

Наталія Колесник

ВЛАСНІ НАЗВИ В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРІ : САКРАЛЬНА ОНІМІЯ



Міністерство освіти і науки України
Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича

Наталія Колесник

**ВЛАСНІ НАЗВИ
В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРІ:
САКРАЛЬНА ОНІМІЯ**

Навчальний посібник



Чернівці

Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича
2023

УДК 811.161.2'373.2:398(=161,2)

К 603

Друкується за ухвалою вченої ради
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича
(протокол № 6 від 29 червня 2023 року)

РЕЦЕНЗЕНТИ:

Лукаш Г. П., доктор філологічних наук, професор
кафедри інформаційних систем управління Донецького
національного університету імені Василя Стуса.

Кравченко Л.О. – кандидат філологічних наук, доцент
кафедри української мови та прикладної лінгвістики
Навчально-наукового інституту філології Київського
національного університету імені Т. Шевченка.

Колесник Наталія

К 603 Власні назви в українському фольклорі : сакральна онімія :
навч. посіб. Чернівці : Чернівець. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2023.
192 с.

ISBN 978-966-423-807-3

Посібник відповідає програмі навчальної дисципліни „Власні
назви в українському фольклорі”. Видання містить тексти лекцій до
кожної теми змістового модуля „Сакральна онімія в українському
фольклорі”, план, мету, ключові слова, список літератури, запитання та
завдання для самостійної роботи, методичні рекомендації.

Для здобувачів спеціальності „Українська мова та література”,
викладачів і всіх зацікавлених фольклорною ономастикою.

УДК 811.161.2'373.2:398(=161,2)

ISBN 978-966-423-807-3

© Н. С. Колесник, 2023

© Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича, 2023

ЗМІСТ

Передмова	4
Лекція 1. Християнська онімія: загальна характеристика.....	5
Лекція 2. Теонім <i>Бог</i> – ядерна одиниця фольклорного онімного простору	16
Лекція 3. Спроба інтерпретації народнопісенного рефрена „Ой дай, Боже”	33
Лекція 4. Найменування <i>Господь</i> та <i>Ісус Христос</i>	44
Лекція 5. Народнопісенні найменування <i>Матері</i> <i>Божої</i>	60
Лекція 6. Народнопісенна агіонімія	75
Лекція 7. Периферійні розряди народнопісенних власних назв	101
Лекція 8. Склад, особливості, основні характеристики народнопісенної міфонімії.....	129
Література до дисципліни	177

ПЕРЕДМОВА



Антропоцентричний та етноцентричний підходи до інтерпретації мовних явищ та одиниць особливо актуальні для українського мовознавства сьогодні, у часи активного пошуку і формування українством власного світобачення в сучасному глобалізованому, інколи космополітичному світі, в умовах тектонічних зрушень, спричинених війною, та активного впливу вселюдського інформаційного простору.

Український фольклор є невичерпним джерелом вивчення української ментальності і культури, зокрема національної мовної картини світу, самоідентифікації. Безперечно, національне забарвлення має і національна система називання, зафіксована текстами фольклору. Курс „Власні назви в українському фольклорі” покликаний збагатити студентів-філологів розумінням шляхів та закономірностей розвитку і функціонування онімійної системи української мови, допомогти в опануванні конкретних лінгвістичних фактів у зв'язку з національною історією, етнографією, етнопсихологією, соціологією, літературознавством та фольклористикою, що знадобиться їм як для продукування нових ідей, проведення власного наукового дослідження, так і для майбутньої роботи в науковій, літературно-видавничій, освітній галузях.

Мета навчальної дисципліни: познайомити студентів з онімією українського пісенного фольклору як питомою частиною національної системи називання, здобутками та перспективами вивчення особливостей виникнення, формування та функціонування сакрального компонента фольклоронімного простору, що є і залишається одним із найдавніших, базових складників національного назовництва. Курс має на меті також привернути увагу до можливостей власних назв, засвідчених текстами фольклору, відображати народну культуру, традиційне світобачення, а отже, виховувати в студентів бережне ставлення до української культури, історії та української онімії як неоціненного національного спадку.





САКРАЛЬНА ОНІМІЯ В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРІ

Лекція №1



Тема: ХРИСТІЯНСЬКА ОНІМІЯ: ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА

Мета: ознайомити студентів зі структурою християнської частини фольклоронімного простору, проблемними моментами її дослідження; формувати інтерес до вивчення християнських онімів у фольклорі, розвивати критичне мислення здобувачів освіти.

План

1. Структура християнської онімії.
2. Проблемні питання вивчення християнських онімів.
3. Ядро та периферія християнської частини фольклоронімного простору.

Ключові слова: двовір'я, фольклоронімний простір, християнський онім, біблісонім.

Навчально-методичне забезпечення лекції:

Завдання та запитання для самостійного опрацювання (ІНД3)

1. Проаналізуйте висловлювання вчених про „українське двовір'я”. Викладіть власний погляд на проблему.
2. Познайомтеся з авторефератами дисертацій І. Бочарової „Лексико-семантичні та граматичні параметри назв

релігійних свят у сучасній українській мові ” (1999), Н. Павлюк „Власні назви міфологічного й біблійного походження та їх роль у поетонімогенезі ” (2006), Г. Тимошик „Біблісантропоніми в новочасних перекладах Святого Письма українською мовою” (2010), Ю. Попойлик „Структурно-семантичне та образно-сміслові найменування *святого* в сакральному й художньому дискурсі” (2016), П. Мацьківа „Концептосфера Бог в українській мовній картині світу: біблійний, фольклорний, словниково-діахронний дискурси” (2008); з’ясуєте, які аспекти української конфесійної онімійної лексики стали предметом дослідження цих праць.

3. Хто з українських науковців вивчав біблієоніми в бароковій поезії, духовних віршах і чи порівнювали їх уживання в цих текстах із використанням християнських онімів у фольклорі?

Методичні рекомендації для студентів

Засвоюючи тему і матеріал лекції, варто звернути увагу на поняття *християнський онім*, *біблієонім*, з’ясувати різницю між ними.

Важливо ознайомитися з поглядами різних учених на українське двовір’я та його вплив на формування національного християнського ономастикону.

У результаті засвоєння теми студенти повинні випрацювати власні погляди та оцінки на проблему неоднорідності української християнської фольклоронімії.

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Основна

1. Колесник Н. С. Онімія української народної пісні: монографія. Чернівці, 2017. С. 120-128, 131-141.
2. Демчук М. О. Роль християнства у запровадженні особових власних назв та пов’язані з ними народні вірування. *Народознавчі зошити*. 2003. №1–2. С. 98–102.
3. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу : іст.-реліг. монограф. Київ, 1992. С. 85, 328.
4. Медвідь-Пахомова С. Вплив християнства на антропонімічну систему української мови. *Християнство й українська мова* :

матеріали наукової конференції (Київ, 5–6 жовтня, 2000). Львів, 2000. С. 293–301.

5. Фаріон І. Вплив християнства на українській антропонімікон. *Християнство й українська мова* : матеріали наукової конференції (Київ, 5–6 жовтня, 2000). Львів, 2000. С. 302–313.

6. Франко І. Наші коляди. *Зібрання творів* : в 50-ти т. Київ, 1982. Т. 28. С. 7–41.

Додаткова

1. Грималовський І. С. Словесні формули для найменування Богородиці (на матеріалі української духовної поезії XVIII ст.). *Науковий вісник Чернівецького ун-ту. Слов'янська філологія* : зб. наук. праць. Чернівці, 2002. Вип. 146–147. С. 231–237.

2. Тимошик Г. В. Біблісантропоніми в новочасних перекладах Святого Письма українською мовою : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 „Українська мова”. Львів, 2010. 20 с.

Християнська онімія українського пісенного фольклору є поєднанням двох частин: одна з них – це власні назви Бога, божественних сил, реалій релігійного життя, пов'язаних із християнством; друга – це сакральна онімія, яка свідчить про українське двовір'я. І. Огієнко (див. працю „Дохристиянські вірування українського народу”) переконливо довів, що сучасні вірування українців поєднують християнські звичаї і обряди зі старими віруваннями „в нове синкретичне ціле”, що „головні релігійні терміни в нас були ще задовго до Християнства, і нова Грецька Віра не змогла їх вигнати із всенародного вжитку й замінити новими грецькими... (вони. – Н. К.) набрали собі нового християнського значення, але формою позосталися незмінними...” [Ларіон, 1992, с. 85, 328]. До цієї групи сакральних онімів належать такі назви: *Бог, Господь, Мати Божжа, Маланка, св. Юрій, Святий вечір, Різдво, Великдень, Зелені свята, Клечана неділя* тощо. Ця частина народнопісенної онімії є умовно християнською, бо фольклор є складником народної культури, а в основі української культури, більшою чи меншою мірою, лежать дохристиянські вірування [Ларіон 1992, с. 6]. Зауважимо, що певна частка цих власних назв навіть за походженням є язичницькими теонімами, пристосованими до

потреб нової релігії. Отож закономірно, що семантичний ореол цієї групи фольклорних онімів творить поєднання язичницької та християнської символік.

Певну частину згаданих християнських онімів виявлено у фольклорних текстах релігійного, а не світського спрямування, створених уже за часів християнства як панівної релігійної парадигми. Наприклад, біблійні коляди (за походженням – церковні духовні пісні), власне, з репертуару християнських громад увійшли в народний побут. Їхня тематика суто біблійна (у них йдеться про обставини, насамперед, народження Ісуса Христа, Сина Божого). На думку І. Франка, вони, перетопивши євангельський зміст і форму народної пісні, стали справді вірцевими творами високої поетичної стійкості [Франко 1982, с. 22]. Подібні коляди були створені також у ХХ ст. під час визвольних змагань українських повстанців [Сокіл 2005, с. 183]. Під впливом християнства у фольклорі з'явилися також нові жанри, наприклад, весняні пісні про Воскресіння, духовні церковні пісні на біблійні мотиви, які сьогодні побутують уже як народні. Ці тексти, звичайно, є джерелом християнської онімії.

Цю частину формують також християнські оніми, зафіксовані обрядовими текстами, які однак не пов'язані з дохристиянськими міфами й культами, а є пізнішими вставками. Наприклад, у величальних піснях трапляється рефрен: *Же Христос, же воскрес, Же воістину, же воскрес!*; у весільних піснях – звертання чи згадка про Бога й Матір Божу: *І подякуйте Богу, Матері Божій, Святій, Пречистій, вітцям духовним* (Лозинський, с. 92). До цієї групи належать також назви християнських свят, персонажів, святинь, ікон, молитов, релігійних творів у різних пісенних жанрах тощо. Ця частина християнських онімів і за походженням, і за конотативним забарвленням цілковито християнська.

Інша частина християнських онімів – це власні назви, засвідчені давніми обрядовими текстами, які виникли ще в добу язичництва. У них християнські оніми заступили язичницькі міфоніми та перебрали на себе їхні функції. Про ймовірність подібних трансформаційних процесів ще в кінці ХІХ ст. писав О. Веселовський [Веселовський 1921, с. 11]. Власне, таке

поєднання старого з новим, на думку науковців, створило „родючий ґрунт легшого поширення християнства” [Ларіон 1992, с. 317]. Українські ономасти С. Медвідь-Пахомова, І. Фаріон, М. Демчук переконані, що частина християнської онімії, увійшовши в мовний простір українців, замінила собою значну частину давньослов'янського ономастикону [Медвідь-Пахомова 2000; Фаріон 2000; Демчук 2003]. Як засвідчили наші дослідження, семантичне наповнення, фреймова структура, конотації цих християнських найменувань відрізняються від семантики, фреймової структури і конотацій суто християнських онімів. Однак провести чітку межу між власне християнськими і умовно християнськими онімами проблематично. Належність деяких із них до відповідної групи християнських власних назв не завжди можна однозначно з'ясувати – побутування у фольклорному дискурсі впродовж тривалого часу суттєво змінило їх використання.

Вивчення власне християнських онімів не є проблематичним: їх можна чітко структурувати, хронологізувати й описати. Чимало писаних джерел, пам'яток слов'янської писемності, словників церковнослов'янської мови фіксують їхні офіційні та розмовно-побутові варіанти. Більшість із них побутують у сучасному мовному узусі. Дослідження української конфесійної онімійної лексики в українському мовознавстві сьогодні вже мають свою історію (див. дисертації І. Бочарової „Лексико-семантичні та граматичні параметри назв релігійних свят у сучасній українській мові” [Бочарова 1999], Н. Павлюк „Власні назви міфологічного й біблійного походження та їх роль у поетонімогенезі” [Павлюк, 2006], Г. Тимошик „Біблісантропоніми в новочасних перекладах Святого Письма українською мовою” [Тимошик 2010], Ю. Попойлик „Структурно-семантичне та образно-смісловне найменування *святого* в сакральному й художньому дискурсі” [Попойлик 2016], П. Мацьківа „Концептосфера Бог в українській мовній картині світу: біблійний, фольклорний, словниково-діахронний дискурс” [Мацьків 2008]) тощо.

Ядро фольклорної християнської онімії формують теоніми, навколоядерну частину – назви святих; периферію – назви свят,

церков, ікон, молитов, найменування персонажів та місць, пов'язаних зі священною історією.

Найяскравіші репрезентанти християнської народно-пісенної онімії: *Бог, Бог Отець, Ісус Христос, Святий Дух, Пресвятая Трійця, Богородиця, Архангел Гавриїл¹, Іван Хреститель, св. Йосиф, св. Володимир, св. Миколай, св. Петро, св. Павло, св. Ілля, св. Юрій, св. Варвара, св. Катерина, св. Магдалина, св. Олена, Адам, цар Ірод, Люципер, Юда, Пилат; Вифлієм, Назарет, Єрусалим, Єгипет, Йордан, Сіон, Оливна гора, гора Галилейська, Голгофа; Святий вечір, Різдво Христове, св. Василя, Великдень, Богоявлення, Воскресіння Святого Духа* (свято. – Н. К.), *Великий Піст, Петрівка, св. Петра і Павла, Пресвятая Покрова, св. Юрія, св. Миколая, Пресвятої Трійці, Спаса* тощо. Їх уживання відповідає основним сюжетам, мотивам, обрядам християнства: *В Вифлємі днесь Марія Пречиста / Породила у вертепі нам Христа. / Слава во вишнім Богу (2) / І мир всім на землі; Де Пречиста Діва-Мати сина породила* (Гнатюк КЩ, с. 42); *На Йордані тиха вода стояла, / там Причиста Суса Христа купала...* (Богородиця, с. 79); *Іван Хреститіль Ісуса хрестив. / А де ж го хрестив? Та й у Йордані, / На головочку воду изсипав. / Йик же го хрестив, имнычко втвердив: / Казав бих „Духа”, сам йи-с Дух Божий; / Казав бих „Отец”, сам йи-с є Отец. / Там си вбйивила Тройца сйитая* (Богородиця, с. 113); *З Ісусом Христом в Єгипет кікала”* (Богородиця, с. 123); *Гнався Ірод з військом на долину...* (Богородиця, с. 131); *Ой сів Христос та вечеряти, Прийшла до його та Божая Мати* (Колесса 1995, с. 199); *А мені посагу твого не треба, Дасть мені той посаг, / Сам Господь з неба; Зіслав Господь / Два ангели з неба; Хліб розломив, усім роздав, / Вмочив у сіль і Юді дав... Ведуть Христа там на гору, / До Пилатиного двору. / Пилат дуже запалений (2), / На Христа немилосердний* (Волинь, с. 21, 68, 71); *Ой на Оливній горі, / Там молився Божий Син* (Богородиця,

¹ Автори „Словника української ономастичної термінології” трактують найменування *Ангели, Архангели* як теоніми [СУОТ, с. 70].

с. 179); *Пречистая Діва Свята... Моли свого Сина Ісуса Христа, / Щоб нас запровадив до Бога Отця* (Богородиця, с. 230); *Чи то не та Пані, та Матір чудесна, / Що на Голгофту хрест за Сином несла?* (Богородиця, 229); *Збирайтеся, люди добрі, й слухайте науки / Ісус Христос як Син Божий прийняв за нас муки* (цит. за [Лановик З., Лановик М. 2000, с. 159]); *Ой одна Служба та й на Різдество, / А друга Служба та й на Новий год, / А третя Служба та й на Горданю* (Богородиця, с. 156) *Ой, хто, хто Миколая любить...; Що перша Служба – святе Різдво, / А друга Служба – святе Василія, / А третя Служба – сам Іван Хреститель* (Богородиця, с. 148); *Ой взимі, взимі, / Пресвятім Різдві...* (Богородиця, 167); *Недавно-м ся оженив, буде рок в Петрівку* (Kolberg, т. 57 II, с. 940) і т. д.

Хочемо звернути увагу, що у фольклорі побутує лише частина християнських онімів. Не засвідчені взагалі або лише поодинокі доволі активно вживані в церковних творах, художніх текстах (наприклад, у бароковій поезії, духовних віршах) біблієоніми: *Саваоф, Іегова, Месія, Голуб, Вседержитель, Владика, Суддя, Світло, Слово, Творець, Всемогутній, Всевишній, Єдинородний, Пастир, Іскупитель, Агнець (Божий), Боголюдина, Потіха і Надія, Син Людський, Цар Іудейський, Дух Святий; Богородиця, Благодатна Марія, Богоматір, Пресвята Владичиця, (Все)Цариця, Голубиця; Соломон, цар Давид, Назарет, Галілея, гора Сион* і т. д., а також офіційні назви святих, ангелів, релігійних свят, церков та ікон.

Рідко трапляються в пісенному фольклорі багатолексемні складені найменування, онімно-апелятивні комплекси на позначення Бога та інших божественних сил, місць, предметів, свят, як-от: *Ісус Христос, світу Владика; Ісус Христос, Владика раю; Цар, Небесний Владар; Син Божий а Найвижчий; Сус отрочатко і Цар Небесний; наш милий Боже на небесі; Пречиста Діва Мати; Перечиста Діва Марія; Діва Марія і небес Цариця*), а також офіційні форми християнських онімів (наприклад: *Іоан Хреститель, Микола-Чудотворець, Василій Блаженний, Ілля-Пророк, Преподобна Меланія Римлянка, Великомучениця Варвара, Богоявлення Господнє, Стрітення*

Господа Бога і Спаса нашого Ісуса Христа, Пасха (Воскресіння Ісуса Христа), собор Святого Юра, Понеділок Святого Духа, Пресвятої Трійці, Покрова Пресвятої Богородиці і т. д.).

Периферію цієї частини сакрального фольклоронімного простору формує складніша, обумовлена церковною образністю, високометафорична лексика, зокрема перифрази, образно-переносні, описові номінації. Натомість дослідники українського бароко відзначають, що перифрастичні оніми найменування, зокрема Ісуса Христа і Богородиці, були одним із основних мовностилістичних засобів української барокової поезії [Гуцуляк 2007]. І. Грималовський, зокрема зауважує, що перифрастичні та символічні найменування Божої Матері, діапазон яких навіть ширший, ніж у канонічних молитвах, частовживані в духовній поезії XVIII ст. [Грималовський 2002, с. 232–233]. Виразно християнськими в пісенному фольклорі є такі оніми та вирази з ними: *Бог Предвічний; Всемогучий Створитель; Владика; Бог Вседастьний; Пан Небесний; Цар Небесний; Цар над царями; Творець; Святий Боже, святий кріпкий; Боже великий, Творче всесильний; Спаситель; Христос; Агнецъ Божий; Дитятко Боже; Дитя Нарожденне; Дитинонька Пресвята; Післанецъ Божий; Месія; Ісус Назарянський; Син Назарянин; Ісус Ласкавий; Пан Збавитель; Світу Владика; Бог Правди й Любові; Вічний; Владичиця; прекрасна Цариця; Цариця Небесна; Цариця неба і землі; Благодатна; Невіста; Божая Невіста; Господня Невіста; Пречиста Богородиця; Пречиста(я) Госпожа; Чесніша від Херувимів; Пані, Матір Чудесна; Рожденная Матір; Дівиця Пресвятая; Чиста Дівиця; Непорочна Діва, Мати Марія; Діва обрадованная; Лелія Гожа та ін.*

Збірка „Богородиця в українському фольклорі” (2006) фіксує такі найменування: *Чи то не та пані, та ясна зірниця? / То Діва Марія і небес Цариця. / То є Марія, то є Божа Мати / У блакитних ризах, повна благодати (Богородиця, с. 229); Та що ізвечора Ісус Христос народивсь, / А з півночі небо й землю сотворив. / Та, сотворивши небо й землю, дав Дівиці / Пресвятої, Пречистої Богородиці (Богородиця, с. 89).*

Перший з наведених прикладів узятий з духовних віршів, що виразно існували на стику між письмовою книжною та усною фольклорною традиціями, а другий – із колядок та щедрівок, що виникли в духовній сфері, але з часом були адаптовані народним середовищем.

Дослідники відзначають як одну з особливостей християнської теонімії – багатойменність персонажа, що зумовлене завданням кожного з онімів називати лише одну із властивостей чи якостей Бога, вербалізовувати ціннісні параметри його характеристик. Наприклад, П. Мацьків, досліджуючи когнітивну структуру концепту *Бог* у сакральному дискурсі, зазначає: *Всемогутній* – „номінує повноту створеного й керованого Ним світу через благодать, милосердність, людинолюбство, мудрість, вірність обітницям”; *Творець* – „вербалізує Боже творче начало – створення всього з нічого”; *Господь* уживане як верховний правитель світу; *Всевишній* – „категоризує одне із імен Бога, вказуючи його вищість над усім”; *Вседержитель* – „експлікує владу Бога над усім своїм творінням як володаря Всесвіту” тощо [Мацьків 2007, с. 38–52].

Отже, попри невеликий репертуар християнських онімів в опрацьованих текстах, варіативність деяких власних назв доволі висока. Найменування Бога представлене такими номінаціями: *Бог, Святий Бог, Бог Милостивий, Бог Предвічний, Бог Предвешній, Предвічний, Бог Небесний, Милый Бог, Пан Бог, Пан Небесний, Цар Бог, Всевишній, Цар Вишній Бог Безсмертний, Всемогучий Створитель, Судитель, Господь, Господь Милосердний, Господь Бог, сам Божий Господь, Господи добротливий, Руський Пан Біг²; Ісус, Ісус Христос, Христос Цар, Христос Пан, Ісус-Цар, Бог Спаситель, Спаситель, Спас, Ісус ласкавий, Син, Син Божий, Син Божий Найвищий, Син-Бог, Син Маріїн, Младенець, Біжеє Дитя, Дитя(тко) Боже. Для номінації Матері Божої вжито: Богородиця, Мати, Божя(я) Мати, Мати (Мамця, Матюнка) Бо(і)жа, Пресвята Мати, Пречистая Мати, Мати (Матюнка) Христова, Свята Пречиста Мати, Святая Божая (Мати) Мамка, Славна Неня, Пречиста(я) Діва Мати, Свята Пречиста, Пречистая*

² Варіант фіксують записи з Лемківщини.

Госпожа, Діва, Пречиста Діва, Діва Марія, Пресвята Діва, Панна (Панянка) Марія, Панна (Пре)Чиста, Чистая Панна з Дитятем, Панна Найсвятіша, Пречиста Діва (ой чом) Марія тощо. Частина із наведених онімів, наприклад *Дитя(тко) Боже*, ніколи не вживалася в церковних текстах, а функціонує лише у фольклорі. Аналізовані християнські оніми репрезентують насамперед теологічну концепцію імені, формують семіотичні коди сприйняття божественного в духовній традиції.

Хочемо відзначити наявність численних діалектних варіантів (фонетичних, словотвірних) християнських онімів, що свідчить про їхнє тривале функціонування у фольклорному дискурсі: *Біг*³, *Буг*⁴, *Буиг*⁵, *Пан Біг, Пан Буг, Богойко, Божічко, Божейко, Боженко, Бог Предвешній, Господзь Високий(ій), Госпідь Біг, Божухно Високий(ій), Выинці, Господь съ нябёсь; Сус Христос, Светий Христос, Цар'ю Небесний Владарю, Синойко, Біжее Дитя; Матінка Біжа, Біжася Мати, Матенька Божа, Матюнка Біжа, Матінойка Божа, Матюнка Хрестова, Матерь Божія, Матко моя наймиліша, Пречистая Маці, Божася Маці, Матерь Божа, Прачистая Маті, Пречиста Матінонька Біжася, Светая (Пречистая) Дзєва, Паненка Марія, Найсвятіша Панянка, Свята Марія; Свят вечір, Святий вечор; Святее (Сятее, Сяте) Рожество, Рождество, Ружество, Светлое Рождество; Покруви; Тройця(а), Труйца; св. Микола, св. Мікола, св. Николай, св. Никола; св. Василій, св. Вас(и)ілей, св. Василіє; св. Юрія, Юр'я; Андрію, Єндрію; Йордань, Іордань, Ардань, Ярдань, Юрдан, Ордан, Гордан, Віордан(ь), Йорданець, Йорданок; Єрусалим, Русалим, Іерусалым, Яросулим; Вефлієм, Ви(і)флєєм, Вифлієм,*

³ На думку І. Огієнка, заміна подекуди слова *Бог* на *Біг* „вказує на його глибоку давність та засвоєність” [Ларіон 1992, с. 86]. Словник Б. Грінченка саме форму *Біг* фіксує як початкову [СУ, т. 1, с. 60].

⁴ Ю. Карпенко вважає вокалізм у (*Буг*) значно пізнішим полонізмом [Карпенко 1995, с. 99].

⁵ Діалектне дифтонгізоване *Буиг* засвідчене записами фольклору з Рівненського Полісся: *Пан господарє, Буиг тебе зове, / Буиг тебе зове, дар тобє дає* (Коробка, с. 13).

Выхлием, Вихлі(ы)ем, Ефлеєм, Офлеєм, в місті Флейивім, в місті Бефлеєвім; Ирод, Ирод, Гирод; Єгипет, Ігипет; Петрове говіння тощо.

Загалом частка теонімійної лексики в народнописенному онімному просторі доволі відчутна. Її ядро творять найуживаніші, найваріативніші і найвагоміші для певної національної культури теоніми. Серед них трапляються як нейтральні, так і стилістично забарвлені, як книжні, так і розмовні, як прості, так і складні за будовою.

Християнська фольклорна онімія, як ми переконуємося, є не звичайною сукупністю онімійних позначень виявів божественного, а являє собою структурно оформлений простір. Його ядро творять найменування Бога та Матері Божої, серед яких виявлено багатокomпонентні апелятивно-онімні сполуки, але все одно превалюють одно- та дволексемні назви: *Бог, Господь, Господь Бог, Ісус Христос, Мати Божя* тощо.

Лекція №2

Тема: ТЕОНІМ *БОГ* – ЯДЕРНА ОДИНИЦЯ ФОЛЬКЛОРНОГО ОНІМНОГО ПРОСТОРУ

Мета: ознайомити студентів із походженням лексеми *Бог*, з'ясувати погляди науковців на її статус, сформувані розуміння архаїчності вигуківих фразеологізмів із нею.

План

1. Номінації Бога, засвідчені пісенним фольклором.
2. Теонім *Бог*: статус, походження, кількісні та якісні параметри функціонування.
3. Особливості контекстуального оточення теоніма *Бог*.

Ключові слова: *теонім, Бог, Трійця, християнський онім.*

Навчально-методичне забезпечення лекції:

Завдання та запитання для самостійного опрацювання (ІНД3)

1. Доберіть приклади вживання вигуківих конструкцій із теонімом *Бог* у народній творчості рідного села, міста.
2. Проаналізуйте погляди вчених на архаїчність лексеми *Бог* в українському фольклорі.
3. Який, на вашу думку, статус теоніма *Трійця* в пісенному фольклорі? Відповідь обґрунтуйте.

Методичні рекомендації для студентів

Засвоюючи тему і матеріал лекції, необхідно звернути увагу на погляди вчених щодо апелятивно-онімного статусу лексеми *бог/Бог*.

Рекомендуємо випрацювати власний погляд на статус, походження, особливості вживання лексеми *бог/Бог*, ознайомившись із

працями культурологів, етнолінгвістів, статтями в словниках, енциклопедичних виданнях, присвяченими теонімові *Бог*.

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Основна

1. Колесник Н. С. Онімія української народної пісні: монографія. Чернівці, 2017. С. 141-159.
2. Войтович В. Українська міфологія. Київ, 2002. С. 544-546.
3. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: іст.-реліг. монограф. Київ, 1992. С. 85-86.
4. Колесник Н. С. Специфіка використання фольклорних власних назв у зверненому мовленні. *Вісник Запорізького національного університету. Філологічні науки*: зб. наук. статей. Запоріжжя, 2006. С. 129–134.
5. Худаш М. Походження імен та релігійно-міфологічні функції давньоруських і спільнослов'янських язичницьких божеств: монографія. Львів, 2012. С. 266–274.

Додаткова

1. Бабич Н. Д. „Сила божа” в народній фразеології. *Культура слова*. Київ, 1996. Вип. 48–49. С. 133–135.
2. Карпенко Ю. Питання про найдавніші форми слов'янського язичництва: Ономастичний аспект. *Acta onomastica*. Praha, 1995. R. 36. S. 91–100.
3. Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре / сост., подг. текстов ст. и коммент. А. Л. Топоркова. Москва, 2000. С. 104.
4. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. Вып. 1–39 / под. ред. акад. О. Трубачёва. Москва, 1975. Вып. 2. С. 161-162.

Репертуар християнських теонімів у пісенному фольклорі небагатий. Найбільше зафіксовано номінацій Бога: це найменування Святої Трійці (Отця, Сина (Ісуса Христа) і Духа Святого). В опрацьованому матеріалі найменування Бога Отця, Святого Духа трапляються нечасто навіть у колядках християнського походження. Найменування Святого Духа вжито в колядці в записі 1909 року з Гуцульщини (...*сам йи-с Дух Божий*”, / *А Дух* из неба голубом злинув (Богородиця, с. 113–114)), у колядці

про створення світу із Сяноцького повіту в записах О. Кольберга (*Господи із **Святим Духом***) та в колядці у записах другої половини ХХ ст. із Сумщини (*Ой ти, **Дух прекрасний**, / Всьому світу ясний, / Де ти народився. / В яслах положився* (Слобожанщина, с. 86)). В етнографічній праці М. Маркевича „Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян” (1860), назву фіксує весільна пісня, яку виконують після відвідин церкви⁶ (*Ой мы были въ Бога! / Да молюся Богу / И Духу **Святому**, / Андрієчку молодому...* (Маркевич, с. 143)). Теонім *Бог-Отець* є виразним біблієонімом, його, як правило, фіксують тексти в записах усної народної творчості ХХ – початку ХХІ ст.: *Всі Патріярхи і всі Пророки, / Лик **Бог-Отець**, з ним Отроки, / Торжествуйте – купно весь світе! Ти уступай, старий Завіте!* (Колядки та щедрівки 1918), *Подяку складаєм тобі, / Ми діти твої на землі. / Моли свого Сина Ісуса Христа, / Щоб нас запровадив до **Бога Отця*** (Богородиця, с. 230). Стилїстика обох текстів, безсумнівно, вказує на їхнє богословське походження. Уживання теоніма *Бог-Отець* у записах ХІХ ст. поодинокі. У фольклорному зібранні Д. Яворницького на позначення Бога Отця використано біблієонім *Саваоф*: *Выфліимський крыкъ / Так дужє велькъ / Що й до **Саваофта** дійшовъ. / Посылає Богъ кару / На Иродову всю пару / За дитячу невынну кровъ* (Яворницький, с. 44).

Прикладом розрізнення Божих іпостасей може бути весільна пісня в записі З. Кузелі 1904 року із Львівщини: *Та й ти, Божая Мати, / Ходи нам помагати / Весілля починати. / Ой та й ти, **Божий крижу**, / Не вминай нашу хижу. / Та й ти, **Боже, Богойку**, / Ой будь же у сім домойку, / На тисовім долойку, / Та й на сім весілейку* (Богородиця, с. 199). З огляду на особливості існування фольклорного тексту можемо лише припускати, що в наведеному тексті йдеться саме про Бога Сина (*Божий Криж*) та Бога Отця (*Бога, Богойка*). Цілком погоджуємося з міркуванням, що „в багатьох пісенних текстах немає чіткого розрізнення мовних образів Бога-отця і Бога-сина” [Данилюк 2010, с. 304].

⁶ Це уточнення записувача тексту, яке свідчить про зв'язок ужитого в тексті теоніма *Дух Святий* із християнським обрядом вінчання.

Т. Рильський, говорячи про особливості засвоєння християнського вчення українцями, ще в кінці ХІХ ст. зауважив, що в українців Бог-Отець як творець світу, податель добра і каратель зла є основним поняттям християнсько-релігійних вірувань. Святого Духа згадують лише у вивчених напам'ять молитвах, а „Ісуса Христа народ сприймає як учителя християнської релігії, розіп'ятого за неї і за людей на хресті” [Рильський 1992, с. 37–38].

З ангелів, попри часті згадки про них у пісенному фольклорі як про супутників Бога, поіменовані лише *Архангел Гавриїл* та *Архистратиг Михаїл*. У нашому матеріалі згадані ангелоніми трапилися в колядках про народження Ісуса Христа виразно церковного походження у записах М. Лисенка і Д. Яворницького: *Бачить же Бог, бачить творець, / Що весь мир помирає, / Архангела Гаврила / В Назорет посилає* (Лисенко, с. 200); *Вы янголы чыстокрыліи, / Не оспивалы, не оспивалы. / Чомъ же вы не оспивалы, / Хрыста глядачи, Хрыста глядачи / Тымъ вони не оспивалы, / Хрыста глядачи, Хрыста глядачи, / Тільки жъ вони та й диждалися / Новорождення, Новорождення, / Михайль та ще й Гаврыиль, / Печерськи паны, Печерськи паны...* (Яворницький, с. 21). Те, що наведені тексти богословські за походженням, вказують канонічні варіанти імен ангелів – *Гавриїл*, *Михаїл* та засвідчені тут же біблієоніми *врата Едема*, *Ірод*, *Луципер*.

Частіше за найменування Бога-Отця та Святого Духа в пісенних текстах трапляється номен *Трійця* (*Тройца*, *Труйця*, *Присвятая Тройца*, *Святая Трійца*, *Свята Тройца*), але переважно не в значенні триіпостасне Божество – Отець, Син і Святий Дух. Таких прикладів засвідчено всього кілька: у колядці про хрещення Ісуса із записів В. Гнатюка 1909 року на Гуцульщині (*Йик же го хрестив, имнычко втвердив: / Казав бих „Духа”, сам йи-с Дух Божий; / Казав бих „Отец”, сам йи-с е Отец; / Там си вбйивила Тройца сйитая* (Богородиця, с. 113)) та в жебрацькій пісні із зібрання О. Кольберга, у якій йдеться про Христа як одну з іпостасей триєдиного Бога, – *Христос во Тройці*.

У всіх інших зафіксованих прикладах найменування *Трійця* важко кваліфікувати однозначно, онімний та апелятивний

контексти не підтверджують його вживання як, власне, біблієоніма.

У кутових піснях, виконуваних на другий день Трійці, згадку про Божу Матір і Святу Трійцю пов'язують із надією на багатий урожай: *Свята Трійця, Свята Богородиця, / Посію льоночок, да нийхай зародиця* (Богородиця, с. 184). Можливо, у традиційному для кустової пісні початку згадка про триєдиного Бога та Пречисту Діву є пізнішою вставкою, на користь чого може говорити і використання рідковживаного в українській народнопоетичній творчості найменування Матері Божої – *Богородиця*.

Також можливим біблієонімом є онім *Трійця* в записаних у різний час на різних територіях весільних піснях у складі фольклорної формули, повторюваної в текстах: *Тройця по церкві ходила, / Спаса за ручку водила* (Богородиця, с. 208). Але привертає увагу, що тут образ християнської Трійці персоніфікований і фольклоронім *Трійця* вживаний поряд з онімом *Спас*. Останній можна трактувати і як скорочення від однієї із назв *Ісуса Христа* – *Спаситель*, і як назву язичницького бога врожаю, давнього покровителя жнив, збіжжя, і як найменування одного зі свят літнього циклу. Віднайдені в інших жанрах, окрім пісенних, а також у всеслов'янському контексті паралелі, ймовірно, допомогли б остаточно з'ясувати статус цього фольклорного оніма. Ще хочемо наголосити, що в тексті пісні йдеться про те, як триєдиний Бог (якщо вважати онім *Трійця* християнською назвою) водив за руку одну зі своїх іпостасей, що виглядає нелогічно. Не виключено, що наведений приклад демонструє контамінацію християнських та дохристиянських вірувань. Про таку можливість говорив свого часу О. Потебня. Проаналізувавши вживання в сербській народній пісні найменувань *Божич* і *бадняк*, учений припустив, що пісня розрізняючи водночас і змішує два періоди релігійної свідомості [Потебня 2000, с. 104]. Підтвердженням можливості таких процесів є також текст весільної пісні в записах З. Доленги-Ходаковського: *Марисина матінка перед Богом стояла, / Господа Бога просила і Трійці свіченьку держала: / – Господи милосердний, спусти мене з неба / На землю до моєї дитиньки, / Нехай ся я подивлю на свою вірну дитину, / Чи она*

хорошо ізряджена / І в час на посазі посаджена (Доленга-Ходаковський, с. 205).

Інші приклади фіксують вживання аналізованого оніма як назви одного з найголовніших свят православного церковного календаря або найменування воскової свічки-трійці [Войтович 2002, с. 545]. Ця багатозначність найменування *Трійця* може бути опосередкованим доказом його передхристиянської історії.

Б о г. Формує ядро сакрального фольклоронімного простору і за якісними, і за кількісними параметрами однолексемний теонім *Бог* („загальна ідея духовного найвищого єства” [Сосенко 1994, с. 123]), що, вважаємо, свідчить про вагомість цього пропріатива у фольклорному тексті та давню традицію його вживання. Сучасні дослідники християнської онімії наголошують на поширеності цього теоніма в значенні найвищого Єства, на його непохідності й немотивованості у церковнослов’янській мові.

Архаїчність цього теоніма спонукала дослідників замислитися над проблемою його релігійної належності. М. Грушевський так розмірковував над статусом лексеми *бог* в українському фольклорі: „Найбільш інтересне питання, яке, одначе, не дебатовалось уже давно, се – наскільки „Біг” нашого фольклору єсть християнський чи християнсько-маніхейський Бог, а наскільки в різних переказах і магічних операціях зістається Бог передхристиянський, так як „рай” передхристиянський тільки сінкретизувався з християнським „парадізом” [Грушевський 1993, с. 228].

У першій половині ХХ ст. в дослідженнях українських учених не раз йшлося про дохристиянське походження лексеми *Бог*. Наприклад, І. Огієнко був переконаний, що оскільки „слово *бог* дуже поширене, не замінене грецьким *theos*, тому належить до тих релігійних термінів, які були в українців з давніх-давен (прийшли до нас з персько-іранського світу, де означали *багач, багатство, добро, податель добра*) і які в християнстві лише набули нового християнського значення, залишаючись незмінними за формою” [Іларіон 1992, с. 85–86]. К. Сосенко, розмірковуючи про поєднання в теонімі *Бог* язичницького та християнського змісту, писав: „Одна і друга культурно-релігійна креація вдержалися в народній традиції, нарід обома дорожить, бо кожда з них нагадує йому

давно життєву ідеальну сторінку” [Сосенко 1994, с. 83]. Зауважимо, що якщо перше міркування належить історикові, політику й державному діячеві М. Грушевському, то два останні – митрополитові Української автокефальної православної церкви, відомому історикові церкви, церковному діячеві І. Огієнку та священнику, теологу К. Сосенкові, тобто особам із духовним саном.

Українські ономасти також одностайні щодо давності цієї лексеми, її первісної функції – позначати об’єкт поклоніння та етимології (‘податель’, ‘той, що наділяє’). М. Худаш, не зважаючи на поширену версію про іраномовне походження слова *Бог*, у дослідженні про походження імен давньоруських і спільнослов’янських язичницьких божеств трактує його як праслов’янський чи й протослов’янський теонім, який ще „до формування слов’янського язичницького політеїзму і появи та стабілізації імен різних відповідних конкретних божеств з конкретними релігійно-міфологічними функціями” був єдиним терміном, уживаним „на позначення уособленої в божество всякої надприродної сили. Внаслідок цього цей термін... і можна розцінювати як, за тодішньою первісною своєю суттю, теонім, тобто власна назва єдиного поліфункціонального божества, наділеного первісною людиною всіма уявленими нею надприродними властивостями, особливостями і функціями” [Худаш 2012, с. 268–269].

Ю. Карпенко був переконаний, що впродовж тривалого розвитку слов’янського язичництва змінювалися релігійні концепції, уособленням найвищих сил ставали різні об’єкти, які проте „стійко позначалися словом *богъ, богы*” [Карпенко 1995, с. 92]. Опосередковане свідчення цього знаходимо в насиченій архаїкою буковинській народній пісні із записів Є. Ярошинської кінця XIX ст., а саме у використанні в ній лексеми *бог*. Зміст пісні – докори зрадженої дружини чоловікові за перелюб: *Гей, мій милий та по других ходить / Та ізпізна додому приходить, / Та ізпізна додому приходить, Та ще мене негідною наводить: Гей, відсунься, негідна, від мене, / Бо є в мене ще кращі від тебе. / Най їх буде двадцять і чотири, / Таки ж бо я найстарша над ними. / Відки ти си старишини набрала? / Ой там, милий, де-м ти*

*присягала. / На однім ми рушничку стояли, / Одному ми богу
присягали (виділення наше. – Н. К.). / А хто буде присягу ламати,
/ Того буде з гробу викидати. / А хто буде присягу ломити, / Той
не буде в сирій землі жити* (Ярошинська, с. 141).

У тексті, окрім уточнення *одному* щодо *Бога* (що не властиве для християнства), на відміну від моногамності християнського подружжя, є натяк на давню багатогамність сім'ї („таки ж бо я найстарша над ними”)⁷, а також застереження зрадливому чоловікові, які нагадують прокльони („того буде з гробу викидати”, „той не буде в сирій землі жити”). Останні можна пов'язати із звичаями (напевно, не християнськими), покликаними не дати небіжчикові повернутися у світ живих. Останні, на думку дослідників, „генетично споріднені з міфологічною традицією” [Скуратівський 1996, с. 259], тобто щонайменше дохристиянські. Привертає також увагу згадка про сиру землю, у якій грішний чоловік не зможе жити. Ю. Карпенко, проаналізувавши релікти язичництва в українській мові, наголошував, що найдавнішим етапом розвитку слов'янського язичництва був водно-рослинний, коли люди поклонялися воді та рослинам, „називаючи кожен такий об'єкт поклоніння **богом**”, водний сенс слова *бог*, на його думку, відбито лексемою *багно*, яка є „стислим виразом того ж поняття, яке називалося **Мати – сира земля** [Карпенко 2003, с. 163–164]. Кілька варіантів цієї пісні з Чернігівщини, Катеринославщини та Харківщини збереглися в записах Д. Яворницького і є пізнішими варіаціями сюжету про „невірну дружину”, що свідчить про не випадковість тексту із збірки Є. Ярошинської. Але в них уже не згадано про сиру землю і присягу „одному богові”.

Отже, можемо констатувати: упродовж тривалого часу лексема *Бог / бог* зберігала в національному тезаурусі апелювативно-онімний статус. Як у цьому зв'язку не згадати про філософську

⁷ М. Грушевський в „Ілюстрованій історії України” (1921) в описі життя сім'ї, роду, громади до заснування Київської держави, зазначав: „Не тільки тоді, а й довго потім, як заведено вже християнство, велося так, що багатші й значніші люде мали по дві жінки й більше...” [Грушевський 1992, с. 58].

проблему „Чи є ім'я у Бога?“, яка має безпосередній стосунок до питання про онімний чи апелятивний статус цієї лексеми. З подібною проблемою стикаємося, коли йдеться про слова *сонце, місяць, рай, мама, тато* та ін., які номінують такі важливі для кожної людини поняття. Будучи виразно поняттєвими, вони водночас є найменуваннями одиничних об'єктів, а тому в чималій кількості мовленнєвих ситуацій функціонують як оніми.

Бог – один із найпоширеніших теонімів української народної словесності, засвідчений усіма її жанрами. Аналізована нами вибірка з майже 30 зібрань української народнопісенної творчості складає понад 700 його уживань: наприклад, у близько 500 текстах колядок і щедрівок трапилося понад 160 уживань теоніма; відповідно, майже 2200 текстів весільних пісень фіксують більше 150 уживань⁸. Наведені цифри, незважаючи на приблизність підрахунків на фольклорному матеріалі, є відображенням кількісних параметрів цієї частини сакральної фольклоронімії. Хочемо наголосити, що наведені факти отримані на матеріалі переважно обрядового пісенного фольклору, найдавнішого шару народної творчості. Пізніші в часі необрядові жанри лише використовували вже апробовані обрядовими творами стереотипні словесні формули з лексемою *Бог*.

Бог у пісенному фольклорі – це передовсім надприродна сутність, втілення доброти, всемогутності, істини, правди й справедливості, податель усіх благ, вищий суд і захист, верховний покровитель, а тому адресат молитов і просьб. Привертає увагу, що теонім наділений виразною понятійністю. Будучи іменем одиничного об'єкта, тобто власною назвою, лексема не є вторинною щодо певного апелятива, належить до загальної лексики не в межах певного колективу, а всього соціуму і не здатна переходити на інший об'єкт, а отже, „суперечить” основним рисам онімної лексики. Ю. Карпенко вважав, що чіткої межі між загальними та власними назвами у сфері теонімів не існувало, особливо на ранніх етапах розвитку

⁸ Укладений Словник фольклоронімів дав би змогу оперувати точними, а не приблизними підрахунками.

людства: „...різні розряди власних назв виділялися, входили в опозицію із загальними назвами в різні часи, неодноразово..., акт розщеплення номінацій на власні та загальні – це тривалий, розлогий історичний процес” [Карпенко 1995, с. 100]. М. Худаш, говорячи про походження лексеми *Бог*, наголошував, що вона змінювала свій статус упродовж тривалого існування: до слов’янського язичницького політеїзму і появи та стабілізації імен „конкретних божеств з конкретними релігійно-міфологічними функціями – це був єдиний термін на позначення уособленої в божество всякої надприродної сили”, тобто теонім, який міг позначати будь-яку персоніфіковану надприродну істоту чи абстрактну силу, і лише після прийняття християнства він став уживатися в єдиному значенні „всесильна і всемогутня верховна істота, яка створила Всесвіт, усе живе на землі і керує, управляє всім” [Худаш 2012, с. 268–9, 274].

Усе вище сказане дає підстави кваліфікувати слово *бог* як прадавнє (маємо на увазі часи передісторичні, до епохи вогнепоклонництва). Ю. Карпенко, говорячи про розвиток слов’янського язичництва як зміну п’яти етапів, що еволюційно змінювали один одного, лексему *бог* вважає центральною на всіх етапах його розвитку, а також і в християнстві. Тобто, на його думку, лексема центральна для української ментальності загалом і її значення вже від найдавнішого етапу, завершення якого припадає на початок II тис. до н. е., *податель* [Карпенко 2003, с. 163, 170].

Отже, фольклоронім *Бог / бог* немає підстав однозначно вважати християнським теонімом. Його онімний статус у пісенному фольклорі теж невиразний, хоча саме вживання не суперечить окресленій Р. Шрамеком провідній рисі власної назви: „Властивість індивідуалізовувати та стосунок „один об’єкт – один онім” установлюють межу пропріальності щодо апелятивності” [Štárek 2015, s. 50].

В українському фольклорі названий словом *Бог / бог* персонаж, як правило, не антропоморфізований. У текстах народних пісень найменування антропоморфізованого Бога трапляється нечасто (переважно в християнських за походженням або християнізованих колядках): *Бачить же Бог, бачить творець,*

/ *Що ввесь мир погибав, / Архангела Гаврила / В Назорет посилає...* (Лисенко, с. 200); *У полі, полі плужок ходить, / А за тим плужком сам Бог із рожком. / А Божя Мати... Oddай, Господи, рог...* (Чубинський III, с. 161). Учені переконані, що процеси антропоморфізації та індивідуалізації божественних сил варто пов'язувати з етапом вогнепоклонництва [Карпенко 1995, с. 99]. Очевидно, аналізована назва з'явилася ще до цього часу, бо лише „із розщепленням об'єктів поклоніння на власне субстанцію та її уособлення” Бог одержував власне ім'я” [Карпенко 1995, с. 100].

Фольклористи, культурологи, філологи не раз наголошували, що слов'яни, визнаючи єдиного Бога, навіть персоніфікуючи його, не уявляли Найвище Єство як людиноподібного Бога-творця. У відомій праці „Слов'янська міфологія” М. Костомаров неодноразово підкреслював, що слов'яни, не зважаючи на видиме багатобожжя, визнавали єдиного Бога, творця світу, батька природи [Костомаров 1847, с. 1, 43, 45]. Польські ономасти теж схиляються до думки, що політеїзм невластивий слов'янам і був інспірований чужими впливами, а антропонімізація Бога була для них чужою. Вшановували надприродну силу матеріального неба, яку називали подателем благ [SO 2003, с. 482]. Польський історик А. Гейштор був упевнений, що віра слов'ян у первісне верховне небесне божество (*dues otiosus* – творця світу) передувала політеїзмові [Гейштор 2014, с. 286].

Архаїчність теоніма підтверджує і те, що, відповідно до міфологічної концепції імені, його сигніфікативне значення збігається зі значеннями відповідного апелатива. Так, етимологію лексеми *бог* лексикографи пов'язують із давньоіндійським *bhagah* ‘наділяючий, податель, пан, владики’, *byajati, byajate* ‘наділяє’, авестійським *baya* ‘господь, бог’, *baxšati* ‘бере участь’ [ЕС, т. 1, с. 219], доля, щастя, сила, благо, любов [Морошкин 1867, с. 54]. В „Етимологічному словнику слов'янських мов” йдеться і про опосередкований зв'язок із лексемами, що означають ‘доля’, ‘ділити’, ‘отримувати долю’, ‘наділяти’ [ЕССЯ, вып. 2, с. 161]. О. Потебня, аналізуючи українські народні пісні, у праці 1883 року висловив припущення про етимологію лексеми *Бог* як „податель доли” [Потебня 1883, с. 156].

Дослідники теонімів, зіставляючи найменування християнського та язичницьких богів, називають як їхні відмінні риси граматичні показники, наприклад, наявність / відсутність у відповідної назви множини (найменуванню язичницького бога вона притаманна). В українському фольклорі лексема *Бог / бог* у множині практично не трапляється. Не зафіксували ми і корелятивних пар *жіночий – середній рід*, хоча для апелятива вони притаманні, наприклад: богиня – божество.

„Словник синонімів української мови” фіксує багату парадигму теоніма *Бог*: майже два десятки синонімів (найбільше фіксують їх народнописенні тексти). Натомість до апелятива *бог* засвідчено тільки чотири синоніми: божество, божок, небожитель, безсмертний [ССУМ, с. 78]. У народнописенному фольклорі вжито лише один із них – *божество*: у колядці з Черкащини в записах 90-х рр. ХХ ст. співається про *Ісуса Христа*: *Як Ісуса Христа на муки брали, ... / Терновий вінок на голівку клали. / Де голівка впала – церков стала, / Де ноги впали – пороги стали, / Де руки впали – престоли стали, / Де очі впали – свічі палали / Над Ісусом Христом – святим **Божеством!*** (Богородиця, с. 164). Гадаємо, найменування *святе Божество* є фольклорним новотвором, бо функціонує в тексті, що з'явився в результаті переосмислення в народному середовищі певних апокрифічних мотивів.

На нашу думку, вживання лексеми *Бог* у пісенному фольклорі свідчить на користь існування перехідної смуги між загальними та власними назвами, у межах якої навіть можна говорити про певну градацію, кількісну міру вияву властивості імені бути більш чи менш власним.

Однією із засадничих функцій фольклорного тексту є передавання майбутнім поколінням певної системи поглядів, моральних цінностей та настанов, обрядів та магічних ритуалів, що передбачає ситуацію *адресант – адресат*, а отже, і використання найменувань адресата мовлення, зокрема *Бога* (див. детальніше [Колесник 2006]). До речі, звертання до *Бога* робить останнього співучасником спілкування і добре узгоджується із сигніфікативним значенням лексеми „податель” (таке значення підтримує більшість етимологів). Звертання до Бога уживане часто у вигуківих конструкціях для висловлення прохання про захист, милість,

допомогу, побажання гараздів, застереження від чого-небудь лихого тощо. Народнописаний теонім здебільшого називає вищу силу, яка має владу не лише над людиною та її долею, але й над усіма сферами її буття. Так, в проаналізованих весільних піснях він найчастіше трапляється у формі звертання *Боже* (майже 60 % від загальної кількості).

