

**ДО ПИТАННЯ ПРО МІФО-РИТУАЛЬНУ СИМВОЛІКУ
КРОВІ В КОНТЕКСТІ ЇЇ ВПЛИВУ НА ФОРМУВАННЯ
СИМВОЛІКИ РУДИ Й ЗАЛІЗА В УЯВЛЕННЯХ
СХІДНИХ СЛОВ'ЯН**

У традиційних культурах значне місце займає міфологема речовин, серед яких особливе місце відводиться крові, що проявляється через її символіку. Вивчення символіки в традиційних культурах дозволяє повніше розкрити особливості функціонування самих культур, адже символи виступають активними регуляторами соціальної поведінки людини, інструментом її адаптації в етнокультурі, акумулюють ідейно-ціннісні орієнтації суспільства. Як зазначав К. Юнг, через символи людина і суспільство моделюють свій світ, тому роль символів як стабілізуючого фактора в функціонуванні культури особливо актуалізується в періоди соціальних та екологічних криз [1, с. 203–223]. У такі періоди зростає інтерес суспільства до світу символів минулого, спостерігається, як засвідчило вивчення знакових систем Трипільської культури та історичних суспільств від античності до сьогодення, повернення до символів і знаків, що тривалий час не використовувалися, вважалися мертвими [2., с. 91–101]. Саме такий кризовий період у своєму розвитку переживає ще з початку ХХ ст. не тільки сучасна українська національна культура, але й, в цілому, європейська. Тому вивчення символіки речовин, зокрема, тих, які мають відношення до традиційних ремесел, як-то ковальство або металургія, завдяки яким відбувалося освоєння людиною енергетичного потенціалу довкілля, може мати, по-перше, не тільки вузьконауковий етнологічний зміст, але й практичні наслідки в формуванні нової екологічної культури майбутнього; по-друге, розвиток культур відбувався і відбувається не тільки завдяки діалогу між культурами на рівні обміну лексичними, технічними запозиченнями, але й завдяки обміну символами та розширенню

4. Символіка *крові-кола* як однієї з форм організації Всесвіту знаходить своє відображення на мовному рівні через укр. коло, пол. kolo етимологічно близьких дvn.-англ. heolfr “кров” (* kel-) [8, с. 206]. Таке ототожнення, скоріше всього, виникло задовго до відкриття кровообігу на основі її обрядового використання – зображення нею сакрального кола в охоронних обрядах. На мовно-предметному рівні символіка крові-кола знайшла своє вираження також через укр. крівавниці “червоне намисто” [13, т. 2, с. 308].

5. *Кров* як символ *рослини* розкривається широким колом мовно-об’єктних означень, напр.: укр. крівавник “рослина=деревій”, укр. крівця “рослина=звіробій” [13, т. 2, с. 308, 309], рос. діал. кровавик “рослина=чистотіл великий”, рос. діал. кровавець ”рослина=звіробій”; паралелі також знаходимо в сербохорв. діал. кровніца “гілка з листям”, кровіна “матеріал для примітивної кровлі (солома, дранка, сіно)”, в пол. krewnik “рослина”, в словен. krvavica “сорт груш з червоною м’якою” [9, т. 13, с. 59, 61, 65]. Такі рослини, як деревій, звіробій, чистотіл, мають кровозв’язуючу, кровозупинячу й одночасно бактерицидну властивості, що, очевидно, й обумовило зазначені вище назви. Одночасно деревій в народній медицині використовується не тільки як кровозупинячий засіб, але й і як кровопускаючий, наприклад, з метою полегшити головний біль, деревієм лоскочуть в носі для виходу крові [6, с. 46]. У той же час називання крові в замовляннях не тільки людською, водяною, але і трав’яною виводить її за межі означень лише фітопрепаратів [3, с. 258]. Етнографічні матеріали дають приклади зворотного означення – рослиною крові, наприклад, у весільному фольклорі: “Зробити молодій калину” – позбавити наречену цноти [14, с. 140]. У замовляннях, у весільному фольклорі, в народній медицині кров символічно ототожнюється з квітами червоного кольору: міфічною рожею-ружею (трокінда, шипшина, мальва), рутовою [3, с. 239–240], піоном [6]. Окрім рослини, що на мовно-міфологічному рівні ототожнюються з кров’ю, як-то – ружа, рута, калина, груша, одночасно символізують і Світове Дерево як флористичну модель світу [3, с. 233–242]. Крім того, через рослинну символіку кров співвідноситься з міфічними істотами християнського дуалістичного світу, зокрема, із чортом. Так, поширені уявлення, що “у вільсі є кров того оссина” [10, с. 44], або ж що листя вільхи забарвлене кров’ю чорта [4]. Отже, кров через рослинну символіку співвідноситься також із Всесвітом та міфологічними персонажами християнського світу, які персоніфікують частини Всесвіту.

