

# НОМІНАЦІЯ СМЕРТІ ТА АРХАЇЧНЕ МИСЛЕННЯ

Маргарита Жуйкова

Українська, як і інші слов'янські мови, багата лексичними засобами на позначення категорії смерті. Серед них є слова і фразеологізми, які побудовані на зрозумілих для сучасної людини метафорах і зберігають прозорість мотивації: *упокоїтися, кінчитися, здохнути, скінчити тернистий шлях, заснути навіки, покинути білий світ, зійти в могилу, простягнути ноги, випустити дух* тощо. Інші слова, і серед них *вмерти, загинути*, для нас виявляються повністю позбавленими мотивації, зв'язку з іншими словами і поняттями. Переростаючи вік дитячих запитань, ми перестаємо цікавитися — чому *смерть* називається *смертю*, а *життя* — *життям*?

Відповіді на такі запитання не просто знайти і в етимологічних словниках. Як правило, вчені-етимологи виявляють обережність при встановленні мотиваційних зв'язків та генетичної спорідненості між словами, і це цілком виправдане специфікою науки етимології, яка спирає свої висновки не тільки і не стільки на зафіксовані письмово слова та їх значення, скільки на гіпотетичні форми, реконструйовані шляхом логічних умовиводів. Втім, ці умовиводи мусять бути забезпечені не лише залізною логікою дослідника та його ерудицією, яка повинна виходити далеко за межі безпосереднього об'єкта мовознавства. Для успішної роботи потрібні також інтуїція і сміливість думки, аби знайти зв'язок між явищами, який нині вже не є очевидним, оскільки єднальні ланки зруйновані часом.

Пропонуючи читачеві цю розвідку про генезу слів на позначення смерті, авторка усвідомлює, що ця генеза може бути знайдена лише на основі аналізу достатньо широкого і назагал екстралінгвістичного матеріалу. Такий аналіз включає у себе реконструкцію основних засад давнього світогляду. Тому нехай читача не дивують часті екскурси у міфологію, обрядовість та фольклор.

Маргарита Жуйкова — лінгвіст, працює і живе у Луцьку. Сфера наукових інтересів: лексична і граматична семантика, соціо- і етнолінгвістика, когнітивна лінгвістика, семіотика.

Читає курс лекцій з мовознавства у Волинському університеті ім. Лесі Українки.

Окрім спеціальних робіт із лексичної та граматичної семантики опублікувала статті: "Як говоритимуть наші нащадки: українською мовою чи малоросійським наречієм?" (Сучасність, 1993, №10), "Мова як вияв ментальності нації" (Матеріали конференції "Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості", Луцьк, 1994), "В блакитному тумані моря" (Слово і Час, 1994, №10), "Чи потрібна українцям «русскоязычная» мова?" (Розбудова Держави, 1995, №3), "Уявлення про слід у давніх українців" (Народознавчі Зошити, 1995, №6).

## 1. Гибель, гинути, губити

Дієслова *гинути, загинути, губити*, рос. *погибать, погибнуть*, похідні іменники *гибель, погибель, загибель* є рефлексами праслов'янського кореня з первісним значенням 'гнути(ся), згинати(ся)', тобто 'робити(ся) непрямым'. Становить інтерес той шлях, яким відбувся семантичний перехід від значення 'гнути(ся)' до значень 'знищувати', 'вмирати'. При встановленні цього шляху слід враховувати як світоглядні засади, що на них відбувався семантичний зсув, так і ті формальні зміни, які призвели до утворення сучасних дієслівних форм.

Розгляньмо ці лексеми в етимологічному аспекті. У сучасному слові *гинути* від колишнього кореня залишився лише звук [г], елемент *-ну-* є суфіксом із семантикою переходу до стану, як в словах *мокнути, в'янути, сохнути, гаснути*. Шляхом порівняння сучасних форм встановлюються такі праслов'янські форми кореня: *\*gub-/gub-/gъb-*, причому звук [б] зберігався в позиції перед голосними і зникав перед суфіксом *-ну-*, пор. *зігнутий* і тотожне йому старослов. *съгъвенъ*. Отже, сучасне *гинути* мало вигляд *\*gъbnuti*. Наявність суфікса свідчить про вторинність форми *й*, відповідно, про існування формально простішого дієслова. Цим дієсловом було *\*gubiti* із значенням 'робити кривим'. Від нього шляхом суфіксації *й* утворилося дієслово *\*gъbnuti* 'робитися кривим'. Аналогічні зміни форми і семантики спостерігаємо в парах *сушити — сохнути, гасити — гаснути, мочити — мокнути*, де перші дієслова виступають каузативами до других: *сушити* об'єкт — 'робити так, щоб об'єкт сохнув'.

Крім дієслів *\*gubiti* та *\*gъbnuti*, існувало ще й третє дієслово того ж кореня — *\*gybati* чи *\*gybēti*, яке означало 'бути зігнути, кривим, знаходитися у зігнутому стані'. Це статальне дієслово, аналогічне за граматичною семантикою до сучасних *мовчати, лежати, стояти, любити*. Відношення між трьома праслов'янськими дієсловами *\*gubiti*, *\*gъbnuti* та *\*gybati* можна проілюструвати через аналогію до сучасних дієслів *садити, сидати і сидіти*. *Сидіти*, як і *\*gybati*, означає 'перебувати у стані', *садити* та *\*gubiti* — 'робити так, щоб об'єкт переходив у стан', *сидати* та *\*gъbnuti* — 'самому переходити у стан'.

Значення 'робити кривим', яке передавалося дієсловом *\*gubiti*, ще за праслов'янської доби трансформувалося у значення 'спричиняти страждання', а дієслово *\*gybati* розвинуло в свою чергу переносне значення 'бути хворим, хворіти, страждати'. Цей перехід засвідчують українські діалектні слова *гибити* 'хиріти, хворіти, страждати', *нагибнутися* 'натерпитися', білоруське *гібець* 'нидїти' [1, 1, 503], російське діалектне *изгубить* 'підірвати

здоров'я; скалічити' [3, в.9, 32]. Наступним кроком у розвитку семантики стало утворення у дієслова *\*gubiti* значення 'спричиняти смерть', а у дієслова *\*gybati* — значення 'вмирати'. У дещо спрощеному вигляді це показано на схемі:

<b>*gьbnuti</b> 'робитися кривим'	<b>*gubiti</b> 'робити кривим'	<b>*gybati</b> 'бути кривим'
↓	↓	↓
'страждати'	'спричиняти страждання'	'страждати'
↓	↓	↓
'вмирати'	'спричиняти смерть, вбивати'	'вмирати'

Внаслідок появи префіксації первісні безпрефіксні форми набули вигляду *\*pogybati*, *\*vygybati*, *\*zagybati*, *\*rogьbnuti*, *\*rogubiti* тощо, і це сприяло семантичному розмежуванню префіксальних дериватів. Форми з префіксами *по-*, *із-*, *за-* в основному закріпилися за значенням 'хворіти, страждати', а пізніше — 'вмирати'; дієслова з іншими префіксами зберегли семантику зміни форми (*вигинати*, *прогинати*, *нагинати*, *перегинати* тощо). Таким чином, в основі семантичного переносу дієслова *губити* від значення 'робити кривим' до сучасного значення 'позбавляти життя' лежить ідея про фізичні страждання, спричинені деформацією тіла<sup>1</sup>. Ідея смерті, нежиттєздатності як результату деформації могла пов'язуватися також із зовнішнім виглядом тіла, зігнутого чи зісудомленого хворобою або ранами. Хвора людина уявлялася неповноцінним, краще сказати, нежиттєспроможним членом роду, який не виконує соціальних функцій і тому стоїть ближче до мертвих, ніж до живих. Зауважимо, що слово *гинути* досі виділяється серед синонімічного ряду із значенням 'вмирати' семантичними компонентами 'невласна смерть', 'раптова, випадкова смерть', і цим словом ніколи не позначається "своя" смерть, тобто природна смерть від старості. В цьому зв'язку порівняймо російське грубо-просторічне *загнуться* 'вмерти ні за що, пропасти', яке також передає ідею "несвоєї" смерті, такої смерті, що супроводжується стражданнями.

