

**ФОЛЬКЛОРНА ОНІМІЯ ЯК СВІДЧЕННЯ НЕПЕРЕРВНОСТІ
УКРАЇНСЬКОЇ САКРАЛЬНОЇ ТРАДИЦІЇ**

Наталя Колесник,
доктор філологічних наук, професор,
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

У статті розглянуто проблему взаємодії, взаємовпливу та гармонізації у сакральній онімії народнописаних текстів давніх язичницьких міфонімів та християнонімів. Актуальність розвідки зумовлена потребою розгляду національної фольклоронімії не лише як однієї з форм існування загальнонаціональної системи найменування або невід'ємного елемента фольклорного тексту, але й як утілення національно-мовної картини світу, тобто в тісному зв'язку з людиною, її свідомістю, ментальністю, мисленням, духовно-практичною діяльністю, культурою, релігією, системою суспільних цінностей. Проведене дослідження підтвердило залежність номінаційних та семантичних моделей національної фольклоронімії від дохристиянських вірувань, світобачення праукраїнців доби язичництва, що є доказом давності, оригінальності й тягlosti як підвалин національної системи називання, так і українського християнства, яке органічно увібрало в себе давні вірування наших пращурів.

Ключові слова: ономастика, фольклорна ономастика, фольклоронімний простір, фольклорний онім, сакральний онім, християнонім, міфонім.

Kolesnyk Natalia. Folkloreonymy as an evidence of the continuity of the Ukrainian sacral tradition.

The article continues the cycle of author's publications, dedicated to sacral subspace of Ukrainian song folklore. In the suggested investigation the problem of interaction, mutual influence and harmonization in the sacral folkloreonyms in the texts of popular songs of such two parts as ancient pagan mythonyms and Christian proper names is considered.

The topicality of the study is stipulated by the need to analyse the national folkloreonym system not only as one of the forms of existence of the national onym system or an integral element of folklore text, but as the embodiment of the national-linguistic picture of the world, in close connection with the person, his consciousness, mentality, thinking, spiritual and practical activity, culture, problems of cultural interactions, religion, system of social values.

The present study revealed the dependence of nomination and semantic models of national folkloreonymy on pre-Christian beliefs, ancient Ukrainians' worldview of the pagan age.

The core of a sacral part is formed by onyms traditionally used during the pagan period and Christian religious paradigms: God, the Mother of God, Christmas etc. The periphery is presented by Christian names (God the Father, the Holy Spirit, the Blessed Virgin Mary, John the Baptist, etc.). These lexemes were widely used in folklore much later when its main canons were formed, and that is why they remained in onym space of folklore alien to a certain degree. The pagan mythonymy is recorded fragmentary in the texts of popular songs.

A complex structure of a sacral part of the folkloreonym space, its semantic peculiarities, steady transformation processes provide evidences of its antiquity, originality and continuity both as the basis of a national system of proper names and Ukrainian Christianity that became an organic stage in the development of ancient beliefs of our ancestors.

Key words: onomastics, folklore onomastics, folkloreonym space, folklore onym, sacral onym, Christian onym, mythonym.

Вступ. Упродовж останніх десятиліть сакральна лексика опинилася в центрі уваги лінгвістів, і сьогодні вже можемо говорити про її багатоаспектне вивчення в українському мовознавстві. Одним із свідчень цього є, зокрема, і Міжнародна наукова конференція «Українська мова і сфера сакрального», яка вже стала періодичною і цьогоріч четверте зібрала лінгвістів для обговорення важливих проблем

релігійної лексики щонайменше в одинадцятьох аспектах.

Зрозуміло, що не залишилися поза увагою дослідників сакральної лексики також сакральні власні назви: у програмі кожної з чотирьох згаданих конференцій передбачено роботу секції, присвяченої онімії сакрального стилю української мови. Цікавими для подібних студій є, очевидно і власні назви, засвідчені текстами усної народної творчості, оскільки тривалий час їх вивчення

було обмежене лише колом окремих прецедентних імен (див. детальніше (Колесник, 2017 б: 13-36)). **Мета** пропонованої розвідки – узагальнити здійснені впродовж останніх років дослідження сакральної онімії української народної пісні як питомої частини національної системи називання з власне лінгвокультурологічних позицій.

Методи й методики дослідження. Запропонована до розгляду проблема та специфіка залученого до аналізу онімного матеріалу зумовили використання традиційного для мовознавства описового методу, також використано етимологізування для аргументації дохристиянського походження частини християнських онімів. З огляду на те, що об'єктом дослідження є фольклорніми як облігаторні елементи фольклорного тексту, застосовано також контекстуально-інтерпретаційний аналіз.

