, ciało z ciałem <...>» (польс.) [30, с. 223]; «<...> ben zi dena, tluoda lsd zi geliben, sose gelimida» (давньо-нім.) [39, с. 12–13]. Відновлення тілесної структури шляхом правильного «складання» асоціюється з повторним народженням, що зближує лікувальні тексти з родильними обрядами й етіологічними міфами: «Я так їй пастановіла, як его матъ параділа, косточку з косточкой складала, жилу з жилой точіла, кров з кров'ю перелівала» [30, № 380]. Тілесний порядок у цьому разі є аналогом до порядку космічного: «Світ на світи, вода на воді, зимля на зимлі, добро на добрі [те, що насичує землю. – А. Т.], от білы кості, от жоўти шерсті, постановити йому кість на кості» [30, № 375]; «Гора з горою, камень з травою, риба з водою» [34, с. 77]. Порівняймо: «Удар на удар і вевіх на вевіх, осіна на осіну, крушина на крушину, шобе тіе сустаи помаленьку на мєсті усталі» [30, № 376]. Наслідком неправильного складання слова, а також його перекручування, «перевертання», «кривляння» є «уроки» (порівняймо із семантикою «каліцтва»), які можуть «накликати» вітер, засуху, паводок, голод, хворобу і т. п.: «Тое гововица і сквозняк, і вітер, бура – все, і з вочей може, може з людей: <...> “Господинка, Матерка Божа, одведи од (ім'я) тую болєзь, звідки вона пришла: з тучи, з грому, з вітру, з бури, з вочей, з людей”» [30, № 616].

Мотиви «членування-складання» тіла співвідносяться також з іншими обрядами, зокрема, з ритуальним жертвоприношенням, де жрець має правильно розділити тіло жертви, рівномірно або вибірково розподіливши його між учасниками обряду (тобто скласти його в новому ракурсі). Схожа ситуація спостерігається під час роздавання весільного короваю або ламанні хліба в поховальному обряді. Мотив ламання хліба (не різання ножем – знаряддям убивства), що відповідає обрядовому протоколу і здійснюється в певній послідовності, протиставляється

ритуальному роздиранню (превалювання «дикого» над «свійським»), що відповідає ситуації хаосу і стосується хтонічних істот, пов'язаних із семантикою смерті. Рудименти роздирання (хаотичного членування) залишилися під час святкування Масляної, Івана Купала. Учасники обряду шматували опудало Мари, залишки якого спалювали або топили. Аналогічні дії відбувалися під час оборювання селища, коли жінки могли розірвати будь-яку істоту, яка траплялася на їхньому шляху [31, с. 31–33]. У цьому разі правильно поділене тіло жертви (ламаній хліб) асоціюється з Космосом, а жрець – з богом-деміургом. Культурні співвідношення людського тіла з хлібом відбилися у весільних обрядах, коли шлюбне ліжко молодим стелили на житніх снопах [26, с. 89], а також загадках, де священник і миряни уподібнюються хлібу, а приміщення церкви – печі: «По всій печі паляниці, посередині книш» [11, с. 122]. Можливо, відповідні співвідношення стосуються часів, коли тіла жерців підлягали кремації, що прискорює стадію тління. Обрядове спалювання відбувалося в «печах» – великих кострищах. Звідси назва «піч» від «пекти», тобто «палити» [див.: 38, с. 80–89]. Рудименти прадавніх обрядів траплялися в середньовіччі, коли спалювали адептів дохристиянського культу – відьом, волхвів і ворожбитів. Літописи свідчать, що в 1227 році новгородці спалили на Ярославовому дворі чотирьох волхвів. У 1411 році аналогічні події відбулися в Пскові [8, с. 241–242].

Схожі обряди існували в давніх аріїв. Зокрема, у Яджур-веді описується обряд пурушамедхі, виконання якого передбачало жертвоприношення молодій жінки з метою поліпшення родючості ґрунту. Аналогії з ведійським сюжетом фіксуються в археологічному матеріалі. Так, у похованнях доби середньої бронзи (Павловський район Воронезької області, РФ) знайдено кістяки молодих жінок, які готувалися стати матерями. Жертви були розітнуті на три частини. «У кургані № 47 особливо чітко простежуються розміщення цих частин, де голова містилася на тулубі (з руками); а ноги, відняті в стегнах, розташовувалися неподалік» [36, с. 173].

Характерним є порівняння описаного ритуалу з оформленням трьох суспільних верств у давній Індії. Зокрема, у «Пурушасукті» мовиться: «Коли Пурушу роз-

членили, / На скільки частин поділили його? / Як його рот, як його руки, / Як стегна, як ноги називаються? / Його рот став брахманом, / Його руки перетворились на раджанья, / Його стегна стали вайшья, / З ніг родився шудра (Рігведа Х, 90). Четверта група (шудри), на думку дослідників, є залишками корінного населення Індії, яке було підкорене аріями. В індоіранський період поділ суспільства на три касты вже завершився. Основними були: жреці, військова аристократія, а також вільні громадяни (торговці, ремісники, скотарі-землероби тощо). На думку А. Синюка, такий поділ міг існувати в населення Середнього Дону епохи бронзи [36, с. 174].

