

ГОЛОВНА ФОРМА СЛОВ'ЯНСЬКОГО ЯЗИЧНИЦТВА

Ю. О. Карпенко (Одеса)

Відстоювана автором концепція еволюції слов'янського язичництва, вже описана в серії публікацій, дозволяє висновувати, що слов'яни в своєму розвитку відбули п'ять форм, п'ять етапів язичництва. Одним з цих етапів, четвертим, був хліборобський, що тривав тисячу років, від середини I тис. до н. е. до середини I тис. н. е., тобто захоплював останній період існування праслов'янської мови, аж до її розпаду.

Але це був не просто один з етапів язичницької динаміки. Цінностями та світобаченням саме цього етапу просякнуті всі слов'янські звичаї та обряди і весь слов'янський фольклор. Фахівці і для XX ст. визначають українське світосприйняття й українську ментальність саме як хліборобські. Постава Маланки й Андрія Воликів, героїв повісті М. Коцюбинського "Fata morgana", ближча до хліборобського етапу язичництва, ніж до християнства, хоч вони обидва були ревними християнами. Хліборобський етап язичництва, заглушений, але не задушений християнством, продовжується — у звичаях та обрядах, у характері та ментальності, у танцях та іграх, у народному господарюванні та народному мистецтві — й досі.

Ця особлива впливовість даної форми слов'янського язичництва, що дає підстави визначити її як основну, пояснюється суспільно-економічними та історичними обставинами. Перші полягають у тім, що хліборобство й після прийняття християнства на довгі віки ще залишилося головним заняттям переважної більшості населення. А історія створила найліпші умови саме для закріплення в пам'яті поколінь хліборобського язичницького світобачення.

Власне, останній, п'ятий етап слов'янського язичництва полягав у поступовому перетворенні міфології в релігію, характеризуючись узагальненням, абстрагуванням, систематизацією та найдетальнішою ієрархізацією язичницьких цінностей. Він не просто надавав поняттю *бог*, *боги* нового змісту, як то відбувалося на кожному з попередніх етапів (бог — вода чи рослини, бог — вогонь, бог — худоба, бог -зерно), а робив його більш абстрактним, містким, усепроникним (бог -доля і, відповідно, майно, тобто щаслива доля). Тому язичницький пантеон і після завершення хліборобського етапу залишився переважно хліборобським. Таким він зберігався і після приходу християнства, пристосовуючись до християнської віри, а точніше — мімікуючи до неї.

Скотарський етап слов'янського язичництва заступився хліборобським завдяки економічним і, відповідно, світосприймальним зрушенням суспільства. Як про це писав В. П. Петров, "В першому тисячолітті перед Різдом на Україні хліборобство починає знов поступово набирати того значення, яке воно мало колись... За зміненої економічної системи основою господарства стає на Україні не худоба, а збіжжя" [8:59-60].

Зазначена світоглядна перебудова відбилась і в семантиці найживучішого і найдинамічнішого язичницького терміна *бог*, про що вже згадувалось. Етимологічні непорозуміння з лексемою *бог* та її похідими виникають, власне, тоді, коли її інтерпретують одноплослинно, без урахунку істотної семантичної динаміки. Етимон слова *бог* — "податель" набував адекватного наповнення на всіх п'яти етапах слов'янського язичництва, що й відклалось у похідних утвореннях: "вода" (р. *Буг, багно*), "рослина" (*бук*), "вогонь" (*багаття, Дажбог* та ін.), "худоба" (*богун*), "зерно" (*збіжжя*), "доля" (*небога, небіжчик*).

На хліборобському етапі язичницького світосприйняття головним богом-подателем добробуту стало зерно. Тому воно стало й головним об'єктом поклоніння. Українське слово *збіжжя* виникло за праслов'янської доби (є в мовах усіх східних та західних слов'ян). При цьому характерно, що в ряді західнослов'янських мов воно, поряд із сенсом "зерновий хліб", має значення "худоба" [4, 2:247]. Тобто слово з'явилося ще на скотарському етапі язичництва, але широкого вжитку і "зернового" сенсу набуло вже на хліборобському етапі.