Інтерпретуючи генезу семантики слів *погибати*, *гибель*, слід також взяти до уваги міфологічну систему, в межах якої, власне, й утворювалися нові значення слів. В архаїчній слов'янській семіотичній (міфопоетичній) системі, як стверджують В'яч.Іванов та В.Топоров, існувало протиставлення прямого та кривого, де за першим членом опозиції був закріплений позитивний зміст, а за другим — негативний. Пряме було рівнозначне здоровому, повноцінному, доброму, сприятливому для людини, а криве — хворому, шкідливому, загрозливому. Пряме і криве, як і члени протиставлення правий — лівий, з часом почали означати не лише просторові поняття, але й явища моральної і духовної сфери. Зокрема, опозиції пряме ~ криве та праве ~ ліве ще у праслов'ян перетворилися на опозиції правда (від 'праве') ~ кривда (від 'криве'), де другий компонент перестав безпосередньо співвідноситися з просторовим

поняттям кривизни. Для усвідомлення того, яким чином відбулося злиття двох опозицій в одну, слід взяти до уваги, що слово *кривий* могло означати також і 'лівий'; таке значення збереглося у південних слов'ян дотепер: болгари і серби і хорвати ліву руку називають *кривою* [3, в.12, 171-173]. Семантичний зсув від конкретного просторового до абстрактного значення призвів до того, що праве (праве) та криве (ліве) увійшли до типологічних рядів позитивного і негативного, які охоплювали всю архаїчну світоглядну систему. "Протиставлення правди — кривди у низці фольклорних матеріалів (включно з прислів'ями і приказками) пов'язується з протиставленнями верх — низ, небо — земля, доля — недоля, див., наприклад, у В.Далія: *Правда живет у Бога, а кривда на земле*" [2, 97].

Щоб краще зрозуміти знаковість поняття 'криве', звернімося до слов'янського мовного та фольклорного матеріалу.

Які значення мало слово *кривий*? У давніші часи східні слов'яни називали *кривими* не тільки якісь вигнуті, нерівні, непрямі предмети, але й людей з тілесними вадами, наприклад, кульгавих, косооких, з більмом на оці, з кривими ногами чи руками, з браком пальців і т.п. Пояснення такого широкого спектру значень цього слова знаходимо у книзі Ю.Откупщикова "К истокам слова" (Москва, 1986). Автор вважає, що слово *\*krivъ* утворене від праслов'янського дієслова *\*kriti* 'різати', яке містить той самий корінь, що й слово *кroitи* (звідси *кравець*). В такому разі *\*krivъ* слід інтерпретувати як дієприкметник із значенням 'зрізаний', 'відрізаний', тобто 'нецілий'<sup>2</sup>. Така інтерпретація первісної семантики слова *\*krivъ* дає змогу пояснити такі значення прикметника *кривий*, як 'одноокий', 'безпалий' тощо, де йдеться не про кривизну як протилежність прямизні, а саме про брак цілісності, видалення частини з цілого. Семіотичний характер 'нецілого' у слов'янському світогляді проаналізовано у роботі [2, 85-91].

Приймаючи думку Откупщикова про етимологічний зв'язок 'кривого' і 'нецілого', який веде до семіотичного зв'язку між кривим та негативним, зможемо краще зрозуміти вживання слова *кривий* у багатьох фольклорних текстах та фразеологізмах. На вторинному значенні цього слова базується добре знааний і вживаний у літературній українській та російській мовах стійкий зворот *кривити душею* — 'поводитися нещиро', 'обманювати когось', 'уводити в оману'. Отже, фізичне поняття 'кривизна' трансформувалося у кривизну душевну, у моральну ваду, яка визнавалася соціально шкідливою (пор. прислів'я *Душой кривить — черту служить*). В народній свідомості існує стійкий стереотип, відповідно до якого все криве і фізично потворне вважається джерелом зла: *Из кривого ребра Бог жену создал, оттого и кривда пошла* [5, II, 193]. Ущербність вдачі, негативні поведінкові риси за зразком 'негативний' = 'нецілий' прирівнюються до ущербності фізичної<sup>3</sup>. Ці

<sup>1</sup>Звертає на себе увагу факт актуального існування російських зворотів *согнуть в дугу < в три дуги, в бараний рог, в три погибели >*, які означають 'гнобити, придушувати, жорстоко поводитися, тиранити'. Походження фразеологізму *гнуть в три погибели* "Фразеологический словарь русского языка" пов'язує з варварськими звичаями в Московщині гнути, ламати тіло людини при допиті на дибі. Пор. також *Я тебя согну в дугу, да и концы накрест сведу!* [5, I, 499].

<sup>2</sup>Щодо походження слова *\*krivъ* існує дві думки; одна з них, викладена вище, не належить до загальнослов'янських, друга приймається більшістю етимологів і полягає у тому, що *\*krivъ* походить від індоєвропейського *\*(s)krei-* 'крутити, гнути' [3, в.12, 174].

<sup>3</sup>У статті "гнуть" свого словника Даль зазначає: "В этом человеке есть загиб, загибинка — есть за ним что-то худое" [5, I, 567]. Таке значення слів *загиб*, *загибинка* прямо свідчить про те, що гнуте мислилося лихим.

думки виражені у численних зворотах, зокрема, у прислів'ях *Горбатого могила виправить*, до якого існує варіативна форма *Лихого справить заступ і лопата* [4, №3020 та 3216]. *Справить* та *виправить* можна розуміти як у прямому, так і в переносному сенсі ('зробити правильним', 'нормальним'). Ці прислів'я цікаві тим, що, по-перше, засвідчують повну семіотичну тотожність горбатого (тобто кривого, зігнутого) та лихого, злого, а по-друге, в них стверджується однакова несумісність горбатого і лихого з життям.

Протиставлення кривого прямому спостерігаємо у багатьох прислів'ях:

*Бог прями́т, а дьяво́л кривит.*  
*Кривороты́й прями́ротому не указ.*  
*Криворожий прями́рожему не обра́зец.*  
*Рожа крива (черна), да душа прями́а (бела).*  
*Запряг прями́о, да поехал криво.*  
*Запряг криво, да поехал прями́о* [5, III, 532].  
*Кривы́ дрова, да прями́о горя́т.*  
*Хоть криво́е, да молодое, а старое и прями́ое, да гни́лое* [5, II, 193].

Очевидно, що у цих вживаннях слово *кривий* стосується не стільки просторових понять 'непрямий' чи 'нецілий', скільки ширшого світоглядного поняття 'поганий'. Кривизна тут семіотично тотожна чорному, гнилому, дияволу, нечистій силі. Згадаймо в цьому зв'язку одну з евфемістичних назв чорта — *лукавий*, тобто, в основному значенні, 'кривий, вигнутий' (пор. українське слово *луковатий* — 'з кривизною, викривлений'). В корені *лук-*, як і у корені *крив-*, ще за праслов'янської доби відбувся семантичний зсув від значень 'криве', 'вигнуте' до значень 'погане', 'зле', 'неправедне'. *Лукавого* (чорта) прислів'я однозначно називає джерелом зла: *Вся неправда от лукавого* [5, II, 272]. Відповідно до семіотичної тотожності кривизни і нечистої сили чорт уявлявся народу кривоногим, а старий чорт — до того ж лисим<sup>4</sup>. У потворній людині, а тим більше старій, народна уява схильна була бачити відьму чи відьмака. Кривизною (в різних формах) наділялися деякі чарівні фольклорні персонажі: і негативні та ворожі людині (*Лихо однооке*, аналог грецького *Поліфема*, одноного *Баба-Яга*), і прихильні до людей (*Горбокони́к*, *Кривенька качечка*)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup>У зв'язку з семіотичним навантаженням різних типів відхиленя від фізичної норми наведемо зворот *Избави нас, Боже, от лыса, коса, рыжа и кривоноса* [5, II, 193]. В цьому тексті (можливо, це рудимент закладаття) фізичні вади характеризуються як соціальне зло. Звичайно, не слід шукати якихось раціональних причин поганого ставлення до рудих чи кривоносих людей. Йдеться, власне, не стільки про реальних осіб, що мають такі ознаки, скільки про знакову відміченість нечистої сили. Щодо лисого, то можна згадати *Лисі гори*, де відбувалися відьомські шабаші. У російській мові XIX ст. Даль зафіксував слово *лысо* у значенні 'не по правде, нечесно': *лысо говорит, делать что-то* [5, II, 276]. Семіотичне навантаження рудого відбито у таких прислів'ях: *С рыжим дружба не води <торгу не води>, с черным в лес не ходи, С черным в лес не ходи, с рыжим бани не топи, Рыжий да красный — человек опасный, Рыжих и в святых нет* [5, IV, 117; 594].

<sup>5</sup>Можливо, типологічною паралеллю до української *Кривенької качечки* є персонаж англійського дитячого фольклору, який називається *The Crooked Little Man*, тобто кривий, зігнутий чоловічок. Він живе у несправжньому кривому світі, де його оточують *криві* істоти (кішка і мишка) і *криві* речі, а до того ж дах його хатинки дірявий, *нецілий*.