Парадигму народного розуміння Бога яскраво демонструють контексти із цим теонімом: чимало з них є вигуківими конструкціями, велика частина містить імперативи із проханням, звеличення Всевишнього, наголошуванням на його всемогутності, проханням про певне благо, із настановою молитися і покладати на нього надію; зрідка трапляється просьба покарати за гріхи: *Хвали тя, Боже; Слава тобі, Боже; Богу на хвалу; Дай же, Боже; Гой дай, Боже; Дай мі, Боже; Поможи, Боже; помагай, Біг; Біг, помагай; Дай ми, Божейку; Жебі Бог дав; Боже, дай здоров'я; Здорови, Боже; Спаси, Боже; Вроди, Боже; Зароди, Боже; Зроби, Боже; Стережи, Боже; Щастя, Боже; Світи, Боже; Ступи, Боже, до нас; Повінь, Боже, духом святим; Жич, Боже; Благослови, Боже; Отвори, Боже; Роздай, Боже; Вмениш, Боже; Прибав, Боже; Пошли ж їм, Боже; Даруй тя, Боже, щастям, здоров'ям; Боже, дай здоров'я; Побий, Боже; Скарай, Боже; Не карай, Боже; Не дай, Боже; Бог вимордує (візьме, буде карати); Най Бог боронить; Нехай Бог помога; Нехай Бог покара; Перебувай же си святим Богом; до Бога моли; Богу ся молити; Помолимося вірно Богу; Бога просити; Богу ся уклонити; в Богі си просить; на Бога впадайте; Від Бога ласки ждемо; Богу служити; Бійтеся Бога; Біг йому дав; Богу милейка; в Бога вірненька; в Бога величні; Маю в Бога надію; Бога на поміч взяти; дорога до Боженька; Ходить Бог ба й по домові, Ой роздаючи щастя, здоров'я; Ой Бог знає, Бог видає; Боже ж мій; Боже наш; Господи Боже; Господи із Святим Духом; Мій Боже милостивий тощо.*

Частина наведених вище прикладів донині функціонує в живому мовленні як вигуківі фразеологізми. Дослідники звернули увагу на поєднання християнського та язичницького в смисловому наповненні стрижневого їх компонента *Бог*. Зібраний матеріал фіксує велику кількість різноманітних

варіацій однієї зі сполук, а саме вигукової конструкції *Дай, Боже!*, про яку говоритимемо в наступній лекції.

Н. Бабич, опрацювавши фразеологізми, записані із сучасного живого мовлення буковинців та зафіксовані фразеологічними й загальномовними словниками української та інших слов'янських мов (білоруської, російської, польської, чеської, словацької, болгарської, македонської, сербської), зокрема й „Словарем української мови” Б. Грінченка (1907–1909 рр.), „Словарем живаго великорускаго языка” В. Даля (1863–1866 рр.), зробила висновок, що „лексема *Бог* здебільшого виступає у фразеологізмах-побажаннях, фразеологізмах-застереженнях і фразеологізмах-благаннях (моліннях)”. Цілком погоджуємося із цим спостереженням дослідниці, тільки маємо певне уточнення до деяких висновкових положень. Н. Бабич вважає, що „у фразеологізмах з компонентом Бог (Господь Бог, Христос) закріплені історико-етнографічні та морально-естетичні зв'язки людини з навколишнім світом, зі всесвітом, точніше, конкретний характер цих взаємозв'язків, ставлення людини до *святого письма* – *співвіднесення з ним свого життя*” (виділення – наше.) [Бабич 1996, с. 134]. На наш погляд, лексема *Бог* була вживана в народній фразеології, як і в народних піснях, задовго до появи в житті наших предків Святого Письма. Вважаємо, мають рацію ті науковці, які вбачають у вигукових фразеологізмах із компонентом *Бог* давнє звертання до вищої сили як подателя, збережене впродовж багатьох культурних парадигм.

Дослідники апеляції в релігійній сфері зауважили, що молитовні прохання до Бога, Богородиці, святих є важливими соціолектними маркерами, які характеризують особливості комунікативних ситуацій, ролей комунікантів та їхніх стосунків у релігійному дискурсі. Ми звернули увагу, що в аналізованих текстах при апелюванні до *Бога*, незважаючи на „статус” останнього як вищого духовного ества, переважає „тикання”. Превалювання „тикання” над „виканням” при звертанні до *Бога* у фольклорі, є, на нашу думку, „одним із доказів первинності „тикання” в українській мові, а також свідчить як про давність фольклорних текстів, які послуговуються переважно цим способом апеляції, так і про давність традиції вживання самого найменування *Бог* у фольклорних текстах” [Колесник 2017а, с. 155].

У народнопісних текстах теонім *Бог* ужито переважно без епітетів. Сполуки з означеннями *святий, предвічний, кріпкий, безсмертний*, використовувані в християнській традиції, трапляються передовсім у пародіях на церковні коляди та жартівливих піснях, що підтверджує загалом їхню неорганічність для фольклорної традиції. Нечасте використання означення *милий*, переважно в обрядових піснях, як і означення *єдиний*, зумовлене впливом християнського *Господи милосердний (милостивий)* та відповідає тональності фольклорних текстів, у яких їх ужито: *Ой Боже мій, **Боже милий**, / Що буду робити? / Діти голі. А я боса, / Нічим нагодувати?* (Гайдай, с. 206); *Покидаю тебе, серденьтко моє, / **Єдиному богу**. / Ой сам їду, ой сам од'їжджаю в далеку дорогу...* (Марко Вовчок, с. 211). Кількість зафіксованих епітетів *моцний, любий, всемогучий* дуже мала.

Суцільна вибірка з текстів народних пісень найменувань *Бога* демонструє переважання нейтральних одно-, дволексемних назв; засвідчені також і апелятивно-онімні комплекси:

- *Бог, Буг, Біг, Богойко, Божейко, Боженько, Божічко, Божухно;*

- *Святий Бог, Бог Милостивий, Милий Бог, Бог Небесний, Бог Предвічний, Божухно Високий(ій);*

- *Пан Бог, Пан Буг, Пан Біг, Пан Небесний, Руський Пан Біг;*

- *Господь, Господонько, Господь Бог, Господь Біг, Госпідь Біг, Господь з неба, Господзь Високий(ій), Господь Милосердний, (сам) Божий Господь;*

- *Творець, Творець Всесильний, Всемогучий Створитель;*

- *Всевишній, Предвічний, Владика Вседатний.*

Частина наведених найменувань може бути також назвами Ісуса Христа, як-от: *Бог, Пан Бог, Господь, Господь Бог, Всемогучий Створитель*. Ця низка Божих імен-синонімів, на наш погляд, свідчить про накладання різних релігійних вірувань, бо „оніми виконують роль своєрідних заголовків для значимих обсягів найрізноманітнішої інформації” [Карпенко 2006, с. 46]. А їх змішування або взаємозаміна є свідченням змішування в народній свідомості інформації, символами якої вони є. Аналізуючи давню українську колядку, О. Потебня наголосив, що *Бог*, згаданий у

традиційний кінцівці, не християнський: *Та бувай здорова, дівко Оринко, / Не сама собою, з отцем, з ненькою, / І з милим Богом, і з усім родом* (Метлинський, 333). На думку вченого, власне, ця колядка зберегла залишки давнього звичаю славити поряд із господарем із сім'єю і богів: „двовірна людина може молитися християнському Богові за своїх колишніх богів” [Потебня 1883, с. 105].

Ядерну частину найменувань Бога складають однокорені, стилістично нейтральні, характерні для розмовно-побутової мови вокативи. Периферію Божих назв творять складніші за структурою, високометафоричні оніми, серед яких трапляються образно-переносні, описові номінації, перифрази, запозичені з церковної практики. Перифрастичні назви *Предвічний, Спаситель, Творець Спаситель, Всевишній, Всемогущий* та символічні метафори (*Цар над царями, Бог Безсмертний Владика Всездастний*) для номінації Бога вживані вкрай рідко, переважно в необрядовій ліриці (яка з'явилася пізніше за обрядову поезію) або в богословських за походженням текстах. Найменування *Творець, Предвічний* (якщо не брати до уваги духовну поезію) фіксують лише пародійні колядки: *Ой видит Бог, видит творець, / Украв мужик жита корець* (Дей, с. 508); *Предвічний з дуба покотився, / Впав на лід, на леду розбився* (Дей, 50). Їх появу в цих текстах можна, услід за фольклористами, пояснити „надмірністю інформації, її надокучливістю” [Довженко 1991, с. 19]. Проте нам більше імponує думка Д. Лихачова, який у дослідженні про сміхову культуру Давньої Русі, наголосив: „Пародіюється твердо усталена, упорядкована форма, що володіє власними, лише їй притаманними ознаками – знаковою системою” [Лихачев, Панченко 1984, с. 11]. Мабуть, власне християнські форми теоніма, будучи потужними християнськими символами, у народному середовищі залишалися чужими, дисонували з язичницькими за походженням текстами, а тому ставали підґрунтям для пародіювання.

Синонімічний ряд народнописаних найменувань Бога набагато менший за кількість його найменувань у богословській традиції, яка налічує лише чотири десятки неоказіональних номінацій. Демінутивні варіанти теоніма *Бог (Богойко, Божейко,*

Божічко, Боженько, Божухно) теж рідковживані. Засвідчені вони передовсім у текстах пісень із західноукраїнських регіонів. Онім *Богойко* фігурує переважно в текстах із зібрання О. Кольберга та в записах із Галичини. Назва *Божухно* трапляється в матеріалах із Полісся, зокрема в похоронних голосіннях, а також у білоруському фольклорі, де може вживатися і як звертання до язичницьких богів.

Багатолексемні назви *руський Бог, руський Пан Біг* трапилися в обрядовій пісні: *Ой ішло дівча в Дунай по воду, / Та й вно виділо, та же **руський Бог**, / Та же руський Бог із мертвих устав...* (Костомаров, с. 53) – та в колядці із Сяноцького повіту (Kolberg, т. 49). Зауважимо, що в записах О. Кольберга засвідчено ще один теонім з уточненням етнічного походження Богоматері – *Пречиста Діва Мати з Руського краю* (Kolberg, т. 57). Подібні найменування, видається, доволі пізні, покликані, насамперед, підкреслити національний характер обрядів і ритуалів, виконуваних упродовж християнських свят. Для мешканців Надсяння (маємо на увазі приклади із записів О. Кольберга), це була, напевно, ще одна можливість акцентувати на власній релігійній та національній самобутності.

У текстах із згаданими християнськими власними назвами трапляються також номінації прийшлих у нашу культуру разом із християнським вченням понять, як *Божий дух, Божа воля, Божа кара, Божий образ, Божії християни, Божая тайна, Боже миро, Тайна вечеря, Страшний суд (Суд судний)*.

Кількісні та якісні параметри функціонування лексеми *Бог/бог* у народнопісенних текстах є доказом давності її вживання. Підтверджує цю тезу, на нашу думку, і аналіз народнопісенного повтору „Ой, дай, Боже”. Ужитий в ньому теонім *Бог* може мати різне прочитання, про що йтиметься в наступній лекції.

Лекція №3

Тема: СПРОБА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ НАРОДНОПІСЕННОГО РЕФРЕНА „ОЙ ДАЙ, БОЖЕ”

Мета: ознайомити студентів із різними версіями тлумачення сполуки „*Дай, Боже!*”; допомогти сформувати власний погляд на її походження.

План

1. Поширеність архаїчного рефрена „Ой дай, Боже” в українських народних піснях.
2. Різні тлумачення змісту народнопісенного приспіву та вжитої в ньому сполуки *Дай, Боже!*
3. Традиційне трактування пісенного рефрену *Дай, Боже!*: за і проти.

Ключові слова: фольклорна ономастика, рефрен „*Дай, Боже!*”, теонім *Дажбог*.

Навчально-методичне забезпечення лекції:

Завдання та запитання для самостійного опрацювання (ІНДЗ)

1. Проаналізуйте погляди вчених на сакральну назву *Дажбог*.
2. Ознайомтеся зі словниковою статтею, присвяченою *Дажбогові*, у праці М. Худаша „Походження імен та релігійно-міфологічні функції давньоруських і спільнослов'янських язичницьких божеств” (2012).
3. Обґрунтуйте власний погляд щодо походження сполуки „*Дай, Боже!*”

4. Чи фіксують вживання сполуки „Дай, Боже!” тексти, засвідчені регіональними зібраннями фольклору? Якщо так, то на користь якої з версій її походження свідчать?

Методичні рекомендації для студентів

Засвоюючи тему і матеріал лекції, знайомлячись із концепціями походження сполуки „Дай, Боже!”, студенти повинні звернути особливу увагу на здатність народнопісенного фольклору, насамперед його обрядової частини, зберігати давні шари української онімії.

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Основна

1. Дей О. І. Величальні пісні українського народу. *Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року* / упоряд., передм. і приміт. О. І. Дея. Київ, 1965. С. 9–40.
2. Дей О. І. Звичаєво-обрядова поезія трудового року. *Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року* / упоряд., передм. і приміт. О. І. Дея. Київ, 1963. С. 7–50.
3. *Мифологический словарь* / гл. ред. Е. М. Мелетинский. Москва, 1990. С. 169–170.
4. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу : іст.-реліг. монограф. Київ, 1992. С. 86–88.
5. Карпенко Ю. О. Слов'янська міфологія і український фольклор. *Мова та стиль українського фольклору* / відп. ред. Ю. О. Карпенко. Київ, 1996. С. 22–33.
6. Колесник Н. С. Онімія української народної пісні : монографія. Чернівці, 2017. С. 159–170.
7. Худаш М. Походження імен та релігійно-міфологічні функції давньоруських і спільнослов'янських язичницьких божеств : монографія. Львів, 2012. С. 323–357.

Додаткова

1. Василькевич Г. П. Юрївська народнопоетична творчість: проблема семантики і жанрової специфіки : монографія. Львів, 2007. С. 46–48.
2. Гейштор А. Слов'янська міфологія / пер. з польськ. Київ, 2014. С. 170–172.
3. Квитка К. Песни украинских зимних обрядовых праздников : *избранные труды* : в 2 т. Москва, 1971. Т. 1. С. 105–109.
4. Moszyński L. Prastłowiański panteon w słowniku etymologicznym i Lexiconie Franciszka Miklosicha. *Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej*. 1993. Т. 31. С. 163–174.



Фольклорна ономастика переважно спрямована в минуле. Цікавим матеріалом для дослідника минувшини є фольклорна онімія, засвідчена обрядовими народнопоетичними текстами, які, не зважаючи на постійну змінюваність упродовж існування та пристосування до нових умов відтворення, здатні зберігати власні назви, архаїчність яких вражає. Так, уже віддавна увагу дослідників привертає народнопісенний рефрен „Ой, дай, Боже”, щодо походження і значення якого вони досі не дійшли згоди.

За нашими спостереженнями, згадана сполука є одним із найпопулярніших пісенних рефренів і засвідчена всіма народнопісними жанрами, що підтверджують також підрахунки. У збірнику Я. Головацького „Народные песни Галицкой и Угорской Руси” рефрен повторюється в 110 із 300 колядок і щедрівок; у фольклорних матеріалах В. Шухевича „Гуцульщина”, за підрахунками Г. Коваль, 119 із 156 колядкових текстів містять цю вигуківу формулу [Коваль 2013, с. 172]. Рефрен „Дай, Боже!” творить чималу кількість частовживаних фразеологізмів (*дай, Боже, здоров'я / щастя / дочекати... / допровадити* тощо) та активно вживаний і нині в народно-побутовому мовленні.

Більшість сучасних дослідників трактують рефрени „Ой дай, Боже”, „Дай же, Боже” або як християнські вставки в тексти язичницьких молитв, або як видозміни давнього вигуку „Ой Даждьбоже” (варіант „Ой Дажбоже”) та акцентують на його подібності з іменем давньоруського бога Дажбога [Дей 1965, с. 17]. І. Огієнко є прихильником останнього тлумачення, учений, зокрема пише, що в „історичних пам'ятках це ім'я звичайно пишеться або по-давньослов'янському Даждьбог, або по-староукраїнському Дажьбог; народне було б Дайбог”. На його думку, слово утворене поєднанням наказового способу *даждь* (тобто *дай*) і *бог*. І припускає, що саме його залишки ми „чуємо в такому частому в нас „дай боже...” [Ларіон 1992, с. 202–203].

Народнопісенний матеріал містить велику кількість різноманітних варіацій цього вигуку: (*Ой / Гої*) *Дай, Боже*; (*Ой*) *Гей дай же, Боже*; *Дай же вам (мені, ти, ей, їм), Боже*; (*Ой*) *Дай тобі (ти, йому, му), Боже*. Як бачимо, відрізняються вони між собою лише апелятивним супроводом. Хочемо також звернути

увагу, що вираз зафіксований більшістю пісенних жанрів (у русальних піснях з-поміж тільки кількох уживань лексеми *Бог* одне є рефреном *Дай, Боже!*), хоча найуживанішим є в обрядових жанрах, які вважають найдавнішими. Впадає в око і сталість основних елементів рефрену. Цілком вірогідно, що цей приспів може бути залишком однієї із тих прадавніх магічних сакральних формул, які І. Свенціцький вважав „голосом громадської молитви, заговором – заклинанням збірноти” [Свенціцький 1936, с. 116]. Етномузиколог А. Іваницький такі вирази-повтори трактує як „елементи магічно-ритуального дійства язичницької доби, колективно-сугестивний поклик-приспів у відповідь на магічну формулу-звертання волхва до вищих сил” [Іваницький 2009, с. 302–309].

Аналізований вираз трапляється в усіх записах фольклору другої половини ХІХ ст. (періоду масової фіксації українського фольклору) з усіх етнічних земель. Його варіанти відрізняються тільки частками, займенниками і вигуками, що входять до його складу: *Ой дай, Боже!*; *Гой дай, Боже!*. У буковинських народних піснях у записах другої половини ХІХ ст. Є. Ярошинської з Буковини засвідчений варіант *Гей, дай, Боже!* як приспів після кожного рядка колядки. Музикологи вигук *Гей!*, зафіксований колядками і веснянками як елемент ритуального співу, вважають виявом радості. А. Іваницький, досліджуючи питання походження музики та зв'язку звука зі словом і мовою, спробував реконструювати ритмоструктурний тип мелодії купальської пісні „Гей, око, Лада”. Учений переконливо доводить ритуальне призначення цієї пісні, її зв'язок із магічним обрядом і чаклуванням. А перенасиченість тексту спонукальною модальністю, на думку вченого, теж свідчить на користь його давності [Іваницький 2009, с. 309]. Варто зазначити, що сприяє цьому і вживання вигуку *Гей!* (він починає вісім із двадцяти чотирьох рядків купальської пісні). Наявність цього елемента ритуального співу є теж одним із доказів архаїчності аналізованого рефрену.

Однак належність сполуки *Дай, Боже!* до найархаїчніших і найпопулярніших пісенних виразів ще не свідчить, що він фіксує насамперед назву відомого з київського пантеону бога *Дажбога*. Звернімо увагу, що колядки, у яких цей вигуківий фразеологізм

найпоширеніший, безперечно, були створені ще до періоду антропоморфізації богів. Уживані в цих текстах стійкі формули-повтори, на думку фольклористів, мали на меті вплинути на сили природи [Квитка 1971, с. 105–108]. Отож рефрен *Дай, Боже!* міг бути заклинанням, звертанням до подателя всіх благ Бога як до Найвищого Єства. Відомі дослідники слов'янської міфології В. Іванов і В. Топоров говорять не лише про праслов'янські (теонім фіксують фольклорні тексти всіх слов'ян без винятку), а навіть ще давніші, ведійські витоки теоніма *Дажбог*. Зокрема, навівши приклади з Рігведи, у яких спострігається те саме поєднання елементів *дати* і *бог*, що й в аналізованому теонімі, вони припускають, що ці назви могли позначати „міфологізовану постать подателя благ, до якого зверталися з відповідним проханням у ритуалі, молитві, побажаннях” [МС, 1990, с. 169–170]. Польський філолог Л. Мошинський узагалі сумнівався в існуванні теоніма *Дажбог*⁹ і вважав цей теонім слов'янським привітанням, яке було неправильно потрактоване іноземними місіонерами [Moszyński 1993, s. 168]. На наш погляд, ритуальна словесна формула-заклинання мала більше шансів, ніж язичницький міфонім, стати згодом вигуком-вітанням.

Щодо власне теоніма *Дажбог*, то він, як і інші боги Володимирового пантеону, з огляду на „адаптацію” найважливіших давніх українських свят до християнської парадигми, міг бути, як і вони, вилучений з обрядових текстів. У найдавніших записах усної народної словесності не фігурують ані Хорс, ані Стрибог, ані Семаргл (Симаргл), ані Мокоша, ані Перун (останній засвідчено лише один раз у записах О. Дея з Івано-Франківщини, усі інші приклади фіксують апелятив *перун* у значенні *грім: бодай тя перун забив!*).

⁹ Інший польський учений А. Гейштор, підтримуючи припущення про зв'язок кореня **dati* з поняттям вогню, вважає Дажбога „уособленням сонячного Сварога, який, оскільки ні Сварог, ні Сварожич не потрапили до пантеону Володимира, посів там їхнє місце” [Гейштор 2014, с. 171].

Теонім *Дажбог*, на відміну від згаданих вище язичницьких теонімів, трапляється в поодиноких піснях. Усі дослідники цієї назви покликаються саме на них. Один із найвідоміших текстів – пісня „Поміж трьома дорогами”, яку одні науковці трактують як весільну пісню, зауваживши в примітках, що вона є варіантом „фрагменту з відомої билини київського циклу про Миколу Селяниновича, що в процесі міграції і трансформації закріпився у весільному обряді як власне пісня весільна” (Пісні Тернопільщини, с. 475), інші – як колядку княжого періоду [Лановик З., Лановик М. 2000, с. 125], або й веснянку [Дей 1963, с. 18]¹⁰. Гадаємо, зауважені розбіжності і примітки свідчать про пізніше, ніж обрядові пісні, насичені рефреном *Дай, Боже!*, виникнення тексту. До речі, у тексті весільної пісні „Поміж трьома дорогами” поряд із теонімом *Дажбог* уживане і як апелятив слово *бог*, що майже не трапляється в пісенному фольклорі. Це, на наш погляд, свідчить про відносну „молодість” тексту, що фіксує цю лексему: *Поміж трьома дорогами, рано-рано, / Поміж трьома дорогами, ранесенько. / Там здибався князь з Дажбогом, рано-рано, / Там здибався князь з Дажбогом, ранесенько. / – Ой ти, боже, ти, Дажбоже, рано-рано, / Ой ти, боже, ти, Дажбоже, ранесенько. / Зверни мені з доріженьки, рано-рано, / Зверни мені з доріженьки, ранесенько. / Бо ти богом рік од року, рано, рано, / Бо ти богом рік од року, ранесенько. / А я князем раз на віку, рано-рано, / А я князем раз на віку, ранесенько* (Ігри та пісні, с. 293–294; Пісні Тернопільщини, с. 167–168).

В іншому тексті, веснянці, яку виконували під час обряду зустрічі птахів із нагоди Сорока святих, *Дажбог* фігурує як

¹⁰ Для його збереження мали бути вагомі причини: по-перше, теонім був назвою одного з найшанованіших на час прийняття християнства богів, очевидно, його культ підтримувала провладна верхівка; по-друге, носій цього імені міг бути визначною особою, можливо, княжого роду. У „Словнику слов’янських особових імен українців” П. Чучки маємо історично засвідчені 1471 р. особове ім’я *Дажбог*, а 1394 р. – патронім (Данило) *Дажбогович* [Чучка 2011, с. 145], що свідчить на користь давньої традиції функціонування цієї особової назви в українському антропоніміконі.

персоніфіковане солярне божество: *Не сам же я вийшов, / Дажбог мене вислав, – / З правої ручейки / І ключики видав. / З правої ручейки / Літо відмикати, / З лівої ручейки / Зиму замикати* (Скуратівський, с. 33).

На нашу думку, антропоморфний образ *Дажбога* в наведених вище піснях є пізнішим за аналізований повтор *Дай, Боже!* Ю. Карпенко пов'язує виникнення власної назви *Дажбог* („той, хто дає вогонь”) з етапом вогнепоклонництва [Карпенко 1996, с. 24–25]. М. Худаш, проаналізувавши численні в національній та зарубіжній лінгвістиці спроби з'ясувати релігійно-міфологічні функції та етимологію теоніма *Дажбог*, вважає: „...цей теонім виник ще десь у глибокий праслов'янський період унаслідок трансонімізації праслов'янського особового імені-комполита *Dadъbogъ*, яке у наших давньоруських предків закономірно розвинулося в *Дажьбогъ-Дажьдьбогъ*, а згодом – у *Дажбогъ*” [Худаш 2012, с. 357]; а причини трансонімізації пояснює так: „...якийсь його носій (можливо, родоначальник, родоплемінний або й племінний вождь, якийсь видатний народний герой, або й видатний волхв чи знахар-відун і т. ін.) у свій, десь ще глибоко праслов'янський час, з якихось визначних мотивів був обожнений...” [Худаш 2012, с. 354–355]. Аргументом на користь висловлених М. Худашем здогадів може бути той факт, що в південнослов'янській міфології Богові на небі протиставлений міфологізований образ земного царя, ім'я якого – *Дабог*, що, як і „східнослов'янське *Дажбог*, зводиться до поєднання дієслова „давати” з ім'ям „бог” як позначенням долі – багатства” [МС, с. 169–170].

Дослідники також наголошують на недоречності наказового способу дієслова в імені бога-дарувальника. Натомість ономасти вирізняють серед українських дохристиянських композитів і донині активно вживаних в українській та інших слов'янських мовах групу утворень із компонентом *-бог-* у структурі, пов'язаних з Богом, з його божою надприродною могутністю [Худаш 2012, с. 273]. Дієслівно-антропонімі композити з першим компонентом у формі дієслова наказового способу другої особи однини та другим компонентом – назвою об'єкта, на який спрямована дія, відомі з індоєвропейських часів і початково були словосполученнями, що

лише згодом лексикалізувалися. Власне, словосполучення були джерелом творення композитних назв, а не навпаки. Можливо, суголосність давнього рефрену *Дай, Боже!* і пізнішого в часі побажального особового імені *Дажбог* спричинила реетимологізацію давнього заклинання та його ототожнення з теонімом. На користь можливості пізнішого переосмислення давнього рефрена, ритуальна функція якого в нових умовах уже не була очевидною, свідчить його використання як повторюваного звертання в колядці з Полісся й Волині: *Ой в ліску, в ліску / На жовтім піску, – / Ой Дождь-Боже, / На жовтім піску! / Пава ходила, / Пірря губила, – / Ой Дождь-Боже...* (Скуратівський, с. 33).

Г. Василькевич припускає, „що загадковий пісенний рефрен „Ой Даждьбоже!”...в первісному варіанті був зверненням до бога дощу: „Ой дождь, Боже!” [Василькевич 2007, с. 47]. Не заперечуватимемо категорично таку версію, але незрозуміло, чому, попри поширеність в обрядовому фольклорі загалом, цей вигуківий фразеологізм із закличками дощу збережений найповніше не в текстах веснянок чи купальських пісень, а саме в колядках, які, ймовірно, зафіксували одну із спроб реетимологізації давнього заклинання, що, втративши культурний контекст, було переосмисленим, тому й збереглося.

Про відрубність сполуки *Дай, Боже!* і пізнішого однолексемного теоніма *Дажбог* може свідчити й те, що перша, будучи спонукальним виразом, у текстах пісень втрачає свою спонукальну модальність, проспівується нейтрально, на відміну від утворених за її зразком похідних: *Дай, Боже, здоров'я!; Дай же вам, Боже, в городі зілля, в городі зілля, в хаті весілля; Дай, Боже, повозити...; Ой дай, Боже, дощ; Ой дай, Боже, сніги та морози; Дай ми, Боже, що гадаю* і т. ін. Аналізований рефрен як інваріантна одиниця має нульову модальність, для нього характерна повна відсутність емоційних або стимулювальних прикмет, що дає можливість зараховувати його до найдавніших виражальних засобів народного виконавства, які, за спостереженнями науковців, сформувалися і „застигли на хронологічній межі пізнього неоліту” [Іваницький 2009, с. 164].

В обрядових піснях часто фіксований вигук *Помагай біг!* (*Боже, помагай!*), що разом із *Дай, Боже!* належить до найдавніших виразів зі словом *бог*. У жниварський пісні читаємо: *...Недалеко до межі. / А вже видно край, / **Боже, помагай.** Гу!* (Слобожанщина, с. 206). І. Огієнко теж кваліфікує його як дуже давній [Іларіон 1992, с. 86]. У веснянці із зібрання Марка Вовчка та Опанаса Марковича трапився як рефрен ще один із його варіантів, що говорить про тривалу традицію використання таких висловів: *А летіла пава, пава бистрая. / Зеленая явчиниця, **боже, помози!** / Розсипала пір'я золотистії. / Зеленая явчиниця, **боже, помози!**..* (Марко Вовчок, с. 91). Хочемо звернути увагу, що модальність цього спонукального за природою виразу, як і у випадку з вигуком *Дай, Боже!*, майже нульова, але його ритуальна функція (приспів *Зеленая явчиниця, боже, помози!* повторюють після кожного рядка) очевидна. Сьогодні вигук-вітання *Помагай біг!* за матеріалами поетичного фольклору може бути потрактований як національно маркований, про що свідчить гумористична колядка з Галичини в записях 1940-х років: *Ішов ляшок попри дуг. „Помози Бог” не сказав* (Дей, с. 518–519). У зажинкових піснях, які виконували як замовляння під час певних ритуальних дійств, пов'язаних із початком збору врожаю, із їхньою глибокою спорідненістю у різних слов'янських народів [Дей 1963, с. 41], зафіксоване злиття обох вигуків в єдиний рефрен *Ой дай, боже, дай, боже, помагай!* (Ігри та пісні, с. 447, 450). Про випадковість появи цього рефрену в жниварських піснях годі й говорити.

У зв'язку з аналізованими давніми рефренами звераємо увагу на те, що в пізніших за часом виникнення жанрах: родинно-побутових піснях і коломийках – вигуківий фразеологізм *Дай, Боже!* трапляється зрідка. Однак часто використовуваними в цих пісенних жанрах є частки *бодай, бігме* та прислівник *далебі(г)*, які з'явилися як результат смислової деактивації давніх фразем, трансформацій на семантичному та граматичному рівнях слів-компонентів усталених виразів: *бігме* > *бог мене побий* (*покарай* і под.) або *бог мені допоможи* [ЕС 1982, с. 191], *бодай* > *бог дай* [ЕС 1982, с. 221], *далебі(г)* > калька польського *dalibóg*, що утворилося на основі словосполучення „якщо дасть бог” [ЕС 1985, с. 10]. У

записах пісень Д. Яворницького трапилися такі приклади: *Жалуй мене, мій мыленькій, / Далєбигъ покыну...; Ой не буду, моя мыла, / Далєбигъ не буду* (Яворницький, с. 302, 319). Наявність слова *бог* у складі цих клятвенних підтверджень і побажань свідчить про давність цієї лексеми, а також про тривалу в часі традицію використання в народнопоетичній творчості виразів із лексемою *бог*, а, очевидно, й вигуку *Дай, Боже!*

В українській лінгвістиці та фольклористиці традиційно трактують пісенний рефрен *Дай, Боже!* як християнізований варіант вигуку з язичницьким теонімом *Дажбог*. Але, за нашими спостереженнями, існує альтернативне пояснення. Вигуковий фразеологізм *Дай, Боже!* міг бути звертанням до єдиного Бога як вищої сили. Ця магічна формула-заклинання пізніше стала вихідною для творення численних народнопісенних конструкції з імперативами: *дай / подай / не дай, роздай, даруй, допоможи / допоможи / помагай, (по)благослови, витай, поздоров, зароди / вроди / роди, розкинъ, пошли / зішли / зійшли, отвори, спусти, стережи, здорови, приспори, рівняй / зрівняй, чини / вчини, зроби, принеси, доточи, прибав, умениши, підведи, верни, повинъ (духом своїм), повідай / повидай, боронъ, стрічай, ступи, світи / світай, щастя, жаль / пожаль же ся, позволь, покарай / скарай / не карай, суди / не суди, побий та ін.,* які також дуже давні, бо фіксують їх тексти архаїчних жанрів, зокрема таких, як веснянки і жниварські пісні. Так, у космічно-філософській веснянці „Да в кривого танка”, яка відтворює рух небесних світил та рух людського життя, співається: *А на дівочках віночки, – / Дай же їм, боже, віночки!* (Марко Вовчок, с. 69). У жниварській пісні зафіксовано спонукальну сполуку *Дай, боже* також і до доконаного твердження: *Принесли ми полон / З усіх сторон. / Дав пан біг пожати, / Дай, боже, повозити / З поля до обори...* (Грига та пісні, с. 486).

Можливо, перетворення давнього рефрена в теонім *Дажбог* відбулося пізніше, на етапі антропоморфізації богів. Опосередковано підтверджують це і міркування М. Худаша, що „праслов’янське утворення *bogъ* до формування слов’янського язичницького політеїзму і появи та стабілізації імен конкретних божеств з конкретними релігійно-міфологічними функціями було

єдиним терміном, уживаним на позначення уособленої в божество всякої надприродної сили” [Худаш 2012, с. 268–269]. Саме до цієї Божественної сили були звернені молитви-заклинання під час ритуалів. „Аналізований вигуківий фразеологізм, поєднуючи у своїй структурі теонім *Бог* з імперативом *дай*, увиразнює мотивованість внутрішньої форми найменування *Бог*, акцентує на магії, енергетичній силі самого імені, повтор якого, на думку людини тієї доби, мав подіяти на вищі сфери, на які ні її воля, ні її розум вплинути не могли” [Колесник 2017а, с. 168]. Але наведені міркування не претендують на статус остаточних. Для переконливості подібного твердження необхідно залучити до аналізу й інші жанри, крім пісень, у межах усього слов’янського фольклору.

Насамкінець констатуємо: безперечно, найменування *Бог* / *бог* у пісенному фольклорі українців належить до найдавніших шарів сакральної лексики, апелятивно-онімний статус цієї лексеми може свідчити про її виникнення в межах міфологічної концепції номінації, коли більшість загальних імен тяжіє до того, щоб стати власною назвою. У фольклорі назві *Бог* притаманні аскетизм і стилістична нейтральність. Вона є елементом сталих сполук, вигуківих фразем, що часто функціонують як повтори. Останні є залишками давніх магічних формул доби язичництва. Найуживаніший в українських народних піснях рефрен *Дай, Боже!* є, на нашу думку, зразком актуалізації внутрішньої форми лексеми *бог* – податель, „демонструє найдавнішу семантику слова, його „культурну пам’ять”, наголошуючи на прихованих смислах, пов’язаних із первісним використанням як самого теоніма, так і тексту, в якому він ужитий” [Колесник 2017а, с. 169].

Якщо ж звернутися до проблеми функціонування лексеми *Бог* у народних піснях інших слов’ян, то впадає в око, що її вживання в них має багато спільного з українським фольклором. Проте лише детальне порівняння функціонування теоніма *Бог* в усіх слов’янських традиціях зможе конкретизувати думку про його протослов’янський, а отже й дохристиянський статус.

Лекція №4

Тема: НАЙМЕНУВАННЯ *ГОСПОДЬ* ТА *ІСУС ХРИСТОС*.

Мета: ознайомити студентів із парадигмою фольклоронімів, ужитих в українській народнопоетичній творчості для називання Ісуса Христа; проаналізувати версію можливої язичницької передісторії християнських онімів *Господь* та *Ісус Христос*.

План

1. Теонім *Господь* у складі однокореневих та двокореневих назв, походження і тлумачення лексеми.
2. *Господь* та *господин*: спільне і відмінне.
3. Уживання лексеми *пан* у значенні *Господь*.
4. *Ісус Христос* – найяскравіший репрезентант християнських онімів у народнопісенній творчості.
5. Причини популярності та широкої варіативності в народних піснях різдвяного циклу найменувань *Син*, *Син Божий*; особливості вживання найменувань *Божич*, *Божець*.
6. Найменування *Спас*: скорочена назва *Спасителя*, *Ісуса Христа*, ім'я язичницького бога врожаю, назва одного із літніх свят.

Ключові слова: сакральний онімний простір, фольклоронім, християнський онім, теонім, *Господь*, *Ісус Христос*

Навчально-методичне забезпечення лекцій:

Завдання та запитання для самостійного опрацювання

1. Чи вважаєте версію про можливу язичницьку передісторію християнських онімів *Господь* та *Ісус Христос* достатньо обґрунтованою?
2. Доберіть приклади з регіональних збірників фольклору, які можуть про це свідчити.
3. Викладіть власний погляд на походження цих назв.

4. Проаналізуйте словникові статті в етнолінгвістичних словникових та енциклопедичних виданнях, присвячені теонімам *Господь*, *Ісус Христос* та їх варіантам (див. список літератури: 3, 6, 21, 23, 27, 30 та ін.).

Методичні рекомендації для студентів

Засвоюючи тему і матеріал лекції, необхідно випрацювати власний погляд на походження і тлумачення теонімів *Господь* та *Ісус Христос*; з цією метою треба додатково ознайомитися із працями українських науковців, не згаданими в списку рекомендованої літератури до лекції, присвяченими теонімам *Господь*, *Ісус Христос* та їх варіантам.

Для глибшого оволодіння матеріалом звернути увагу на здатність лексеми *Спас* номінувати не Спасителя Ісуса Христа, а сягати міфологічного й ритуально-обрядового рівнів та не втрачати зв'язків із язичницькою релігійною парадигмою.

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Основна

1. Колесник Н. Парадигма найменувань Ісуса Христа в українському пісенному фольклорі. *Восточноукраинский лингвистический сборник* : сб. науч. трудов. Винница, 2015. Вип. 16. С. 70–79.

2. Колесник Н. Фольклоронім Господь у парадигмі Божих найменувань. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету. Мовознавство*. Тернопіль, 2017. Вип. 1 (27). С. 170–174.

3. Колесник Н. С. Номінації Богородиці в народнопісенній традиції українців у лінгвокультурному аспекті. *Studia Slavistica. Ономастика. Топоніміка* : зб. наук. праць. Ужгород, 2009. Вип. 10. С. 93–100.

4. Колесник Н. С. Онімія української народної пісні : монографія. Чернівці, 2017. С. 170–187.

Додаткова

1. Войтович В. Українська міфологія. Київ, 2002. С.38–39 .

2. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу : іст.-реліг. монограф. Київ, 1992. С. 170–171.

3. Сосенко К. Різдво – Коляда і Щедрий Вечір: Культурологічна оповідь / ред.та текстолог. підгот. В. Коломійця. Київ, 1994.С. 123, 196, 263.

4. Скуратівський В. Т. Русалії. Київ, 1996. С.655–656 .

Господь. Найменування Бога *Господь* використовуване як однокоренна назва, так і в складі двокоренних найменувань, найуживанішим серед яких є *Господь Бог*. „Етимологічний словник слов'янських мов” подає цю лексему як власне слов'янську, що має єдиний відповідник в індоєвропейських мовах лише в латинській мові [ЕССЯ, вып. 7, с. 61]. На думку авторів „Етимологічного словника української мови”, це „дуже давнє складне слово з не цілком з'ясованою етимологією” і споріднене, найвірогідніше, із лат. гостинний друг, господар, гість, чужинець та індоєвропейським – пан, володар [ЕС, т. 1, с. 575]. Словник української мови (2012) наводить доволі лаконічне трактування: „У християн – Бог” [СУМ 2012, с. 200]. І. Огієнко, посилаючись на арабські джерела X ст., описує дохристиянську богослужбу: „...формою звертання до бога було „Господине”, цебто Господи”, слова *Господь* і *господин* почали розрізняти за часів християнства: „християнським дісталися Господь для Бога, а господин для світських” [Ларіон 1992, с. 171]. В українській колядці дохристиянського походження із записів другої половини XIX ст. читаємо: *Ходім, господи, до пана Ігната... Да бувай же здоров, господин хазяїн, / Не сам з собою – і з хазяйкою, / З хазяйкою і з діточками...* (Марко Вовчок, с. 122). Очевидно, в нас розрізнення слів *Господь* і *господин* відбулося доволі давно. Але відбулося не одразу, „нерозрізнюваність” тривала щонайменше кілька, а може, й кільканадцять століть і засвідчена навіть записами кінця XX ст. Наприклад, у щедрівці з Північного Підляшшя співається: *Ластовонька прилітає, / В окенечко заглядай... / – Чи є вдома пан господар, / Чи є вдома господинь?* (Іваницький, с. 133). Наприклад, у весільній пісні з Львівщини в записах З. Кузелі початку XX ст. (1904 року) профанне *Господин* замість очікуваного сакрального *Господь* виявлено у складі двокомпонентного теоніма: *Заграйте, янгелойки, / Золоті гусаройки. / Починається гостина / Від Бога Господына, / Від рана до йобіда, / Від Тиси до Бєськіда* (Богородиця, с. 199). Попри те, що поява оніма *Господын* могла бути зумовлена необхідністю римування *гостина – Господына*,

його вживання в обрядовій пісні у складі дволексемного теоніма може свідчити про її теонімне минуле.

Лексему *Господь*, як і *Бог*, фіксують усі жанри фольклору (див. також [Колесник 2017]), найінтенсивніше – родинно-побутові пісні, колядки християнського походження та весільні пісні, поодинокі – жниварські і купальські пісні. Цей факт може свідчити про те, що використання теоніма *Господь* справді пов'язане з процесами християнізації українського фольклору. Але в цьому випадку варто навести міркування І. Огієнка про функціонування цієї лексеми ще в дохристиянських віруваннях українців [Іларіон 1992, с. 170–171].

Теонім *Господь* неодноразово згадує у своїй праці К. Сосенко, відомий знавець народнопоетичної творчості та Святого Письма в одній особі, культурний діяч-теолог. Досліджуючи староукраїнську культуру й релігію на прикладі Різдва і Щедрого вечора, він, поперше, стверджує, що українці розрізняють теоніми Бог і Господь: „Господь – це господар світа, його творець і володар. Бог – це загальна ідея духовного найвищого єства” [Сосенко 1994, с. 123]. По-друге, неодноразово трактує Господа як пракультурний ідеал, культурного лицаря, Прадіда, ідеального приятеля роду, культуросця і помічника народу, сподіваного на св. Вечір небесного Гостя в астральній глорії, пов'язуючи його з ідеєю прадіда, якого не боготворять, але єднають з ним сподівану появу Господа, з причини його антропоморфізації [Сосенко 1994, с. 196, 263]. Про небезпідставність подібних міркувань свідчить віншування з колядок у записах О. Марковича другої половини XIX ст.:

<i>Да бувай же здоров і віку довгий –</i>	<i>Не сам з собою – і з хозайкою, З хозайкою і з діточками,</i>
<i>Не сам собою, з своєю женою,</i>	<i>І з родом, плем'єм, з ким тобі</i>
<i>Із усім родом, з господом богом,</i>	<i>бог дав, Ісусом Христом і святим</i>
<i>Із Сусом Христом, з святим</i>	<i>рожеством (Марко Вовчок,</i>
<i>Рожеством (Марко Вовчок,</i>	<i>с. 122).</i>

с. 121).

Привертає увагу, що віншування майже тотожні: лише в першому тексті поряд із *родом* згаданий *господь бог*, а в другому – *плем'я*, яке адресатові колядування дав *Бог*. Згадка *Господа Бога* поряд із *родом* і його заміна в іншому тексті словом *плем'я* можна пояснити збереженням в аналізованому теонімі його давнього, дохристиянського значення – прадід, першопредок.

К. Сосенко свого часу висловив думку, що українські колядки зберігають і старішу ідею Бога як найвищого Єства, і пізнішу в часі ідею прадіда як Бога. У давніх колядках, на що неодноразово звертали увагу фольклористи, звертання *пане господарю*, зазвичай, пов'язані з ідеальним господарем, до якого приходять незвичайні гості: сонце, місяць, зорі, дощ. К. Сосенко вбачає в ньому „ідеального господаря, яким може бути лиш прадід, що перебуває на небі” [Сосенко 1994, с. 82–83]: *Йшов-перейшов місяць по небі, / – Зірниця-сестриця каже: / Ходім до мене Бога шукати! / – Найшли ми **Бога пана господаря*** (Чубинський III, с. 345).

Для подібного висновку дають підстави як стилістика колядки із зібрання З. Доленги-Ходаковського, так і семантичне оточення звертання *пане господарю*, ужитого в ній (*Госпідь, божая радість, божая милість, все по ангельську говорю*): *Ступив Госпідь з неба на землю. / Глаголю, / А в тім дому все по ангельську говорю* (приспів після кожного рядка. – Н. К.). // *На его дворі божая радість, / А в его стаєнці божая милість... // Бувай же здоров, пане господарю!* (Доленга-Ходаковський, с. 125).

І. Нечуй-Левицький теж, аналізуючи згадану колядку із записів П. Чубинського, реконструює *пана Господаря* як Сварога, давнього найстаршого бога світла або неба: „Господар зветься просто богом” [Нечуй-Левицький 1992, с. 10]. До речі, Ю. Карпенко уточнює, що колись Сварога, найбільше божество епохи вогнепоклонства, вважали головним слов'янським богом, богом земного вогню [Карпенко 1996, с. 27].

У тексті весільної пісні в записах В. Гнатюка номінацію *Господар* теж ужито поряд із теонімом *Господь Бог*, можливо, як синонімічну: *Ей устаньмо ми, підоймімося, / Здоймім шапойку, поклонімося, / На самий перед господоу богу, / **Господоу богу, господарові.** / Гей тим, тим, тим, / Тим кухарочкам пишином / За поставлені хліба, / Хліба пшеничного / Від бога*

величного (Гнатюк, с. 76). А в одній із весільних пісень з Волині слово *господар* використано в значенні *прадід*, *вужче – хатній, родинний опікун*: *Благослови, Боже, Пречистая зможе, / І отець, і мати, своєму дитяти коровай розчиняти. / Благословіте, святий, господарі домовий, / І отець, і мати, своєму дитяти коровай розчиняти* (Весілля II, с. 101).

Слово *господар* у цьому контексті, попри труднощі його тлумачення сьогодні (невідомо про кого первісно йшлося: чи про язичницьких домовиків, чи про християнських святих), безперечно, належить до сакральної сфери і може бути потрактоване як *хатнє божество, родовідний дух*. Адже відомо, що ще в XIX ст. фольклористи, етнографи у різних регіонах України фіксували перекази про хатніх духів, покровителів домашнього вогнища, які стежили, щоб не занепадала родовідна пам'ять, не порушувалися давні традиції [Гнатюк 2000, с. 106; Скуратівський 1996, с. 132]. Наприклад, звичай просити благословення на шлюб у пращурів (початки якого, ймовірно, сягають родового ладу) дотривав донині: наречені, зокрема на Буковині, відвідують могили прародичів, символічно запрошуючи їх на весілля.

„Словник української мови” (2012) у статті під гаслом *пан* подає фразеологічне сполучення **Пан Господар** у значенні: „...б) в обрядових різдвяних піснях – хазяїн, господар дому... до якого шанобливо звертаються колядники...”, а також як „а) ...давнє слов'янське язичницьке божество, найстаріший Бог Неба або Світла” [СУМ 2012, с. 714–715].

Отже, стверджувати, що *Господь* в українському пісенному фольклорі за походженням – власне християнський онім, немає підстав. На користь того, що лексема *господь* на час створення двокомпонентного теоніма *Господь Бог* означала *пан, господар, володар*, свідчить сама назва, ідентична за структурою найменуванню *Пан Бог*. У давній веснянці „Володар” (варіант „Воротар”), пов'язаний із міфом про повернення весни з вирію крізь небесний отвір, назви *володар* і *господар* ужито як синоніми: – *Гей, володаре!* / *Чи дома, господаре?* / *Чи спиш, чи не чуєш,* / *Що у воріт кличе?* / *Панській служечки!* (2) / *Що за дар везуть?* / *Ярії пчілоньки...* (Марко Вовчок, с. 69). А панських слуг, які везуть ще й

„мезинеє дитя... у сріблі да в золоті, в червонім оксамиті”, що „сидить на золотім креслі” і „грається золотим яблучком”, очевидно, можна трактувати як *божих слуг*.

Онім *Пан Господь* пісенний фольклор не фіксує, однак ужито апелюючи-онімні найменування *сам Божий Господь*, *Господь з неба*, у яких лексему *Господь* сприймаємо, з огляду на контекст, радше в значенні *пан*, *владика*, а не *Бог*. Частовживаність у давніх українських колядках звертання *пане господарю* дослідники пов'язують з культом духів предків під час становлення родового ладу. Власне, цей культ (на цю тему існує багата релігійна та міфологічна література) згодом стане началом творення вищих божеств.

Не лише в колядках і щедрівках, але й особливо у величальних обжинкових піснях, які фольклористи вважають дуже подібними до відповідних колядок, щедрівок, веснянок, образ господаря, пана, звертання до нього з'являється поряд із частовживаними архетипними образами небесних світил – сонця, місяця, зірок, звертань до сил природи: *Ой, одчини нам, пане, ворота! / Бо несем ми віночок з золота*; варіант *Відчиняй же, господарю, / Ворота, ворота, / Бо несемо віночок / З золота, з золота; Ой паночку / Наш, наш, / Да заведи / Нас, нас / Та й у добрий час!, Ой паночку наш, обжиночок ваш. Гу-у-у!*; *Чуй, пане, чуй! Женців почастуй* (Ігри та пісні, с. 492; Календарно-обрядові пісні, с. 253, 211, 234, 224); *До кінця, женчики. До кінця, / Поїдемо додому за сонця. / Ой на межі колосочок похилився, / Чогось наш пан господар зажурився* (Ігри та пісні, с. 464). Відомо, що більшу частину цих пісень виконували присутньому на полі на початку та при завершенні жнив господареві. Але, з огляду на особливості вербальних ритуалів, покликаних вплинути на дійсність, суб'єктом звертання нерідко були вищі сили. Наприклад, наявність у наведених вище пісенних рядках поряд із звертанням до пана архаїчного рефлексивного вигуку *Гу!*, (дослідники вважають, що подібні вигуки надавали „висловлюванню ефекту магічного бар'єру” [Коваль 2013, с. 169]), підтверджує можливість подібних припущень. Так само рефрен *Ой паночку наш, обжиночок ваш. Гу-у-у!*, засвідчений у різних варіантах у

жниварських піснях, має вигуковий характер і теж може бути витлумачений як колективно-сугестивний поклик-приспів, елемент магічно-ритуального дійства, що був звернений насамперед до вищих сил.

Про функціонування лексеми *Господь* як теоніма в дохристиянські часи говорить і М. Грушевський в „Ілюстрованій історії України” (1921). Учений наводить розповідь арабського письменника IX ст. про молитву наших предків під час жнив: „...беруть, каже, просо в кірці, підіймають до неба й моляться: „Господи, ти давав нам страву, дай нам її й тепер подостатку” [Грушевський 1992, с. 57].

У словнику Б. Грінченка лексему *пан* пояснено не лише як *поміщик, шанобливе звертання, чоловік дружини*, але й *Господь* [СУ, т. 3, с. 91]. У жниварських піснях лексеми *пан* і *господар* ужито як синонімічні: *Ой в чужого господаря обидать пора, / А в нашого господаря ще й думки нема. / Ой, панночку нашъ, обидаты часъ* (Маркевич, с. 16).

На нашу думку, про можливу язичницьку передісторію християноніма *Господь* може свідчити й те, що „він легко й органічно ввійшов до фольклорної парадигми Божих імен та став одним із найуживаніших і найваріативніших” [Колесник 2017, с. 176].

Ісус Христос. Одним з найяскравіших репрезентантів християнських онімів у народнопісенній творчості, поряд із номінаціями Богородиці, є теонім *Христос*. Він очікувано належить до найуживаніших і в поетичному фольклорі. Словники пояснюють лексему як похідну від грецького *помазаник*, що є калькою з давньоєврейського *помазаник, месія*. Найменування другої Особи Пресвятої Трійці, боголюдини, яка вміщує в собі всю природу Божу [СС, с. 136]. Народнопісенна парадигма номінацій Ісуса Христа виглядає так:

Ісус Христос, Ісус Назарянський, Христос Бог, Христос Пан, Христос Цар, Святий Христос, Ісус Христос світу Владика, Христос во Тройці;

Син, Божий Син, Бог Син, Предвічний Син, Син Маріїн, Син та й возлюблений;

*Дитя Боже, Бог Дитятко, Дитя народженне, Сус-
отрочатко і Цар Небесний;*

*Бог, Пан Бог, Бог з Пани, Бог необнятий, Бог із неба,
Господь Бог, Божий Господь, Пан Небесний, Пан Ваш;*

*Бог Цар, Небесний Цар, Цар наш народжений, Небесний
владар;*

*Спас, Спаситель, Бог Спаситель, Пан Збавитель,
Одкупитель, Сотворитель і Спаситель, Всемогучий
Створитель*¹¹.

Аналізований теонім, на відміну від записів ХІХ ст. – і навіть записів ХХ ст. до 80-х років включно, найчастіше трапляється у фольклорних записах різдвяного циклу, здійснених із кінця 90-х років ХХ ст. до наших днів, які свідчать про відродження пісень різдвяного циклу церковного походження, що, насамперед, пов'язане з глобальним процесом офіційного відновлення Київського християнства в Україні [Саган].

Виразний „христоцентричний” характер текстів кінця ХХ – початку ХХІ ст. зумовив уживаність у них імені *Ісуса Христа*. Переважання в цей період в репертуарі колядників, серед яких було чимало „новонавернених” християн, для яких характерними були „ортодоксальність мислення та відкидання можливості привнесення змін в обрядово-культову сферу Церкви” [Саган 2004], пісень християнського походження вплинуло на репертуар ужитих в них релігійонімів. Наприклад, у зібраннях ХІХ і навіть першої половини ХХ ст. найменування *Ісус Христос* трапляється значно рідше і, передовсім, у колядах з апокрифічними мотивами. Мотиви народження Христа, вибір імені для нього, хрещення в ріці Йордан, пошуки і переслідування Діви Марії з новонародженим Сином Божим стали в народі дуже популярними. Онімний простір апокрифічних за походженням колядок творять варіанти найменування Ісуса Христа, Матері Божої, інших біблійних персонажів: св. Миколая, святих Павла і Петра тощо.

¹¹ Останні три ряди найменувань, про що вже згадувалося, використовувані і для називання Бога-Отця.

