

О. О. Порпуліт

ХРИСТИЯНСЬКІ МІФОНІМИ У ЧАРІВНИХ КАЗКАХ

Загальновідомим є той факт, що християнство на слов'янському ґрунті зазнало під впливом язичництва значних змін. Дії християнської церкви щодо поганських звичаїв заторкнули й язичницьку систему називання, особливо міфони́ми, які становили одне ціле з давніми віруваннями. Саме внаслідок контамінації давньослов'янського іменника з церковно-християнським відбувалось утворення ономастичного простору чарівної казки, який являє собою шарувату, одночасно синхронічну та діахронічну структуру. Ім'я функціонує в єдиній знаковій етнокультурній системі з її соціальними, економічними та лінгвальними формами комунікації, тому

тільки в її межах та на її фоні християнські міфоніми (та імення взагалі) набувають змісту.

Найпопулярнішим християнським міфонімом є постать *Ісуса Христа*. Варіанти імення: *укр. Сус Христос*. Казкові матеріали фіксують також найменування *Бога-отця*: *укр. Господь, Святий Боже; рос. Господь Бог*. За свідченням Б. А. Успенського, народнорозмовна форма імені *Сус Христос* могла сприйматися як бісівська у контексті протиставлення народної мови, що асоціювалася з диявольським началом, по відношенню до сакральної церковної [20:219]. Але в чарівних казках явних підтверджень цьому нами не виявлено. Постійний епітет *Христос* – це переклад на грецьку мову слова *месія* (арам. *mešāhā*), тобто помазаник. Праслов'янське **krъstъ*, запозичене з дав.- в.-нім. форми імення *Христос* у докириломефодіївську добу у придунайських землях [22, в. 13:76], первісно позначало *Христос*, а значення ‘розп’яття’, звідки й виникло значення ‘хрест’, з’явилися пізніше [21:374]. Пам’ятки давньоруської писемності поряд з *кръст*, *кръститъ* мають *хръст*, *хръстити*, чи навіть *христити*. Сучасні російські говірки практично всі вживають ‘хрест, хрестити’ й похідні [13:797]. Плутання, чи вірніше, ототожнення слів *Христос* і *рос. крест* у народній свідомості призвели до того, що замість *Христос*, *Християнськь* і под. у пам’ятках ми зустрічаємо: *Кристос*, *кристианськь*: пор. В Ізборнику Святослава 1073 р.: “на кристь кристосовъ” [13:797].

Другу позицію займає онім *Матір Божа*. Так у церковній традиції іменується *Пресвята Діва Марія*, яка породила *Ісуса Христа*. Народний культ *Богородиці* відрізняється від церковного більшою приземленістю. *Богиня* виступає як захисниця від біди, лиха, нечистої сили, страждання та напасті. Вона небесна заступниця, чуйна, милосердна та співчутлива. *Матір Божа* вважається покровителькою породіль, що обумовлюється мотивом материнства *Богородиці* та етимологічним зв’язком слів *Богородиця* та *роди*. Казки свідчать про відношення до *Пресвятої Діви Марії* як до “теплої заступниці” сиріт і бідних дітей та старих батьків. У деяких українських чарівних казках *Богородиця* допомагає дівчині на ‘тому світі’, під землею, де вона ховається, щоб уникнути одруження з рідним братом. Мотив цей треба вважати спорідненим з апокрифом “Ходіння Богородиці по муках”.

Ім’я святого *Миколи* зустрічається в новій та старій канонічній формі й у формі з заміною *н* на *м*: святий *Николай* [6, т. 1:93-101; 9:167, 516], *батько Никола* [9:516, 517], *Микола* [1:377]. У релігійній свідомості східних слов’ян святий *Микола* займає зовсім виняткове місце. Він найбільш поважаний святий, шанування його наближається до шанування *Богородиці* та *Христа*. Б. Успенський, досліджуючи сліди язичництва у християнстві східних слов’ян, дійшов висновку, що “*Микола* являє собою дуже

складний за походженням, контамінований образ, де можна виділити як християнські, так і язичницькі нашарування” [19:33]. Вчений вважає, що внаслідок ототожнення з архангелом Михаїлом **Микола** отримує функцію охоронця раю та провідника душ у замогильному світі й пізніше в цій функції об’єднується з Волосом. Не виключена проте і протилежна послідовність подій, тобто об’єднання з Волосом у принципі могло й передувати ототожненню його з Михаїлом. Подібна роль, яка стала відбитком двовір’я, пояснює функціонування **Миколи** в казковому тексті: святий виступає супутником у мандрівках **Христа**, що з’явився на Землі.