Аналогічні уявлення були пов'язані у деяких регіонах Росії з лісовиком (*лешим*): він мав одне величезне око, одну, вивернуту п'ятою наперед, ногу та одну гігантську грудь, якою душив людей, що заблукали в лісі. Персоніфіковане лихо уявлялося народові не лише однооким, але й зігнутим, скривленим: *Йшов козак на лінію й вельми надувся — йшов козак із лінії, як лихо зігнувся* [4, № 792].

Отже, відхилення від норми співвідноситься у віруваннях і фольклорі з нечистою силою, нелюдським світом. В одній з русальних пісень є слова:

*Сиділа русалка  
 На кривій березі...* [29, 67].

Таким чином, мовний і фольклорний матеріал свідчить, що кривизна разом з іншими фізичними вадами вважалася негативним, деструктивним явищем у людській спільноті, а також ознакою сфери нечистої сили. Отже, будь-яке криве (фізично чи морально неповноцінне) шкодить життю, виступає рсоціальною силою і тому протиставляється Божій правді як джерелу життя. Коли джерелом Правди виступає Бог, то джерелом Кривди — чорт, *лукавий*, а в широкому сенсі — інфенральный світ.

Аналогічні народні уявлення відбилися й у деяких віруваннях. Так, у лісовій зоні України, зокрема на Поліссі, вважалася небезпечним проходити в лісі під похиленим деревом, бо нападе блуд і не дасть знайти дорогу додому. У східних слов'ян довго зберігалася уявлення про те, що раз на рік буває так званий кривий тиждень, коли активізується різна нечиста сила, зокрема русалки, відьми. Серед цього тижня особливо небезпечною вважалася крива середа. О цій порі народжувалися потворні діти та потворна худоба. Крива середа протиставлялася правій середі, дню дуже здалому, коли вроджені вади могли виправлятися [2, 97]. Можливо, з уявленнями про криву середу як джерело всього потворного пов'язаний зворот *Скривився, як середа на п'ятницю*, де п'ятниця виступає персоніфікацією позитивного члена семіотичної парадигми. Вірили, що береза, зрубана у праву середу, надається до виправлення вивихів [6, I, 135].

Деякі факти, що стосуються обрядів поховання, свідчать, що уявлення про криве як ознаку сфери позалюдського сформувалося ще у неоліті. На території України виявлені поховання часів ранньої трипільської культури, у яких тілу мерця надавалося зігнуте положення з підібганими до живота ногами. Про це пише Михайло Грушевський: "Найстарший обряд похороня, який можна сконстатувати, — се похорони т.зв. скорчених скелетів... Найбільш типова форма похорону — де труп лежить на боці, скорчивши ноги, з притуленими до лица руками" [7, I, 41]. Грушевський наводить різні пояснення такої пози мерця. Можливо, пише він, труп зв'язували, щоб не дати мерцю вийти з могили і шкодити живим. Аналогічну скорчену позицію надавали небіжчикам й інші народи, зокрема при розкопках в Месопотамії виявлені схожі поховання приблизно того ж періоду, що й на території України (3000 років до н. е.). Покійника вдягнутого загортали у циновку чи накривали нею, надавали йому пози з підібганими ногами і в такому стані закопували<sup>6</sup>. Не виключено, що ця поза імітувала положення ненародженої дитини

<sup>6</sup>Див.: Сетон Ллойд. *Археология Месопотамии*. — Москва, Наука, 1984. — с. 93-94.

в лоні матері (такої думки, зокрема, дотримується Б.Рибаків). І ненароджена дитина, і покійник однаково належали до потойбічного світу. Для дитини перехід до цього світу був пов'язаний з процесом випрямлення тіла; для мерця перехід за межу до того світу, навпаки, супроводжувався згинанням тіла. Прямизна виявлялася ознакою життя, а кривизна — смерті<sup>7</sup>

Зв'язок кривизни і смерті, потойбічного світу деякі дослідники вбачають й у давній традиції багатьох народів будувати культові споруди у вигляді лабіринтів чи концентричних кіл. Відома давньогрецька легенда розповідає про напівлюдину-напівбика божественного походження Мінотавра, що жив у підземному лабіринті на острові Крит<sup>8</sup>. Йому регулярно приносили в жертву людей. Зв'язок Мінотавра зі смертю виявлявся ще й у тому, що ці жертви були карою афінянам за смерть критського царевича Андрогейя, якого вбив бик в Афінах. Найвідоміша археологічна пам'ятка крито-мікенської культури (доба бронзи) — пелопонеське місто Мікени — підтверджує реальне існування лабіринту як культової споруди, причому споруди підземної. Зокрема, у Мікенах знайдені шахтові могили (гробниці), розташовані по колу. Виявлено два кола таких гробниць, раннє та пізніше, що свідчить про давню і стійку традицію, яка існувала протягом кількох століть [14, 158]<sup>9</sup>

Стереотип кривизни як ознаки потойбічного світу втілений різними народами в уявленнях про форму пекла. Як відомо, за християнськими віруваннями, пекло схоже на гігантську воронку, яка звужується донизу, і складається з 9 кіл, розташованих концентрично (докладний опис можна знайти у Данте). В давньоіндійській міфології місцем перебування мертвих грішників (тобто пеклом) був *Нарака*, розділений на 7, 21, 28 чи 50 кіл (за різними джерелами), причому кожне коло призначене для грішників певного роду (залежно від їх гріхів) [10, I, 199].

Підсумуймо: стійкі архаїчні уявлення слов'ян щодо несумісності кривизни, зігнутості, а пізніше — взагалі фізичних вад з долею (щастям), правдою і, зрештою, з усім життям людини базувалися на концептуальних світоглядних засадах, які прослідковуються дотепер у культурах багатьох народів. Встановлення паралелі між кривим (нецілим) і мертвим, позалюдським спричинилося до трансформації значення 'згинатися, ставати кривим' дієслова *гинути* у значення 'припиняти (земне) життя', 'вмирати'. Вербальним субстратом такої семантичної трансформації були дієслова з коренем *\*gyb-/\*gъb-/\*gub-*.

На час утворення нового значення у дієслів з цим коренем (праслов'янська доба) поняття 'вмирати' вже було номіновано, адже основний засіб його номінації

— слова з коренем *mr-/мер-* — виник значно раніше. Отже, дієслова *гинути*, *губити*, іменник *гибель* та інші виступили синонімами до мовних знаків, які вже функціонували. Чи можна це пояснити намаганнями збагатити чи урізноманітнити мову? Очевидно, що ні. Поява синонімічних мовних засобів за давніх часів могла бути зумовлена лише суспільною потребою у розмежуванні різних понять, в даному разі — різних видів смерті. Судячи з семантичного компонента 'страждання', збереженого у діалектних словах з коренем *гин-*, можна припускати, що словами *\*gъbnuti*, *\*gybati*, *\*gubiti* позначалася насильницька (не "своя") смерть, яка вважалася певним відхиленням від норми. Інший кінець життя, який розглядали як "нормальний", міг номінуватися словом *смерть* (а не *гибель*). Така гіпотеза ґрунтується на наявності у праслов'янському слові *\*sъmьrtь* першого компонента *съ-*, який в індоєвропейській прамові мав значення 'добрий', 'правильний', 'нормальний' [9, III, 540]<sup>10</sup>. На перший погляд це видається абсурдним. Проте давня людина мала свої цінності і свої світоглядні концепції. Вона не знала страху смерті, бо не розділяла непрохідною межею існування тут і там, на цьому і на тому світі. Померлий предок міг знову прийти у світ, до живих, а живий міг побувати у предків і повернутися у цей світ (саме мандрівка до могутніх предків лежала в основі обрядів переходу). Віра у потойбічне життя зумовила розвинений культ предків, важливим компонентом якого були ритуали переміщення на той світ. Саме з повним, правильним виконанням усіх приписів ритуалу могло пов'язуватися поняття "правильної" смерті. Адже "правильна" смерть члена роду мала забезпечити не тільки його майбутню реінкарнацію, але й добробут іншим членам роду, які залишилися серед живих, на цьому світі.