Результати й дискусії. Сакральна онімія в будь-якій національно-культурній традиції є інгерентною частиною національної онімії та її найдавнішим складником, оскільки і сам фольклор виник як система магічних дій, ритуалів, покликаних вплинути на богів і духів, Космос. О. Потебня, наприклад, був переконаний, що на початках «усі мистецтва служать якщо не винятково, то переважно релігії, яка розвивається лише в мові і поезії» (Потебня, 1976 б: 191). Об'єктом дослідження обрано народнопісенну систему власних назв, яка, на нашу думку, є інваріантним виявом національної онімії, засвідченої загалом усною словесністю. Пісенні тексти вважають одними із найдавніших: пісню фольклористи кваліфікують як першопочаток усної народної творчості, останню, у свою чергу, трактують як спадщину ще неолітичного світогляду (Іваницький, 2012: 46). Окрім того, власне пісенним ритмізованим текстам із чіткою структурою, уживаністю стійких словесних формул, регламентованістю лексичних засобів, що зумовлено їхнім первісним магічним призначенням, язичницькими традиційними канонами, властиве збереження давніх сакральних назв.

Як показали дослідження, сакральна онімія української народної пісні, з огляду на специфіку виникнення та побутування фольклорних творів, у записях XIX-XX ст. (а це найвагоміший масив відомих дослідникам записів усної народної творчості) уже поєднує різночасові оніми, які є фрагментами онімії як первісної епохи, так і системи найменувань спільнослов'янського та власне українського періодів (Колесник, 2017 б: 125), тобто сформована ще в дохристиянські часи під тиском християнства як панівної релігії, вона значно змінилася. Поєднавши в собі мотиви обох релігійних світоглядів, ця частина народно-

поетичної онімії складається з двох компонентів: християнської та язичницької онімії, які не завжди можна однозначно розмежувати. Пов'язано це, насамперед, з особливостями функціонування фольклорного тексту, який існує як схема, шаблон, кожен раз відтворений новим виконавцем у новій ситуації для нового кола слухачів. Він завжди сучасний, а тому постійно змінний, змінюваний, але водночас і такий, що суворо відповідає основним канонам уснопоетичної творчості, певним алгоритмам, незмінним упродовж багатьох століть: «У фольклорі (включно, зрозуміло, з первісним мистецтвом) на підсвідомо-колективному рівні витворено й засвоєно систему численних символів і кодів, а також алгоритми запуску інформаційних програм. Ці основи забезпечують тривалу усну передачу творів фольклору від покоління до покоління протягом тисяч років» (Іваницький, 2009: 378).

Оскільки власні назви у фольклорних текстах належать до ключових, опорних слів, підпорядкованих фольклорним канонам (у фольклористів існує повна однаковість щодо цього), їх заміна чи зміна завжди мали мати вагомий підстави. Які чинники могли вплинути на заміну давніх сакральних назв – міфонімів християнськими онімами? Звичайно, зміна релігійної парадигми. З огляду на жорстку позицію офіційного православ'я (відомий факт, засвідчений багатьма письмовими джерелами), відверту і нещадну боротьбу церкви з давніми віруваннями, «бісовськими плясками й ігрищами», язичницькі міфоніми мали би безслідно зчезнути. Справді, нині фіксуємо лише окрушки колишніх язичницьких сакральних назв. Сучасний музикознавець А. Іваницький вважає, що «магічно-ритуальний зміст обрядових текстів фольклору після християнізації Русі-України поступово, разом з язичницькими віруваннями, почав втрачатися. Сакральні тексти майже цілковито були замінені побутово-ігровою тематикою», однак наголошує: «... й у вигляді уламків колишніх сакральних ритуалів календарна обрядовість залишається цінним прихистком захованих («закодованих») у глибинах структури космогонічних поглядів та вірувань наших далеких пращурів» (Іваницький, 2009: 302).

Сьогодні уснопоетичні тексти фіксують лише залишки колишньої системи міфонімії, яка з часом утратила цілісність, кількісне й якісне розмаїття. Більшість збережених міфонімів (частину з яких є підстави кваліфікувати як теоніми, наприклад, *Дажбог*, *Морена*, *Лада*, *Перун* тощо) зазнала деформацій. Формальні зміни слів, які через зміну релігійної парадигми втратили зв'язок із денотатом, що завжди є

підставою для подальшої референції, стали незрозумілими в нових культурних реаліях і призвели до виведення давніх міфонімів не лише поза межі сакральної та онімійної сфер, але й із системи повнозначних частин мови, спричинили їх перетворення на вигуки або й вигуківі сполуки (Колесник, 2017 б: 317), які вже не викликали жодних асоціацій та не співвідносилися із жодним культурним смислом. Такі спотворені фольклороніми для сучасного слухача і виконавця фольклору є лише маркерами певного сюжету, жанру або окремого тексту, а також питомим компонентом традиційних заклинань, рефренів, побажальних вигуківих конструкцій: *Ой Дай, Боже; Ой Дід Ладо; Ладо, Ладо; Ладо моє!; Ой Дів, Дів, Ладо, Дів! Лелюм-полелюм; Лелю-полелю; Ой Лелю-Лелю; Лелю! Лелю!; Ох (Ой), і я в Лелю; Ой дана-дана.*

Інша частина міфонімів збереглася в текстах завдяки певним трансформаційним процесам, зокрема й семантичним: наприклад, відсутність у християнстві відповідника було підставою для повного «забуття», зникнення міфоніма, але нечіткість онімного статусу давала йому можливість зберегтися як апелювальної одиниці (*коляда, коструб, шум, рожка, весняночка, купалочка* та ін.); або власна назва, завдяки зміні семантичного наповнення (язичницького на християнське) а також християнізації звукової оболонки давніх онімів на позначення язичницьких образів із збереженням їх дохристиянської символіки та функціональних властивостей, була адаптована новою релігійною парадигмою, як-от: *Бог, Мати Божя, Діва, Син Божий, Господь, Різдво, Святий вечір, Щедрий вечір, Великдень, Зелені свята* тощо.