Найуживанішими, як ми вже згадували, поряд із власними назвами Матері Божої, з огляду на місію *Ісуса Христа* як основу догматичного богослов'я, є найменування Сина Божого. Уживаними є як дволексемна, так і однолексемні назви (*Ісус Христос*, *Христос*, *Ісус*). Остання з них стосується переважно Христа-дитини і трапилася в колядках та великодній пісні в записах Галини і Ганни Сокіл: *А Марія встала, / І Дитятко взяла, / Із маленьким Ісусиком / В Єгипет тікала* (Богородиця, с. 128); *Нині в нас Різдво Божого Дитяти, / Українські діти йдуть його вітати... / Кожде Ісусик до Божої Мами: / - Так мені добре з тими діточками, / З ними я завжди буду, / Тих дітей не забуду / І зішлю їм щастя, рай / В їх прекрасний, рідний край* (Богородиця, с. 96–97); *А свічечка догаряє, / А сонечко сходить, / А Пречиста з Ісусиком / До церковці входить* (Богородиця, с. 177) та є виразною демонстрацією ономастичної тенденції: називати дитину лише на ім'я, нерідко в зменшено-пестливій формі, у нашому випадку – *Ісусик*.

Поодинокі сполонізовані варіанти *Христус* та *Єзус* ужиті в записах з українсько-польського пограниччя: *А на схід сонця три корольове стояли, / Стали гадати, чим тоє дитя офірувати. / Один дарував миром, кадилом офірував, / Другий дарував золотою квіткою, / Третій дарував – ім'я Христуса дав* (Доленга-Ходаковський, с. 121); *З'їхалися три крульове зо світа, / Гей, почали та й радувати – о лілія! / ...Третій круль мовит, як го називаць? / Гей, називаць го паном Єзусом – о лілія!* (Богородиця, с. 68).

Усічений варіант імені *Сус* зафіксований у записах як XIX ст., так і XX ст. і має загальноукраїнське поширення. П. Чучка вважав його бойківським варіантом християнського імені *Ісус* [Чучка 2005, с. 540]. Однак М. Худаш скорочення імен-комполітів „шляхом усічення або стягнення другого складу препозитивного компонента з наступним усіченням постпозитивного компонента зі збереженням лише початкового приголосного цього компонента” вважав одним із способів множення антропонімійного праслов'янського спадку. У такий спосіб, на його думку, утворилися скорочені варіанти імен: *Бось>Богуслав*, *Бусь>Будислав*, *Рось>Родислав* і *Сусь>Судислав* [Худаш 2012, с. 242]. Оскільки фольклорні *Сус*. На нашу думку, „варіант християнського оніма

з'явився саме завдяки його співзвучності давній скороченій формі імені *Сус* від слов'янських композитних імен. Ми переконані, що, запозичаючи чужі християнські назви, українці навіть їхні офіційні форми адаптовували до законів національної антропонімійної системи [Колесник 2017а, с. 180].

До найуживаніших у парадигмі імен Бога-Сина належать також: *Син* (*Синок, Синойко, Синонько, Синочок*), *Божий Син, Син Божий, Бог Син, Син-Бог, Син Божий а Найвижчий, Синочок єдиний, Предвічний Син, Син Назарянин, Син та й возлюблений, Син Маріїн*. Назви, до складу яких входять означення та прикладки, зокрема *Предвічний, возлюблений, Назарянин, Маріїн*, мають очевидні християнські конотації: *Щедрий вечір всім нам, / Щаслива година, / Породила Діва Предвічного Сина* (Богородиця, с. 70); *А Дух из неба голубом злинув, / И єв літати та й сповідати: / Ой бо се мий Син та й возлюблений...* (Богородиця, с. 114); *Пречиста Діва, Матка Христова, / Просила Сина Назарянина: / – Дай-ко ми, Синку, від пекла ключі, / Повипускати всі грішні душі!* (Богородиця, с. 173); *Не зира то зійде, / Богъ изъ неба снійде, – / Одъ Сыона та й до востоку / Сынъ Маріинъ прыйде...* (Грінченко І, с. 33).

В аналізованих піснях трапилися також патроніми *Божич* та *Божець*. Перше ім'я утворене за допомогою суфікса *-ич* який, починаючи від праслов'янського періоду, був патронімним [Худаш 1987, с. 33]. Друге – за допомогою суфікса *-ець*, який теж виконує патронімічну функцію, яка, незважаючи на пізнішу її зміну на демінутивну, була для цього суфікса, на думку мовознавців, первісною [Чучка 2008, с. 319]: *З першого келюшка сам Господь заживав, / Щадрий вичір, добрый вичір, сам Господь заживав. / З другого келюшка сам Божець заживав, / Щадрий вичір, добрый вичір, сам Божець заживав. / З третього келюшка Божая Матінка, / Щадрий вичір, добрый вичір, Божая Матінка* (Богородиця, с. 153).

Обидва, не характерні для богословської традиції оніми *Божець* і *Божич*, які і функціонально, і за структурою є патронімами, у текстах пісень стають синонімами назви *Син Божий*. Припускаємо, що ці фольклорніми – відгомін колись уживаних в обрядових різдвяних текстах найменувань

народжуваного на Різдво молодого Сонця, адже „усі наші давні свята мали соняшний характер” [Ларіон 1992, с. 26]. Опосередкованим підтвердженням цього є засвідчені в аналізованому фактажі одиничні патроніми, утворені від агоніма та міфоніма: *Янович* ← св. Ян та *Маринич* ← Марена: **Яне, Яне, Яновичу**, / *Маиш подерту рукавицю. // А ти, дівче, не висмілуй, / Возь іголку, позашивай* (Іваницький, с. 318); *Маринко, моя дівко, / Ти Мариничу, / Ти мій паничу, / Іване, Івашеньку!* (Лисенко, с. 140). Уживані в купальських піснях, пов’язаних із літнім сонцестоянням, вони могли мати стосунок до Бога Сонця, тобто були найменуваннями, що уособлюють його вияви у різні періоди. Наше спостереження не суперечить висловленій ще М. Костомаровим думці, що первісно слов’янам був властивий монотеїзм: вони поклонялися єдиному Богу „під різними видами”, а різні назви означали його відмінні якості, називали божих синів [Костомаров 1847, с. 44].

О. Потебня також стверджував, що народження Божича варто розуміти як народження сонячного бога [Потебня 2000, с. 103, 116]. Нагадаємо, що обрядові тексти, у яких засвідчені ці патроніми, виконували з нагоди народження молодого Сонця. Етнографи порівнюють Божича із Сварожичем, говорять про творчу силу вогню і води як одну з основних ідеологій Різдва і Щедрого Вечора та „глюріфікацію Христа як Бога астральними світилами” і що вони обидва мають стосунок до поклоніння богові Сонця [Войтович 2002, с. 38; Сосенко 1994, с. 60, 127]. Цікавий випадок нам трапився в одній із буковинських колядок у записах кінця ХІХ ст.: у ній колядковий Василь оре плужком, щоб накласти „*ввис високу*” скирту на крутому березі, на тихому Дунаї „*та вивершити ї сріблом, злотом, сивим соколом*”, „*в лівій ручці чепиги держить, / А правов ручков д’сонцю си хрестить*” (Ярошинська, с. 206–207). Текст, очевидно, належить до найдавніших колядок про створення світу, і поклоніння сонцю є в ньому органічним елементом. А от у тексті колядки з подібним сюжетом у записі 1907 року з Галичини замість найменування астрального світила вже використано теонім Бог: *Правов ся руков до Бога молить* (Дей, с. 420). О. Потебня, досліджуючи символи в слов’янській народній поезії, наводить рядки пісні із зібрання

А. Метлинського, у яких сонце теж назване Богом: *И к сонечку промовляє: помож, Боже, чоловіку* (Метлинський, с. 57).

Усе сказане вище переконує, що ідея про Сина Бога не була суто християнською. Чимало науковців стверджує, що Різдво Христове заступило собою давнє свято Різдва світу, тобто народження всесвіту, нового сонця [Войтович 2002, с. 421; Костомаров 1994, с. 100–103; Нечуй-Левицький 1992, с. 46; Скуратівський 1996, с. 656 та ін.]. К. Сосенко, наприклад, вважає, що в давніх колядках рефрени з окликами до Бога та Ісуса Христа або пізніші додатки з доби християнства, або їх треба пояснювати як фрази міфічного змісту про Сина Божого, які, можливо, причетні до традицій „Полудня про спасителя світа” [Сосенко 1994, с. 215]. О. Потебня трактує різдвяні обряди як шлюб небожителів, згадує богиню-хмару, бога-громовика і їхнього сина Божича-сонце [Потебня 2000, с. 156].

І. Огієнко стверджував, що ідея про Ісуса Христа як Сина Божого „впала на добрий попередній ґрунт і дала щедрий врожай: створила окрему українську культуру, головню культуру народню” [Ларіон 1992, с. 403–404]. На користь цієї думки свідчать, вважаємо, і спостережена нами популярність та широка варіативність у народних піснях різдвяного циклу найменувань *Син, Син Божий, Мати, Мати Божя*.

Вагомість однієї з головних подій християнства – народження Ісуса Христа (відбулася концептуалізація цієї події у фольклорній картині світу [Мацьків 2008, с. 181]) засвідчує низка найменувань Божого Сина, ядро якої складає лексема *Дитя*: *Дитя, Дитятко, Дитина (Божя), Боже Дитятко, Дитятко Боже, Божя Дитинонька, Бог Дитятко, Дитя народженне, миле Дитя рожене, Младенець (Блаженний, предвічний), Сус отрочатко*. Щодо оніма *Дитя*, то теж не варто відкидати ідеї про його язичницьке минуле. Наприклад, І. Огієнко в колядковому малому дитяті вбачає весняне сонце [Ларіон 1992, с. 46]. Сприйняття християнства як нового релігійовчення відбувалося через етап двовір’я, під час якого, за нашими спостереженнями, тривала адаптація старої системи сакральної онімії до нової релігійної парадигми. Однозначно, чимало варіантів теоніма *Ісус Христос*, як і агоніма *Богородиця* (про це див. [Колесник 2015; Колесник

2009a)), християнські за походженням. Але „частина варіантів, очевидно, в ієрархічній структурі лексичного значення цих фольклоронімів сягає міфологічного та ритуально-обрядового рівнів” [Колесник 2017а, с. 184]. Підтвердженням можливості такого процесу знаходимо в міркуваннях О. Потебні про взаємостосунки міфу та слова: творення „нового міфу полягає і в створенні нового слова, і аж ніяк не в забутті значення попереднього” [Потебня 1976, с. 429–443]. Про істинність цієї тези свідчить, на нашу думку, гармонійне поєднання і взаємодоповнення у сфері сакральної фольклоронімії давніх і християнських назв.

Щодо обмежених фіксацій найменувань *Христа* в давніх колядках, то серед них переважають одноклексні найменування, сигніфікативне наповнення яких у язичницьких обрядових текстах виразно не християнське. Сказане вище підтверджує правдивість висловленої багато років тому думки: „виник новий світ фантастичних образів, у якому християнство взяло участь лише матеріалами, назвами, а зміст і сама побудова залишилися язичницькими” [Веселовский 1921, с. 11].

Поширеним у християнстві найменуванням *Христа* є *Спаситель / Спас*. У нашому матеріалі зафіксовано оніми *Спаситель, Бог Спаситель, Ісус Спаситель, Спас, Господь Спас*, уживання яких, за нашими спостереженнями, відповідає християнським канонам: *Ясна зоря в Віфлємі сіяє, / Діва-матір над дитятком співає. / А пташата разом з нею до хору / Колядують **Спасу** світа знадвору* (Іваницький, с. 163); *Прошу тебе, **Сину, Спасителю** наш, / Що приніс нам радість у нещасний час. // Слава тобі, **Боже, Спасителю** мій, / Що приніс нам радість у Вефлємі* (Зелений Клин, с. 37).

Варіант *Спас* переважає у весільних піснях: *Чи чуєтесь, кониченьки, на силу? / Чи підвезете княгиню / Да під тую гіронуку крутую, / Да у тую церковку святую? / А у тій церкві **Святий Спас**, / Вінчав дітки-однолітки в Божій час* (Метлинський, с. 167); *Трійця по церкві ходила, / **Спаса** за ручку водила: / Та ходи, **Спасе**, до нас, / А в нас таки гаразд* (Лисенко, с. 215). Ужите у наведених контекстах найменування *Спас* можна пояснювати і як скорочення від *Спаситель*, тобто *Ісус Христос*, і як ім'я язичницького бога

врожаю, і як назву одного із літніх свят. Щодо давності назв, то В. Скуратівський звернув увагу: „пучок колосся, який залишали на полі по закінченні жнив як обрядове жертвоприношення, називали Спасовою бородою” [Скуратівський 1996, с. 58]. В. Войтович стверджував, що „наші предки називали усіх своїх головних богів Спасами, тобто спасителями. Згодом це наймення перейшло на Христа – Спасителя світу” [Войтович 2002, с. 503].

Виразними християнонімами є поодинокі найменування *Божє Слово, Отцівське слово, Слово Отчеє*.

Про божественну природу Богочоловіка, його всеохопну владу на небі й на землі свідчать назви: *Бог, Бог Предвічний, Бог Всесвіту, Бог правдивий, Бог довготерпеливий, Святе Божество, Господь Бог, Христос Бог, Христос Пан, Бог необнятний, Бог – создатель цього світу, Всемогучий Створитель, Предвічний Син, Божий Післанець; Цар; Христос Цар; Ісус Цар; Цар царів; Цар всесвіту; Небесний Цар; Небесний владар; Пан Небесний; Пан Ісус; Вседержитель; Цар і Пан; Вишніх сил всього світу Гетьман; Владика, князь світу; Ісус Христос, світу Владика; Владика раю, світу Владика; Бог Цар, славний Государ*. Більшість наведених вище багатолексемних номінацій, з виразним стилістичним маркуванням „урочистий”, пов’язані пуповиною з богословською традицією.

Використання християноніма *Месія* як абсолютного синоніма до власної назви Христос – поодинокі: *В Віфліємі народився / Месія, Христос наш, / І спас нас для всіх нас, / Там народився* (Іваницький, с. 158), як перифрастичні назви з виразною християнською стилістикою (*Цар, Небесний Владар, Судитель, Ягнятко, Вибавитель*): *Витай, Боже, в храмини! / Веселся, дружыно Хрystова! / Пристань, старче, пльнуваты, / Звыкай, пань, сына сповываты, / Судытеля своего...* (Колядки та щедрівки 1918); *Просим тебе, Цар’ю, небесний Владар’ю, / Даруй літа щасливії сему дому господарю* (Зелений Клин, с. 35); *Витай малое, витай Дитятко! / Золоторуне з неба Ягнятко!; Народився Божий Син, / Вибавитель наш єдин / Від карі. / З Богом нас примиряє, / Двері райські отворяє, / Новонароджений!* (Колядки та щедрівки 1918).

Аналізований теонім увійшов також до складу вживаних у будні або свята етикетних формул, оскільки християнство стало

частиною української традиційної культури, а отже, й мовленнєвого етикету. Наприклад, у коломийках використовувалося поширене в Галичині вітання *Слава Ісусу!* (повна форма – *Слава Ісусу Христу!*), у колядках – *Христос ся рождає!*, у великодніх піснях – *Христос воскрес!*, у риндзівках у складі пісенних рефренів засвідчене вітання та відповідь на нього – *Вже Христос Бог воскрес, / Вже воістину й(у)воскрес!*

Аналіз народнопісенних фольклоронімів для називання Ісуса Христа переконує, що, незважаючи на те, що значна частина цих власних назв з'явилася в українському фольклорі під впливом християнства і є за походженням християнонімами, частина з них зберігає зв'язок із давніми архетипами. Говорить про це співзвуччя імен Бога Сина з давніми дохристиянськими назвами. А причиною цього стали не лише тривалий в історії українського християнства період двовір'я, але й „специфіка семантики фольклорної назви, власної зокрема, її здатність зберігати впродовж тривалого часу давні смисли, що подеколи сягають періоду постання текстів, у яких вони функціонують” [Колесник 2017а, с. 186].

На завершення: з огляду на те, що будь-яка національна теонімія виникає й функціонує в тісному зв'язку з теонімійною лексикою інших народів, у яких християнство є панівною релігією, лише крос-культурні дослідження здатні увиразнити й конкретизувати остаточні висновки про протослов'янський характер теоніма *Бог* та особливості функціонування фольклоронімів *Бог, Пан, Господь, Син Божий* в усіх слов'янських традиціях.

Лекція № 5

Тема: НАРОДНОПІСЕННІ НАЙМЕНУВАННЯ МАТЕРІ БОЖОЇ

Мета: розглянути ідею Богородиці як Матері Божої крізь призму її номінацій в українському пісенному фольклорі; проаналізувати словесні формули на позначення цього універсального культурного коду багатьох народів як репрезентанти національної етнокультури.

План

1. Культ Матері Божої в українській культурі.
2. Парадигма імен Божої Матері в українському фольклорі: кількісні та якісні параметри.
3. Антропонімоформули для називання Богородиці, зафіксовані в українських народних піснях та піснях інших слов'янських народів: зіставний аспект.

Ключові слова: фольклорнім, культурна універсалія, лінгвокультурологічний аспект, Богородиця, Мати Божжа.

Навчально-методичне забезпечення лекції:

Завдання та запитання для самостійного опрацювання (ІНД3)

1. Чи підтримуєте твердження: „Образ Матері Божої поєднав у собі мотиви дохристиянського й християнського світоглядів”? Відповідь обґрунтуйте.
2. Доберіть приклади, які б проілюстрували Вашу позицію щодо наведеного вище твердження.
3. Підготуйте повідомлення про погляди одного із українських учених на семантику й структуру образу Богородиці в українській культурі.

Методичні рекомендації для студентів

Засвоюючи тему й матеріал лекції, звернути увагу на проблему: Богородиця – теонім чи агіонім? Важливо також познайомитися з поглядами вчених на можливе дохристиянське підґрунтя образу Богородиці та формул її найменування в українській традиції, зокрема проаналізувати заувагу В. Шухевича в праці „Гуцульщина”, що в „гуцулів *Богородиця* та *Пречиста Діва* „дві відрубні особи”.

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Основна

1. Брус М. Найменування Богородиці у староукраїнській мові XVI–XVII ст. *Біблія і культура* : зб. наук. праць. Чернівці, 2000. Вип. 2. С. 150–153.
2. Колесник Н. С. Номінації Богородиці в народнопісенній традиції українців у лінгвокультурному аспекті. *Studia Slavistica. Ономастика. Топоніміка* : зб. наук. праць. Ужгород, 2009. Вип. 10. С. 93–100.
3. Колесник Н. С. Онімія української народної пісні : монографія. Чернівці, 2017. С. 187–205.
4. Сокіл В., Бриняк О. Матеріали до української фольклористичної енциклопедії. *Народознавчі зошити*. № 3 (123), 2015. Вип. 2. С. 533–534.

Додаткова

1. Анпілогова Т. Ю. Особливості образу Богоматері в українському православ'ї. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2002. №4. С. 238–240.
2. Бондаренко Г. Культ Богородиці в Україні. *Людина і світ*. 1996. №10. С. 25–27.
3. Bartmiński J. Matka Boska w polskiej tradycji ludowej. *Przegląd powszechny*. 2004. № 5. S. 271–281 ; № 6. S. 479–490.

Найменування *Богородиці* є одним із найяскравіших складників сакральної фольклоронімії. З першого погляду вони, на противагу теонімові *Бог*, видаються виразними християнонімами. Справді, культ Матері Божої дуже потужний у християнській культурі та в культурі слов'янських народів. Свідченням цього є також їхня поширеність у колядках біблійного походження, на противагу старосвітським українським колядкам й щедрівкам, які доволі обмежено фіксують найменування *Матері Божої*. Цей

культ прийшов до нас із Візантії разом із християнством після Єфеського (431 р.) та Халкидонського (451 р.) соборів. Саме на цих соборах було затверджене рішення про божественність Матері Ісуса Христа власне як Богородиці [Анпілогова 2002, с. 238]. По тому він поширився на увесь християнський світ і став одним із провідних у народній культурі.

Інтенсивному поширенню культу Матері Божої сприяв панівний статус християнства у слов'янських країнах і, відповідно, його підтримка на державному, культурному, освітньому рівнях. Наведемо кілька фактів. „Одним із найдавніших зображень Богородиці, що дійшло до нашого часу, є запрестольна мозаїка Матері Божої Оранти в Софії Київській. Завдяки Ярославіві Мудрому ще в XII ст. національний культ Богородиці як заступниці й опікунки, по суті, було увічнено. Перші руські християнські мислителі започаткували традицію Богородиці як покровительки Русі, що знайшло своє продовження і в наступних періодах” [Колесник 2017а, с. 187].

За посередництва козацтва, церкви, освітніх закладів культ Матері Божої у XVII–XVIII ст. підноситься до національної заступниці, стає суголосим тодішнім національно-визвольним прагненням українців. Слушною видається нам думка українських філософів про „беззаперечну духовну роль Діви Марії в історичному бутті України, а також про те, що вона є істинний, дійовий і легітимний суб'єкт нашої історії” [Бондаренко 1996, с. 25–27].

У словниках та енциклопедіях культурологічного характеру зафіксоване передовсім релігійне, канонічне тлумачення її образу. Наприклад, словник-довідник „Знаки української культури” В. Жайворонка (2006) пише: „**Богоматір** = Богомати = Божа мати = Матір (Мати) Божа = Богородиця... Мати Ісуса Христа; Діва Марія, Непорочна (Пречиста) Діва, Цариця Небесна...” [Жайворонок 2006, с. 45]; етнолінгвістичний словник „Славянские древности” (1995) за ред. М. Толстого подає таке пояснення: „**Богородиця** – Богоматір, Матір Божа, Діва Марія – у церковній традиції найменування Пресвятої Діви Марії, яка родила Ісуса Христа” [СД, т. 1, с. 217]; у мовокраїнознавчому словнику В. Кононенка читаємо: „**Богородиця....Богоматір**, Мадонна (у

католиків), Діва Марія, Божа Мати, Господня Мати, Пречиста Діва, (церкв.) Владичиця, (церкв.) Цариця Небесна та ін.” [Кононенко 1996, с. 470] тощо. Така поширеність культу Божої Матері в народній культурі, очевидно, сприяла появі її найменувань у народнопоетичній онімії. Усе сказане вище мало би свідчити на користь того, що словесні формули на позначення *Богородиці* тісно пов’язані із християнською традицією розуміння її образу та прийшли в слов’янський фольклор разом із християнством, на відміну, наприклад, від теоніма *Бог*, що з’явився ще в добу віри в магічну силу слова, міфологізованого погляду на світ.

Перевіримо це твердження на прикладі парадигми імен Божої Матері, зафіксованої збірником „Богородиця в українському фольклорі” (2006). У збірнику в 150 пісенних текстах трапляються найменування Діви Марії¹². Дві третини з опрацьованих текстів (тобто 100 текстів) – це колядки і щедрівки, 30 – весільні пісні, 20 останніх – духовні (6 текстів), хрестинні (5 текстів) та інші (царинні, постові та великодні, купальські, обжинкові, рекрутські, повстанські, стрілецькі) пісні. Щодо хрестинних пісень, то причини появи в них найменувань, як і самого образу Божої Матері, очевидні, бо обряд хрещення дитини пов’язаний із церковною обрядовістю. Духовні пісні беруть свій початок у духовній поезії XVI–XVIII ст., також тісно переплетеній із релігійною традицією. Отож ужиті в них словесні формули на позначення Богородиці, що цілком закономірно, ближчі до староукраїнської літературної традиції, аніж до фольклорної: *Матір Чудесна, Цариця неба і землі, Діва Марія і Небес Цариця* тощо [Брус 2000, с. 152].

Фольклорні тексти різних жанрів, як відомо, до того ж у різних національних культурах, мають своєрідну і доволі широку хронологію побутування, тому засвідчені в них оніми репрезентують не тільки різні часові зрізи, а й „різні культурні формації” [Костомаров 1847, с. 80].

¹² До загального аналізу залучаємо всі приклади використання імен Богородиці з усіх опрацьованих нами народнопісенних збірок.

Записи колядок та щедрівок 90-х років XX – початку ХХІ ст. – це передовсім колядки церковного походження про народження Ісуса Христа. Саме в цих текстах трапляються назви, що перегукуються з літературними найменуваннями Богородиці: *Пречиста Богородиця, Панна Найсвятіша, Невіста, Божая Невіста, Господня Невіста, Дівця Пресвятая, Чиста Дівця*. Щодо найменувань Богородиці в піснях ХІХ – початку ХХ ст., то вони – цінніше джерело для наших студій, бо зібрані у той час, коли календарно-обрядовий фольклор ще був частиною обряду.

Найуживанішими в записах ХІХ – початку ХХ ст. є дволексемні найменування, серед однолексемних впадають в око субстантивованій прикметник вищого ступеня, який „назавжди залишився назвою особи жіночої статі і до того ж тільки одної – Богородиці: *пречистая*”¹³ [Брус 2000, с. 151] (усього 6 уживань) та назви *Діва* (2), *Мати / Мамко* (2).

Використання однойменного демінутива *Мамко* та зменшено-пестливих варіантів *Матка, Мамця, Матінка, Матенька, Матюнка, Матіно́йка, Матіно́нька* в дво- та трилексемних назвах, уживання оказіоналізма *Паніматка* свідчать про глибинне засвоєння найменувань Богородиці мовою українського фольклору.

У дволексемних назвах у третині з 50 всього засвідчених головним є слово *Мати* та його демінутивні варіанти (див. вище), а залежне слово – це насамперед *Божя(я)* (15). Одиничними є випадки використання означень *Христова* (2) і *Пречиста* (1). Друга за поширеністю група дволексемних назв – це оніми *Пречиста Діва / Ї́ва* (11), *Діва Пречиста* (1); *Діва Марія* (5), *Пресвята Діва* (3), *Свѣтая Дзѣва / Діва* (2). До цієї ж групи за семантичною наповненістю належать найменування *Панна Марія* (3) і *Панна Чиста* (1) та трилексемні назви *Святая Божая Мати, Пречиста Діва Мати, Пречиста Діва (ой чом) Марія* як розширені варіанти найпопулярніших дволексемних онімів: *Божя(я) Мати*, або *Пречиста Діва*.

¹³ У текстах білоруських народних пісень із записів П. Безсонова засвідчене вживання цього оніма як пейоратива (Прячистая-Нячистая), що нехарактерне для української традиції.

У весільних піснях, одному з найдавніших шарів національного фольклору, які, на думку М. Сумцова, „зберігають живий відгомін давніх вірувань і культів ще з передхристиянської доби” [Сумцов 1885, с. 417], використання найменувань Матері Божої нечисленні (йдеться про збірник „Богородиця в українському фольклорі”, у якому лише 30 пісень засвідчили 31 назву). Натомість у найдавніших зібраннях українського пісенного фольклору (наприклад, виданнях Й. Лозинського, З. Доленги-Ходаковського) трапилося лише кілька текстів із найменуваннями Богородиці. Проте в названих фольклорних виданнях у весільних текстах звертань-рефренів з міфонімом Лада, яку українці вважали покровителькою жінок, шлюбу, родючості, більше майже в 4 рази. Як і в колядках та щедрівках, у весільній поезії дволексемні формули є основними моделями називання Диви Марії, головним компонентом у яких є лексема *мати*: *Божса(я) Мати* (12), *Мати Божса* (1), *Матенька Божса(1)*, *Пречистая Мати / Маці* (4), *Пресвята Мати* (1), *Мати Христова* (1). Другим за поширеністю є найменування *Пречиста(я)* (5) та антропонімоформули з ним: *Свята Пречиста* (3), *Пречистая Госпоже* (2), *Свята Пречиста Мати* (1).

„Ядро, наповненість аналізованого символу, його концептуальної моделі, зрештою і традиції називання Богородиці впродовж тривалого часу в усіх національних традиціях, повторимося, перебували під впливом християнської концептуальної моделі. Остання визначала, коригувала не лише загальний погляд на об’єкт номінації, але й ті риси, характеристики, які були активізовані у фольклорі, направляла вибір сфер ототожнення: Діва Марія – це символ матері, небесної заступниці, порадниці, цілительки, захисниці від бід та страждань, покровительки материнства і шлюбу, символ любові, надії, мудрості, духовної чистоти” [Колесник 2017а, с. 192] (детальніше про це див. [Сокіл, Бриняк 2015, с. 533–534]).

Однак низка дослідників шукає витоків християнського культу Богородиці в давніх культурах (наприклад, давньоримській, старогрецькій, шумерській тощо). Визнаний факт, що український обрядовий фольклор законсервував певні риси первісного світогляду українців (див. праці М. Костомарова, М. Драгоманова, О. Потебні, І. Огієнка, К. Сосенка; двоє останніх

були священнослужителями). Так О. Потебня в пошануванні Божої Матері вбачав язичницькі сліди поклоніння Рожаниці [Потебня 1883, с. 162]. Чимало дослідників і XIX ст., і XX ст. визнають „зв’язок, зближення і зрештою злиття в народній традиції культу Богородиці-матері з давнім культом матері-землі” [СД, т. 1, с. 16]. Зокрема польський етнолінгвіст Є. Бартмінський під час аналізу образу Матері Божої в польській народній традиції прийшов до висновку про спадковість марійного культу в народній культурі, його „зв’язки з архаїчним культом матері-землі, що сягає доби матриархату, хоча, звичайно, у доволі засимільованій та реінтерпретованій подобі” [Bartmiński 2004, s. 485–486]. Аналізовані фольклорні назви Богородиці не свідчать безпосередньо про такий зв’язок. Але виявлені нами формули називання Діви Марії все ж спонукають до певних міркувань.

Аналіз антропонімоформул для називання Богородиці, зафіксованих в українських народних піснях та інших слов’янських, доводять, що в кожній слов’янській народнопоетичній традиції усталилося певне бачення Богоматері, що позначилося на використанні конкретних номінативних моделей. Власне, аналіз останніх засвідчив, що образ Матері Божої поєднав у собі мотиви дохристиянського й християнського світоглядів, а от співвідношення між ними в слов’янських культурах має свою специфіку (див. детальніше [Колесник 2009a]). Аналіз зібраного матеріалу переконує, що важливими є не самі номінативні моделі, у яких реалізується концептуальна модель Богоматері в національних фольклорах (їхній репертуар співзвучний релігійним та книжним назвам), а їхня уживаність. В українських обрядових піснях, наприклад, превалює орієнтація на материнство *Діви Марії*. І реалізація цієї установки послідовно відбувається не через християнські оніми *Богоматір* і *Богородиця*, а завдяки панівній номінативній моделі *Бож(я) Мати* (приблизно третина від усіх фольклоронімів для номінації Богородиці).

Залучені до аналізу тексти на час запису не втратили остаточно своєї обрядової функції, а тому, вважаємо, не втратили зв’язку з давньою культурою українців, з її потужним культом Матері. Християнські установки батьківки Бога (свідченням цього є тривала дискусія щодо правильності звучання агіоніма: Богородиця

чи Богородиця?) дещо поступилися ідеї материнства, тому закріплюється номінативна модель зі стрижневим словом *Мати*.

Нагадаємо: „головним змістом трипільських релігійно-міфологічних уявлень і культових дій було забезпечення родючості землі та нормального самооновлення Космосу завдяки періодичному відтворенню священного шлюбу Великої Богині, що персоніфікувала не лише саму природу, а й общину та її землю, з небесним Богом-Биком і хтонічно-водяно-дощовим Драконом-Змієм” [Павленко 2000, с. 63]. Ю. Павленко впевнений, що, хоч і видозмінена, Велика Богиня Мати потрапила до релігійно-міфологічних вірувань праслов’ян і стала зватися Мати-Сира Земля [Павленко 2000, с. 94–97]. До речі, звертання до землі як до матері фіксує український пісенний фольклор. Із записів Марка Вовчка та О. Марковича XIX ст.: *Розступися, сира земле, розступися, мати...* (Марко Вовчок, с. 256–257) та Д. Яворницького: *Кого вирно любила, / Того Бог не дав... / Хиба вже нас розлуче / Мать сыра земля* (Яворницький, с. 206). Цілком імовірно, що в умовах християнства Богородиця в українському аграрному суспільстві заступила давнє божество – Мати-Землю, зберігши тисячолітньої давнини конотації святості поняття *Мати*.

Ще один із доказів прадавності конотацій фольклоронімів на позначення Матері Божої нам трапився в колядці з Брацлавщини в записах З. Доленги-Ходаковського: *Ой у бога три раї стоїть: / В першій раю сам Господь лежить, / В другій раю їх син лежить, / А в третій раю Пресвятая Діва. / Над господом книгу читають, / Над єго сином свічі палають, / А над Марією рожка зацвіла* (Доленга-Ходаковський, с. 154). І. Нечуй-Левицький був переконаний, що християнізація колядкових текстів спричинила перенесення атрибутів богині Сонце на Богородицю, а свідченням цього є, зокрема, образ червоної рожі, яка над нею „процвітає і символізує сонце” [Нечуй-Левицький 1992, с. 13].

Пристаємо до думки тих фольклористів, які вважають, що в різних фольклорних жанрах особливості структури і семантики образу Богородиці склалися в результаті взаємодії книжно-церковної та усної народної традиції. Одним із перших про це сказав О. Потебня: у праці „Объяснения малорусских и сродных

народных песен” (1883) учений припускає, що використання християнського теоніма давало можливість пов’язувати сучасні його добі вірування із стародавніми відомостями про Рожаницю, Долю та приготовану для них вечерю [Потебня 1883, с. 156].

Не будемо заперечувати, що опрацьовані нами пісні, за влучним висловлюванням І. Франка, нерідко черпали „зміст прямо з оповідання євангельського” [Франко 1982, с. 22]. Наприклад, колядка в записах кін. XIX – поч. XX ст. із збірки В. Гнатюка: *Пречиста Діва, Матка Христова / Дитя вродила, Ісуса Христа, / В містечку златнім, йа в Бефлеєвім, / Йа в Бефлеєвім, у білій стайни* (Гнатюк КЩ, с. 28); великодня пісня із сучасної Косівщини: *Там хреста закопали, / Ісуса розпинали. / Як Пречиста уздріла, / То впала на коліна* (Богородиця, с. 12).

Але в багатьох проаналізованих текстах Мати Божа фігурує також у далеких від християнських сюжетів (наприклад, колядки про почин світу насичені астральною, ритуальною, аграрною символікою). У колядці із записів П. Чубинського головними дійовими особами є Бог і Мати Божа: *А в полі, в полі / Плужок ходит, / А затим плужком / Сам Бог із рожком. / А Божя Мати: / Отдай, Господи, рог!* (Чубинський III, с. 161) К. Сосенко трактує колядкового Господа не як християнського Бога, а як „культурного лицаря-прадіда із мітологічною емблемою – ріжкатим місяцем” [Сосенко 1994, с. 90]. У колядці з Лемківщини дослідник бачить один із прадавніх міфів про походження збіжжя: *Ей горе, горе, сам тя Бог оре, / Біжа Матінка насія носит, / Насія носит і Бога просит: / Зародь, Боженьку, насія трое, / Насія трое, не єднакоє...* [Сосенко 1994, с. 263]. У колядці з Перемишлівщини „Пас Івасьо овеченьки в гаю” (зібрання З. Доленги-Ходаковського) герой у гаю коло Дунаю грає на золотую, роговую і мідяную труби. Давній колядковий сюжет про святих трубачів, які віщують зміни пір року, був адаптований до нової релігійної парадигми: звуки труб тепер линуць *в самі небеса, на Україну і до Матінки Божої* (Доленга-Ходаковський, с. 127–128). У купальській пісні з Лемківщини (*Свята Пречиста собітку палила / І всіх святих просила. / Всі святий на собітці били, / Господа просили, господа хвалили: / – Дай же нам, господиньку, / Першее поломіненько –*

озимое житцо... (Доленга-Ходаковський, с. 101)) простежуємо, що давній текст, як і в попередніх випадках, завдяки використанню християнського оніма було адаптовано до нових умов.

Поодинокую є фіксація перифрастичної назви *ясний місяць Дівця* на позначення Богородиці в колядці із записів першої третини ХІХ ст. П. Лукашевича: *Що зъ вечора ясный мисяць народывся, / Одъ пивночи небо й землю освитывъ, / Народывся ясный мисяць Дивыця, / Прысвятывся ясный мисяць Богородыця. / На Йордани тыхо вода стояла, / Тамъ Пречыста свого Сына купала...* (Грінченко ІІІ, с. 31). Привертає увагу вживання поруч із міфонімом *Мисяць* прикладки *Дівця*. Учені праслов'янський корінь *divъ-* пов'язують із поняттям „богиня” [ЕС, т. 2, с. 65]. Попри нашу прихильність/ неприхильність до згаданої етимології, уживання в українських народних піснях номінативних моделей із словом *Діва* залишається співвідносним із сакральною сферою.

Пошуки прямих свідчень зв'язку номінацій Матері Божої з прадавньою Богинею Матір'ю в українській народнопоетичній творчості, навіть ХІХ ст., сьогодні вже безрезультатні. Але, оскільки, на думку дослідників етносемантики, слова у фольклорі, „порівняно зі словами мови не просто слова інших значень, вони містять смисли, які залежать від відношень і властивостей традиції – структур свідомості, що породили тексти [Червинський 2011, с. 6], припускаємо, що, власне, „давній культ Богині-Матері, функції якої частково перебрала на себе літописна *Мокош(a)*, вплинув на превалювання в народнопісенній традиції найменувань з основним елементом *мати*” [Колесник 2017а, с. 197].

Опосередковано про це може свідчити і той факт, що другою за уживаністю для номінування Богородиці є антропонімоформула зі стержневим словом *Діва*. Ймовірно, частота її використання зумовлена суголосністю з давньою лексемою *deva* в значенні „богиня”. Зауважимо, що існують писемні свідчення ХІ ст. щодо використання апелятива *deva* в цьому значенні як поряд із теонімом *Мокош(a)*, так і окремо, як синоніма до назви *Мокоша* (див. детальніше [Худаш 2012, с. 378–394]). В українському пісенному фольклорі ми виявили лише кілька назв, які можна гіпотетично пов'язати з апелятивом *deva* в значенні *богиня*.

У веснянці з Харківщини (записи Д. Яворницького) співається: *Сестрице-дівано, / Тебе мати кличе...* (Ігри та пісні, с. 265). Чи можна заміну в обрядовому тексті лексеми *дівчина* на *дівана* пояснити існуванням теоніма *Dziwana*¹⁴? Деякі дослідники припускають, що згаданий теонім був „або найменуванням богині рослинного світу та мисливства, відомої в римській міфології як Діана, або ім'ям власне праслов'янської богині, яке з'явилося у протопольських племен і звучало тоді як **Diwana*, тобто як утворення на -**(а)па** від антропонічного кореня **Div-**, що виникло як скорочення якогось імені-композита на кшталт *Divogorъ*” [Худаш 2012, с. 395].

Підтримував погляди польського вченого Я. Длугоша М. Костомаров: він пов'язував грецьку Діану зі слов'янськими Даною чи просто Дивою – жіночо-водною богинею, визнаючи значення слова *Дівона* як *ріка, вода* [Костомаров 1847, с. 40–41]. Проте сучасний ономаст М. Худаш заперечував існування такої богині і відповідно такого теоніма [Худаш 2012, с. 395]. На його думку, в усіх відомих сьогодні давньоруських пам'ятках „назви *Дивия, Дива, дива, дева* вжиті в апелятивному значенні „богиня”, а варіант *Дива* ще й як синонім імені жіночого божества *Мокоша*” [Худаш 2012, с. 394]. У польському пісенному фольклорі міфонім Діана, вважають польські ономасти, втратив зв'язок із міфологією, перетворився на конотонім й уживається в значенні „прекрасна”: *Choćbyś była jak Dyjanna, bez posagu za nic panna* (цит. за [Biolik 1993, s. 250]). Але, на відміну від польської традиції, в українському фольклорі міфонім ужито не в родинно-побутових, а в обрядових текстах: звертання „*Слічная Діянна, мати єсть і панна*” стосується безпосередньо Диви Марії. Отож його можна пояснити не лише як „прекрасна”, але і як „прекрасна богиня”, де ім'я *Діянна* буде співзвучне лексемі *богиня*, тим паче, що воно вжите у складі формули, яка перегукується з поширеною в українському обрядовому фольклорі сполукою („*Гречная панна, панна (ім'я), Гречная панна, красна (ім'я), красна панянка, на ім'я..., пресличная*”).

¹⁴ Відстоює існування такого теоніма Я. Длугош. Інші польські дослідники, зокрема А. Брюкнер, вважають ім'я богині *Dziwana* витвором уяви історика-хроніста (цит. за [Худаш 2012, с. 388]).

(приличная) панна, панна дівойко”): *Іваночку, мій братику, / Не губи мене у суботоньку, / А згуби мене в неділеньку... / Парубочки йдуть, стрілочки беруть. / Тебе Йвана проклинають, / Мене Ганну споминають: Ой була Ганна, / Пресличная панна!* (Максимович, с. 243); *Угадай, Ганно, / Пресличная панно, / На чийй руці / На мальованці / Золотий перстень / Упадає?* (Марко Вовчок, с. 71–72). Часто повторювана в обрядових піснях згадана сполука нерідко має у своєму складі ім’я *Ганна*, що його дослідники віддавна пов’язують з язичницькою богинею Купалою чи Купальницею [Максимович 1947, с. 244]. Привертає увагу інтенсивність використання імені, а також його входження до давніх стійких обрядових формул, які виявили здатність якнайкраще зберігати давні міфологічні смисли, що може вказувати на зв’язок імені *Ганна* з дохристиянською міфологією. На думку О. Пчілки, колядкова-веснянкова Ганнуся є уособленням Зорі, „символіку якої перейняла Діва Марія” [Пчілка 1903, с. 145]. А зоря в українських піснях „має стосунки до роси, до небесної води” [Нечуй-Левицький 1992, с. 15], тобто належить до пов’язаних із водною стихією язичницьких божеств. Варто з цього приводу згадати сучасну ономастку І. Желізняк, яка зауважила щодо проблеми зв’язку антропонімів з духовною культурою народу: „Система особових імен утворює не тільки категоріальну сферу природної мови, але й особливий її міфологічний шар” [Желізняк 2011, с. 239].

О. Потебня, заперечуючи зв’язок між фольклорною Ганною і дружиною Володимира царівною Анною (таке припущення свого часу висловив В. Пассек), не бачив календарних причин присутності імені в купальській пісні і пояснював цей онім як вплетене в пісню ім’я присутньої під час гри дівчини (це могли бути Олена, Явдошка і т. д.), що залишилося в ній як найменування неозначеної особи [Потебня 1883, с. 211–212]. А також у цій же праці стверджував, що „в основі образу дівчини, яка потопає, лежить сонячний міф” [Потебня 1883, с. 218]. Можливо, саме міфічне підґрунтя фольклорного образу говорить на користь не випадковості його номінації.

Поширеність оніма Ганна в обрядовому фольклорі в складі усталених, „відпрацьованих традицією моделей” може свідчити про його прямий зв’язок з уособленням й обожненням води,

тобто сакральним прецедентом, що дає підстави розглядати сполуку *слічная Діянна* не тільки як конотонім із значенням „прекрасна”, але і як синонім до словосполучень *пресличная Ганна, пресличная богиня, пресличная діва, пресличная панна*. Уживання імені *Ганна*, як і кількох інших особових імен в українській народнопісенній поезії, на нашу думку, суголосне висловлений В. Топоровим думці про власну назву як „один із способів збереження традиції в часі” [Топоров 1979, с. 142–143].

Поширеність використання лексем *мати* і *діва* в народних піснях може свідчити про їхню належність до давньої міфології, первісної сакральної онімії, опосередкованим підтвердженням чого є також наведений В. Шухевичем у праці „Гуцульщина” факт: у гуцулів *Богородиця* та *Пречиста Діва* – „дві відрубні особи” [Шухевич 1997, ч. 1, с. 68]. Ще навіть у кінці ХІХ ст., попри майже двотисячолітню історію існування християнства на наших землях, у гуцульському світогляді не відбулося повного злиття міфологічної й християнської традицій розуміння Богині-Матері.

Привертає увагу й те, що другою за вживаністю групою найменувань Богородиці є назви із компонентом *Пречиста (Чиста)*. За вживаністю ця модель поступається моделям із стрижневими *Мати* й *Діва*, але різноманітність її варіацій доволі багата: (*Пречиста (Чиста) Діва, Пречиста Мати, Пречиста Марія, Пречиста Богородиця, Свята Пречиста, Чиста Дівця*), що говорить на користь її давності. В інших слов'янських фольклорах уживання цього означення або поодинокі, або відсутні, а в білоруських народних піснях трапилися приклади жартівливого і навіть пейоративного використання: *Прячистая – Нячистая* (див. детальніше [Колесник 2009а]). Прикметним є й те, що особливості вживання цього означення не пов'язані із віросповіданням слов'ян: католицизмом чи православ'ям, що дає підстави говорити про можливість існування дохристиянської передісторії лексеми (*Пре*)*чиста* як сакральної назви, використання її як найменування котроїсь із язичницьких богинь.

За нашими спостереженнями, онім *Божя(я) Мати* вживаний у народних піснях усіх слов'ян, але має в різних народів різну популярність, що може свідчити про його глибоку архаїку, зокрема тривалу передхристиянську традицію використання.

Наприклад, у білоруських піснях (зібрання П. Бессонова) найуживанішими на позначення Богородиці є назви *Пречистая / Прячистая*, а також формули, до складу яких увійшов цей епітет: *Пречистая Богородица, Пречистая Маці, Святая Пречистая*; у болгарських лідирує модель *Божя майка*, у македонських – *Marija* (див. детальніше [Колесник 2009a]); у російських назви на її позначення належать до непоширених: усього 8 фіксацій, 6 з яких – *Богородица* (опрацьовано 5 тисяч текстів із зібрань російського фольклору П. Киреевського, О. Соболевського та П. Шейна).

Різні моделі найменувань Богоматері засвідчені також народними піснями слов'ян-католиків: у польських, наприклад, найуживанішими є назви *Najświętsza Panna (Panienka)*, у словенських – *Marija*, у чеських – *Panna (Pannienka) Maria, Maria Panna*, у словацьких – *Maria, Maria Panna, Panna (Panienka) Maria*, а також і *Matka, Matiunka*. У хорватських народних піснях нам трапилася порівняно невелика кількість уживань найменувань Матері Божої, але з доволі розгалуженою варіативністю і серед варіантів переважають формули, що нагадує українську традицію, з ключовими лексемами *majka* і *diva / divica*: *Marija, Divica, Diva Marija, Divica Marija, Majka, Bohe majka, Majka Bohja ucinjena, Boga majka Hristova, Hrista Boga majka, Majka Boha i Kralica, Marija majka*¹⁵.

Оскільки у фольклорі, на думку вчених, існує суворі функціональність усіх мовних і стилістичних елементів, „усе непотрібне відкидається, а те, що залишилося, творить довершену гармонійну єдність” [Хроленко 1974, с. 10], спостережене незалежно від віросповідання домінування в народних піснях деяких слов'ян моделі з лексемою *Мати* для називання Богородиці може бути пов'язане із давнім способом їхнього життя. М. Еліаде, наприклад, вважав, що „символіка і культ Матері-Землі,

¹⁵ З цього приводу спадає на думку присвячена проблемам етногенезу і міфології хорватів праця Є. Пашенка „Etnogeneza i mitologija Hrvata u kontekstu Ukrajine” (1999), у якій йдеться про давні витоки українсько-хорватських контактів та про пов'язаність етногенетичними процесами сучасних українських земель із хорватськими [Paščenko 1999].

священності жінки міг розвинутися та скласти широко розгалужену релігійну систему тільки завдяки відкриттю землеробства. Доаграрне суспільство, яке спеціалізувалося на тваринництві, не здатне було з такою глибиною і силою відчутти священність Матері-Землі” [Елиаде 1994, с. 48].

Проведені дослідження переконують, що фольклорні власні назви здатні найповніше реалізовуватися у всеслов'янському контексті. Причини цього різні. По-перше, особливості слов'янського етно- та глотогенезу зумовили спільність для усіх слов'ян певних фольклорних мотивів, жанрів, образів, фактів. По-друге, цій спільності сприяв мандрівний характер фольклорних творів, спричинений не лише специфікою побутування фольклорних текстів, але й численними переселеннями слов'янських народів, загалом історією їхнього становлення й розвитку. Отож характеристика фольклорних онімів у всеслов'янському контексті здатна увиразнити національно-культурні особливості сакральних онімів, притаманні їм міфологічні конотації. Будучи найменуваннями універсальних символів культури різних народів, теоніми мають не лише сакральні, але й національні особливості, розуміння яких можливе, власне, під час їхнього зіставлення у відмінних, хоча й споріднених національних традиціях.

Свого часу Р. Шрабек на прикладі чеського відповідника найменування Венеції – *Benátky* зауважив: „і малий факт може відіграти важливу роль” [Šrámek 1990, s. 348, 350]. Учений переконаний, що нетиповий, без виразних регіональних чи національних рис, поодинокий у національних межах, але розповсюджений на значній території факт може бути витлумачений „як випадковий, але з наднаціонального погляду він має шанс стати цінним доказом у всеслов'янських межах”, бо, попри рідковживаність, є водночас частиною ширшого, слов'янського ареалу [Šrámek 1990, s. 345].

Усе сказане вище переконує в перспективності зіставного вивчення фольклорних власних назв у межах як усього слов'янського фольклору, так і з виходом за його межі.

Лекція № 6

Тема: НАРОДНОПІСЕННА АГІОНІМІЯ

Мета: ознайомити студентів із системою народнописенних агіонімів, сформувати розуміння складності образів, позначених ними, довести існування спадкоємності культу дохристиянських божеств і християнських святих в українській народнопоетичній традиції.

План

1. Історія вивчення найменувань святих в українському мовознавстві.

2. Особливості репертуару народнописенних агіонімів, його кількісні та якісні характеристики:

- св. Миколай,
- Василь і Маланка,
- св. Ілля,
- св. Юрій,
- св. Іван (Купало) та інші.

Ключові слова: агіонім, міфонім, сакральна назва, обряд, язичництво, християнство.

Навчально-методичне забезпечення лекції:

Завдання та запитання для самостійного опрацювання (ІНДЗ)

1. Проаналізуйте погляди одного із вчених (М. Дикарєва, Д. Кравченка, М. Петрова, М. Сумцова, М. Костомарова, В. Ящуна, І. Нечуя-Левицького, О. Потебні, Олени Пчілки) на процеси трансформації язичницьких богів у християнських святих.

2. Викладіть власний погляд на шляхи адаптації давніх сакральних онімів до умов функціонування в межах нової релігійної парадигми – християнства.

3. Про кого із святих ви дізналися, завдяки релігійній практиці, а про кого – завдяки звичаям і обрядам, поширеним у вашій місцевості?

Методичні рекомендації для студентів

Засвоюючи тему і матеріал лекції, звернути увагу на той факт, що лише невелика кількість агіонімів належить до вживаних у фольклорі, використання решти (більшості назв святих) – поодинокі.

Ознайомившись із працями М. Дикарєва, Д. Кравченка, М. Петрова, М. Сумцова, В. Ящуна, М. Костомарова, І. Нечуя-Левицького, О. Потебні, Олени Пчілки та ін. про шляхи трансформації язичницьких богів у християнських святих, сформувати власне ставлення до твердження, що частина народнопісенних агіонімів за семантичним наповненням, конотаціями співвідноситься з давніми культурними смислами.

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Основна

1. Айдачич Д. Спеціалізація святих у фольклорі православних слов'ян. *Вісник Київського інституту „Слов'янський університет”*. Київ, 2002. № 6. С. 252–260.

2. Колесник Н. С. Онимія української народної пісні : монографія. Чернівці, 2017. С. 205–231.

3. Кушлаба М. Образ Миколая-Чудотворця в українській життійній літературі. *Антипролог* : зб. наук. праць, присвячених 60-річчю чл.-кор. НАН України Миколи Сулими / упоряд. зб. : Ю. В. Пелешенко, Г. М. Нога. Київ, 2007. С. 215 – 230.

4. Сокіл В., Бриняк О. Матеріали до української фольклористичної енциклопедії. *Народознавчі зошити*. № 3 (123), 2015. Вип. 2. С. 530–579.

5. Юдін О. Образ святого Миколая в українських колядках (до проблеми експлікації семантики власної назви). *Народознавчі зошити*. 1999. №6. С. 905–910.

6. Ящун В. До генези культу св. Миколая в Україні. *Interpidio pastori* : науковий збірник на честь блаженнішого патріарха Йосифа в 40-ліття вступлення на галицький престіл 1.XI. 1944. Рим, 1984 Т. LXII. С. 145–152.



Додаткова

1. Василькевич Г. П. Юрійська народнопоетична творчість: проблема семантики і жанрової специфіки : монографія. Львів, 2007. 224 с.
2. Войтович В. Українська міфологія. Київ, 2002. 664 с.
3. Диба Ю. Образ матері святого князя Володимира Малуші в українській обрядовій поезії. *Минуле і сучасне Волині та Полісся. Християнство в історії і культурі Володимира-Волинського та Волині* : наук. зб. Матеріали XLVII Всеукраїнської наукової історико-краєзнавчої конференції / упоряд. А. Силук. Луцьк, 2013. Вип. 47. С. 212–227.
4. Дикарев М. Великий Бог Микола. *Посмертні писання Митрофана Дикарева з поля фольклору й мітології* : зб. фільологічної секції НТШ. Львів, 1903. С. 69–184.
5. Кожолянко О. Буковинська Маланка-переберія: обрядовість та символіка. *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології* : зб. наук. праць / Чернівецький нац. ун-т ім. Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. Чернівці, 2013. Т. 1 (35). С. 157–169.
6. Творун С. І. Свято Василя та Маланки. URL: <http://musart.org.ua/svyato-vasylya-ta-malanky.htm> (дата звернення : 19.06.16).