Знахідки потрійно розігнутого тіла (ритуальне від'єднання рук і голови) трапляються в археологічних пам'ятках центральних регіонів України, що гіпотетично розширює територію кастового поділу. У кургані № 104 поблизу села Сунки Золотоніського повіту (нині – с. Сунки Смілянського району Черкаської області) Є. Зноско-Боровський знайшов статуетку, з трьох боків якої розташовувалося по людському черепу без кісток. На спині статуетки стояла невелика посудина [17, с. 104]. В. Даниленко класифікував це поховання як пам'ятку пивихінської культури [10, с. 87]. Окремі археологічні пам'ятки зарубинецької культури (могильник поблизу Бабиної Гори Трахтемирівського городища) відрізняються похованнями дитячих черепів без ритуального інвентарю. Схожі знахідки зафіксовані в курганних комплексах поблизу села Бересняги Канівського повіту (нині – с. Бересняги Канівського району Черкаської області). У похованні № 2 знайдено три черепи, які «лежали поряд»; у № 3 черепів було два. Біля них було знайдено невеликий залізний ніж і кам'яну зернотерку, що вказує на існування обряду, пов'язаного з людським жертвоприношенням [17, с. 101]. Поблизу с. Трахтемирів Канівського району Черкаської області 1999 року було розкопано дитячий череп, орієнтований тім'ям на захід. Вище рівня поховання було виявлено розвал горщика давньоруського часу. Д. Куштан не виключає, що «це ритуальна жертва у вигляді голови дитини» [18, с. 11]. Від'єднання голови від тулуба зафіксовано також на Фастівщині в могильнику Малополовець-

ке-3 (комплекс 8 № 37): «корпус дитини лежав на спині, голова була віднята й містилася на тулубі, упираючись у шийні хребці, кістки кінцівок і тазу були відсутні» [20, с. 33]. Крім цього поховання, існує велика кількість пам'яток, де трапляються залишки обрядового відрубання голови [19, с. 56–58].

Археологічні знахідки, які фіксують ритуальні поховання, зіставляються з етнографічним матеріалом, що частково коментує звичаї потрійного членування. Зокрема, в окремих індоєвропейських культурах череп людини залишається предметом культу. Раніше його очищували й шанували як реліквію, а замість голови в могилу клали її глиняну модель. Підтвердженням цьому є те, що в християнських монастирях Західної Європи зберігалися черепи святих, з яких прочани пили воду і в такий спосіб лікували важкі хвороби [47, с. 67–68]. Схожі вірування існували в тюркських народів, про що свідчать матеріали Шестаківського могильника (таштикська культура), де було знайдено глиняну модель людської голови в натуральну величину [21].

На відміну від археологічних знахідок, у лікувальних текстах голова і тулуб завжди описуються як неподільне ціле: «Тут вам [ідеться про *уроки*. – А. Т.] не стояти, тут вам не гуляти, буйной головоньки не ламати, рум'яного лица не палити, щирого сердца не нудити, сімдесят жил не стягати і під серденько не підпирати» [46, с. 137-з]. Схожі мотиви трапляються в давніх гімнах індоєвропейців. В Айтарея-араньяка (II, 4, 1) світ твориться з голови і тулуба: «<...> і тоді виник рот <...> з рота вийшла мова, з мови – вогонь. Потім виникли ніздрі. З ніздрів вийшло чуття, із чуття – вітер. Потім виникли очі. З очей виник зір, із зору – сторони світу. Потім виникла шкіра. Із шкіри виникло волосся, із волосся – рослини і дерева. Потім виникло серце. Із серця вийшла думка, із думки – місяць. Згодом виник пуп. З пупа вийшло видихання, із видихання – смерть. Потім виник дітородний орган. З дітородного органа вийшло сім'я, із сімені – вода» [3, с. 54]. Принцип творення (зверху → вниз), що демонструє рух божественної еманції (рот → вогонь → мова, ніздрі → чуття, очі → зір → сторони світу, шкіра → волосся → рослини, серце → думка → місяць) дублюється

в ЛОТ, де знахар повторює дії Творця, качаючи яйцем по обличчю → грудях → животу [30, № 143]: «Болячка <...> ти по кости ходіла, кость ломіла, лице теряла (голова-верх), спать не давала, коло серца не влегай (серце-середина), пить-єсти не забороняй (живіт-низ)» [30, № 340].