Аналогічну роль відіграють у чарівних казках святі **Петро** і **Павло**, які звичайно згадуються разом. Варіантів онімів **Петро** і **Павло** на досліджуваному матеріалі нами не зафіксовано. Святі **Петро** і **Микола** виявляють разючу подібність. Як **Микола**, так і **Петро** можуть, наприклад, виконувати функції воротаря раю, провідника душ у замогильному світі. Схоже сприйняття є цілком закономірним, якщо взяти до уваги те, що **Петро**, подібно **Миколі**, пов’язувався в народній свідомості з язичницьким Волосом і виступав як один з його християнських еквівалентів. За народними уявленнями святим **Петрові** та **Павлові** доручено ключі від раю, що знайшло відображення й у чарівних казкових оповідях. З’являючись в образі знедолених старців, апостоли випробовують казкових персонажів, оцінюють їх моральні якості і відповідно до останніх наділяють їх долею.

В народній інтерпретації християнський святий **Андрій** отримав прізвисько: *рос. Андрей Первозванный* [1:363]. За церковними переказами, брати-апостоли **Андрій** та **Петро** проповідували християнство народам, які жили на південних, східних та північно-східних берегах Чорного моря (звідси, мабуть, популярність святих в українському та російському фольклорі). За легендами, відбитими в давньоруських літописах, апостол **Андрій** проповідував у Київській Русі. Про це згадується в “Повісті минулих років”. Хоча *рос. Андрей Первозванный* – християнський святий, крізь верхні релігійні обрядові нашарування, пов’язані з ним, прозирають звичаї, які мають явно язичницькі риси. Так, з давніх часів у ніч на **Андрія** (30 листопада) в Україні дівчата ворожили за допомогою невеликих кульок тіста. Воду, потрібну для приготування тістечок, вони повинні були носити у роті. Чию кульку першою схопить пес, та дівчина раніше од усіх вийде заміж. Подібні мотиви знайшли відображення у казковому тексті: “В деревне был обычай справлять праздник **Андрея Первозванного**: соберутся девки в одну избу, напекут пампушек и гуляют целую неделю, а то и больше” [1:363].

Матеріали чарівної казки містять християнські божества, які символізують дні тижня: **свята П’ятниця**, **свята Субота**, **свята Неділя**. На

думку Б. Успенського, культ **П'ятниці** закоренився у давніх віруваннях наших пращурів часів язичництва. Вчений визначає, що поряд з шануванням **П'ятниці** мало місце і шанування **Неділі** (день тижня), яке явно співвідноситься з культом **П'ятниці**. Для зв'язку з Мокошшю показові забобони щодо прядіння у п'ятницю та неділю [19:137]. В Україні розказують, що **П'ятниця** ходить по селах уночі, вся поколота голками й веретенами, од того, що молодиці шиють і прядуть у п'ятницю [11:12]. За свідченнями О. Афанасьєва, в українських легендах свята **Неділя** запевняє прях, що вони прядуть не льон, а її волосся, і вказує на свою подерту косу [2:131]. Взагалі ж звичай спеціального святкування деяких днів тижня посилювався із введенням християнства і породив навіть уособлення самих цих днів, зокрема святкування неділі, у досить виразистих образах. Щодо конкретних найменувань днів тижня, то поділ його, а також відповідні назви днів могли виникнути тільки після прийняття християнства. Те, що в язичницький період лічба на сім днів була невідома і невідома була неділя – день відпочинку, видно з повідомлення Гербольда про те, що поморянські слов'яни не могли зрозуміти, чому у неділю не можна працювати [12:414]. Назва **Неділя** перейшла у слов'ян і на визначення тижня взагалі, хоч у деяких слов'янських мовах, передусім західних, поряд з цим словом утворилась лексема, складена із займенника *тъ* і слова *днь*: пор. чес. *tyden*, пол. *tydzien*, пор. укр. *тиждень*. Повір'я та забобони стосовно днів тижня у межах однієї традиції виявляють ряд непослідовностей, які не можна пояснити виключно особливостями ареального і діакронічного розвитку. Більш важливою є роль часової сітки, яка накладалась на будь-який вид діяльності людини.