Фольклористи, лінгвофольклористи, етнологи здавна цікавляться функціонуванням агіонімів у народній календарній термінології, зокрема досліджують контамінацію образів святих, виникнення образів квазісвятих, переосмислення імен та образів святих у народній обрядовості, відображення дохристиянських вірувань у вшануванні певних святих тощо. Про спадкоємність культу дохристиянських божеств і християнських святих учені заговорили ще в другій половині XIX ст. Не залишилися осторонь цієї тенденції й українські науковці: про шляхи трансформації язичницьких богів у християнських святих, спільні риси обох вірувань, утілені в їхніх образах, писали М. Дикарев (1903), Д. Краченко (1886), М. Петров (1871), М. Сумцов (1887), В. Ящун (1944), М. Костомаров, І. Нечуй-Левицький, О. Потебня, Олена Пчілка та ін. [Дикарев 1903; Краченко 1886; Петров 1871; Сумцов 1887; Ящун 1944].

У східнослов'янській філології в дослідженнях агіонімів, тривалістю понад століття, останнім часом почали з'являтися праці узагальнювального характеру, присвячені аналітичному

описові народної агіографії. В українській лінгвістиці, як-от в ономастиці, незважаючи на чимраз більший інтерес до проблем теолінгвістики, досі не здійснене комплексне дослідження агіонімії, зокрема й фольклорної.

Безперечним є факт, що сформований задовго до прийняття християнства фольклор був трансформований в умовах нової релігійної парадигми і християнські образи, християнська символіка, як і християнські найменування, стали невід'ємним елементом у фольклорній картині світу українців. Отож агіоніми вже тривалий час є обов'язковою частиною української фольклоронімії. Але, на відміну від теонімів, їхній репертуар, передусім у народних піснях, значно бідніший за офіційний християнський і більшість фольклорних найменувань святих трапляються не в офіційних, а в розмовно-побутових варіантах.

У фольклорних текстах ми жодного разу не виявили характерні для церковної літератури дволексемні форми *Андрій Первозванний*, *Василій Великий* (ім'я + агномен) чи трилексемні: *святий Микола Мерлікійський* (чин святості + ім'я + локалізатор), *святитель і чудотворець Миколай* (чин святості + агномен + ім'я). Натомість використовувані зредуковані форми, наприклад, чин святості + ім'я святого: *святий Антоній*, (*пресвятий*) *святий Миколай*, *отець (святий) Миколай*, *святий Павло*, *святий Петро* (але не *апостол Петро* чи *апостол Павло*), *святий Юрій*, *Архистратиг Михайл* або лише особові імена святих (*Микола*, *Никола*, *Миколай*; *Андрій*; *Михайло*; *Павло*; *Петро*) виявляються достатніми. Причиною цього є як особливості фольклорної поетики, так і відсутність потреби додаткового розрізнення. Наприклад, у релігійній сфері вшанування святих Миколая та Івана відбувається багаторазово впродовж року, в усній народній поезії йдеться переважно лише про зимового Миколая (згадки про весняного Миколая спорадичні), про літнього Івана, пов'язаного зі святом Івана Купала, про щедровечірнього Василя і т. д. Таке закріплення вже християнських святих, гадаємо, тісно пов'язане з українським обрядовим календарем, має міфологічне підґрунтя.

Частина фольклорних агіонімів, як ми вже згадували, представлена народнорозмовними варіантами особових імен, серед

яких вживані гіпокористичні й демінутивні форми: *Андрей, Василля, Ілля, Михай, Никола, Юр'я, Юрко* тощо.

Репертуар агіонімів в опрацьованому нами матеріалі складає близько двох десятків назв: *Іван Хреститель, св. Андрій, св. Антоній, св. Варвара, св. Василь, св. Дмитро, св. Йосиф, св. Ілля, св. Катерина, св. Володимир, св. Магдалина, св. Мартин, св. Миколай, св. Михайло, св. Овдій, св. Олена, св. Павло, св. Петро, св. Стефан, св. Юрій*. Якщо порівняти з кількістю святих у християнстві, то в одному із джерел цифра сягнула 1200, отож зрозуміло, чому відбувається вшанування в церкві кількох святих в один і той самий день. Чим же був зумовлений у пісенному фольклорі відбір назв святих із розлогого канонічного репертуару? Насамперед, це пов'язано з офольклорненням певних біблійних мотивів. *Іван Хреститель (Іван Предтеча)* – найшановніший, за церковною ієрархією, після Матері Божої святий. Ось, наприклад, як про це співається в колядці із записів М. Лисенка: *А що в першій гробі Іван хреститель, / А в другій гробі наш Бог спаситель, / А в третій гробі Діва Марія* (Лисенко, с. 204). Але трапився згаданий агіонім усього кілька разів у колядках про хрещення в Йордані: *Іван Хреститель Ісуса хрестив. / А де ж го хрестив? Та й у Йордані, / На головочку воду изсипав* (Богородиця, с. 113). Варіант *Іван Предтеч* виявлено один раз у набожній пісні із записів О. Кольберга з Червоної Русі (Kolberg, т. 57, с. 1132).

Із прийняттям християнства святий Микола Чудотворець став на українських землях одним із найшанованіших святих. „В українській житійній літературі XI–XII ст. Миколай Мирлікійський є одним із великих добродійців серед сонму святих, що приходить на допомогу самотнім, старим і невинно засудженим” [Кушлаба 2007, с. 215]. Святий Миколай, як і Божої Матір, у народній свідомості стає посередником між людьми та Богом, заступником людських душ перед Всевишнім. Він помічник знедолених, немічних, покровитель сім’ї, родинного вогнища. Молитва до нього забезпечувала добробут у сім’ї, була оберегом від усіх лих. Г. Купчанко, описуючи звичаї буковинців XIX ст., відзначив, що найулюбленішими в них поряд із образами Ісуса Христа і Матері Божої є зображення святого Миколая та святого Юрія [Купчанко 1875, с. 56–57]. „Таке закорінення

християнського святого в народну культуру незабаром дало свої результати: відбулася швидка адаптація, офольклорнення канонізованого образу” [Колесник 2017а, с. 208], його навіть стали номінувати „Руським Богом”. Приклади з Чернігівщини кінця XIX ст.: *Святий Боже Мыколай, На всякий часъ помогай!... / Ой Боже жъ нашъ Мыколай...* (Яворницький, с. 30). Наведений текст, до речі, – це адаптований народною традицією відомий з кінця XVII ст. псалом „Ой хто, хто Миколая любить”. Отже, частина вживань агіоніма *св. Миколай* у поетичному фольклорі пов’язана з богословською традицією. У рекрутській пісні агіонім теж називає християнського чудотворця: – *Ох, молися, мати, святому Миколі, / Не бачити тобі сина уже більше ніколи!* (Марко Вовчок, с. 341). У веснянці із Слобожанщини під впливом апокрифічної літератури *св. Миколай* з’являється як володар стихій, охоронець і рятівник мореплавців: *Що Михайлопан / В морі потонає. / Він до себе Бога / Призиває: / „Святий Отче Миколаю, / Чудотворце”* (Слобожанщина, с. 163). Про те, що святого Миколая в народному середовищі сприймали вже як представника нового релігійсвчення, свідчить жартівлива молитва під час виконання обряду водіння кози: *Святий Миколай, Миколай, / Дай...* (Дей, с. 551).

Але переважно в обрядовій поезії образ *св. Миколая* пов’язаний з етнічним архетипом доброго дідуся, мудреця, який „успадкував дохристиянські персоніфікації добродійних сил, зазнавши значної фольклорної міфологізації” [Вороновська 2000, с. 170]. К. Сосенко вважав *св. Миколая* „міфологічною постаттю, культурним лицарем народу, народним прадідом і речником народу перед Богом” [Сосенко 1994, с. 52]. Підтвердженням цього є давня українська колядка: *В кінець стола там стояв Микола, / Підперся мечем під праве плече, / А в лівій руці кубочок держав; / А з того кубочка сльоза капнула, / А з тієї сльози Дунай розлився, / А в тім Дунаю Христос купався...* (Сосенко, с. 62). Цілком погоджуємося з думкою О. Пчілки про злиття в таких легендах-колядках „рис старого язичницького типу з християнськими іменами” [Пчілка 1903, с. 152].

„Фольклорні власні назви, завдяки особливостям своєї семантики, здатні заступати одна одну, зберігаючи сценарний код,

чітко співвіднесений із певним референтом, конвенціональні (відповідні певній традиції) знання, пов'язані з його використанням. Але якщо в межах старої, язичницької, міфологічної у своїй основі системи називання така зміна власної назви могла відбутися без втрати асоціативних зв'язків та позначуваного нею референта, то заміна дохристиянських сакральних онімів християнськими нерідко це правило порушувала, адже йшлося про насильницьку заміну старої релігійної парадигми новою. Проте навіть за такого протистояння старих і нових вірувань неможливо кардинально змінити суспільні стереотипи. Отож, вважаємо, щоб ім'я християнського святого, внутрішня форма якого не була співзвучною старій назві, могло заступити давнє найменування, Лише були необхідні час і цілковита адаптація семантичного ореолу імені християнського святого до старих вірувань. Сприяли цьому, очевидно, і зовнішній бік нового імені, його відповідність фонетичним законам української мови. Не маємо, як у випадку з ім'ям святого Юрія, виразних язичницьких ремінісценцій чи принаймні натяків на них, як це далі побачимо на прикладі імен святого Василя, святого Іллі чи святої Меланії” [Колесник 2017а, с. 209-210]. Звичайно, не заперечуватимемо існування можливих асоціацій імені християнського святого *Миколай* зі слов'янським ім'ям *Милай*. Пришвидшило адаптацію чужого за походженням оніма також поширене в національній свідомості визначення статусу св. Миколая як мудреця, рятівника, захисника, покровителя. Отже, попри „нове” ім'я, відбулося відносно швидке „пристосування” біблійного образу до стереотипів давньої культури.

Інші агоніми, наприклад найменування *св. Йосифа*, *св. Стефана* і *св. Олени*, ужиті в колядках християнсько-релігійного змісту про народження Ісуса Христа, зміст яких доволі далекий від канонічного: *Лелі-лелія, / Породила Діва Сина, / Панна Марія. // Лелі-лелія, / А хто ж піде за кумами, / Панна Марія? // Лелі-лелія, / **Святий Йосиф** за кумами, / Панно Марію* (Богородиця, с. 82); *Там панна Марія тото дзецьонтейко породила... – Та де ж єму хресний отец, Марія? – Гей, **святий Штефан** і **св. Олена** – о лілія* (Богородиця, с. 68); *св. Магдалина буде плекаторойка, / Буде плекаторойка і рідна мамойка* (Головацький II, с. 82). У наведених текстах йдеться про

св. Стефана і св. Олену як про хресних батьків Ісуса Христа, про *святую Магдалину* як няню, що не відповідає євангельським переказам. Тобто навіть у колядках, насичених християнськими мотивами, їхнє офольклорнення призвело до корекції уявлень про співвідносні з агіонімами референти.

Говорячи про семантику фольклорного слова, лінгво-фольклористи вирізняють таку його рису, як акумулятивність, тобто „здатність накопичувати та гармонійно врівноважувати смисли та матеріальні елементи різних часових і релігійних шарів” [Хроленко 1992, с. 19]. Очевидно, для сакральних власних назв вона є питомою.

Як християнський онім *св. Михайло* трапився один раз у духовній пісні про облогу турками Почаєва: *Не пустимо бусурмана – / Свят Михайл з мечем йде, / Мечем їх поб’є* (Богородиця, с. 223). Інші випадки вживання цього агіоніма стосуються дохристиянських за походження текстів (про це йтиметься далі).

Поодинокі вживання агіонімів *св. Олена, св. Катерина, св. Варвара*, які лише слугують тлом оповіді, можливо, пов’язані з місцевим культом якогось святого чи святої, улюбленою іконою, храмовим святом, наявністю в церкві святих мощей тощо. Наприклад, у колядці з Рівненщини ми виявили: ***Святая Варвара*** церкву збудувала. / *Радуйся. Радуйся, небо, земле, веселися – / Христос народився* (Іваницький, с. 160).

Щодо згадки в пісенному фольклорі *св. Катерини* та *св. Варвари*, то, можливо, це зумовлено їхньою прив’язкою до народного календаря чи староукраїнських свят різдвяного циклу, як і агіонімів *св. Ілля, св. Юрій, св. Василь*.

Назва *св. Володимир* трапилася в колядці з Львівщини в записах початку ХХІ ст., українізованому варіанті апокрифічного мотиву про дари для Божого Сина: *Із України прибули князі, / Славні гетьмани і січові стрільці. / Святий Володимир несе ладан-миро, / Дари складає* (Богородиця, с. 73).

Спорадичним є вживання в українських народних піснях агіонімів *св. Антоній, св. Йов, св. Овдій*. Так, у хрестинній пісні з Львівщини (запис 1990-х років) їхня поява зумовлена, гадаємо, передовсім потребами ритму і римування: *Ой чи то так Бог дав,*

чи **свята Варвара**, / Посідали любі гості, аж ся вгнула лава. // Ой чи то так Бог дав, чи **святий Микола**, / Посідали любі гості кругом біля стола... // Ой чи то так Бог дав, чи **святий Антоній**, / Посідали любі гості та й їдять, як коні (Іваницький, с. 507). Подібно використаний агонім *св. Йов* (колядка із Сумщини): *Славен, ясен молодий Іванко / В отецькім дому. / Та немає дома поїхав до Йова*¹⁶, / Поїхав до Йова питається бога, / Чи сина женити, дочку оддавати? (Пісні Сумщини, с. 45).

Найменування Андрія Первозданного, улюбленця українців, покровителя Руської церкви, патрона православ'я, трапляються лише в замовлянні на Андрія під час ворожіння на подружнє майбутнє: *Андрію* (2), *конопельки сію...* / *Я, святий Андрію, / Конопельки сію* (Маркевич, с. 20); *Андрію* (2), / *конопельку сію, / Спідницею волочу, Заміж вийти хочу* (Воропай І, с. 25). Власне, саме пов'язаність агоніма в народній свідомості зі старим, дохристиянським календарем, Різдвяними святами, на нашу думку, допомогла йому не бути проігнорованим у текстах фольклору, на відміну від більшості християнських назв.

Лише декілька найменувань християнських святих (*св. Василь, св. Ілля, св. Миколай, св. Павло, св. Петро, св. Юрій*, меншою мірою – *св. Дмитро, св. Михайло*), були успішно інкорпоровані в українську фольклорну традицію. Власне, їх поєднання, комбінування творить онімний простір певної частини сюжетів – один із найпоширеніших серед них про вибір імені для Ісуса Христа: *Дали му ім'я Павла святого... Петра святого; Дали йому – святий Йосиф... святий Петро; Даймо імня Святес – Василью... Святес – Ілля; Треба ж даць ім'я свєтого Ілья... свєтого Петра; Ой дати ж єму святий Ілля... святий Никола* (Богородиця, с. 117, 111, 107–108, 115). Як бачимо, Матері Божій пропонують імена *св. Павло, св. Петро*, рідше –

¹⁶ Щодо біблісоніма *Йов* у дохристиянському колядковому тексті, то його вживання може бути зумовлене незвичністю для мешканців Сумщини характерного для цього сюжету агоніма *Львів*, у той час як ім'я праведника Старого Завіту в колядці в записях ХХ ст. видавалося цілком закономірним.

св. Василь, св. Ілля, св. Йосиф, св. Миколай, св. Овдій. На вибір агонімів для цього сюжету, на нашу думку, вплинули не лише або й не стільки біблійні перекази, як те, що згадані святі – наділені універсальними силами, найпопулярніші герої пісенних текстів, які виконують різноманітні функції. Функціонування в українських народних піснях цих християнських онімів підтверджує думку І. Огієнка про те, що „протягом віків в Україні виробилося своє Православ'є, народне”, і християнські святі набули зовсім нових функцій [Ларіон 1992, с. 405, 326].

Сучасні фольклористи, аналізуючи образи християнських святих у фольклорі, говорять про „органічне злиття двох культурних традицій, з яких домінантною виявилася дохристиянська” [Василькевич 2007, с. 8]. У досліджуваних текстах *святий Іван (Ян)*¹⁷, *Петро*, *Павло*, *Ілля*, *Василь*, *Миколай*, *Михайло*, *Юрій* працюють у полі, засівають ниву: *Святий Васілей / По полю ходив, / Жито родив* (Колесса 1995, с. 200); *Ой святий Петро й волики водит, / А святий Павло й волики гонит* (Богородиця, с. 145); *Ой свйитий Петро волики водит, / А свйитий Юрій за плугом ходит* (Богородиця, с. 144); *Ходить Ілля на Василя, / Носить пугу житнюю, / Де замахне – жито росте...* (Календарно-обрядові пісні, с. 328); *Свйитий Никола за плугом ходит, / Свйитий Михайл волики гонит* (Богородиця, 147); *Ой сам Господь за плугом ходит. Ой а хто єму та й посіває? Святий Николай а й посіває* (Гнатюк КЩ, с. 127.); *...святий Юрій поля окропля... святий Петро жыта зажына... святий Ілля копонькы збира* (Пчілка, с. 137). Дехто з дослідників вважає, що використані в цьому сюжеті оніми є назвами не самих святих, а пов'язаних із ними персоніфікованих свят [Юдін 1999, с. 908]. Так само вживані найменування святих *Дмитра*, *Миколая*, *Юрія*, *Петра* – трубачів, вівчариків, які асоціюються з певним циклом року: *Ой идуть, идуть, по трубці несуть: Дмитро, Миколай, Юрій... Як затрубив святий Миколай – / Гой дай, Боже! / Всі се гори забіліли; / Гой дай, Боже! / Як затрубив святий Юрій – / Гой*

¹⁷ Агонім *св. Ян* зафіксовано передовсім у записах пісень із Надсяння та Лемківщини.

дай, Боже! / Всі ліси се зазеленіли / Гой дай, Боже!; Та єк затрубив **пресвятий Дмитро**, / Земля замерзла, люд засмутивси. / Та єк затрубив **святий Никола**, / Я всі си гори тай забіліли. / Та єк затрубив **пресвятий Юрій**, / Я всі си гори зазеленіли (Лоначевський, с. 88; Гнатюк КЩ, с. 211); А як затрубив ой **Святий Юрій**, / Усі се верхи зазеленіли (Головацький ІІІ, с. 110); св. Николай идет тай весну ведет, / Я весну ведет, а зимну женет; / Так весну ведет крутим колачем. / А зимну женет ясеньким мечем, / ...теплим вітриком, ...дрибним дожджіком (Гнатюк КЩ, с. 73–74). В іншій колядці із записів В. Гнатюка св. Миколай хрестить, кропить бджіл свяченою водою, закладає пасіку (Гнатюк КЩ, с. 121).

У праці В. Шухевича „Гуцульщина” зауважено зв’язок згаданих святих із певною порою року: Гуцули „...називають весну святим Юрієм, літо святим Петром, осінь св. Дмитрієм, а зиму святим Миколою... Св. Петро і Павло тримають ключі від сьвіта; они передают їх Дмитрієві; той замикає тепло, а як уже утвориться на землі грудя, кличе св. Дмитрій святого Миколи: „Брате, пусти зиму”; той... починає сіяти зимою (снігом), а коли вже не має чим сіяти, то передає ключі Юрієві, котрий тратит зиму...” [Шухевич 1904, ч. 4, с. 1]. Очевидно, персонажі, поіменовані аналізованими агіонімами, виконують функції, які не мають жодного стосунку до християнської релігії. Семантичну ауру ці імена успадкували від попередніх, заступлених ними найменувань: відірвані від питомого для них біблійного наративу, ставши елементами язичницького за походженням гіпертексту культури, вони почали жити іншим життям у сфері обрядової ритуалістики, календарних вірувань.

Агіоніми св. Миколай, зрідка св. Петро вжито в колядках з міфологічною символікою: По кінці стола **Святий Миколай**, / **Святий Миколай** ревненько плаче. / Де сльоза капле – криничка стане... (Звенигородщина, с. 49); В кінець стола там стояв **Микола**, / Підперся мечем під праве плече. / А в лівій руці кубочок держав; / А з того кубочка сльоза капнула, / А з тієї сльози Дунай розлився, / А в тім Дунаю Христос купався... (цит. за [Сосенко 1994, с. 62]); ...Седєв Бог з **Петром** і галуовку скланив, / І галуовку скланив, сльюзаньку уранив. / Де слеза

впала, – озером стала; / А у туом озері Господь купавсе... (Богородиця, с. 155). Св. Микола й св. Юрій разом із Богом не лише церкву будують, але й володарюють над стихіями: *Першеє святце – святий Микола, / Другеє святце – святе Юрія, / Третєє святце – сам Бог небесний. / Що перший казав – святий Микола: / Ой як я схочу, то й поморожу гори, / долини, поля, діброви; / Що другий казав святе Юрія: / Ой як я схочу, то й зазеленю гори, / долини, поля, діброви...* (Пчілка, с. 136). Важливим є те, що приклади, наведені вище, різні як за регіонами побутування (Львівщина – Чернігівщина), так і за часом фіксації (початок ХХ ст. – 90-ті роки ХХ ст.), що може бути доказом давності символіки засвідчених ними образів. Попри зовнішню християнську атрибутику, аналізовані агіоніми іменують причетні до культу предків, культу Місяця постаті [Сосенко 1994, с. 62-63]. М. Костомаров, О. Потебня, І. Нечуй-Левицький, Олена Пчілка свого часу звернули увагу на цю особливість образів християнських святих в усній народній творчості українців. Олена Пчілка, зокрема, аналізуючи колядки дохристиянського походження, у яких згадані імена св. Миколи, св. Петра, св. Іллі, св. Юрія, зауважила, що нові імена були тільки „допасовані до уявлень та уособлень дуже давнього міфу” [Пчілка 1903, с. 138].

Привертає увагу не тільки повторюваність частовживаних агіонімів у певних сюжетах, але й їхня поєднуваність. Болгарський учений Р. Попов вважав, що однією з найпоширеніших моделей поєднання календарних святих у пари є сусідство в календарі [Попов 2009]. Така модель поєднання агіонімів трапляється і в українських народних піснях: *св. Петро і св. Ілля; св. Петро і св. Іван; св. Петро і св. Павло; Кузьма-Дем'ян; св. Юрій і св. Микола: Сам панъ хазяйинъ! Застилай столы тясовые... / Придутъ къ таби тры святыхъ въ гости: / Илля и Пятро, самъ Господь съ нябёсь. / Де Пятро ходя – тамъ гречка родя, Де Илля ходя – тамъ жито родя, / Де Господь съ нябёсь – жовтенькій овёсь* (Грінченко III, с. 5–6); *Ой Петре, Петре, Іване, / А вже наша петрівочка минає, / А дівчина Ярина чоловіка немає* (Календарно-обрядові пісні, с. 151); *І ти, Петре, і ти, Павле, / Щедрий вечір, добрий вечір! / Та візьміте срібнії ключі, / Та одімкніть рай і пекло* (Дей, с. 97); *Благослови, Господи, Кузьма-*

Дем'ян, / Ладо моє! (Скуратівський, с. 624); Прісєгала Юр'ю із тобою, дурню, / І святой Миколі, што не буду ніколи (Колесса 1995, с. 256). Подібні пари творять і геортоніми: сьогодні Мелані, а завтра Василю; до Йвана, до Петра; на Кузьми – на Дем'яна роковес свято.

Дослідники народної агіонімії вважають однією з причин такого поєднання те, що церковне святкування відповідних дат є чи не єдиним джерелом знань про більшість однойменних святих. На наш погляд, однією з причин парного вживання агіонімів могла також бути поєднуваність ще їхніх дохристиянських попередників.

Пристосування язичництва до нової релігійної парадигми призвело до руйнування системи міфонімів, які репрезентували дохристиянські вірування. Міфологічний образ потребував представника в новій (чи оновленій) системі вірувань, нового референта. Частина вибраних християнських святих стали повноцінною заміною дохристиянським божествам, а їхні назви успадкували конотативний ореол давніх міфонімів. Подібні процеси були властиві не тільки християнській парадигмі, але й попереднім релігійним формаціям. Зміни у суспільному житті, на думку відомих філологів, культурологів, фольклористів, спричиняли зміни у світогляді, що і собі призводило до змін у віруваннях, а отже, відбувалися незворотні процеси в сакральному пантеоні. Ю.Павленко слушно зауважив: „З численних історичних прикладів відомо, що суспільно-політична криза, тим більше – історична катастрофа певного суспільства, особливо, якщо вона пов'язана зі зміною фундаментальних засад господарювання, побуту й соціальних відносин,... неодмінно призводить до дискредитації старих релігійно-міфологічних уявлень і пошуку нових віровчень” [Павленко 2000, с. 246].

Приклади таких „перевтілень” засвідчує й український фольклор. У жниварській пісні із Чернігівщини (запис 20-х рр. ХХ ст.) трапилося звертання до св. Іллі (свято на його честь здавна вважали початком зажинок) як до бога-громовика: *Ізв'язана квітка / І завита борода. / Корень да солома, / Не знаю, з ким буде мова. / А ти, **світ Ілля**, сідай, де і я, / Не пали цієї квітки огнем, / А поливай її дощем / І освіщай її цим великим*

днем! / Роди, боже, на будущій год! / Кладу я цей хліб у полі / І на всякого долю (Ігри та пісні, с. 469). Впадає в око прикладка до імені святого – *світ*. О.Потебня вважав, досліджуючи специфіку розвитку лексичного значення, що постійні епітети покликані зберігати, давати можливість відновити дедалі менш зрозуміле значення головного слова [Потебня 2000, с. 5]. І.Огієнко дійшов висновку, що „церква не змогла вивести стародавнього погляду на Іллю...” і ще на початку християнства пророк Ілля замінив бога Перуна, перейнявши всі його якості й обов’язки [Ларіон 1992, с. 301]. Підтверджують це й наведені вище рядки жнивварської пісні. Окрім того, однією з причин заміни Перуна Іллею могла бути також звукова співзвучність дієслова *лити* та імені *Ілля*, що поширилося і на семантику. Власне, завдяки своєрідній паронимазії, звуко-семантичному зближенню цих слів, у народній свідомості остаточно закріпився зв’язок Іллі з водою, росою, дощем, а отже, й з Перуном.

Не можемо обминути і той факт, що певна частина язичницьких міфонімів, як і у випадку з теонімією, була співвіднесена з християнськими агіонімами, зазнала переосмислення й адаптувалася до нових умов. На цьому шляху колишні міфоніми зазнали певних змін (фонетичних, граматичних) у плані вираження, зовнішньому вигляді. Ці зміни нерідко супроводжувала й реетимологізація з метою „вписатися” у нову християнську іменну парадигму. Цей процес не був, зрозуміло, тотальним. Сьогодні можемо такий шлях адаптації припустити лише для імені *св. Юрій*, а також для найменувань *св. Василь*, *св. Ілля* та *св. Меланія*. Саме ці агіоніми трапляються в народних піснях переважно в неканонічних варіантах, часом доволі далеких від офіційних форм, та іменують виразно нехристиянських персонажів: *святая Василя*, *Василле*, *Василіє*; *иштокрила Ілія*, *Ілія*, *Іля*, *Ілей*; *Юр’я*, *Юр’є*; *Миланочка*, *Моля*). Розглянемо згадані агіоніми детальніше.

Шановані в християнстві один із Отців Церкви, архипастир, великий законодавець чернечого життя, визначний церковний діяч *Святий Василій* (*Василій Великий*) та меценатка часів занепаду Римської імперії, Блаженна черниця *Меланія Преподобна* в пісенному фольклорі, по суті, відсутні. У християнському

календарі їхні імена пов'язані із 13 і 14 січням як днями їхнього поминання. Але загальновідомо, що український обрядовий карнавал маланкування з нагоди Нового року припадає саме на ці дні, проте не має до згаданих святих жодного стосунку. Починаючи з другої половини XIX ст., усі дослідники, які цікавилися цим обрядом, попри різне його трактування, одностайно оцінювали його як язичницький, позбавлений будь-якого впливу християнської тематики [Курочкін 1995; МIRONENKO 1988]¹⁸.

Як ми вже згадували, різне бачення міфологічних витоків маланкування спричинило різне пояснення образів Василя і Маланки: хтось вбачав у ньому культ сонячного божества та бика і пов'язував ці образи із звичаями ініціації молоді з відповідною матримоніальною (шлюбною) функцією; хтось говорив про складні комбіновані фольклорні образи (О. Курочкін в образі Василя вбачав „давній язичницький субстрат – Бог або міфологічний персонаж”, можливо, „худоб'ячий бог” Волос-Велес, а в образі Маланки, на його думку, відбулося „обрядове заміщення в народній свідомості язичницької богині слов'ян – Макоші” [Курочкін 1995, с. 134–135, 231–243]); а хтось вважав, що йдеться про дочку Землі-Лади, дівчину Весну, яку вкрав Змій-Зима, а визволив її з його підземного царства Чильчик-Васильчик. Щодо останньої міфіологічної ремінісценції, то мотив боротьби *Василя* зі Змієм-царем донині зберігся в одній із маланчиних пісень: – *Ой ти, царю, ой ти, Змію, / В твоїй кровці ручки вмию. // Змій-цар махнув, не поброїв, Василь махнув – перекроїв. // Змій-цар махнув – рука в'яла, Василь махнув – перетяла* (Пісні Буковини, с. 60–61).

Сакральньо-містична містерія маланкування напередодні Щедрого вечора дотривала до наших днів. Дехто із дослідників пов'язує *Василя* з Місяцем, а *Меланку* – із богинею Ладою. Фольклористи, етнографи вважають, що Свято Нового року – це свято народження нового Місяця, з культом якого лучаться образи

¹⁸ Детальний опис літератури, яка існує з цього приводу, можна знайти в працях О. Курочкіна та О. Харчишин [Курочкін 1995; Харчишин 2014].

св. Василя та св. Іллі. Дослідники для підтвердження зв'язку імені *Василь* з культом Місяця залучають, власне, і онімний матеріал. На відміну від очевидних за формою християнських онімів (св. Миколай, св. Петро, св. Павло, св. Михайло, св. Дмитро), уживання агонімів св. *Василь* та св. *Ілля* в народних піснях переважно не пов'язане із християнськими мотивами і навіть етимологію самих назв учені вважають дохристиянською: *За ним Ілля на Василя / Носить Ілля житяну паву. / Житяна пава і сюди пахне, / І туди пахне, / Жито-пиєниця / Куциком росте* (Богородиця, с. 138); *Гиля, гиля, / На Василя, / А у Василя / Житня пуга: / Куди махне – / Жито пахне!* (цит. за [Сосенко 1994, с. 142–143]).

У праці „Объяснение малорусских и сродных песен” О. Потебня зіставив українські засівалки на Новий рік із осетинськими молитвами, які супроводжували початок оранки під озимину. Здійснене зіставлення дало можливість ученому провести обережні паралелі між осетинським „Ўацилла=Іелія, прор. Ілія, осет. громовержец” та українським *Василій* [Потебня 1883, с. 113–115]. Пізніше К. Сосенко найменування св. *Василя* пов'язав безпосередньо із старовірменським *ўациля*, тобто *місяць*. А щодо появи поряд зі св. *Василем* св. *Іллі* висловлює думку, що св. *Ілля* теж символ місяця, але в іншу пору – пору жнив. У жниварській пісні (записи А. Метлинського 50-х рр. XIX ст. із Чернігівщини) замість сполуки *Спасова борода* чи *Петрова борода* (уживання яких легко пояснювані: Спас – дохристиянське божество жнив, а християнське свято Петра й Павла припадає на час жнив) нам трапилася номінація *Василева борода*: *Сидить ведмідь на копі, / Дивується бороді: /...Ой чия ж то борода / Чорним шовком увита ? / Чорним шовком увита, / Сріблом-злотом улита! / – Василева борода / Мачулами увита, / А смолою улита* (Календарно-обрядові пісні, с. 242). До речі, у праці Ф. Колесси „Українська словесність” *Спасову борода* ще названо *бородою Іллі* [Колеса 1938, с. 64]. Пояснити згадані найменування як взаємозамінні можна, тільки пов'язавши імена *Ілля* і *Василь* із символікою Місяця, що доволі виразно демонструють жниварські пісні. Впадає в око рівнозвучність імені *Ілля* з іменем *Вас-Ілля* та його співзвучність із вигуком *гиля!* у

наведених вище контекстах [Сосенко 1994, с. 142–143]. Важливо, що варіанти цього тексту були записані на різних етнографічних територіях (Поділля, Полтавщині, Рівненщині, Сумщині, Черкащині тощо) і відрізнялися рядками: *За ним Ілія на Василя. / Носить Ілія житяну паву* (Богородиця, с. 138); *Гиля, гиля на Василя, / Божя Мати воду брала...* (Богородиця, с. 148); *Ой гиля, гиля на Василя, / Ластівочка щебетала...* (Дитячі пісні, с. 173); *Ішов Ілія на Василя. / В нього пужечка – житяночка* (Марко Вовчок, с. 129); *Гиля, гиля на Василя, / А в чистім полі плужок ходе. / А за тим плужком сам Бог ходе, / Святий Петро бички підгоне* (Слобожанщина, с. 99). Незрозумілі в умовах нової релігійної парадигми, у новому культурному контексті, слова старої колядки-молитви спотворювалися, але кожного разу інакше.

Повертаючись до найменування *Василь*, відзначимо, що К. Сосенко звернув увагу на зафіксований у щедрівках жіночий варіант цієї культової назви – *святая Василя*: *Свята Василя діжу місила, Пирого пекла букатії, рогатії* (цит. за [Сосенко 1994, с. 143]), бо, як пояснює вчений, „культ місяця жіночого роду належав до культури первісної” [Сосенко 1994, с. 143], отож є ще давнішим. До речі, у маланчиній пісні з буковинської Гуцульщини збережено згадку не про Василя, а про Місяць як супутника Маланки: *Ба й місяцю, ба й королю, / Красна Маланка ба й з тобою* (Пісні Буковини, с. 58).

Одна із колядок (Черкащина, 90-х років ХХ ст.) зберегла у вигляді рефрена згадку про зв'язок Щедрого вечора з міфічним Василем, центральною постаттю різдвяної містерії, містичного весілля вогню, світла й води, Василя-Місяця і Меланки-Води, провідною ідеєю яких було створення світла [Войтович 2002, с. 296, 133; Сосенко 1994, с. 60]: *Од того двора стежка золота, Щедрий вечір, добрий Василю!* (Богородиця, с. 156).

На Буковині донині співають: *Ба й місяцю, ба й королю, / Красна Маланка ба й з тобою / Їа ще й краща від чінчика, / Від чінчика-васильчика* (Пісні Буковини, с. 58; Іваницький, с. 146–147). Контекстуальним синонімом до слова *місяць* у наведеному тексті є *чінчик-васильчик*. Маланковий Василь постає також як ритуальна квітка, людина-квітка. Маємо

глибоко архаїчну метаморфозу: образ приреченої щороку на смерть і водночас щоразу відроджуваної природи (нагадаємо, що в давнину новорічні обряди слов'яни припадали на весну, на весняне рівнодення, а маланкування було одним із них): *Черчик-Васильчик (Чинчик-Васильчик, Васильчик-учинчик, Васильчик-чикільчик, Васильчик-чебричик): Ой Черчику-Василечку, / Посію ж тебе в городечку, / Буду ж тебе шанувати, / Тричі на день поливати* (Календарно-обрядові пісні, с. 349). Деякі варіанти маланчиних пісень зберегли навіть величання Маланки Весною: *Весна-красна Маланочка, / А ще кращий Василюньо. / Ой черчику Васильчику, / Посію я ті в городчику, / Буду я ті шанувати, / Три рази на день підливати / І вершечки зцитувати, / Маланочку затикати* (Дей, с. 591). Також у щедрівкових віншуваннях трапилося ототожнення свята св. Василя з Новим роком: *З Новим роком, з Василієм!* (Богородиця, с. 138).

Щодо слова *черчик* та різних його варіантів, то очевидно, що вже в XIX ст. воно було загально малозрозумілим. Етнолог С. Творун цитує уривок із праці І. Нечуя-Левицького, у якому слово *зачерчитися* пояснено як *завагітніти* і наведене припущення, що „черчик-Васильчик є уособленням чоловічої плідної сили, божеством, яке запліднює землю, чоловіком чи нареченим Богині плодючості Маланки (Мокоші), з яким вона повинна вступити в шлюбні стосунки, щоб був урожай на наступний рік” [Творун]. Це пояснення відповідає суті самого обряду маланкування, насиченого шлюбною символікою.

Поряд із варіантом прикладки *черчик / чірчик (Ой чірчику-васильчику, / Посію тебе в городчику* (Пісні Буковини, с. 61) засвідчений варіант *чи(і)нчик: Ой чінчику-васильчику, / Посію тебе в городчику* (Пісні Буковини, с. 58), значення якого пов'язуємо із значенням дієслова *чинитися*: за коротким словником „Гуцульські говірки” ‘народжуватися’ (Гуцульські говірки 1997, с. 212)).

Поряд із рослинним вираженням аналізованого образу в колядках трапляється і антропоморфний образ *черчика* та *василя-васильочка* в ігрових веснянках: *Черчик любий, черчик ладний, / На черчику нас єдвабний, / На черчику черевички, Бо сам черчик невеличкий* (Ігри та пісні, с. 101); *Василю ж мій,*

васильочок, / *Білорозовий цвіточок!* (Ігри та пісні, 138); *Василь же мій, василь же мій, василечок*, / *Білозерий, білозерий мій цвіточок!* (Ігри та пісні, с. 138); *Василь, Василь, Василь, Василь-Василино*, / *Ой ну, люлі, Василино!* / *Часом тебе, часом тебе посадила* (Ігри та пісні, с. 139), а також у русальній пісні: *Василь же мій, василь же мій, василечок*, / *Білозорий, білозорий мій цвіточок!* (Ігри та пісні, с. 307), що може свідчити про давність цього образу та його назви в українському фольклорі.

Отже, наведені факти говорять про те, що вагомі в системі старих вірувань персоніфікований образ *Василя*, образи *Івана-Білодана*, *Маланки-подністрянки*, *Івана Купала* в умовах трансформації обрядового фольклору за часів християнства або зберігали свої старі назви, або вже були поійменовані християнським ім'ям (*Василь, Іван, Меланка*), або ввійшли до складу багатолексемних назв, прикладкових сполук, які поєднували давній міфонім із християнським ім'ям: *черчик / чинчик, білодан / білоданчик / білотанчик / білодарчик, придністрянка / подністрянка / поністрянка, купало / купайло / купальний*. Щодо складених назв, то їхня наявність підтверджує спостережену О. Потебнею закономірність: на думку вченого, „епічні вирази” (постійні сполуки слів) покликані відновлювати чуттєвий бік слів, що збуджує діяльність фантазії, „одне зі слів у парі вказує на внутрішню форму іншого, відновлюючи її...” [Потебня 1976, с. 198–200].

Отже, появу християнських агонімів *Василь* і *Маланка* в народнопоетичній творчості можна пояснювати адаптацією до нових умов функціонування давніх міфологічних образів – в ономастиці добре відомий процес заміни з часом старих, незрозумілих у нових умовах назв. Але вибір уже християнських імен міг відбуватися за принципом співзвучності, відповідності їхнього конотативного потенціалу старим, язичницьким міфонімам. Могла бути взята до уваги суголосність не лише власне міфонімів, але й їхніх варіантів. З цього приводу варто згадати Л. Белея, який не виключав можливості „адаптації християнських імен до фonomорфемної структури давньоукраїнської мови ще в доволодимирівський період” у процесі засвоєння чужомовного за походженням християнського іменника [Белей 2010, с. 45–46].

Гадаємо, саме „причетність” в уяві наших пращурів Меланії до сакральньо-магічної містерії величання Місяця, який уособлював новоліття (детальніше про це див. [Сокіл, Бриняк 2015, с. 561–562]), дала їй можливість потрапити до українського фольклорного ономастикону, на відміну від святих Анисії, Анастасії, Юліанії, Євгенії, Тетяни та ін. (дні пам’яті яких теж святкують у січні): *Пасла Маланка два качура...; Щедрий вечір, щедрівочка, / Вже заходить Маланочка...; Нині Мелані, завтра Василя...; Пусту до хати нашу Маланочку...; Наша Маланка ладна дівчина, / Ладна дівчина на мня Софія, Щоби ся віддала швидко з Андрія. / Нашій Маланці на мня Параска, / Винесіть на двір, що ваша ласка...* (Дей, с. 585–586, 584, 593).

Обидва оніми *Василь* і *Маланка* номінують міфоперсонажів, які впродовж тривалого часу були частиною обряду, що із розвитком суспільства змінював „сміслові наповнення: космогонічне, аграрно-магічне, шлюбно-магічне, християнське, новорічно-побажальне” [Харчишин 2014, с. 526], відбувалося переосмислення і персонажів, і їхніх імен. Очевидно, що зміна міфологічної парадигми на християнську призвела до звичайної заміни давніх міфонімів християнськими агіонімами. Але, з огляду на специфіку українського двовір’я, не варто відмовлятися і від версії про співзвуччя християнонімів давнім міфонімам.

П. Чучка, досліджуючи сліди язичництва в іменнику українців карпатського регіону, був переконаний, що „доцільніше б говорити не про сліди язичництва в сучасній чи давній антропосистемі українців, а легше було б зібрати докупи і прокоментувати все те, що полишило після себе християнство разом із державною адміністрацією на потужному фоні давньої слов’янської самобутньої антропонімії” [Чучка 1992, с. 177]. З огляду на сказане українським ономастом, припускаємо, що із християнського іменника для номінування персонажів доби язичництва були вибрані співзвучні з дохристиянськими назвами найменування, здатні зберегти важливі для фольклорного тексту смислові нюанси. Отож версія про співзвуччя давнього міфоніма на позначення Місяця із християнськими *Василь* та *Ілля*, як і слов’янського *Милана* із християнонімом *Меланія* має право на існування.

Попри нашу прихильність до можливої міфологічної передісторії згаданих вище імен, не вважаємо переконливим твердження історика Ю. Дибі про ймовірну пов'язаність маланчиних пісень з особами ключниці Малуші й князя Святослава та історією народження „їхнього сина князя Володимира (хрещеного Василя)” [Дибя 2013, с. 221].

Так, українська пісенна творчість спорадично зберегла згадку про подвижництво Преподобної Меланії Римлянки як жертводавиці: в одній із щедрівок співається про *пребагатую Меланочку*, яка срібло й злато „*на церковку обіцяла, / Святі ризи покупала, / Святі ризи покупала, / На церковцю дарувала...*” (Слобожанщина, с. 129–130). Не заперечуватимемо і факту можливого переосмислення в княжий період попередніх подій української історії, зокрема, пов'язаних із князем Володимиром та його матір'ю Малушею. Але твердження, наведені Ю. Дибі, викликають сумніви. Наприклад, дослідник переконаний, що в пісні йдеться про стосунки між Василем і Меланкою як між сином і матір'ю: *Ой черчику Васильчику, / Не гони кури по хлівчику... А сядь собі на лавочці / Коло своєї Меланочки*, – та згадано про ключі, бо Малуша була ключницею: *За лісами, за садами / Гуляла Маланка з козаками, / Вийшов отець, вийшла мати, / Кличуть Маланку до хати спати. / – Ой не піду, бо си бою, / Згубила-м ключі від покою* [Дибя 2013, с. 222]. Одначе стилістика обох уривків, як і символіка ключів¹⁹, є органічною частиною карнавального дійства і не має нічого спільного зі стилістикою текстів княжого періоду. Окрім того, як відомо, ядро поширення обряду маланкування розташоване на Буковині та в Бессарабії і прилеглих до них територіях, віддаленій західній околиці Русі, тому незрозуміло, чому спогади про князя Володимира та його матір зберіг фольклор саме цих земель. На наше переконання, щедрівкові образи *Василя* та *Меланки* „значно давніші за IX ст. і не мають стосунку до історії київських князів, а пов'язані з язичницькою містерією, яка відтворювала космічний акт переходу

¹⁹ Див. у праці О. Потебні „О некоторых символах в славянской народной поэзии” про дохристиянську символіку цього образу [Потебня 2000, с. 80–81].

від Хаосу до Створення світу, супроводжувала проводи старого та зустріч нового року, що переконливо довели, починаючи з другої половини XIX ст., авторитетні вчені” [Колесник 2017а, с. 227].

Назви *Святого Юрія* теж, гадаємо, є частиною тієї сакральної онімії, яка, прибравши християнського вигляду, усе-таки зберегла язичницьке смислове ядро²⁰. Фольклористи однастайні щодо думки про появу цього святого у фольклорі з прийняттям християнства, але переконані також, що він замінив якесь дохристиянське божество [Кожолянко 2008]. Свідченням цього є, наприклад, співзвучність його імені з іменами доби язичництва (*Юрій-Юрай-Урай*): *Юрію, вийди з вирію, / Розтвори нам всю землю, / Ой не так землю, / Як ту землицю. / Роди, Боже, пшеницю* (цит. за [Василькевич 2007, с. 118]); *Та Урай матір кличе: / – Та подай, матко, ключі відімкнути небо, / Відімкнути небо – випустити росу, / Випустити росу – дівоцьку красу...* (Чубинський, с. 31). Давня веснянка (записи П. Чубинського з Волині та М. Костомарова 1844 року із Західної Волині): *Ой у кривого танця / Та не введем кінця: / Та Урай матку кличе: / – Та подай, матко, ключа / Одимкнути небо, / Випустити росу, / Дивоцькую красу...* (Чубинський П, с. 31). Очевидно, що образ *Урая* семантично та функціонально співзвучний св. Юрієві.

О. Потебня був переконаний, що назва *Юрій* бере початок від стародавньої дохристиянської назви „Рай” (див.[Ларіон 1992, с. 284]). На користь дохристиянської історії цього фольклороніма свідчить, по-перше, те, що в українському фольклорі він не лише функціонує в багатьох варіантах *св. Юрій, Юрій, Юр’я, Юр’є, Юрко*, але й, як ми вже згадували, і фонетично, і семантично співзвучний *Ураєві (Юраєві, Раєві, Ірієві)*. По-друге, фігурує в усній народній творчості багатьох слов’ян. По-третє, привертає увагу виразна співзвучність язичницького та християнського імен; на думку В. Іванова і В. Топорова, власне, „семантична подібність слів з коренем *jaŕ і *juŕ сприяли заміні Ярила св. Юрієм” (див. [Василькевич 2007, с. 82]). Згадаймо

²⁰ Образ святого Юрія в усній народній творчості вже майже сто п’ятдесят років привертає увагу науковців (див. детальніше [Юдін 2001, с. 490–491]).

також, що біблійний Йордан у пісенному фольклорі має варіанти і Ярдан, і Юрдан. По-четверте, і Ярило, і Юрій мають подібне функціональне призначення, репрезентують весну і трапляються в ідентичних вербальних формулах: *Святий Юрій по межах ходить, / По межах ходить да жито родить; Юрію, де ж ти ходиши? / Я по полі ходжу, жито-пшеницю роджу*"; *Ярило по світу ходив, людям дітей родив* (Іваницький, с. 280). По-п'яте, дослідники відзначають, що всі „фонетичні варіанти й алоніми агіоніма *Георгій – Юрій* співзвучні з іменем стародавнього *Ярила – Яра*”, а „з огляду на магічну силу і роль імені для архаїчної свідомості, подібність імені означала подібність функції” [Бочарова 2013, с. 60].

Ще один цікавий приклад з аналізованим агіонімом нам трапився у веснянці з Підляшшя: *Святий Юре Ригоре, / Пройди до Бога по ключи / І одімкни зимліцю, / І випусти травіцю...* (Іваницький, с. 269–270). У дохристиянському за походженням тексті вжито два імені для номінації святого: одне з яких мало би асоціюватися зі старими віруваннями, інше – із християнством, як у випадку з Іваном Купа(й)лом.

Аналіз найуживаніших агіонімів українського пісенного фольклору переконує, що всі вони номінують персонажів, пов'язаних зі змінами пір року, із поклонінням предкам, а також святами створення світу, тобто дійових осіб давніх обрядів; будучи зовні християнськими, вони своєю внутрішньою формою співзвучні із дохристиянським розумінням Божествених заступників. Етнографи, фольклористи, культурологи віддавна пояснюють їх як персонажів давньої міфології, які згодом перебрали на себе функції християнських святих.

Промовистим є і той факт, що вживання агіонімів св. Василь, св. Ілля, Св. Меланія у щедрівках, св. Юрій, св. Микола у веснянках, св. Іван у купальських піснях співвідноситься в річному календарі (від Різдва до Водохреща, на Юрія, під час Трійці та Купала) із періодами сонцестояння, коли, за давніми віруваннями, є потреба захисту від потойбічних сил, які в цей період активізуються. У зв'язку з цим варто згадати міркування М. Еліаде про феномен священного, міф як опис „виходу священного у світ”: „...міфи не можна було розповідати де і коли завгодно, але тільки

під час особливих ритуально насичених сезонів (осені або зими), чи в період релігійних церемоній, тобто у священний відтинок часу” [Элиаде 1994, с. 49]. Усі проаналізовані агіоніми збережені в обрядових текстах, які, очевидно, були елементом певного ритуалу у певний, „священний” відрізок часу.

Суголосним нашим міркуванням є твердження сербського вченого Д. Айдачича про те, що „запроваджене християнською церквою святкування святих відбувалося після їх смерті, тоді, коли язичницький календар уже існував, тому вони обійняли місце язичницьких божеств” [Айдачич 2002, с. 259]. З огляду на тривале існування язичницького календаря, упродовж якого він зазнавав різноманітних трансформацій, напередодні прийняття християнства він був поєднанням численних семіотичних кодів, що, як зауважив Д. Айдачич, „відбиває переплетіння міфічно-магічних основ народного календаря з розподілом потрібних і заборонених дій за святами певних святих” [Айдачич 2002, с. 259].

К. Сосенко вважав, що вся різдвяна містерія з вогнем і водою спирається на астральний культ, що є основою давньоукраїнської міфології й релігії. Тому присвячені християнським святим різдвяні та щедровечірні свята пов’язані з давніми віруваннями. Отож, попри християнську форму, більшість агіонімів поєднані зі старосвітськими ідеями народження світу, відновлення життя в природі, культом предків, захистом від демонічних сил, які в певні періоди втручаються у світ живих.

Незважаючи на тисячоліття панування християнства на наших землях, воно вже не змогло кардинально вплинути на систему фольклорних персонажів та їхніх найменувань. Справді поширеними в народних піснях стали тільки імена тих християнських святих, які були пов’язані з улюбленими святами (а це були насамперед ті свята, що „поставлені були на час Свят дохристиянських, і це було причиною легкого їх сприйняття”, або ті, які були ототожені з язичницькими божествами – „якості старих богів почали помалу переносити на християнських Святих” [Ларіон 1992, с. 325-326].

Ще на одну рису народнопісенного ономастикону, засвідченого зібраннями пісенного фольклору XIX – початку XX ст., варто звернути увагу: використання імен святих для

створення гумористичного ефекту в пародійних, жартівливих піснях, навіть колядках. Так, у кількох текстах із тому О. Кольберга „Червона Русь” забаву святих зображено в гумористично-сатиричному ключі як гуляння, вечорниці. Поряд із переважно народними формами імен святих, апостолів (*Василь, Гаврилко, Григор, Грицько, Іван, Їлко, Лукаш, Миколай / Никола, Павло, Пантелемон, Процик, Савка, Стах, Степанко / Стефанко, Тома, Танас, Федько, Юр, Яцко; Гавронька, Гапка, Маланка, Пазя, Параска / Парашка*) використані, як видається, канонічні варіанти (*Антоній великий, Лука, Євстафій, Захарій, Ісайя*). Але їх вживання поряд з іменами або апелятивами на позначення звичайних людей, а також використані прикладки тільки підсилюють комічний ефект: *Матвій з Проциком, Євстафій з Проциком, Василюх з Марком, Василь із кумою, Микола до любки, Лукаш Ангелисти* (Лука Євангеліст), *Семен старець*. Підсилює ефект і використання поряд з ними пейоративних варіантів імен (*Гапка, Парашка, Савка, Гаврилко*). Тобто для фольклорного тексту, „поетика якого була сформована ще в передхристиянську добу, імена християнських святих залишалися переважно чужими. А для того, як ми вже пересвідчилися вище, щоб нове ім'я адаптувалося у фольклорній традиції, вписалося в традиційну ієрархію фольклорних смислів, його зовнішня форма в народній свідомості мала бути співвіднесена з давньою сакральною назвою – інакше воно ставало предметом глузування. З подібним явищем ми зіткнулися, коли йшлося про християнські теоніми, а саме про появу божих імен у пародійних колядках” [Колесник 2017а, с. 231].

Підсумовуючи зазначимо, що частина, з погляду сьогодення, християнонімів, виявлених у народнопісенних текстах, є яскравою ілюстрацією поступового зближення і зрештою злиття у народній традиції основних ідей народної міфологічної свідомості та засад християнської релігії, тому такі релігієоніми нині неможливо трактувати однозначно.

Загалом тільки частина проаналізованих народнопісенних агіонімів належать до частовживаних, і саме ті з них, які були ототоженні з дохристиянськими божественними силами або асоціювалися з певним улюбленим святом.

Отже, один сегмент християнської фольклоронімії і за зовнішнім оформленням, і за семантикою – це власне християноніми; інший – це назви, у яких християнізована звукова оболонка завуалювала персонажів дохристиянської доби, зберігаючи їхню язичницьких символіку та функціональний потенціал. Склад та внутрішня форма проаналізованої частини фольклоронімії є відображенням особливостей українського християнства, так званого двовір'я, характерного для національного загалу впродовж століть. За симбіозу в народнопісенній онімії двох релігійних парадигм, очевидним є превалювання дохристиянської культурної традиції.

Лекція №7

Тема: ПЕРИФЕРІЙНІ РОЗРЯДИ НАРОДНОПІСЕННИХ ВЛАСНИХ НАЗВ

Мета: проаналізувати систему периферійних розрядів народнопоетичних онімів; познайомити студентів з особливостями функціонування фольклорних геортонімів, ікононімів, еклезіонімів, біблієантропонімів, біблієтопонімів, бібліонімів; сформувати розуміння неоднорідності цієї частини сакральної народнопісенної онімії.