Отже, припускаємо, що у праслов'ян слова з коренем *\*gyb-/\*gъb-/\*gub-* та слова з коренем *mr-/мер-* розрізняли два принципово різні за своїм соціальним та релігійним значенням види смерті<sup>11</sup>. Очевидно, розмежування двох понять — 'правильної' та 'неправильної' смерті — було тісно пов'язане з культом предків. Який конкретний зміст вкладався в поняття 'доброї', 'правильної' смерті? З цього приводу також можемо робити лише більш або менш вірогідні припущення. Втім, на основі слов'янських календарних обрядів, що дійшли до наших часів у рудиментарних формах, слов'янського фольклорного та фразеологічного матеріалу, письмових свідчень середньовічних

<sup>7</sup>Цікавим поєднанням ідеї кривизни як фізичної вади та нежиттєвості є українське діалектне слово *померіте* — 'каліцтво від народження'.

<sup>8</sup>В образі Мінотавра (він онук Геліоса, тобто Сонця, і син Посейдона, бога моря) спостерігаємо складну комбінацію таких компонентів концепції світобудови, як сонце (вогонь), море і підземний світ. Цей образ цікавий не тільки їх поєднанням, але й зв'язком з ідеєю смерті.

<sup>9</sup>З лабіринтом Мінотавра, що був розташований на острові серед моря, порівняймо "концентричний" мотив слов'янського фольклору, зокрема замовлянь: *море — на морі острів — на острові камінь — на камені гадюка (ворон)*. В давньогрецькому міфі зв'язок істоти, що знаходиться "на камені", тобто в центрі лабіринту, з тим світом і смертю виражений більш експліцитно, ніж в українських замовляннях.

<sup>10</sup>Той самий компонент є у словах *здоровий* та *щастя* (праслов. *\*sъdorъgъ*, *\*sъčęstьjъ*). Перше буквально означає 'з доброго дерева', а друге — 'гарна частина'. В значенні 'нещастя, лихо' в російській мові вживалися слова *злочасть*, *злочастие*, де перший компонент *зло-* прямо протилежний за змістом компоненту *с-* слова *счастье*. Безумовно вагомим є факт такого обмеженого, "обережного" вживання вказаного префікса *с-* у слов'янських мовах. Від того ж кореня *\*sъ-* утворено слово *свій*.

<sup>11</sup>Серед неслов'янських індоєвропейських народів тільки литовці мають перед коренем *mer-* такий самий перший компонент *съ-*, який присутній в слові *смерть*. Крім того, литовська мова має вислів 'померти своєю смертю' (*savo smerėiu mirtį*) [9, III, 685-686].

мандрівників-арабів, античних джерел деякі дослідники (зокрема, Н.Велецька) доходять висновку, що у праслов'ян в межах культу предків існував ритуал сакрального вбивства тих членів роду, які досягли певної вікової межі, найправдоподібніше — віку, в якому виявлялися перші ознаки старіння<sup>12</sup>.

Можливо, що саме ритуальна смерть, а власне, ритуальне вбивство, з численними обрядами "проводів" на той світ, і номінувалося словом *смерть* (у цьому зв'язку становлять інтерес фразеологічний зворот *красна смерть*, тобто 'гарна, добра смерть', а також прислів'я *на миру и смерть красна*, які збереглися у слов'янських мовах). Вмирання, загибель не ритуального характеру, наприклад, випадкова смерть, яка вже через це не могла призвести до потрібних для життя роду впливів, а навпаки, спричиняла нещастя, номінувалася іншими мовними знаками. Отже, саме необхідність розрізнити два види смерті й могла викликати появу у слів з коренем *\*gub-/\*gъb-/\*gub-* вторинного значення 'вмирати', 'вбивати'

## 2. Смерть, вмирати

Для номінації понять 'мертве', 'смерть', 'вмирати' багато народів індоєвропейського мовного ареалу використовує корені *mr-/mor-/mar-* чи ті ж корені з іншим вокалізмом. Цікавою особливістю слів з цим коренем є те, що вони відзначаються високою мірою звукової стійкості, і слова, які функціонували багато століть тому, майже повністю відповідають вживаним у нашу добу. Те ж можна сказати й про слова, які належать мовам, розділеним у просторі величезними відстанями. Наведемо кілька форм для порівняння:

давньоіндійські *māraṭi* 'вмирає', *māras* 'смерть',  
давньоірландське *marb* 'мертвий',  
грецьке *αμβροτος* 'безсмертний',  
латинське *morz*, родовий відмінок *mortis* 'смерть',  
вірменське *meranim* 'вмираю',  
перські *[murdan]* 'вмирати', *[murk]* 'смерть',  
литовське *miiti* 'вмирати', *maras* 'мор, чума',  
німецьке *morden* 'вбивати'.

Збереження фонетичної форми пояснюється наявністю в корені двох сонорних фонем, <м> та <р>, які відзначаються стійкістю щодо фонетичних змін. Останні заторкували тільки середній звук кореня, на місці якого знаходяться в різних мовах різні голосні, дифтонги і нуль звука (як у слові *мрець*)<sup>13</sup>. Походження цього кореня, його семантичні зв'язки з іншими словами в етимологічних словниках не подаються, хоча його етимологія і генеза становлять значний інтерес.

<sup>12</sup>Див. книгу Н.Велецької "Языческая символика славянских архаических ритуалов" (Москва: Наука, 1978).

<sup>13</sup>У давньоіндійській мові, як і в деяких сучасних слов'янських (чеській, сербохорватській), складотворчими виступали, крім голосних, й сонорні фонемати <р> та <л>. Вважається вірогідним, що вони могли виконувати функцію складотворення у індоєвропейській прамові. Тому первісну форму кореня *mer-* реконструюють як *\*mr-*. В такому випадку слід визнати, що голосний між цими звуками у всіх мовах пізнішого походження і тому міг бути будь-яким.

Поняття 'смерть' є складним багатокомпонентним комплексом, у якому переплітаються різні аспекти уявлення про світобудову (див. зокрема розглянутий вище понятійний зв'язок між смертю і кривизною). Без розгляду принаймні частини зв'язків, що пов'язують 'смерть' з іншими категоріями первісної культури, ми не зможемо обґрунтувати нашої гіпотези про генезу кореня, який представлений у наведених словах. Таким чином, ми будемо спиратися не лише на мовні, вербальні факти, але й на особливості архаїчного світобачення.

Почнемо з припущення, що поняття смерті в архаїчному мисленні базувалося на якихось інших, простіших поняттях. Виявлення таких понять може сприяти і розумінню становлення категорії смерті. Тому на першому етапі аналізу пропонуємо розглянути семантичне навантаження інших індоєвропейських коренів, які зближуються з коренем *mr-/mor-/mar-* за фонетичною формою.

Доволі близьку звукову форму до кореня *mr-/mor-/mar-* має реконструйований індоєвропейський корінь *\*mrk-* (інша реконструкція *\*merg-*). Кінцевий звук кореня, так званий детермінатив, міг бути спочатку не кореневим, а суфіксальним елементом, який не міняв значення кореня, а утворював слова інших частин мови. Корінь *\*mrk-* означав темряву, відсутність світла, темне забарвлення. До його гнізда входять як слова сучасних мов (укр. *морок, морочити, запаморочення, смеркатися, моргати*, рос. *меркнуть, мерцать, мрак, сумерки, мрачный*, лит. *mérkti* 'закривати очі', словен. *mŕkniti* 'темніти, моргати', чеське *smrknouti se* 'смеркатися', *mrkati* 'моргати'), так і слова давніх мов (давньоісландське *myrkr* 'темний', давньоіндійське *markās* 'запаморочення', 'затемнення сонця').

Третій індоєвропейський корінь майже тої самої звукової форми, що й два наведених вище, — це корінь *\*mer-/mor-*, якому приписують значення 'чорніти, темніти, виглядати темним', а також 'чорна фарба'. До його гнізда етимологи відносять укр. *марати*, рос. *марать, маркий, марушка* 'помарка, пляма', чеське *morovaty* 'плямистий', литов. *morai* 'пліснява', грецьке *μοριτω* 'роблю чорним, брудню'. Рефлексами того ж кореня є латинські іменники *mōrus, mōrum* 'тулове дерево', *taurus* 'мавр, негр', праслов'янський прикметник *\*murь* 'темний', звідки українське діалектне *мурга* 'чорний вил', польське *moreg* 'темна смуга на шкірі тварини'

Як нам видається, рефлексів двох наведених індоєвропейських коренів (*\*mrk-* та *\*mer-/mor-*) номінують спільну або близьку понятійну сферу (не йдеться про денотати, тобто ті реалії, що номінуються словами, бо вони можуть належати різним тематичним полям, говоримо про наявність у семантичній структурі наведених слів спільних компонентів плану змісту абстрактного характеру). Справді, значення 'темрява' і 'чорніти' стосуються того ж самого поняття. Фонетична і семантична близькість рефлексів цих коренів дозволяє бачити в них не два, а один спільний корінь, який через притаманну давнім мовам полісемію міг утворювати похідні слова з різноманітними, семантично віддаленими значеннями, аж до таких слів, які вступають в опозицію енантіосемії<sup>14</sup>. Незважаючи на значні змістовні розбіжності, рефлексів коренів *\*mrk-* та *\*mer-/mor-*, який

<sup>14</sup>Енантіосемією називають таке явище, коли той самий корінь чи навіть слово розщеплюється на два антонімічних значення, наприклад, сучасне українське дієслово *прослухати* означає 'уважно вислухати' та 'не почути'

ми будемо надалі розглядати як один корінь, умовно позначаючи його \**mor(k)*-, зберегли спільне семантичне ядро, яке у явній чи трансформованій формі "вчитується" майже у кожному слові і входить до всіх понять. Цим змістовним ядром є зорове враження відсутності світла.

