

**Наталя КОЛЕСНИК**

Чернівецький національний університет ім. Юрія Федьковича

## **Назви релігійних свят як невід’ємний складник української народнопісенної онімії**

Традиція дослідження української конфесійної лексики в українському мовознавстві досить тривала, початки її системного вивчення пов’язують з науковими розвідками І. Огієнка, П. Коваліва, Є. Грицака та О. Горбача. Починаючи з 90-х років ХХ ст. студії в межах нової галузі – релігійної лінгвістики чи теолінгвістики, яка зорієнтована на вивчення мови релігії, що становить собою „особливий тип спілкування, основою якого є передавання (трансляція) життєво важливих для людини і суспільства етичних смислів”<sup>1</sup>, стають усе популярнішими. Не залишилися поза увагою українських мовознавців і християнські оніми. Сьогодні вже захищені кандидатські дисертації, присвячені проблемам релігійної ономастики: зокрема, у роботі Г. Тимошик досліджено біблієантропоніми в новочасних українських перекладах Святого Письма<sup>2</sup>, Н. Павлюк – роль власних назв міфологічного і біблійного походження в поетогенезі<sup>3</sup>, докторська дисертація П. Мацьківа присвячена описові концептосфери Бог в українській мовній картині світу в біблійному, фольклорному та словниково-діахронному дискурсах<sup>4</sup>. У кінці ХХ – на початку ХХІ ст. такий вид хрононіма, як геортонім – власна назва будь-якого свята, пам’ятної дати, торжества, фестивалю<sup>5</sup>, теж опинився в полі зору мовознавців (Г. Аркушин, М. Лесів,

---

<sup>1</sup> О. Черхава, *Англомовне біблійне пророцтво як різновид фідейстичного дискурсу (на матеріалі King James Bible)*. Автореф. дис. ... канд. філол. наук, Одеса 2011, с. 18.

<sup>2</sup> Г. Тимошик, *Біблієантропоніми в новочасних перекладах Святого Письма українською мовою*. Автореф. дис. ... канд. філол. наук, Львів 2010.

<sup>3</sup> Н. Павлюк, *Власні назви міфологічного й біблійного походження та їх роль у поетогенезі*. Автореф. дис. ... канд. філол. наук, Донецьк 2006.

<sup>4</sup> П. Мацьків, *Концептосфера Бог в українській мовній картині світу: біблійний, фольклорний, словниково-діахронний дискурси*. Автореф. дис...докт. філол. наук, Київ 2008.

<sup>5</sup> СУОТ, с. 69.

Н. Осташ, Н. Хобзей, С. Єрмоленко, В. Ткаченко, Т. Харитоновна, А. Шамота, Г. Яворська), 1999 року І. Бочарова захистила дисертацію, присвячену комплексному аналізу назв релігійних свят як подійно-темпоральних найменувань на лексичному, морфологічному та синтаксичному мовних рівнях. Матеріалом дослідження І. Бочарова обрала спеціальну церковну літературу, що містить назви релігійних свят і відомості про них, етнографічні розробки з теми дисертації, тексти художніх творів різних жанрів кінця XIX – початку XX сторіччя, паремійні одиниці<sup>6</sup>. Зауважимо, фольклорні твори не потрапили до цього переліку. Донині в ономастиці не здійснено ґрунтовного опрацювання геортонімії на власне фольклорному матеріалі. Саме цій проблемі присвячена наша розвідка.

Християнські оніми, засвідчені українськими народнописаними текстами, є не простим набором онімічних позначень божественного, а становлять структурно оформлений простір з ядерно-периферійною структурою. Ядро цієї частини фольклоронімії складають теоніми – найменування Бога, Матері Божої. На периферії опинилися агіоніми, ангелоніми, ікононіми, еклезіоніми, геортоніми, бібліоніми, бібліеантропоніми та біблієтопоніми. Поява більшості християнських онімів так званої периферії у народнописаних текстах пов'язана з християнством як релігійним ученням, але частина з них існує на стикові між усною фольклорною та письмовою книжною традиціями і свідчить про процеси засвоєння народом священної історії та церковних переказів; власне, до них належать геортоніми.

Для українців властиве з давніх-давен несвітське сприйняття часу, священне ставлення до нього, коли йдеться про обрядову практику. Наприклад, у весільних піснях співають: *Йа в перший раз, / Йа в Божий час / Благослови, Боже, / І отець, і мати / Своєму дитяті / Кісоньку розплітати!; Звінчаєм тебе в Божий час. / Прибувай, молода, часто до нас...; Вийди, матінко, проти нас / Да винеси кубочок да частуй нас, / Да питай донечки, чи гаразд? / Чи звінчалася в божий час?, у жниварській пісні з Волинського Полісся – *Дожили житечка в божий час, / Тепер же, нас паноньку, частуй нас. / Дожили житечка, бог поміг: / Де було житечко, то тепер обліг.**

М. Еліаде зауважив, 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<sup>7</sup>. Назви релігійних свят небезпідставно кваліфікують як подійно-темпоральні, що мають специфічне сигніфікативне значення через властиву їм бінарну денотативну співвіднесеність<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> І. Бочарова, *Лексико-семантичні та граматичні параметри назв релігійних свят у сучасній українській мові. Автореф. дис. ... канд. філол. наук*, Київ 1999.

<sup>7</sup> М. Еліаде, *Священное и мирское*, пер. с фр., предисл. и коммент. Н. Гарбовского, Москва 1994, с. 31–32.

<sup>8</sup> І. Бочарова, *Op. cit.*, с. 5.

В обрядових текстах геортоніми нерідко позначають періоди священного часу, коли сталося щось надзвичайне: *о Петрі (ік Петру) Дунай перемерз, на Різдво (об Різдві, ік Різдву) рожса процвіла, Рано на Різдво пан Іван устав, на свете Різдво*. Відомою в обрядовому фольклорі є формула, що має різні варіанти, але суть якої від варіанта до варіанта не змінюється: *Що в нас о Петрі Дунай замерзав.../ Що в нас об Різдві рожса зацвіла; Що в нас ік Петру Дунай замерзав.../ Да що в нас ік Різдву рожса зацвіла; На святого Петра Дунай замерз, / На святе Рождество рожса зацвіла*. Обидва геортоніми, що мають у народній традиції чітку прив'язаність до певної пори року, а, по суті, ділять рік на дві основні віддавна частини: літо і зиму – у фольклорному тексті стають їхнім уособленням та підставою для протиставлення ще двох символів: Дунаю і рожі, тобто води і сонця.

