



Тетяна Валодзіна

**Символіка закритих частин тіла
в міфопоетичній анатомії слов'ян**

Переклад з російської Наталії Аксьонової

Сучасна антропологія як інструмент та процедура опису часто використовує структурні методи і найчастіше залучає принципи бінарності. В соціальній інтерпретації міфологічних структур дуалізм вважається однією з основних ознак всієї слов'янської картини світу, зокрема описує простір, час, задає колористичні характеристики тощо.

Протиставлення відкритий/закритий у системі опозицій є, очевидно, другорядним, його аксіологія не експліцитна й може бути реконструйована на основі комплексу традиційних уявлень і системи мовних даних, серед яких важливу роль відіграють сталі вирази. Якщо емпірично важко одразу означити ціннісні характеристики, наприклад, *відкритого/закритого* щодо гаманця, сукні, дому тощо, то конотації фразеологізмів із компонентами відкритий/закритий (дивись, наприклад, білорус. *адкрыты чала-век, адкрытае сэрца, усе дарогі адкрыты, адкрытым тэкстам, з адкрытым забралам*) і анатомічні вислови типу *замкнена людина, закрите товариство* і так далі – дозволяють твердити про переважно позитивне сприйняття відкритого та насторожено-осудливе – всього закритого.

Якщо розглядати людське тіло як проекцію, “репліку” Космосу і як його міні-модель, то опозиція відкритий/закритий актуалізує

свої операційні можливості й виявляє семантику соматизмів. Тут мова піде про зони тіла відкриті або закриті *в структурі самого тіла* – оголеного, природного (закритість не є аналогом одягнутості, зовнішнього покриття). Якщо абстрагуватися від культурних значень і виходити лише з анатомічної будови тіла, можна помітити, що його найбільш закритими ділянками є жіночі органи, тобто кореляція *жіночого* і закритого зумовлена фізіологічно. Категорія *чоловічого* співвідноситься з ознаками відкритого, зовнішнього, явного тощо. Саме жіноча статева сфера стає своєрідною точкою відліку в семіотизації соматизмів, які визначені самою структурою тіла як *закриті*.

Такими закритими частинами людського тіла є рот, пахви та вухо, незалежно від того, належать вони чоловікові чи жінці.

Категорія жіночого в семантиці закритих частин тіла

У системі символічних аналогій між частинами тіла *жіночі геніталії* насамперед асоціюються з *ротом*. Дослідники вже звертали увагу на паралелізм лексем *зрудити* і *народити* [Байбурин 1993: 92]. Під час важких пологів чоловік набирав до рота води і бризкав на дружину зі словами: *Как изо рта вода, так из рабы Божей младенец* [Русские заговоры 1993: 38]. Цікаво, що про дитину, яка дуже схожа на батьків, говорять рос. *как со рта плюнутый* [СРНГ 1965: 35, 203]. Вочевидь, вода в роті символічно ототожнювалась із амніотичними водами – початковою, одночасно і хтонічно-потойбічною, і відтворюючо-народжуючою субстанцією. За традиційними уявленнями в народній медицині, коли в дитини був переляк, давали пити воду з рота людини, яка спричинила переляк [Варлыга 1972: 5]. З іншого боку, виконавець обряду сам набирав води до рота – *и шчытаць ад сябе нада, каб дзевяць разоў было, а тады ўсе суставы змыць* (запис автора в с. Забор'є Лепельського р-ну Вітебської обл.). Зіставлення рота і категорії жіночого фіксується у способі визначати стать майбутньої дитини на Буковині: вагітній ззаду на голову насипали дрібку солі – якщо жінка спочатку обтрушувала від солі ніс, то народиться хлопчик, якщо рот – дівчинка [Колосова 2001: 43].

“Продукуючі”, креативні функції рота орієнтовані як на сам акт говоріння, так і на семантичний зв'язок рота та жіночих геніталій, і, що характерно, знаходять продовження в космогонічних легендах. Широко відомим є мотив про те, як принесену землю деміург випльовує, випускає з рота (дзьоба), кладе на воду, де вона починає рости [Кузнецова 1998: 149].

Іншим субститутутом *vagina* в традиційному сприйнятті є вухо (див. архаїчну формулу появи дітей *вийшов із вушка* [Мазалова 2001: 31]). На цьому зіставленні ґрунтується поширена інвектива *плюнуть в ухо* або *в ухо плюнуть и заморозить* [Назаренко 1998: 248] (тут же дивись вислів *ей достаточно в ухо дунуть* у розумінні “швидко вагітніє”). Такий паралелізм свідчить про зв'язок вух із вагітністю: *Если у женщины будет чесаться в ушах..., непременно родит* [Попов 1903: 329], *уши свербят – по новорожденному у знакомых людей* [Даль 1912, 4: 526]. Доречно в даному випадку згадати і мотив зачаття Христа, яке відбулося через Слово Боже, або через вухо Діви Марії. У маніхействі сама поява Христа змальовувалась як його народження з вуха Богоматері [Libera 1995: 39].