Ритуальне «розбирання» тіла на три частини (голову, тулуб і руки) відповідає згаданим вище обрядам пурушамедхі, коли в жертву приносили вагітних жінок і дітей. Стимулювання майбутнього врожаю здійснюється за рахунок повернення в часи до-творення, коли елементи Всесвіту існували в роз'єднаному стані так, як несформованим є ще ненароджений плід. Аналогічним чином твориться світ з тіла Пуруші. Не випадково дитячі жертвоприношення були поширеними в дохристиянському світі й зафіксовані античними авторами в народів Близького Сходу. Наприклад, фінікійці жертвували новонароджених Ваалу / Молоху, а їхні кістки вважали священними. За свідченнями Євсевія, дитячі жертви приносили також на честь Адоніса й Сатурна [5, с. 235]. Доречним тут видається порівняння з грецькою міфологією, де Сатурн з'їдає своїх дітей, що може слугувати натяком на архаїчні форми ритуального дитячого канібалізму, відлуння якого можна зустріти в загадках на кшталт: «Серед хати сало висить» (розгадка: «дитина в колісці») [41, с. 651]. Про язичницькі жертвоприношення дітей на Масляну згадував Кирило Туровський: «Отसेле бо не приемлеть ад требы, заколаемых отцы младенец, на смерть почести – преста бо идолослужение и пагубное бесовское насилие», а також інші апологети: «Таверская деторезанья идолом от первенец» [35, с. 145–147]. Відомі також випадки (Київський Поділ XIX ст.), коли грудних дітей з уродженими фізичними вадами протикали осиковим кілком і ховали під порогом власної оселі [7]. Знаковим є фольклорний матеріал, зібраний на території Київщини і Канівщини, де є натяк на існування прадавнього звичаю жертвоприношення первістків: «Першу дитину у бур'ян закидають». М. Номис пояснює приказку тим, що «перші діти рідко підрастають» [41, с. 406].

Водночас існує думка про зв'язок ритуального членування з астральними культурами, що загалом не заперечує попередній матеріал. У міфології давніх народів

місяць був «небесною головою» («лицем Господнім»), яка періодично зникала і з'являлась на небосхилі. Е. Церен зазначає: «Навряд чи наші сучасники здатні зрозуміти справжній смисл виразу “лунний лик”. Вони скоріше за все дуже здивувалися б, дізнавшись, що ця метафора позначає голову без тулуба і ніг. І, напевне, жажнулися, коли б довідалися, що люди вірили, начебто для гідного наслідування смерті місяця, необхідно рубати голову тут, на землі. Разом з тим це була проста форма вірування у воскресіння в потойбічному світі» [43, с. 206]. Ідея реінкарнації в цьому разі розповсюджується не лише на окрему людину, але й на Всесвіт у цілому. Періоди життя космічного велетня співвідносяться з днем і ніччю індійського Брахми. Його наступне воскресіння передбачає настання нової ери, яка почнеться після вселенських катастроф – періоду смерті і загального тілесного розпаду. «Наука свідчить, що з кінця палеоліту на території Європи існував звичай відрізати померлим голови і ховати їх окремо від тулуба. З давніх часів голова стала одним найрозповсюдженіших амулетів як символ потойбічного світу, як знак оберегу від усякого зла, як символ благодаті й родючості, оскільки після “відрізання” голова місяця знову виростає. На території Південної Німеччини, наприклад, ще з самого початку кам'яного віку велось полювання за головами як за найдорогоціннішим предметом, який має магичну силу» [43, с. 207]. Імовірно, із цими обрядами пов'язані казкові сюжети про знищення змія шляхом відрубування трьох, дев'яти, дванадцяти голів, що мислились як джерело сили.

Висновки. У лікувальних текстах українців збереглися рудименти давніх космологічних уявлень індоєвропейців, згідно з якими, тіло людини є мікромоделлю Всесвіту. Прикладом слугують міфологічні мотиви підперізування астральними світилами, які є частинами тіла або елементами вбрання Ісуса Христа, Богородиці. Описи «зовнішності» Бога наближують хворого до зразка космічної стабільності і вселенської рівноваги, що стимулює його одужання.

Аналіз міфічних сюжетів у космогонії і лікувальному ритуалі дає змогу зрозуміти викопні знахідки розчленованих кістяків людей тшинецької культури. Можливо,

у такий спосіб відбувалося долучення покійного родича до потойбічного / «перевернутого» світу пращурів, що підтверджується залишками штучного від'єднання м'язових тканин – віддаленого свідчення канібалістичних обрядів (з'їдання частини пращура). Поряд із цим логічною видається думка, що племена тшинецької культури вже були землеробами, ідеологія яких прагне до упорядкування – майже геометризації оточуючого середовища, викликані паралельно-перпендикулярними перетинами під час обробки поля (звідси превалювання чотирикутності в організації культурного простору; порівняймо також російське *крестьянин* – від *крестить*). Аналогічні вірування дійшли до нашого часу в прагненні правильного (рівного і випростаного) розташування тіла покійного, збереженні його цілості, а також в організації поховань і кладовищ – візуалізованих локусів потойбічного світу. Можливо, хаотизація анатомічних залишків свідчить про трагічні події – епідемію чи війну (хаотизацію дійсності) або викликана необхідністю ритуального поділу на «своїх» і «чужих» / «перевернутих» покійників. Обрядова (структурована, «прямокутна») парадигматика землеробів у цьому разі відрізняється від парадигматики народів, де головними промислами були збиральництво й полювання, про що свідчать «перевернуті» мотиви лікувальних текстів північних регіонів Росії: «На море Океане, на острові Буяне стоить дуб-карколист вверх корнями, вниз ветвями», «На море Океане, на острові Кургане стоить белая береза вниз ветвями, вверх корнями» [12, с. 8], а також звичаї відкритих поховань, коли перевернуте тіло покійного підвішували на дереві [24; 25; 33].