Аналогічно слід оцінювати й мотиваційну динаміку слів *багатий, убогий*. Спочатку це — той, хто має вогонь чи не має його. Потім у внутрішній формі цих слів вогонь був заступлений худобою (*багатий* — "той, хто має багато худоби"), далі зерном і, лише на наступному, п'ятому етапі розвитку язичництва, — узагальненим "майном" чи "щастям, добробутом". Зрештою, сенс слів *багатий* та *убогий* так і залишився язичницьким. Якби до них увійшла християнська семантика, то *багатий* означало б "віруючий", а *убогий* — "атеїст".

Набув у тій чи іншій мірі хліборобського ухилу й існуючий язичницький пантеон. Перун став для народу передусім подателем дощу (залишаючись для князя й дружини богом війни й особистим покровителем). Велес теж займався хліборобством, про що свідчить досі збережений звичай залишати Волосову борідку [7, 1:227] — кілька незжатих колосків, які інакше іменуються Спасова борода, коза, перепелиця [1, 2:217]. Мокош, земля-мати, не могла не викликати особливої поваги землеробів. Слова типу *врожай* і вирази типу *земля вродила* генетично, своєю внутрішньою формою пов'язані з Мокошшю, а не, приміром, з дещо сумнівним богом Родом. Взагалі, увесь Володимирів пантеон, споруджений уже як одна з реалізацій п'ятого етапу язичництва, мав більш чи менш виразне землеробське забарвлення. Це зрозуміло для богів сонця *Дажбога* й *Хорса*. Для хлібороба багато важить також вітер, а отже, і його бог *Стрибог*. Власне, можна думати, що *Стрибог* представляв не просто вітер, а одну із стихій — повітря. Повітря рухається — вітер. З десятка існуючих етимологій цієї назви жодна не переконує. Це не іранізм і, скоріш за все, не "батько-бог" [7, 2:471]. Більшість дослідників виділяє в назві компоненти *Стри-бог*. А чи не природніш бачити тут суфікс *-ог*: *Стриб-ог*, як *Свар-ог*? Тоді з'являється непоганий претендент в етимони: *стрибати*, на

що звернув увагу ще А. Брюкнер. І хоч О. М. Трубаčov категорично висно-
вує: для *стрибати* "припускати зв'язок з Стрибог нема ні найменших підстав"
[10, 3:777], а сам М. Фасмер говорить про цей зв'язок: "сумнівно" [10, 3:777],
на разі важко побачити прийнятнішу інтерпретацію цієї назви. "Стрибаю-
чий бог": про рух повітря — це ж древня язичницька поезія!

У цьому зв'язку варто вказати на те, що назви майже всіх достовірних
слов'янських богів утворено від дієслів. Вони хоч і зазнали одухотворення,
але продовжували розумітись не стільки як предмети, скільки як процеси, дії
(поєднані з діячем). М. С. Грушевський щодо Володимирових часів заува-
жив: "Очевидно, русько-слов'янські боги ще були дуже слабо сперсоніфіку-
вались і не затратили свого початкового характеру — певних природних
сил, метеоричних явищ, елементів природи" [2:323]. Власне, оця слабо спер-
соніфікована процесуальність (боги проявляються як певні дії — корисні чи
шкідливі) дозволила зберегти у слов'янській міфології до скотарського ета-
пу включно аблаут як сакралізовану меліоративність.

Крім усіх цих процесів землеробський етап слов'янського язичництва
призвів до появи принаймі двох нових богів — *Ярила* й *Купала*. Пам'ять про
них чи не найкраще збережена досі східними слов'янами з усієї "іменної" міфо-
логії, і водночас їх існування чи не найчастіше піддається сумнівам.