На уявленні про вуха як отвори, через котрі ймовірно може відбутися зачаття, ґрунтується регламентація норм носіння сережок як своєрідних замків, що “закривають” і “оберігають” вуха. Відповідно, породіллям, для яких важливе максимальне розкриття тіла, сережки знімали, – як і нареченій перед першою шлюбною ніччю [Карпова 1999: 15]. Мати сережки – привілей жінок фертильного віку, здатних завагітніти й народити дитину, і вважалося небажаним, щоб сережки носили вдови або дівчата на відданні [Назаренко 1998: 249–250]. Пара *вухо-сережка* як семантичний корелят більш загального протиставлення жінка/чоловік слугує основою для тлумачення снів, коли втрата сережки віщує молодиці смерть її чоловіка [Карпова 1999: 5].

У подібних контекстах інтерпретуються відомі казкові сюжети про героя у вусі коня: *біл. У лева вуха ўлез, у правае вылез – абярнуўся каралевіч такі, што ў свеце не сыскаць... у правае вуха ўлез, у левае вылез – абярнуўся зноў такі старац, як і быў* [Чарадзейныя 1973: 413]. Таким чином герой “перероджується” після перебування на “тому світі”, відбувається його ініціаційна трансформація, нове “народження”, – саме через вухо (див. тут російські приказки: *В одно ухо влезет, в другое вылезет; В одно ушко впищ, в другое выпущ* [Даль 1912, 4: 525]).

Сталою аналогією материнського лона є й пахва (див. на лексичному рівні в білоруській мові *паха, пад пахай* ‘пахва’ та *пахва* ‘vulva’; укр. *тіхва* ‘vulva’ і *пахва* ‘місце під рукою’). У пермських діалектах про новонародженого говорять: *из подмышки вынули* [Подюков 1990: 44]. З особливою наочністю паралелізм жіночого низу й пахви виявляється в пораді жінці, аби запобігти викидню, носити під пахвою сире яйце і не розчавити його [Головин 2001: 56].

Взаємний перетин символіки пахв і жіночих геніталій широко репрезентується в любовній магії, коли жаданому парубку запікали

в хліб трішки волосся з “сарамаценя” і з пахв, додавали до їжі децицю поту й краплю крові місячного [Зямная дарога 1999: 11]. Акціонально подібність пахв і жіночих органів виявляється в наступному білоруському віруванні: *“Як мужык гуляшчы – нада з-пад пахі выразаць лапкі, кінуць у жорны і круціць, каб ён кала жонкі круціўся, а калі кініць яе, каб саўсім скруціўся”* (запис автора у м. Лепель Вітебської обл.).

Ознаки пахви, які наближають її до ознак материнського лона – локусу із семантикою початку, народження і, відповідно, одужання – актуалізуються в медичних настановах: щоб не заразитися від хворого, радили щодня тричі нюхати піт з-під пахви [Романов 1912: 309]. Відповідно, символ пахви тісно пов'язаний з креативно-хтонічним космічним низом. Таким чином, жіноча символіка закритих частин тіла очевидна. Сприйняття народження як приходу з іншого світу актуалізує характерний семантичний блок, а саме – медіативність, функцію кордону між світами.

Медіативні характеристики пахви, рота і вуха

Теми народження, появи і водночас смерті, руйнації в концептуально-асоціативному полі пахв знаходимо в широко відомих слов'янам мотивах “виношування” під пахвою особливого чаклунського інструменту або демонічної істоти. Це міг бути *інклюд*: *“Злапати живого лилика, зарізати його яким-небудь грошем, а потім носити той гріш дев'ять день під пахвою, не молячись, не ходячи до церкви, не чуючи дзвонів. По дев'ятьох днях стане з того гроша інклюд”* [Гнатюк 2002: 236].

Або “талісман”, який дає можливість все знати: *“Напярэдадні Калядаў закласці кавалачак сыру за ніжнюю губу і выправіцца гэтак на вячэрню, сыр застаецца ў роце ўсю ноч; на другі дзень перад абедней трэба злавіць чорную курыцу ад чорнай жа куры, даць ёй з'есці гэты сыр. Першае яйка, якое яна знясе, заўсёды трымаць пад пахай. Уладар такога талісмана будзе ведаць самыя патаемныя чужыя думкі”* [Зямная дарога 1999: 8].

З описів чаклунства XVII століття відомо про “ластовицю”: *Положить ее за пазуху и носить и ему известно будет о всем с начала житья его, згадується й “птица орел”: правое его око выняв, носить под левою пазухою, о укрочении царского гневу и князей* [Черепнин 1929: 87]. Саме під пахвою “виношувалося” яйце від чорного півня – з нього з'являвся змій-хованець, годованець, який згодом приносив господареві гроші.