Дослідники давно вбачали язичницькі корені культу **П'ятниці** та порівнювали її з Мокошшю. У народних віруваннях **П'ятниця** з'являється перед нами не тільки як подателька благ, заступниця родючості, не тільки як богиня-пряха, яка пильнує за всіма жіночими роботами, але і як заступниця торгівлі, нив та худоби. В казках **П'ятниця** дарує дівчині, яка шукає чоловіка, золоте веретінце або чарівний золотий клубок, що вказує дорогу. Як бачимо, **П'ятниця** володіє чарівними речами, які, передусім, пов'язані з прядінням. Дублерами **П'ятниці** у казковому матеріалі є **Субота** та **Неділя**, які дарують дівчині для допомоги в пошуках свого чоловіка золоту самопрялку, клубок або веретінце. Порівнюючи південноруські й великоруські редакції “Епістолії про Неділю”, що мали особливо сильний вплив на виникнення культу святої **Неділі**, Г. Булашев визначає деякі відмінності у святкуванні певного дня тижня українцями і росіянами. Так, “великоруські ізводи, крім ушанування **Неділі**, вимагають ще й неодмінного вшанування *середа* і *п'ятниці*; південноруські ж ізводи, як такі, що склалися під впливом західноєвропейських редакцій,

нічого не повідомляють про вшанування п'ятниці, а тим паче середи, вшанування якої... замінено вшануванням суботи" [4:225]. Дана особливість знайшла відбиток й у фольклорному матеріалі. Оскільки всі співвідносні з днями тижня охоронниці дублюють одна одну не тільки за формальними та семантичними характеристиками, принаймні у казках, але і функціонально, їх можна розглядати як єдине жіноче божество, пов'язане з основною жіночою роботою – прядінням. При жанровій трансформації світу *П'ятниця* (=Субота, Неділя) як заступниця благополуччя та домашнього щастя ототожнюється з певним язичницьким божеством – Мокошшю.

Цікавим видається факт, що ми практично ніде не стрілися з фігурою нашої старої богині, до якої призвичаїли нас як до одної з центральних постатей передхристиянського світогляду згадки літопису. "Се факт, — пише М. Грушевський, — який можна толкувати різними способами: що їх згадки якраз найбільш нищились церквою і дійсно винищились, або що образи тих богів були витворені релігійною творчістю вищих верств і не перейшли в життя широких мас, або, нарешті, що се були мало конкретні, слабо персоніфіковані образи, більш форми поетичного думання, а не якісь виразні елементи господарської магії" [7:228].

Крім прихильних та доброзичливих до людини святих казкова оповідь знає і міфоніми, основною ознакою яких є їх підступність щодо людей, належність до "негативного", "нечистого", "потойбічного" світу і протиставленість "позитивному", "тутешньому" світові. У східних слов'ян загальною назвою для всіх нижчих демонічних істот та духів вживалось словосполучення *нечиста сила*, яке було введено християнством. Язичники не ділили міфічні сили на чистих і нечистих. "До християнства в уявленні слов'ян, треба думати, не було сили "нечистої", — відмічає М. І. Толстой, — а була лише одна сила надприродна, що мала досить неясні й розпливчасті форми й заселяла, за уявленнями слов'ян, весь навколишній світ" [18:309-310]. Сполучення *нечиста сила* синонімічне таким назвам, як злі духи, чорти, диявол, біси та т. ін. Народні уявлення про нечисту силу виразно відбивають християнський дуалізм божественного та бісівського, якому підкорились і дохристиянські вірування про природних духів. Найбільш спеціалізованим персонажем нижчої міфології у слов'ян є *чорт*. Слово *чорт* виступає нерідко як видове поняття по відношенню до інших, спеціалізованих персонажів: лішак, водяник, домовик та ін.