У пісенному необрядовому фольклорі з його орієнтацією на буденне життя власні назви церковних свят, постів виступають, здебільшого, лише часовими орієнтирами. Відомий факт, що календар з установленим поділом на місяці й дні прийшов до слов'ян разом із християнством<sup>9</sup>, але ще в дохристиянських умовах у народі традиційно позначали часові відтинки згідно з основними календарними обрядами та ритуалами. Темпоральну семантику культових геортонімів актуалізовувала виконувана ними календарна функція. Існував народний календар, який 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.)”, тобто був універсальним інструментом структурування та позначення річного часу<sup>10</sup>. Завдяки цій ще передхристиянській традиції, надалі для вірянина, християнина вже навіть у побуті усталилося несвітське сприйняття, позначення календарного часу, тобто час – це не дні й місяці, а свята й пости. Релігійне свято, зазвичай, супроводжує низка ритуалів, обрядодій, недотримання яких народна мораль засуджує. Одним із прикладів такого використання геортонімів є уживання найменувань головних християнських постів поряд із назвами основних пісних днів у коломийці з Гуцульщини: *Ані Петра, ні петрівки, ані маковійки, / Ні середи, ні п'ятниці в молодій дівки*.

У необрядових текстах назви свят, зазвичай, позначають звичайну часову протяжність, „у якій розгортаються дії, позбавлені релігійної значимості”<sup>11</sup>. Наприклад, у наймитських, строкарських, заробітчанських піснях автор / виконавець скаржиться на гірку долю наймита, повідомляє рідним про час повернення додому і сподівається, що його бідування закінчатиметься із завершенням

<sup>9</sup> Митрополит Іларіон, *Дохристиянські вірування українського народу*, Київ 1992, с. 269.

<sup>10</sup> Н. Толстой, *Мифология и магия времени* [в:] Н. Толстой, *Очерки славянского язычества*, Москва 2003, с. 33.

<sup>11</sup> М. Элиаде, *Священное и ...*, с. 31–32.

терміну відробітку: *дожидай 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*. В одній з народних дум розповідається про те, що за наказом Богдана Хмельницького козаки прибули до Загребельної могили і *„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”*.

У різножанрових текстах поетичного фольклору згадка певного свята пов'язана з якоюсь подією, уточненням часу, коли щось відбувається в особистому житті чи в житті громади: у коломийках – *Я недовго оженився, / Тільки рік на Петра; бо на Спаса в церкві дзвони дзвонять; Нидавно сі ожинив, минув рік в Петрівку; Ой ішов я на ярмарок на самії Глави / варіант – на самі Варвари; Коби було не гриміло в неділю на Йвана; у весільних піснях – минули М'ясниченьки; у родинно-побутових: Одна пішла в вісень заміж, друга – у М'ясниці; у рекрутських та вояцьких – сумно стало на Ілля в нашій Буковині; у жартівливих – За що мене, мужу, б'єш, за які вчинки, / Чи я тобі не напряла за год два починки? // Один пряла до різдва, другий – до Миколи, / Не сподівайсь, мій миленький, сорочки ніколи; – Когда будем жениться? / – У неділю под Петра, / Горілочки пол-ведра; Взяли Бобрика на чесного глави / І взяли его в шкуру убрали...; у баладах – Ой на Кузьми-на Дем'яна роковее свято, / В славнім місті Макарові Бондаренка взято; 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; Чи так у вас, як у нас, / На великдень дзвонять?; По коліна в воді стою, варіант – на самий Великдень, на Зелені свята, на святой Покрови, у святу неділю; у жнивварських піснях – Наш пан дозорця / Вижав пшеницю до сонця... / Пониковецький – недбайло, / Стоїть в полі до Михайла; у піснях про Маланку – Наша Маланка ладна дівчина, / Ладна дівчина на мня Софія, Щоби ся віддала швидко з Андрія...; у кустових – Ой дай, Боже, Великодня дождати, / То я тоді пошлю свого батенька в сват(и); Уже ближитси Покрова, ватаг дає знати, Аби ішли мішеники віці розбирати; у юрївській пісні – На Юр'ї була, / Пропила вола, / Там же я упилася, / Додомойку йшла; у співанці-хроніці – В Петрівку си починають всюди косовиці; в емігрантській пісні – Йа в нас на Великдень по церквах дзони дзвонят, / А бідних у Канаді до роботи гонят тощо.*

Більшість геортонімів, як ми переконалися, у пісенному фольклорі, як і в побутовій традиції, структурують календар. У текстах, що є виявом християнської культури, можуть функціонувати як християнські назви свят, так і ті, що, будучи за походженням дохристиянськими, все одно репрезентують у фольклорній картині світу вже релігійно-християнську парадигму. Їхню сакральну вагомість у конкретному тексті нерідко увиразнює семантичний

простір, сформований уже в умовах християнства: *По рожеству Христовому / Ріки розлились, / По святому воскресенію / Древа розцвілись*.

Очевидно, репертуар зафіксованих нами геортонімів строкатий: одна частина пов'язана з важливими подіями християнства, інша – з давнішим народним календарем. Сьогодні провести демаркаційну лінію між християнськими та язичницькими геортонімами доволі проблемно, адже тисячоліття панування християнства на наших землях не могло не позначитися на давніх назвах, тим паче, коли йдеться про найменування свят, сукупність яких у певній послідовності стала офіційно визнаною основою хронологізації життя суспільства. До перших науково вартісних спроб фіксації фольклору на межі XVIII-XIX ст. могли дотривати лише ті давні геортоніми, які в результаті переосмислення ввійшли в нову релігійну парадигму. Нині переважно всі, якщо не брати до уваги поодинокі винятки, назви релігійних свят, зафіксовані фольклорними пісennими текстами, ми сприймаємо як християнські, хоча християнське походження певної частини біблієонімів доволі сумнівне.