Пахви посідають мовби проміжне положення між внутрішніми і зовнішніми органами людини, що зумовлює їх символіку у народній медицині. Вважалося, що лікарське (та чародійське) зілля

діє більш ефективно, якщо втирати його безпосередньо в пахви людини. З-під пахви такими маніпуляціями витягували неміч хворого – у білорусів хворий на пропасницю повинен був носити під пахвою загорнутого в ганчірку кажана, якого під вечір випускали, в надії, що з ним відлітає й пропасниця [Никифоровский 1897: 275]. При цій же хворобі обкурювали яйцем, яке хворий носив під пахвою дев'ять днів [Сержпутоўскі 1930: 207].

Із давньогрецьких легенд походить вислів *пригрівати/пригріти змію на грудях* (за пазухою), у значенні 'піклуватися про людину, яка відплатить невдячністю'. Вислів відомий по всій Європі, також – Україні: *гадину має за пазухою* [УНП 1936: 18]; серб. *носити змію у недрима* ("носити змію в собі") [Стојичић 1992: 403]. Разом з тим у слов'янській традиції фіксується навмисне розміщення змії під пахвою/за пазухою з метою отримання чародійських знань: *Поклала змію за пазуху і пішла, допоки змія здохла – так зробилася знахаркою* [СОС 1914: 247]. Вочевидь, подібні уявлення лежать в основі польського висловлювання – *diabla za pazucha hodował* ("диявола годував за пазухою") [НКРР, 1: 433].

Таким чином, пахви і пазуха (локус, який у символічній топографії тіла є синонімічним пахві), розглядаються як місце появи як людини, так і демонічного персонажу, а отже сприймаються як простір, позначений присутністю нелюдського елемента, при чому з протилежних полюсів ціннісної ієрархії: згідно з фразеологізмами це може бути і чорт: болг. *носи дяволчета в пазвата* ("носить диявола в пазусі") [БРФС 1974: 194], і сам Бог: смол. *Ни гани Бога у лес, када ён у запазуху улез* [СОС 1914: 572]. Відповідно, коли Бог звідти зникає, в цілому це сприймається як негативний знак, а людина набуває характеристик нечесної та злої – укр. діал. *немає Бога в пазусі* [Ужченко 2000: 30].

Закономірно, що в обрядовій практиці символічному окресленню пахв приділяється особлива увага – на поховальній сорочці росіяни, які мешкали в Сибіру, під пахвами вшивали клини, але одну з чотирьох граней залишали не пришитою до рукавів.

Медіативність пахви проявляється також в низці магічних ритуалів з апотропейною семантикою. Так, за пазуху вкладають різноманітні предмети, яким приписувалася функція відлякування. Це полин, який захищав від русалок, хліб або крихти хліба, які перешкоджали чорту збити подорожнього з дороги тощо. В кишеню або за пазуху нареченій клали часник, щоб убезпечити її від вроків [Левкиевская 2002: 144]; у білорусів: *Дайней гаварылі: трэба шчотку адзёжну залажыць за пазуху, штоб не здзівілі цябе* [СБГПЗБ, 5: 519]. На півночі Росії, щоб покійник не шкодив після

смерті, йому клали півбуханця хліба за пазуху або під ліву руку й проказували: “Ось тобі доля, ось половина” [Левкиевская 2002: 195].

Як отвір між світами осмислювалося і саме вухо, й прокол для сережок. Подібне маркування вуха людини у різних міфологічних традиціях розглядалося в різних контекстах. Так, у нівхів це забезпечувало перехід душі покійного до світу мертвих доброю дорогою, якщо цього не зроблено – душі нібито переміщалися недоброю дорогою, де гинули [Островский 1997: 105]. У білорусів, навпаки, “проколювати вуха – гріх, на тому світі за це чекає покарання: через отвори у вухах будуть тягати отруйних гадюк” [Зямная дарога 1999: 274]. Попри несхожість таких приписів вимальовується їх спільна міфологічна основа – вуха виконували роль знака, і співвідносилися з ідеєю встановлення зв'язку між протилежними сферами універсуму. У народній медицині протиставляються людська та демонічна сфери, і внаслідок проникнення демонічного в людський локус окремі частини тіла починають функціонувати як канали, через які приходять або відходять хвороба (див. у смоленському вислові *полевой в ухо пролетел* про деякі хвороби худоби [Библиография 1889: 221], приказку: *Ртом болезнь входит, а беда выходит* [Даль 1912, 4: 105]).

Казки містять архаїчні вірування, згідно з якими, видихаючи повітря у вухо мертвяка, його можна оживити: *Васька-Папальшка пайшоў у лазню, падняў вугал, выняў Камін-багатыра, дунуў яму ў адно вуха і ў другое. Аджывіў яго і павёў* [Чарадзеяныя 1973: 175]. Той же мотив повторюється у замовлянні: *...святыя...сядзьте к нему на правое плечико, дуньте в ушко, выдуйте всю хворь из жил, из костей, из головы* [Русские заговоры 1993: 233]. Проте тут можлива проекція і на сексуальні теми.