План

1. Парадигма периферії української сакральної народно-пісенної онімії.
2. Характеристика:
 - власних назв свят (геортонімів);
 - власних назв ікон (ікононімів);
 - власних назв церков, монастирів (еклезіонімів);
 - біблієантропонімів та біблієтопонімів;
 - власних назв релігійних книг, молитов (бібліонімів).

Ключові слова: сакральний онімопростір, фольклоронім, християнський онім, релігієонім, геортонім, ікононім, еклезіонім, біблієантропонім, біблієтопонім, бібліонім.

Навчально-методичне забезпечення лекції:

Завдання та запитання для самостійного опрацювання (ІНДІВІДУАЛЬНО)

1. Доведіть або спростуйте можливість деяких геортонімів зберігати дохристиянську символіку та функціональні властивості і співвідноситися за семантичним наповненням, конотаціями з давніми культурними смислами.

2. Чи можна стверджувати про домінування дохристиянської культурної традиції на матеріалі фольклорних геортонімів?

3. Доберіть приклади бібліонімів, засвідчених Святим Письмом, і порівняйте їх із репертуаром фольклорних бібліонімів.

Методичні рекомендації для студентів

Опановуючи тему і матеріал лекції, студенти повинні добре засвоїти відповідну термінологію; випрацювати на матеріалі сакральної онімійної периферії власний погляд на можливість симбіозу двох релігійних парадигм у народнопісенній системі називання; окреслити причини домінування в ній дохристиянської культурної традиції.

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Основна

1. Василькевич Г. П. Юріївська народнопоетична творчість: проблема семантики і жанрової специфіки : монографія. Львів, 2007. 224 с.

2. Колесник Н. С. Онімія української народної пісні : монографія. Чернівці, 2017. С. 232-263.

3. Осташ Н. Про назви літніх християнських свят українців: Зелені свята. *Діалектологічні студії 1. Мова в часі і просторі* : зб. на пошану Д. Гринчишина / за ред. П. Гриценка, Н. Хобзей. Львів, 2003. С. 248–268.

4. Осташ Н. Про українські народні назви християнських свят: Водохрещі. *Діалектологічні студії 3* : зб. пам'яті Я. Закревської / за ред. П. Гриценка, Н. Хобзей. Львів, 2003. С. 291–296.

5. Тимошик Г. Біблійна пропріальна лексика в системі сучасної української ономастики. *Teka Komisji Polsko-Ukraińskich Związków Kulturowych. Rocznik*, 2012. T. VII. S. 176–183.

Додаткова

1. Войтович В. Українська міфологія. Київ, 2002. 664 с.

2. Лларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу : іст.-реліг. монограф. Київ, 1992. 424 с.

3. Лукаш Г. П. Словник конотативних власних назв. Вінниця, 2015. 392 с.



4. Пуряєва Н. Словник церковно-обрядової термінології / відп. ред. В. В. Німчук. Львів, 2001. 156 с.
5. Словник української ономастичної термінології / уклад. Бучко Д. Г., Ткачова Н. В. Харків, 2012. 256 с.
6. Сосенко К. Різдво – Коляда і Щедрий Вечір: Культурологічна оповідь / ред. та текстолог. підгот. В. Коломійця. Київ, 1994. 286 с.
7. Скуратівський В. Т. Русалії. Київ, 1996. 734 с.

З-поміж інших розрядів власних назв, що трапилися в народнописенному ономастиконі українців, найуживанішими виявилися назви свят, ікон, церков, монастирів, біблієантропоніми, біблієтопоніми та назви молитов і релігійних книг.

Геортонім, за Словником української ономастичної термінології, „вид хрононіма, власна назва будь-якого свята, пам’ятної дати, торжества, фестивалю” [СУОТ, с. 69]. Власне геортонім, а не еортонім, як трапляється в низці ономастичних праць, бо прочитання грецького слова *heortē* (*свято*) як *еортонім* суперечить правилам грецької орфоєпії.

У кінці ХХ – на початку ХХІ ст. цей розряд онімів потрапив у поле зору українських лінгвістів Г. Аркушина, І. Бочарової, О. Горбача, Т. Гусак, М. Лесіва, Н. Осташ, Н. Хобзей (див. детальніше [Осташ 2003б]), О. Чебанюк [Чебанюк 2012; Чебанюк 2011]. І. Бочарова 1999 року захистила кандидатську дисертацію, присвячену комплексному аналізу назв релігійних свят²¹. Але опрацювання геортонімії на фольклорному матеріалі ще чекає на свого дослідника.

Українці з давніх-давен у межах обрядової практики ставилися до часу не як до світського, а як до священного поняття. У весільних піснях співають: *Йа в периий раз, / Йа в Божий час / Благослови, Боже, / І отець, і мати, / Своему дитяти / Кісоньку розплітати!* (Богородиця, с. 216); *Вийди, матінко, проти нас / Да винеси кубочок да частуй нас, / Да питай донечки, чи гаразд? / Чи звінчалася в божий час?* (Марко

²¹ Матеріал дослідження праці І. Бочарової – спеціальна церковна література, етнографічні розвідки, паремійні одиниці, різножанрові художні твори кінця ХІХ – початку ХХ сторіччя [Бочарова 1999].



Вовчок, с. 150); *Звінчаєм тебе в Божий час. / Прибуйвай, молода, часто до нас...* (Волинь, с. 58); а в жниварській пісні з Полісся: *Дожали житечка в божий час, / Тепер же, нас паноньку, частуй нас. / Дожали житечка, бог поміг: / Де було житечко, то тепер обліг* (Ігри та пісні, с. 463).

М. Еліаде був переконаний, що „як і простір, Час для релігійної людини не є однорідним і безперервним. Є періоди Священного Часу. Це час свят (більшість з яких повторюється з певною періодичністю)... Саме в межах свята існує можливість відновлювати міфічний час, відтворювати священні події міфічного минулого” [Еліаде 1994, с. 31–32].

В опрацьованих нами обрядових текстах геортоніми часто позначають періоди священного часу, коли сталося, або може статися щось надзвичайне: *Що в нас о Петрі Дунай замерзав... / Що в нас об Різді рожжа зацвіла* (Дей, с. 384); *Що в нас ік Петру Дунай замерзав... / Да що в нас ік Різду рожжа зацвіла* (Дей, с. 385); *На святого Петра Дунай замерз, / На святе Рождество рожжа зацвіла* (Дей, с. 388–389). Зазначені геортоніми в народній традиції асоціюються з певною порою року, ділять рік на літо й зиму і у фольклорному тексті пов’язані ще із двома символами *Дунаю* (води) і *рожі* (сонця).

У похоронному голосінні вжиті геортоніми називають не християнські свята насамперед, а час, коли українська родина (і мертві, і живі) збирається за давнім звичаєм за святковим столом²²: *Та на яких вас, таточку, святках дождидать, / Коли задля вас столи застилять? / Чи на Різдяних святках? / Чи на Великодніх святках? / Чи на святу неділоньку...* (цит. за [Колесса 1938, с. 268]).

У необрядовому пісенному фольклорі власні назви церковних свят, постів очікувано виконують переважно роль часових орієнтирів. Загальновідомо, що звичний для нас сьогодні поділ на місяці й дні усталився вже в добу християнства [Іларіон 1992, с. 269], але ще в дохристиянські

²² Етнологи пов’язують цей звичай з ідеєю прадіда, а відповідно і *святого Збору*, що „кличе, збирає й єднає нарід у рокову годину” і „буває ... у пракультурних народів природи” [Сосенко 1994, 196–197].



часи часові відтинки в народі традиційно позначали відповідно до головних календарних обрядів та ритуалів, тобто народний календар був „універсальним інструментом структурування та позначення річного часу”, надавав „безперервному природному часу характеру дискретної реалізованої системи (суворе чергування святкових днів і буднів, періодів посту і м’ясоїду, добрих і злих днів і т. д.)” [СД, т. 1, с. 449]. Завдяки цій ще передхристиянській практиці навіть у побуті усталилося несвітське позначення та сприйняття календарного часу не як днів і місяців, а як свят і постів. Наприклад, у строкарських, наймитських, заробітчанських піснях йдеться про час повернення додому: *дождай на Миколу, од Миколи до Покрови у строк найнялася, до Пущення дожити, до Петра діждати, дав нам Бог Покрову, до Покрови у строк найнялася* тощо. А в народній думі повідомляється про те, як козаки за наказом Богдана Хмельницького „**Воскресення Христового** дожидали... **Вознесення Христового** дожидали... **Духа-Троїці** дожидали... **Петра й Павла** дожидали... **Іллі-пророка** дожидали, - Хмельницького в очі не видали... На **Спаса-Преображення** ярмарок закликати” (Героїчний епос, с. 75).

Як бачимо, у різножанрових текстах пісенного фольклору геортоніми переважно позначають час, коли щось відбувається в особистому чи громадському житті. Наприклад, у весільних піснях співається: *Юж минули м’ясниченьки, в цілім селі тихо, / Гуслі, баси заніміли, музикантім лихо* (Лемківщина, с. 79); у коломийках: *Я недовго оженився, / Тільки рік на Петра* (Волинь, с. 81), *...бо на Спаса в церкві дзвони дзвонять* (Коломийки II, с. 240), *Нідавно сі ожинив, минув рік в Петрівку* (Коломийки II, с. 287), *Ой ішов я на ярмарок на самій Глави / варіант – на самі Варвари* (Коломийки III, с. 31), *Коби було не гриміло в неділю на Йвана* (Коломийки III, с. 87); у родинно-побутових: *Одна пішла в вісень заміж, друга – у М’ясниці...* (Бодянські, с. 102), *Зарикала в загороді / Коровиця кітна, / Пішов любко в вівчарики / Від Юра до Дмитра* (Павлик, с. 31); у баладах: *Ой на Кузьми-на Дем’яна роковеє свято, / В славнім місті Макарові Бондаренка взято* (Марко Вовчок, с. 288); у рекрутських та вояцьких: *Бо ти мене зрадиш на самий Великдень / Підеш попри мене й не скажеш –*

добрий день (Пісні Буковини, с. 241; Пісні Боснії, с. 141), **на святую Покрову** (Kolberg, т. 57, s. 801), Сумні гори без ієсена та й без леворини, / сумно стало **на Ілія** в нашій Буковині (Горбач, с. 15–16); у веснянках: Час тобі, козаче, / Женитися!... / Та нехай до літа, / **До Петра**, / Щоб моя дівчина / Хліб пекла. / Та нехай до літа, / **До Спаса**, / Щоб моя дівчина / Воли пасла. / Та нехай до літа, / **До Івана**, / Щоб моя дівчина погуляла (Ігри та пісні, с. 270), Чи так у вас, як у нас, / **На великдень** дзвонять? (Ігри та пісні, с. 195), По коліна в воді стою **на самий Великдень** (на **Зелені свята**, на **святой Покрови**, у святу неділю) (Ягілки, с. 46), Ой їхали козаченьки / На **Чесної Глави** (Перлини Поділля, с. 22); у жнивварських піснях: Наш пан дозорця / Вижав пшеницю до сонця... / Пониковецький – недбайло, / Стоїть в полі **до Михайла** (Ігри та пісні, с. 476); у піснях про Маланку: Наша Маланка ладна дівчина, / Ладна дівчина на мня Софія, Щоби ся віддала швидко з **Андрія**... (Дей, с. 593), Зачекай, дівчино, до **зимних м'ясниць**, / **До зимних м'ясниць** до осеночки, / Най я позволю з поля снопочки (Перлини Поділля, с. 54); у кустових: Ой дай, Боже, **Великодня** дождати, / То я тоді пошлю свого батенька в сват(и) (Іваницький, с. 296), Ужє ближитси **Покрова**, ватаг дає знати, / Аби ішли мішенники віви розбирати; у юріївській пісні – **На Юр'ї** була, / Проїла вола, / Там же я упилася, / Додомойку йшла (цит. за [Василькевич 2007, с. 112]); у жартівливих: За що мене, мужу, б'єш, за які вчинки, / Чи я тобі не напярла за год два починки? // Один пряла **до різдв**, другий – **до Миколи**, / Не сподівайсь, мій миленький, сорочки ніколи (Лисенко, с. 261); – *Когда будем жениться?* / – У недільку **под Петра**, / Горілочки пол-ведра (Пісні Сумщини, с. 398), **Взяли Бобрика на чесного глави** / І взяли его в шкуру убрали... (Доленга-Ходаковський, с. 594); у співанці-хроніці: **В Петрівку** си зачинают всюди косовиці (Співанки-хроніки, с. 329, 334); в емігрантській пісні: *Йа в нас на Великдень по церквах дзони дзвонят, / А бідних у Канаді до роботи гонят* (Наймиські та заробітчанські, с. 406) тощо.

Репертуар виявлених у пісенному фольклорі геортонімів розмаїтий: одні з них пов'язані з важливими подіями християнства, інші – з дохристиянським календарем. Сьогодні розмежувати геортоніми за походженням на християнські та язичницькі

доволі складно – ми вже згадували, що частина давніх назв свят була переосмислена й стала органічною частиною нової релігійної парадигми. І хоча ми сприймаємо їх уже як християнські, „християнськість” їхнього походження, очевидно, сумнівна. Яскравим свідченням цих процесів є геортонім *Водохреща* (за церковним календарем *Богоявлення Господнє*). У Словнику церковно-обрядової термінології його витлумачено як „описане чотирма євангелістами дванадцяте Господнє нерухоме свято, яке звеличує подію хрещення Ісуса Христа від Івана Хрестителя на річці Йордан та явлення Бога в трьох особах – як Отця, Сина й Святого Духа” [Пуряєва 2001, с. 30]. Одначе ця власна назва, за свідченням лінгвістів, дуже давня в українському мовному узусі: згадки про неї у формі *Богоявлення* і *Водохрещі* виявлено в пам’ятках уже з другої половини XI ст. і побутує вона в численних лексичних, фонетичних, словотвірних, граматичних варіантах [Осташ 2003б]. У нашому матеріалі аналізований геортонім також трапляється в багатьох варіантах: *Водохреща*, *Відорші*, *Відориці*²³; *Йордан*, *Йордан(ь)*, *Гордань*, *Ардан*, *Ердан*, *Єрдан*, *Ордань*, *Юрдань*, *Ярдань*, і переважно в оточенні християнських онімів: *На саме Різдво Христос родивси, / Ой дай, Боже! / А на Відорші ба й охрестивси, / Йик охрестивси та й тогди пішов, / Ой пішов Іисус до Русалима* (Богородиця, с. 172); *Ой та на сійто та на Відорші, / Богородица дить узяла. / А де го взяла? На Йордан-воду. / Иван Хреститіль Іисуса хрестив* (Богородиця, с. 113).

Інший варіант назви на позначення свята Богоявлення – *Йордан* (див. [ССУМ, с. 297]), теж досить поширений в українських народних піснях. Однак унаслідок трансонімізаційних процесів він нерідко номінує місце проведення обряду, а не саме свято (для фольклору доволі

²³ Варіанти *Відорші*, *Відориці* (за Етимологічним словником української мови, *Водориці* – це „результат фонетичного скорочення форми *водо́хрещі*, утвореної з основ іменника *водá* і дієслова *хрестити*” [ЕССУМ, т.1, с. 415], а варіант *Відерші* – „результат не зовсім ясної видозміни слова [*водо́риці*] „водохрещі” [ЕССУМ, т. 1, с. 392]) фіксують словники гуцульських говірок.

характерна пов'язаність темпоральної лексики із семантичним простором): *Ой одна Служба та й на Рождество, / А друга Служба та й Новий год, / А третя Служба та й на Горданю; Ой там в місті Вєфлємі / Хрестився Христос на Йордан* (Богородиця, с. 156, 110); *Ой у місті, місті, місті Вєфлєйомі / Хрестив сі Христос на Йордан* (Іваницький, с. 152); *Перша службонька – на Святий вечір, / Друга службонька – на Святий Йордан...* (Зелений Клин, с. 47–48). Інколи трансонімізоване найменування може називати персоніфікований персонаж: *Там на річці, на Юрдані Юрдан воду розливає...* (Дей, с. 271). Отже, можемо константувати: попри цілковиту адаптацію в межах нового релігіївчення, прозора внутрішня форма аналізованого геортоніма, багата варіативність, притаманні йому явища трансонімізації, персоніфікації можуть свідчити про його дохристиянське походження. Але поки що зробити якісь однозначні висновки важко.

А ось назви з іменем християнського святого в їхньому складі, на нашу думку, можна беззастережно зарахувати до власне християнських: *о святім Василії, на Василя, на Василья; на (самого) Юрія, на Юр'ї; на св. Григоря; на І(Й)вана, на св. Яна; Петра, ік Петру, до Петра, о Петрі, на Петра, на св. Петра, под Петра, після Петра, на Петровое говіння, Петрівка, Петрів день, Петра й Павла; Іллі-пророка, на Ілїя; на Миколу, до Миколи, од Миколи, на Николи; на Кузьми-на Дем'яна; на Михайла; Пилипівка; до Михайла; на самі Варвари.*

Назви церковних свят і постів у пісенному фольклорі побутують, як правило, у народно-побутових варіантах: *Вознесення Христове* (Вознесення Господнє); *Петрівка, в Петрівку, Петрів день, Петровое говіння* (Петрів Піст); *Маковійка* (Семи Мучеників Макавеїв); *Посту Макового* (Успенський Піст); *Іллі-пророка; Духа-Троїці* (Зіслання Святого Духа, П'ятдесятниця, Пресвятої Троїці); *Покрова, на святую Покрову* (Покров Пресвятої Богородиці); *Спаса, на Спаса-Преображення* (Преображення Господнє); *на самії Глави, на съвятої Глави, на чесного глави* (Усікновення чесної глави св. Івана Хрестителя); *чудо Михайла* (Чудо Архистратига Михаїла) тощо. Це може бути свідченням адаптації християнських геортонімів до народних

звичаїв, але й не заперечує можливості дохристиянської історії їхнього існування, принаймні, частини з них.

Поговоримо, власне, про геортоніми з можливою дохристиянською традицією існування. Як ми вже згадували, назви свят можуть бути подійно-темпоральними за своєю природою, тобто здатні структурувати календар, позначаючи певний часовий проміжок, коли щось відбулося чи відбувається. Деякі з цих геортонімів дохристиянського походження стали частиною церковної традиції, оскільки християнство надало „нові ідеї давнім обрядам, прив'язавши їх до певних християнських свят” [Пларіон 1992, с. 306], але в пісенному фольклорі вони частково зберегли язичницьку символіку й вигляд. До таких назв відносимо *Різдво*, *Новий рік*, *Святий вечір*, *Щедрий вечір*, *Великдень*, *Живний четвер*, *Клечана субота*, *Зелені свята* та ін. В автентичних текстах частина з них зберегла провідні ідеї старих вірувань. Це стосується, передовсім, найменувань *Різдво*, *Новий рік*, *Святий вечір*, *Щедрий вечір*.

Наприклад, в одній із буковинських колядок поряд із християнськими назвами у складі віншувальної формули уживаний міфонім *Ладо*: *Рай, Рожество!; І з усім чадом, із святим Ладом, Святим божеством, божим рождеством* (Федькович, с. 30). Трапилися нам тексти давніх колядок, у яких йдеться про *Різдво* як міфологічну постать, а не свято народження Ісуса Христа (*Здибало Петра чудо чуднеє, / Чудо чуднеє, вознем страшнеє!...А то єсть **святе Різдво**. / Було єго взяти, Петре, на руки, / Сюди принести, на стіл покласти. / Зрадували би ся всі святий, / Що перед ними Різдво сіло*), або як про день відродження нового сонця [Скуратівський 1996, с. 653], народження світу [Сосенко 1994, с. 58–59, 213]. Олена Пчілка, досліджуючи наведену вище колядку із записів П. Чубинського, стверджувала про злиття язичницьких рис із християнськими іменами [Пчілка 1903, с. 152].

Цікавим видається текст колядки із Сумщини другої половини ХХ ст.: *До тебе буде аж троє гостей, до тебе. / Ой первий же гость та Ісус Христос до тебе. / А другий же гость пресвятий Петро до тебе. / А третій же гость та святий Ілля до тебе. / Ой*

*святий Петро – з хлібом та сіллю до тебе. / А святий Ілля з медом та вином до тебе. / А Ісус Христос з **Святим Рожеством** до тебе* (Слобожанщина, с. 29–30). Виявляється, що християнське свято Різдва в різних текстах – це і свято, і його матеріальне втілення, і персоніфікований образ. Таких трансформаційних процесів зазнавали насамперед міфони́ми.

Наприклад, ще в одній із колядок поряд із найменуванням *Святе Різдво* вжито онім *Святий Збір*: *Ци держи Віру Старовіцькую, / Старовіцькую тай Старих Людей, / Ци вни си мольи **Свйитому Різдву**, / Ци вни си клоньи **Свйитому Збору**, / Ци держи Віру Старовіцькую?* (Гуцульщина, с. 71). Згадка про старосвітську віру спонукає бачити в останньому з них дохристиянський онім. Колядки з цим міфони́мом свого часу привернули пильну увагу К. Сосенка.

На думку М. Еліаде, кожен геортонім „називає свято, яке пов’язане з якоюсь священною подією, що відбувалася в міфічному минулому”, „на початку” [Еліаде 2000, с. 31–32]. Фольклорні оніми *Святий вечір* та *Новий рік* гармонують із міфологічним розумінням часу, коли відбувається відновлення світу, відновлення життя і „з Новим Роком настає „новий”, „чистий”, „святий” (ще не зношений, не виснажений) час” [Еліаде 2000, с. 32–33]. У щедрівках із Слобожанщини трапилося: *Як будеш ти заміж іти, / Купим тобі нові черевички. / **В Новім році** все на твоїм боці* (Слобожанщина, с. 102); *Тільки **Новий рік** настане, / Все на місце своє стане* (Слобожанщина, с. 100). А в колядці із Зеленого Клину міфогортонім *Новий рік* та бібліеонім *Христос* ужиті на позначення одного і того ж поняття – „міфічного часу щорічного відродження космічного життя”: *Ой ти, **Старий роче**, / Ми тебе не хочем. // Ми хочемо **Нового, Христа родженого*** (Зелений Клин, с. 40). У багатьох колядках донині збережене сприйняття Нового року як свята Василя: *Сійся, родися, / Всіляка паишиця / На **Новий год**, на **Васильок!*** (Іваницький, с. 110).

Вважаємо, що наявність такої кількості пов’язаних з новорічно-різдвяним циклом власних назв можна пояснити важливістю цього періоду у віруваннях доби язичництва, бо цей ритуал у багатьох архаїчних традиціях був приурочений до

найсакральнішої точки простору на стикові старого і нового року. В одній із давніх колядок зафіксоване вітання: ***Новий рік** нам ся являє на місце старого, / То нехай він нам приносить усього доброго. / А **старий рік** най ніколи нам ся не вертає, / Та нехай усі нещастя з собов забирає. / З Новим роком вас вініуєм....* У цьому тексті йдеться про одну з особливостей Священного Часу – його здатність повертатися, а також відновлювати Час із самого початку, тобто „реставрацію первісного, „чистого” Часу, який існував у момент Творення” [Еліаде 1994, с. 38]. Незважаючи на зовнішню профанність, народнописанні назви *Новий рік* і *Старий рік* є сакральними онімами, що втілюють одвічну дихотомію міфічного часу.

В українській етнолінгвістиці геортонім *Святий Вечір* потрактовано як надважливий відтинок міфічного часу – годину „перед досвітком вселенної” [Сосенко 1994, с. 213]. Свято відоме ще з часів Трипілья [Войтович 2002, с. 465]. Імпонує нам пояснення К. Сосенка: „Нарід дуже справно згармонізував первовічну пісню всесвіту з радісними піснями про народження Спасителя Ісуса Христа [Сосенко 1994, с. 213]. У дохристиянській українській традиції *Щедрий вечір* перед святом Василя – це свято народження Місяця, супроводжуване язичницькою містерією, маланкуванням. Обом геортонімам (*Святий вечір* і *Щедрий вечір*) притаманне входження до стійких формул, повторів, що побутують у багатьох варіантах і засвідчені різночасовими записами з усіх етнічних українських земель: *Святий вечір!; Щедрий вечор!; Щедрий вечір, сьвітій вечір!; Щедрий вечір на Святий вечір!; Щедрий вечір, добрий вечір!; Щедрий, добрий, сьвітій вечір; Добрий вечір, щедрий вечір / Цьому газді на весь вечір!; Щедрий вечір, добрий вечір, / Добрим людям на весь вечір!; Щедрий вечор, добрий; Щодрий вечор, добрий, / Хай нам буде добре; Щудрий вечур, добрий вечур, / На Новий руок, на здорові...; Святий вечір, Щедрий вечір; Щедрий Святий вечір Божий*. Використання в одному з колядкових текстів в стосунку до *Нового року* означення „щедрий” говорить про його зв’язок зі святкуванням *Щедрого вечора*: *Попрощалась з усім родом / Перед **щедрим** Новим годом* (Слобожанщина, с. 107). У колядках ми виявили також звертання до колядників

як до рокових гостей (роковими гістьми в старій традиції вважали астральні світила): *За тими столами рокові гості, / Рокові гості, все колядники!* (Дей, с. 387); *Бо йдуть до тебе рокові гості, / Рокові гості, три товариші. / Перший товариш, чим ся пофалиш? / Ой сонце каже, нема по мене...* (Гнатюк КЩ, с. 173).

У нашому матеріалі партитивні, тобто кількісно-розділові [Бочарова, Червінська 2015, с. 11] геортоніми *Святий Вечір, Щедрий вечір*, номінують сповнені найбільшої таємничості частини доби напередодні великих свят і пов'язані з міфічним часом, освяченим Божою присутністю.

Ще два геортоніми позначають календарні свята на межі старого і нового року: *Свято Меланки і Свято Василя: Сьодні празник – Меланочки, / Завтра празник – Василечки. // Сьодні прийшли щедрувати, / Завтра прийдуть посівати* (Слобожанщина, с. 130). Ужиті в наведеному тексті власні назви пов'язані з давньою міфологічною концепцією світу, у межах якої рік розуміли як „замкнене коло: він мав початок і кінець, але відроджувався у вигляді Нового року” [Еліаде 1994, с. 37], а кожен день свята, як і кожна його частина (партитивні геортоніми), теж мали свою магію: *Ой на Ружество да й на перший день* (Богородиця, с. 7).

Приклади використання в пісенному фольклорі геортонімів *Великдень, Трійця, Живний четвер, Клечана субота Зелені свята, Гряна неділя* нечисленні, до того ж частина з них засвідчена в богословських за походженням текстах, тому не має підстав робити якісь остаточні висновки щодо їхнього походження. Але все-таки висловимо принагідні спостереження.

Великдень. У пісенному фольклорі українців християнін *Пасха* не засвідчений, але трапилися непоодинокі випадки використання оніма *Великдень*. У працях етнографів, культурологів його пояснено як дохристиянське „давнє свято весни, родючості”, які знаменувало цілковиту перемогу життя над смертю, і було „святom подружньої любові та злагоди в родині” [Войтович 2002, с. 54], святom „пробудження землі, воскресіння життя, початку нового хліборобського сезону” [Скуратівський 1996, с. 584–586]. У новій релігійній парадигмі семантичний ореол

цього найменування став цілком християнським: у частині фольклорних текстів воно, власне, виконує свою безпосередню функцію: номінує одне з найбільших християнських свят, а також виконує пов'язану з нею темпоральну функцію – структурує календар: *Ой дай, Боже, Великодня дождати, / То я тоді пошлю свого батенька в сват(и)* (Іваницький, с. 296). Але трапилися нам і такі народнопісенні тексти, які містять тлумачення внутрішньої форми геортоніма, близькі до язичницького розуміння назви: переважно *Великдень* згадують як найвеличніший день у році, а не як свято воскресіння Спасителя: *На одну службу – на святе Різдво, / На другу службу – на Василя, На третю службу – на великий день, на великий день той на Великдень* (колядка, Купчанка); *То на святий празник, роковий день, Великдень, / Став пан турецький до мечети від'їжджати...* (дума, Колесса 1938, с. 285); *...на Великдень, на славний день* (родинно-побутова пісня, Kolberg, т. 50, с. 301); *...на Великдень, на той Божий день* (колядка, Kolberg, т. 56, с. 118); *Гей, на Великдень, на славний день, / Садило дівча зелене вино* (царинна пісня, Колесса 1938, с. 226). А в одній із весільних пісень весільний коровай порівняно із днем на Великдень: актуалізованими виявляються семи величний, надзвичайний, найбільший. М. Єліаде вважав „встановлення зразкових моделей усіх обрядів та всіх вагомих людських діянь” основною функцією міфу [Єліаде 1994, с. 49]. Згадані конотації фольклорного геортоніма *Великдень* суголосні тлумаченню позначуваного ним часу як взірцевого.

Трійця. Християнське свято П'ятдесятниці, Зіслання Святого Духа (обидві назви мотивовані біблійними подіями) відзначають на 50-й день після воскресіння Ісуса Христа і воно є „одним із найбільших за величиною та найпрекрасніших за обрядовістю українських християнських свят” [Осташ 2003а, с. 248]. Але в багатьох українських говорах віддавна засвідчені інші назви для його позначення: насамперед *Трійця*, „яка безпосередньо пов'язана з поняттям триєдиного божества – Бога-Отця, Бога-Сина і Бога Духа Святого”, а також двокомпонентна атрибутивна назва *Зелені свята* (святкѣ) [Осташ 2003а, с. 249, 251]. Обидва геортоніми поширені в більшості слов'янських мов.

Попри усталений погляд на онім *Трійця* як християнський, чимало українських дослідників пов'язують його ще з язичницьким святом води з передхристиянської доби. Наприклад, Л. Вороновська, звернувшись до численних пам'яток із зображенням тризуба-трійці та простеживши способи його реалізації, трактує трійцю як етнічний архетип, „знак триєдності світобудови і символ триєдиної сили Бога наших предків” [Вороновська 2000, с. 168]. Про передхристиянську традицію використання в сакральній сфері лексеми *трійця*, на нашу думку, може свідчити її функціонування як геортоніма, як теоніма і як прагматоніма (назви воскового трисвічника): *Вийшов господар, богу ся уклонив: / – Щоб мні господь доленьку дав... / Ми тут, доленьку, трійцю робили, / Трійцю з воценьку – до божого домоньку... / Бо пійдемо в божий домонько, / Понесемо трійцю з воценьку, / Поставимо на престоленьку, / Трійця буде ся світити, / Ми ся будем богу молити* (Доленга-Ходаковський, с. 125–126).

Зелені свята. Клечана субота. З давнім дохристиянським обрядом поклоніння деревам, рослинам, під час якого прикрашали домівки гілками дерев, пахучим зелом як оберегами, пов'язана назва *Зелені свята* (*зелені святки*). Тому згаданий геортонім, як і найменування *Клечана субота*, уживаний в українських народних піснях, є прикладом поєднання християнського та народного календарів. Назви *Зелені свята*, *Клечана субота* етнографи, фольклористи пов'язують із звичаєм прикрашати житло або двір зеленню – клечанням, що обумовлено поєднанням у троїцьких віруваннях та обрядах двох культів: культу предків і культу рослин (саме на початку літа вся природа буяє зеленню, квітне, починає цвісти жито і т. ін.) (див. детальніше [Колесса 1938; Сологуб 1997, с. 82]): *Ой на зелені та й на святки / Пішли дівчата в ліс по квітки. Гу!* (троїцька пісня, Слобожанщина, с. 171). Щодо назви *Клечана (субота)*, то її походження, за В. Німчуком, має джерелом праслов'янську форму *klekь (клек) «яловець» [Німчук 1992]. Оскільки цю із сильним запахом вічнозелену хвойну рослину вважали магічним захистом від нечистої сили, злих духів, чарівниць, нею, очевидно, віддавна клечали обійстя. У поетичному фольклорі атрибутивна назва *Клечана неділя*, зафіксована в пам'ятках від XVIII ст., нам не

трапилася, але натомість ми виявили геортонім *Клечана субота*: *Уродила мене мати / В клечану суботу, / Дала мені гірку долю, / Ще й чужу роботу* (Наймитські та заробітчанські, с. 363).

Гряна неділя. Аналізований геортонім, за даними українських лексикографів, був уживаний в українських говорах до другої половини XIX ст. (див. праці Б. Грінченка, Є. Желехівського та М. Закревського). Його фіксують русальні пісні у формі *гряна неділя* і *грена неділя*: *На грянній неділі, на грянній неділі, / Русалки сиділи, сорочок просили...* (Ігри та пісні, с. 308; Гайдай, с. 37). У знайдених текстах він є абсолютним синонімом назви *Зелена неділя* (у значенні одного дня тижня, або цілого тижня після першого дня свят). В О. Потебні знаходимо пояснення прикметника *грянній* як призабутого вже на той час синоніма до прикметника *зелений* (див. також словник Б. Грінченка [СУ, т. 1, с. 334]). Обидва означення мовознавець пов'язував зі значенням світла [Потебня 2000, с. 28].

Живний четвер / Чистий четвер. Виявлені поодинокі уживання геортоніма *Живний четвер* / *Чистий четвер* у великопостних, жебрацьких піснях, псалмах свідчать про християнську традицію їх використання: *В живний четвер по обіді ходи дівча по Бескиді...* (Kolberg, т. 49, с. 244). Однак в записах О. Кольберга геортонім *Живний четвер* додатково, в примітці, витлумачено як *Великий четвер*, мабуть, з огляду на те, що через давність він уже не був зрозумілим для загалу. Варіант *Чистий четвер* виявлено лише в кантах і псалмах: *В чистий четвер по вечері / Ішов Господь із беседи* (Іваницький, с. 166). Чому давня за походженням назва *Живний четвер* втрачена пісенним фольклором, з позицій сьогодення вже незрозуміло. Можливо, цьому сприяли втрата пов'язаної з нею давньої ритуальної практики та відсутність сутолосного їй християнського обряду.

Більшість аналізованих вище геортонімів мають прозору внутрішню форму, додатково „проговорювану” у фольклорному тексті, що лучить їх із міфологічною концепцією номінації: *Різдво* – рід, рождений, народження; *Водохреща* – воду хрестити; *Великдень* – великий день; *Зелені свята* – зелень, *Живний четвер* – жити (не відкидаємо зв'язку з іменем язичницької богині Живи). Підсумовуючи проведений аналіз геортонімів, варто згадати думку

І. Огієнка про те, що нові грецькі терміни не замінили цілковито давніх, дохристиянських, але „в старий термін вливалось нове розуміння” [Ларіон 1992, с. 325]. Аналізуючи зв’язок вторинних календарних міфів та обрядів з їхніми назвами, О. Потебня відкидав випадковість та іншомовне походження календарних назв, вважаючи, що, не освоєні носіями, вони не могли б прижитися: „Міфічний погляд на слово як на правду і сутність” змушує шукати ті слова, звуки яких нагадують слова рідної мови, що найтісніше пов’язані з панівним змістом думки [Потебня 1985, с. 186]. Але ще раз наголосимо: нечисленність фіксацій аналізованих назв у пісенному фольклорі дає можливість висловлювати лише припущення.

Персоніфіковані образи свят. Ототожнення свята і святого – поширене явище у фольклорі. В українських народних піснях засвідчені персоніфіковані назви свят є, очевидно, виявом притаманного язичництву способу сприйняття світу в конкретно-чуттєвих образах: *Ой як затрубив **святий** **Николай**, / Пішли голоса аж в темні ліса. / А всії пташки позалітали, / Позалітали та й не співали, / А всії гори позамирили* (Гнатюк КЩ, с. 210); ***Святеє Рожество** весь свет принесло, / **Святеє Хрещеніє** воду крестіло, / **Святе Василіє** розвеселіло* (Колесса 1995, с. 201); ***Святая Василля** дьяжу місила, / Пироги пекла / І рогатиє, і букатиє* (цит. за [Сосенко 1994, с. 143]); ***Петре, Петре, Іване!** / Ужє твоя петрівонька минає, / Половина літечка займає...* (Ігри та пісні, с. 357); *Наш господар-дозорця / Вижав жито до сонця... / А в сусіда – нечиста, / Вижне жито **Пречиста**. // А в сусіда – недбайло, / Вижне жито **Михайло**...* (Богородиця, с. 190); ***Пречиста** по ґруші ходила, / **Пречиста** мішок згубила, а **Спас** ішов, мішок знайшов* (Воропай П, с. 239); ***Масляниця**-полизуха, / Полизала сир да масло, ти, брехуха. // **Масляниця**, ти куди йдеш? / Загубила фартушину та й не знайдеш* (Слобожанщина, с. 141). В останньому прикладі засвідчений процес семантизації імені (Масляниця – лизати) із поясненням заборон, які супроводжують це свято.

Персоніфікований геортонім замість позначення часу (*на Михайла*) виступає граматичним суб’єктом: *вижне жито Михайло*. Про давність процесу уособлення в нашій культурі свідчить і те, що навіть дні тижня уже християнського календаря

зазнали в народній традиції персоніфікації. У пісенному фольклорі присутній, наприклад, антропоморфізований персонаж *П'ятниця*. *Ой мы были въ Бога! / Да молятся Богу / И Духу Святому, / Андріечку молодому, / И святой Пятинци, / Марусиной матинци. / Вона иі да й уродыла / Хорошого челядына* (Маркевич, с. 143), – співається у весільній пісні. Судячи з контексту, онім *Свята П'ятниця* в інших піснях, у колядках напевно, пов'язаний із якимись дохристиянськими віруваннями: *Свята П'ятниця дари давала, / Бо господиня мудрая була, / Що у п'ятницю кужіль не пряла, / Хустя не прала, в золу не клала* (Дей, с. 132); *Святая П'ятінка* обдаровує господиню як матінка, */ В комори іде замиканії, / Одчиня скрині мальованії, / У одну кладе тонке прядиво, / У другу кладе біле полотно, / У третю кладе добрес сукно* (Дей, с. 131–132). В обох випадках її ототожнюють із матір'ю, вшановують як покровительку жіноцтва. Персоніфікацію понеділка засвідчила весільна пісня: *Святий понеділку, / Збавив нам дівку, / Поставив під полицу, / Нарядив молодичу* (Доленга-Ходаковський, с. 379).

Такі божества, попри християнські імена, на думку Олени Пчілки, „виступають у цілком язичницькому уособленні, з чим узгоджуються і їхні дії”. Так, П'ятниця, вважає науковець, – це, безперечно, давнє язичницьке божество „домашнього... жіночого побуту”, яке має спільні риси зі св. Неділею, Покровою, а в деяких текстах навіть виступає синонімом до Діви Марії [Пчілка 1903, с. 143, 145].

Як переконує проведений аналіз, геортоніми у народнопісенних текстах – це різночасові оніми, виникнення яких пов'язане як із язичницькими святами, так і з певними прецедентними подіями й постатями християнства. Частина з них, навіть попри християнський зовнішній вигляд, зберегли зв'язок із культом предків, уявленнями про циклічність часу й аграрною магією, з природою, з діяльністю сонця та її відображенням на землі. У фольклорних обрядових текстах вони тривалий час уже в умовах християнської парадигми продовжували номінувати періоди розриву профанного часу і виходу у *священне буття*.

Щодо інших класів хрононімів, то ми виявили лише кілька вживань знакової для християнства назви певної історичної події, акціоніма *Тайна вечеря*: *А у сім домі та золотий столик, А на тім столику та стоїть отавка, / А на тій отавці – золота скатирця, / А на тій скатирці та Тайна вечеря; Зелено вино Богу надабно, / А кудряве пиво людям на диво, А солодкий медок – Тайна вечеря. / Да бувай же здоров да пане (ім'я)...* (Богородиця, с. 154–155). Обмаль прикладів уживання таких онімів опосередковано підтверджує, що головні стратегії використання власних назв в українській народній поезії були сформовані задовго до християнства, що й сприяло збереженню в її текстах міфологічного розуміння часу.

Ікононіми. Ікононіми – „різновид хремотонімів, що є власними назвами ікон” [СУОТ, с. 95], „зображень Бога або святого, якому поклоняються віряни” [СУМ, т. 4, с. 16]. Ікони, як предмети християнського культу, причетні до творення сакрального простору, а тому їхні найменування є частиною сакральної онімії.

Аналізований матеріал не зафіксував ікононімів, пов'язані з Богом. Пояснити цей факт, мабуть, можна тим, що традиція вживання згаданого теоніма в народній поезії давніша за християнство. Власні назви ікон Богородиці трапляються в новіших жанрах: історичних, козацьких піснях (Матір Божу вважали покровителькою війська козацького).

Назву найшановнішої в Україні (та й загалом у православній церкві) Почаївської ікони Божої Матері (її офіційна назва, ікони існують у різних списках) ми виявили в духовних піснях: *Зарікся турок повіки-віков, амінь. / Більше не буде воювати / І Почаєва займати, / Аж поки тут буде Божая Мати* (Богородиця, с. 223); *Турки з татарами брами облягали – монастир воювати, / Матір Божая Почаївська буде нас рятувати* (Лисенко, с. 520–521); *Ми християне, добрі люди, до Бога ся вдаймо, / Матері Божій да й Почаївській завжди поклоняйтесь* (Богородиця, с. 226). Відомий факт, оспіваний у фольклорі: у XVII ст., завдяки іконі Божої Матері з Почаївського монастиря, стався чудесний порятунок від навали турків. Звернімо увагу: у пісенних текстах відбулася часткова

персоніфікація ікони та вжито усічений варіант назви як відображення народнорозмовної стихії.

В аналізованому пісенному масиві зафіксовані метонімічні назви ікони Богородиці (*Рубай, мати, рожу, / Знімай **Матір Божу**, / Давай дочці в руки, / Нехай іде до свекрухи*²⁴ (Волинь, с. 58)) та ікони св. Миколая, одного з головних персонажів народного християнського культу в Україні: у церкві „коло престола – **святий Никола**, / А на престолі – **Матка Христова**” (Гнатюк КЩ, с. 255).

Загалом в аналізованих текстах ікононіми вживані рідко, оскільки стосуються християнства, а основи українського поетичного фольклору сягають дохристиянських часів. І. Огієнко вважає слово *ікона* грецизмом, який з’явився у нас завдяки християнству, бо „у слов’ян подібного поняття не існувало” [Іларіон 1992, с. 85].

Еклезіоніми. Еклезіоніми – „вид топонімів”, „власна назва місця проведення обряду, місця поклоніння в будь-якій релігії; назва церкви, каплиці, костела, кірхи, монастиря” [СУОТ, с. 83]. У національній онімійній системі цей клас знаходиться на периферії, тому очікувано в народнопісенній традиції теж рідко використовуваний.

Найчастіше вживаними в народних піснях є назви *церковця*, *божа церковця*, *божий дім*, *божий храм*, *божий двір*. Тексти ліричних чи обрядових пісень, на наш погляд, надають перевагу цим назвам, бо їхнє завдання не зорієнтувати в реальному просторі, а бути втіленням храму. Саме храм, за М. Еліаде, ще „в давніх цивілізаціях був земною репродукцією, однією із моделей вищого світу, копією небесного архетипу, частиною священного простору, протиставленого світському, земному, профанному” [Еліаде 1994, с. 28]. Про будівництво церкви, храму як, власне, космічний акт упорядкування світу йдеться і в українських колядках: *Волохи куют, церкву будуют, / З трьома верхами, з трьома вікнами. / В первім віконці – яснеє сонце, / В*

²⁴ Відомий звичай благословляти молодих на шлюб іконою та давати в придане святі образи.



другім віконці – ясний місяченко, / В третім віконці – яснії зірки (Войтович, с. 567).

Іменник *дім*, за спостереженнями Н. Піддубної, тривалий час вживався в українській мові також в успадкованому з часів язичництва значенні *храм, церква*, у багатолексемних назвах – *дім Божий, дім Бога, дім віри, святий дім* і тим самим зберіг „первинне конкретне розуміння церкви як дому, в якому живе Бог...” [Піддубна 2000, с. 240]: *Де жъ ты, душе, забарылася, / Шо до божого дому опизнылася? /...Я гришная душа острахнулася, / Я до божого янгола оглянулася: / Янголу божый, хранителю мій!* (Яворницький, с. 64); (господиня) *Рано в неділю до церкви йде.../ Приїхала ж вна перед світлий двір / Перед світлий двір, перед божий дім: / Самі ся двері та й одтворили, / Всі ся їй святі та й уклонили, / Саме ся світло позажигало. / Самі ся книги та й розчитали, / На райських дверях сам господь стоїть, / Сам господь стоїть, три служби служить...* (Федькович, с. 35–36).

У наведених текстах лексеми *церковця, божя церковця, божий дім, божий храм, божий двір*, очевидно, номінують Царство Небесне, Храм Божий, тобто є власними назвами сакральних за своєю суттю денотатів. У давній колядці із Сумщини (*Що на горі Осіянській церковця стоїть. / Алідуя, / Церковця стоїть...* (Слобожанщина, с. 72) поряд із лексемою *церковця* вжито біблістопонім *гора Осіянська*, появу якого можна пояснити потребою наголосити на сакральному й онімному статусі старої назви, її первісному значенні *Божого Храму*, які за християнської доби стали невиразними.

Решта засвідчених еклезіонімів є реальними назвами церков, монастирів (часом зредукованими, метонімічними), що трапляються в новітніх жанрах, яким притаманні оповідний характер, фабульність, наприклад, у думах, історичних піснях, баладах: *церков святая Миколая, Покровська церква, Покровська дзвіниця, Святий Межигорський Спас, Трахтемирівський (вар. Терехтемировський) монастир, Свята Січова Покрова (вар. Покров) (А сребро-злато на три части паювали: / Первую часть брали, на церкви накладали, / На святого Межигорського Спаса, / На Терехтемировський монастир, / На святу Січовую*

Покров давали, – / *Котрі* давнім козацьким скарбом будовали... (Колесса 1938, с. 301); *святий Миколай* (Мимо церков їхав, мимо *святого Миколая* (Героїчний епос, с. 79)), *Миколай* (Да вдарили в *Миколаю* у великий дзвін (Балади, с. 110)); *церков Варвара, крий Варвара* (Ой сховаймо його головоньку а де *церков Варвара...*; *Поховали пана Нечаєнка в Києві крий Варвари...* (Марко Вовчок, с. 362–363)); *Печерське*, тобто Печерська Лавра (*Ступай, ступай, Залізняку, годі вже гуляти, / Підеш в Київ, в Печерське* богу *роботати* (Доленга-Ходаковський, с. 689)) і т. д. Церкви, храми, монастирі, будучи важливими в житті громади, або слугували просторовим орієнтиром, або асоціювалися з вагомими чи й доленосними подіями в житті певного загалу.

У колядці з Волині найменування Почаївського монастиря, очевидно, замінило біблістопонім *Вифлеєм: В Почасві, в монастирі* / *Божя Мати Сина мала, / В пелюшечки вповивала* (Іваницький, с. 165). Можливість широкої синонімічності, притаманна фольклорній традиції, дала змогу замінити одну назву іншою. Підставою для цього стали сакральність обох найменувань і пов'язаність із Богородицею, тобто їхня семантична „рівноцінність”, а також значущість Почаївського монастиря як релігійного центру в житті українців. Посприяти міг ще й „людський” чинник: поширення колядок на євангельські теми відбувалося не без впливу монахів, зокрема й з Почаївської лаври.

Отже, аналізований клас сакральної онімії є доволі пізнім, не пов'язаним із міфологією шаром фольклоронімії і обіймає її периферійну частину.

Біблісантропоніми та біблістопоніми. Використання біблісантропонімів та біблістопонімів (Г. Тимошик дефінує їх як власні назви, ужиті в Священному Писанні і пов'язані з реальним виміром [Тимошик 2012, с. 181]) очікувано зумовлене сюжетами з апокрифів, певними біблійними мотивам, насамперед йдеться про події, що мають стосунок до Ісуса Христа. Репертуар біблісонімів складають найменування відомих біблійних персонажів, які причетні до народження (колядкові мотиви) і страти (великопостні пісні) Сина Божого, як-от: *цар Ірод* (*Ірод, Єрод, Гирод*), *Пилат*, *Іуда*, і які супроводжують сталі пейоративи (відступник, зрадник, жорстокий, клятий, лукавий, поганець тощо):

Ірод лукавий з того засмутився, / *Що Христос – Син Божий – на світ народився.* / *Наказав солдатам усюди шукати,* / *Усюди шукати та й дітей стинати...* / *Нехай Ірод клятий, клятий помирає.* / *А Господь рожденний усіх потішає* (Слобожанщина, с. 85); *А Іродь спрыгласы йихъ пытає:* / *Де Дива святая Младенця рождає?* (Грінченко, т. 3, с. 29); *Злобного лукавця,* / *Ірода-поганця* / *Зовсім минули* (Іваницький, с. 159); *Хліб розломив, усім роздав,* / *Вмочив у сіль і Юді дав* (2), / *Оттой мене жидам продав...* / *Ведуть Христа там на гору* (2), / *До Пилатиного двору.* / *Пилат* дуже запалений (2), / *На Христа немилосердний* (Волинь, с. 71).

Цікавими для ономаста є дуалістичні за своєю природою біблієантропоніми *Йосип*, *Марія* та *Ісус*. Оскільки йдеться про реальних історичних осіб, хронотоп розповіді про події, що з ними трапилися, мусить бути реальним. У сюжеті про перипетії народження Ісуса його батьків називають звичайними іменами *Марія* та *Йосип* (останнє ще може супроводжувати прикладка *старець* і означення *старенький*, які акцентують на відомому з Біблії факті – поважному віці Йосипа, або вказівка на рід заняття – *плотник*), а про Ісуса йдеться як про новонароджене дитя: *Ой той Йосип-плотник Марію збирає.* / *З нею до Єгипту з младенцем тікає* (Слобожанщина, с. 85); *Йосифові ангел говорить:* / *З Дитятком, з Малятком, / З бидлятком, з осятком / Най ся хоронить!* (Іваницький, с. 157); *А Марія сповиває, До серденька пригортає:* / – *Сусе, синку мій!...* (Лисенко, с. 198); *А тріє цари / Прынеслы дары / ...Іосифъ старенькый / Бувъ имъ раденькый; Маріи та старцю / Такую звистку / Янгол у висни вищає:* / „*Въ Египетъ тикайте / И часу не гайте, / Бо Іродъ дитей убыває*” (Яворницький, с. 41, 44); *Марія* ся побояла, / *До Єгипту утікала* / *З Дитятком* (Богородиця, с. 11).

У книжних текстах, псалмах, кантах, коли йдеться про створення першолюдей та їхнє гріхопадіння, фігурують імена *Адама* і *Єви*. *Прийшов пан Буг сам до раю, / Створив Адама і Єву.* // – *Виштики строми уживайте, / Лем тот єден пролишиайте.* // *Єва взяла. Не слухала, / Та Адамові подала* (Іваницький, с. 167); *Овоч Єва вкусила / І мужа пробудила, – / О горе! / Господь в раю явився, / Адам перед Богом скривився, Він нагий і голий...* (Колядки та щедрівки 1918); *Хрыстось народывся, / Щобъ мыръ звеселывся*

/ Після *Адамового гриха* (Яворницький, с. 41). Уживані зрідка згадані біблісантропоніми і як конотоніми в значенні „прапредки”, „першочоловік”, „першожінка”: *Нині, Адаме, возвеселися! / Єво, Прамати, від сліз отрися!* (Колядки та щедрівки 1918); *А ты, Адаме, грай, отчыняй рай, / веды усихъ в рядъ / У райській садъ яблукъ збираты, / Уже Ева видъ древа не буде вмираты* (Яворницький, с. 46–47); *Гречная панна раю стерегла, ... / Прийшов до неї батенько єї: / Дай мені, дочко, золоте яблучко. / - Ой не дам, не дам, не звелів Адам*²⁵ (Дей, с. 405–406).

Цікавий текст ми виявили в записях П. Чубинського: у весільній пісні імена *Адам* і *Єва* номінують пару, яка бере шлюб, освячений Богом і Матір'ю Божою, тобто вжиті в значенні „чоловік і жінка”, але такі, що пов'язані із сакральним прецедентом: *На гори церковця стояла, / Там Ева з Гадамом шлюб брала, / На едабним рушничку стояла, / А Пречиста виночка держала, / Янгельська музиченька їм грала, / А винчав же їх Господь Бог, / А винчаючи научав: / „Як прийдеши, Гадаме, од шлюбу, / Не отпускай своєї Еви до суду!”* (Чубинський, с. 142). Отже, імена *Адам* і *Єва* в пісенному фольклорі функціонують у кількох значеннях: антропологічно-темпоральному (першолюди, прапредки), морально-етичному (грішники)²⁶ та в значенні „представник чоловічої / жіночої статі”.

Давид – єдине ім'я зі Старого Завіту, виявлене в пісенному фольклорі. Воно належить до найпопулярніших старозавітних імен у східнослов'янських заговорах; ужито там, зазвичай, у значенні *цар над царями* і з'явилося, безперечно, під впливом літургійних текстів, зокрема Псалтиря. У народних піснях зафіксована тільки згадка про походження Христа з коліна Давидового: *Одъ кориня ясынового, / Одъ плоду Давидового / Сонце сіяло. / Що за плода плодовита / Й передъ Вышнимъ знаменита / Панна рождає* (Грінченко III, с. 29).

Народнопісенна словесність має сталий набір біблістопонімів: *Вифлиєм, Єрусалим, Назарет, Содом і Гомора, Єгипет (Гипет),*

²⁵ Див. про це детальніше працю Л. Дядечко [Дядечко 2011].

²⁶ Подібним є використання імені *Адам* у писемних пам'ятках києворуського періоду (див. працю В. Денисюка [Денисюк 2013]).