Характерно, що ні язичницькі міфоніми, ні пов'язані вже з християнським ученням ономастичні розряди (ангелоніми, ікононіми, біблїоніми, біблїсантропоніми та біблїєтопоніми) та власне християнські оніми: *Бог Саваоф, Бог Отець, Святий Дух, Ягве, Іегова, Богородиця, Богоматір, Ісус Христос, цар Давид, Соломон, гора Сион, Назарет, Галілея* та ін., які через поступове засвоєння священних текстів християнства ввійшли в народну традицію значно пізніше, у добу Середньовіччя, не належать до ядра сакральної фольклоронімії. За нашими спостереженнями, його основу формують насамперед ті власні назви, традиція вживання яких є безперервною впродовж язичницької та християнської релігійних парадигм, тобто універсальні в різні епохи: *Бог, Мати Божя, Різдво, Святий вечір, Щедрий вечір* тощо.

Детальний аналіз фольклорних найменувань *Бога, Матері Божої*, основних свят українців засвідчив сталу тенденцію: попри їхню беззаперечну належність до сакральної сфери,

неможливість однозначного визначення, репрезентантами якої власне релігійної парадигми вони є. Наприклад, осердям сакральної онімії української народної пісні очікувано є найменування Бога. Оскільки щодо християнської догматики він триєдиний, то, окрім власне номінації Бога загалом, тексти очікувано фіксують найменування Бога *Отця, Бога Сина (Ісуса Христа), Святого Духа і Святої Трійці: Бог, Святий Бог, Милый Бог, Бог Милостивий, Бог Предвічний, Предвічний, Бог Небесний, Пан Бог, Пан Небесний, Цар Бог, Всевишній, Всемогучий Створитель, Владика Всездатний; Руський Пан Біг; Господь, Господь Бог, Господь Милосердний, Господь Високий, сам Божий Господь, Господь добротливий, Владика раю; Бог Отець – Бог Отець, Отець; Святий Дух – Святий Дух, Дух Божий; Святая Трійця – Святая Трійця, Трійця. Ісус Христос – Ісус Христос, Ісус, Бог Спаситель, Спаситель, Спас, Христос Цар, Христос Бог, Святий Христос, Христос Пан, Божий Криж, Ісус-Цар, Ісус ласкавий, Цар царів; Цар всесвіту; Небесний Цар; Небесний владар; Пан Небесний; Пан Ісус; Вседержитель; Всемогучий Створитель, Божий Післанець, Цар, Цар і Пан; Вишніх сил всього світу Гетьман; Владика, князь світу; Ісус Христос, світу Владика; Владика раю, світу Владика; Бог Цар, Святе Божество; Вишніх сил всього світу Гетьман; Владика, князь світу; Ісус Христос, світу Владика; Владика раю, світу Владика; Бог Цар, славний Государ; славний Государ, Спаситель, Бог Спаситель, Ісус Спаситель, Господь Спас, Спас, Син, Син Божий, Син Предвічний, Син Божий Найвищий, Син-Бог, Син Марійн, Божець, Божич, Біжес Дитя, Дитя(тко) Боже, Младенець, Боже Слово, Отцівське слово, Слово Отчєе, Мєсія* тощо. Але, незважаючи на багатство наведеного народнопісенного репертуару Божих імен, він усе одно поступається вибірці його найменувань у богословській традиції, яка налічує, за підрахунками дослідників, тільки понад чотири десятки неоказіональних номінацій, до того ж уживання більшості згаданих онімів поодинокі і засвідчені в текстах з виразною богословською тематикою.

У пісенному фольклорі основним найменуванням Бога є однолексемний теонім *Бог*. Вибірка з близько 30 одно- і різножанрових збірань українського пісенного фольклору складає понад 700 уживань лексеми *Бог*. Наприклад, опрацьовані близько 500 текстів колядок і щедрівок фіксують понад 160 уживань теоніма; відповідно близько 2200 текстів весільних пісень фіксують більш, ніж 150 уживань (див. детальніше (Колесник, 2017 а: 63–74)). Така поширеність у народнопоетичній творчості

свідчить як про його вагомість у фольклорній традиції, так і про давню традицію вживання. І. Огієнко був переконаний, що «найважливіше релігійне слово *бог* формою позосталося в нас незмінним, і не було заступлене новим грецьким *theos*», тому зараховує його 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 (Огієнко, 1992: 85-86). М. Худаш трактує його як праслов'янське, а можливо, й протослов'янське, як теонім, що 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. Унаслідок цього цей термін... і можна розцінювати як, за тодішньою первісною своєю суттю, теонім, тобто власна назва єдиного поліфункціонального божества, наділеного первісною людиною всіма уявлюваними нею надприродними властивостями, особливостями і функціями» (Худаш, 2012: 268-269).