Сприйняття закритих частин тіла як медіаторів продовжує символіка рота. Заборонялося відкривати рота під час грози, щоби в нього не вскочив чорт [Сержпутоўскі 1930: 8], а після позіхання рота хрестили. Відкритий рот завжди небезпечний, бо через нього може вилетіти душа з тіла (див.: *виплюнути душу – вмерти через переживання, важку роботу* [З народного слоўніка 1975: 138]; словен. *skoro duši vupl'ul* (“невдовзі виплюнув душу”) [Сміельковб 1977: 55]; укр. *Якби не зуби та не губи, була б душа на дубі* [Номіс 1864: 8]; біл. *Кали б не зубы да не губы, душа б вон выскачыла* [Носович 1870: 63]); або може проникнути демонічний дух – *Роззяв рот – то влізе чорт* [Номіс 1864: 128]; серб. *Душа једна врата има* (“душа має одні двері”) [Толстая 2000: 69]; болг. *Отдето излиза думата, оттат и душата* (“звідки виходить слово,

звідти й душа”) [Толстая 2000: 69]. Стиснуті губи були надійним “замком” на шляху небажаного вторгнення. До речі, символічна пара *губи-замок* фігурує в низці російських замовлянь: *Уста мои – замок, язык мой – ключ! Говорю – замыкаю, в воду опускаю* [РКОФ 1997: 357], див. також укр. *На язиці маєш два замки – се губи і зуби*. Через рот хвороба “виймалася” з тіла хворого: *Як ліхі чалавек тільки зірне на дзіця, та ўжэ яму зашкодзіць. Каб гэто не зашкодзіла, трэба матцы тры разы пацягнуць ротам з роціка дзіцяці та й сплюнуць* [Сержпутоўскі 1930: 175]. Медитативні характеристики рота, наділення його функціями відкривання/закривання каналу зв'язку з іншим світом проявилися також у ритуалах забивання кілка до рота “зложним” покійникам [Седакова 1983: 247].

У контексті медитативної семантики рота лежить міфологічна метафора рот = заслінка (*юшка*) (“закрый юшку і помоўчы” [ТС, 5: 358], що логічно: як рот, так і юшка-заслінка у комині регулюють цей один із найнадійніших каналів комунікації з потойбіччям. У детально розробленій системі зіставлень голови й печі, роту буде відповідати отвір *зевы, зявы* – ‘рот’, ‘чалеснікі’. *Зевы – печы прахот* [СБППЗБ, 2: 304], див. також у білоруській мові *Такая ты маласыткая, трыма трэскамі вытаніш* [Янкова 1982: 187]. І все ж таки найбільш поширеною є символічна паралель *рот – двері, поріг, ворота*, що реалізується в багатьох висловах: біл. *Раскрыў рот шырэў варот* [Ліцвінка, Царанкоў 1985: 74]; *Чужы рот не хлей – не зачыніш* [Носович 1870: 185]; *Чужых варот не зачыніш* [Лепешаў 1991: 108]; польськ. *pysk chodzi jak stodołowe wrota* (“рот ходить як ворота на стодолі”) [Krawczyk-Тугра 1987: 146]; а також у реальній практиці, наприклад, у забороні вагітній жінці виливати воду за поріг, щоб у дитини не текла з рота слина.

Закриті частини як локуси потойбіччя в структурі тіла

Дихотомія божественне/диявольське зумовлює відповідну семантичну пару *лоб-пахва*: лоб як місце максимально верхнє, відкрите, чільне, чисте; пахва як нижнє, закрите, темне, волохате, якраз таке, де і передбачається поява чорта; в болгарському фразеологізмі про лицеміра, двоєдушну людину кажуть: *има на челото Христа, в пазуха диявола* [Ничева 1983: 29] (“на чолі має Христа, а за пазухою – диявола”). Поляки про відьму, яка виходить заміж, говорять *siedmiu diabłów pod pachą trzyma* (“сімох чортів під пахвою тримає”) [Biegeleisen 1929: 205].

Потойбічна, диявольська характеристика пахви спостерігається в окремих випадках чародійства, де цей локус описується і

як надійний канал на шляху до потойбіччя, і як аналогія мініпекла в людському тілі. За уявленнями гуцулів, вовкулаки мають під пахвами таку ямку, в якій сходяться кінці їхньої шкіри. Через неї шкіра вивертається, людина потрапляє всередину, а зовні виходить вовк [Гнатюк 2000: 223]. Саме під пахвами змащували (“шмарували”) себе відьми перед тим, як летіти на шабаш.