Правильне (випростане) розташування покійного викликане асоціативними

зв'язками між сном і смертю, що пояснює звичаї «будити покійника» [37], а також інші рудименти вірувань у реінкарнацію. Навмисне порушення тілесних пропорцій передбачає «неправильне» пробудження, тобто появу нащадків з фізичними вадами або вродженими хворобами (генетики свідчать про спадковість психічних відхилень – *переляку, уроків*).

У лікувальних обрядах спостерігається зворотний процес «правильного складання» деформованого хворобою тіла або зрушеної стресом психіки, що дублюється на всіх рівнях – від тілесного до космічного. Ситуація «правильності–неправильності» слугує ключем щодо малозрозумілих людських жертвоприношень, коли відбувалося потрібне членування тіла жертви. Напевне, ритуальне віднімання голови, тулуба і рук виконувало функцію, аналогічну «правильному складанню» в лікувальних обрядах. Можливо, у такий спосіб давні індоєвропейці намагалися підтримувати баланс між «природним» і «людським», асоціюючи тіло розчленованої і правильно складеної жертви з тілом Всесвіту. Рудименти ритуалів «правильного складання» дійшли до нашого часу під час ламання ритуального хліба або роздавання милостині як способу обрядового упорядкування тимчасового дисбалансу, викликаного народженням, заміжжям або смертю члена колективу.

«Правильному членуванню» тіла жертви протиставляються дії, спрямовані на знищення, що пояснює археологічні знахідки хаотично розташованих кісток, а також обрядове роздирання, шматування хтонічної істоти в перехідні чи критичні моменти існування соціуму (епідемії, хвороби, рівнодення та сонцестояння). На противагу «правильному членуванню» роздирання і розкидання спрямоване на невідворотне знищення і заперечує ідею воскресіння.

Джерела та література

1. Белова О. В. Великан. *Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Москва : Международные отношения, 1995. Т. 1: А (Август) – Г (Гусь). С. 301–302.*
2. Белова О. В., Толстая С. М. Кости. *Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Москва : Международные отношения, 1999. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки). С. 631– 633.*
3. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. Москва : Наука, 1980. 333 с.

4. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях : космогонічні укр. народні погляди та вірування. Київ : Довіра, 1992. 414 с.
5. Буткевич Т. И. О смысле и значении кровавых жертвоприношений в дохристианском мире и о так называемых «ритуальных убийствах». *Кровь в верованиях и суевериях человечества* / сост. примеч. В. Ф. Бойков. Санкт-Петербург : София, 1995. С. 231–368.
6. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. Москва : Наука, 1978. 240 с.
7. Вишневський Д. Дитя не человеческого подобию, но бесовского / *Киевская старина*. 1896. (Год 15). Т. LIII. Май. (Документы, известия и заметки). С. 39–40.
8. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси : в 2 т. Москва : Индрик, 2000. Т. 1. 376 с.
9. Геродот. *Исторії* : у 9 кн. / перекл., передм. та прим. з грецьк. А. О. Білецького. Київ : Наукова думка, 1993. 575 с.
10. Даниленко В. Н. Энеолит Украины. Этноисторическое исследование. Київ : Наукова думка, 1974. 175 с.
11. Етнографічні записи Якова Демченка 1857–1858 р. *Україна*. 1930. Кн. 5–6. С. 89–129.
12. Жарникова С. В. Происхождение индоевропейцев. Ч. 5. Архаические образы северорусского фольклора. URL : <https://books.google.com.ua/books?id=ETOzCAAAQBAJ>.
13. Жуйкова М. Происхождение выражения *туда и дорога!* и славянские народные представления о двух видах смерти. *Антропологический Форум. Зеленинские чтения*. 2004. № 1. С. 267–276.
14. Записки о Южной Руси / издал П. Кулиш. Репринтное издание. Київ : Дніпро, 1994. 719 с.
15. Костомаров Н. Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. Москва : Чарли, 1995. 688 с.
16. Костюк І. Культура ХХІ століття у полоні міфологій: причини та перспективи. *Вісник ЛНАМ. Серія : Культурологія*. 2016. Вип. 29. С. 37–46.
17. Курганы и случайные археологические находки близ местечка Смелы : в 3 т. Т. 2. *Дневник раскопок 1887–1889 гг. гр. Алексея Бобринского*. Санкт-Петербург : Типография В. С. Балашева и К°, 1894. Т. 2. 224 с.
18. Куштан Д. П. Звіт про археологічні розвідки у Черкаській області за 1999 рік. *Науковий архів Черкаської археологічної інспекції*. Черкаси, 2000. 1999/63.
19. Лисенко С. Д. Поховання за обрядом демембрації доби пізньої бронзи у Середньому Подніпров'ї. *Наукові записки з української історії*. 2003. Вип. 14. С. 53–62.
20. Лысенко С. Результаты исследований памятников эпохи бронзы у сёл Малополовецкое и Яхны в 1992–1998 гг. и периодизация эпохи средней-поздней бронзы на Фастовщине. *Археологические памятники Фастовщины: проблемы исследования и охраны. Научно-информационный бюллетень, № 10–11 за 1998 г.* Фастів, 2001. С. 30–38.
21. Мартынов А. И. Скульптурный портрет человека из Шестаковского могильника. *Советская археология*. 1974. № 4. С. 231–242.
22. Медведева А. В. Этнические стереотипы в современных условиях: теоретические подходы и изучение на эмпирическом уровне. *Теория и практика общественного развития*. 2014. № 8. С. 43–48.
23. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. Київ : Оберіг, 1991. 424 с.
24. Нерсесов Я. Индейцы Северной Америки. URL : <http://relig.info/article/indeitsy-severnoi-ameriki>.
25. Нимфодор. Варварские законы. *Археология и этнография Кавказа*. URL : http://web.archive.org/web/20070527014431/http://kolhida.ru/index.php3?path=_sourcer&source=nimfodor.
26. Перетц В. Декілька етнографічних даних з старих рукописів. *Україна*. 1913. Т. 1. С. 86–91.
27. Писаренко Ю. Г. Смерть Святогора: відголосок передісторії людства у билинах (1). *Український історичний журнал*. 1999. № 1. С. 132–143.
28. Плотникова А. А. Кладбище. *Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого*. Москва : Международные отношения, 1999. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки). С. 503–507.
29. Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Москва : Индрик, 1995. 352 с. (репринт издание 1917 г.).
30. Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / сост., подготовка текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. Москва : Индрик, 2003. 752 с.