У XIX-XX ст., за свідченням С. А. Токарева, поняття *чорт* отримало дуже широке значення, покривши "цілий ряд окремих, більш вузькоспеціалізованих образів" [17:105]. Але розуміння *Чорта*, як уособлення всієї нечистої сили в одній особі, відбулося значно раніше. Так, найменуван-

ня **чорт**, починаючи з XVI-XVII ст., змінило назву **біс**, якою після прийняття християнства позначали найрізноманітніші нечисті істоти й сили ‘дохристиянського походження’ [5: 341]. Тобто **чорт** – то евфемізм слова **біс**. **Чорт** і **біс** – це свої стародавні назви, рано в нас розвинені. Пор.: **біс** – псл *bmъ < *boids – (< іє. bhoid), очевидно пов’язане з *bojatisk ‘боятися’ [8:201]. Назва **чорт** у пам’ятках давньоруської писемності зустрічається рідко, виняток “Великое зеркало” – пам’ятка, що була перенесена на Русь з Польщі: пол. czart [15:577].

Назва **чорт** сягає праслов’янського *иьръ і має в слов’янських мовах значення: чеш. iert ‘чорт, злий дух’, ‘неприємність’, слвц. iert ‘тж’, польськ. czart ‘чорт, біс, злий дух’; рос. чѣрт ‘у забобонних уявленнях – надприродна істота, що мешкає в пеклі, уособлює собою зле начало світу, те ж, що злий дух, диявол, сатана’; укр. чорт; блр. чорт [22, в. 4:164]. Тобто семантично усі ці відповідники досить однорідні. Особливі значення виявляються у словенській мові, де ирт ‘ненависть, ворожнеча’, ‘розкорчоване місце’, ‘межа між двома нивами у горах’ [22, в. 4:164]. Спостереження над слов’янським матеріалом при підтримці загальних спостережень над універсальною тенденцією ухильного називання нечистої сили дозволяють, за свідченням О. М. Трубачова, “тлумачити слов. *иьръ як інновацію праслов’янської доби, що охопила західні та східні мови, але не охопила південнослов’янські... і роблять можливою семантичну реконструкцію слов. *иьръ як ‘той, хто рие’” [22, в. 4:165]. Це, в свою чергу, продовжує дослідник, “цілком підходить і як позначення для земляного, підземного духа” [22, в. 4:165]. Практично той же корінь і в слові **кріт**, пор.: *крътъ і *иьръ [22, в. 7:58]. Семантична тотожність *крътъ і *сьръ ілюструється прикладами близькості похідних утворень *иьrtoryja і *кръtoryja. Пор. рос. діал. **кротороина** ‘купка землі, нарита кротом біля отвору в нору’, **кроторойка** як загальна назва дрібних гризунів, що риють нори в землі; укр. діал. **кроторий** ‘свіжа купка землі, що її вириє кріт’ [22, в. 7:56]. Наявність похідних *кръtoryja, *svinoryja, де у першому компоненті подається суб’єкт, недвозначно вказує на те, що *иьrtoryja – це складання основ *иьръ і *ryti, яке походить від словосполучення ‘чорт рие’ [22, в. 4:164]. Додамо й похідне *иьръсь, що позначає не ‘маленького чортика’, а гризуна чи щось ріжуче, і етимологічно близьке лит. kertukas, kirtukas ‘землерийка’ [22, в. 7:59]. Неважко помітити, робить висновок О. М. Трубачов, що “словенське *ирт, а також похідні від *иьръ містять ідею ‘різати, рити, копати’, не мають ніяких ознак магічного значення. Магічне осмислення було похідним, а не споконвічним, і є результатом семантичної інновації” [22, в. 4: 166].

У слов’янській міфології образ чорта є дохристиянським, але християнські уявлення про диявола справили вирішальний вплив на його

зовнішній вигляд. Чортом у чарівних казках називають таємничий образ **Оха**. Слово **чорт** здавна було табу, тому в мовленні для нього існувало та продовжує існувати досі багато евфемізмів. Певне місце серед них займає і власна назва **Ох**. **Ох** з'являється із землі, як тільки бідняк встиг зітхнути: “Ох!”, пор. “...стала садиться да с устали и воздохнула: “**Ох!**”. Вдруг откуда ни взялся – явился старец и спрашивает: “Чего тебе надобно!” [1:251]. У сучасній українській мові слово **чорт** уживається як лайка для вираження великого роздратування, досади [16:362]. Звуко-наслідуваний вигук “**Ох**” у казковому тексті з'являється за таких обставин: “Увіходять у ліс, притомилися трохи; а так, над стежкою, стоїть обгорілий пеньок; батько й каже: “притомився я, — сяду, одпочину трохи”. От сідає на пеньок, та: “**Ох!** Як же я втомився!” — каже. Тільки це сказав – аж з того пенька – де не взявся – вилазить такий маленький дідок, сам зморщений, а борода зелена аж до коліна... “Я, каже дідок, лісовий цар **Ох**” [3:217; 14:29]. Стан утоми, незадоволеності перебігом подій дають можливість використати слово **чорт** у функції лайки. Але забобон на вимовляння лексеми **чорт**, що веде походження від давнини, коли чорт вважався всюдисущою істотою, впливав на зростання імовірності вжитку вигуку “**Ох**”, який отримав значення, тотожне попередньому слову.