Яскравим свідченням цієї тенденції є власна назва *Водохреща*. Саме її сьогодні, поряд із геортонімами, що мають імена християнських святих в основі, зараховуємо до власне християнських. Словник церковно-обрядової термінології дефінує цей онім як описане чотирма євангелістами „дванадцятьте 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”. Офіційна назва свята за церковним календарем та словниками церковної термінології – Богоявлення Господнє<sup>12</sup>. Цей геортонім, за свідченням Н. Осташ, дуже давній в українському мовному узусі: згадки про нього трапляються в пам'ятках, починаючи з другої половини XI ст. як у формі *Богоявлення*, так і *Водохрещі*. Дослідниця наводить до нього численні фонетичні, словотвірні, граматичні, лексичні варіанти<sup>13</sup>. У піснях аналізований геортонім теж засвідчений у багатьох варіантах: *Водохреща, Відорші, Відорці; Йордан, Іордан(ь), Ардан, Ердан, Єрдан, Ордань, Юрдань, Ярдань, Гордань, і, зазвичай, в оточенні християнських онімів: Ой та на сйито та на Видорші, / Богородица дитьи узь-ила. / А де го взьила? На Йордан-воду. / Иван Хреститиль Иисуса хрестив; На саме Різдо Христос родивси, / Ой дай, Боже! / А на Відорші ба й охрестивси, / Йик охрестивси та й тогди пішов, / Ой пішов Иисус до Русалима*.

Власна назва на позначення свята Богоявлення – *Йордан*, яку „Словник синонімів української мови” подає як один із трьох синонімів<sup>14</sup>, теж доволі поширена в українському пісенному фольклорі. Унаслідок трансонімізації

<sup>12</sup> Н. Пуряєва, *Словник церковно-обрядової термінології*, Львів 2001, с. 30.

<sup>13</sup> Н. Осташ, *Про українські народні назви християнських свят: Водохрещі* [в:] „Діалектологічні студії” 3. Збірник пам'яті Ярослави Закревської, за ред. П. Гриценка, Н. Хобзей, Львів 2003, с. 291–296.

<sup>14</sup> ССУМ, I, с. 297.

назва місця проведення обряду заступила номінацію самого обряду: *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 Вефлєсмі / Хрестився Христос на Йордан; Перша службонька – на Святий вечір, / Друга службонька – на Святий Йордан...; Ой у місті, місті, місті Вефлейомі / Хрестив сі Христос на Йордан*. Таке вживання геортоніма відповідає відомій у фольклорі тенденції – пов'язаності темпоральної лексики із семантичним простором. Інколи трансонімізована назва позначає персоніфікований персонаж: *Там на річці, на Юрдані Юрдан воду розливає....* Багата варіативність фольклорних найменувань свята Богоявлення, прозора внутрішня форма, притаманні їй явища трансонімізації, персоніфікації можуть свідчити про дохристиянське походження назви, але її цілковита адаптація в межах нового релігійовчення не дає змоги робити однозначні висновки.

Сьогодні чітко розмежувати за принципом *християнські / дохристиянські* зафіксовані в народнопісенних текстах назви свят не завжди видається можливим. На нашу думку, беззастережно зарахувати до власне церковних, християнських можна, передовсім, назви з використанням імені християнського святого: *Петра, ік Петру, до Петра, о Петрі, на Петра, на св. Петра, под Петра, після Петра, на Петрове 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 І(Й)вана, на св. Яна; на Михайла; Пилипівка; до Михайла; на самі Варвари; на (самого) Юрія, на Юр'ї; на св. Григоря; о святім Василїї, на Василя, на Василья*. Уживання імені святого на позначення часу відповідає відомому принципу співіснування буття і часу, коли час визначається через елементи буття<sup>15</sup>.

Назви таких церковних свят і постів у поетичному фольклорі частіше використовували в народно-побутових варіантах: *Петрівка, в Петрівку, Петрів день, Петрове говіння* (Петрів Піст); *Покрова, на святую Покрову* (Покров Пресвятої Богородиці); *Спаса, на Спаса-Преображення* (Преображення Господнє); *на самїї Глави, на сьвятої Глави, на чесного глави* (Усікновення чесної глави св. Івана Хрестителя); *Маковійка* (Семи Мучеників Макавеїв); *Вознесення Христове* (Вознесення Господнє); *Іллі-пророка; Духа-Троїці* (Зіслання Святого Духа, П'ятдесятниця, Пресвятої Троїці); *чудо Михайла* (Чудо Архистратига Михаїла); *Посту Макового* (Успенський Піст) тощо. Це може бути як одним із свідчень ще дохристиянської традиції вживання частини з них, так і говорити про адаптацію нової системи геортонімів до народних звичаїв.

<sup>15</sup> В. Гак, *Пространство времени* [в:] *Логический анализ языка: Язык и время*, под. ред. Н. Арутюновой, Т. Янко, Москва 1997, с. 124.

## Геортоніми з можливою дохристиянською передісторією існування

Назви свят за своєю природою, як ми вже згадували, здатні структурувати календар, позначаючи певний часовий проміжок, коли щось відбувається, тобто бути подійно-темпоральними. Частина з них, 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<sup>16</sup>. Але, на противагу поширеності геортонімів, які виконують функцію темпорального членування фольклорної дійсності, їх використання в прямому значенні – як назв християнських свят – обмежене. Чимала частина онімів на позначення начебто християнських свят, ми вже на цьому акцентували увагу, частково зберегла в пісенному фольклорі язичницьку символіку й вигляд. До них, на нашу думку, належать геортоніми *Різдво*, *Новий рік*, *Святий вечір*, *Щедрий вечір*, *Великдень*, *Зелені свята*, *Живний четвер*, *Клечана субота* тощо. В оригінальних народнопісенних текстах частина цих онімів зберігає провідні ідеї старих вірувань. Сказане вище стосується насамперед часто вживаних найменувань *Різдво*, *Новий рік*, *Святий вечір*, *Щедрий вечір*.

В одній із буковинських колядок у складі віншувальної формули невинпадково поряд з прийнятими в християнстві назвами вживаний також міфонім *Лад*: *Рай, Рожество!; І з усім чадом, із святим Ладом, Святим божеством, божим рождеством*. У давніх колядках, наприклад, йдеться про Різдво не як про народження Ісуса Христа, а про Різдво як міфологічну постать (*Здигало Петра чудо чуднеє, / Чудо чуднеє, вогнем страшнеє!... А то єсть святе Різдво. / Було єго взяти, Петре, на руки, / Сюди принести, на стіл покласти. / Зрадували би ся всі святії, / Що перед ними Різдво сіло*), або як згадку про народження світу, день відродження нового сонця. Олена Пчілка, досліджуючи варіанти наведеної вище колядки із записів П. Чубинського, звернула увагу на біблісоніми і, проаналізувавши їх, дійшла висновку про злиття язичницьких рис із християнськими іменами<sup>17</sup>.