31. Померанцева Э. В. Роль слова в обряде опахивания. *Обряды и обрядовый фольклор* / отв. ред. В. К. Соколова. Москва : Наука, 1982. С. 25–36.
32. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1996. 366 с.
33. Путешествие Ивана Шилтбергера по Европе, Азии и Африке, с 1394 года по 1427 год. *Записки императорского Новороссийского университета*. 1867. Т. 1. URL : http://www.vostlit.info/Texts/rus3/Schiltberger_3/frameset2.htm.
34. Рецепти народної медицини, замовляння від хвороби (записані Я. П. Новицьким, П. С. Єфименком, В. П. Милорадовичем). *Українські чари* / упоряд. О. М. Таланчук. Київ : Либідь, 1992. С. 32–95.
35. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. Москва : Наука, 1988. 784 с.
36. Синюк А. Т. Курганы эпохи Бронзы Среднего Дона (Павловский могильник). Воронеж : Изд-во Воронежского университета, 1983. 192 с.
37. Толстая С. М. Поминки. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого*. Москва : Международные отношения, 2009. Т. 4. С. 162–169.
38. Топоров В. Н. Индоевропейский ритуальный термин souh1 -etro- (-etlo-, -edhlo-). *Балто-славянские исследования. 1984* / отв. ред. В. В. Иванов. Москва : Наука, 1986. С. 80–89.
39. Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). К столетию со дня смерти А. Шлейхера. *Труды по знаковым системам, IV* / отв. ред. Ю. Лотман. Тарту : Тартуский государственный университет, 1969. С. 9–43.
40. Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». *Труды по знаковым системам, V* / отв. ред. Ю. Лотман. Тарту : Тартуский государственный университет, 1971. С. 9–62.
41. Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О. В. Марковича та інших. Уклад М. Номис / упоряд., прим. та вст. ст. М. М. Пазяка. Київ : Либідь, 1993. 766 с.
42. 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. Москва : Прогресс, 1987. Т. 4 (Т – Ящур). 864 с.
43. Церен Э. Лунный бог / сокр. пер. с нем. Б. Д. Каллистова. Москва : Наука, 1976. 381 с., ил.
44. Цивьян Т. В. Мифологическое программирование повседневной жизни. *Этнические стереотипы поведения* / под ред. А. К. Байбурина. Ленинград : Наука, 1985. С. 154–178.
45. Цивьян Т. В. Опозиция мужской / женской и её классифицирующая роль в модели мира. *Этнические стереотипы мужского и женского поведения* / отв. ред. А. К. Байбурин, И. С. Кон. Санкт-Петербург : Наука, 1991. С. 77–91.
46. Чубинський П. П. Мудрість віків. *Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського : у 2 кн.* Київ : Мистецтво, 1995. Кн. 1. 224 с.
47. Штрак Г. Л. Кровь в верованиях и суевериях человечества. Народная медицина и вопрос о крови в ритуале евреев. *Кровь в верованиях и суевериях человечества* / сост. примеч. В. Ф. Бойков. Санкт-Петербург : София, 1995. С. 5–228.
48. Яковлева Е. Л. Игровая природа мифа и современна культура. Казань : Познание, 2011. 168 с.