Проведені дослідження переконують: фольклоронім *Бог*, засвідчений українською усною словесністю, немає підстав однозначно зараховувати до християнської теонімів. На архаїчність теоніма вказує й те, що у фольклорних текстах, не пов'язаних із богословською традицією, його використання відповідає міфологічній концепції імені: сигніфікативне значення збігається із значеннями відповідного апелятива: лексему *бог* етимологи пов'язують із давньоіндійським *bhagah* 'наділяючий, податель, пан, влади́ка', *byajati, byajate* 'наділяє', авестійським *baγa* 'господь, бог', *baχšati* 'бере участь' (Етимологічний, 1982: 219), в «Етимологічному словнику слов'янських мов» згадано і про опосередкований зв'язок із лексикою, що означає 'доля', 'ділити', 'отримувати долю', 'наділяти' (Етимологічний, 1975: 161). Увиразнюють саме таке семантичне наповнення фольклороніма *Бог* контексти, у яких він функціонує, чимало з них є імперативами з проханням про певне благо *Дай, Боже; Гой дай, Боже; Дай мі, Боже; Поможі, Боже; Біг, помагай; помагай, Біг; Дай ми, Божейку; Жебі Бог дав; Боже, дай здоров'я; Здорови, Боже; Спаси, Боже; Вроди, Боже; Зароди, Боже; Стережи, Боже; Щастя, Боже; Світи, Боже; Повінь, Боже, духом святим; Жич, Боже; Благослови, Боже; Отвори, Боже; Роздай, Боже; Пошли ж ім, Боже; Хвали тя, Боже; Слава тобі,*

Боже; Даруй тя, Боже, щастям, здоровлям; Боже, дай здоров'я і т.д.

Частина з них є вигуківими фразами, уживаними як рефрени, і, напевно, є залишками тих магічних формул, які зберігають прихований смисл давніх вірувань. Найуживаніший в українському пісенному фольклорі повтор *Дай, Боже!* є, завдяки використанню поряд із теонімом *Бог* імператива *дай*, зразком актуалізації внутрішньої форми лексеми *бог* – податель. Цей рефрен, на наш погляд, демонструє найдавнішу семантику слова, його «культурну пам'ять», наголошуючи на прихованих смислах, пов'язаних із первісним використанням як самого теоніма, так і тексту, у якому він функціонує (див. детальніше (Колесник, 2017 а)). Про давність теоніма *Бог*, його протослов'янський і, певно, дохристиянський статус, опосередковано свідчить і те, що вживання цієї лексеми в народних піснях слов'ян має багато спільних рис, як квалітативних, так і квантитативних.

Лексема *Господь*, як і *Бог*, функціонує в усіх жанрах усної народної творчості. Попри те, що аналізований теонім сьогодні розуміємо як християнонім, фольклорна традиція його вживання свідчить на користь можливої язичницької передісторії його використання: по-перше, він легко й органічно ввійшов до фольклорної парадигми Божих імен та став одним із найуживаніших і найваріативніших; по-друге, беззаперечною є його спорідненість із лексемою *господар*, яку багато дослідників кваліфікують як назву давнього слов'янського язичницького божества. Відомий знавець народнопоетичної творчості та Святого Письма, культурний діяч-теолог К. Сосенко, досліджуючи староукраїнську культуру й релігію на прикладі Різдва і Щедрого вечора, зауважив: «Господь – це господар світа, його творець і володар. Бог – це загальна ідея духовного найвищого ества» (Сосенко, 1994: 123). У колядці із записів П. Чубинського читаємо: *Йшов-перейшов місяць по небі, / – Зірниця-сестриця каже: / Ходім до мене Бога шукати! / – Найшли ми **Бога пана господаря***. І. Нечуй-Левицький на основі згаданої вище колядки реконструює *пана Господаря* як давнього найстаршого бога світла або неба, тобто Сварога, старшого від усіх богів, і зауважує, що в ній «Господар зветься просто богом» (Нечуй-Левицький, 1992: 10). Один із найновіших тлумачних словників 2012 року фразеологічне сполучення **Пан Господар** подає не тільки як «б) в обрядових різдвяних піснях – хазяїн, господар дому... до якого шанобливо звертаються колядники...», а, насамперед, як «а) ...давнє слов'янське язичницьке божество, найстаріший Бог Неба або Світла» (Словник, 2012: 714–715). Проведене дослідження функціонування лексеми

Господь в українському пісенному фольклорі теж не дає підстав стверджувати безапеляційно, що вона є власне християнським онімом (див. детальніше (Колесник, 2017 б: 170-176)).