Сіон, Голгофа, Оливна гора, Йордан, – оскільки всі біблійні сюжети пов'язані з певною територією, тобто розгортаються не тільки в часі, а й у просторі. У духовних віршах згадки про Єрусалим, Сіон, Вифлеєм та інші святі місця слугують для відтворення сакрального антуражу, у заговорах набувають магичної функції, а в народних піснях, переконує наш аналіз, згадані біблієоніми натомість позначають топооб'єкти, пов'язані з прецедентними подіями в житті християн, є реальними географічними назвами, відомими із Святого Письма: *Видит Бог, видит творець, / що мир погибав, / Архангела в Назорет посилає...* (Лисенко, с. 201); *Розсердився лютий Ірод у Єрусалимі* (Богородиця, с. 78); *Як сі жидове о тім довідали. / Малим хлопчатам голови стинали, // Як сі Причиста о тім довідала, / Аж до Ігипту з Христом утікала* (Богородиця, с. 124); *Ой на Оливній горі. / Там молився Божий Син. / Піт очі заливає, / Ангел піт утирає* (Богородиця, с. 179).

За спостереженнями Г. Лукаш, „християнські власні назви переживали процес конотонізації уже в самому священному тексті” [Лукаш 2011, с.177], не стали винятком і біблієоніми, виявлені в народнописенній творчості. Більшість біблієтопонімів, потрапивши зі Святописемного тексту у фольклор, набули додаткових конотацій, стали символами. Посприяла цьому специфічна риса географічних назв, які разом із відомістю ширшому загалу набувають яскравішого культурно-історичного потенціалу. Констатуємо: виявлені нами у фольклорі біблієтопоніми, пов'язані з культурно найважливішими подіями християнства, були опоектизовані з часом в уснопоетичній творчості.

Одним із найпоширеніших з них є найменування сакралізованого місця народження Ісуса Христа – *Вифлієма*, згаданого в багатьох колядках про його народження: *Віфлієм, Віфлеєм, Віфлієм, Вихлі(ы)ем, Вефлієм, Вефлейом, Бетлеєм, Ефлеєм, Офлеєм, Віфлієм-місто, в місті Бефлеєвім, в місті Флеййівім*. Найвіддаленіші від канонічного варіанти *Офлеєм* та *місто Флеййиве*, за нашими спостереженнями, уживані в текстах, створених у народному середовищі: *Ой та на сийта, на Сийтий вечір, / Де си народив? / В місті Флеййівім, / В місті Флеййівім, йа в Божій стайни, / У Божій стайни та й у йисильях...* (Богородиця, с. 113).

Єрусалим (Іерусалим, Яросулим, Русалим) у народних піснях символізує християнський світ: *У Єрусалимі дзвони задзвонили, // Щедрий вечір, добрий вечір, / Добрим людям на здоров'я. // Там був Ісус Христос та й сів до вечері, / Та й прийшла до него та й Божая Мати, / – Ой сідайте, Мати, з нами вечеряти. / – Ой дай мені, Сину, ключі золотії, / Треба рай і пекло та й повідчиняти, / Праведнії душі та й повипускати. / Кривду закопати, а правду підняти; ...Гречная таздинька більцу білила. / Більцу білила Богу на ризи... – Стій, та не сумуй, гречна таздине. / Єсть твоя більця в Єрусалимі...* (Богородиця, с. 169, 136). Сіон стає символом вершини святого місця: *Що на горі Осіяньській²⁷ церковця стоїть. / Алілуя, / Церковця стоїть. // В тій церквці, в тій церквці три гроби стоїть / Та в першому гробикові сам Господь лежить* (Слобожанщина, с. 72). Їхня рідковживаність говорить про доволі пізню появу у фольклорному дискурсі, вони обидва зберігають сакральний ореол, притаманний їм у християнській культурі-джерелі, але як елементи фольклорного тексту набувають здатність, вплітаючись (як у випадку із Осіяньською горою) в язичницький текст, ставати частиною міфологічного обрядодійства.

Біблієтопоніми *Голгофа, Содом і Гомора* в текстах ХХ ст. конотують. Назва *Голгофа* символізує місце мук, страждань [Лукаш 2015, с. 128]: *Ой так били-катували тих невинних хлопців, / Так, як жиди Христа били на горі Голгофті. // Ти, народе український, волиш тяжкую неволю, / Ніж любити Україну в кровавому бою...* (Зелений Клин, с. 89). Біблієоніми *Содом і Гоморра* розвинули в знайденому тексті партизанської пісні часів Другої світової війни єдину конотему – „місце страшною загибелі”: *Чорна хмара залягає, / Над людом Волині, / Надіється карателів / У кожній годині.../ Отака то чорна хмара, / Без дощу, без грому, / Повернула наші села / В Гомору, Содому* (Волинь, с. 123), на противагу власне біблійному значенню цих найменувань – „міста, за розпусту знищені небесним вогнем”, та конотативному „шум, гармидер, неспокій,

²⁷ Припускаємо можливість сплутування оронімів Сіон і Синайська гора.



метушня, хаос, гріх, розпуста, покарання, безлад, непорядок” [Лукаш 2015, с. 321].

Популярний в українському пісенному фольклорі потамонім *Йордан* (*Йордань*, *Йорданець*, *Йорданок*, *Йордань*, *Вйордан(ь)*, *Ардань*, *Гордан*, *Ордан*, *Юрдан*, *Ярдань*) дослідники пояснюють як християнський, який замінив у щедрівках *Дунай*, „зберігши його давнє символічне значення *буйної й животворної води*” [Сосенко 1994, с. 225]. Ми спостерегли, що Божа Мати (варіант газдиня) має ризи не тільки на Йордані, а й на Дунаї; зачин *Ой на річці, на Йордані* у багатьох випадках звучить так: *В гаю-Дунаю чом на камені* (Гнатюк КЩ, 227); *Там на річеньці, на бистрі водици* (Іваницький, с. 126); *Що на Дунаєчку та на бережечку; Вой на островочку, да й на Дунаєчку; Ой на Дунаю та й на острозі* (Богородиця, с. 132, 135, 137).

Сьогодні *Йордан*, виявлений в обрядових піснях, ми пов’язуємо із хрещенням Ісуса Христа. А ось О. Потебня, аналізуючи тексти українських народних пісень з ужитим замість Дунаю чи безіменної води *Йорданом*, трактує потамонім як нехристиянський [Потебня 1887, с. 566]. На думку К. Сосенка, українські різдвяні свята безпосередньо пов’язані з культом животворчої води, а в староіранській *Данав* – це „містичний животворчий струмінь у землі, вибиваючись на зверх землі, був символом того містичного елементу” [Сосенко 1994, с. 37].

Ми виявили в пісенному фольклорі випадки використання потамоніма *Йордан* як назви священних вод у дохристиянському сакральному дискурсі: *Там на воді, на Гордані, / Гордан – вода студеная. / Там Параня біль білила...; Прала Анцинька божії ризи / На Ярдань-воді, на краснім броді. / Ой прала, прала, перстень істратила. / – Иди, няньку, перстенець найди...* (Гнатюк, с. 54); *Ой на річці, на Юрдані / Юрдан воду розливає, / Иван коня напуває, / До коника промовляє...* (Дей, с. 293); *Повів Іванько коня на Ярданя. / Ярдань вода студеная* (Дей, с. 145); *Ой на річці, на Йордані / Пливе човник мальований, / А в тім човнику гречний паничок* (Дей, с. 297); *Ой на річці, на Ордані* (варіант *Що на леду да на Йордані*). / *Щедрий вечір, добрий вечір!* (Дей, с. 411–412). Як назва свята

геортонім *Йордан* уже має цілком християнську синтагматику: *Христив сі Христос на Йордан* (Іваницький, с. 152).

Звернімо увагу також на прозору внутрішню форму варіантів назви біблійного *Йордану* – *Ярдань*, *Ордань*, яка дає підстави для її етимологічної реінтерпретації в народнопоетичній творчості (яр → весна, дан → вода), що уможливило припущення про зв'язок цього біблієпотамоніма з міфологічною концепцією найменування. До того ж, належність оніма *Йордан* до характерних для національної традиції стійких фольклорних формул, велика кількість фонетичних варіантів можуть свідчити про міфологічну передісторію якщо не його самого, то заміненої ним попередньої назви. Говорить про це й те, що потамонім, сакральну назву, ужито в гумористичних та пародійних колядках з пейоративними конотаціями, а це може свідчити на користь того, що в часи записування текстів її сприймали вже як християнську: *Ой на річці, на Йордані, / Нема хліба, ходім далі; Ой на річці, на Гордані, / Сидить баба на ковбані; Ой на річці, на Вйордані / Зробив тато мамі сані; Ой на річці, на Йорданці, / Там полощить баба яйці...та ін.* (Дей, с. 505–506). На остаточну християнізацію, можливо, давнього міфоніма могли вплинути пов'язані з Йорданом яскраві сторінки біблійської історії. Хочемо також зауважити, що не варто забувати про здатність народної етимології бути продуктивним механізмом творення міфопоетичного і ритуально-магічного тексту, тому не відкидаємо можливості пізнішої в часі реетимологізації найменування священної ріки в народній свідомості.

Сакральна бібліонімія. Назви молитов і релігійних книг зафіксовані в народнопісних текстах спорадично; серед них назва головної молитви християн: *Забуду я „Отче наш” і молитву нашу, / А дівчини не забуду, поки жити буду* (Коломийки III, с. 203). Виявлено також найменування двох книг: Псалтиря і Апостола. Перша з них – це книга богослужбових співів: пісень і гімнів, одна з біблійних книг Старого Завіту. Друга – книга про діяння апостолів та їхні послання. Обидві свого часу були використовувані в шкільній науці, часто цитовані в церковних проповідях, Псалтир (*Савтирю*) читали також над тілом небіжчика. На нашу думку, власне, уживаність у повсякденному житті і стала основною причиною появи назв цих книг у народних піснях: *А*

дякові молодому червоного рубля, / Аби читав **савтиречку** мені до полудня (Пісні родин. життя, с. 34); Дайте дякові сім мір полотна, / Щоб читав **псалтироньку** з вечора до дня (Чумацькі пісні, с. 204); Ой піп службу відправляє та людей жегнає, / А шандар си став на хори, **апостол** читає (Родинно-побутові пісні II, с. 302); Ой іде си піп молодий а й на службу стає, / Лізе шандар та й на хори, „**Апостол**” читає (Співанки-хроніки, с. 365).

Отже, периферію сакральної фольклоронімії творять агіоніми, ангелоніми, ікононіми, еклезіоніми, геортоніми, біблієантропоніми, біблієтопоніми та біблійоніми. Її власне християнську частину складають ангелоніми, ікононіми, еклезіоніми, біблієантропоніми, біблієтопоніми та біблійоніми, поява яких інколи в язичницьких за часом постання текстах безпосередньо спричинена християнським ученням. Решта розрядів власних назв, наприклад геортоніми, агіоніми, у текстах небіблійного походження нерідко за семантикою, конотативною аурую суголосні з давніми культурними смислами.

Проаналізовані периферійні розряди і класи сакральної фольклоронімії суттєво не вплинули на її склад та основні тенденції функціонування, а навпаки зазнали потужного впливу фольклорної стихії. Проте, як частина сакрального фольклоронімного простору, вони цікаві для вивчення структури народної християнської релігієонімії, досліджуваної в українській ономастиці й досі спорадично.

Лекція №8

Тема: СКЛАД, ОСОБЛИВОСТІ, ОСНОВНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ НАРОДНОПІСЕННОЇ МІФОНІМІЇ

Мета: запропонувати студентам власне потрактування дохристиянської міфонімії, засвідченої пісенним фольклором; ознайомити їх із поняттями *ісрофанія*, *архетип*, *міфонім*, *міфоперсонім*, *синтетична сакральна назва*; розкрити механізми збереження давніх сакральних назв та їх вплив на сучасну систему називання.

План

1. Принципи градації божественних сил у дохристиянських віруваннях українців.
2. Характеристика міфоперсонімів.
3. Характеристика язичницьких теонімів.

Ключові слова: *міфонім, міфоперсонім, теонім, ісрофанія, архетип, сакральний онімний простір.*

Навчально-методичне забезпечення лекції:

Завдання та запитання для самостійного опрацювання (ІНД3)

1. Чим міфологічна концепція власної назви відрізняється від теологічної концепції оніма?
2. Поясніть різницю між вищою і нижчою міфологіями.
3. Проаналізуйте поняття *синкретичні сакральні назви* за Ю. Карпенком.
4. Наведіть приклади використання астральної символіки в колядках і щедрівках вашого регіону.

5. З'ясуйте причини багатшаровості язичницької міфонії, засвідченої народнопісними текстами, та опишіть її структуру.

6. Обґрунтуйте доцільність вивчення цієї частини сакральної онії для виявлення архаїчних уявлень українців про функції імен у суспільстві та принципи номінації, характерні для міфологічної парадигми називання.

7. Наведіть причини збереженості міфоперсонінів в умовах християнської парадигми.

Методичні рекомендації для студентів

Засвоюючи тему лекції, зверніться до праці К. Сосенка „Різдво – Коляда і Щедрий Вечір: Культурологічна оповідь”.

Зверніть увагу на градацію божественних сил у міфонії: *культ духів природи / культ духів предків*.

Випрацюйте власний погляд на сформований ще в дохристиянські часи сакральний сектор фольклорного онічного простору. Спробуйте сформулювати відповідь на запитання: як, поєднавши в собі мотиви обох релігійних світоглядів, ця частина народнопісної онії виявилася здатною зберегти деякі язичницькі міфони, традиції їх текстового використання і навіть „язичницькі” акценти у смисловому наповненні певної частини християнських онінів.

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Основна

1. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк, 1997. 296 с.

2. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу : іст.-реліг. монограф. Київ, 1992. 424 с.

3. Карпенко Ю. Питання про найдавніші форми слов'янського язичництва: Ономастичний аспект. Acta onomastica. Praha, 1995. R. 36. S. 91–100.

4. Карпенко Ю. Українська ментальність: палеолінгвістичне декодування (II). Бог. Волинь-Житомирщина. 2003. Вип. 10. С. 163–164.

5. Колесник Н. С. Онія української народної пісні : монографія. Чернівці, 2017. С.264-318.



6. Колесник Н. Фольклорна антропонімія як джерело найглибших пластів національної історії та культури. Матеріали V конгресу Міжнародної асоціації українців. Мовознавство : зб. наук. статей. Чернівці, 2003. С. 354–357.

7. Колесник Н. Язичницька та церковно-християнська системи найменувань: взаємовпливи та шляхи контамінації. Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства : зб. наук. праць. Ужгород, 2002. Вип. 6 : зб. пам'яті Кирила Галаса. С. 109–114.

8. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу: Ескіз української міфології. Київ, 1992. 88 с.

9. Сосенко К. Різдво – Коляда і Щедрий Вечір: Культурологічна оповідь / ред. та текстолог. підгот. В. Коломійця. Київ, 1994. 286 с.

Додаткова

1. Войтович В. Українська міфологія. Київ, 2002. 664 с.

2. Гейштор А. Слов'янська міфологія / пер. з польськ. Київ, 2014. 416 с.

3. Головацький Я. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія / уклад. Я. Головацьким. Київ, 1991. 94 с. URL: <http://gebo-kolo.com/images/book/Y.F.Golovatskiy.pdf> (дата звернення : 14.08.15).

4. Железняк І. М. Міфонім. Українська мова : енциклопедія. 2-е вид., випр. і доп. / ред. : В. М. Русанівський, О. О. Тараненко, М. П. Зяблюк та ін. Київ, 2004. С. 346.

5. Зілинський О. Вибрані праці з фольклористики : у 2 кн. / гол. ред. Г. Скрипник ; упоряд. М. Мушинка. Київ, 2013. Кн.1. 376 с.

6. Золотослов: поетичний космос Давньої Русі / упоряд., передм. та пер. М. Москаленка. Київ, 1988. 294 с.

7. Карпенко Ю. А. Тихий Дунай. Літературна ономастика : зб. статей Одеса, 2008. С. 111–120.

8. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні : у 2 кн., 4 т. Київ, 1994. Кн. I. 2 т. 400 с. ; Кн. II, 3 т. 528 с.

9. Скуратівський В. Т. Русалії. Київ, 1996. 734 с.

10. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія : вибрані праці з фольклористики та літературознавства / упоряд., приміт. І. П. Бетко, А. М. Полотай ; вступ. ст. М. Т. Яценка. Київ, 1994. 384 с.

10. Худаш М. Походження імен та релігійно-міфологічні функції давньоруських і спільнослов'янських язичницьких божеств : монографія. Львів, 2012. 1062 с.

11. Чучка П. Слов'янські особові імена українців: історико-етимологічний словник. Ужгород, 2011. 432 с.



Язичницька міфонімія – найдавніший шар сакральної онімії, початки якого сягають первісної магії. Саме ця частина фольклорної онімії безпосередньо пов'язана з міфологічним типом мислення і є найдавнішою реалізацією міфологічної концепції власної назви.

Незважаючи на існування впродовж тисячоліть лише в усній традиції, спричинену цим обмеженість фіксацій та чимало спотворень, українська обрядова поезія, чи радше її залишки, усе ж засвідчують назви, які можемо потрактувати як міфоніми, а деякі з них – і як теоніми: *Сонце, Місяць, Зоря, Коляда, Коструб, Куст, Весна, Воротар (Володар), Шум / Зелений Шум, Жельман (Зельман), Черчик-Васильчик, Іван-Білодан, Ягіл-Ягілонька, Подоляночка, Рожжа, Туман (Тума, Дума, Дунай), Яцур, Дід, Баба, Дядько, Ярило (Джурило, Чурило), Купало, Морена, Мара, Лада, Лель, Дана, Желя, Дажбог, Перун.*

Фольклорна міфонімія формувалася впродовж кількох тисячоліть, тому в її межах, з огляду на еволюцію давніх вірувань від „фетишизму, тотемізму, анімізму, первісної магії через демоністичне до віри в богів”²⁸, можна виокремити кілька шарів. В етнолінгвістиці, фольклористиці дослідники говорять переважно про нижчу та вищу міфології: якщо „началом творення нижчих божеств – божків, демонів чи духів – був культ духів природи, то началом творення вищих божеств був культ духів предків”. М. Худаш вважає, що з наведеною градацією божественних сил органічно пов'язане походження як головних, так і другорядних праслов'янських язичницьких божеств, а також їхніх імен [Худаш 2012, с. 180]. До складу цієї частини сакральної фольклоронімії поряд із найменування персоніфікованих явищ природи та божеств, пов'язаних із культом предків, увійшли також і власне теоніми.

Оскільки „язичництво наше, безперечно, давніше і за українську етнічну єдність (існує, імовірно, з XI ст.), і за єдність праслов'янську (існувала, імовірно, з кінця II тисячоліття до н. е.),

²⁸ Див. детальніше про це працю Б. Лобовик („Демоністичні вірування праслов'ян”, 1999).



ховаючись у індоєвропейській глибині” [Карпенко 1995, с. 91–92], слов’янський фольклор, основне, а часом і єдине джерело вивчення міфонімів, зберіг їх дуже нерівномірно. Окрім того, зі зміною вірувань частина давніх сакральних назв зазнавала трансформацій, пристосовуючись до нових умов функціонування, що утруднює їхню ідентифікацію, однозначне визначення належності до одного із типів релігійних уявлень: „перший з типів пов’язаний із фетишизмом, тотемізмом, анімізмом, первісною магією; другий – демоністичний; третій – віра в богів” [Лобовик 1999, с. 54]. Учені вважають культ духів природи, притаманний усіх індоєвропейським народам, одним із перших типів язичницьких вірувань. З анімістичними віруваннями, на нашу думку, безпосередньо пов’язані міфоперсоніми, засвідчені українськими народними піснями.

Міфоперсоніми

Міфологи переконані, що слов’яни первісно поклонялися дереву й воді. М. Еліаде, говорячи про релігійне і світське як два способи буття (див. його працю „Священне і світське” (1957)), описує історію релігій як по чергову зміну виявів священних реальностей, від найпримітивніших до найбільш витончених, як опис ієрофаній, (ієрофанією найвищого рівня для християнина, наприклад, є „втілення Бога в Ісусі Христі”). Рівень елементарних ієрофаній – це вияв священного в якому-небудь об’єкті, дереві чи камені, тобто, на його думку, йдеться „про таємничий акт, вияв чогось „потойбічного”, якоїсь реальності, що не належить нашому світу, у предметах, що становлять невід’ємну частину нашого „природного” світу... Священний камінь залишається каменем; зовні (тобто зі світського погляду) він нічим не відрізняється від інших каменів. Зате для тих, для кого в цьому камені виявляється священне, навпаки, його безпосередня, дана у відчуттях реальність перетвориться на реальність надприродну. Тобто для людей, що володіють релігійним досвідом, уся Природа здатна являти собою космічний священний простір. Космос цілком постає як ієрофанія” [Еліаде 1994, с. 3].



Отож позаяк космос, за М. Еліаде, „у всій своїй повноті постає як ієрофанія” [Еліаде 1994, с. 3], відбувається обожествлення найвагоміших для життя давньої людини явищ природи: небесних світил, атмосферних явищ. М. Костомаров свого часу звернув увагу на вшанування сонця, землі, вогню, вітру руськими слов'янами-язичниками, що цілком відповідало їхньому способу життя землеробів [Костомаров 1994, с. 264]. Очевидно, первісна магія через обряди і ритуали покликана була вплинути на дощ, сніг, грозу, повінь, вегетативні сили природи та на світ мертвих із користю для світу живих.

Астральну символіку ми виявили в багатьох українських колядках і щедрівках: *А в тій церквці аж три віконці. / Перше віконце – то ясне сонце, / Друге віконце – то ясен місяць, / Третє віконце – ясні зіроньки, / Ясні зіроньки – то їх дітоньки...* (Голентюк, с. 12–13); *Світить їм сонце в одно віконце, / А ясен місяць в друге віконце, / Ясні зорі світять довкола* (цит. за [68, с. 124]); *Гой оден король: сонечко ясне, / А другий король: місячик красний, / А третій король: зірничок субор* (Федькович, с. 29; Пісні Буковини, с. 41); *Будуть до тебе з неба гості. / Що первий гостю – ясен місяцю, / А другий гостю – ясне сонечко, / А третій гостю – дрібен дощ іде* (Календарно-обрядові пісні, с. 265); *Три гості сидять, три товариші. / Один товариш – ясне сонечко, / Другий товариш – та місяченько, / Третій товариш – та дрібен дощик* (Календарно-обрядові пісні, с. 264); *Красне сонце – господиня, / Ясен місяць – пан-господар, / Дрібні зірки – то їх дітки* (Слобожанщина, с. 91); *Старше колідник – світле сонце, / Друге колідник – єсний місяцю, / Третє колідник – з дробен дошъику* (Гнатюк КЩ, с. 178–179; Kolberg, т.49, s. 144) і т. д. У кількох виявлених колядках вказівка на божественну природу сонця, місяця й зірок є очевидною: *Шо на небі молодик – / До то божий чоловік; / Шо на небі зора – / До то божая жона; / Шо на небі зірочки – / До то божі діточки* (Грінченко І, с. 3). В іншому тексті вдова (варіант – Божа Мати), шукаючи сина, звертається по допомогу до сонця, місяця, зірничі: *Біг помагай, Біг, світле сонейко! Біг помагай, Біг, ясен місячок! Біг помагай, Біг, ясна зірничка!* (Головацький П, с. 43–44). Персоніфіковані

образи *Сонця й Місяця* трапилися у веснянках: *Там за лесом, за бором, / За синенькім єзьором. // Там сонечко іграло, / З місяцєм розмовляло* (Іваницький, с. 263). Я. Головацький в „Очерке старославянского баснословия, или Мифологии” (1860) наголошував, що слов’яни „обожнювали видимі сили природи чи, власне, вшановували божество у явищах природи” [Головацький 1991, с. 38].

І. Нечуй-Левицький *пані господиню*, її сина *красного панича* і дочку *красну панну*, зафіксованих обрядовими піснями, вважає такими, що є нашими давніми світлими богами [Нечуй-Левицький 1992, с. 8]. Дослідник переконує, що усвідомлювані сьогодні вже як апелювати найменування *пані господиня* – то *Богиня Сонце*, *дівчина Рожа* – образ весняного сонця (її атрибути у веснянках пізніше будуть перенесені на св. Параскеву, а в колядках – на Богородицю [Нечуй-Левицький 1992, с. 10–13]), біла дівчина, *Настя* з веснянок, дівчина-шинкарочка – *Богиня Хмара*, німфа небесної води [Нечуй-Левицький 1992, с. 15–18], *красна панна* – *Богиня Зоря* [Нечуй-Левицький 1992, с. 14–15], дівчина у веснянках та колядках – це *Богиня Весна* [Нечуй-Левицький 1992, с. 38], *молодий панич* – *Бог Громоуник*, бог блискавки й грому і „найбільше зветься *Іваном*” [Нечуй-Левицький 1992, с. 18]. Одна із пісень про *Маланку* в записах 1920-х років з Поділля містить підтвердження про зв’язок образів *Василя* і *Меланки* з *місяцем* і *зорею* (характерне для фольклору явище паралелізму): *Ой за горою, за кам’яною, / Зійшов місяць враз з зорею. // Зійшов місяць, ще й зора ясна, / Аж там Маланка качура пасла. // Пасючи загубила, / Шукаючи заблудила. // Виблудила в чисте поле, / Аж там Василь плужком оре* (Гайдай, с. 25).

В. Кононенко переконаний, що архетипні символи „найбільш підлягають корекції відповідно до традицій, звичаїв, обрядів, культури, зрештою – і менталітету” певного народу [Кононенко 1996, с. 49]. На нашу думку, згадані вище символи є архетипними. Вони, з огляду на актуальність і за нових часів, були не лише збережені в українській народній поезії, але й згодом злилися із християнськими символами. Тобто народнопісенний текст виявився здатним зберігати не лише

міфоперсоніми, але й їхні давні конотації та смисли. Сучасний мовець лексеми *місяць*, *сонце*, *зоря* сприймає передовсім як загальні, а не власні назви, але чи так було й у ті давні часи, коли творилася обрядова пісня?

Ю. Карпенко вважав, що в добу язичництва поділу назв на апелятиви й оніми у сфері сакральній ще не було, тому такі найменування трактував як синкретичні сакральні. Доказом існування цього тривалого, розлогого історичного процесу є, на його погляд, сьогоднішнє можливе „подвійне трактування назв *сонце* і *місяць* (для широкого загалу) та *Сонце* і *Місяць* – для астрономів і ономастів” [Карпенко 1995, с. 100]. Суголосними є міркування й інших авторитетних учених. Так, М. Худаш стверджував, що уособлення й обожнювання різних явищ та об’єктів відбувалося „під їх побутовими назвами” [Худаш 2012, с. 14]. Розмірковуючи про співвідношення *загальна назва* / *власна назва* на початках розвитку мови, О. Карпенко стверджує: „...загальна назва потребує абстрагування, до якого ще треба дорости”, тому первісно назви були принципово онімічними, їх сприймали як власні, бо так зрозуміліше, конкретніше [Карпенко О. 2006, с. 294].

Уся обрядова поезія слов’ян від початків була пов’язана із солярними культами (а це приблизно 8 тисяч років) і „виникла не як мистецтво, а як засіб осмислення світу”, засіб магічного впливу на Космос [Іваницький 2012, с. 38, 45, 48, 51], тісно переплелася з трьома віхами календарного циклу, а отже й аграрної обрядовості: весняним рівноденням, зимовим і літнім сонцестоянням²⁹.

Сучасний музиколог А. Іваницький колядування пояснює як „сакральний поштовх початку землеробського року на зимове сонцестояння (зимові ініціації)”; веснянки – як „магічну передачу

²⁹ У праці М. Костомарова „Слов’янська міфологія” (1847) йдеться про поділ року в багатьох народів Сходу, а також у німців і слов’ян на три частини – весну, літо і зиму, – тобто початок, середину і кінець у житті природи, що пов’язано зі світлоносною силою бога Триглава [Костомаров 1847, с. 21–22].



енергетики роду й племені сонцеві та природі, поєднання людської енергетики із силами природи”, а купальські, петрівчані, гребовицькі, жнивні пісні – усю літню обрядову поезію трактує як „матеріалізацію наслідків магічної ініціації зимового сонцестояння” [Іваницький 2012, с. 15-25]. Переважно згадані обрядові пісні фіксують давню міфонімію. Щодо осіннього періоду, то в українському пісенному фольклорі повноцінний цикл пісень, пов’язаних із осіннім рівноденням, не сформувався, мабуть, через те, що в цей час акцент з магічних ритуалів, звернених до природних стихій, був зміщений на звичайні обряди, пов’язані із вшануванням предків.

Виявлені в нашому матеріалі фольклорні міфони́ми безпосереднього пов’язані із солярними циклами. Репертуар міфони́мів у зимовій поезії небагатий, але зумовлене це тим, що нова релігія, християнство, давнє свято народження *Сонця* поєднала з народженням *Ісуса Христа*, тому нерідко начебто християнські оніми, виявлені в колядках і щедрівках, попри християнську подобу, пов’язані з давніми архетипами, язичницькими міфони́мами.

Одним із небагатьох власне міфони́мів є *коляда*. Окрім назви свята, це слово має також значення ‘старовинний обряд славлення різдвяних свят піснями’, ‘обрядова різдвяна пісня’, ‘винагорода за колядування’ [СУМ, т. 4, с. 237], тобто є і назвою обрядової пісні, і уособленням самого свята, і назвою ритуального дару³⁰. На думку

³⁰ У словнику „Славянские древности” лексему потрактовано як термін, що позначає Різдво та пов’язані з ним обрядові реалії [СД, т. 2, с. 568], а в „Українській міфології В. Войтовича – і як назву ”бога, який розпочинає новий господарський рік”, і як „богиню-мати молодого Божича-Сонця”, і як „обряд уславлення богів піснями”, і як винагороду за це уславлення [Войтович 2002, с. 240]. К. Сосенко розуміє коляду як технічну назву різдвяного свята, але водночас і як найменування святочної жертви, колача на Святий Вечір та Дідуха-прадіда [Сосенко 1994, с. 92-93].

одних дослідників, лексема первісно була теонімом [Потебня 2000, с. 116; Воропай I, с. 183], інших – геортонімом [Ларіон 1992, с. 271; Нечуй-Левицький 1992, с. 39; Скуратівський 1996, с. 656]. Аналізований онім, як і інші давні назви, має прозору внутрішню форму: починаючи від М. Костомарова, її значення пояснюють як „коло – круг, колесо” [Костомаров 1847, с. 99].

В українському пісенному фольклорі найменування персоніфікованого образу *коляда* не функціонує, хоча трапляється в російському пісенному фольклорі: *Їхала Коляда / В мальованому возочку, / На вороному конику!* (Войтович, с. 240). Причини цього можна шукати в тотальній заміні, пов'язаній із зміною релігійних парадигм, міфонімів українського різдвяного обрядового циклу бібліеонімами, у той час як на маргінесі, в російській пісенності, назву цього давнього образу було збережено.

Лексему *коляда* в різних фонетичних і словотвірних варіантах зафіксовано у складі стійких повторів на початку пісень різдвяного циклу (виникнення частини рефренів учені пов'язують із магічними обрядами, зверненими „до сил природи, зокрема й до сонця” [Іваницький 2012, с. 10]): – *Пане господарю, чи спиш, чи чуєш? / Гей, коляда! Чи спиш, чи чуєш? / Чи спиш, чи чуєш? Чим нас вінишуєш? / Гей, коляда! Чим нас вінишуєш?... (Пісні Буковини, с. 45).* Промовистою є численність та варіативність повторів із аналізованим міфонімом (*коляда, коляда; колядниця, колядниця; коляда, колядиця(а); коляда, колядень; коляд, колядин; колед, коледиця; коляд, коляд, колядниця(а); коляд-коляд-колядочка; колед, колед, коляда; коляд, коляд, колядин; колядин, колядин; колядин-дин; коляден(ь), коляден(ь)*), що, на наш погляд, свідчить про його давність, а також причетність до ритуальної практики.

Сьогодні в українській ономастиці існують різні погляди на статус аналізованого міфоніма: М. Худаш узагалі навіть не згадує про існування язичницького божества з подібною назвою, Ю. Карпенко зараховує *Коляду* до вигаданих, „кабінетних” богів [Карпенко 2003, с. 162]. Пісенний фольклор теж не дає підстав для однозначного висновку. Єдине, що не викликає заперечення, – належність лексеми до сакральних

найменувань. Однак наведені вище особливості вживання назви: варіативність, поширеність, прозора внутрішня форма, використання у складі сталих повторів – можуть свідчити про існування якогось однойменного персоніфікованого образу в межах різдвяного обряду.

Апелятивація онімів у календарній обрядовості – доволі поширене явище. Такі сакральні найменування, увійшовши в систему граматичних, словотвірних та інші відношень, властивих справжнім апелятивам, часто стають похідними для творення дієслів, віддієслівних іменників, прикметників, субстантивованих прикметників. Глибина цієї тенденції, очевидно, сягає міфонімії, про що свідчить і аналізована лексема.

Близькими функціонально до рефренів зі словом *коляда* є, гадаємо, і повтори із лексемою *щедрик*: *щедрик-бедрик*; *щедри(і)к-ведри(і)к*; *щедрики, ведрики*; *щодрик на бедрик*; *чедрік, ведрік*; *щедрик, Петрик*; *щедрик-петрік*; *щедрик-педрик*; *щедрий, щедрий, щедрівниця*. Уживані в них слова з коренем *щедр-*, безумовно, пов'язані із геортонімом на позначення язичницького свята *Щедрий вечір*. О. Потебня ототожнює український приспів *Щедрик-ведрик* із сербським *Сяй, Боже*, що підкреслював „віру давньої людини в залежність її добробуту від світла богів” [Потебня 2000, с. 106]. Приставши до пояснення, запропонованого О. Потебнею, *щедрик* можна трактувати як колишній міфонім.

На противагу зимовим святам, адаптованим християнством до подій народження Ісуса Христа, пов'язані з аграрною магією, язичницьким поклонінням природі, веснянки затримали давню міфонімію чи не найповніше. Не визнані церквою, вони не зазнали потужної трансформації нової релігії і зберегли „запах давньої епохи” [Скуратівський 1996, с. 107]. Назви найдавніших веснянок свідчать про анімізм та тотемізм давніх вірувань наших пращурів: „Горобейко”, „Перепілка”, „Дудар”, „Качурик”, „Журавель”, „Котик і мишка”, „Ящур”, „Подольночка”, „Тополя”, „Горішок”, „Хмель (Укріп)” тощо.

Загалом весняна поезія була частиною ритуальної поведінки, магічних містерій, супроводжуваних хороводом,

коли рухи, гра, слово і мелодія зливалися воедино. М. Еліаде був переконаний, що „всі танці первісно були сакральними, відтворювали еталонне або міфологічне дійство, вписувалися в онтологічну концепцію, за якою кожен предмет чи будь-яка дія стають реальними лише тоді, коли вони імітують або повторюють певний архетип” [Еліаде 2000, с. 13, 16]. Такі тексти, що супроводжували ритуал, були здатні зберігати схеми основного міфу. І. Огієнко зауважив: „...у народних творах небесні світила, дерева, рослини, квіти, річки, звірі, каміння, вітри і т. ін. – усе було живе й очоловічене, і дохристиянській людині це не була проста метафора, як це сприймається тепер, – це була для неї релігійна правда” [Іларіон 1992, с. 14].

Веснянки (заклички, пісні, хороводи, кругові танки, ігри) як елемент відтворювально-вегетативної магії мали на меті поєднати людську енергетику із силами природи, що, на думку наших предків допоможе прогнати зиму і прикликати весну, повернувши сонце на літо, наворожити родючість та урожайне літо. Образ, у якому „ідея сакрального перетворюється в чуттєво доступні предметні форми” [Лукаш 2016, с. 167], – основна форма міфічного мислення. Найменування веснянкових персоніфікованих образів відапелятивного походження і є відображенням пантеїстичних і навіть анімалістичних поглядів давньої людини з її специфічним чуттєвим уявленням про явища життя та природи.

У хороводній грі „Ящур” йдеться про однойменного персонажа, хтонічну істоту, яку ототожнюють із Змієм: сюжет про боротьбу солярного й хтонічного божеств доволі поширений в усній народній творчості. Дослідники в пісні про Ящура вбачають „рудименти міфу про священний шлюб божества із землею дівчиною, який водночас був ще й жертвоприношенням” [Чебанюк 1997, с. 91]: *Ой не сиди, Ящуре, / В гороховім місті, / Май собі дівку, / Як перепілку. / Котрую маєш, / Собі забираєш* (Календарно-обрядові пісні, с. 53); *Сиди, сиди, Ящуре! Та Ладо моє! / Май собі дівчину, лебеда моє* (Грінченко III, с. 110). До індоєвропейських часів відносив мотив змієборства О. Потебня. Сучасні дослідники вважають Ящура представником „нижнього світу”, відомим населенню

Наддніпрянщини ще в VI–VII ст. Про існування міфу про „священний шлюб Богині Матері-Землі з небесним Богом-Биком та її періодичне викрадення Драконом-Змієм, володарем підземного світу, що пов’язане з річним природно-господарським циклом”, свідчать, зокрема, символічні зображеннями на трипільському посуді. Сьогодні ніхто не відважиться говорити „про хронологічну глибину цього архаїчного культу”, але, можна стверджувати, що „на межі XIX–XX ст. його стародавній зміст уже був остаточно забутий” [Войтович 2002, с. 617–618].

Текстів, які б засвідчували міфоніми *Ящур* або *Змій*, з огляду на прадавність аналізованого образу, дуже мало. Окрім наведеної вище цитати з веснянки, в одній із буковинських маланкових пісень ми натрапили на мотив боротьби Василя зі Змієм-царем: *У городі-городчику, / Лежить Василь долів личком. // Лежить, лежить та й думає, / Що робити завтра має. // Чи йти в поле ба й орати, / Чи з Змій-царем воювати. // — Ой ти, царю, ой ти, Змію, / В твоїй кровці ручки вмию. // Змій-цар махнув, не поброїв, Василь махнув – перекроїв. // Змій-цар махнув – рука в’яла, Василь махнув – перетяла* (Пісні Буковини, с. 60–61). Чи ми потрактуємо в наведеному тексті Змія як утілення зими, чи як уособлення потойбіччя, в обох випадках його образ цілком суголосний із давнім міфом про битву войовничого бога Громовержця та його перемогу над земноводним антиподом Драконом-Змієм, що було умовою нормального функціонування космосу [Попович 1985].

Близькою до *Ящура* є *Коза*, ще один улюблений в українців, давній персонаж різдвяної містерії, символ урожайності, плодovitості, умирання й воскресіння якої символізувало кругообігу часу та відродження природи: *І добрий вечір, і Святий вечір! / Ми йдемо з козою, Господь з тобою! / Де коза впади, там жито ляжи, / Де коза упадає, там жито вилягає!* (Іваницький, с. 102).

Чимало залучених до аналізу ігрових пісень у XIX ст. вже існували винятково як дитячі, у яких фольклористи вбачають ворожіння з виразною магічною функцією: у закличках до сонця, вітру, хмар, дощу атмосферні явища й небесні світила зазвичай персоніфіковані і є елементами прадавньої магії. Так в

одній із закличок її персонаж *дід* цілком вписується в містерію дохристиянських весняних обрядів: *Вигрій, вигрій, сонечко, / На широке полечко, / На наше подвірачко, / На бабине зіллячко. / Там дід косит, / Сонця просит, / Хмару розбиває, / Сонця добуває* (Дитячі пісні, с. 56).

Найдавнішим, зафіксованим народною поезією шаром онімії є міфоперсоніми: первісна свідомість людина була зосереджена на світі тотемних тварин, духів, знаках природних сил і стихій [Новикова 1993, с. 9]. Одним із давніх міфів про повернення весни крізь небесний отвір, на думку дослідників, можна пов'язати царя *Воротаря / Володаря* з веснянок: *Воротаре, воротареньку, / Відчини воротонька* (Календарно-обрядові пісні, с. 41); *Володар, володарочку, / Одчиняй та ворітечка!* (Ігри та пісні, с. 61). М. Костомаров пояснює гру „Воротар” як „відтворення річного колообігу природи”, О. Потебня пов'язує її із весільним обрядом, а О. Зілінський вбачає в ній опоестизоване „віддавання мита за перехід через міст” [Зілінський 2013, с. 167]. Попри різні позиції вчених щодо символіки образу Воротаря (Володаря), усі трактують його як персоніфікацію. Цей міфоперсонім, як і попередні, має прочитуваний етимон, що спонукає дослідників через внутрішню форму оніма з'ясовувати суть пойменованого ним персонажа.

Елементом сакрального простору були й назви рослин, необхідна частина ритуальної практики й щоденного побуту наших пращурів: світ рослин, як проміжний між неживою природою і світом людей, був місцем проведення дохристиянських культів. Обряди *Шума / Зеленого Шума* фольклористи пов'язують із пробудженням Матері-Землі³¹, з культом священних гаїв, поклонінням деревам: *Ой нумо, нумо / В зеленого Шума, / А в нашого Шума / Зеленая шуба* (Лисенко,

³¹ Етнологи пов'язують початки релігійно-міфологічних уявлень європейців із образом жінки-„родительниці”, із вшануванням Матері-Землі, жіночого божества родючості, а отже, й усього живого, зокрема рослин.



с. 73). Про давність персоніфікації цього образу свідчить наявність відповідного жіночого образу, названого андронімом *Шумиха*: *Шум ходить по діброві, / А Шумиха рибу ловить* (Доленга-Ходаковський, с. 70). За нашими спостереженнями, наявність корелятивної пари – чоловіче / жіноче уособлення божества характерна, власне, для найдавніших міфонімів: *Купало / Купала, Ладо / Лада, Лель / Леля, Ярило / Ярилиха*.

До поклоніння деревам, віри в їхню таємничу оберегову силу причетний також включений у язичницьке ритуальне дійство Зелених свят персоніфікований образ *Куста* (вбрана в зелень дівчина чи молодиця): *А в нашого Куста ручки, ніжки невеличкі, / Треба йому, треба панчішки, черевички. // Наший Куст поїде да ду батенька в гості, / Треба йому, треба черевички на помос[ті]. // Ой нашій Куст даром зілля не носить: / До того заходить, хто його запрос[ить]* (Іваницький, с. 290); *Проведем Куста під гай зелененький, / Зустріне нас да козак молоденький, / Стане нас да дороги питати, / А ми, молоді, не уміли одказати* (Ігри та пісні, с. 320). Про давність цієї персоніфікації, на наш погляд, свідчить наявність ще одного персонажа з тотожними функціями – *Тополі*: на Західному Поліссі водили *Куста*, а на Слобожанщині – *Тополю*: *Стояла тополя / Край чистого поля // Стій, тополько, / Стій, не розвивайсь / Буйному вітроньку / Не піддавайсь* (Ігри та пісні, с. 318).

Привертає увагу образ природи, яка щороку вмирає та воскресає, людини-квітки *Черчика-Васильчика* (*Чинчика-Васильчика* в щедрівках і веснянках : *Ой Черчику-Василечку, / Посію ж тебе в городечку, / Буду ж тебе шанувати, / Тричі на день поливати* (Календарно-обрядові пісні, с. 349). Внутрішня форма обох варіантів прикладки *черчик / чинчик* до імені *Васильчик* пов'язана зі значенням „вагітніти, народжувати(ся)”, що відповідає семантиці аналізованого образу. Трапляються у весняному фольклорі інші очоловічені образи рослин³²: *Коло*

³² В українській традиції чимало назв рослин перегукуються з особовими іменами – цікаве поле для досліджень.



млина калина, / Там дівчина ходила, / В ручках ножик носила, / **Роман-зілля** копала, / Матеньки питала: / – Кого, мати, чарувати? (Доленга-Ходаковський, с. 85); **Роман зілля** копає, копає, / Та й сам его не знає, не знає. // Беруть его до ради, / Дівочої громади. // Дівки его пізнали, / По квіточці пірвали (Гнатюк, с. 37); Ой у городі ж **роман, роман**, / Ой там **Іванко** й умер, умер. // Ой там Іванко й умер, умер, / Його дівочки поховали (Слобожанщина, с. 173). В одній із веснянок трапилося навіть пояснення, що роман-зіллям названо барвінок: *Коло млина долина, долина, / Там Насточка ходила, ходила. / Роман-зілля* копала, копала. / Сама їго не знала, не знала... / – Це зілля барвінець, барвінець, / Це дівчатам на вінець, на вінець (Іваницький, с. 220–221).

У веснянках доволі вживані імена *Галя* і *Роман*, які українські ономасти традиційно пояснюють як запозичені в українському іменнику. Однак П. Чучка виводить ім'я *Галя* від праслов'янського прикметника *gaľь ‘чорний, темний’, від тієї ж „прикметникової основи, від якої постала українська назва птаха *галка*” [Чучка 2011, с. 381]. Наш матеріал може свідчити про те, що назви пташки і рослини (галки і ромену), персоніфікованих образів, з часом стали повноцінними особовими назвами. А в тому, що це можливо, переконає механізм біфуркації, описаний В. Топоровим: з одного боку, „щось втілюється в слово, в апелятив, з іншого – із загальної маси викристалізовується власна назва”, тобто відбувається роздвоєння давнього слова. „У першому випадку сам смисл виступає на поверхні, тобто є на виду, у другому – він наче відступає у темряву, у таємницю, які, власне, й зберігають презумпцію осмисленості та надію на її реалізацію – на відкриття прихованого смислу” [Топоров 2001, с. 63].

Коструб, *Кострубонько* – анімістичне втілення ідеї циклічного оновлення природи. У М. Максимовича цей персонаж, як „уособленням весни в чоловічій подобі”, ототожнено з богом весни Ярилом [Максимович 1877]³³. Ярила

³³ Цієї ж думки дотримуються В. Скуратівський [Скуратівський 1996, с. 52–53] та В. Войтович [Войтович 2002, с. 248–249].



М. Сумцов і Ф. Колесса трактували як похорон зими, утілення весняного або літнього сонця. М. Костомаров вважав уособленням сонячної сили [Костомаров 1847, с. 51], а І. Нечуй-Левицький – світлим богом, який „завмирає на зиму і воскресає навесні” [Нечуй-Левицький 1992, с. 44]. Виявлені тексти переконують, що образ *Коструба* символізує смерть та воскресіння рослинного світу: *Слава тобі, Божий царю, / Що мій Коструб на цвинтарю! / Лежи, лежи як колода, / Я молода, як ягода. / Ай мене для тебе шкода!* (Календарно-обрядові пісні, с. 43). Низка вчених пов’язує його із вшануванням мертвих, убачає в ньому символ діда, батька роду [Петров 1944, с. 12–14.]. В Енциклопедичному словнику „Славянские древности” однойменний персонаж пояснено як „втілення річного й вегетативного циклів” та похідне від „назви залишків культурних рослин після їхньої обробки” [СД, т.2, с. 633–634]. Зауважимо, що М. Максимович одним із перших звернув увагу на значення апелятива *коструб* – ‘нечеса, кудлай’ і вважав, що зовнішній вигляд міфічного Весняка із кудлатою головою, Коструба, вплинув на значення апелятива: „імена язичницьких божеств, переходячи в загальні назви, утримували дещо з їхніх властивостей та притаманних їм рис” [Максимович 1877]. Однак не відкидаємо думки, що „процес роздвоєння давнього слова на апелятив та онім був одночасним” [Топоров 2001, с. 63].

Міфонім *Ягіл-Ягілонька* (варіанти *Ягіл-Ягілочка*; *Агіла-гілочка*; *Гела Гелочка*; *Гіла Гілочка*; *Ягілля гилячка*, *Ягільова дочка*; *гаїв*, *гаївочка*, *Гаїлова дочка*; *рогуленька*), виявлений у гаївках (ягілках, ягівках, гаїлках, гагілках, галагілках). Цей різновид веснянок виконували під час дівочих хороводів у лісах, гаях або поблизу водойм з нагоди воскресіння природи: *Ягіл-ягілочка, / Ягеллова дочка, / Квіточки збирала, / Вінок заплітала...* (Ігри та пісні, с. 86); *Ягіл-Ягілочка, / Ягілова дочка, / Устала ранесенько, / Умилась білесенько* (Лисенко, с. 76; Календарно-обрядові пісні, с. 6); *Ягілля, гилячка, / Ягільова дочка, / Устала ранесенько, / Умилася білесенько, / Пішла вона до Дунаю...* (Грінченко III, с. 71); *Гела Гелочка, / Ягелова дочка. / Встала ранесенько, / Вмилася білесенько...* (Антонович-Драгоманов, с. 331); *Гаїв, гаївочка, / Гаїлова дочка / Устала*

ранесенько, / *Вмилася чистесенько* (Іваницький, с. 258); *Ой ти, рогуленько*, / *Будь собі малесенька...* / *Вставай ранесенько...* / *Вмивайсь білесенько...* (Іваницький, 260). Сьогодні тлумачення етимона цього міфоперсонажа втрачено.

Подоляночка – міфічно-ритуальне божество в аграрному міфодійстві на честь вищих сил, які можуть порятувати від посухи [Давидюк 1997, с. 122-123]. В. Давидюк у рефрені „Додолон-додолон” або ж „далалом-далалом”, „дала-лан, далалан”, „додолон-додолон”, виявленому в західнополіських веснянках, вбачає спотворене звертання до весняного божества, „ідентичного південнослов’янській Додолі” [Давидюк 1997, с. 122–123]. Інша назва цього персонажа – *Весна: Да весна, весна* днем красна, *Да що ти нам, весна, принесла?* – *Да принесла я вам літечко, Зелене житечко, Да хрещатенький барвінок, Да запашиенький васильок* (Календарно-обрядові пісні, с. 30).

В. Давидюк припускає, що „корінь *дол-* у згаданих міфонімах має безпосередній стосунок до місця виконання цього виду веснянок, тобто долин, де рівень поверхневих вод вищий, з метою викликати наближення до коріння рослин живильної вологи” [Давидюк 1997, с. 126]. В. Скуратівський також вважає *Додолон*, *Додолян* чи *Додол* первісними назвами покровительок „весняної вологи, які пізніше перевтілилися у *Веснянок* чи *Подолянок*” [Скуратівський 1996, с. 104].

О. Потебня в *Додолі* вбачає „землю, заручену з хмарою, яка молить про дощ”, і пов’язує обряд обливання *Додолі* з викликанням дощу [Потебня 2000, с. 58–60]. У хорватських пастухів до ХХ ст. дотривала традиція жертвоприношення вівці Святовиту, під час якого виголошували молитву із рефреном „*ой додоле!*” не лише про приплід худоби, а й про достаток води [SO, s. 507].

У деяких варіантах веснянок міфонім *Білодан* замінено на *подолянчик*, що С. Єрмоленко пояснює виконанням хороводів „на березі річки, на низовині, тобто на поділлі” [Єрмоленко 2007, с. 148]. І *Білоданчик*, і *Подоляночка* плывуть по Дунаю, який символізує велику воду, весняну повінь.

Чеський учений О. Зілінський *Подоляночку, Ягіл-ягілочку і Данчика Білоданчика* пояснює як таких, що „постали з одного кореня та впродовж тривалого побутування взаємовпливали один на одного” [Зілінський 2013, с. 175]. Учений центральною постаттю цього циклу весняних хороводів вважає „дівчину, яка символізувала квітучу молодість та весну. Її йменували по-різному не лише у фольклорі різних народів, а навіть – і на різних теренах України: *Ляля, Галя*”, останнє, на його думку, „ближче до чеського Гела, Гелічка, Елішка” [Зілінський 2013, с. 180]. Дослідник наголошує також на існуванні багатьох варіантів назви чоловічої постави, яка суголосна дівчачій: *білотанчик, білотарчик, білодарчик, талабанчик, білобранчик, данчик, придибанчик, Іванчик білоданчик, Іван Білован, подолянчик, Іванчик подолянчик, білотарчик, молоденчик*. О. Зілінський в одній із праць припускає, що білоданчик – „персоніфікація білого дня, весняних днів, повних весняного саява” [Зілінський 2013, с. 184–185], а в іншій – епітет до Качура, бо в польській мові, наприклад, існує назва цієї птахи – білобок. Отже, підсумовує учений: „білоданчик, білобранчик походять з біловбранчика, білобоченька і т. д.” [Зілінський 2013, с. 345].

Наведені вище пояснення назв персоніфікованих образів різними вченими свідчать про складність їхнього тлумачення із-за давності самих образів, а також природу міфоперсоніміїв на їх позначення, зокрема специфіку їхнього сигніфікативного значення, яке у власних назвах якнайповніше виявляється в мовленні, через співвіднесення з одиничним об’єктом, а тому може зазнавати різних смислових модифікацій.

Підсумуємо: оскільки етнологи основою міфологічних уявлень ранньослов’янського населення України вважають міф про двобій бога-громовержця і хтонічного божества, що завершувався життєдайним дощем, існування такого розмаїття міфоперсоніміїв, пов’язаних із культом води, цілком можливе.