У колядці із Сумщини другої половини ХХ ст. співається: *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*. У цьому тексті Різдво – уже і не подія, і не міфологічна постать. Очевидно, начебто християнське свято в різних текстах по-різному уособлює обожнювану

<sup>16</sup> Митрополит Іларіон, *Op. cit.*, с. 306.

<sup>17</sup> О. Пчілка, *Украинские колядки (текст волынский)* [в:] „Киевская старина”, № 1, 1903, с. 152.

субстанцію: це і свято, і персоніфікований образ, і його матеріальне втілення. Такі трансформації притаманні насамперед міфонімам.

Цікавою нам видалася колядка, у якій поряд з найменуванням Святого Різдва вжито ще один онім – Святий Збір: *Ци держи Віру Старовіцькую / Старовіцькую тай Старих Людий / Ци вни си мољи Сьвйитому Різду / Ци вни си клоньи Сьвйитому Збору / Ци держи Віру Старовіцькую*. Використання цієї назви поряд з умовно християнським онімом *Святеє Різдво*, а також згадка про старосвітську віру спонукає бачити в ній дохристиянський онім.

Кожен геортонім називає свято, яке, як вважає М. Еліаде, пов'язане з якоюсь священною подією, що відбувалася у міфічному минулому, „на початку”<sup>18</sup>. Зафіксовані в колядках і щедрівках назви *Святий вечір* та *Новий рік* вписуються в міфологічне розуміння часу, за яким світ щорічно оновлюється і „з Новим Роком настає „новий”, „чистий”, „святий” (ще не зношений, не виснажений) час”, відбувається відновлення світу, відновлення життя<sup>19</sup>. У сучасних щедрівках дівчині із Слобожанщини співають: *Тільки Новий рік настане, / Все на місце своє стане; Як будеш ти заміж іти, / Купим тобі нові черевички. / В Новім році все на твоїм боці. У колядці із Зеленого Клину цікаво поєдналися міфогортонім *Новий рік* та біблійонім *Христос* на позначення одного і того ж поняття – міфічного часу щорічного відродження космічного життя: *Ой ти, Старий роце, / Ми тебе не хочем. // Ми хочемо Нового, Христа родженого*. У багатьох колядках, зокрема й у колядці з Буковини в сучасних записах, збережене розуміння Нового року як свята Василя: *Сійся, родися, / Всіляка пашниця / На Новий год, на Васильок!**

Наявність такої кількості геортонімів, пов'язаних з новорічно-різдвяним циклом, зумовлена тим, що цей період був дуже важливим у дохристиянських віруваннях наших пращурів. За спостереженням В. Топорова, „головний річний ритуал багатьох архаїчних традицій приурочений до цієї найбільш сакральної точки простору та до часу на стикові старого й нового року”<sup>20</sup>. В одній із давніх колядок колядники насамкінець бажали господарям дому: *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....* Текст української колядки засвідчив одну із особливостей Священного Часу – здатність повертатися, а також відновлювати Час із самого початку, тобто „реставрацію первісного, „чистого” Часу, який існував у момент Творення”<sup>21</sup>. Отже, попри зовнішню профанність, фольклорні геортоніми *Новий рік* і *Старий рік* є втіленням дихотомії міфічного часу.

<sup>18</sup> М. Еліаде, *Миф о вечном возвращении*, пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой, С. Петербург 2000, с. 31–32.

<sup>19</sup> *Ibidem*, с. 32–33.

<sup>20</sup> В. Топоров, *Пространство и текст* [в:] *Текст: семантика и структура*, Москва 1983, с. 256.

<sup>21</sup> М. Еліаде, *Священное и ...*, с. 38.



*Святий Вечір* українські етнолінгвісти пояснюють як надзвичайно важливий відтинок міфічного часу – годину „перед досвітком вселенної”<sup>22</sup>. Святкують його ще з часів трипільської культури<sup>23</sup>. Цілком погоджуємося з К. Сосенком, який, пояснюючи суть цього свята, зауважив: „Нарід дуже справно згармонізував первовічну пісню всесвіту з радісними піснями про народження Спасителя Ісуса Христа”<sup>24</sup>. *Щедрий вечір* перед святом Василя – це свято народження Місяця, свято, з яким пов’язана язичницька містерія – маланкування. Обидва геортоніми входять до стійких формул, повторів, які засвідчені різночасовими записами з усіх етнічних українських територій і мають чималу кількість варіантів: *Святий вечір!*; *Щедрий вечор!*; *Щедрий вечір, добрий вечір!*; *Щедрий вечір, сьвітій вечір!*; *Щедрий вечір на Святий 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; Щедрий Святий вечір Божий; Щудрий вечур, добрий вечур, / На Новий руок, на здоровй...; Святий вечір, Щедрий вечір*. На зв’язок *Щедрого вечора* із святкуванням *Нового року* вказує використання в стосунку до нього в одному з колядчаних текстів означення *щедрий*: *Попрощалась з усім родом / Перед щедрим Новим годом*. У колядках трапилося також звертання до колядників (а ними є астральні світила) як до рокових гостей: *За тими столами рокові гості, / Рокові гості, все колядники!*; *Бо йдуть до тебе рокові гості, / Рокові гості, три товариші. / Перший товариш, чим ся пофалиш? / Ой сонце каже, нема по мене...*

Українські дослідники такі геортоніми, як *Святий Вечір*, *Щедрий вечір*, номінують як партитивні, тобто кількісно-розділові<sup>25</sup>. Ці власні назви номінують частину доби напередодні великих свят, сповненої найбільшої таємничості, і мають доволі потужний конотативний потенціал. Їхній зв’язок із міфічним часом, освяченим Божою присутністю, очевидний.

*Свято Меланки* і *Свято Василя* теж належать до групи геортонімів, що позначають календарні свята на межі старого і нового року. У щедрівці із Слобожанщини вони чітко розмежовані: *Сьодні празник – Меланочки, / Завтра празник – Василечки. // Сьодні прийшли щедрувати, / Завтра прийдуть посівати*.