Пахва, пазуха як таємне, сховане в людському тілі місце, яке активно використовується дияволом, фігурує в такій паремії: рос. просторічне *плевать в пазуху* як вербальний аналог ритуальної дії – плювати за пазуху для запобігання хворобі при зустрічі з чарівником тощо [Бирих 1999: 428]. До речі, під ліву пахву “хукають” після спльовування через ліве плече при замовлянні. Білоруський вислів *паказвае фігу з-над пахі* [Ліцвінка, Царанкоў 1985: 57] також відсилає до магічної практики.

У цьому випадку варто звернутися до дитячого фольклору, який за зовнішньою невибагливістю й “простотою” законсервував глибоко архаїчні уявлення. У відомій забавлянці з традиційним зачином “Сорока-ворона кашку варила...” дорослий підбирається до пахви дитини, супроводжуючи ці дії примовлянням типу “*твая кашка ля крынічкі, ля сцюдзёненькай вадзічкі*”, “*тут пень, тут калода, тут асінавая ізгарода*” і так далі, тобто визначається хтонічна, “знижена” топіка.

У пермському говорі про крикунів говорять *растворил немшоную пасть* [Подюков 1990: 102]. Вочевидь, рот як замкнена порожнина сам починає корелювати з домівкою, але домівкою особливою – без вікон і до того ж занедбаною, такою у народній традиції зображувалася домовина. Показово й те, що рот у системі міфопоетичної свідомості уподібнюється і таким предметам/локусам, як ступа і колодязь, що мають безпосереднє відношення до простору смерті. Так, білоруси забороняли плювати в колодязь, щоб потім не тхнуло з рота (Фольклорний архів МДПУ: с. Малі Березовського р-ну Брестської обл.), а українці не дозволяли залишати закритою ступу, “бо перед смертю рота не закриєш” [Драгоманов 1876: 20].

У процесі фразоутворення якісних характеристик набувають і факти кольору: чорнота у роті демонструє злість, непередбачуваність людини – біл. *Гад ты гадам, і ў роця чорна* [Варлыга 1966: 103]; укр. *у роті чорно* [ФСУМ, 2: 980], польське *czarne podniebienie* (“чорне піднебіння”). Навіть чорне піднебіння у коня сприймалось як негативна прикмета: *Ек у коня чорное небо (паднябенне), то его воўк з’есць* [СБГПЗБ, 3: 177]. Показники кольору підкріплюються і запахами: у білоруському вислові стверджується: *Дзе рот, там і смурод* [Барадулін 1996: 111]. Цілковиту символіку

пекла відтворює рот у в'ятських замовляннях: *Закрой ад-от, чего орешь; Кричит во все адище* [ОСВГ 1996: 22]. Відповідно, з чортом зіставляється язик: укр. *Там то му дідько на язичі сидить* [ПтП 1989–1991: 286]; біл. *Язык у роце як чорт у балоце* [Санько 1991: 206]; *Езычэ, езычэ, чого цебе чорт смуча?* [ТС, 5: 361]. Хвороби ротової порожнини персоніфікуються саме в образах хтонічних тварин, насамперед жаби: біл. *Ня будзь у році, // А жыві ў моры. // У пяскі ўкапайся, // Ад Светы адкасайся* (запис автора в с. Дримовщина Лепельского р-ну), словен. вираз *žabu má v ústach* (“жабу має в роті”) [Melicherčik 1959: 131].

У середньовічному живописі ворота пекла зображалися як паща Левіафана – біблійного чудовиська [МНМ 1994: 43]. У пареміології рот/горлянка називається *чортовою діркою*: *Дал Бог денежку, а черт дырочку: и пошла Божья денежка в чертову дырочку* [Даль 1912, 4: 597]. Прямою соматичною проекцією пекла є *рот диявола* – в українській фразеології значення безслідно передається висловом *як бісові в пельку* [ФСУМ, 1: 33]; *до чорта в зуби* [ФСУМ, 2: 610] – і диявольське нутро загалом: див. біл. *чорту пад хвост* тощо. Номінація рота як пельки особливо показова, бо ця лексема визначає різноманітні заглиблення і ями. Як доводить М. І. Толстой, у даному випадку відбувається перенесення із семантичної сфери рельєфу в сферу термінології частин тіла. Значення пельки *ополонка* через семантичний ланцюг *прірва* – *горлянка* розвивається і дає значення *рот*. Подібні процеси мають аналогію в інших прикладах переходу *прірва* – *горлянка*: укр. *хлань* ‘безодня’ і *хламати* ‘жадібно їсти’ [Толстой 1997: 306–320].

Таким чином, у різних фольклорно-ритуальних контекстах, як і у фразеологічних зворотах, закриті частини тіла послідовно проявляють увесь спектр семантики, яка в традиційній свідомості належить до сфери чужого. Ці соматизми характеризуються як темні, жіночі, демонічні, медіативні і навіть нижні локуси. Пор.: рот у загадці кодується як підпілля: *Поўно подполье гусей-лебедей* [Едемский 1891: 64], пахва прирівнюється до заду, бо саме там найнебезпечніші відьми-стригойки ховали свого хвоста [Чеховський 2001: 106].