На завершення про ще кілька вартих уваги найменувань, виявлених у веснянках. У заспіві та приспівих лемківської весняної гри-хороводу нам трапився ще один потенційний міфоперсонім *Дюндя: Гоя дюндя, голя, / Послала нас кральовна. //*

Гоя дюндя, гоя, / Гоя дюндя, гоя. // Гоя дюндя, гоя. / Чого же вас послала? // Гоя дюндя, гоя, / Чи сут мости готови? // Гоя дюндя, гоя. / Уж сут мости готови. // Гоя дюндя, гоя, / Ци нас през них пустите? (Іваницький, с. 233). В „Етимологічному словнику української мови” наведений приспів пояснено як запозичення через словацький фольклор з угорської весняної гри обрядового характеру, а також йдеться про наявність подібного приспіву в словацькій (hoja, Ďund’a, hoja) „чеській (hoja, džundža, hoja) та сербо-хорватській мовах (hoja, djundja, hoja)”. На думку авторів словника, спроба М. Максимовича потрактувати слово *дюндя* як ім’я західнослов’янської богині, є менш обґрунтованою [ЕСУМ, т. 1, с. 578]. Я. Коллар вважав гру частиною ритуалу на честь богині Лади і вбачав у приспіві найменування слов’янського бога любові. М. Максимович і собі спостеріг, що слово *дюндя* з’являється в тих весільних піснях, які співають під час комори, отож „у приспіві можна бачити залишки якогось колишнього культового символу” (цит. за [Зілінський 2013, с. 155]). І. Верхратський у статті „Гоя, дюндя і собітки на Угорській Русі” (1899) приспів *гоя-дюндя* пояснює як „залишки культу божеств Лада й Лади, що відповідали за лад у світі, передовсім у сімейному житті та господарстві”: *Гоя-дюндюсь, гоя! Післала нас кральовна! / Гоя-дюндюсь, гоя-дюндюсь, гоя! // Чого вас прислала? / Чи маста готова? / Гоя-дюндюсь, гоя! Уже маста готова!...; Де ти йдеши, чорний баране? / Гоя-дюндя, гоя! / До млина, до млина, мій любий пане!...* [Верхратський 1899]. Оскільки назву зафіксовано давньою веснянковою танковою грою, у якій присутній образ мосту, пов’язаний із космічними міфами про небесні врата, через які боги сходили на землю, а також із весільними піснями, пов’язаними із шлюбними ініціаціями, очікуванням шлюбу, маємо підстави зараховувати аналізовану назву до міфонімії.

У веснянках трапилися назви *Туман, Рожа, Дума: Туман танчик виводив, / Що виведе та й стане, / На дівчаток погляне: / Чи всі дівочки в таночку. / Усі дівочки в таночку, / Тільки Рожі немає. / Мати Рожу чесала / І, чешучи, навчала: / – Не йди, доню, у танок / Та не ставай край Тумана: / Туман ручкою обніме, / Золот перстень іздійме, / На рученьку надіне*

(Манжура, с. 26–27; Календарно-обрядові пісні, с. 58)³⁴. І. Нечуй-Левицький свого часу зауважив, що „на угорській Русі у веснянках сонце зветься червоною палаючою рожею” [Нечуй-Левицький 1992, с. 37]. Наведений текст, судячи із змісту та з огляду на стилістику, міг супроводжувати ритуал на честь сонячного божества, якому в тексті протиставлений антропоморфізований персонаж – *Туман (Дума)*, що міг бути уособленням зимових хмар [Нечуй-Левицький 1992, с. 11]. Чому хмар, а отже води, бо в одній із веснянок варіантом *Туману*, *Туми*, *Думи* є *Дунай*. С. Єрмоленко вважає, що „в давніх язичницьких обрядових піснях конкретні поняття *Зеленого Шуму*, *туману*, *Дунаю* сприймалися як дійові особи, а взаємозамінюваність їх у різних варіантах веснянок мотивована, очевидно, не тільки звуковою подібністю слів, а й перегукуванням їх символічного значення” [Єрмоленко 2007, с. 145].

У веснянці-хороводі із Чернігівщини фігурує персоніфікований образ Дунаю: *Посадили удовця, / Посадили молодця / В середині дворя / На скамієчці / Проти дівочки. // Дунай мій, Дунай, / Син мій нежонай! // Дунай шапочку зронив, / Дунай дівочки просив* (Марко Вовчок, с. 76–77; Ігри та пісні, с. 131). Міфоперсонім *Дунай*, на відміну від билин, рідковживаний в інших жанрах фольклору. Оскільки стоїмо на позиціях тих учених, які билини вважають частиною українського героїчного епосу, що, за влучним висловлюванням Ю. Карпенка, „через гримаси історії був збережений в Росії російським народом” [Карпенко 2008, с. 113], вважаємо: у згаданій веснянці збережено давній персоніфікований образ, який має безпосередній стосунок до билинного антропонімізованого образу богатиря Дуная, а, можливо, й передував йому.³⁵

Проведений аналіз переконує, що всі головні язичницькі свята були містеріями на пошану сонця і води, а також духів

³⁴ В записах З. Доленги-Ходаковського в подібному варіанті веснянки замість *Туману* фігурує *Дума*.

³⁵ На думку фольклористів, веснянки належать у слов'ян до раритетних жанрів [Дибя 2013, с. 8].



предків. О. Потебня вважав: „Міфічний образ не вигадка, не свідомо довільна комбінація наявних у голові даних, а таке їх поєднання, яке здавалося найвідповіднішим дійсності. Міф може бути засвоєний народом тільки тому, що заповнює певну прогалину в системі знань” [Потебня 2000, с. 483]. Небезпідставною є позиція тих дослідників, які розглядають фольклорні тексти не тільки як частину слов’янської культури, а й як „елементи язичницького над-тексту, що являв собою діалог Людини з Космосом” [Новикова 1993, с. 9].

Очевидно, що всі проаналізовані найменування-персоніми були частиною давніх вірувань. Про їхню причетність до давньоукраїнської міфології свідчить прозора внутрішня форма, що відповідає, за О. Потебнею, особливостям міфічного мислення: „...етимологічна ясність слова спрямовує думку, яка зосереджує біля цього слова риси, з яких складається міфічний образ, чи буде той останній богом чи простим духом” [Потебня 1989, с. 268–269]. Співзвуччя цих назв для позначення персонажів нижчої міфології із апелюваннями часто навіть не дозволяє вважати їх власними (див. [Желєзняк 2004, с. 346]); у багатьох збірниках фольклору їх надруковано з малої літери. До того ж, багато вчених підтримують думку про існування такої ономастичної універсальї, як розмитість межі *онім-апелютив*. У міфологічній традиції взагалі немає чіткої межі між власними і загальними назвами. Назви речей легко стають їхніми іменем.

На статус міфоперсоніма може претендувати також найменування *Зельман* (варіанти *Жельман*, *Дзельман*), поширене в усній народній творчості більшості слов’ян, назва персонажа весняних хороводів, у яких любовно-еротичні мотиви переплелися з вегетаційними. Гаївки з міфоперсонімом Зельман³⁶, на думку українських фольклористів, належать до „давньої верстви весняної народнопоетичної творчості” [Голубець 2004, с. 12]. Ім’я персонажа пояснюють по-різному. У народі його пов’язують з ім’ям жида-корчмаря. Р. Кайндль для веснянкового Зельмана навіть знайшов згадку про жида-лихваря

³⁶ На Буковині гаївку ще називають „джельман”, „чильман”.



Зельмана Вольфовича [Кайндль 1896, с. 3]. О. Партицький віднайшов витoki імені в староіндійській, готській міфологіях, теонімії. Були спроби пов'язати *Зельмана* з якимось божеством, наприклад, за аналогією до *зеленого шума* із *зелен-масм*. Я. Коллар виводив міфоперсонім від особової назви *Жалм(а)*, або від апелятива *жалми*, тобто „запрошені співаки на сватанні” (цит. за [Зілінський 2013, с. 87–88] тощо. О. Зілінський обстоює версію про походження імені від давньонімецького правничого терміна *salman* (опікун, законний представник на переговорах), поширеного в чехів упродовж XIII–XIV ст. [Зілінський 2013, с. 108–109]. Етимологія, яку пропонує чеський вчений, – переговорник на сватанні – прийнятна, адже матримоніальні елементи були частиною весняних ритуалів, спрямованих на посилення сонячної активності. Але не можемо погодитися із його твердженням про запозичення цієї веснянки українцями із чеського фольклору, з огляду на численні варіанти в українському фольклорі самої гри, так і близьких функціонально хороводів, пов'язаних із солярними культами, а також на те, що подібні міфоперсоніми є ще язичницьким спадком.

Назви персоніфікованих образів виникали на тій стадії розвитку системи найменування, коли внутрішня форма імені, на думку його творців, відображала суть об'єкта номінації, найсуттєвішу його ознаку. З цього погляду поява в хороводних веснянках *Дрими* / *Дреми* цілком пояснювана: *По вулиці, по широкій, / Ладо, ладо по широкій / Ой там **дрима** кудель пряла / Ладо, ладо, кудель пряла; Чого, **дрема**, довго спала, / Чом починка не на пряла? / Ой встань, **дрема**, пробудися, / Пойди й у сад проходиться...* (Гри та пісні, с. 120). М. Максимович одним із перших пов'язав цей образ із проводами весни, виходячи з етимона назви: „У цій назві той смисл, що з наступного дня починаються вже робочі дні Петрівки, у які треба бути невсипущим, і про які співають на Україні: *Мала нічка-Петрівочка, / Не виспалася наша дівочка* [Максимович 1877].

У щедрівці із Східної Галичини ми виявили ще одну персоніфікацію – *Данець*: *Ой за ворота зелена трава. Гой дай, Божу! / А на тій траві сам **данець** ходив. Гой дай, Божу! / Ой*

ходив-ходив, всіх перед водив... (цит. за [Харчишин 2014, с. 519]). Вважати назву *Данець* первісно міфоперсонімом, а не демінутивом на *-ець* від імені *Дан* чи здрібніло-пестливим варіантом імені *Богданець*³⁷, утвореним шляхом афери, дає підстави те, що він ужитий у давньому обрядовому тексті, окрім того, писемні джерела фіксують чимало суголосних міфонімам чи язичницьким теонімам особових імен: Бабота, Бог, Дажбог, Дід, Дунай, Дядько, Желько, Журило [Чучка 2011]. Впадає в око і співзвучність імен *Данчик* / *Білоданчик*. Обидва імені мають кореневу морфему *дан-*, яку чимало дослідників трактують як допраслов'янську, дотичну до понять, пов'язаних із водою, „одним із головних космогонічних символів” [Худаш 2012, с. 378].

Насамкінець ще кілька міркувань з приводу міфоперсоніма *Зельман* / *Жельман*. Чи не свідчить кореневе *жель-* про його зв'язок зі слов'янським божеством *Желею*, виникнення якого М. Худаш пояснює культом духів природи [Худаш 2012, с. 469]? Подібне трактування цілком відповідає духові весняних містерій, присвячених пробудженню природи. Як і міфони́ми Дажбог, Дід, Журило, аналізована назва корелює зі слов'янськими відкомполіти́ними іменами: у нашому випадку з препозиційним компонентом „желити ‘бажати, прагнути’, на кшталт: Желибор, Желимир, Желислав” [Чучка 2011, с. 185]. Ще одним із свідчень можливої причетності назви *Жельман* до давньої міфонімії може бути те, що його усічений варіант і сьогодні уживаний у веснянках як приспів-вигук: *Жель Христос, Жель воскрес!*, попри століття боротьби церкви з „поганством”.

Поки що це лише припущення, але не безпідставні. „Адже як тільки-но давній обрядовий текст втрачав свою сакральність і переходив до ігрових форм фольклору, присутність у ньому оні́ма починала підпорядковуватися іншим законам. Ім'я могло стати об'єктом обігрування, змінюватися за асоціацією чи через пізнішу реетимологізацію і т. д. Століття побутування в межах

³⁷ Ім'я *Данець* засвідчене писемними джерелами XVI ст. і саме так його походження пояснює П. Чучка [Чучка 2011, с. 146].



християнської парадигми, втрата зв'язку зі старими віруваннями неодмінно призводили до втрати мотивації назви, а це спонукало або замінювати її новішою, або, частково модифікуючи (чи й ні), наповнювати новим смислом пусті обриси вже незрозумілого імені. Можливість подібних трансформацій зумовлена самою природою таких найменувань” [Колесник 2017а, с. 290].

Міфоніми, пов'язані з духами предків. У піснях новорічно-різдвяного циклу кілька лексем, уживаних, зокрема, в жартівливих текстах, можуть, на нашу думку, мати стосунок до давньої міфонімії: маємо на увазі *діда* й *бабу*. Відомий факт про віру наших предків у відкритість кордону між світом живих та мертвих упродовж певних періодів і можливість переходу духів з того світу на землю і назад. Ці давні вірування відображено в народному календарі.

Появу в текстах колядок та щедрівок персонажів *Діда* і *Баби* теж можна пов'язати з ритуальною практикою, з давньою міфологією. Енциклопедичний словник „Славянские древности” *діда* і *бабу* пояснює як „ключові слова в словнику народної культури”, як „міфологічних персонажів, духів, пов'язаних із культом предків” тощо [СД, т. 1, 122; т. 2, с. 41]. Як відомо, під час Різдвяних свят ушановували предків, вважали можливими контакти з ними, отож поява лексем *дід* і *баба* в зимовій календарно-обрядовій поезії цілком прогнозована. Беззаперечною є давність образів, які позначають ці назви. М. Худаш припускав співіснування у давніх віруваннях культу духів природи і культу духів предків: учений був переконаний, що „анімізм ранні праслов'яни (протослов'яни) успадкували з індоєвропейських часів вже зі сформованим культом духів предків” [Худаш 2012, с. 179]. Саме із формуванням культу духу предків, на думку вченого, варто пов'язувати „виникнення якщо не всіх, то абсолютної більшості імен головних, вищих слов'янських язичницьких божеств (жіночих, можливо, ще за матріархату, а чоловічих – за патріархату)”, усталення їхніх функцій та культів [Худаш 2012, с. 183].

Із втратою пантеїстичних вірувань частина обрядових пісень, про що вже йшлося, „перемістилася в коло дитячих розваг”,



віддзеркалюючи ігровій формі давні вірування [Іваницький 2012, с. 9]. Отже, йдучи за цією логікою, поширені персонажі веснянок-закличок, дитячих колядок і щедрівок *дід* і *баба* могли уособлювати дух предків. Наприклад, в одній із закличок *Дід „хмару розбиває” і „сонця добуває”,* тобто володіє стихіями, наділений надприродними здібностями, є богоподібним. У дитячих колядках і щедрівках звертання адресовані дідові, бабі й дядькові, які теж наближені до Бога: *Ой діду, діду (варіант Ой дядю, дядю), тебе Бог кличе...* (Дитячі пісні, с. 145). А. Іваницький виокремлює в зимовій обрядовості „бінарну основу – сакральнo-профанну” [Іваницький 2012, с. 9–10]. Згадані тексти репрезентують її профану, карнавальнo-розважальну частину : *Коляда, коляда, / Дай, бабо, пирога!* (Дитячі пісні, с. 113); *Ой дай, Боже, святок діждати / Підем до діда колядувати. / А в нашого діда є багато хліба...* (Дитячі пісні, с. 145); *Коляда, коляда, / Дай, дядьку, пирога!* (Дитячі пісні, с. 112).

Опосередковані свідчення „сакральності” лексеми *дід*, використовуваної у фольклорі, знаходимо в хорватській обрядовості: до 20-х років ХХ ст. пастухи, приносячи в жертву Святовиту сіру вівцю, промовляли заклинання „Святий Виде, Божий діде!” [SO, s. 507]. До слова, етнолінгвісти відзначають, що давнє божество зовні нагадувало діда. З цього приводу варто зачитувати текст, який виконують і як весільну пісню, і як колядку, із записів З. Доленги-Ходаковського з Волині: *Хвала Богу, дідові, дідові, // Мої козоньки відомі, відомі* (Доленга-Ходаковський, с. 155). Окрім того, *Дід* є також традиційним персонажем маланкування: *Пустіть Маланку до хати трошки. / Маланка буде хату мести, а дід буде сміття нести* (Дей, с. 595).

Через гумористично-розважальний характер маланкування, знижену стилістику образів цього обрядодійства найменування його персонажів не сприймаємо як елементи сакрального називання. Але попри те, що давні обрядові тексти із втратою старих вірувань перетворилися на розважальні і засвідчені в них „ритуальні звертання до колись обожнюваних реалій та субстанцій виявляються вже майже непрочитуваними в новому культурному контексті”, не можемо заперечувати „первісну сакральну природу подібних звертань”, бо як „сакральна

(колядування), так і профанна (щедрування) частини зимового пісенного фольклору були покликані підготувати весняне та літнє відтворення рослинного й тваринного світів – отож мали магічне призначення” [Колесник 2017а, с. 292-293].

Підтвердженням можливої сакральності лексеми *дядько* в давніх обрядах можуть свідчити відповідні статті авторитетних лексикографічних проєктів („Етимологічний словник української мови”, і „Этимологический словарь славянских языков” говорять про спорідненість слів *дядя* і *дід* [ЭССЯ, т. 2, с. 153; ЭССЯ, вып. 4, с. 182]). Щодо можливої передісторії міфоніма *дядько* як найменування прапредка. По-перше, колядки, у яких він трапляється, „належать до староукраїнських, у них фігурують мотив прадерева, багата астральна символіка, тобто ці тексти мають виразний культово-релігійний характер”. По-друге, „більшість звертань до діда, баби і дядька виявлено в дитячих колядках та щедрівках. Причетність аналізованої лексеми до сакральних обрядодій може свідчити теж на користь, власне, її сакральності”. Окрім того, „історико-етимологічний словник слов’янських особових імен українців П. Чучки подає *Дядько* як чоловіче особове ім’я, перша згадка про яке датована першою половиною XIII ст. Воно наведене поряд з іменами, культова передісторія яких очевидна, – *Бог*, *Дажбог*, *Дід* – та із численними похідними від основи останнього. Збереженості назви давнього міфічного образу в записах XIX–XX ст., на нашу думку, могла сприяти її співзвучність з апелятивом, а також особливості міфологічної свідомості” [Колесник 2017а, с. 294], яка, втрачаючи зміст, зберігає форму вираження естетично цінних уявлень.

Насамкінець хочемо наголосити: хоча міфоніми *Дід*, *Баба*, *Дядько* доволі давні, але вони не причетні, як міфоперсоніми, до анімізму. Міфоперсоніми тотожні апелятивним назвам уособлюваних ними сил, натомість міфоніми *Дід*, *Баба*, *Дядько* – назви людей, прапредків, які деонімізувалися.

З-поміж язичницьких міфонімів міфоперсоніми найкраще збережені. Цьому сприяло те, що вони не були адаптовані християнством, бо не мали відповідників у новій релігії: „....християнство, яке виключало природу, не могло пояснити

багатьох чудесних явищ природи, тому й не могло знищити ту частину язичництва, яка була звернена до природи” [Потебня 1989, с. 276–277]. Окрім того, легко прочитувані етимони цих назв дали змогу вписати їх в апелятивний простір колишніх сакральних текстів. Допомогло й те, що на час виникнення й функціонування аналізованих назв, очевидно, опозиція „онім-апелятив” у цій сфері ще не сформувалася. О. Потебня, наголошуючи на різниці між міфічним та поетичним мисленням, виокремлював спосіб переходу від образу до значення: „...специфікою міфічного є те, що образ вважають об’єктивним і тому цілком переносять в значення, і він слугує основою для подальших висновків про властивості означуваного” [Потебня 1989, с. 243].

Аналізовані міфоніми – елементи міфологічної онімної системи, у якій назви, на думку дослідників, мають складну синкретичну форму і зміст, а також, окрім денотативного та конотативного, наділені сигніфікативним значенням. Останнє збігається із сигніфікативним значенням відповідного апелятива. Звернімо також увагу на те, що прозора внутрішня форма цих найменувань не завжди дає змогу їх однозначного інтерпретувати, бо, власне, міфологічній традиції притаманне одночасне існування кількох (інколи – багатьох) семасіологічних зв’язків в історії того чи того значення. Про належність згаданих найменувань до міфологічної традиції говорить також багатойменність поійменованих ними персонажів: *Куст / Тополя, Воротар / Володар, Дума / Тума / Дунай, Дід / Дядько, Дядько / Пан Господар*. У сакральному образі, стверджує Г. Лукаш, „ідея сакрального перетворюється в чуттєво доступні предметні форми” [Лукаш 2016, с. 167], які варіюються відповідно до умов виконання фольклорного тексту. До того ж, на ранніх етапах розвитку онімних систем, а в системах міфологічного типу дотепер відбувалася і відбувається ритуальна зміна імені. Відомий факт: у слов’ян бог Сонця, залежно від пір року, по-різному називався. З цього приводу не можемо не згадати І. Нечуя-Левицького, який більшість міфонімів пов’язував із Богинею Сонцем, Богинею Зорею, Богом неба, Богом Громовиком, богинею Весною, Богинею Хмарою [Нечуй-Левицький 1992].

Язичницькі теоніми

Язичницьких теонімів виявлено в народних піснях мало. Це переважно різночасові номінації, які виникли на різних етапах язичництва і пов'язані із обожненням певних явищ природи та культом духів предків. В етнолінгвістичному словнику „Славянские древности” (стаття „Боги”) названо лише шістьох богів кийського пантеону (Перун, Дажбог, Хорс, Стрибог, Мокоша, Симаргл), згадано також Сварога і Волоса та сімох богів балтійських слов'ян [СД, т. 1, с. 204–215]. Попри численні, тривалі в часі (кілька століть) спроби відтворити релігійно-міфологічну систему доби язичництва, не існує навіть загальновизнаного списку слов'янських богів³⁸. Не зберіг у повному обсязі язичницький пантеон і фольклор. Світ змінюється, змінюються пріоритети, акценти, інтерпретації, способи організації знання. Сакральні оніми або стають частиною нової наукової, культурної парадигм, або зникають, переставши позначати суттєві для суспільства поняття.

Серед виявлених у народних піснях можливих язичницьких теонімів – *Дажбог, Перун, Ярило, Коляда, Купало, Лада, Лель, Дана, Желя, Мара, Морена*. З них тільки *Дажбог* і *Перун* є загальновизнаними. Решту найменувань учені інтерпретують по-різному, не завжди визнаючи їхній теонімний статус.

Частина із наведених вище назв у пісенному фольклорі функціонує не як теоніми, а як найменування відповідних персоніфікованих образів, що з'явилися ще до процесів антропоморфізації дохристиянського пантеону. Збереглися ці найменування як назви ляльки або деревця, солом'яного опудала та як номінації свята (*Ярило, Коляда, Купало, Морена*). Через це багато дослідників визначили їхній статус як найменування божків, міфологічно-ритуальних божеств, але не богів.

Немає жодних літописних свідчень про онім *Ярило* (*Журило, Джурило, Чурило, Цюрило, Джумило, Шумило*), але він засвідчений у піснях. Існує чимало тлумачень суті цього

³⁸ М. Худаш у праці, присвяченій язичницькій теонімії, аналізує тридцять три слов'янських божества, але частину з них інтерпретує як псевдотеоніми [Худаш 2012].



божества: його вважають і „уособленням сонця весняного рівнодення” [Павленко 2000, с. 262], і „покровителем ярих сходів” [Скуратівський 1996, с. 101–102], і „божеством весни” [Худаш 2012, с. 1010], і „воїном та охоронцем землеробської праці” [Гейштор 2014, с. 128]³⁹ тощо. Але внутрішня форма назви не корелює із наведеними поясненнями функціональної сутності. Немає у пісенному фольклорі і переконливих підтверджень версії М. Драгоманова про спорідненість *Журила* з однойменної веснянки з билинним Чурилом Пленковичем.

Фіксацій міфоніма небагато: *Куди Джурило ішов, / Туди ячменик зійшов...* (Ігри та пісні, с. 284); *Ішов Чурило з міста, / За ним дівочок триста... / Чуриленько-пане, / Где наше військо стане?* (Доленга-Ходаковський, с. 783). У примітках до тексту цитованої вище веснянки із найменуванням *Чурило* Доленга-Ходаковський писав: „...танок Чурили здавна відомий на Червоній Русі нашим бабкам, особливо коло Галича: три особи танцюють і співають на великдень” (Доленга-Ходаковський, с. 78). Належність описаного обряду до великоднього циклу дає підстави співвіднести образ *Чурила* (*Джурила*, *Юрила*) з весняним рівноденням, а також із „найменуванням людиноподібної солом’яної ляльки в обряді „похорону Ярила”, який справляли подекуди в Україні разом з Купайлом” [Нечуй-Левицький 1992, с. 38]. У пісенному фольклорі сам міфонім *Ярило* не виявлено, але привернув увагу текст дитячого замовляння, записаний на початку ХХ ст.: *Марку-ярку, / Перенеси хмарку / На попівщину, / На дяковщину. / Там Бог-сирота / Одчиняє ворота / Ключиком-замочком, / Шовковим платочком* (Дитячі пісні, 59). Говорячи про шляхи розвитку лексичного значення, О. Потебня поряд із процесами „затирання з часом первісного враження, вираженого словом”, наголошував на існуванні механізмів його збереження: постійних епітетах, інших тавтологічних виразах, символах [Потебня 2000, с. 5]. Можливо, свідченням, власне, таких процесів є прикладка *ярку*. Ужита поряд із пізнішою назвою вже олюдненого,

39 Детальніше про це йдеться в енциклопедичній статті „Чурило” Української фольклористичної енциклопедії [УФЕ 2018, с. 761–762].



персоніфікованого персонажа, коли у фольклорі прижилася номінація обоженуваних субстанцій особовими іменами (наприклад, бога-громовика – Іллею, води – Уляною), прикладка продовжувала зберігати семантику давньої назви бога весняного рівнодення, яка передувала особовому імені. Тому *Марко*, який може *перенести хмарку*, на нашу думку, органічно вписується в коло язичницьких міфонімів.

М. Худаш вважає, що „цей уявний, одухотворений, антропоморфізований і обожений персонаж міг також сприйматися і як божество весни під своєю питомою первісною апеллятивною назвою *jarъ*, яка від того часу набула вже, окрім апеллятивної, ще й значення пропріальної назви – власного імені божества весни” [Худаш 2012, с. 1010]. Привернуло нашу увагу також припущення С. Килимника, що „в народній поезії стародавнього *Яра, Ярила, Яровита*, напевно, замінив св. Юрій”, що підтверджують „трансформації імені: Юрило, Юрай, Юрій” [Килимник 1994, кн. II, т. 3, с. 305–311]. Білоруський фольклор фіксує варіант Юрило [Золотослов 1988, с. 133] (пісня про відмикання ключами літа співзвучна з українськими веснянками, у яких таку ж функцію виконує Юрій (Юрай, Урай)). Про подібність образів Ярила і Юрія (семантичну подібність слів з коренем **jar* і **jur*), а також можливе суміщення давнішої й пізнішої назви йшлося в лекції про агіоніми.

Міфоніми *Купало* і *Морена* пов’язані з літнім сонцестоянням, третьою віхою язичницьких обрядів, проти яких християнська церква провадила жорстоку боротьбу. Завершилася вона, як і у випадку із зимовим обрядовим циклом, – контамінацією давніх і нових вірувань: язичницького *Купала* поступово замінює *Іван Купа(й)ло*, пов’язаний асоціативно з християнським святим *Іваном Хрестителем*. Щодо *Морени*, то оскільки християнського відповідника не знайшлося, ця назва збережена лише як найменування обрядово-ритуальної ляльки. Із втратою обряду її почали замінювати співзвучним жіночим ім’ям *Марина*, свідчать про це варіанти купальських пісень: *Коло води-моря ходили дівочки. / Коло Мариночки. / Купало! Гратиме сонечко / На Йвана!*; *Ходили дівочки коло Мариночки, / Коло мого Вудола-Купала! / Гратиме сонечко на Йвана!* /

Накупався Іван, та в воду упав. / Купала під Івана!; (Ігри та пісні, 392); *Коло води-моря ходили дівочки. / Коло Мареночки – Купало! Грає сонечко на Івана!* (Календарно-обрядові пісні, 162); *Коло Мареноньки ходили дівоньки, / Стороною дощик іде, стороною* (Календарно-обрядові пісні, 165).

Ще в часи Середньовіччя купальське обрядодійство почали сприймати як молодіжні розваги, а магичні формули-заговори із звертаннями до язичницьких богів втратили свою колишню ритуальну функцію. Сьогодні серед дослідників немає однастайності в інтерпретації міфонімів *Купало* і *Морена* та функцій позначуваних ними божеств.

Найчастіше міфонім *Купало* функціонує як геортонім. І. Нечуй-Левицький це свято пояснював як „свято Богині Сонця і Богині Хмари” [Нечуй-Левицький 1992, с. 37].

В одних випадках свята Купала та Івана потрактовані як окремішні: *на Купала, Купалочка; на Купайла; Купала під Івана; сьогодні Купала, а завтра Івана; Цепер Купайло, а завтра Іван*, а в інших – як одне свято: *Купала на Івана; Купала на Івана; на Івана Купала; Ой на Івана, на Купайла; на Івана Купального; на Івана Купайлого*. Християнізовані та сполонізовані варіанти геортоніма виявлено в записах ХХ ст. з Підляшшя й Лемківщини: *свято Яна, Яна; на святого Яна; на Яна, на Яничка*; а персоніфікований образ свята трапився в пародійних текстах: *А ти, Яне, сятий Яне, (2) / Маи на заді виторгане* (Іваницький, с. 316); *Яне, Яне, Яновичу, / Маи подерту рукавицю. // А ти, дівче, не висмівай, / Возь іголку, позашивай* (Іваницький, с. 318). Зафіксовано також перекручені назви, які свідчать про повну втрату розуміння їхнього змісту: *Купайло на Йвайло* (Слобожанщина, 190); *Купало на Йвано* (Ігри та пісні, с. 439).

У піснях із Пряшівщини й Лемківщини поряд із назвою свята *на Яна* з’являється ще один геортонім – *Собітка*: *А на Яна, на собітку, (2) / Зарізали хлопці кітку [кішку]* (Іваницький, с. 318). У трактуванні М. Костомарова, *Сабот* – з фракійської *сонце, що сходить*, а гора *Сабот* – *гора Сонця* [Костомаров 1847, с. 17]. І. Верхратський, посилаючись на Густинський літопис (XVI ст.), вважав *Собітку* святом, присвяченим божеству



Купалу, яке „могло бути богом вогню” [Верхратський 1899]. На думку етнолога Б. Рибаківа, слова „купало” та „собітка” у давньослов’янські часи позначали „єднання громади для спільного проведення обрядів та язичницьких магічних відправ”, які відбувалися „в день літнього сонцестояння на капищах (святилищах)” *купно, со-бытно*, – тобто разом. Звідси – „Купайло і Собітка, які з цього погляду є синонімами” [Рибаків 1981, с. 294–295]. Однак переважно міфологи купальські вогні вважають втіленням сонця, а *купало* виводять від кореня *куп-* (гарячість, яскравість, вогонь)⁴⁰ [Худаш 2012, с. 477]. Подібної думки дотримувався й О. Потебня [Потебня 2000, с. 28].

Узагалі трактувань міфоніма *Купало* чимало: його розуміють як бога молоді, кохання, подружньої вірності, або як бога плодючості, земних плодів, радості, згоди й любові, або як бога достатку та врожаю, щедрого і теплого літа, лікарських рослин, добробуту тощо [Худаш 2012, с. 477], або пов’язують із ушануванням мертвих (В. Петров), або пояснюють як недорозвинене божество, персоніфікацію рослинної сили. (В. Пропп).

Синкретичність, поліфункціональність, як і в міфоперсоні- мів, образу Купала, спонукає вважати його елементом найдавні- ших шарів слов’янської міфонімії. Наприклад, М. Худаш шукає його витoki ще в трипільській культурі [Худаш 2012, с. 500]. Про давність міфоніма говорить і наявність жіночого варіанта: *Купала наша, Купала, / Заграло сонечко на Йвана* (Ігри та пісні, с. 398). М. Худаш, як і у випадку *Лади-Лада*, припускає „існування різностатевої пари божеств Купала-Купало із генетично спільним іменем” [Худаш 2012, с. 507].

⁴⁰ І. Верхратський звернув увагу на те, що „саме під час святкування купальських свят з’являються хрущики – світлячки *lampyris postī lusa*, які в гірських околицях Галичини та подекуди й Угорської Русі називають купанка або купалчана мушка” [Верхратський 1899]. Вважаємо, давні назви рослин і тварин, залучених до язичницької магії, або в якийсь інший спосіб пов’язаних із нею, заслуговують на окреме дослідження.



Купало, купайлиця – це і лялька, і деревце (як *марена*): *Ой вийдіть, вийдіть, молодиці, / Бо хоче дівча Купайлиці* (Іваницький, с. 302); *Піду гуляти, купала рубати, / Купала рубати та й дівчат збирати* (Слобожанщина, с. 191); *Наші хлопці – недбайлиці / Не вирубали купайлиці* (Ігри та пісні, с. 384)), і багаття (*Ой молодая молодице, / Вийди до нас на улицю, / Розведи нам купайлицю* (Ігри та пісні, с. 385)), навколо якого розгортається обрядодія. Це, як ми вже згадували, і назва свята: *На Купалу огонь крешуть, / Нехай відьми на пень брешуть* (Ігри та пісні, с. 432), *Ой на Ївана на Купайла, / Там ластівочка купалася* (Іваницький, с. 304); і сам ритуал: *Хто не піде на Купало, / Щоб йому ноги поламало* (Ігри та пісні, с. 383); а також персоніфікований образ: *Ой ти, Купайло, дзе зімовало? / – Ой зімовало у пірейку, / Летоваць буду й у зельєйку* (Іваницький, с. 313).

На відміну від інших міфоперсонінів, виявлених тільки у звертаннях (*Ой Черчику-Василечку; Воротаре, воротареньку; Весно наші, Весно; Весно, весно, весняночко, / Прийди до нас, паняночко; Приїдь, приїдь, Кострубоньку; Ой діду, діду; Ой ти, ой ти, білоданчику* і т. д.), міфонім *Купало* часто вживаний і в складі повторів. Фольклористи вважають подібні рефрени елементами язичницького магічного обрядодійства, „колективно-сугестивним покликом-приспівом у відповідь на магічну формулу-звертання волхва до вищих сил” [Іваницький 2009, с. 305]: *На Ївана, на Купайла! / Час тобі, вербо, розвитися, / Час тобі, Іване, оженитися. / На Ївана, на Купайла! // На Ївана, на Купайла! / Ой ще не час, ой ще не пора, / Бо ще моя дівчина молода. / На Ївана, на Купайла!* (Іваницький, с. 301–302); *Ой хміль на тичину повивається. / Шо Іванко з дочкою набивається. / Ой зятьку мій, зятьку. Бери в мене дочку, Купала! / Бери в мене дочку, дочку Верочку, Купала! / Дам я тобі віна ще й три стоги сіна. Купала!* (Гайдай, с. 40). Наявність *Купа(й)ла* в таких стійких спонукальних сполуках підтверджує давність і сакральність цієї назви, а також можливу належність до теонімів, принаймні, на певному етапі розвитку сакрального язичницького ономастикону.

До поширених міфонімів у купальській обрядовості належить також *Марена*. І. Нечуй-Левицький інтерпретував *Марену* як Богиню Хмару [Нечуй-Левицький 1992, с. 37]. У Словнику „Славянские древности” зазначено, що „в Україні *мареною* називали деревце, прикрашене вінками, квітами, намистом і стрічками, атрибут купальського обряду” [СД, т. 3, с. 181]. М. Худаш вважав *Марену* „божеством смерті, усякого зла і лиха, опудалом, якого спалювали під час купальських свят” [Худаш 2012, с. 649]. Натомість у трактуванні В. Войтовича це богиня, пов’язана „із сезонними ритуалами умирання і воскресіння природи, а також обрядами викликання дощу” [Войтович 2002, с. 290]. Я. Головацький також розуміє *Марену* як божество, у якому „слов’яни-світлопоклонники вшановували воду” [Головацький 1991, с. 16]. Хочемо насамкінець зазначити, що цей перелік пояснень функціональної сутності згаданого божества не остаточний і його можна було б продовжити ще низкою тлумачень, запропонованих авторитетними науковцями.

Сьогодні із впевненістю можемо говорити про функціональну спорідненість Купала й Марени, про що свідчить як їхня взаємозамінність під час називання обрядового деревця, так і взаємопов’язаність у низці текстів: *Коло води-моря ходили дівочки / Коло Мариночки. / Купало! / Гратиме сонечко / На Йвана!* (Ігри та пісні, с. 392); *Сьогодні Купала. А завтра Івана. / Купала на Йвана. // А купався Іван, доведеться й нам. / Купала на Йвана. // – Ой де наша Маринонька гуляла? / - З високого терема упала, / Дженжур намисто порвала. / Тепер нашій Мариночці – не додому, Тільки з моста та й у воду* (Слобожанщина, с. 188). Хочемо звернути увагу ще на один приклад із збірки М. Лисенка: *Маринко, моя дівко, / Ти, Мариничу, / Ти мій паничу, / Іване, Івашеньку!* (Лисенко, с. 140). Посесив на *-ич Маринич*, утворений від жіночого особового імені *Марина*, яке в багатьох купальських піснях заступило давній міфонім *Марена*, фігурує в тексті замість *Купала*.

О. Потебня, про що йшлося вище, одним із значень кореня *куп-* вважав *вогонь*, а кореня *мар-* – „блистіти” і припускав, що *Марена* була донькою Сонця [Потебня 1883, с. 204–205]. Отож цілком ймовірно, що *Купала* і *Морена* могли позначати різні

персоніфікації Сонця. Подеколи *Морену* „прочитують” як *Моряну*: оскільки море – символ води, свято *Купала* можна потрактувати як обрядодійство, присвячене символічному шлюбові сонця і води.

Щодо пов’язаності *Марени* з богинею смерті *Марою*, то прикладів можливості подібного зв’язку у пісенному фольклорі не знайдено. Ймовірно, таке переосмислення образу язичницької богині відбулося пізніше, уже за християнської доби. До речі, якби наші пращури пов’язували *Марену* з *Марою*, а отже потойбіччям, *Іван Купало* не міг би бути названий *Мариничем*. Хоча слушною видається думка М. Новикової про амбівалентність, а не дуалістичність давніх вірувань; у язичництві не було „двох володарів”, Добра і Зла, – в ньому існувала плазмова плинність „корисного” і „шкідливого” [Новикова 1993, с. 27], що не виключає пов’язаності *Марени* з *Марою*.

Про стосунок *Марени* до води як до божественної субстанції свідчить також, на нашу думку, наявність у купальських текстах жіночого персонажа, поійменованого *Ганною*: *Купала на Йвана. / У Івана сестра Ганна* (Слобожанщина, с. 186); *Як пішла Ганна в Дунай по воду / І ступила Ганна на хиткую кладку. // Ганна, моя панна, / Ягода моя червонная. // Кладка схитнулася, Ганна втонула, / Як потопала, тричі зринала. / Ганнина мати громаду збирала, / Громаду збирала, усім заказала: / – Не беріте, люди, у Дунаї води, / В Дунаї вода – Ганнина сльоза...* (Ігри та пісні, 389). Порівняймо: у відомій купальській пісні „Ходили дівочки коло *Мареночки* (вар. *Мариночки*)” дівка *Маринка*, як і *Ганна*, теж „в Дунаї втонула”. Ще одна купальська пісня фіксує пов’язані сюжетно особові імена *Іван* та *Ганна*: *Вийшла Ганнуся на двір з хати, / Біжить Іванка рятувати* (Слобожанщина, с. 192), що може свідчити про не випадковість згаданих імен в обрядових піснях.

Попередні дослідження особових імен, здійснені на матеріалі українських обрядових пісень, засвідчили інтенсивне вживання лише частини імен: *Василь, Іван, Ганна, Марина, Меланка, Настя* [Колесник 2003; Колесник 2002]. Незважаючи на приблизність кількісних підрахунків на подібному матеріалі, ігнорувати цього факту не варто, бо, як слушно зауважив В. Топоров, екстенсивне використання певних особових імен

зумовлене тим, що вони є „вагомими в національній традиції, а введені до певних, відпрацьованих формул співвідносяться із прецедентом, першоподією” [Топоров 1979, с. 142–143], тобто є своєрідним способом збереження традиції.

Загальновизнаний факт заміни давніх міфічних найменувань християнськими. Але як це відбувалося? Насамперед привертає увагу те, що при суміщенні християнських та язичницьких свят відбувалося узгодження найменувань відповідних персонажів (а також їхніх функцій, характеристик). Шкода, що власне ономастичний чинник і досі залишається незаслужено недооціненим: йдеться про кореляцію в народній свідомості частини християнських імен із давньослов'янськими онімами. Л. Белей, наприклад, зауважив, що після прийняття християнства „християнські імена повинні були якнайшвидше пройти фонову адаптацію до структури української мови; завдяки варіантотворчим процесам міцно закріпитися в народнорозмовному мовленні; набуті якнайширший спектр емоційно-експресивних конотацій”. А отже, відбувалося активне пристосування „чужої за структурними, семантичними, ономастичними і функціональними ознаками системи називання до старої, дохристиянської іменної системи українців” [Белей 2001, с. 7].

На що, власне, варто звернути увагу дослідникові народно-поетичних онімів?

По-перше, інтенсивність уживання певних особових імен жанрово обумовлена: наприклад, уживання імені *Василь* у щедрівках становить 20% від загальної кількості усіх уживань чоловічих особових імен у календарно-обрядових піснях, а ім'я *Анастасія* найуживаніше у веснянках (див. детальніше [Колесник 2003; Колесник 2002]).

По-друге, імена *Василь*, *Іван*, *Ганна*, *Марина*, *Меланка*, *Настя* в багатьох обрядових текстах є частиною сталих словосполучень (давніх магічних заклинань), рефренів, мета яких – збільшити силу магічного впливу [Кагаров 1928, с. 26]: *Ой Чиньчику-Васильчику*, / *Посію тя в городчику*; *Наша Маланка-подністрянка*; *наша Меланка* – *господиня*; *Ой Іване-Білодане*, / *Білоданчику*, *Білоданчику*, / *Ой поплинь, Білодане*, / *по Дунайчику*; *Іване-Івашечку!* – *Гу!* / *Не переходи доріженьку*, /

*Іване-Івашечку! – Гу!; Ганна панна; гречная панна, панна Ганна; Прийшла Ганусейка на Дунай по воду / Дунаю-море, Гануню-зоре!; Вербовая дощечка, дощечка, / ходить по ній Настечка, Настечка; Ой Галочко, Галочко, красная паняночко*⁴¹; *Мала нічка петрівочка, / не виспалася й Маланочка* тощо.

По-третє, особові імена часто вживані з прикладками, які здатні зберегти прадавній смисл заміненних ними міфічних назв. Так ми вже згадували про пов'язаність лексики *черчик* зі значенням *вагітніти, народжувати*, слова *пан* – із *Господь, Бог*. Також можна говорити про зв'язок означення *білоданчик* із коренем *дан-* (вода, богиня Дана). Окрім того, прикметник *білий* функціонує у пісенному фольклорі як постійний епітет, отождествлює здатен увиразнювати „давній смисл слова, від якого залежить”. О. Потебня був переконаний, що значення слова *білий* „первісно пов'язане зі світлом і вогнем” [Потебня 2000, с. 28], а отже, веснянковий *Білодан* міг символізувати і вогонь (світло) і воду.

Найменування *Дажбог, Перун, Лель, Лада, Дана, Мара, Желя* зрідка трапляються в українських народних піснях як повноцінні оніми. Пригадаємо, що теонім *Дажбог* засвідчений лише кількома текстами: веснянкою та весільною (в іншій інтерпретації княжою) піснями (про рефрен *Ой дай, Боже!* див. детальніше [Колесник 2016]).

Тільки один текст купальської пісні із записів О. Дея з Бойківщини зафіксував ім'я головного бога володимирівського пантеону *Перуна*: *Гей, око Лада. / Леле Ладове, / Гей, око Ладове, / Ніч пропадає, / Бо око Лада / З води виходить, / Ладове свято / Нам приносить. / Гей, Ладод! / А ти, Перуне, / Отче над Ладом, / Гей ти, Перуне! / Дай дочекати, / Ладе Купала. / Гей, Купала!* (Ігри та пісні, с. 35). Контекстуальне оточення найменування *Перун* переконує, що в давніші часи воно, як і вжиті поряд з ним, насичені клично-імперативною напругою назви *Купала, Ладод*, було теонімом.

Виникає запитання: „Чому теоніми *Дажбог* і *Перун* менш уживані, на противагу давнішим і „нижчим” з погляду давньої

⁴¹ В українській народнопісенній творчості ім'я *Галя* часто є варіантом імені *Ганна* [Колесник 2003; Колесник 2002].



язичницької ієрархії міфоперсонам?” Передовсім, мабуть, тому, що після прийняття християнства їх як „офіційних” богів пантеону Володимира одними з перших вилучили із релігійного і громадського життя. Окрім того, ці теоніми можна кваліфікувати як відносно нові (незважаючи на те, що перша писемна згадка про Дажбога трапилася в перекладі візантійського Хронографа VI-VIII ст. Іоана Малали [Іларіон 1992, с. 101–102]), тому вони не стали невід’ємними на синтагматичному й парадигматичному рівнях одиницями обрядових текстів, на противагу деяким іншим міфонімам. М. Худаш, зокрема, є прихильником відантропонімною версії походження теонімів *Перун* і *Дажбог*. На його думку, найменування *Дажбог* виникло „ще десь у глибокий праслов’янський період унаслідок трансонімізації праслов’янського особового імені-комполита *Dadjьbogъ* якоїсь конкретної, за певними забобонно-містичними мотивами обожненої і міфологізованої особи чоловічої статі на ім’я *Dadjьbogъ*, яке у наших давньоруських предків закономірно розвинулося в *Дажьбогъ-Дажьдьбогъ*, а згодом – у *Дажбогъ*” [Худаш 2012, с. 357]. Теонім *Перун* учений тлумачить як „похідне гіпокористично-суфіксальне антропонічне утворення, яке виникло від якогось із конкретних праслов’янських імен-комполитів з початковим елементом *Ber-*препозитивного компонента типу... *Beri[slavъ]*” теж унаслідок обожнення якоїсь „конкретної, іменованої цим іменем особи чоловічої статі” [Худаш 2012, с. 713]. У словнику П. Чучки „Слов’янські особові імена українців” обидва імені зафіксовані як відтеоніми та як такі, що „мають тривалу традицію функціонування як антропоніми” [Чучка 2011, с. 145, 277]. Про пізніше входження до язичницького пантеону теонімів *Дажбог* та *Перун* говорить і те, що зафіксовані вони в текстах, пізніших за походженням, зокрема княжої доби. Культурологи появу культу блискавки й війни, Перуна як покровителя давньоруської княжої дружини пов’язують зі стадією військової демократії, третього етапу давньослов’янських вірувань.

Якщо пристати до версії пізнішої появи аналізованих теонімів (приблизно на межі старої і нової ер), то походження інших дохристиянських теонімів треба кваліфікувати як значно давніше. У зв’язку з цим варто зацитувати музикознавців-

етнографів, які вважають, що музично-структурні типи календарної обрядовості в українському фольклорі сягають доби неоліту, тобто „межі близько 5–4 тисяч років до н. е.” [Іваницький 2009, с. 125], коли відбулося „формування індоєвропейської плеємної та мовної спільності, розвиток землеробства, а в рисунках та зображеннях цього періоду вже вирізняють солярну, зооморфну й антропоморфну символіку” [Іваницький 2009, с. 125–126]. Історики та етнологи стверджують, що вже „в І тис. до н. е. система вірувань первісного суспільства повинна була остаточно скристалізуватися” [Гейштор 2014, с. 277]. Таке твердження вчених дає підстави говорити про те, що й відповідна їй система теонімів на той час уже мала бути сформованою. Власне, через давність цієї частини сакральної фольклорної онімії та зміну релігійних парадигм у записях фольклору ХІХ–ХХ ст. натрапляємо лише на її залишки.

Міфоніми *Дана, Лада, Лель, Леля, Мара, Желя* в записях української народної поезії вже майже не виявлені як повноцінні оніми. Більшість із них входить до складу повторів, заклинань, побажальних вигуківих конструкцій зі значенням прохання, побажання усіляких гараздів (насамперед, в обрядових піснях): *Ой Дід Ладо; Ладо моє!; Ладо, Ладо; Ой Дів, Дів, Ладо, Дів! Ой Лелю-Лелю; Лелю! Лелю!; Ох (Ой), і я в Лелю; Лелюм-полелюм; Лелю-полелю; Жель Христос, Жель воскрес!* тощо. Ці рештки магичних заклинань-звертань до давніх богів, виголошувані під час язичницьких обрядів, завдяки традиційно стійкій побудові текстів фольклору збереглися донині.

Найуживанішими є повтори з теонімом *Лада / Ладо: ...тебе вініуєм: / ...І з усім чадом, із святим Ладом, / Святим божеством, божим рождеством* (Федькович, с. 30); */ І з милим чадом, і з святим Ладом* (Федькович, с. 32). На Буковині ще в ХІХ ст., вітаючи із Різдвом, віншували теж зі *св. Ладом!*⁴²

⁴² М. Івасюта, досліджуючи оніми у творчості буковинських письменників кінця ХІХ – початку ХХ ст., відзначає уживання в мовленні персонажів назв *Лада, Ладове свято* поряд із біблієонімами „як засіб передачі особливостей культурно-мовної своєрідності буковинців” [Івасюта 2007, с. 115].



Поширений рефрен із *Ладо* з обрядових пісень ще у веснянках. М. Костомаров свого часу зауважив, що „лише зрідка трапляється веснянка, у якій би не звучав приспів *Ладо! Ладо!*” [Костомаров 1847, с. 27]: *По вулиці, по широкій, / Ладо, ладо по широкій; Ой гой-гой, і Ладо!; Вилинь, вилинь, галочко, / Ладом, ладом, галочко!; Ой на горі ніп умер. Піп умер, / Тай-лай ладом ніп умер, ніп умер* (Ігри та пісні, с. 120, 214, 247, 275). Таке розмаїття повторів з аналізованим міфонімом свідчить про його за давніх часів уживаність і популярність у весняному фольклорі⁴³. Міфонім *Ладо* є доволі використовуваним у складі повтору і у весільних піснях упродовж усього весільного обряду: *Я той вінок увила для того, / Ой Ладо, Ладо, для того, / Щоб ти мене заручив за його, / Ой Ладо, Ладо, за його; Ладо моє, Ладо моє, / Що є в тім короваї?; Ой в ліску, в ліску два тесарчики тесали. / Ой Ладо, Ладо!; Заказав старостенька боярам до Львова. / Ой Ладо, Ладо!; Ішла сваненька до перевозу. Ладо, Ладо!; Ой звонке деревце-каліно. / Ой Ладо, Ладо! / Як рубали, то дзвонило, / Ой Ладо, Ладо!; Не пійте, кури, раненько. / Ой Ладо, Ладо!; Над морем глибоким / Стоїть терем високий. Ладо! Ладо!; Закувала зозуленька за двором. Ой Ладо, за двором. / Заплакала Ганнусенька за столом. Ой Ладо, за столом.; Од бору до бору стеженька битая. / Ой Ладо, Ладо!; Кленів лист із травою. Ладо, Ладо, із травою. / Хто ж тебе потоптав? Ладо, Ладо, потоптав; Ладо моє, Ладо моє, що є на тім короваї?; А у нашого короленька старости молодії / Ой Ладо, Ладо! / Вивабили, виговорили Марисеньку від батенька. Ой Ладо, Ладо!* (Ігри та пісні, с. 165, 172, 190, 216, 224, 226, 241, 250, 253, 265, 309, 314, 341).

Наведені приклади засвідчують найменування переважно чоловічого божества *Лада*. Натомість фіксації найменування жіночого божества *Лади* нечисленні. У веснянці співається: *Благослови, мати, / Ой мати Лада, мати, / Весну закликати, / Зиму проводити* (Скуратівський, с. 77); у купальській пісні: *Просила си ранком Лади, щоби серцю дала ради* (Kolberg, т. 49,

⁴³ Троїцька пісня із приспівом Ой Лелі Ладо! трапилася в одній із праць М. Максимовича [Максимович 1877.



s. 281–282)⁴⁴. Підсумуємо: рефрен із міфонімом *Ладо / Лада* передовсім фіксують хороводні веснянки (однин з найдавніших шарів весняної обрядовості), а також весільні пісні (про давність весільного обряду вже йшлося), що може свідчити про *Ладу* і *Лада* як божественних покровителів любові, шлюбу, щастя, гармонії та весни. Цей висновок суголосний висловленим ще в XIX ст. міркуванням Я. Головацького, М. Костомарова, М. Максимовича про *Ладу* як одну із найдавніших слов'янських богинь, яку вони, як і сучасні дослідники, вважали „божеством весни, кохання”, „втіленням жіночого начала”, пов'язували із світло- чи водопоклонінням тощо [Головацький 1991; Костомаров 1847, с. 76; Максимович 1877]. Вважаємо, менша поширеність у пісенному фольклорі жіночого варіанта міфоніма зумовлена тим, що він давніший. М. Худаш, зокрема, вважає, що культ слов'янської богині *Лади* та теонім на її позначення „своєю генезою сягають у глиб доби трипільської культури”, а більш уживаний чоловічий варіант „міг активізуватися з переходом від матриархату до патріархату” [Худаш 2012, с. 523, 534].

Отже, уживаність найменувань язичницьких божеств *Лади / Ладо* дотепер в українських народних піснях, насамперед обрядових жанрах, попри кількатисячолітнє панування християнства, свідчить про архаїчність і вагомість позначуваних ними божественних субстанцій у язичницькому пантеоні та поширеність їхнього культу в минулому. Існування ж божества у жіночій і чоловічій іпостасях (пригадаймо також: *Купала / Купало, Леля / Лель*) підтверджує як його давність, так і давність його найменування. До речі, слов'янська антропонімія донині зберігає цю архаїчну рису: існування чоловічих та жіночих парних імен. Наприклад, словник П. Чучки „Слов'янські особові імена українців” фіксує чимало жіночих імен-відповідників „до

⁴⁴ У цьому ж таки тексті згадано ще бога Румера (Просила си Бога Румер, щоб їй тот стари умер (Kolberg, т. 49, s. 281-282)), а в примітці О. Кольберга до пісні читаємо: бог Рум'ян? Власне, ще один „потенційний” давній теонім може свідчити як про давність самої пісні, так і про давність зафіксованих у ньому онімів.

чоловічого імені”, а в найбільш архаїчних регіональних антропоніміконах (зокрема Буковини, Галичини, Гуцульщини) донедавна функціонували чи функціонують і нині жіночі імена-відповідники до чоловічих імен: *Василина, Георгіна, Павлина, Петрина, Юрина*.