Наведені приклади цікаві передусім тим, що є свідченням давності українських колядок, бо вжиті в них оніми пов’язані з міфологічною концепцією світу. Саме в її межах рік розуміли як замкнене коло, він мав початок і кінець, але відроджувався у вигляді Нового року<sup>26</sup>. У давніх віруваннях

<sup>22</sup> К. Сосенко, *Різдво – Коляда і Щедрий Вечір: Культурологічна оповідь*, Київ 1994, с. 213.

<sup>23</sup> В. Войтович, *Українська міфологія*, Київ 2002, с. 465.

<sup>24</sup> К. Сосенко, *Op. cit.*, с. 213.

<sup>25</sup> І. Бочарова, Л. Червінська, *Геортоніми-мультитемпори як база утворення партитивних геортонімів* [в:] „Науковий часопис НПУ імені М. Драгоманова. Серія 9. Сучасні тенденції розвитку мов”, вип. 12, 2015, с. 10–17.

<sup>26</sup> М. Элиаде, *Священное и ...*, с. 37.

наших пращурів кожен день свята (*Ой на Ружество да й на перший день*), як і кожна частина доби святкового дня (партитивні геортоніми), теж мали свою магію.

Щодо геортонімів *Великдень*, *Трійця*, *Зелені свята*, *Гряна неділя*, *Живний четвер*, *Клечана субота* ми не маємо підстав робити остаточні висновки бодай тому, що приклади їхнього використання в пісенному фольклорі нечисленні і частина з них функціонує в текстах, пов'язаних з богословською традицією. Але все-таки дозволимо собі висловити певні спостереження.

### Великдень

У пісенному фольклорі християнська офіційна назва *Пасха* не трапляється, натомість виявлено непоодинокі вживання оніма *Великдень*. Етнографи, культурологи розуміють його як дохристиянський і пояснюють як „давнє свято весни, родючості”, цілковиту перемогу життя над смертю, свято подружньої любові та злагоди в родині<sup>27</sup>, пробудження землі, воскресіння життя, початок нового хліборобського сезону<sup>28</sup>. Упродовж тисячолітньої історії християнства на наших землях семантичний ореол цього оніма став цілком християнським: частина його фольклорних уживань виконує власне номінативну функцію, називаючи одне з найбільших християнських свят і пов'язану з нею темпоральну функцію – структурувати календар: *Ой дай, Боже, Великодня дождати*, / *То я тоді пошлю свого батенька в сват(и)*. Але народнопісенний текст зберігає також тлумачення внутрішньої форми геортоніма, що ближче дохристиянському розумінню найменування. У більшості прикладів *Великдень* славлять не як свято воскресіння Спасителя, а як найвеличніший день у році: у буковинській колядці із записів Г. Купчанка співається: *На одну службу – на святе Різдва*, / *На другу службу – на Василя*, *На третю службу – на великий день*, *на великий день той на Великдень*. У весільній пісні із записів О. Кольберга теж виразними є дохристиянські асоціації: *на Великдень*, *на славний день*, а ще в одній із весільних пісень весільний коровай порівнюють із днем на Великдень, однозначно актуалізуючи при цьому конотативні семи *величний*, *найбільший*, *надзвичайний*. М. Єліаде вважав основною функцією міфу – встановлення зразкових моделей усіх обрядів та всіх вагомих людських діянь<sup>29</sup>, фольклорні конотації геортоніма *Великдень* відповідають розумінню позначуваного ним часу як зразкового.

Трійця. Зелені свята. Гряна неділя. Клечана субота. Живний четвер / Чистий четвер.

<sup>27</sup> В. Войтович, *Op. cit.*, с. 213.

<sup>28</sup> В. Скуратівський, *Русалії*, Київ 1996, с. 584–586, с. 584–586.

<sup>29</sup> М. Еліаде, *Священное и ...*, с. 49.

Дослідники вважають українське християнське свято П'ятдесятницю, що відзначається на 50-й день після воскресіння Ісуса Христа, „одним зі найбільших за величиною та найпрекрасніших за обрядовістю українських християнських свят”. Окрім П'ятдесятниці, церковна традиція ще називає це свято Зісланням Святого Духа, обидві назви мотивовані біблійними подіями<sup>30</sup>. Але віддавна в багатьох українських говорах, за спостереженнями Н. Осташ, відомі інші назви для позначення цього свята: передовсім *Трійця*, „яка безпосередньо пов'язана з поняттям триєдиного божества – Бога-Отця, Бога-Сина і Бога Духа Святого”, а також двокомпонентна атрибутивна назва *Зелені свята (святкь)*, яка теж побутує в різних регіонах України і яку віддавна засвідчують різноманітні лексикографічні праці та документи з різних українських етнографічних земель<sup>31</sup>. Обидві назви поширені й в інших слов'янських мовах.

В одній із кустових пісень, які виконували на другий день П'ятдесятниці, співається: *Свята Трійця, Свята Богородиця, / Посію льоночок, да нихай зародиця*. Видається, що в традиційному для кустової пісні початку, що є, ймовірно, пізнішою вставкою, згадку про Трійцю можна було б беззастережно вважати згадкою про християнське свято, якби не використання поряд з нею біблієоніма Богородиця, що робить ситуацію двозначною: обидва релігієоніми можна тлумачити не лише як геортоніми, але і як теоніми.

Незважаючи на те, що доволі усталеним є погляд на власну назву *Трійця* як християнський онім, чимало українських дослідників схильні пов'язувати використання релігієоніма *Трійця* в українській традиції ще з передхристиянською добою, з язичницьким святом води. А Л. Вороновська говорить про трійцю як етнічний архетип, „знак триєдності світобудови і символ триєдиної сили Бога наших предків”, згадуючи не лише численні пам'ятки із зображенням тризуба-трійці, але й простежуючи способи його реалізації<sup>32</sup>. Те, що лексема *трійця*, попри її доволі обмежене вживання в українському поетичному фольклорі, функціонує і як геортонім, і як теонім, і як прагматонім (назва воскового трисвічника), теж, на нашу думку, може свідчити про передхристиянську традицію її використання в сакральній сфері. У щедрівці із записів З. Доленги-Ходаковського співається: *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 домоньку, / Понесемо трійцю з воценьку, / Поставимо на престоленьку, / Трійця буде ся світити, / Ми ся будем богу молити*.

<sup>30</sup> Н. Осташ, *Про назви літніх християнських свят українців: Зелені свята* [в:] *Діалектологічні студії. I. Мова в часі і просторі*, за ред. П. Гриценка, Н. Хобзей, Львів 2003, с. 248.