У міфопоетичній моделі світу цим показникам синонімічні такі атрибути як вологий, внутрішній, лівий і так далі, релевантні в багатьох контекстах і для закритих частин тіла. Вочевидь, всі перелічені ознаки об'єднуються через свою причетність до сфери чужого, і з різним ступенем інтенсивності присутні в семантичній характеристиці вуха, рота і пахв. Без сумніву, деяку роль у семіотизації цих локусів тіла відіграють їх анатомічні, фізіологічні особливості, однак тут простежується і класифікуюча, креативна

роль самої моделі – зокрема, коли тому чи іншому соматизму дискурс приписує неможливі з точки зору реальності явища. Слід відзначити, що найпомітніше місце в цьому належить саме фразеологізмам, які зберегли і транслиють архаїчні уявлення.

Так, у комплекс маркерів *чужого* закономірно входить ознака волохатості (достатньо згадати зовнішність демонів). Було б логічно поєднати блок *закритого* з ознаками *волосатості*. І якщо для органів статевої сфери, пахв і навіть вух наявність волосся обумовлене анатомічно, то виростання їх у роті виглядає абсурдно з точки зору здорового глузду. Але не в системі міфопоетичних уявлень, де і цього разу безпомилково спрацьовує модель: *закрита частина тіла повинна бути демонічною = чужою/негативною = волохатою*. І такі погляди закріплюються саме у фразеології. Так, про злу людину білоруси і українці говорять, що *у нього в роті шерсть виросла* (Ужченко 2000: 155); біл. *у роце шэрсць парасла* (валоссе парасло, шэрсцю абрасло): *У Сідаронка у роце валоссе парасло, настолькі ён увесь свет ненавідзіць* [Юрчанка 2002: 160]. Бабу Ягу українці описують так: “Баба Яга, кістяна нога, *волосяний язик*, в ступі їздить” [Ларіон 1994: 184], а німці в негативному персонажі знаходять волосся навіть на його зубах: *Haare auf den Zähnen haben* (“волосся на зубах”) [БНРС 1980: 612].

І знову про жіночу семантику закритих частин тіла

Потребують етнокультурного коментарю рос. плут: *так и лезет в ухо* [Даль 1912, 4: 525] і біл. *у вуха лезці* ‘допитувати’ [Тышкевіч 1997: 181], у значенні старатися пізнати про якісь потаємні, особисті сфери людини, бажати проникнути в його внутрішній світ. Шляхом проникнення у духовну сутність ставало вуха. Важливість органів слуху для психологічного, морального впливу на людину незаперечна. Хоча в даному випадку актуалізувалася семантика вуха як локусу проникнення всередину тіла.

Традиційне уявлення визначило вуха як регламентований вхід в інший світ. Цей світ, у якому чудодійним чином відбувається перетворення героя, виявляється розміщеним всередині голови/тіла сакральної тварини, яка можливо мала тотемне минуле (див. ще один казковий мотив: *Мядзведзь і кажа*: “*Лезь у маё вуха правае, вылазь з левага!*” *Як палезла ж яна – яна і каня выцягнула, яна і карэту, сукенкі і там багацця ўсялякага цэлы сундук, наставіла ў карэту, села і едзець* [Чарадзеіныя 1973: 239–240]. Очевидно, що локус, розташований за межами людського, прихильний до людини і навіть здатний до перетілення, осмислюється цілковито

позитивно – біл. вислів *як у мядзведзевым вушку; як у волове уxo попаў* [ТС, 1: 135], *сядзець як у вусі* [Янкова 1982: 71] окреслюють комфортні, приємні умови. Недаремно синонімічним компонентом віл/ведмідь у аналогічних фраземах показово виступає Бог: *як у божьым вушку* [Санько 1991: 214].

Коло немовби замкнулося. Позитивні конотації в семантиці закритих частин тіла повертають до їх “жіночого”, народжуючо-материнського сприйняття. Амбівалентність категорій жіночого знову вказує на поєднання ідей народження і смерті, божественного і диявольського, свого і чужого тощо. Саме тому багатьом згаданим вище “демонічним” контекстам зовсім не суперечить низка слов'янських фразеологізмів, в яких акцентується поміщення у вухо або за пазуху до персонажу, оцінка якого є максимально позитивною, насамперед – Бога. У цьому ж ряду Христос, батьки, цар і навіть піп: біл. *у бога за пазухай* [ФСБМ, 2: 133]; укр. *як у Христа за пазухою; як у царя за пазухою* [Ужченко 2000: 26,185]; *як у батька за пазухою, як у попа за пазухою*; рос. *У отца-матери за пазушкою* [Даль 1912, 3: 9]; пол. *jak u Pana Boga za pazuszą* (“як у пана Бога за пазухою”). Семантичний аналіз компонентів-варіантів слова *пазуха* в інших фразеологізмах, побудованих на тій же структурно-семантичній моделі, а саме: за дверима, за плечима, у вусі тощо, виявляє їх стрижень – визначення місця, де людина може відчувати себе надійно і в безпеці [Мокиєнко 1980: 35]. Найнадійнішим для кожного було черево його матері, як в укр. *жити як мале дитя в череві*.