Щоб уявити масштаби того понятійного простору, який покривається рефлексамі цього кореня, наведемо деякі значення похідних слів:

'туман' — рос. *марь, марево*, укр. *паморока, морок*, литов. *mirga*;

'присмерки' — пол. *mrok*, рос. *сумерки*, рос. діал. *морока*;

'темрява' — болг. *мрак*, чеське, словацьке *mrak*;

'темний' — давньоісл. *myrkr*, грецьке *μουροος*;

'хмара' — чеське, словацьке *mrak*; латиське *maquona*;

'хмарний, туманный' — рос. *мрачный*, рос. діал. *маркотный*;

'згасати, темнішати' — укр., рос. *меркнути*, біл. *меркнуць*, болг. *мръкна*;

'затемнення сонця' — давньоінд. *markás*;

'жмурити очі' — лит. *mérkti*;

'моргати' — рос. *моргать*, пол. *mrugać*;

'дурити, підманювати' — рос. *морочить*;

'нечиста сила' — укр. діал. *морок*;

'чарівниця' — укр. діал. *заморока*;

'чаклун' — рос. діал. *морокун*;

'страждання' — укр. діал. *морок*;

'п'янити' — укр. діал. *паморочити*;

'дим, чад' — рос. діал. *морок, морготь*;

'клопіт, турбота' — укр., рос. *морока*;

'тривога, непокій' — укр. діал. *маркота*, біл. *маркота*;

'бруднити, робити плями' — рос. *марать*;

'білити' — рос. діал. *марать*;

'неприємний, гидкий' — словацьке *mrkotny*;

'невеселий, сумний' — укр. *маркітний*;

'хворий, ледве живий' — рос. діал. *моргуша*;

'чорний віл' — укр. діал. *мурга*, пол. *murga*;

'погляд' — латиське *miřklis*;

'роззява' — рос. діал. *моргун, моргач*;

'сліпий' — грецькі *μαυροσ, αμαυροσ*;

'шовковиця' — укр. *морва*, пол. *morwa*, чес. *moruše*, лит. *mōras*, лат. *mōrus*, грецьке *μоров*;

'ранок' — готське *maurgins*, давньосакс. *morgan*, нім. *Morgen*.

З великою долею вірогідності до гнізда з коренем \**mor(k)*- можна віднести й слово *хмара*. Як вважає Фасмер [9, IV, 249-250], форма *хмара* з кореневим голосним [а], що відома українській, російській, білоруській, польській і словацькій мовам, розвинулася із форми *хмура* як результат контамінації (змішування) *хмура* та *марь, мара* чи *хмура* та *пар, пара*. Слово *хмура* з тим самим значенням, що й *хмара*, існує в діалектах української, російської мов, а також в білоруській, чеській, словацькій, польській, верхньолужицькій, нижньолужицькій мовах (тобто практично у всіх східно- та західнослов'янських). Споріднені з ним слова *хмурити(ся)*, *пасмурний*, *похмурний*, *смурний* (діал. рос. 'темний'). В генетично споріднених формах спостерігається ізоморфізм звуків [x], [c], [ш], які слід вважати варіантами етимологічного префікса. Заміна первісного [c] звуком [x], на думку Фасмера, "є спосіб вираження негативної експресії" Позаслов'янські етимологічні зв'язки слова *хмара* ведуть

до грецьких прикметників *αμαυροσ μαυροσ* 'темний, сліпий', причому в обох добре виділяється корінь без того початкового приголосного, що є у словах *хмура* чи *пасмурний*. Таким чином, слова *пасмурний, хмурий, хмара* (< *хмура*) також належать до гнізда кореня \**mor(k)*- і утворені на основі значення 'темне', 'чорне'<sup>15</sup>.

Отже, серед наведених рефлексів кореня \**mor(k)*- виділяється кілька понятійних груп:

1 Група слів із семантичним компонентом безпосереднього зорового сприйняття темряви чи перехідного стану від світла до темряви, які номінують конкретні реалії ('хмара', 'чорний віл', 'помарка', 'негр') або стан чи процес ('присмерки', 'смеркати', 'темніти', 'згасати', 'туман', 'чад', 'запаморочення', 'темрява', 'темний', 'сліпий', 'моргати'). Сюди ж можна віднести слово із значенням 'жмурити очі' — воно номінує темряву, яка наступає для людини, що заплющує очі. Поняття 'ранок' містить ідею переходу від темряви до світла (час, коли темрява зникає). Дещо складніше інтерпретувати значення 'погляд'; втім, поняття 'погляд' можна розуміти як момент, коли до темного ока потрапляє світло і разом з ним образ зовнішнього світу, це в певному сенсі також перехід від темного до світлого. Цікавим прикладом енантіосемії є рос. літер. *марать* 'бруднити' і рос. діал. *марать* 'білити', де в обох випадках в основі лежить зорове враження переходу від світлого до темного (брудного) чи від темного до світлого. 'Брудний', у буквальному сенсі, — 'не чистий', такий, у якому відбувся перехід від світлого до темного. Метафоричний зсув того ж значення 'темрява' спостерігаємо в значеннях 'п'янити', 'дурити', 'обманювати' — тобто затемнювати комусь свідомість, подавати неправдиві факти. Слід зауважити, що до семантики слів із значенням 'темний', 'темрява' чи похідних входить і протилежне до 'темного' поняття 'світлий'. Інакше кажучи, поняття 'темрява' може бути потрактоване тільки через опозицію до поняття 'світло', і навпаки. Аналогічно інтерпретуються й інші ґрунтовні поняття, що складають основу світогляду будь-якого народу: перед — зад, верх — низ, правий — лівий. Це так звані бінарні опозиції<sup>16</sup>.

2. Друга група складається зі слів на позначення душевного стану людини чи вражень від зовнішнього світу. Цей понятійний ряд доволі однорідний і включає негативні враження ('неприємний', 'сумний') та внутрішній стан суб'єкта ('неспокій', 'тривога', 'страждання'). Поганий душевний стан асоціюється у людей з конкретним враженням темряви, відсутності світла, що і

<sup>15</sup>Для праслов'янського слова із значенням 'хмара' реконструюється форма \**mor(k)* з кінцевим кореневим звуком [x], якого в сучасному слові *хмара* немає. Втім, відсутність цього звука не може бути перешкодою для встановлення генетичної спорідненості слів *хмара* і \**mor(k)*. Говорячи про давнє значення 'хмара', мусимо мати на увазі, що воно не тотожне тому змісту, який має сучасне українське слово *хмара*. Останнє покриває значення двох російських слів *туча* та *облако*. Праслов'янське \**mor(k)* — це, власне, туман, морок, паморока, але ніяк не те, що називається російським словом *облако*.

<sup>16</sup>Серед базових понять, що формують мовну модель світу, зустрічаються й такі, що побудовані на квадратичних опозиціях (чотиричленних парадигмах): схід — захід — південь — північ; солодкий — солоний — гіркий — кислий. Перша має ту властивість, що розпадається на дві бінарних, а в другій кожний елемент протиставлений усім трьом іншим одразу.

спричиняється до утворення у того ж самого кореня вторинного, переносного значення. Метафоричні переноси від конкретного фізичного відчуття до душевного переживання становлять типовий спосіб утворення слів з семантикою абстрактного стану: *пекти* → *печаль*, *студ* ('холод') → *стидно*, *мерзнути* → *мерзкий*, *мерзотник* тощо.