<sup>31</sup> *Ibidem*, с. 249, 251.

<sup>32</sup> А. Вороновська, *Вербалізація етнічних архетипів у релігійному житті українців* [в:] *Християнство й українська мова. Матеріали наукової конференції*, Київ, 5–6 жовтня 2000 року, за ред. В. Німчука, с. 168.

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 дохристиянським поклонінням деревам, рослинам, тому наведена назва свята, як і геортонім *Клечана субота*, в українських народних піснях може бути прикладом суміщення християнського та народного календарів. Етнографи, фольклористи, пояснюючи назви *Зелені свята*, *Клечана субота*, зауважують, що в цей час житло або двір прикрашають зеленню – клечанням. Учені встановили, що в троїцьких обрядах та віруваннях поєдналися два культи – культ рослин (саме на початку літа вся природа буяє зеленню, квітне, починає цвісти жито і т. д.) і культ предків<sup>33</sup>. Щодо назви *Клечана(субота)*, то В. Німчук припускає походження слова *клечання* від праслов'янської форми \*klekь (клек) „яловець”<sup>34</sup>. Яловець – вічнозелена хвойна рослина із сильним запахом, яку здавна вважали магічним засобом від злих духів, чарівниць, нечистої сили і яким, очевидно, одним із перших клечали обійстя. У троїцькій пісні із Слобожанщини співається: *Ой на зелені та й на святки / Пішли дівчата в ліс по квітки. Гу!* Атрибутивну назву *Клечана неділя*, зафіксовану в пам'ятках від XVIII ст., у поетичному фольклорі ми не виявили. Але натомість зафіксували геортонім *Клечана субота* у строкарській пісні: *Уродила мене мати / В клечану суботу, / Дала мені гірку долю, / Ще й чужу роботу.*

Атрибутивне словосполучення *Гряня неділя* засвідчене русальною піснею із записів А. Метлинського: *На гряній неділі, на гряній неділі, / Русалки сиділи, сорочок просили...* Його фонетичний варіант – *грена неділя* трапився нам у записах М. Гайдая 1930-х рр. з Чернігівщини в одному з варіантів до цитованої вище русальної пісні. Аналізований геортонім, як переконують українські словники, ще до другої половини XIX ст. був уживаний в українських говорах: Н. Осташ наводить приклади його фіксації лексикографічними працями Б. Грінченка, Є. Желехівського та М. Закревського<sup>35</sup>. У наведеному тексті пісні він може бути абсолютним синонімом найменування *Зелена неділя*, або позначати тиждень після першого дня свят. Свого часу О. Потебня, пояснюючи деякі символи народної поезії, звернув увагу на прикметник *гряний* як уже на той час доволі рідкісний синонім до прикметника *зелений* і обидва їх пов'язав зі значенням світла<sup>36</sup>. У словнику Б. Грінченка лексему *гряний* теж витлумачено як *зелений*<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> К. Кутельмах, *До витоків клечального звичаю (за матеріалами Полісся)* [в:] „Народознавчі зошити”, № 5-6, 2005, с. 467–483; Н. Сологуб, *Клечальна неділя* [в:] „Культура слова”, вип. 50, 1997, с. 81–83.

<sup>34</sup> В. Німчук, *Давньоруська спадщина в лексиці української мови*, Київ 1992.

<sup>35</sup> Н. Осташ, *Про назви літніх...*, с. 261.

<sup>36</sup> А. Потебня, *О некоторых символах в славянской народной поэзии* [в:] А. Потебня, *Символ и миф в народной культуре*, Москва 2000, с. 28.

<sup>37</sup> СУМІ, с. 334.

Поодинокі використання геортоніма *Живний четвер* / *Чистий четвер* виявлені в великопостних, жебрацьких піснях, псальмах, а це говорить уже про християнську традицію їх уживання. До речі, у записах О. Кольберга до геортоніма *Живний четвер* подана примітка – *Великий четвер*, бо, мабуть, фольклорист не вважав його широковживаним і зрозумілим для загалу, що опосередковано підтверджує давність назви. Інший варіант назви – *Чистий четвер* – виявлено лише в книжних текстах, кантах і псалмах: *В чистий четвер по вечері* / *Ішов Господь із беседи*. Чому давні за походженням найменування втрачені пісенним фольклором, сьогодні напевно відповісти важко: можливо, втратою давньої ритуальної практики, яка не дістала продовження в суголосних їй християнських обрядах. Очевидним є лише те, що обмеженість їх використання в пісенному фольклорі пов'язана з місцем цих власних назв у давньому структуруванні священного часу.

Більшість аналізованих геортонімів, що віддавна стали частиною християнської онімії, не тільки мають прозору внутрішню форму: *Різдво* – рід, народження, рожденний; *Великдень* – великий день; *Водохреща* – воду хрестити; *Зелені свята* – зелень, *Живний четвер* – жити (не виключаємо зв'язку з ім'ям язичницької богині Живи), але й зазнають інтерпретації у фольклорному тексті. А це безпосередньо лучить їх з міфонімами, з міфологічною концепцією найменування. Цілком поділяємо думку М. Толстого, який вважав народну етимологію доволі продуктивним механізмом, використовуваним у народній магії, за допомогою якого творилися не лише окремі тексти, але й цілі жанри<sup>38</sup>.

З цього приводу варто згадати також І. Огієнка, який спостеріг і неодноразово наголошував на тому, що нові грецькі терміни не замінили старих, дохристиянських, які залишилися, але „в старий термін вливалось нове розуміння”<sup>39</sup>. О. Потебня, розмірковуючи над проблемами міфічного мислення, а саме аналізуючи зв'язок вторинних календарних міфів і обрядів з їхніми найменуваннями, відкидав іншомовне походження і випадковість календарних назв, зауваживши, що, якби варіанти геортонімів не були освоєні носіями, імена не могли б прижитися: „Міфічний погляд на слово як на правду й сутність” змушує шукати ті слова, звуки яких нагадують слова рідної мови, що найтісніше пов'язані з панівним змістом думки<sup>40</sup>. Але, повторимося, рідковживаність аналізованих онімів у давніх жанрах пісенного фольклору не дає можливості зробити остаточні висновки.

<sup>38</sup> Н. Толстой, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва 1995.

<sup>39</sup> Митрополит Іларіон, *Op. cit.*, с. 325.