Не можна однозначно кваліфікувати як суто християноніми і такі назви Бога, як *Син Божий*, *Дитя Боже*, *Спас*, хоча теонім *Ісус Христос*, як і назва *Богородиця*, є найяскравішим біблієонімом у народнопісенній творчості. У християнстві положення про Ісуса як Сина Божого є догматичним. Християнські колядки засвідчують велику кількість різноманітних варіацій – синонімів цього найменування і є одними з найуживаніших у парадигмі імен Ісуса Христа: *Син* (*Синонок*, *Синойко*, *Синонько*, *Синочок*), *Син Божий*, *Божий Син*, *Син-Бог*, *Бог Син*, *Син Божий а Найвижчий*, *Синочок єдиний*, *Предвічний Син*, *Син та й возлюблений*, *Син Марійн*, *Син Назарянин*. Але народні пісні зафіксували й не характерні для богословської традиції патроніми *Божець* та *Божич* як синоніми найменування *Син Божий*. Можливо, згадані фольклорніми – залишки колись уживаних в обрядових різдвяних текстах назв молодого Сонця, що народжується на Різдво, адже «усі наші давні свята мали соняшний характер» (Огієнко, 1992: 26). О. Потебня теж вважав, що народження Божича варто розуміти, як народження сонячного бога (Потебня, 2000: 103, 116). Згадані патроніми в піснях різдвяного циклу заслуговують на увагу, бо саме колядки виконували з нагоди народження молодого Сонця. Етнографи порівнюють Божича із Сварожичем: обидва, на їхню думку, мають стосунок до поклоніння богові Сонця (Войтович, 2002: 38), говорять про творчу силу вогню і води як одну з основних ідеологій Різдва і Щедрого Вечора та «гlorифікацію Христа як Бога астральними світилами» (Сосенко, 1994: 60, 127). Однозначно, ідея про Сина Бога не є суто християнською. Чимало вчених схиляються до думки, що Різдво Христове заступило собою давнє свято Різдва світу, тобто народження всесвіту, нового сонця.

Однією з головних подій християнства є народження Ісуса Христа. Про вагомість цієї події свідчить парадигма найменувань Божого Сина, ядрена зона якої представлена лексемою *Дитя*: *Дитя*, *Дитятко*, *Дитина* (*Божса*), *Боже Дитятко*, *Дитятко Боже*, *Божса Дитинька*, *Бог Дитятко*, *Дитя нарощенне*, *миле Дитя рощеное*, *Младенець* (*Блаженний*, *предвічний*), *Сус отрочатко*. Але як і в лексемі *Син*, у назві *Дитя* вбачаємо язичницьке підґрунтя – І. Огієнко в колядковому малому дитяті впізнає весняне сонце (Огієнко, 1992: 46).

Як популярність назв *Син*, *Син Божий*, *Дитя Боже*, так і їх варіативність у народних піснях

різдвяного циклу демонструють, що ідея про Ісуса Христа як Сина Божого, Дитяти Божого, за слушним спостереженням І. Огієнка, «впала на добрий попередній ґрунт і дала щедрий врожай: створила окрему українську культуру, головно культуру народню» (Огієнко, 1992: 403–404).

Ще одним із найменувань Христа у християнстві є *Спаситель* / *Спас*. Давність назви *Спас* в українській культурі засвідчують зокрема обряди землеробського циклу: пучок колосся, який залишали на полі по закінченні жнив як обрядове жертвоприношення, називали Спасовою бородою (Скуратівський, 1996: 58). В. Войтович вважає, що «наші предки називали усіх своїх головних богів Спасами, тобто спасителями. Згодом це наймення перейшло на Христа – Спасителя світу» (Войтович, 2002: 503). Отже, *Спас* можна розуміти і як скорочене найменування від *Спаситель*, тобто *Ісус Христос*, і як назву одного із літніх свят, і як ім'я язичницького бога врожаю.

Аналіз народнопісенних онімів для називання Ісуса Христа переконує, що частина з них зберегла зв'язок з давніми архетипами: аргументом на користь цього є співзвуччя імен Бога Сина з давніми дохристиянськими найменуваннями. Причиною цього є не лише особливості утвердження християнської релігії на наших землях, але й специфіка семантики фольклорної власної назви, її здатність зберігати інколи смисли, давніші за сам текст.