References

1. BELOVA, Olga. Giant. In: Svetlana TOLSTAYA, ed-in-chief, *Slavonic Antiquities: An Ethno-Linguistic Dictionary: in Five Volumes*. Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences. Moscow: International Relations, 1995, vol. 1: *А (Август) – Г (Гусь)*, pp. 301–302 [in Russian].
2. BELOVA, Olga, Svetlana TOLSTAYA. Bones. In: Svetlana TOLSTAYA, ed-in-chief, *Slavonic Antiquities: An Ethno-Linguistic Dictionary: in Five Volumes*. Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences. Moscow: International Relations, 1999, vol. 2: *Д (Давать) – К (Кроука)*, pp. 631–633 [in Russian].
3. BONGARD-LEVIN, Grigoriy. *Ancient Indian Civilization. Philosophy, Science, Religion*. Moscow: Science, 1980, 333 pp. [in Russian].
4. BULASHEV, Heorhiy. *The Ukrainian People in Their Legends, Religious Views and Beliefs: Ukrainian Cosmogonic Folk Views and Beliefs*. Kyiv: Trust, 1992, 414 pp. [in Ukrainian].
5. BUTKEVICH, Timofey. On the Meaning and Significance of Bloody Sacrifices in the Pre-Christian World, and On the So-Called Ritual Murders. In: V. BOYKOV, compiler and annotator, *Blood in Beliefs and Superstitions of Mankind*. Saint Petersburg: Sophia, 1995, pp. 231–368 [in Russian].

6. VELETSKAYA, Natalya. *Pagan Symbolism of Slavonic Archaic Rituals*. Moscow: Science, 1978, 240 pp. [in Russian].
7. VYSHNEVSKYI, Dmytro. A Child not of Human Likeness, but of Demonic One. In: Yevhen KYVLYTSKYI, ed., *The Kyivan Past, 1896* (Yr. 15), vol. LIII, May, Documents, News, and Notes: pp. 39–40 [in Russian].
8. GALKOVSKIY, Nikolay. *The Struggle of Christianity with the Remnants of Paganism in Ancient Rus: in Two Volumes*. Moscow: Indrik, 2000, vol. 1, 376 pp. [in Russian].
9. HERODOTUS. *The Histories in Nine Books*. Translated from the Ancient Greek, prefaced and annotated by Andriy BILETSKYI. Kyiv: Scientific Thought, 1993, 575 pp. [in Ukrainian].
10. DANYLENKO, Valentyn. *The Aeneolithic Period of Ukraine. An Ethno-Historical Study*. Kyiv: Scientific Thought, 1974, 175 pp. [in Russian].
11. YAKYMOVYCH, Serhiy. Yakiv Demchenko's Ethnographic Records 1857–1858. In: Mykhaylo Hrushevskiy, ed.-in-chief, *Ukraine: A Scientific Journal on Ukrainian Studies*. Historical Section of the All-Ukrainian Academy of Sciences. Kyiv: State Publishing House of Ukraine, 1930, bk. 1, pp. 89–129 [in Ukrainian].
12. ZHARNIKOVA, Svetlana. *The Origin of Indo-Europeans. Part 5: Archaic Images of Russian North Folklore* [online]. Available from: <https://books.google.com.ua/books?id=ETOzCAAQBAJ> [in Russian].
13. ZHUYKOVA, Marharyta. The Origin of the Expression *Good Riddance!* and Slav Folk Beliefs about Two Ways of Dying. In: Albert BAIBURIN, general editor, *Forum for Anthropology and Culture. Readings in Honour of D. K. Zelenin*. Saint Petersburg, 2004, no. 1, pp. 267–276 [in Russian].
14. KULISH, Panteleymon, compiler and publisher. *Notes on Southern Rus*. Reprint. Kyiv: Dnipro, 1994, 719 pp. [in Russian].
15. KOSTOMAROV, Mykola. *Slavonic Mythology: Historical Monographs and Studies*. Moscow: Charlie, 1995, 688 pp. [in Russian].
16. KOSTIUK, Iryna. Culture of the 21st century in the Captivity of Mythologies: Causes and Prospects. In: Volodymyr ODREKHIVSKYI, ed.-in-chief, *Bulletin of the Lviv National Academy of Arts. Series: Culturology*. Lviv, 2016, iss. 29, pp. 37–46 [in Ukrainian].
17. BOBRINSKIY, Aleksey. *Mounds and Random Archeological Finds near the Town of Smela: in Three Volumes. Vol. 2: Count Aleksey Bobrinskiy's Diary of Excavations in 1887–1889*. St.-Petersburg: V.S. Balashev and Co Printing House, 1894, vol. 2, 224 pp. [in Russian].
18. KUSHTAN, Dmytro. A Report on Archaeological Explorations in Cherkasy Region for 1999. In: *Scientific Archives of the Cherkasy Archaeological Inspection*. Cherkasy, 2000, 1999/63 [in Ukrainian].
19. LYSENKO, Serhiy. Burial by Demembration of the Late Bronze Age in the Middle Over Dnieper Lands. In: Viktor KOTSUR, ed.-in-chief, *Scientific Notes on Ukrainian History: Collected Scientific Papers*. Hryhoriy Skovoroda Pereyaslav-Khmelnyskyi State Pedagogical University. Pereyaslav-Khmelnyskyi: Aston, 2003, iss. 14, pp. 53–62 [in Ukrainian].
20. LYSENKO, Serhiy. Results of Studies on Monuments of the Bronze Age near the Villages of Malopolovetskoye and Yakhny in 1992–1998 and the Periodization of the Middle-Late Bronze Age in Fastiv District. In: *Archaeological Sites of Fastiv District: Problems of Research and Protection: A Scientific and Information Bulletin, no. 10–11, 1998*, Fastiv, 2001, pp. 30–38 [in Russian].
21. MARTYNOV, Anatoliiy. Portraiture of a man from the Shestakovo Burial Ground. In: Artemiy ARTIKHOVSKIY, ed.-in-chief, *Soviet Archeology*. Moscow: Science, 1974, 4, 231–242 [in Russian].
22. MEDVEDEVA, Alla. Ethnic Stereotypes in Modern Conditions: Theoretical Approaches and Studies at the Empirical Level. In: Viktoriya KHARSEEVA, ed.-in-chief, *Theory and Practice of Social Development*. Krasnodar: Hors Publishing House, 2014, 8, 43–48 [in Russian].
23. Hilarion Metropolitan. *Pre-Christian Beliefs of the Ukrainian People*. Kyiv: Oberih, 1991, 424 pp. [in Ukrainian].
24. NERSESOV, Yakov. *The Indians of North America* [online]. Available from: <http://relig.info/article/indeitsy-severnoi-ameriki> [in Russian].
25. Nymphodor of Syracuse. Barbarian laws. In: *Archeology and Ethnography of the Caucasus* [online]. Available from: http://web.archive.org/web/20070527014431/http://kolhida.ru/index.php3?path=_sourcer&source=nimfodor [in Russian].
26. PERETTS, Volodymyr. Some Ethnographic Data from Old Manuscripts. In: Mykhaylo Hrushevskiy, ed.-in-chief, *Ukraine: A Scientific Monthly on Ukrainian Studies*. Ukrainian Scientific Society in Kyiv. Kyiv: Printing House of the Second Union of Printers, 1914, bk. 1, pp. 86–91 [in Ukrainian].