О. М. Трубаčov обмежується фразою: "сербохорв. Јаровит ч. р. = Јарило,
ім'я божества", не подаючи окремої статті про Ярила. Саме ім'я *Яровит* учен-
ий кваліфікує як прикметник з суфіксом -ovit' від прикметника ж *jaǵь/jь/
[11, 8:177], тим самим прокладаючи шлях до розуміння значної групи слов'ян-
ських теонімів та антропонімів на -vit, що завдали стільки прикросців ети-
мологам. Але сам вихідний прикметник *jaǵь/jь/ Трубаčov рішуче відмежо-
вує від весняних термінів типу укр. *ярий* "весняний", *яровий*, які позначали
сезон, пору року, весну, а отже — хід сонця, що дозволяє виводити цю групу
з іє. *i — "йти", пор. авест. uār — "рік", нім. Jahr "рік". Прикметник же *ярий*
"повний сил, жагучий, палкий, палаючий", д.-рус. яръ "гнів", ярый "гнівний"
тощо розглядаються як гетерогенний омонім. Підстави в основному семан-
тичні: утворення першої групи вказують на сезон, період сонячної актив-
ності й зростання всього живого, тоді як утворення другої групи позбавлені
семантики зовнішнього зростання, періодичності, виражаючи внутрішні
фізичні й душевні якості, їх надмір, з помітним відтінком негативності [11,
8:176, 178-179, 198-199].

Міркування О. М. Трубачова, при всіх його майстерних етимологічних
зближеннях, не переконують. Весною пробуджується не тільки все живе для
зростання, а й пристрасті, жага (після зимового авітамінозу), статевий по-
тяг, від чого недалеко й до гніву. Згадаймо хоча б весняні поєдинки тварин-
самців. Ярило, як і Купало, піднявшись на слов'янський Олімп з нижчої, нео-
фіційної міфології, не міг, звичайно, потрапити до офіційного Володимиро-
вого пантеону, але в X ст. він, безперечно, був знаний і знаний уже давно.
Відома гіпотеза про те, що Ярило й Купало — то діти Велеса й Мокоші і що

до них причетний також Перун, видається цілком імовірною і в усякому разі — дуже привабливою.

Ярило функціонально досить чітко окреслюється як божество весняної плодючості і, безперечно, сягає праслов'янської доби, оскільки знаний не тільки східним слов'янам, а й сербам та хорватам, а в формі Яровит — західним слов'янам. Думка про те, що Ярило, можливо, виник із сукупності весняних обрядів, назви яких від кореня **jaŕ* були пізніше сприйняті як епітет бога [7, 2:687], принципових заперечень не викликає. Усі боги якимось виникали на базі тих чи тих істотних для суспільства реалій. Сумніви породжує лише термін "епітет". Якщо його розгорнути, то виходить, ніби весняні язичницькі свята слов'ян відбувалися під патронатом якогось іншого бога (Дажбога? Хорса?), а вже *Ярило* виник як епітет до нього. Мабуть, не так. Навряд чи всенародне хліборобське язичницьке свято очолювалось одним з офіційних богів. Саме свято було неофіційним — і воно могло відзначатись спочатку без спеціального бога, а потім такого бога собі породило.

В Україні пам'ять про Ярила майже зникла [6: 112, 299], і О. Воропай описує свято Ярила за білоруськими матеріалами. Забава відбувається на початку весни, перед першими яровими посівами, на Благовісника, 8 квітня. Найкращу дівчину іменують Ярилою, одягають у білу кирею, роблять їй вінок із весняних квітів, садовлять на білого коня, припнутого до стовпа, й водять навколо неї хороводи, співаючи веснянки: "гдзе ж йон нагою, Там жыта капою" [1, 1:288 і далі]. І такий Ярило, як гадає О. М. Трубачов, не пов'язаний з весною?