Своєрідним семантичним синонімом пахви є місце під коліном – також зачинений, нижній, внутрішній простір. Поляки для того, щоб зробитися чарівником, мазали під коліном особливим зіллям, там же носили прив'язану монетку, щоб мати інклюд [Paluch 1995: 43]. За уявленням багатьох народів, коліна – “місце народження джерела життя і генеративної сили” [Мазалова 2001: 41]. На коліно будь-кому садили породіллю під час важких пологів. Місце під коліном також сприймалося як уразливе, здатне сприймати хворобу й недобрі впливи. Перед тим, як винести новонародженого на вулицю, йому від уроків мазали попелом деякі частини тіла, в тому числі і під колінами, див. формулу замовляння: *Под коленками помыла, на сердечко полила* [Мазалова 2001: 42].

З точки зору фізіологічної цілеспрямованості всі органи і локуси людського тіла необхідні й рівнозначні. Цього не можна сказати про етнокультурний статус соматизмів і конотації відповідного лексичного компоненту в сталих висловах. У залежності від місця в системі основних опозицій, вони набувають набору

своєрідних ознак, які послідовно реалізуються в різних міфо-поетичних контекстах і фразеологізмах. “Складаються дві своєрідні знакові підсистеми, в середині яких їх компоненти (в тому числі й мовні одиниці) можуть вступати в співвідношення синонімії або тотожності. Залежно від закріпленого в підсистемі місця, вони формують закономірні оціночні конотації” [Холявко 2002: 158]. Анатомічна “закритість” жіночої статевої сфери, рота, пахв, вуха і, деякою мірою, ока визначає їх етнокультурну характеристику, семантичним стрижнем якої є категорія жіночого у всій багатогранності свого прояву.

Байбурин 1993 – Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. – СПб., 1993.

Барадулін 1996 – Барадулін Р. Здубавецьця. – Мн., 1996.

Библиография 1889 – Библиография // Этнографическое обозрение. – 1889. – Кн. 2. – С. 170–226.

Бирих 1999 – Бирих А. К., Мокиенко В. М., Степанова Л. И. Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник. – СПб., 1999.

БНРС – Большой немецко-русский словарь: В 2-х т. / Под. ред. О. И. Москальской. – М., 1980.

БРФР 1974 – Българско-руски фразеологичен речник. – София; М, 1974.

Варлыга 1966 – Варлыга А. Прыказкі Лагойшчыны. – Нью-Йорк, 1966.

Варлыга 1972 – Варлыга А. Забабоны. – Нью-Йорк, 1972.

Гнатюк 2000 – Гнатюк В. Нарис української міфології. – Львів, 2000.

Головин 2001 – Головин В. В. Организация пространства новорожденного // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. – М., 2001. – С. 31–60.

Даль 1912 – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. 1–4. – М., 1912.

Драгоманов 1876 – Драгоманов М. Малорускія народныя преданія и рассказы. – Киев, 1876.

Едемский 1891 – М. Загадки в Кокшенъе Тотемского уезда // Живая старина. – Вып. 1. – 1891. – С. 62–68.

З народнага слоўніка 1975 – З народнага слоўніка. – Мн., 1975.

Зямная дарога 1999 – Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыметы і павер'і. Кн. 3. / Уклад. У Васілевіч. – Мн., 1999.

Ларіон 1994 – Ларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. – Київ, 1994.

Карпова 1999 – Карпова О. В. Украинские женские украшения в ритуальном контексте // Живая старина. – 1999. – № 3. – С. 13–15.

Колосова 2001 – Колосова В. Буковинские обряды и поверья, связанные с детьми // Живая старина. – 2001. – № 4 (32). – С. 43–44.

Кузнецова 1998 – Кузнецова В. С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. – Новосибирск, 1998.

Левкиевская 2002 – Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. – М., 2002.

Лепешай 1991 – Лепешай І. Я. З народнай фразеалогіі: Дыферэнцыяльны слоўнік. – Мн, 1991.

Лицвінка, Царанкоў 1985 – Лицвінка В. Д., Царанкоў Л. А. Слова міма не ляціць. – Мн., 1985.

Мазалова 2001 – Мазалова Н. Е. Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. – СПб., 2001.

МНМ 1994 – Мифы народов мира. Т. 2. – М., 1994.

Мокиенко 1980 – Мокиенко В. М. Славянская фразеология. – М., 1980.

Назаренко 1998 – Назаренко Ю. А. Трансформация мифологических представлений о человеческом теле в реалии повседневности // Мифология и повседневность. Мат-лы науч. конф. – СПб., 1998. – С. 248–253.