27. PYSARENKO, Yuriy. The Death of Sviatohor: An Echo of the Prehistory of Mankind in Epics (1). In: Valeriy SMOLIY, ed.-in-chief, *Ukrainian Historical Journal*. Kyiv: Scientific Thought, 1999, 1, 132–143 [in Ukrainian].
28. PLOTNIKOVA, Anna. Cemetery. In: Svetlana TOLSTAYA, ed.-in-chief, *Slavonic Antiquities: An Ethno-Linguistic Dictionary: in Five Volumes*. Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences. Moscow: International Relations, 1999, vol. 2: *Д (Давать) – К (Крощу)*, pp. 503–507 [in Russian].
29. POZNANSKIY, Nikolay. *Incantations. An Attempt of Studying the Origin and Development of Incantatory Formulae*. Moscow: Indrik, 1995, 352 pp. (reprint of the 1917 edition) [in Russian].
30. AGAPKINA, Tatiana, Elena LEVKIEVSKAYA and Andrey TOPORKOV (compilers, text-preparers, annotators). *Polissia Incantations (Recorded through the 1970s–1990s)*. Moscow: Indrik, 2003, 752 pp. [in Russian].
31. POMERANTSEVA, Erna. Role of Speech in the Ploughing Ritual. In: Vera SOKOLOVA, ed.-in-chief, *Rites and Ritual Folklore*. Nicholas Miklouho-Maclay Institute of Ethnography, USSR Academy of Sciences. Moscow: Science, 1982, pp. 25–36 [in Russian].
32. PROPP, Vladimir. *Historical Roots of Fairy Tales*. Saint Petersburg: Saint Petersburg University Publishers, 1996, 366 pp. [in Russian].
33. Johann Schiltberger's Journey across Europe, Asia, and Africa, in 1394 to 1427. In: Aleksey PAVLOV, ed., *Proceedings of the Imperial Novorossiysk University*. Odesa: L. Nitsche Publishing House, 1867, vol. 1 [online]. Available from: http://www.vostlit.info/Texts/rus3/Schiltberger_3/frame-text2.htm [in Russian].
34. NOVYTSKYI, Yakiv, Petro YEFYMENKO and Vasyly MYLORADOVYCH (collectors). *Recipes of Folk Medicine, Incantations against Diseases*. In: Olena TALANCHUK (compiler). *The Ukrainian Magic*. Kyiv: Lybid, 1992, pp. 32–95 [in Ukrainian].
35. RYBAKOV, Boris. *The Paganism of Ancient Rus*. Moscow: Science, 1988, 784 pp. [in Russian].
36. SINIUK, Arsen. *Burial Mounds of the Bronze Age of the Middle Don (Pavlovsk Burial Ground)*. Voronezh: Voronezh University Press, 1983, 192 pp. [in Russian].
37. TOLSTAYA, Svetlana. Funeral Repast. In: Svetlana TOLSTAYA, ed.-in-chief, *Slavonic Antiquities: An Ethno-Linguistic Dictionary: in Five Volumes*. Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences. Moscow: International Relations, 2009, vol. 4: *П (Переправа через воды) – С (Сумо)*, pp. 162–169 [in Russian].
38. TOPOROV, Volodymyr. Indo-European Ritual Term souh1 -etro- (-etlo-, -edhlo-). In: Viacheslav IVANOV, ed.-in-chief, *Balto-Slavonic Studies. 1984*. (Institute of Slavic and Balkan Studies, USSR Academy of Sciences). Moscow: Science, 1986, pp. 80–89 [in Russian].
39. TOPOROV, Volodymyr. On the Issue of Reconstructing an Indo-European Ritual and Ritual-Poetic Formulae (Based on Studying Incantations). On the Centenary of Death of August Schleicher. In: Yuri LOTMAN, ed.-in-chief, *Sign Systems Studies, IV*. Tartu: Tartu State University, 1969, pp. 9–43 [in Russian].
40. TOPOROV, Volodymyr. On the Structure of Some Archaic Texts Correlated with the Concept of the World Tree. In: Yuri LOTMAN, ed.-in-chief, *Sign Systems Studies, V*. Tartu: Tartu State University, 1971, pp. 9–62 [in Russian].
41. NOMYS, Matviy (collector). *Ukrainian Proverbs, Sayings and so on. Collections of Opanas Markovych and Others*. Compiled, annotated and prefaced by Mykhaylo PAZIAK. Kyiv: Lybid, 1993, 766 pp. [in Ukrainian].
42. VASMER, Max. *The Etymological Dictionary of the Russian Language: in Four Volumes*. Translated from the German and supplemented by Oleg TRUBACHIOV. Edited and prefaced by Boris LARIN. 2nd edition. Moscow: Progress, 1987, vol. 4 (*Т – Яууу*), 864 pp. [in Russian].
43. ZEHREN, Erich. *The Hanged God. Towards the Archeology of Culture*. Translated from the German by B. KALLISTOV. Moscow: Science, 1976, 381 pp. [in Russian].
44. TSIVIAN, Tatiana. Mythological Programming of Everyday Life. In: Albert BAIBURIN, ed.-in-chief, *Ethnic Stereotypes of Behavior*. Collected Articles. Leningrad: Science, 1985, pp. 154–178 [in Russian].
45. TSIVIAN, Tatiana. The Male / Female Opposition and Its Classifying Role in a Model of the World. In: Albert BAIBURIN, Igor KON, eds.-in-chief, *Ethnic Stereotypes of Male and Female Behavior*. Nicholas Miklouho-Maclay Institute of Ethnography, USSR Academy of Sciences. Saint Petersburg: Science, 1991, pp. 77–91 [in Russian].
46. CHUBYN'SKYI, Pavlo. *Wisdom of the Ages. The Ukrainian Ethnography in Pavlo Chubyn'skyi's Creative Heritage: in Two Books*. Kyiv: Art, 1995, bk. 1, 224 pp. [in Ukrainian].