Значні ускладнення О. М. Трубачов вніс також у "персональну справу" Купала. Глибоко поринувши в етимологію дуже важкого для інтерпретації слова **kъrati*(se) і прийнявши його не найкраще пояснення — виведення з *конопля* (це слово — запозичення з іранських чи індоарійських мов Північного Причорномор'я), вчений реконструює для праслов'янського рівня лише похідну лексику **kъradlo* "місце для купання", ніяк не пов'язуючи її з якимись сакральними діями, тим паче — з іменем бога [11, 12:58]. Сакральність, на думку вченого (її початково висловив ще М. Фасмер) привнесена лише християнством: "Не випадково Іоана Хрестителя було названо в давнину Іваном Купалом (як переклад гр. βαλτιστής "купатель, занурювач". І далі: "іменне похідне Купало = βαλτιστής" [11, 12:60].

З таким поясненням не можемо погодитись. *Іван* таки-так, від Івана Предтечі, оскільки Різдво останнього (християнське свято) припадає на 24 червня, а саме цей день був визнаний у язичницькому сонячному циклі за день літнього сонцезвороту — день Купала (язичницьке свято). Відбувся збіг язичницького й християнського свят. А відтак — їх поєднання. Сама ж суть купальських свят значно давніша не лише часів прийняття християнства слов'янами, але й самого народження Івана Предтечі. Купало як міфологічний персонаж знааний не лише східним слов'янам [7, 2:29], а й слов'янам західним [4, 3:145]. В цьому останньому словнику "первісне пов'язання з Іваном Хре-

стителем" цілком слушно визнається "менш імовірним". Божество це, хоч і в значно уневиразненому вигляді, відоме й слов'янам південним. Можемо висловувати, що міфологема *Koradlo є праслов'янською.

До речі, митрополит Іларіон (І. І. Огієнко) не підтримує виведення Купала з християнського Хрестителя: "З приходом Християнства Купайло поєднався зо Святим Івана Хрестителя 24-го червня і став Іваном Купайлом" [6:112]. Іпатіївський літопис від 1262 р. називає дату: **Наканунѣ Івана дня, на самая купалья**. Від хрещення Русі минуло менше 300 років. І технічно просто неможливо було, щоб за цей час Іван Хреститель не тільки піддався "перекладу" на Купала, а й увійшов своїм перекладеним іменем у народне свято (з яким церква боролася).

У фразі літопису істотним є слово *самая купалья* (це множина середнього роду, однина отже — *купальє*): відзначається тривалість свята, яке не відбувалося, а досягало апогею "**наканунѣ Івана дня**". За даними І. Огієнка, свято Купала починається "тепер звичайно з початком Петрівки й тягнеться аж до Петра, 29-го червня" [6:293]. Початок Петрівки — перший понеділок після Зелених свят. І знаменно: у записях О. Воропая значиться: "У перший понеділок Петрівки — похорони Ярила" [1, 2:177]. Отже, помирає один сезонний землеробський бог і тоді ж надходить інший. Ця міфологічна естафета міцно пов'язує Ярила й Купала в один древній обряд і кидає певне світло на світобачення слов'янина-язичника. Характерно, що тоді ж, у перший понеділок Петрівки, як інформує В. Скуратівський, посилаючись на М. Максимовича, "наші далекі пращури хоронили солом'яну ляльку у вигляді чоловіка, яка називалась "Кострубонько"...: Помер, помер Кострубонько, Сивий, милий голубонько" [9:70].

Кострубонько "у східнослов'янській міфології є втіленням родючості" [7, 2:11]. Збіг завершення терміну дії Ярила й Кострубонька, як і їх функціональна єдність, дозволяє ототожнити ці два божества. Ось саме *Кострубонько* (імовірно, й рос. *Кострома*) є епітетом бога Ярила. Укр. діал. *коструб, коструба* "нечепура, патлатий" — з псл. *kostra "щось остюкувате, гостре" [4, 3:54]. В імені бога властива цьому слову пейоративність повністю зникає, що виражено й пестливим суфіксом, і самою адресацією імені богові, і лагідністю обряду його похорон. Можливо, слово *коструб* взагалі не мало давніше негативного забарвлення, а набуло його в процесі боротьби християнства з язичництвом.