3. Нарешті, кілька слів мають значення 'нечиста сила', 'чарівник, -ця' (українські *морок*, *заморока*). Володимир Даль фіксує російські обласні слова зі значенням 'чаклун, відьма, ворожка' — *морокун*, *морокунья*, а також дієслово *мороковать*, яке, крім 'знати, вміти взагалі', означає 'мати знахарські вмилості, бути знахарем чи знахаркою' [5, II, 348]. Можливо, такий семантичний переніс пов'язаний з компонентом 'обман, каузування запаморочення свідомості'

Отже, аналіз слів з коренем *\*mor(k)-* дозволяє зробити висновок, що цей корінь протягом усього свого існування передавав значення 'темрява', 'відсутність світла'

Однак ми розглянули тільки частину рефлексів цього кореня. Його подальші етимологічні, тобто генетичні, зв'язки ведуть до значення 'мочити', 'мокре'. Як же пов'язати значення 'темне' із значенням 'мокре'? Нам, сучасним людям, видається, що це зовсім різні поняття. Проте етимологія свідчить, що між ними існував певний мислительний зв'язок, який і призвів до номінації цих двох понять тим самим коренем. Праслов'янське слово *\*mřknuti* 'меркнути' через слова *\*mork* 'хмара', *\*mřka* 'мжичка, дрібний дощ', *\*mřkēti* 'мжичити' споріднене зі словами, які містять індоєвропейський корінь *\*mok-/\*mak-* із значенням 'мокрый', 'мочити', 'зволожувати', 'мокнути' [1, III, 443-445]. І хоча корінь *\*mok-/\*mak-* не має у своєму складі звука [p], він тим не менш прямує споріднений з коренем *\*mor(k)-* 'темрява', 'темніти'. Ця спорідненість засвідчується наявністю литовських дієслів *mėkti* 'мочити', *miřkti* 'мокнути', латиського *mēkt* 'мочити', в яких переважає семантика 'вологе, мокре', а формальна сторона вказує на зв'язок зі словами *морок*, *меркнути*. Той самий корінь зі збереженням звуком [p] маємо у російському діалектному дієслові *моргаситься* 'мрячити, мжичити' та іменнику *моргасинница* — 'дрібний осінній дощ, морось' [5, II, 345]; показові також слова зі значенням 'болото' чи 'ставок': рос. діал. *мереча* 'болото', укр. діал. *мороква* 'болото', латиське *mārks* 'маленький ставок у лузі', назви гідронімів: польська річка *Mroczka*, білоруська *Мороч* [9, II, 602]. Сюди ж слід віднести і албанське дієслово *përmtjer*, аорист (минулий час) *përmtora* 'мочусь' [9, II, 572]. В інших словах, які мають значення 'мокрый' і починаються на *мо-*, звук [p] не зберігся.

Вважається, що індоєвропейський корінь, представлений у щойнонаведених словах, походить від кореня *\*mok-/\*mak-*, а звук [p] був в ньому так званім інфіксом, тобто вставним компонентом кореня, який не міняв його значення [1, III, 445]. Отже, значення 'мокрый' передавалося як коренем *\*mor(k)-*, так і *\*mok-/\*mak-*, які є звуковими варіантами того самого індоєвропейського кореня. Різниця між ними має не змістовий, а формальний характер і полягає у відсутності чи наявності інфікса [p].

Рефлексами кореня *\*mok-/\*mak-*, крім слов'янських

слів типу *мокрый*, *мочити*, які не будемо тут наводити, є литовські *takėti* 'вступити в болото', *taknėti* 'йти/ходити по болоту, багну', *takone* 'калюжа', латиські *taknīt* 'йти болотом', *takna* 'болото', *takuona* 'хмара' [9, II, 639-640]). Зв'язок понять 'мокре' і 'болото' доволі очевидний: основна ознака болота — дуже зволожена земля, що провалюється під ногами, а часом і суцільна вода під шаром землі.

Отже, розглядуваний індоєвропейський корінь можна реконструювати у формі *\*ma(r)k-/\*mo(r)k-*<sup>17</sup> з факультативним (вставним) [p], колишнім складотворчим звуком. Звук [k] в деяких словах переходив у [r] (*mirga*, *моргати*) або у [ç] (*мочити*, *морочити*). Зауважимо також, що в багатьох рефлексах звук [k] відпадав: *марь*, *марать*, *хмара*, *αμαυρος*, *μοριττω*, *moravaty*, *morai*. Архаїчною функцією кореня *\*ma(r)k-/\*mo(r)k-* була, як можна припускати на підставі значень рефлексів, номінація понять 'темне' та 'вологе'

Незважаючи на те, що ми встановили формальний зв'язок між значеннями 'темне' та 'мокре', які передавалися тим самим індоєвропейським коренем<sup>18</sup>, не маємо ще відповіді на питання, як міг утворитися змістовний, понятійний зв'язок темного та мокрого. Для теми нашого дослідження є важливою та обставина, що цей зв'язок реалізований не тільки в корені *\*ma(r)k-/\*mo(r)k-*, але в інших коренях індоєвропейських мов. Паралелі між словами з семантикою 'темний, чорний' та 'мокрый, вологий' наведені у праці Марка Маковського "Удивительный мир слов и значений", присвяченій проблемі мислительних аналогій і семантичних зсувів, що відбувалися на ранніх етапах когнітивного процесу у різних народів. В ній, зокрема, дослідник подає виявлені ним сім (!) міжмовних типологічних рядів, де значення 'темний' передається тим самим коренем, що й значення 'мокрый' (іноді це вдається показати на матеріалі тої самої мови). У виявлених рядах є і слова з тим коренем, який ми розглядаємо у цій праці. Наведено частину рядів Маковського, дещо їх доповнивши:

1) давньоінд. *rājani* 'ніч', грецьке *ερεβος* 'темрява потойбічного світу', вірм. *erek* 'вечір' співвідносяться з латин. *rigare* 'мочити', ісланд. *rakr* 'мокрый', готськ. *riqn* 'дощ', англ. *rain* 'дощ'.

2) укр., рос. *темний*, литов. *temti* 'темніти', давньоінд. *tāmas* 'темрява', латин. *tenebrae* 'темрява' співвідносяться з вірм. *tanam* 'мочити, робити вологим', кимрським *tawdd* 'мочити', верхньолужицьким *tymjo* 'болото', нижньолужицьким *tyme* 'болото', рос. *тина*, яке походить від давньорус. *тнмєннє* 'болото' [11, 185-186].

Зробимо деякі підсумки:

- індоєвропейський корінь *\*ma(r)k-/\*mo(r)k-* служив для вираження конкретної ідеї темряви, темноти, відсутності світла;
- цей же корінь передає значення вологості,

<sup>17</sup>В рефлексах цього кореня зустрічаємо й інші голосні звуки.

<sup>18</sup>Звертає на себе увагу факт майже повного збігу фонетичного оформлення двох литовських дієслів: *mėkti* 'мочити' і *mėrkti* 'закривати очі'. Цей факт тим більш вагомий, що литовська мова відома своєю архаїчністю (деякі реконструйовані для праслов'янської мови слова, що вже давно змінили свою форму в слов'янських мовах, "живуть" у литовській мові).

• понятійний зв'язок між темрявою і вологістю відбитий етимологічно також у інших індоєвропейських коренях.

Як пояснити регулярність цього змістового зв'язку між двома самостійними, автономними, на наш сучасний погляд, явищами дійсності? Можна припустити, що одна з цих категорій була усвідомлена архаїчним мисленням раніше, відповідно раніше була номінована, а друга постала на її основі і тому отримала номінацію тим самим коренем. Наприклад, можна вважати, що раніше була усвідомлена і номінована ідея темряви, а пізніше виникла ідея вологості, води. Але які підстави спонукають нас надавати пріоритет саме такому шляху давнього мислення? Адже вода — важлива життєдайна сила, вона разом із світлом забезпечує життя. Міфологічні системи багатьох народів стверджують, що першими аспектами дійсності, що обожнювалися давньою людиною, були вода і вогонь. То, можливо, слід припускати, що розглядуваний корінь первісно номінував воду, а вже пізніше почав використовуватися на позначення ідеї темряви.

Однак може бути і третя гіпотеза. Виходячи із синкретичності, нерозчленованості уявлень первісної людини про дійсність, можна припускати, що корінь *\*ma(r)k-/\*mo(r)k-* від початків свого існування номінував одне явище, в якому об'єднувалися два компоненти: вологість і темрява; в такому сприйнятті темне еквівалентне вологому, а вологе — темному. Справді, серед природних реалій є чимало таких, що поєднують в собі обидві якості, і перше, що спадає на думку, це хмари та болото. Інший очевидний приклад зв'язку темряви й води давнім людям подавало небо: воно регулярно ставало темним вночі, а часом темніло і вдень, небо ж було й джерелом води, з нього йшов дощ. У багатьох архаїчних народів засвідчене стійке уявлення про те, що небо — це ріка чи океан, по якому треба плисти чи переходити мостом. Отже, якщо первісне мислення не розрізняло темного і вологого, то їх номінація одним коренем була цілком природним явищем: навіщо мати два слова для одного поняття? На наш сучасний погляд, закріплення за одним планом вираження (формою) двох чи більшої кількості планів змісту (значень) — це полісемія чи навіть омонімія. Для давньої людини це було не так, полісемії в нашому розумінні просто не існувало. Натомість була мовна (коренева) синкретичність як відбиття відповідного типу світобачення.