Никифоровский 1897 – Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, собранные в Витебской Белоруссии. – Витебск, 1897.

Ничева 1983 – Ничева К. Фразеологизмы с компонент дьявол в болгарския, руския, чешкия, полския и френския език // Съпоставително езикознание. – № 8. – 1983. – № 3. – С. 26–34.

Номис 1864 – Українські приказки, прислів'я і таке інше: Зб. О. В. Марковича і других / Спорудив М. Номис. – СПб, 1864.

Носович 1870 – Носович И. И. Словарь белорусского наречия. – СПб., 1870.

ОСВГ 1996 – Областной словарь вятских говоров. – Киров, 1996.

Островский 1997 – Островский А. Б. Мифология и верования нивхов. – СПб., 1997.

Подюков 1990 – Подюков И. Народная фразеология в зеркале народной культуры. – Пермь, 1990.

Попов 1903 – Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. – СПб., 1903.

ПтП 1989–1991 – Прислів'я та приказки. Упорядник М. М. Пазяк. Т. 1–3. – К., 1989–1991.

РКОФ 1997 – Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Песни. Заговоры. – Новосибирск, 1997.

Романов 1912 – Романов Е. Р. Белорусский сборник. – Вильна, 1912. – Вып. 8: Быт белоруса.

Русские заговоры 1993 – Русские заговоры / Сост., предисл. и примеч. Н. И. Савушкиной. – М., 1993.

Санько 1991 – Санько З. Малы руска-беларускі слоўнік прыказак, прымавак і фразем. – Мн., 1991.

СБГПЗБ – Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 1–5. – Мн., 1979–1986.

Седакова 1983 – Седакова О. А. Матэрыялы к апісанню полескага пагребальнага обрыда // Полесский этнолингвистический сборник. – М., 1983. – С. 246–262.

Сержпудоўскі 1930 – Сержпудоўскі А. Прымхі і забабоны беларусаў-паляшучоў. – Мн., 1930.

СОС 1914 – Добровольский В. Н. Смоленский областной словарь. – Смоленск, 1914.

СРНГ 1965 – Словарь русских народных говоров. – Л., 1965. – Вып. I.

Стојичић 1992 – Стојичић Ђ. Сјај разговора. Лексикон српских народних изрека. – Дечје новине, 1992.

Толстая 2000 – Толстая С. М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. – М., 2000. – С. 52–95.

Толстой 1997 – Толстой Н. И. Об одном балтизме в восточно-славянских диалектах // Толстой Н. И. Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. – М., 1997. – С. 306–320.

ТС – Тураўскі слоўнік. Т. 1–5. – Мн., 1982–1987.

Тышкевіч 1997 – Тышкевіч Я. Прыказкі жыхароў з ваколіц Бярэзіны // Фальклор у запісах Яна Чачота і братоў Тышкевічаў. – Мн, 1997. – С. 241–270.

Ужченко 2000 – Ужченко В., Ужченко Д. Фразеологічний словник східно-слобожанських і степових говірок Донбасу. – Луганськ, 2000.

УНП 1936 – Українська народна приказка. Упоряд. А. Хвиля. – К., 1936.

ФСУМ – Фразеологічний словник української мови. Кн.1–2. – К., 1993.

Холявко 2002 – Холявко Е. И. Отражение мотива кривизны во вторичной семантике русского и белорусского слова. – Гомель, 2002.

Чарадзеіныя 1973 – Чарадзеіныя казкі. Ч. 1. – Мн., 1973.

Черепнин 1929 – Черепнин П. В. Из истории древнерусского колдовства // Этнография. – 1929. – № 2. – С. 86–109.

Чеховський 2001 – Чеховський І. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. – Чернівці, 2001.

Юрчанка 2002 – Юрчанка Г. Ф. Народнае мудраслоўе: Слоўнік. – Мн., 2002.

Янкова 1982 – Янкова Т. С. Дыялектны слоўнік Лоеўшчыны. – Мн., 1982.

Biegeleisen 1929 – Biegeleisen H. Lecznictwo ludu polskiego. – Kraków, 1929.

Krawczyk-Tyrpa 1987 – Krawczyk-Tyrpa A. Frazeologia somatyczna w gwarach polskich. Związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała. – Wrocław, 1997.

Libera 1995 – Libera Z. Kto wszystko czuje, a nic nie gada // Literatura ludowa. – 1995. – № 6. – S. 31–40.

Melicherčik 1959 – Melicherčik A. Slovenský folklór. Chrestomatia. – Bratislava: Vydvo Slovenskej Akadémie Vied, 1959.

NKPP – Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. T. I–IV. – Warszawa, 1969–1978.

Paluch 1995 – Paluch A. Etnologiczny atlas ciała ludzkiego i chorob. – Wrocław, 1995.

Smiešková 1977 – Smiešková M. Malý frazeologický slovník. – Bratislava, 1977.