Менш популярна назва нечистої сили у чарівних казках – міфонім **Люципер**. Як і постать чорта, персонаж має антропоморфний вигляд, тіло його вкрите чорною шерстю, з хвостом, рогами та ратицями. Онім **Люципер** є народною формою християнського релігійно-міфологічного імення **Люцифер**. У церковній традиції міфонім **Люцифер** – одне з позначень сатани як “гордовитого та безсилового наслідувача тому світлу, яке складає містичну “славу” божества” [10:84]. У фольклорному тексті міфонім **Люципер** виступає синонімічним позначенням чорта.

Подібна трансформація біблійного персонажа, його зниження здається цілком закономірним, якщо пригадати, що у східних слов'ян чорт – родове поняття, яке часто включає всю нечисту силу.

Кількість уживань християнських міфонімів, виявлених нами на українському матеріалі, майже вдвічі більше за кількість їх у російських чарівних казках. Факт досить промовистий. Це ще одне свідчення ранішої християнізації Південної Русі, звідки нова релігія дуже помалу просувалась на Північ. Християнство справило на народний світогляд величезний вплив. Це сприяло засвоєнню народом біблійних тем, що українську і російську народну творчість безсумнівно збагатило, вплинуло на витворення морального кодексу, реалізованого у двовір'ї. Як, з одного боку, під видимим християнським зовнішнім виглядом тримались рештки язичництва, так, з другого боку, і нове вірування переінак-

шувалося й засвоювалося під впливом давньої міфології. Народна маса не спроможна була відмовитися від звичної предківщини і приймала з християнського вчення головним чином те, що в уявленнях її зближалося з цією предківщиною.

1. **Афанасьев А. Н.** Народные русские сказки: В 3 т. — М., 1985. — Т. 1-3.
2. **Афанасьев А. Н.** Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. — М., 1868. — Т. 2.
3. **Бойко В. Г.** Українські народні казки. — К., 1976.
4. **Булашев Г.** Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. — К., 1992.
5. **Власова М.** Новая АБЕВЕГА русских суеверий. — СПб, 1995.
6. **Возняк М. І.** Українські народні казки: У 3 кн. — К., 1946-1948. — Кн. 1-3.
7. **Грушевський М.** Історія української літератури: У 6 т., 9 кн. — К., 1993. — Т. 1.
8. **Етимологічний** словник української мови: У 7 т. — К., 1982-1989. — Т. 1.
9. **Казки** та оповідання з Поділля в записках 1850-1860-х рр. — К., 1928.
10. **Мифы** народов мира. Энциклопедия. — М., 1988. — Т. 2.
11. **Нечуй-Левицький І.** Світогляд українського народу. — К., 1992.
12. **Нидерле Л.** Славянские древности. — М., 1956.
13. **Полный** церковно-славянский словарь. — М., 1993.
14. **Рудченко И.** Народные южнорусские сказки. — СПб, 1879.
15. **Русский** демонологический словарь. — СПб, 1995.
16. **Словник** української мови: В 11 т. — К., 1970-1980. — Т. 11.
17. **Токарев С. А.** Религиозные верования восточнославянских народов XIX-начала XX в. — М. — Л., 1957.
18. **Толстой Н. И.** Из заметок по славянской демонологии // Народная гра-
вюра и фольклор в России XVII-XIX вв. — М., 1976.
19. **Успенский Б. А.** Филологические разыскания в области славянских древ-
ностей. — М., 1982.
20. **Успенский Б. А.** Языковая ситуация и языковое сознание Московской
Руси: восприятие церковнославянского и русского языка // Византия и Русь. —
М., 1989.
21. **Фасмер М.** Этимологический словарь русского языка: В 4 т. — М., 1986.
— Т. 2
22. **Этимологический** словарь славянских языков. — М., 1974.