Мовознавці (зокрема етимологи та компаративісти) відзначають, що полісемія давніх мов суттєво відрізнялася від полісемії мов сучасних. "Полісемія, — пише академік Будагов у своїй книзі "Что такое развитие и совершенствование языка?", — знаходилася у прямій залежності від поглядів людей, які говорять даною мовою, від їх розуміння всього довкілля. Якщо римляни часів Еннія (III-II ст. до н.е.) не розрізняли поняття 'вітер' і поняття 'повітря' (одне слово *ventus*), поняття 'клімат' і поняття 'небо' (одне слово *caelum*) ..., то в подібного роду явищах не можна бачити тільки внутрішню специфіку однієї мови на відміну від внутрішньої специфіки іншої мови" [12, 43]. Що далі ми заглиблюємося у минуле, то більше спостерігаємо мовних явищ, аналогічних до наведених у праці Будагова.

Отже, формальний зв'язок між ідеями 'темне' і

'вологе' (на рівні того самого кореня) слід інтерпретувати як відбиття в мові того факту, що в первісному мисленні існувала цілісна категорія, яка становила неподільну єдність 'темне' + 'вологе'. Та обставина, що ідея вологого регулярно поєднується з ідеєю темного, свідчить про високу міру значущості цієї синкретичної категорії для первісного світогляду. Тому вона має бути відбита у міфопоетичній спадщині людства, принаймні у міфології етносів індоєвропейського мовного ареалу.

Чи знаходимо ми таку категорію? Поза сумнівом, так. У давньому міфопоетичному світобаченні індоєвропейських (і не лише індоєвропейських) народів була навіть не одна, а дві ідеї, які базувалися на поєднанні темного та мокрого. Одною з них був образ СВІТОВОГО ОКЕАНУ, другою — так званий 'нижній світ' у структурі ARBOR MUNDI, тобто світового дерева.

Почнемо з першої міфологемної категорії — СВІТОВОГО ОКЕАНУ.

### СВІТОВИЙ ОКЕАН

Образ Океану посідає важливе місце у всіх найдавніших міфологічних та релігійних системах — шумерській, вавилонській, давньоєгипетській, ведійській, давньоєврейській, давньогрецькій. Ідея виникнення світобудови з вод Океану чи моря відома й іншим народам, які не створили (чи не зберегли) розвиненої космогонічної системи.

Відповідно до шумерської космогонії, перед творенням світу весь простір був заповнений океаном. Він не мав ані початку, ані кінця і був вічним. Першу людину боги створили з глини, яку взяли на дні цього світового океану. Шумерські уявлення про творення світу були розвинуті у вавилонській космогонії, згідно якої до акту творення існували лише нескінченний світовий океан та двоє могутніх істот — праотець Абзу і прамати Тіамат, чиє ім'я буквально означало 'море' Вона вважалася втіленням світового хаосу.

У добре збережених давньоіндійських міфах, зафіксованих у "Рігведі", подається розгорнута картина творення світу. В них говориться про існування первісного хаосу і виникнення з нього води: "Спочатку не було нічого. Не було ані сонця, ані місяця, ані зірок. Лише води протягалися безмежно; з темряви первісного хаосу, непорушного, ніби був він у глибокому сні, води виникли раніше за інші творіння. Води породили вогонь" [13, 14]. Далі в міфі оповідається, що великою силою вогню в океані створилося Золоте Яйце, через рік в ньому народився Брахма, який розбив Яйце й вийшов з нього. Одна половинка Яйця стала Землею, а друга — Небом, а між ними Брахма розташував повітря.

Отже, темрява первісного хаосу і безкінечні води океану — ось дві першооснови світу. Океан був до творення, це та первісна субстанція, з якої постало усе суще, включно з світлом (вогнем) і його джерелом — сонцем. Очевидно, що з образом Океану якнайтісніше пов'язана ідея вологості. Як можна бачити з міфологічних текстів (втім, часто переклади з давніх мов вельми утруднені через неадекватність понятійного апарату), другий аспект того ж образу становить ідея темряви. У Святому Письмі говориться: "На початку Бог створив небо і землю. А земля була



пуста і порожня, і темрява була над безоднею" [Буття, 1, 2]. Слову *безодня* в давньоєврейському оригіналі відповідає словосполучення "*над обличчям праокеану*" Отже, на початку творення світу були темрява і вода, які зображені у космогонічних міфах або відокремленими одна від одної, як у біблійному тексті, або у вигляді єдиного, нероздільного, синкретичного субстрату, втім, позбавленого будь-яких ознак, крім безмежності й невпорядкованості. Зіставивши з цими уявленнями синкретичне поняття 'вологе + темне', яке у індоєвропейських народів позначалося вербально кількома коренями, зокрема розглядуваним коренем \**ma(r)k-/mo(r)k-*, доходимо висновку, що саме це поняття відбито у категорії СВІТОВОГО ОКЕАНУ.

В давньоіндійській міфології образ СВІТОВОГО ОКЕАНУ був дуже добре деталізований. У "Рігведі" він названий "таким, що багато породжує", він несе багатства, блага. В його глибинах — тисячі потоків, що течуть звідусіль. Ведійський океан представлений як чоловік усіх річок. Втіленням океану є бог Вáруна, один з головних богів ведійського пантеону. Вáруна — творець світу, він разом з богом вогню Митрою моделює і впорядковує всесвіт. Основною рисою Вáруни є його зв'язок з космічними водами — він господар світового океану, небесних вод, морів, річок, підземних вод. Втім не тільки водою керує цей бог — в одному з міфів Вáруна названий "володарем ночі і володарем вод" [13, 29]. Через космічні води бог Вáруна дає блага людині, забезпечує існування всього сущого, адже вода — джерело життя. Разом з тим він не є цілком прихильний до людей; за допомогою своїх очей (він має їх тисячу, і одне з них — це Сонце) Вáруна доглядає за порядком на землі, знає, де Правда і Кривда, бачить винуватців та карає їх [10, I, 217]. Так світовий океан (космічні води) виявляє свою амбівалентність: він посилає людям життєдайну силу, і він же — руйнівна стихія, сильніша за Сонце.

Постає питання: чи є якісь свідчення про номінацію СВІТОВОГО ОКЕАНУ словами, які містять корінь \**ma(r)k-/mo(r)k-*? Так, ми вважаємо, що таке слово (принаймні одне) у індоєвропейських народів існувало й дійшло до нашого часу. Цим словом, яке походить від вказаного кореня і разом з тим має пряме відношення до категорії первісного СВІТОВОГО ОКЕАНУ, є *mare, море*. Про його етимологію йтиметься далі, а тепер звернімося до образу моря, який змальовує українська космогонічна колядка, вперше записана не пізніше 1693 року<sup>19</sup>. І хоча текст цієї колядки достатньо відомий, наведемо його повністю:

*Коли не було з нащадка світу,  
Тоді не було неба, ні землі,  
А на лем було синєє море,  
А серед моря зелений явір.  
А на явороньку три голубоньки.  
Три голубоньки радоньку радят,  
Радоньку радят, як світ сновати:  
— Та спустимеся на дно до моря,  
Та дістанеме дрібного піску,  
Дрібний пісочок посієме ми,  
Та нам ся стане чорна земляця.  
Та дістанеме золотий камінь,*

*Золотий камінь посієме ми,  
Там нам ся стане ясне небонько,  
Ясне небонько, світле сонінько,  
Світле сонінько, ясен місячик,  
Ясен місячик, ясна зірниця,  
Ясна зірниця, дрібні зізвдочки* [18, 55-56].

Виходячи з космогонічного сюжету колядки, можна припускати, що у праслов'ян існували міфи про створення світу. *Синєє море* у цій колядці (епітет *синє* — в даному разі ознака позитивного семіотичного навантаження образу моря) виступає тим першоелементом, який існував до землі й до неба. Як можна бачити з тексту, море уявлялося первісною неструктурованою, хаотизованою субстанцією, з якої постали небо, сонце, місяць та зірки. Отже, джерело світла, як і саме світло, народжується з води. Через акт творення воно відділяється від темряви, і з цього моменту у світі виникає опозиція темного — світлого, про яку вже йшлося. У Святому Письмі ця опозиція також з'являється у результаті акту творення: «*І Бог назвав світло: "День", а темряву назвав: "Ніч"»* [Буття, 1, 5].