осквернися кровьми земля Руская и холмъ-отъ". Згадує про відмову від кривавих жертвоприношень після прийняття християнства в своєму "Слові про закон і благодать" і митрополит Іларіон: "...уже не жрътвенныея крове вкушающе погибаемъ" [16, с. 80]. Українська народна пісня зберегла пам'ять про принесення в жертву козла в язичницькі часи:

За рікою, за бистрою-
Стоять ліси дрімучі;
А в тих лісах вогні горяТЬ,
Вогні горяТЬ великі;
Навкруг вогнів ослони стояТЬ,
Ослони стояТЬ дубові;
На тих ослонах добрі молодці,
Добрі молодці, красні дівиці,
Співаютъ пісні, колядочки:
Посередині старий сидить,
Він гострить свій булатний ніж,
Біля нього козел стойТЬ,
Хочутъ козла зарізати ... [Там само, с. 81].

Збереглися сліди кривавих жертвоприношень також у весіль-ній обрядовості українців, зокрема, на Чернігівщині – це "жертва яловиці" [15, с.159]. Жертвоприношення (криваві) здійснювалися у найвідповідальніші періоди буття Всесвіту у його календарно-солярних проявах затмінень небесних світил, стихійних лих; життя соціуму (війна, мор, голод), життя та смерті людини (народження, весілля, хвороба, смерть). Зокрема, саме з трирічним віком жертвової тварини дослідники пов'язують назгу поминального обіду у слов'ян – тризна [17, с. 134]. Жертви заклання, як зазначає Я.Ф. Головацький, мали взагалі подвійний характер: і характер освячення, і характер дару, приношення, залишення себе для богів у надії бути винагородженим ними чимось більшим [16, с. 81]. У першому випадку символіка *крові-жертви* перегукується з символікою крові як атрибути *священного дійства*. В цьому контексті особливе значення мало вживання жертвової крові, що відобразилося в народній медицині. В езотеричних знаннях пролита-спожита кров, навіть засохла, є надзвичайним збуджуючим засобом, що провокує появу екстатичного стану, в якому з'являються видіння невидимого світу, чим і пояснюються криваві жертвоприношення [18, с. 453]. Такої ж думки притримується Я.Ф. Головацький, який вважає, що

Отже, в уявленнях східних слов'ян кров набуває характеру сакральної субстанції, що співвідноситься з Всесвітом через його просторовий, мінеральний, рослинний, зооморфний, антропоморфний, соціальний, кулінарний та стихійний коди. При цьому цей універсальний матеріал є амбівалентним, наділеним як позитивними (домінують), так і негативними значеннями. Останні, як зазначає Я.В. Чеснов, пов'язані з умовою появи крові – виходу її назовні, виходу з невидимого простору, синонімічного потойбічному світу, хаосу. Основне семантичне коло крові все ж позначене знаком плюс і розвивається з ідеї крові як біологічного начала, начала життя. На цю ж основу спирається весь комплекс жертви [5, с. 127], який, як ми бачили, є семантично одним із найширших. В обряді жертвоприношення амбівалентність крові знімалася.

Водночас в іndoєвропейській міфологічній антропоморфній моделі світу, яка представляє землю у вигляді жінки (матері, слов'янської фольклорної Тетяни), має місце символічне співставлення крові із залізними рудами, що залягають жилами. Це знайшло своє вираження і в грецькій назві червоного залізняка – гематит (від гр. *haimatos* “кров”), тоді як у східнослов'янській мовній народній традиції цей вид залізних руд також називається кровавиком [9, т. 13, с. 59]. У слов'янському фольклорі спостерігається ототожнення, на основі кольорової семантики, слів “руда” із значенням червона і “кров”, що часом приводило до їх взаємозамінованості в фольклорних текстах. Відповідно в українських та білоруських замовляннях крові слова “кров” і “руда” взаємодублюються: “...Бог кобилу мечем січе, *кров* не тече, – так і ти, *руда*, не йди. Запікайся, *кров*, замовляю тебе не сам своїми духами – Господніми науками!” (курсив наш. – M. T.) [3, с. 65].