<sup>40</sup> О. Потебня, *Эстетика и поэтика слова*, Київ 1985, с. 186.

## Персоніфіковані образи свят

В українських народних піснях засвідчені також персоніфіковані назви свят, коли денотати агіонімів та геортонімів зближуються. Це є, очевидно, виявом не християнського, а міфологічного 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 позамирали; Святая Василля дьяжу місила, / Пирогои некла / І рогатие, і бука-тиє; Святее Рожество весь світ принесло, / Святее Хреценіє воду крестіло, / Сяте Василіє розвеселіло; Петре, Петре, Іване! / Уже твоя петрівонька минає, / Половина літечка займає...; Наш господар-дозорця / Вижав жито до сонця... / А в сусіда – нечиста, Вижне жито Пречиста. // А в сусіда – недбайло, / Вижне жито Михайло...; Пречиста по груші ходила, / Пречиста мішок згубила, а Спас ішов, мішок знайшов.* У пісні, записаній на Слобожанщині, виявлено ще один персоніфікований образ свята: *Масляниця-полизуха, / Полизала сир да масло, ти, брехуха. // Масляниця, ти куди йдеш? / Загубила фартушину та й не найдеш.* В останньому тексті навіть маємо зразок семантизації імені (Масляниця – лизати) із залученням заборон і приписів, що супроводжують це свято.

Ототожнення свята і святого – доволі поширене явище у фольклорі, що привертало увагу багатьох учених. С. Толстая відзначила можливість потрібної трансформації релігієоніма: агіонім спочатку вживають як геортонім, а потім у результаті персоніфікації – „знову як агіонім (вторинний агіонім, назва святого-свята)”<sup>41</sup>. Вище ми навели зразок персоніфікованого образу Різдва.

Ім'я персоніфікованого персонажа, замість функції темпорального модифікатора (на *Михайла*), виступає граматичним суб'єктом: *вижне жито Михайло*, що відбувається в результаті уособлення, бо, за міфологічною традицією, свята беруть участь у певних обрядах (переважно пов'язаних з аграрною магією, змінами пір року, стимулюванням родючості). Їхні дії мали би вплинути на світ загалом, що, на думку, С. Толстої, завдячує міфологічному сприйняттю часу, згідно з яким можливо здійснювати магічні операції з часом і впливати на нього<sup>42</sup>.

Традиція уособлювати, напевно, була такою тривкою в нашій культурі, що навіть дні тижня християнського календаря були міфологізовані, зазнали персоніфікації. У поетичному фольклорі нам трапився антропоморфізований персонаж *П'ятниця*. У весільній пісні з етнографічної праці М. Маркевича „*Обычаи,*

<sup>41</sup> С. Толстая, *Магия годового круга* [в:] С. Толстая, *Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике*, Москва 2010, с. 193.

<sup>42</sup> С. Толстая, *Время как инструмент магии: компрессия и растягивание времени в славянской народной традиции* [в:] *Логический анализ языка: Язык и время*, под ред. Н. Арутюновой, Т. Янко, Москва 1997, с. 34.

*поверья, кухня и напитки малороссиян*” (1860), яку виконують після відвідин церкви (уточнення „після відвідин церкви” свідчить про зв'язок теоніма *Дух Святий* із християнським обрядом вінчання), співається: *Ой мы были въ Бога! / Да молись Богу / И Духу Святому, / Андріечку молодому, / И святой Пятинци, / Марусиной матинци. / Вона иі да й уродыла / Хорошого челядына*. Виявлений у колядці господині в записах з Волині 1903 року онім *Свята П'ятниця*, судячи з контексту, напевно, пов'язаний ще з якимось дохристиянським культом: *Свята П'ятниця дари давала, / Бо господина мудрая була, / Що у п'ятницю кужіль не прjala, / Хустя не прjala, в золу не клала*. Олена Пчілка, не зважаючи на християнські імена, вважала, що такі божества зовсім не мають відстороненого християнського характеру, а навпаки являються в цілком язичницькому уособленні, з чим узгоджуються і їхні дії. Зокрема, П'ятниця, на її думку, – це, безсумнівно, давнє, язичницьке божество жіночого побуту, яке має спільні риси з Покровою, св. Неділею і навіть у частині текстів є синонімом до Діви Марії<sup>43</sup>. У весільній пісні із зібрання З. Доленги-Ходаковського трапилася також персоніфікація понеділка: *Святий понеділку, / Збавив нам дівку, / Поставив під полицу, / Нарядив молодицу*.

Сьогоднішні християнські геортоніми за походженням – різночасові оніми, їх виникнення пов'язане як з певними прецедентними особами й подіями християнства, так і з язичницькими святами. Частина з них, не зважаючи на християнський зовнішній вигляд, були елементами магії, зокрема аграрної та пов'язаної з культом предків, що обумовлене уявленням наших пращурів про циклічність часу. Останнє, на думку багатьох учених, пов'язане з природою, з діяльністю сонця та її відображенням на землі. У фольклорних текстах, допоки ті не втратили своєї обрядової функції, давні геортоніми залишалися уособлення міфологічного сприйняття часу та були найменуваннями тих моментів священного буття, коли відбувався розрив профанного часу і ставав можливим вихід у *священне*.

Обмежена наявність інших класів хрононімів, які репрезентують християнську традицію, наприклад, одинична фіксація знакового для християнства акціоніма (назви певної історичної події) *Тайна вечеря*, опосередковано підтверджує, що основні засади, тенденції розвитку української народної поезії були сформовані в добу язичництва. Тоді ж були визначені й головні стратегії вживання в ній власних назв, які стали запорукою збереження в пісенному фольклорі міфологічного розуміння часу.

<sup>43</sup> О. Пчілка, *Ор. сіт.*, с. 143, 145.