У веснянкових приспівках інший язичницький теонім *Лель* (жіночий відповідник *Леля*) виявлений у значно меншій кількості, переважно як елемент веснянкових приспівків: *Перед нашими воротами / Вились, завивались, / Два голубчики, два сизенькії. / А я в луг пойду, я вінок зав'ю! / Ой Лелі Ладю!* (Максимович); *А за лісом лісом, за темним зеленим, / Ой Лелю! Ладю! Пахарі пахали!; Посіємо льону, льону! / Ой Лелю-Ладю! льону!; Ой Лелю-Ладю! громада стояла, / Громада стояла, колодязь копала* (Костомаров, с. 77); *Ой ми поле орали, орали, / Да в Лею-рано, орали, орали* (Марко Вовчок, с. 57); *Хвалилася береза перед дубами. / Хвалилася, леньом-поленюм, береза* (Лисенко, с. 88); *Селезенько косатий, сизий, кудроватий / Пусту погуляти // Ой льолі, ладо, / Пусту погуляти; Ой у полі на горбку, / Лею-Полею, на горбку; Ой за лісом, лісом, / Там наші орали. // Ой люлі, люлі, там наші орали* (Ігри та пісні, с. 88, 102, 293); *Ой кудрявчик, кудрявчик, / Ой кудрявчик, лелю, кудрявчик, / Не стелися без мене. // Не стелися без мене, / Не стелися, лелю, без мене* (Іваницький, с. 200). Трапився рефрен з *Лелею / Лелем*, щоправда, доволі спотворений, і в русальній пісні: *В саду вишенька розвивається. / Хія-лелю, розвивається. / Іван дочкою набивається* (Календарно-обрядові пісні, с. 125).

Насамперед привертає увагу розмаїття рефренів із міфонімом *Леля* чи *Лель*, що може бути доказом його колишньої поширеності в обрядових піснях, зокрема у веснянках, одному з найархаїчніших нехристиянізованих шарів українського обрядового фольклору. Це все, як і вживання поряд із теонімом *Лада* та належність до стійких словосполучень-рефренів, дає підстави розглядати це найменування як можливий теонім. Додатковим свідченням може також слугувати „попсутість” повторів із *Леля / Лель*: навіть у споріднених сюжетно текстах вони звучать по-різному (наприклад, у записах Б. Грінченка – *Ой люлі, люлі*; у М. Костомарова – *Ой Лелю-Ладю!*; у Марка Вовчка – *в Лею-рано*). За нашими

спостереженнями, у фольклорних текстах архаїзми та власні назви зазнають найбільших спотворень. Щодо онімів, то віддаленість у часі прецеденту, пов'язаного із власною назвою, „провокує” втрату з ним зв'язку, а отже й зумовлює втрату здатності оніма бути однозначним ідентифікатором позначуваної ним реалії. У результаті цього онім знає переосмислення або перетворюється на „незрозуміле” слово із затемненою семантикою.

Такі трансформації онімів (зокрема сакральних) спостережено також у запозичених текстах: поза складним універсумом народних ідеалів та уявлень, поза семіотичною структурою національної культури, відірвані від притаманних їй форм суспільної свідомості, вони втрачають здатність виконувати свою безпосередню функцію – називати, позначати, ідентифікувати. Наприклад, поширений, питомий в українському пісенному фольклорі *Дунай*⁴⁵ у частині російських народних пісень перетворився з лінгвокультурного феномена на незрозумілі сьогодні для пересічного слухача і навіть виконавця слова *вздунай, вздумай*.

Маловживані у пісенному фольклорі міфоніми *Мара, Дана і Желя*. Міфонім *Мара*⁴⁶ трапився лише один раз у буковинській ліричній пісні в записах Г. Купчанка у складі заклинання *Мара би тя взяла!*. Донині збереглися пісенні приспиви: *Ой дана, дана!; Сіді, ріді, сіді, ріді – Дана; шіді, ріді, шіді, ріді – Дана*. Але, наприклад, „Етимологічний словник української мови” заперечує спроби пов'язати подібні приспиви з теонімом *Дана* [ЕСУМ, т. 2, с. 11]. Оскільки цей міфонім не засвідчений давньою писемністю і не функціонує як повноцінна власна назва у слов'янському фольклорі,

45 Про функціонування потамоніма Дунай в українських народних піснях див. детальніше [Колесник 2003; Колесник 2010а; Колесник 2010б].

46 Чернівецький учений К. Герман пов'язував цей міфонім із тими язичницькими іменами божеств, „з якими пов'язаний подальший продуктивний словотвір загальних назв, широко вживаних у сучасній українській мові”, чому сприяла „віра наших предків у те, що в будь-якій справі людині допомагають або шкодять різні надприродні сили – добрі або злі божества” [Герман 2002, с. 97].

багато вчених заперечують існування язичницької богині з таким іменем. До речі, навіть у „Велесовій книзі”, багатій на „сумнівні” язичницькі теоніми, її не згадано. Однак М. Худаш у результаті аналізу багатьох досліджень, у яких йшлося про культ та ім'я богині *Дани* в контексті давньоіндійської й кельтської міфологій, а також про причорноморські гідроніми із кореневим *дан-*, дійшов висновку про походження і теоніма, і гідронімів з такою кореневою морфемою від праіндоєвропейського чи індоарійського кореня *дан-*, який первісно вживався „на позначення понять, пов'язаних з водою”. Отож „це жіноче божество розвинулося ще в первісно-общинному матриархальному середовищі на основі обожнення водної стихії як одного з найнеобхідніших чинників існування всього живого” [Худаш 2012, с. 374–378].

Через архаїчність культ богині *Дани* (учені шукають його витоків ще в праіндоєвропейській добі), поступово занепадаючи, зазнавав у результаті численних змін суспільного устрою, еволюції слов'янського язичництва різнорідних трансформацій. До того ж, за М. Худашем, морфема *дан-* на позначення пов'язаних із водою понять поступово була витіснена праслов'янською морфемою *вод-* [Худаш 2012, с. 378]. Отож давнє найменування, втративши зв'язок із первісним етимом *дан-*, стало непрочитуваним, втратило можливість повноцінно виконувати свої функції як теонім, тому й вийшло з ужитку — його замінили інші назви, пов'язані з обожненням водної стихії. Цілком очікуваний процес, адже міфологічна концепція власної назви передбачає зміну назви у зв'язку з еволюцією об'єкта номінації чи наших уявлень про нього. Очевидно, що теонім на позначення такої важливої божественної іпостасі не міг шезнути безслідно, згадки про нього збережено в рефренах, які нерідко є уламками колишніх магічних заклинань-звернень. Окрім того, упадає в око наявність у народних піснях, пов'язаних із ушануванням води, міфоперсонімів із кореневою морфемою *дан-*: *Данчик-Білоданчик*, *Данець* — а також сакралізація вживаних в цих текстах назв річок із цим же коренем: *Дунай*, *Йордан*. Дехто із дослідників убачає в *Дойні* з буковинської народної пісні „Ішла Дойна із Горишня” слов'янське *Дана*, трансформоване під впливом молдавської мови: *Ходить Дойна понад воду, / Питається Дойна броду* [Скуратівський 1996, с. 87].

Язичницьке божество *Желя* М. Худаш пояснює як божество нижчого порядку, пов'язане „з культом духів природи, зокрема одушевленням та уособленням почуття жалю, скорботи, туги” [Худаш 2012, с. 469]. Щодо походження назви, то вчений вважає її результатом „трансонімізації” праслов'янського відкомпозитного імені *Zel'ja в теонім” [Худаш 2012, с. 469]. Частково підтверджує озвучену вище версію виявлений нами в народнопісенній творчості рефрен *Жель Христос! Жель Воскрес!*, який можна трактувати як гіпотетичний уламок язичницького теоніма на позначення божества скорботи і жалю. Однак контекст, у якому він ужитий, дає змогу пояснити його і як похідне від відкомпозитних особових імен із початковою дієслівною основою *жел-* в значенні ‘бажати, прагнути’: Желибор, Желимир, Желислав (див. словник П. Чучки „Слов'янські особові імена українців” [Чучка 2011, с. 185]). Власне, сам М. Худаш толерує відантропонімну концепцію походження назви.

Аналізовані оніми не були адаптовані християнством, бо названі ними об'єкти не тільки не мали відповідників у новій релігії, проти них адепти християнства вели запеклу боротьбу. І лише певна „зауальованість” у складі повторів давала їм шанс зберегтися у фольклорі. Зі зміною релігійної парадигми поступово втрачено розуміння суті язичницьких богів, і як наслідок – і їхніх імен: незрозумілі загалом, вони були з часом спотворені. „Сприяла цьому і зміна ономастичної концепції: замість міфологічної, якій властиве особливе розуміння імені як певного внутрішнього (глибинного) ества його носія, у Європі поступово утверджується теологічна концепція, у межах якої співвіднесення імені з природою поійменованого індивіда поступово втрачається” [Колесник 2017а, с. 316].

Попри неповноту виявленої в українських народних піснях системи язичницьких міфонімів, збереженість давніх сакральних назв (хай і у вигляді часом доволі приблизно прочитуваних повторів) говорить про їхню вагомість в українській онімійній системі доби язичництва.

Зважаючи на тривалість побутування фольклорних текстів, специфіку їхнього побутування та обов'язкові при цьому трансформації, сьогодні йдеться лише про окрушки колишньої



системи міфонімії. Нині вже немає можливості реконструювати її цілком, але, завдяки специфіці фольклорного тексту як такого та фольклорних власних назв як його одиниць, ми здійснили спробу підтвердити давні, питомі смисли частини язичницьких сакральних найменувань та з'ясувати їхній вплив на всю фольклоронімну систему. Особливості існування фольклору забезпечили його спроможність зберегти базові архаїчні уявлення про принципи номінації, функції імен, характерні для міфологічної парадигми, які відображають давній стан духовної культури наших пращурів.

О. Потебня, досліджуючи проблему співвідношення мови й мислення та шукаючи відповіді на пов'язані з цим запитання, нерідко залучав саме фольклорні символи, які, на його погляд, здатні розкрити таємницю імені, бо в давні часи „слово було не пустим звуком, а ще свіжим результатом апперцепції” (тобто залежало від запасу знань, досвіду і психічного стану людини в момент сприйняття), „у ті часи набагато яскравіше відчувалася законність слова і його зв'язок із самим предметом, його суттю” [Потебня 1989, с. 158–159]. Гадаємо, народнописенні міфони́ми цілком відповідають основним рисам цієї верстви первісних слів, бо вони, як ми пересвідчилися, етимологічно „прозорі”, що сприяє формуванню повноцінного образу, який за прадавніх часів був одним із засобів осмислення світу. Власне, міфони́ми мали властивість накопичувати знання про природу і світ. Однак зі зміною релігійної парадигми, із витісненням на маргінес язичницьких вірувань та обрядів були запущені процеси деформації і трансформації втілених у них смислів, що призвело до формальних змін слова, виведення теонімів за межі сакральної, а також онімійної сфер, а згодом і повнозначних частин мови. Колишні сакральні найменування, позбавлені асоціацій, зв'язку із культурними смислами, перетворилися на вигуки, вигуківі сполуки. Сьогодні, втративши здатність номінувати, вони збережені як традиційні елементи фольклорного тексту, що маркують певний сюжет, жанр або навіть окремий текст. Такий спосіб збереження характерний насамперед для язичницьких теонімів. Поза давніми віруваннями, обрядами, ритуалами, в умовах нових суспільних і звичаєвих обставин вони були приречені зникнути, тому що для існування будь-якої власної

назви необхідною умовою функціонування є її зв'язок із денотатом для подальшої референції.

Збережені у фольклорі донині міфоніми задля „виживання” трансформувалися по-різному. По-перше, вони були адаптовані християнством, як-от: *Бог, Діва, Мати Божя, Господь, Син Божий, св. Юрій, Різдво, Щедрий вечір, Святий вечір, Зелені свята* тощо. У цьому випадку зовнішня форма найменування могла зазнавати певних змін, а могла й залишитися незмінною. За незмінності оніма маркером трансформацій референта ставав контекст, а також „контекстуальне сусідство” з біблієонімами.

По-друге, із втратою здатності, притаманної онімові, – ідентифікувати, диференціювати, – був запущений процес апелятивації, що давало лексемі шанс зберегтися як повноцінне слово (*коляда, коструб, рожса, весняночка, шум, купалочка* та ін.).

Завдяки описаним вище процесам частина сакральних найменувань у складі регулярних стійких формул залишаються й нині конструктивними елементами фольклорного тексту, ключовими словами, формують його сакральний простір.

ЛІТЕРАТУРА ДО ДИСЦИПЛІНИ

Айдачич Д. Спеціалізація святих у фольклорі православних слов'ян. *Вісник Київського інституту „Слов'янський університет”*. Київ, 2002. № 6. С. 252–260.

Анпілогова Т. Ю. Особливості образу Богоматері в українському православ'ї. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2002. №4. С. 238–240.

Антонович В., Драгоманов М. Исторические песни малорусского народа, с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова: в 2 т. Київ, 1875. Т. 1. 336 с.

Бабич Н. Д. „Сила божа” в народній фразеології. *Культура слова*. Київ, 1996. Вип. 48–49. С. 133–135.

Барминский Е. О словаре народных стереотипов и символов / пер. с польск.; вступ. ст. С. М. Толстой. *Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике*. Москва, 2005. С. 68–86.

Белей Л. До питання про християнізацію іменника українців. *Наукові записки. Філологічні науки (мовознавство)*. Кіровоград, 2001. Вип. 37. С. 5–8.

Белей Л. Ім'я дитини в українській родині. Харків, 2011. 283 с.

Белей Л. Українські імена колись і тепер. Київ, 2010. 128 с.

Бондаренко Г. Культ Богородиці в Україні. *Людина і світ*. 1996. №10. С. 25–27.

Бочарова І. В. Лексико-семантичні та граматичні параметри назв релігійних свят у сучасній українській мові : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.02.01 „Українська мова”. Київ, 1999. 17 с.

Бочарова І. В. Народні назви релігійних свят літнього циклу. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 9. Сучасні тенденції розвитку мов*. 2013. Вип. 10. С. 56–60.

Бочарова І. В., Червінська Л. М. Геортоніми-мультитемпори як база утворення партитивних геортонімів. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 9. Сучасні тенденції розвитку мов*. 2015. Вип. 12. С. 10–17.

Брус М. Найменування Богородиці у староукраїнській мові XVI–XVII ст. *Біблія і культура* : зб. наук. праць. Чернівці, 2000. Вип. 2. С. 150–153.

Василькевич Г. П. Юрійська народнопоетична творчість: проблема семантики і жанрової специфіки : монографія. Львів, 2007. 224 с.

Верхратський І. Гоя, дюдня і собітки на Угорській Русі. Діло. 1899. Ч. 191.

Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине : собр. сочинений. Санкт-Петербург, 1921. Т. 8. Вып. 1. 416 с.

Войтович В. Українська міфологія. Київ, 2002. 664 с.

Вороновська А. Л. Вербалізація етнічних архетипів у релігійному житті українців А. Л. Вороновська. *Християнство й українська мова* : матеріали наукової конференції (Київ, 5–6 жовтня, 2000). Львів, 2000. С. 165–171.

Гейштор А. Слов'янська міфологія / пер. з польськ. Київ, 2014. 416 с.

Герман К. Язичницькі теоніми як елементи семантики та словотвору української мови. Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства : зб. наук. праць. Ужгород, 2002. Вип. 6 : зб. пам'яті Кирила Галаса. С. 93–98.

Гнатюк В. Нарис української міфології. Львів, 2000. 264 с.

Головацький Я. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія / уклад. Я. Головацьким. Київ, 1991. 94 с. URL: <http://gebo-kolo.com/images/book/Y.F.Golovatskiy.pdf> (дата звернення : 14.08.15).

Голубець О. М. Гаївки в системі української весняної обрядової пісенності : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.07 „Фольклористика”. Львів, 2004. 19 с.

Грималовський І. С. Словесні формули для найменування Богородиці (на матеріалі української духовної поезії XVIII ст.). *Науковий вісник Чернівецького ун-ту. Слов'янська філологія* : зб. наук. праць. Чернівці, 2002. Вип. 146–147. С. 231–237.

Грушевський М. Ілюстрована історія України / вступ. ст. В. А. Смолія, П. С. Соханя. Київ, 1992. 544 с.

Грушевський М. Історія української літератури / упоряд. В. В. Яременко ; авт. передм. П. П. Кононенко; приміт. Л. Ф. Дунаєвської. Київ, 1993. Т. 1. 392 с.

Гуцуляк І. Перифраз як засіб емоційно-образного світобачення поетів доби Бароко. *Українська історична та діалектна лексика* : зб. наук. праць / ред. Г. Войтів, О. Кровицька, І. Черевко. Львів, 2007. С. 299–307.

Гуцульські говірки. Короткий словник / відп. ред. Я. Закревська. Львів, 1997. 232 с.

Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк, 1997. 296 с.

Данилюк Н. Поетичне слово в українській народній пісні : монографія. Луцьк, 2010. 512 с.

Дей О. І. Величальні пісні українського народу. *Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року* / упоряд., передм. і приміт. О. І. Дея. Київ, 1965. С. 9–40.

Дей О. І. Звичаєво-обрядова поезія трудового року. *Ігри та пісні.*



Весняно-літня поезія трудового року / упоряд., передм. і приміт. О. І. Дея. Київ, 1963. С. 7–50.

Демчук М. О. Роль християнства у запровадженні особових власних назв та пов'язані з ними народні вірування. *Народознавчі зошити*. 2003. №1–2. С. 98–102.

Денисюк В. В. Адам в українській фразеології. *Актуальні проблеми філології та перекладознавства* : зб. наук. праць. / гол. ред. М. Є. Скиба ; відп. за випуск М. М. Торчинський. Хмельницький, 2013. Вип. 6. Ч. 1. С. 62–69.

Диба Ю. Образ матері святого князя Володимира Малуші в українській обрядовій поезії. *Минуле і сучасне Волині та Полісся. Християнство в історії і культурі Володимира-Волинського та Волині* : наук. зб. Матеріали XLVII Всеукраїнської наукової історико-краєзнавчої конференції / упоряд. А. Силук. Луцьк, 2013. Вип. 47. С. 212–227.

Диба Ю. Образ матері святого князя Володимира Малуші в українській обрядовій поезії. *Минуле і сучасне Волині та Полісся. Християнство в історії і культурі Володимира-Волинського та Волині* : наук. зб. Матеріали XLVII Всеукраїнської наукової історико-краєзнавчої конференції / упоряд. А. Силук. Луцьк, 2013. Вип. 47. С. 212–227.

Дикарев М. Великий Бог Микола. *Посмертні писання Митрофана Дикарева з поля фольклору й мітології* : зб. філологічної секції НТШ. Львів, 1903. С. 69–184.

Довженко Г. В., Луганська К. М. Дитяча поезія. *Дитячі пісні та речитативи*. Київ, 1991. С. 8–36.

Дядечко Л. Маскуліноцентризм української фразеології біблійного походження (на матеріалі зворотів з компонентами Адам / Адамів та Єва / Євин). *Вісник Прикарпат. ун-ту ім. В. Стефаника. Філологія*. Івано-Франківськ, 2011. Вип. XXIX–XXXI. С. 391–393.

ЕСУМ – Етимологічний словник української мови : в 7 т. / АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні ; редкол. О. С. Мельничук (головний ред.) та ін. Київ, 1982. Т. 1. 632 с. ; 1985. Т. 2. 572 с.

Єрмоленко С. Я. Мова і українознавчий світогляд : монографія. Київ, 2007. 444 с.

Жайворонок В. Знаки української етнокультури : словник-довідник. Київ, 2006. 704 с.

Желєзняк І. М. Міфонім. Українська мова : енциклопедія. 2-е вид., випр. і доп. / ред. : В. М. Русанівський, О. О. Тараненко, М. П. Зяблюк та ін. Київ, 2004. С. 346.

Желєзняк І. М. Світоглядний код слов'янської антропонімної лексики. *Желєзняк І. М. Слов'янська антропоніміка* : вибрані статті. Київ, 2011. С. 239–250.

Зілинський О. Вибрані праці з фольклористики : у 2 кн. / гол. ред. Г. Скрипник ; упоряд. М. Мушинка. Київ, 2013. Кн. 1. 376 с.

Золотослов: поетичний космос Давньої Русі / упоряд., передм. та пер. М. Москаленка. Київ, 1988. 294 с.

Іваницький А. Обрядові пісні та їх генеза (вступна стаття). Український обрядовий фольклор західних земель: Музична антологія (Бесарабія. Бойківщина. Буковина. Волинь. Галичина. Гуцульщина. Закарпаття. Лемківщина. Підляшшя. Поділля. Полісся. Покуття. Холмщина) / відп. ред. Г. А. Скрипник ; упоряд. та вступ. стаття А. І. Іваницького. Вінниця, 2012. С. 8–65.

Іваницький А. І. Історичний синтаксис фольклору. Проблеми походження, хронологізації та декодування народної музики. Вінниця, 2009. 404 с.

Івасюта М. Символізація власних назв у творах українських письменників Буковини кінця ХІХ – початку ХХ ст. Науковий вісник Чернівецького ун-ту. Слов'янська філологія : зб. наук. праць. Чернівці, 2007. Вип. 356–359. С. 112–116.

Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу : іст.-реліг. монограф. Київ, 1992. 424 с.

Кагаров Е. Г. Форми та елементи народної обрядовості. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні* : наук. щорічник / за ред. К. Грушевської. Київ, 1928. Вип. 1. С. 21–56.

Кайндль Р. Жид Зельман. Буковина. 1896. Ч. 67. 24 марта (5 квітня). С. 3.

Карпенко О. Ю. Проблеми когнітивної ономастики : монографія. Одеса, 2006. 326 с.

Карпенко Ю. Питання про найдавніші форми слов'янського язичництва: Ономастичний аспект. *Acta onomastica*. Praha, 1995. R. 36. S. 91–100.

Карпенко Ю. Українська ментальність: палеолінгвістичне декодування (II). Бог. *Волинь-Житомирщина*. 2003. Вип. 10. С. 163–164.

Карпенко Ю. А. Тихий Дунай. Літературна ономастика : зб. статей. Одеса, 2008. С. 111–120.

Карпенко Ю. О. Слов'янська міфологія і український фольклор. *Мова та стиль українського фольклору* / відп. ред. Ю. О. Карпенко. Київ, 1996. С. 22–33.

Квитка К. Песни украинских зимних обрядовых праздников : *избранные труды* : в 2 т. Москва, 1971. Т. 1. С. 103–160.

Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні : у 2 кн., 4 т. Київ, 1994. Кн. I. 2 т. 400 с. ; Кн. II, 3 т. 528 с.

Коваль Г. Рефрен як засіб увиразнення народнопісенного календарного тексту. *Матеріали до української етнології* : щорічник : зб. наук. праць / редкол. : Г. Скрипник та ін. Київ, 2013. Вип. 12 (15). С. 167–174.

Кожоляно О. Буковинська Маланка-переберія: обрядовість та



символіка. *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології* : зб. наук. праць / Чернівецький нац. ун-т ім. Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. Чернівці, 2013. Т. 1 (35). С. 157–169.

Колесник Н. Народнопісенний рефрен „Дай, Боже”: спроба ономастичної інтерпретації. *Prace językoznawcze*. Olsztyn, 2016. Zeszyt XVIII/4. S. 83–92.

Колесник Н. Функціонування лексеми Дунай у слов'янському фольклорі. *Z badań nad polsko-ukraińskimi powązaniami językowymi : materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej* (Kazimierz Dolny, 26-27 kwietnia, 2002). Lublin, 2003a. S. 153–164.

Колесник Н. Дунайський народнопісенний цикл: до проблеми прабатьківщини слов'ян. Състояние и проблеми българската ономастика : матеріали от Международна научна конференция „Славянска и балканска ономастика”, посветена на 70-годишнината от рождението на проф. дфн Людвиг Селимски (Велико Търново, 25-26 септември, 2009). Велико Търново, 2010. С. 423–433.

Колесник Н. Парадигма найменувань Ісуса Христа в українському пісенному фольклорі. *Восточноукраинский лингвистический сборник* : сб. науч. трудов. Винница, 2015. Вып. 16. С. 70–79.

Колесник Н. Фольклорна антропонімія як джерело найглибших пластів національної історії та культури. Матеріали V конгресу Міжнародної асоціації україністів. Мовознавство : зб. наук. статей. Чернівці, 2003. С. 354–357.

Колесник Н. Фольклоронім Господь у парадигмі Божих найменувань. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету. Мовознавство*. Тернопіль, 2017. Вип. 1 (27). С. 170–174.

Колесник Н. Язичницька та церковно-християнська системи найменувань: взаємовпливи та шляхи контамінації. Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства : зб. наук. праць. Ужгород, 2002. Вип. 6 : зб. пам'яті Кирила Галаса. С. 109–114.

Колесник Н. С. Дунай як елемент національної концептосфери (на матеріалі українського пісенного фольклору). Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур: пам'яті академіка Леоніда Булаховського : зб. наук. праць. Київ, 2010. Вип. 11. С. 77–84.

Колесник Н. С. Номінації Богородиці в народнопісенній традиції українців у лінгвокультурному аспекті. *Studia Slavica. Ономастика. Топоніміка* : зб. наук. праць. Ужгород, 2009а. Вип. 10. С. 93–100.

Колесник Н. С. Онімія української народної пісні : монографія. Чернівці, 2017а. 368 с.

Колесник Н. С. Підстави використання фольклорної назви Дунай в етногенетичних студіях. Науковий вісник Чернівецького університету.

Романо-слов'янський дискурс : зб. наук. праць. Чернівці, 2009. Вип. 484. С. 109–113.

Колесник Н. С. Специфіка використання фольклорних власних назв у зверненому мовленні. *Вісник Запорізького національного університету. Філологічні науки* : зб. наук. статей. Запоріжжя, 2006. С. 129–134.

Колесник Н. С. Специфіка семантики фольклорної власної назви з погляду збереження в ній давніх смислів. *Науковий вісник Чернівецького університету. Слов'янська філологія* : зб. наук. праць. Чернівці, 2010. Вип. 506–508. С. 260–266.

Колесса Ф. Українська усна словесність. Львів, 1938. 642 с.

Кононенко В. Символи української мови. Івано-Франківськ, 1996. 270 с.

Костик В. В. Весняно-обрядовий фольклор Буковини : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.07 „Фольклористика”. Львів, 2001. 19 с.

Костомаров М. І. Слов'янська міфологія : вибрані праці з фольклористики та літературознавства / упоряд., приміт. І. П. Бетко, А. М. Полотай ; вступ. ст. М. Т. Яценка. Київ, 1994. 384 с.

Костомаров Н. Славянская мифология: Извлечение из лекций, читанных в университете св. Владимира во второй половине 1846 г. Киев, 1847. 113 с.

Краченко Д. О новооткрытом славянском божестве Рае. *Киевская Старина*. 1886. Т. IX. С. 163–171.

Кузь Г. Концепт Бог у вигуківих фразеологізмах. *Південний архів. Філологічні науки* : зб. наук. праць. Херсон, 2004. Вип. XXIV. С. 226–230.

Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине. Київ, 1875. 314 с.

Курочкін О. Українські новорічні обряди: „Коза” і „Маланка” (з історії народних масок). Опішне, 1995. 380 с.

Кутельмах К. До витоків клечального звичаю (за матеріалами Полісся). *Народознавчі зошити*. 2005. № 5–6. С. 467–483.

Кушлаба М. Образ Миколая-Чудотворця в українській життійній літературі. *Антипролог* : зб. наук. праць, присвячених 60-річчю чл.-кор. НАН України Миколи Сулими / упоряд. зб. : Ю. В. Пелешенко, Г. М. Нога. Київ, 2007. С. 215 – 230.

Лановик З., Лановик М. Українська народна словесність : посібник для гуманітарних факультетів вищих навчальних закладів. Львів, 2000. 615 с.

Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех как мировоззрение. *Смех в Древней Руси*. Ленинград, 1984. С. 7–71.

Лобовик Б. Демоністичні вірування праслов'ян. Історія релігії в Україні : навч. посібник / за ред. А. М. Колодного і П. Я. Яроцького. Київ, 1999. С. 54–55.

Лукаш Г. Про Гога і Магога. Науковий вісник Чернівецького університету. Романо-слов'янський дискурс.: зб. наук. праць. Чернівці, 2016. Вип. 772. С. 165–169.

Лукаш Г. П. Актуальні питання української конотоніміки : монографія. Донецьк, 2011. 438 с.

Лукаш Г. П. Словник конотативних власних назв. Вінниця, 2015. 392 с.

Максимович М. А. Дни и месяцы украинского селянина (IV июнь). *Мистецтво. Фольклор. Етнографія* : наукові записки ІМФЕ. Київ, 1947. Т. 1. С. 220–250.

Максимович М. А. Дни и месяцы украинского селянина. Собрание сочинений М.А. Максимовича. Отделы Историко-топографический, археологический и этнографический. Киев, 1877. Т. II. URL: <http://www.bolesmir.ru/index.php?content=text&name=o20&gl=createfirst&PHPSESSID=a5668cc82a7a2df705bf55d7d7d8fad> (дата звернення : 03.07.13).

Мацьків П. В. Концептосфера Бог в українській мовній картині світу: біблійний, фольклорний, словниково-діахронний дискурси : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філол. наук : спец. 10.02.01 „Українська мова”. Київ, 2008. 36 с.

Мацьків П. В. Референти, кореференти Бога у фольклорній картині світу. *Науковий вісник Чернівецького університету. Слов'янська філологія* : зб. наук. праць. Чернівці, 2007. Вип. 356–359. С. 411–416.

Медвідь-Пахомова С. Вплив християнства на антропонімійну систему української мови. *Християнство й українська мова* : матеріали наукової конференції (Київ, 5–6 жовтня, 2000). Львів, 2000. С. 293–301.

Мироненко Я. П. Молдавско-украинские связи в музыкальном фольклоре: история и современность. Кишинев, 1988. 142 с.

Морошкин М. Я. Славянский именослов или собрание славянских личных имен. Санкт-Петербург, 1867. 214 с.

МС – Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. Москва, 1990. С. 169–170.

Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу: Ескіз української міфології. Київ, 1992. 88 с.

Німчук В. В. Давньоруська спадщина в лексиці української мови ; відп. ред. С. П. Бевзенко. Київ, 1992. 416 с.

Новикова М. Коментар. *Українські замовляння* / упоряд. М. Н. Москаленко. Київ, 1993. С. 199–305.

Новикова М. Прасвіт українських замовлянь. *Українські замовляння* / упоряд. М. Н. Москаленко Київ, 1993. С. 7–29.

Осташ Н. Про назви літніх християнських свят українців: Зелені свята. *Діалектологічні студії 1. Мова в часі і просторі* : зб. на пошану Д. Гринчишина / за ред. П. Гриценка, Н. Хобзей. Львів, 2003. С. 248–268.

Осташ Н. Про українські народні назви християнських свят: Водохрещі. *Діалектологічні студії 3* : зб. пам'яті Я. Закревської / за ред. П. Гриценка, Н. Хобзей. Львів, 2003. С. 291–296.

Павленко Ю. В. Дохристиянські вірування давнього населення України : монографія. Київ, 2000. 328 с.

Павлюк Н. Власні назви міфологічного й біблійного походження та їх роль у поетонімогенезі : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.15 „Загальне мовознавство”. Донецьк, 2006. 19 с.

Петров В. З української обрядової поезії народно-календарного циклу. Берлін, 1944. 33 с.

Петров Н. О народных праздниках в юго-западной России. *Труды Киевской Академии*, 1871. С. 551–600.

Піддубна Н. Семантичні зміни дохристиянських назв релігійних споруд у сучасній українській мові. *Християнство й українська мова* : матеріали наукової конференції (Київ, 5–6 жовтня, 2000). Львів, 2000. С. 238–243.

Попов Р. Родственные отношения святых в календарной традиции болгар. *Категория родства в языке и культуре* / отв. ред. С. М. Толстая. Москва, 2009. С. 170–183.

Попович М. В. Мировоззрение древних славян / отв. ред: В. М. Ничик. Київ, 1985. 167 с.

Попойлик Ю. Д. Структурно-семантичне та образно-смісьове найменування *святого* в сакральному й художньому дискурсі : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 „Українська мова”. Івано-Франківськ, 2016. 20 с.

Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Миф и слово. *Эстетика и поэтика*. Москва, 1976. С. 429–443.

Потебня А. А. Мысль и язык. *Эстетика и поэтика*. Москва, 1976. С. 35–220.

Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен II. Колядки и щедровки. Варшава, 1887. 809 с.

Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен: I. Веснянки. *Отдельный оттиск из „Русского Филологического Вестника”*. Варшава, 1883. № 415 (15). 286 с.

и миф в народной культуре / сост., подг. текстов ст. и коммент. А. Л. Топоркова. Москва, 2000. 480 с.

Потебня А. А. Слово и миф / сост., прим. А. Л. Топорков. Москва, 1989. 624 с.

Потебня О. О. Естетика і поетика слова: збірник / пер. з рос. А. І. Колодна ; упоряд., вступ. ст., приміт. І. В. Іваньо, А. І. Колодної. Київ, 1985. 302 с.

Пуряева Н. Словник церковно-обрядової термінології / відп. ред. В. В. Німчук. Львів, 2001. 156 с.



Пчилка О. Українские колядки (текст вольнський). *Киевская старина*. 1903. Кн. 4. С. 132–160.

Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Москва, 1981. 608 с.

Рыльский Ф. Р. К изучению украинского народного мировоззрения. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія* / Ф. П. Шевченко, Ю. П. Дяченко, В. О. Замлинський. Київ, 1992. С. 25–551.

Саган О. Поняття Київського християнства, його церковна та просторово-часова ідентифікація. URL: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/11408-ponyattya-kiyivskogo-xristiyanstva-jogo-cerkovna-ta-prostorovo-chasova-identifikaciya.html> (дата звернення : 21.01.14).

Саган О. Н. Православ'я в його інституційному розвитку: історіософський аналіз : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філософ. наук : спец. 09.00.11 „Релігієзнавство”. Київ, 2004. 35 с. URL: <http://referatu.net.ua/referats/7569/156443> (дата звернення : 03.07.13).

Свенціцький І. Різдво Христове в поході віків: історія літературної теми й форми. Львів, 1936. 184 с.

Скуратівський В. Т. Русалії. Київ, 1996. 734 с.

СД – Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5т. / под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т.1. 1995. 584 с. ; Т.2. 1999. 697 с. ; Т.3. 2004. 704 с.

СС – Словарь української мови / упоряд. з додатком власного матеріалу Борис Грінченко : в 4 т. Київ, 1996. Т. 1. 494 с. ; 1996. Т. 2. 588 с. ; 1996. Т. 3. 516 с. ; 1997. Т. 4. 616 с.

СС – Словник символів / за заг.ред. О. І. Потапенка, М. К. Дмитренка. Київ, 1997. 156 с.

ССУМ – Словник синонімів української мови / авт. Бурячок А. А. та ін. Київ, 1999. Т. 1 (А–Н). 1026 с.

СУМ 2012 – Словник української мови / кер. В. В. Німчук та ін. ; відп. ред. В. В. Жайворонок. Київ, 2012. 1320 с.

СУМ – Словник української мови : в 11-ти томах. Київ, 1970–1980. Київ, 1973. Т. 4. 840 с.

СУОТ – Словник української ономастичної термінології / уклад. Бучко Д. Г., Ткачова Н. В. Харків, 2012. 256 с.

Сокіл В., Бриняк О. Матеріали до української фольклористичної енциклопедії. *Народознавчі зошити*. № 3 (123), 2015. Вип. 2. С. 530–579.

Сокіл Г. Вивчення повстанських пісень у вузівському курсі „Українська народна словесність”. „Муза і меч”: національний рух у фольклорних та літературних джерелах : зб. наук. праць. Львів, 2005. С. 181–189.

Сологуб Н. Ключальна неділя. *Культура слова*. Київ, 1997. Вип. 50. С. 81–83.

Сосенко К. Різдво – Коляда і Щедрий Вечір: Культурологічна оповідь / ред. та текстолог. підгот. В. Коломійця. Київ, 1994. 286 с.

Сумцов Н. Ф. Очерки истории южно-русских апокрифических сказаний и песен. *Кієвская старина*. 1887. №11(ноябрь). С. 401–405.

Сумцов Н. Ф. Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы. *Кієвская старина*. 1885. № 3. С. 417–436.

Творун С. І. Свято Василя та Маланки. URL: <http://musart.org.ua/svyato-vasylya-ta-malanky.htm> (дата звернення : 19.06.16).

Тимошик Г. Біблійна пропріальна лексика в системі сучасної української ономастики. *Teka Komisji Polsko-Ukraińskich Związków Kulturowych. Rocznik*, 2012. Т. VII. S. 176–183.

Тимошик Г. В. Біблієантропоніми в новочасних перекладах Святого Письма українською мовою : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 „Українська мова”. Львів, 2010. 20 с.

Топоров В. Н. Две заметки из области ономастологии // Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст. Ч. 1: Тезисы международ. науч. конф. – М. : ИнСлав РАН, 2001. – С. 61-91.

Топоров В. Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте. *Проблемы славянской этнографии к 100-летию со дня рождения Д. К. Зеленина* : сб. статей / отв. ред. А. К. Байбурин, К. В. Чистов. Ленинград, 1979. С. 141–149.

УФЕ 2018 – Українська фольклористична енциклопедія / упоряд. В. Сокіл. Львів, 2018. 808 с.

Фаріон І. Вплив християнства на українській антропонімікон. *Християнство й українська мова* : матеріали наукової конференції (Київ, 5–6 жовтня, 2000). Львів, 2000. С. 302–313.

Франко І. Наші коляди. *Зібрання творів* : в 50-ти т. Київ, 1982. Т. 28. С. 7–41.

Харчишин О. Маланкові пісні українців півночі Молдови: поетичний аспект (переосмислення мотивів). *Народознавчі зошити*. 2014. № 3 (117). С. 514–528.

Хроленко А. Т. Проблемы лингвофольклористики. К вопросу о комплексном подходе к изучению языка фольклора. *Очерки по стилистике русского языка*. Курск, 1974. Вып. 1. С. 9–23.

Хроленко А. Т. Семантика фольклорного слова. Воронеж, 1992. 140 с.

Худаш М. Походження імен та релігійно-міфологічні функції давньоруських і спільнослов'янських язичницьких божеств : монографія. Львів, 2012. 1062 с.

Худаш М. Л. З приводу слов'янських ойконімів та етнонімів на *-itji, розцінюваних як не патронімічні та псевдо патронімічні. *Мовознавство*. 1987. № 6. С. 32–41.

Чебанюк О. Календарні хрононіми в українській традиційній культурі та фольклорі. *Українознавчий альманах*. 2012. Вип. 8. С. 194–196.

Чебанюк О. Релікти архаїчних вірувань і ритуалів у деяких дівочих весняних іграх. Народна творчість та етнографія. 1997. № 4. С. 88–95.

Чебанюк О. Український народний календар як культурний текст. *Українознавчий альманах*. 2011. Вип. 5. С. 186–188.

Червинский П. П. Семантический язык фольклорной традиции. Тернопіль, 2011. 228 с.

Чучка П. Антропонімія Закарпаття : монографія. Ужгород, 2008. 672 с.

Чучка П. Прізвища закарпатських українців : історико-етимологічний словник. Львів, 2005. 702 с.

Чучка П. Слов'янські особові імена українців: історико-етимологічний словник. Ужгород, 2011. 432 с.

Чучка П. П. Сліди язичництва в антропонімії українців карпатського регіону. *Ономастика України першого тисячоліття нашої ери* : монографія / О.В. Абакумов та ін. Київ, 1992. С. 176–183.

Шухевич В. Гуцульщина: у 5 ч. ; 2-е вид. Верховина, 1997. Ч. 1–2.

Элиаде М. Миф о вечном возвращении. / пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. Санкт-Петербург, 2000. 414 с.

Элиаде М. Священное и мирское. / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. Москва, 1994. 144 с.

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. Вип. 1–39 / под. ред. акад. О. Трубачёва. Москва, 1975. Вип. 2. 238 с.; 1977. Вип. 4. 235 с. Вип. 7. 335 с.

Юдін О. Образ святого Миколая в українських колядках (до проблеми експлікації семантики власної назви). *Народознавчі зошити*. 1999. №6. С. 905–910.

Юдін О. В. Ономастика українських колядок (до проблеми експлікації семантики власної назви). *IV Міжнародний конгрес україністів. Етнологія. Фольклористика*. (Одеса, 26–29 серпня, 1999). Одеса–Київ, 2001. Кн. 1. С. 487–498.

Ящун В. До генези культу св. Миколая в Україні. *Interpidio pastori* : науковий збірник на честь блаженнішого патріарха Йосифа в 40-ліття вступлення на галицький престіл 1.XI. 1944. Рим, 1984 Т. LXII. С. 145–152.

Bartmiński J. Matka Boska w polskiej tradycji ludowej. *Przegląd powszechny*. 2004. № 5. S. 271–281 ; № 6. S. 479–490.

Biolik M. Nazwy własne w mazurskich pieśniach ludowych z XIX w. *Onomastyka literacka* / pod red. M. Biolik. Olsztyn, 1993. S. 247–252.

Moszyński L. Prasłowiański panteon w słowniku etymologicznym i Lexiconie Franciszka Miklosicha. *Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej*. 1993. T. 31. S. 163–174.

Paščenko E. Etnogeneza i mitologija Hrvata u kontekstu Ukrajine. Zagreb, 1999. 330 s.

Słowiańska onomastyka : encyklopedia / pod red. E. Rzetelskiej-Feleszko i A. Cieślukowej przy współudziale J. Dumy. Warszawa–Kraków, 2003. T. II. 616 s.

Šrámek R. K pojetí slavistiky a její metodologie. *Slovenský národopis*, 38. 1990. № 3. S. 343–351.

Šrámek R. Propriální sféra jazyka a hranice vlastních jmen. 19. *slovenská onomastická konferencia* (28–30 apríla, 2014) / ed. I. Valentová. Bratislava, 2015. S. 46–54.

ДЖЕРЕЛА

Антонович-Драгоманов – Антонович В., Драгоманов М. Исторические песни малорусского народа, с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова: у 2 т. Київ, 1875. Т. 1. 336 с.

Балади – Балади / упоряд. і примітки О. І. Дея. Київ, 1987. 319 с.

Богородиця – Богородиця в українському фольклорі / збір. і впорядк. Г. Коваль. Львів, 2006. 280 с.

Бодяньські – Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодяньських / упоряд. та авт. приміт. А. Ю. Ясенчук. Київ, 1978. 326 с.

Весілля I, II – Весільні пісні у 2 т. / упоряд., приміт. М. М. Шубравської. Київ, 1982. Кн. 1. 870 с. ; Кн. 2. 679 с.

Войтович – Войтович В. Українська міфологія. Київ, 2002. 664 с.

Волинь – 3 народної творчості Волині / упоряд. П. Шайда. 1978. 196 с.

Воропай I, II – Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис : в 2 т. Київ, 1991. Т. I. 449 с. ; Т. II. 1991. 442 с.

Гайдай – Українські народні пісні в записах Михайла Гайдая / голов. ред. Г. А. Скрипник ; наук. ред. і упоряд. М. М. Гайдай. Київ, 2010. 304 с.

Героїчний епос – Героїчний епос українського народу: хрестоматія: навч. посібник / упоряд., авт. приміт. О. М. Таланчук, Ф. С. Кислий. Київ, 1993. 432 с.

Гнатюк – Українські народні пісні в записах Володимира Гнатюка / упоряд., вступ. стаття та приміт. М. Яценка. Київ, 1971. 324 с.

Гнатюк КЩ – Колядки і щедрівки *Етнографічний збірник* / збір. В. Гнатюк. Львів, 1914. Т. 35. 270 с.

Голентюк – Фольклорна веселка : Українські народні пісні з голосу Антоніни Голентюк / упоряд. А. П. Панасик. Київ, 1984. 208 с.

Головацький I, II, III – Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким / Я. Ф. Головацкий. Москва, 1878. Ч. I. 388 с. ; Ч. II. 841 с. ; Ч. III. 624 с.

Горбач – Горбач О. Народні пісні з с. Бродина, повіт Радівці (Південна Буковина). *Наукові записки Українського Технічно-Господарського Інституту в Мюнхені*. Мюнхен, 1968. Т. 14–17. С. 3–31.



Грінченко I, II, III – Грінченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях Б. Д. Грінченко. Чернигов, 1895–1899. Т. 1. 698 с. ; Т. 2. 398 с. ; Т. 3. 765 с.

Гуцульщина – Шухевич В. Гуцульщина. Часть 4. *Матеріали до українсько-руської етнології. Видання Етнограф. комісії НТШ* / за ред. Хв. Вовка. Львів, 1904. Т. 7. 272 с.

Дей – Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року / упоряд., передм. і прим. О. І. Дея. Київ, 1965. 804 с.

Дитячі пісні – Дитячі пісні та речитативи / упоряд., авт. вступ. статті Г. В. Довженко, К. М. Луганська. Київ, 1991. 448 с.

Доленга-Ходаковський – Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся) / упоряд. О. І. Дей. Київ, 1974. 781 с.

Звенигородщина – Народна пісенність підльвівської Звенигородщини : фольклорний збірник / запис та упоряд. О. Харчишин. Львів, 2005. 354 с.

Зелений Клин – Народні пісні українців Зеленого Клину в записах Василя Сокола / упоряд., вступ. стаття, приміт., додатки В. Сокола. Львів, 1999. 272 с.

Іваницький – Іваницький А. Український обрядовий фольклор західних земель : музична антологія (Бесарабія. Бойківщина. Буковина. Волинь. Галичина. Гуцульщина. Закарпаття. Лемківщина. Підляшшя. Поділля. Полісся. Покуття. Холмщина) / відп. ред. Г. А. Скрипник; упоряд. та вступ. ст. А. І. Іваницького. Вінниця, 2012. 624 с.

Ігри та пісні – Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року / упоряд., передмова і приміт. О. І. Дея. Київ, 1963. 670 с.

Календарно-обрядові пісні – Календарно-обрядові пісні / упоряд., передм., приміт. О. Ю. Чебанюк. Київ, 1987. 392 с.

Колесса 1938 – Колесса Ф. Українська усна словесність. Львів, 1938. 657 с.

Колесса 1995 – Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського / упоряд., вступ. стаття, приміт., переклад з пол. С. Й. Грици. Київ, 1995. 432 с.

Коломийки II, III – Коломийки. *Етнографічний збірник.* / збір. Володимир Гнатюк. Львів, 1906. Т. 18. 315 с. ; Т. 19. 253 с.

Колядки та щедрівки 1918 – Колядки і щедрівки на Різдво Христове і Богоявлень Вінніпег, 1918. 96 с. URL: <http://nashe.com.ua/songbook/15> (дата звернення : 04.05.15).

Коробка – Коробка Н. Колядки и щедровки, записанные в Вольнском Полесье. Санкт-Петербург, 1902. 36 с.

Костомаров – Костомаров М. І. Слов'янська міфологія / упоряд., прим. І. П. Бетко, А. М. Полотай ; вст.. ст. М. Т. Яценка. Київ, 1994. 384 с.

Купчанка – Сборник песен буковинского народа : (из материала, доставленного Г. И. Купчанком в Юго-Запад. отд. император. рус. геогр. о-ва) / сост. А. Лоначевский. Київ, 1875.

Лисенко – Українські народні пісні в записах М. В. Лисенка. Київ, 1990. Ч. 1. 352 с.

Лозинський – Лозинський Й. Українське весілля. Київ, 1992. 175 с.

Лоначевський – Лоначевський А. Сборник песен Буковинського народа. Суеверья, касающиеся дня Георгія Победоносца : *отдельный оттиск из „Записок Юго-западного отделения Императорского Русского географического общества”*. Київ, 1873. Т. 2. С. 85–314.

Максимович – Дни и месяцы украинского селянина. *Собрание сочинений М. А. Максимовича* ; *отд. Историко-топограф., археолог. и этнограф.* – Київ, 1877. Т. II. URL:

<http://www.bolesmir.ru/index.php?content=text&name=o20&gl=createfirst&PHPSESSID=a5668cc82a7a2df705fbf55d7d7d8fad> (дата звернення : 04.05.15).

Манжура – Народні пісні в записах Івана Манжури / упоряд., вступ. стаття і приміт. Л. С. Каширіної. Київ, 1974. 351 с.

Маркевич – Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / сост. Н. А. Маркевич. Київ, 1992. 171 с.

Марко Вовчок – Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича / упоряд., передмова і приміт. О. І. Дея. Київ, 1983. 528 с.

Метлинський – Народные южнорусские песни: издание Амвросия Метлинского. Киев, 1854. 72 с.

Наймитські та заробітчанські – Наймитські та заробітчанські пісні / упоряд. С. Й. Грица, О. І. Дей, М. Г. Марченко. Київ, 1975. 575 с.

Павлик – Народні пісні в записах Михайла Павлика / упоряд., і приміт. О. І. Дея та В. А. Качкана, вступ. стаття О. І. Дея. Київ, 1974. 320 с.

Перлини Поділля – Перлини золотого Поділля. Українські народні пісні / запис та упоряд. К. Смаля. Чернівці, 1997. 162 с.

Пісні Боснії – Народні пісні українців Боснії, Хорватії, Воєводини у записах М. Ляховича / післямова Л. Белея. Ужгород, 1997. 221 с.

Пісні Буковини – Пісні Буковини : пісенник / запис. та упоряд. А. Ф. Яківчука. Київ, 1990. 479 с.

Пісні родин. життя – Пісні родинного життя / упоряд., передмова і приміт. Г. В. Довженок. Київ, 1988. 359 с.

Пісні Сумщини – Пісні Сумщини: Українські народні пісні : пісенник / фольклорні записи В. В. Дубравіна. Київ, 1989. 504 с.

Пісні Тернопільщини – Пісні Тернопільщини: календарно-обрядова та родинно-побутова лірика : пісенник. Вип. 1. / упоряд. С. І. Стельмахук та П. К. Медведик. Київ, 1989. 496 с.

Пчілка – Пчілка Олена. Украинські колядки: Текстъ волинскій : *оттискъ изъ журнала „Кіевская Старина”*. Київ, 1903. 137 с.

Родинно-побутові пісні – Українські народні пісні. Родино-побутова лірика. / упоряд., підгот. текстів та приміт. Г. К. Сидоренко. Київ, 1965. Ч. 2. 527 с.

Скуратівський – Скуратівський В. Т. Русалії / В. Скуратівський. Київ, 1996. 734 с.

Слобожанщина – Обрядові пісні Слобожанщини (Сумський регіон) / фольклорні записи та упорядкування В. В. Дубравіна. Суми, 2005. 446 с.

Співанки-хроніки – Співанки-хроніки (новини) / упоряд. О. І. Дей, С. Й. Грица. Київ, 1972. 559 с.

Федькович – Народні пісні Буковини в записях Юрія Федьковича / упоряд., прим. О. Дей, О. Романець ; вст. ст. О. Романця. Київ, 1968. 224 с.

Федькович – Народні пісні Буковини в записях Юрія Федьковича / упоряд., прим. О. Дей, О. Романець ; вст. ст. О. Романця. Київ, 1968. 224 с.

Чубинський – Чубинський П. П. Мудрість віків : (Укр.. народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського) : у 2-х кн. Київ, 1995. Кн. 2. 224 с.

Чубинський I, II, III, V – Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край : Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. Санкт-Петербург, 1872–1878. Т. 2. 1878. 524 с.

Чубинський I, II, III, V – Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край : Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. Санкт-Петербург, 1872–1878. Т. 3. 1872. 523 с.

Яворницький – Эварницкий Д. И. Малороссійскія народныя песни, собранныя въ 1878–1905 гг. Екатеринославъ, 1906. 772 с.

Ярошинська – Народні пісні з-над Дністра в записях Євгенії Ярошинської / упоряд., вступ. ст. і приміт. М. В. Гуця. Київ, 1972. 315 с.

Kolberg – Kolberg O. Dzieła wszystkie. Przemyśkie. Kraków, 1964. T. 35. 244 s. ; Chełmskie. Wrocław-Poznań, 1964. T. 33. Część I. 370 s. ; 1964. T. 34. Część II. 266 s.

Kolberg – Kolberg O. Dzieła wszystkie. Sanockie-Krośnieńskie. Kraków, 1974. T. 49. Część I. 552 s. ; 1972. T. 50. Część II. 446 s. ; Ruś Czerwona. Wrocław-Poznań, 1976. T. 56. Część I. 446 s. ; 1978. T. 57. Część II. 1436 s.

Kolberg – Kolberg O. Dzieła wszystkie. Sanockie-Krośnieńskie. Kraków, 1974. T. 49. Część I. 552 s. ; 1978. T. 57. Część II. 1436 s.

Навчальне видання

Колесник Наталія Степанівна

**ВЛАСНІ НАЗВИ
В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРІ:
САКРАЛЬНА ОНІМІЯ**

Навчальний посібник

Літературний редактор ***О.В. Лукул***

Технічне редагування
та дизайн обкладинки ***О.М. Кудрінська***

Підписано до друку 11.10.2023. Формат 60х84/16

Папір офсетний. Друк різнографічний. Ум.-друк. арк. 10,5.

Обл.-вид. арк. 11,3. Тираж 40. Зам. Н-072.

Видавництво та друкарня

Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича
58002, Чернівці, вул. Коцюбинського, 2

e-mail: ruta@chnu.edu.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК №891 від 08.04.2002 р.



Посібник відповідає програмі навчальної дисципліни „Власні назви в українському фольклорі”. Видання містить тексти лекцій до кожної теми змістового модуля „Сакральна онімія в українському фольклорі”, план, мету, ключові слова, список літератури, запитання та завдання для самостійної роботи, методичні рекомендації.

Для здобувачів спеціальності „Українська мова та література”, викладачів і всіх зацікавлених фольклорною ономастикою.