Крім того, в замовлянні крові, записаному в другій половині XIX ст. в Херсонській губ., знайшло своє відображення заміщення крові на мовному рівні не тільки рудою, але й залізом: “Заговорюю *железа*, запираю *руду*, Білим Каменем припираю, в ім'я Отця й Сина і Святого Духа! Амінь! Амінь! Амінь! *Руда*, перестань текти. *Руда*, закрийся, *руда*, кажу тобі, стій! Стій! Стій! *Желіз*, стійте замком вас закрила, Білим Каменем підперла, держіться там, не виходьте, закрийтесь, *железа!* Амінь! Амінь! Амінь!” Можливо, утверждження в народній уяві поглядів про металеву природу крові знайшло своє відображення також у забороні приймати захаркою гроші в якості оплати за замовлення крові, тоді як натуральна

оплата сільгосппродуктами допускалася. [22, т. I, с. 273–274]. В наведеному прикладі маємо символічне співставлення в одному семантичному ряді крові, руди й заліза, що може свідчити про паралелі їх семантичних полів у східнослов'янській міфологічній традиції. Більше того актуальним стає питання про можливість впливу символіки крові як вихідної на формування міфо-ритуальної символіки руди й заліза в традиційній культурі східнослов'янських народів. Теза про вихідне положення символіки крові в формуванні семантичних полів руди й заліза пояснюється тим, що з названих трьох речовин саме кров, очевидно, була першою, що набула символічних значень, оскільки руду у вигляді вохри, якою зображувалися примітивні знаки, людство почало використовувати лише в добу середнього палеоліту (мустеє) [23, с. 123–138], а знайомство людини з природним залізом відбулося ще пізніше, імовірніше всього, в добу мезоліту.

Пошук паралелей значень у семантичних полях крові, руди й заліза є завданням майбутніх досліджень.

1. Юнг К. Архетип и символ. – М., 1991. – 300 с.
2. Ткачук Т.М. Знакова система Трипільської культури // Археологія. – 1993. – Вип. 3. – С. 91–101.
3. Українські замовляння. – К.: Дніпро, 1993. – 312 с.
4. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К.: Довіра, 1992. – 414 с.
5. Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнографии. – М.: Гардарика, 1998. – 40 с.
6. Болтарович З.Є. Народна медицина українців. – К.: Наук. думка, 1990. – 232 с.
7. Чубинський П. Мудрість віків. – К.: Мистецтво, 1995. – Кн. 1–2.
8. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. – М.: Гуманитар. издат. центр Владос, 1996. – 415 с.
9. Этимологический словарь славянских языков. – М.: Наука, 1987. – Т. 11–13.
10. Онищук Антін. Матеріали до гуцульської демонольгії. Записані у Зелениці Надвірнянського повіта, 1907–1908 // Матеріали до Українсько-руської етнольгії. – Львів, 1909. – Т. 9. – С. 1–139.
11. Українські чари. – К.: Либідь. 1994. – 96 с.
12. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.: Наука, 1983. – 192 с.
13. Грінченко Б. Словарь української мови: В 4 т. – К.: Вид-во АН УРСР, 1958. – 4 т.

14. Гриша О. Весілля у Гадяцькому повіті у Полтавщині // Матеріали Українсько-руської етнольгії. – Львів, 1899. – Т. 1. – С. 111–156.
15. Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї у с. Землянці, в Чернігівщині // Матеріали україно-руської етнольгії. – Львів, 1900. – Т. 3. – С. 70–173.
16. Головацький Я.Ф. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія, укладена Я.Ф. Головацьким. – К.: Довіра, 1991. 93 с.
17. Трубачев О.Н. Следы язычества в славянской лексике // Вопросы советского языкознания. – М.; Л., 1959. – Вып. 4. – С. 130–137.
18. Мир Огненный// Агни-Йога: В 3 т. – Самара: Самар. Дом печати. – Ч. 2. – С. 364–462.
19. Топоров В.Н. Древо мировое // Миры народов мира: В 2 т. – М.: Сов. энцикл., 1991. – Т. 1. – С. 398–406.
20. Иванов В.В. Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии (к названию Белоруссии) // Балто-славянские исследования., 1980. – М.: Наука, 1981. – С. 166–170.
21. Попович М. Нарис історії культури України. – К.: АртЕк, 1999. – 729 с.
22. Миролюбов Ю. Сакральное Руси. – М.: Ассоц. Духовн. Единения “Золотой Век”, 1996. – Т. 1. – 582 с.
23. Столляр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. – М.: Искусство, 1985. – 299 с.