Одним із найрепрезентативніших елементів сакральної фольклорнімії є найменування *Богородиці*. Культ Божої Матері в народній культурі беззаперечний. Наповненість аналізованого символу, як і способи називання впродовж тривалого часу перебували під впливом християнської концептуальної моделі. Але чимало дослідників витоки християнського культу Богородиці вбачають у давніх культурах, наприклад, у давньоримській, староіндійській або й шумерській міфологіях. Наприклад, О. Потебня в пошануванні Богородиці вбачав язичницькі сліди поклоніння Рожаниці (Потебня, 1883: 162). Слов'янські дослідники і XIX ст., і XX ст. вказували на смислові зв'язки пошанування Матері Божої з давніми культами, наголошували на злитті в народній традиції культу Богородиці-матері з давнім культом матері-землі (Славянские, 1995: 16). Наприклад, Є. Бартмінський, здійснивши детальний аналіз образу Матері Божої в польській народній традиції, наголошує на спадковості марійного культу в народній культурі, його зв'язках з архаїчним культом матері-землі, що сягає доби матриархату, хоча, звичайно, у доволі засимільованій та реінтерпретованій подібності (Bartmiński, 2004: 485-486). У фольклорних найменуваннях Діви Марії

ми не зауважили виразних ознак такого зв'язку. Але нашу увагу привернули народнописенні словесні формули на позначення Богородиці в порівнянні з іншими слов'янськими фольклорними традиціями називання Богородиці. Аналіз цих номінативних моделей переконує, що в кожній слов'янській уснопоетичній традиції вони мають свої особливості. В українському пісенному фольклорі найвагомішою є орієнтація на материнство *Богоматері*: не християнські теоніми *Богородиця* (як в російських народних піснях) чи *Марія* (у словенських та македонських) а насамперед номінативна модель *Божа(я) Мати* становить близько третини всіх її фольклорних найменувань. Окрім того, Мати Божа в українській народній поезії нерідко фігурує в далеких від християнства сюжетах, насичених астральною, ритуальною, аграрною символікою тощо. Цікавий факт наведений В. Шухевичем у праці «Гуцульщина»: у гуцулів *Богородиця* та *Пречиста Діва* «дві відрубні особи» (Шухевич, 1997: 68), що вказує на неповне злиття в гуцульському світогляді кінця XIX ст. християнської й міфологічної традицій розуміння Богині-Матері, тобто підтверджує можливість збереження в лоні християнської парадигми залишків давньої сакральної онімії. Не забуваймо також, що у фольклорі не буває випадковостей, це така система, у якій, на думку лінгвофольклористів, існує сувора функціональність кожного мовного і стилістичного елемента, усе непотрібне відкидається, а те, що залишилося, творить довершену гармонійну єдність (Хроленко, 1992: 10).

Репертуар зафіксованих у пісенних текстах геортонімів розмаїтий: одна їх частина номінує важливі події християнства, інша пов'язана з давнішим народним календарем. Сьогодні розмежувати християнські та язичницькі геортоніми доволі проблемно: попри те, що давні назви свят у певній послідовності впродовж тривалого періоду були офіційно визнаною основою хронологізації життя суспільства, тисячоліття панування християнства на наших землях не могло на них не позначитися. До перших, науково вартісних спроб фіксації фольклору на межі XVIII-XIX ст. збереглися тільки ті давні геортоніми, які були переосмислені й адаптовані новою релігійною парадигмою. Нині майже всі, за невеликим винятком, назви релігійних свят, зафіксовані фольклорними пісенними текстами, ми сприймаємо як християнські, хоча християнське походження частини з них доволі сумнівне.

Яскравим свідченням цієї тенденції є власні назви *Різдво*, *Новий рік*, *Святий вечір*, *Щедрий вечір*, *Водохреща*, *Великдень*, *Зелені свята*, *Живний четвер*, *Клечана субота* тощо. В

оригінальних народнописених текстах частина цих онімів зберігає провідні ідеї старих вірувань, язичницьку символіку й вигляд.

Наприклад, *Водохрещі*, за церковним календарем Богоявлення Господнє, за свідченням Н. Осташ, дуже давній в українському мовному узусі геортонім: згадки про нього трапляються в пам'ятках, починаючи з другої половини XI ст. як у формі *Богоявлення*, так і *Водохрещі* (Осташ, 2003: 292). Зафіксовані в колядках і щедрівках назви *Святий вечір* та *Новий рік* вписуються в міфологічне розуміння часу, за яким світ щорічно оновлюється (Еліаде, 2000: 32–33). У більшості проаналізованих текстів *Великдень* славлять не як свято воскресіння Спасителя, а як найвеличніший день у році, одне із найважливіших річних свят. Зафіксована в пісенному фольклорі назва *Зелені свята* (*зелені святки*), як і звичай прикрашати на ці свята оселю гілками дерев, пахучим зелом як оберегами, пов'язана з давнім язичницьким поклонінням деревам, рослинам. Очевидно, частина назв свят, маючи дохристиянське походження та передісторію, міцно ввійшла в церковну традицію внаслідок того, що християнство надало нові ідеї давнім обрядам, прив'язавши їх до певних християнських свят (Огієнко, 1992: 306).

О. Потебня, розмірковуючи над проблемами міфічного мислення, зокрема аналізуючи зв'язок вторинних календарних міфів і обрядів з їхніми найменуваннями, відкидав іншомовне походження та випадковість календарних назв, зауваживши, що, якби варіанти геортонімів не були освоєні носіями, імена 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: 186). Частина сьогоденних християнських геортонімів, не зважаючи на зовнішній християнський вигляд, були елементами магії, зокрема аграрної та пов'язаної з культом предків, що було обумовлене уявленням про циклічність часу. Останнє, на думку вчених, пов'язане «з природою, з діяльністю сонця та її відображенням на землі» (Толстой, 1997: 27).