## ЛІТЕРАТУРА

- Бочарова І., *Лексико-семантичні та граматичні параметри назв релігійних свят у сучасній українській мові. Автореф. дис... канд. філол. наук*, Київ 1999.
- Бочарова І., Червінська Л., *Геортоніми-мультитемпори як база утворення партитивних геортонімів* [в:] „Науковий часопис НПУ імені М. Драгоманова. Серія 9. Сучасні тенденції розвитку мов”, вип. 12, 2015, с. 10–17.
- Войтович В., *Українська міфологія*, Київ 2002.
- Вороновська А., *Вербалізація етнічних архетипів у релігійному житті українців* [в:] *Християнство й українська мова. Матеріали наукової конференції*, Київ, 5–6 жовтня 2000 року, за ред. В. Німчука, с. 165–171.
- Гак В., *Пространство времени* [в:] *Логический анализ языка: Язык и время*, под ред. Н. Арутюновой, Т. Янко, Москва 1997, с. 122–130.
- Кутельмах К., *До витоків клечального звичаю (за матеріалами Полісся)* [в:] „Народознавчі зошити”, № 5–6, 2005, с. 467–483.
- Мацьків П., *Концептосфера Бог в українській мовній картині світу: біблійний, фольклорний, словниково-діахронний дискурс. Автореф. дис...докт. філол. наук*, Київ 2008.
- Митрополит Іларіон, *Дохристиянські вірування українського народу*, Київ 1992.
- Німчук В., *Давньоруська спадщина в лексиці української мови*, Київ 1992.
- Осташ Н., *Про назви літніх християнських свят українців: Зелені свята* [в:] *Діалектологічні студії. 1. Мова в часі і просторі*, за ред. П. Гриценка, Н. Хобзей, Львів, 2003, с. 248–268.
- Осташ Н., *Про українські народні назви християнських свят: Водохрещі* [в:] *Діалектологічні студії 3. Збірник пам'яті Ярослави Закревської*, за ред. П. Гриценка, Н. Хобзей, Львів, 2003, с. 291–296.
- Павлюк Н., *Власні назви міфологічного й біблійного походження та їх роль у поетонімогенезі. Автореф. дис... канд. філол. наук*, Донецьк 2006.
- Потебня А., *О некоторых символах в славянской народной поэзии* [в:] А. Потебня, *Символ и миф в народной культуре*, Москва 2000, с. 5–91.
- Потебня О., *Эстетика і поетика слова*, Київ 1985.
- Пуряєва Н., *Словник церковно-обрядової термінології*, Львів 2001.
- Пчілка О., *Украинские колядки (текст волинский)* [в:] „Киевская старина”, № 1, 1903, с. 132–159.
- Скурагівський В., *Русалії*, Київ 1996.
- Сологуб Н., *Клечальна неділя* [в:] „Культура слова”, вип. 50, 1997, с. 81–83.
- Сосенко К., *Різдво – Коляда і Шедрий Вечір: Культурологічна оповідь*, Київ 1994.
- ССУМ – *Словник синонімів української мови у двох томах Словник синонімів української мови у двох томах*, укл. Бурячок А., Гнатюк Г. та ін., т. 1, Київ, 1999.
- СУМ, *Словарь української мови*, Упоряд. з додатком власного матеріалу Б. Грінченко. Київ, 1907, т. 1.
- СУОТ – *Словник української ономастичної термінології*, уклад. Д. Бучко, Н. Ткачова, Харків 2012.
- Тимошик Г., *Біблієантропоніми в новочасних перекладах Святого Письма українською мовою. Автореф. дис. ... канд. філол. наук*, Львів 2010.



- Толстая С., *Время как инструмент магии: компрессия и растягивание времени в славянской народной традиции* [в:] *Логический анализ языка: Язык и время*, под ред. Н. Арутюновой, Т. Янко, Москва 1997, с. 28–35.
- Толстая С., *Магия годового круга* [в:] Толстая С., *Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике*, Москва 2010, с. 192–197.
- Толстой Н., *Мифология и магия времени. Времени магический круг* [в:] Н. Толстой, *Очерки славянского язычества*, Москва 2003, с. 27–36.
- Толстой Н., *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва 1995.
- Топоров В., *Пространство и текст* [в:] *Текст: семантика и структура*, Москва 1983, с. 227–284.
- Черхавя О., *Англомовне біблійне пророцтво як різновид фідейстичного дискурсу (на матеріалі King James Bible). Автореф. дис. канд. філол. наук*, Одеса 2011.
- Элиаде М., *Миф о вечном возвращении*, пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой, С. Петербург 2000.
- Элиаде М., *Священное и мирское*, пер. с фр., предисл. и коммент. Н. Гарбовского, Москва 1994.

Стаття продовжує цикл публікацій автора, присвячених сакральному підпростору українського пісенного фольклору. У пропонованій розвідці здійснено аналіз назв релігійних свят, уживаних в українській народнопоетичній творчості. Незважаючи на те, що аналізовані назви є християнонімами, частина з них – це власне біблієоніми, і за зовнішнім виглядом, і за семантичним наповненням; інша ж частина – це назви, які за християнізованою звуковою оболонкою приховують язичницькі образи, зберігаючи їхню дохристиянську символіку та функціональні властивості, і за семантичним наповненням, конотаціями нерідко співвідносяться з давніми культурними смислами. Склад та внутрішня форма фольклорних геортонімів засвідчують особливості українського християнства, є свідченням дуалізму, характерного для народної віри впродовж століть. Очевидним є домінування дохристиянської культурної традиції: симбіоз двох релігійних парадигм у народнопісенній онімії відбувся, власне, з превалюванням язичницьких традицій.

**Ключові слова:** ономастика, сакральний онімнопростір, фольклорнім, фольклорний онімнопростір, християнонім, релігієонім.

## NAMES OF RELIGIOUS HOLIDAYS AS INTEGRAL COMPONENT OF UKRAINIAN POPULAR SONG ONYMY

The article is one of the series of author's publications dedicated to sacral space in Ukrainian song folklore. An analysis of names of religious holidays used in Ukrainian popular poetic creative works was carried out in the present paper. Despite the fact that the names are Christian onyms and a part of them is Biblical names, both semantically and structurally, another part is the names that reveal in their Christianized sound form pagan

images, preserving their Pre-Christian symbolism and functional characteristics, and according to their semantic meaning, connotations quite often correlate with ancient cultural senses.

The composition and inner form of folklore *heortonyms* (names of holidays) reveal the peculiarities of Ukrainian Christianity, which is the evidence of dualism characteristic of popular faith for over centuries. It is evident that Pre-Christian cultural tradition dominates: symbiosis of two religious paradigms in popular song onymy occurred with the prevalence of pagan traditions.

**Key words:** onomastics, sacral onym space, folklore onym, folklore onym space, Christian onym, names of holidays.

zgłoszenie artykułu: 30.06.2017 r.

przyjęcie artykułu do druku: 10.01.2018 r.