Характерно, що О. М. Трубачов форми *kostrǫba й *kostroma уважає теж праслов'янськими, утвореними від *kostra за допомогою суфіксів -ǫba та -oma [11, 11:163]. Думку про тотожність Ярила з Кострубоньком чи не першим висловив М. Костомаров, щоправда з іншою мотивацією та долученням більш ніж сумнівного бога Лада: "Ярило рівнозначний з Кострубоньком і Костромою та, зрештою, і з Ладом" [5:49].

Купало ж, одержавши назву від дієслова *купати(сь)*, аж ніяк не обмежувався лише цією дією. Приходячи на зміну Ярилові, він уводив літо замість

весни. І крім 1) *води* (купання) у святі Купала маємо: 2) *рослини* — "зібрані в цей день трави мали чудесну силу" [1, 2:181]; О. Воропай та І. Огієнко називають ці трави, якими підперезувались і з яких передусім плели вінки, що використовуються в ряді магічних дій [1, 2:181, 183; 6:294]; та й сам Купало — нерідко прикрашена гілка верби чи іншого дерева; 3) *вогонь*, причому — живий вогонь, який добувають тертям дерева об дерево; через розкладені вогнища стрибали (у XIX ст. етнографи фіксують виродження традиції: вогонь могли замінити купою кропиви, а купання взагалі не провадити); 4) *худоу* — обов'язковий мотив купальських пісень [7, 2:29], пор. у О. Воропая: "На Івана хліб сажала, А на Петра вибирала. Треба по телята йти, Дай, Боже, Василя знайти" [1, 2:199]; 5) землеробський зміст мало не кожного купальського обряду: від висоти стрибка через вогонь залежить висота хлібів, хліб неодноразово фігурує в обрядах купальських свят і в купальських піснях.

У цьому зв'язку В. Давидюк зауважує, що генеза та трансформація основних уявлень українського календарного міфа "обумовлена розвитком землеробства та утвердженням його домінуючої ролі в економічному житті первісного суспільства" [3:252]. Власне, у святі Купала відбилися всі етапи слов'янського язичництва — від початкового поклоніння воді й рослинам до культу зерна й землеробства. І це, мабуть, не просто реліктове збереження. День літнього сонцевороту міг святкуватися дуже давно, від самого зародження язичництва. Поступово — від етапу до етапу — це свято обростало обрядами, сенс яких видозмінювався, поки, нарешті, не витворилась "велична купальська містерія", яка на думку І. І. Огієнка виникла в глибоку давнину і дійшла до нас у вигляді неясних уламків [6:298].

За висновками В. Давидюка, купальський міф пов'язується з аридизацією клімату на межі епох неоліту й бронзи (аридизацію клімату прийнято датувати кінцем IV тис. до н. е. — Ю. К.): "Деся на шляху усвідомлення сонця як джерела достатку виник і купальський міф. Адже головний його зміст — пошлюблення сонця з водою. Ясна річ, що генеза подібних уявлень стала можлива лише в умовах помірного клімату, що поступово формувалася в добу бронзи" [3:173]. Але так чи інакше купальська містерія була, так би мовити, очолена Купалом (як і з Ярилом, тут маємо ситуацію: свято давніше за бога цього свята) у часи хліборобської скерованості язичництва і вся відтоді мала на меті підвищення врожайності.

Література

1. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. — К., 1991. — Т. 1-2.
2. Грушевський М. Історія України-Руси. — К., 1991. — Т. I
3. Давидюк В. Первісна міфологія українського народу. — Луцьк, 1997.
4. Етимологічний словник української мови. — К., 1982-1989. — Т. 1-3.
5. Костомаров М. Слов'янська міфологія // Хроніка — 2000. — 1993. — Вип. 1-2 (3-4).
6. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія. — К., 1992.

7. Мифы народов мира. Энциклопедия. — М., 1980-1982. — Т. 1-2.
8. *Петров В.* Походження українського народу. — К., 1992.
9. *Скуратівський В.* Місяцелік. Український народний календар. — К., 1993.
10. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. — М., 1964-1973. — Т. 1-4.
11. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. — М., 1981-1985. — Вып. 8-12.