Висновки. Використання старої системи сакральної онімії, її вписування в нову релігійну парадигму, на нашу думку, полегшувало сприйняття християнства. Гармонійне поєднання, взаємодоповнення давніх сакральних і християнських назв не суперечило давній тенденції у взаємостосунках міфу та слова. О. Потебня, розглядаючи цю проблему, підкреслював, що створення нового міфу полягає у створенні нового слова, і «аж ніяк не в забутті значення попереднього» (Потебня, 1976 а: 433).

Сакральна фольклоронімія, будучи значно

давнішою за християнство, поступово вбирала християнські оніми, адаптовуючи та переосмислюючи їх у дусі міфологічної парадигми. Отож чимало християнських онімів є яскравим свідченням тривалого, складного і неоднозначного періоду українського двовір'я, у результаті якого постало оригінальне українське християнство, яке не зруйнувало засад дохристиянської релігійної традиції, а не перериваючи її тяглість, вибудувало на старому фундаменті віровчення, гідне нації з давньою історією та культурою. Перспективу дослідження вбачаємо у виявленні симбіозу сакральної онімії обох релігійних парадигм на матеріалі інших жанрів усної словесності.

Література

- Войтович В.** Українська міфологія. Київ, 2002. 664 с. **Етимологічний** словник української мови: у 7 т. Т. 1. Київ, 1982. 219 с. **Іваницький А.** Історичний синтаксис фольклору. Проблеми походження, хронологізації та декодування народної музики. Вінниця, 2009. 404 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. Холмищина)* / відп. ред. Г. А. Скрипник; упоряд. та вступ. стаття А. І. Іваницького. Вінниця, 2012. С. 8–65. **Колесник Н.** Найменування *Бога* в українському пісенному фольклорі. *Acta onomastica*. Praha, 2017. R. LVIII. S. 63–74. **Колесник Н. С.** Онімія української народної пісні: монографія. Чернівці, 2017. 368 с. **Нечуй-Левицький І.** Світогляд українського народу: ескіз української міфології. Київ, 1992. 88 с. **Огієнко І.** Дохристиянські вірування українського народу: іст. реліг. : монографія, Київ 1992. 424 с. **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. **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: I. Веснянки. *Отдельный оттиск из «Русского Филологического Вестника»*. Варшава, 1883. № 415 (15). 286 с. **Потебня А. А.** Символ и миф в народной культуре / сост., подг. текстов ст. и коммент. А. Л. Топоркова. Москва, 2000. 480 с. **Потебня О. О.** Эстетика і поетика слова: збірник / пер. з рос. А. І. Колодна; упоряд., вступ. ст., приміт. І. В. Іваньо, А. І. Колодної. Київ, 1985. 302 с. **Скуратівський В. Т.** Русалії. Київ, 1996. 734 с. **Славянские древности: этнолингвистический словарь** в 5 т. / под ред. Н.И. Толстого. Москва, 1995. Т. 1. 584 с. **Словник української мови** / кер. В. В. Німчук та ін.; відп. ред. В. В. Жайворонок. Київ, 2012. 1320 с. **Сосенко К.** Різдво – Коляда і Щедрий Вечір: культурологічна оповідь / ред. та текстолог. підгот. В. Коломійця. Київ, 1994. 286 с. **Толстой Н. И.** Времени магический круг (по представлениям славян). *Логический анализ языка: Язык и время* / под. ред. Н. Арутюновой, Т. Янко. Москва, 1997. С. 17–27. **Хроленко А. Т.** Семантика фольклорного слова. Воронеж, 1992. 140 с. **Худаш М.** Походження імен та релігійно-міфологічні функції давньоруських і спільнослов'янських язичницьких божеств, Львів 2012. 1062 с. **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. **Этимологический словарь славянских языков** / под ред. О. Н. Трубачева. Вып. 2. Москва, 1975. **Bartmiński J.** Matka Boska w polskiej tradycji ludowej. *Przegląd powszechny*. 2004. № 5. S. 271–281; № 6. S. 479–490.