48. STRACK, Hermann Leberecht. Blood in Beliefs and Superstitions of Mankind. Folk Medicine and the Issue of Blood in the Jewish Ritual. In: V. BOYKOV, compiler and annotator, *Blood in Beliefs and Superstitions of Mankind*. Saint Petersburg: Sophia, 1995, pp. 5–228 [in Russian].

49. YAKOVLEVA, Elena. *Myth's Playing Nature and Modern Culture*. Kazan: Cognition, 2011, 168 pp. [in Russian].

SUMMARY

Introduction. Interdisciplinary research that helps to reveal the little-known facts of the past is a crucial task of the modern humanities.

Purpose. The leading motif of certain healing texts is the verbal ‘division’ and further ‘composition’ of the ill body, which implies its reproduction in a new hypostasis. Similar points can be seen in the archaic religious texts of the Indo-Europeans, as well as archaeological finds of the Bronze Age, when the ideological basis of the farmers mythology has been formed.

Results. The rudiments of the cosmogonic beliefs of the Indo-Europeans are preserved in the healing texts of Ukrainians. Certain elements of the heavenly / earth landscape are compared to the parts of the human body. Comparison of mythological texts with archaeological material helps to understand the ‘logic’ of ritual body division during burial ceremonies or sacrifices. In this way there is a ‘new’ birth of the deceased in the other world, the sacrifice of a living person can ensure overall stability and natural balance. The divided body can also belong not to a sacrifice, but serve as a marker of a ‘stranger’ ancestor or ‘living’ deceased, who can do harm after death. This is explained by the fact that in a structured and well-organized agricultural culture, the well-laid body of the deceased actually duplicates the location of the sleeper, who can be awakened, and the deliberate violation of the anatomical proportions of the ‘dead’ makes it impossible for him to “resurrect”.

Unlike apotropaic rites, in healing texts there is a verbal ‘composition’ of the unbalanced ill body, which is carried out in a corresponding tone and sequence. Fixing of bodily integrity is confirmed by a comparison with the landscape elements (mountains, rivers, ground), which guarantee the inevitability of a positive result of treatment. Instead, the deliberate destruction of the bodily proportion with the chaotic arrangement of its elements is used by the rite for destruction of chthonic creatures, which explains certain calendar rituals or actions of apotropaic character.

The ‘right-wrong’ situation is a part of the overall binarity ‘space-chaos’ / ‘life-death’ and serves as a key to comprehension of the semantics of human sacrifices, when the victim’s body is divided into three parts. The proportional separation of the head, body and hands performs a function similar to correct composition in the healing texts and duplicates the plots of etiological myths aimed at recreation of the cosmic order.

Keywords: myth, sacrifice, body, healing ritual, Indo-Europeans, ancestor.