References

- Voitovych, V.** (2002). *Ukrainska mifolojiia [Ukrainian mythology]*. Kyiv [in Ukrainian]. **Melnychuk, O. S.** (Eds.). (1982). *Etymologichnyi slovnyk ukrainskoi movy [Etymological dictionary of the Ukrainian language]: v 7 t. T. 1*. Kyiv [in Ukrainian]. **Ivanytskyi, A.** (2009). *Istorychnyi syntaksys folkloru. Problemy pokhodzhennia, khronolohizatsii ta dekoduvannia narodnoi muzyky [Historical syntax of folklore. Problems of the origin, timing and decoding of folk music]*. Vinnytsia [in Ukrainian]. **Ivanytskyi, A.** (2012). Obriadovi pisni ta yikh geneza (vstupna stattia) [Ritual songs and their genesis (introductory article)]. *Ukrainskyi obriadovi folklor zakhidnykh zemel: Muzychna antolohiia (Besarabiia. Boikivshchyna. Bukovyna. Volyn. Halychyna. Hutsulshchyna. Zakarpattia. Lemkivshchyna. Pidliashshia. Podillia. Polissia. Pokuttia. Kholmshchyna)* / vidp. red. H. A. Skrypnyk (pp. 8–65). Vinnytsia [in Ukrainian]. **Kolesnyk, N.** (2017). Naimenuvannia Boha v ukrainskomu pisennomu folklori [The Name of God in Ukrainian Folk Song]. *Acta onomastica* (Vols. LVIII), (pp. 63-74). Praha [in Ukrainian]. **Kolesnyk, N. S.** (2017). *Onimiia ukrainskoi narodnoi pisni [Onimy Ukrainian folk song]*. Chernivtsi [in Ukrainian]. **Nechui-Levytskyi, I.** (1992). *Svitohliad ukrainskoho narodu: Eskiz ukrainskoi mifolohii [World outlook of the Ukrainian people: Sketch of Ukrainian mythology]*. Kyiv [in Ukrainian]. **Ohienko, I.** (1992). *Dokhrystyianski viruvannia ukrainskoho narodu [Pre-Christian Beliefs of the Ukrainian People]*. Kyiv [in Ukrainian]. **Ostash, N.** (2003). Pro ukrainski narodni nazvy khrystyianskykh sviat: vodokhreshchi [About Ukrainian Folk Names of Christian Holidays:

- Epiphany]. *Dialektolohichni studii 3: zb. pamiaty Ya. Zakrevskoi / za red. P. Hrytsenka, N. Khobzei* (pp. 291–296). Lviv [in Ukrainian]. **Potebnja, A. A.** (1976). Iz zapisok po teorii slovesnosti. Mif i slovo [From notes on the theory of literature. Myth and word]. *Jestetika i pojetika* (pp. 429–443). Moskva [in Russian]. **Potebnja, A. A.** (1976). Mysl' i jazyk [Thought and language]. *Jestetika i pojetika* (pp. 35–220). Moskva [in Russian]. **Potebnja, A. A.** (1883). Objasnenija malorusskikh i srodnyh narodnyh pesen: I. Vesnjanki [Explanations of Little Russian and related folk songs: I. Vesnianki]. *Otdel'nyj ottisk iz «Russkago Filologicheskago Vestnika»*. (Vols. 415 (15)). Varshava [in Russian]. **Potebnja, A. A.** (2000). *Simvol i mif v narodnoj kul'ture [Symbol and myth in folk culture]*. Moskva [in Russian]. **Potebnja, O. O.** (1985). *Estetyka i poetyka slova: zbirnyk [Aesthetics and poetics of the word: collection]*. Kyiv [in Ukrainian]. **Skurativskiy, V. T.** (1996). *Rusalii [Rusalia]*. Kyiv [in Ukrainian]. **Tolstoj, N. I.** (Eds.). (1995). *Slavjanskije drevnosti : Jetnolingvisticheskiy slovar' v 5t. [Slavic antiquities: Ethnolinguistic dictionary in 5t.]*. (Vols. 1). Moskva [in Russian]. **Zhajvoronok, V. V.** (Eds.). (2012). *Slovnyk ukrayins'koyi movy [Dictionary of the Ukrainian language]*. Kyiv [in Ukrainian].
- Sosenko, K.** (1994) *Rizdvo – Koliada i Shchedryi Vechir: Kulturolohichna opovid [Christmas - Christmas and the Generous Evening: A Cultural Narrative]* / red. V. Kolomiitsia. Kyiv [in Ukrainian]. **Tolstoj, N. I.** (1997). Vremeni magicheskij krug (po predstavlenijam slavjan) [Time magic circle (according to the Slavs)]. *Logicheskij analiz jazyka: Jazyk i vremena / pod. red. N. Arutjunovoj, T. Janko* (pp. 17–27). Moskva [in Russian]. **Hrolenko, A. T.** (1992). *Semantika fol'klornogo slova [The semantics of the folklore word]*. Voronezh [in Russian]. **Khudash, M.** (2012). *Pokhodzhennia imen ta relihiino-mifolohichni funktsii davnorusskikh i spilnoslovianskikh yazychnytskikh bozhestv [Origin of Names and Religious-Mythological Functions of Ancient and Common Slavic Pagan Deities]*: monohrafiia. Lviv [in Ukrainian]. **Shukhevych, V.** (1997). *Hutsulshchyna [Hutsul region]: u 5 ch. Ch. 1-2. Verkhovyna* [in Ukrainian]. **Jeliade, M.** (2000). *Mif o vechnom vozvrashhenii [The myth of eternal return]* / per. s fr. E. Morozovoj, E. Murashkincevoj. Sankt-Peterburg [in Russian]. **Trubachev, O. N.** (Eds.). (1975). *Etimologicheskij slovar' slavyanskikh yazykov [Etymological Dictionary of Slavic Languages]*. Vyp. 2. Moskva [in Russian].