Таким чином, слов'янський космогонічний міф, збережений українським народом, збігається в своїх засадах зі Святим Письмом, із космогонічними уявленнями інших народів. В колядці протосубстанція названа словом *море*, яке, за нашою гіпотезою, генетично пов'язане з коренем \**ma(r)k-/mo(r)k-*. Очевидно, що протягом свого існування звукова форма *море* трансформувала своє значення, бо це слово в колядці номінує зовсім не те поняття, яке ми тепер називаємо морем.

## НИЖНІЙ СВІТ

Тепер зупинимось на другій міфологемній категорії, яка базується на синкретичному понятті 'вологе + темне', — 'нижньому світі' у структурі ARBOR MUNDI, тобто 'світового' чи 'космічного дерева'.

Після акту творення на зміну первісному хаосу приходять структурований (впорядкований) світ, який давні греки називали словом *космос*. Яка роль в ньому відводилася воді? Щоб відповісти на це питання, звернімося до структури світу, представленого символом світового дерева. Вода у всіх варіантах ARBOR MUNDI протиставляється іншим компонентам світобудови — землі (людському, видимому світові) та небу (оселі богів) — і завжди займає місце внизу, біля коренів світового дерева. Тій самій нижній частині ARBOR MUNDI відповідає й підземне царство, нижній світ, тобто те, що мислилося розташованим під рівнем землі, а тому невидимим. А це означає, що вода в концепції світобудови, створеній первісним мисленням, прирівняна до вічно темних глибин землі. Таким чином, нижньому (нелюдському) світові відповідало одне недиференційоване, синкретичне поняття 'вологе + темне'.

Якими функціями та ознаками наділявся нижній світ? Майже у всіх первісних культурах у нижньому, підземному царстві розташовували місце перебування мертвих, тобто він був загробним, потойбічним світом; втім, у пізніших світоглядних системах там містилася тільки частина потойбічного світу — пекло. У багатьох народів образ підземного світу поєднаний з ідеєю води. За грецькими міфами, вхід до підземного царства Аїду знаходиться за рікою Океан, яка омиває весь суходіл; в самому Аїді тече кілька річок (Лета, Стікс, Ахеронт, Коцит, Піріфлегетон), там є також

<sup>19</sup>Філарет Колесса зазначає: "*Найдавніший текст цієї колядки добув акад. В.Перетц із кантички Бернацького з 1693 р.*" [38, 579].

озеро та болото, а за пізнішою версією — ще й острови блаженних [10, I, 50-51]. За скандинавськими міфами, вхід у підземне царство мертвих — хель — розміщувався під коренем світового дерева (ясеня Igdrasil). Характерно, що біля воріт хеля тече ріка, через яку перекинута міст. Такий категоріальний стереотип — поєднання в 'нижньому світі' темного і вологого — прослідковується і на матеріалі інших міфологічних систем. 'Нижній світ' завжди мислився ворожим людині, а разом з тим — таким, що забезпечує родючість і багатство.

Чи існували у індоєвропейських народів якісь назви 'нижнього світу' або міфологічних категорій, з ним пов'язаних, утворені від кореня \*ma(r)k-/\*mo(r)k-? І на це питання даємо ствердну відповідь. Такі слова існували чи існують в багатьох індоєвропейських мовах; як правило, вони виступають іменами богів, божеств, фольклорних героїв, але серед них є й такі слова, що номінують реалії дійсності. Розгляд цих слів і понять, які ними номінувалися, може наблизити нас до розв'язку поставленої проблеми — звідки походить слово *смерть*.

## Марс

Заслугує на увагу ім'я італійського, а потім римського бога Марса, первісно бога родючості, а пізніше — війни. Про нього відомо небагато. Вважається, що на початках культу Марс був хтонічним божеством дикої природи, усього невідомого і небезпечного, що містилося за межами поселення роду. З розвитком рільництва Марс був переосмислений як охоронець кордонів (тобто "свого" світу, протиставленого "чужому", неосвоєному світу), покровитель "культурної" природи. Тваринами, присвяченими Марсу, вважалися дятел, вовк (іноді триголовий), кінь, бик. Відомо, що у римлян відбувалися весняні очищувальні ритуали (люстрації), під час яких землероби обходили свої поля і зверталися до Марса з проханням дати їм добрий врожай, багатство і здоров'я. Навесні здійснювався і обряд вигнання "старого Марса" — *Mamurius Veturius*, який припадав на 14 березня і полягав у вигнанні зими та закликанні весни [10, II, 119]. Під час цього обряду на місце старого Марса (життєвий цикл якого завершувався в березні) кликали нового, який мав забезпечувати врожай у новому господарському році. Латинська назва березня (*martius*) пов'язана саме з аграрною функцією Марса, а не з пізнішою його трансформацією у бога війни.

Найдавніші відомі форми імені Марса — *Marmor*, *Mamurius* та *Mamers*, у яких кореневі звуки подвоєні, можуть свідчити про високу значущість цього бога у архаїчній свідомості (тій самій меті — підкреслити високу міру сакральності — часто служить і потроєння атрибутів божества, наприклад, три голови вовка).

## Загадка Марени

Другим персонажем, який слід розглянути у зв'язку з понятійним ареалом кореня \*ma(r)k-/\*mo(r)k-, є слов'янська Марена. Вона відома різним слов'янським народам також як *Марана*, *Марина*, *Морена*, *Маржана*, *Маржена*, *Марг*. За фрагментарними залишками її культу у слов'янських народів та обмеженим фольклорним матеріалом важко відтворити образ та місце Марени в архаїчній міфологічній системі. Всі дослідники підкреслюють її

зв'язок з аграрними обрядами і ритуалами, з водною стихією, жіночим началом та гаданням про майбутнє подружжя. У східнослов'янських віруваннях Марена пов'язана з Купалом. Основні обряди, де фігурує Марена, припадають на літо і збігаються зі святом Купала. Цей збіг може бути випадковим (справді, у святі Купала не обов'язково зустрічається образ Марени, в деяких регіонах фігурує одне опудало — тільки Марени чи тільки Купала, або ж взагалі опудало без назви; а там, де їх двоє, зв'язок може обмежуватися тим, що їх ставлять поруч), але, вірогідно, він є відбитком міфологічного зв'язку між божественними персонажами чоловічої та жіночої статі. Важливо те, що у всіх місцевостях, де зафіксовані обряди з опудалом Марени, воно завжди знищується — спалюється, топиться в воді, закопується в землю або розривається на шматки. Деякі дослідники бачать в Марені персоніфіковану смерть [10, II, 111] або богиню весни і води [25, IV, 1465]. Навряд чи можна прийняти такі трактування, які нічого насправді не пояснюють. Втім, з факту збереження поганських ритуалів, пов'язаних з Мареною, аж до нашого часу, а також з їх широкого розповсюдження на всіх слов'янських територіях впливає висока значущість цього ритуалу і тих категорій, які репрезентує цей персонаж у архаїчному світосприйнятті. Образ Марени тим цікавіший, що це один з небагатьох жіночих образів східнослов'янського міфологічного фольклору. Отже, слід розглянути його якомога детальніше.

Крім Марени з купальського свята, де вона має ознаки, що пов'язують її зі смертю та нечистою силою, слов'янський фольклор знає ще одну Марену — Марену-ключницю, яка навесні (на свято Юрія) відкриває землю ключама (про це йдеться у моравських і словацьких юрійських піснях). Іноді вона тільки передає ключі святому Юрію, який сам відмикає небо і землю. Ця Марена зовсім не схожа на купальську, адже вона сприяє весні, теплу, вегетації, достатку і багатству, а купальська Марена інтерпретується як темний, хтонічний персонаж, пов'язаний зі смертю (про що свідчить і її ім'я). Олександр Потебня, зіставивши купальські обряди з піснями про Марену-ключницю, дійшов висновку, що в образі Марени злилися два колишні міфічні персонажі з протилежними ознаками — смерть та небесна ключниця, схожа на зірницю чи сонце. Чи справді колись у слов'ян було дві Марени? Що означало спалення чи топлення її опудала? Чому її ім'я походить від кореня зі значенням 'вологе + темне'? Що поєднує Марену і Марса? Поки що є тільки питання, і жодної відповіді.

Найдавніші відомості про Марену містяться у польського хроніста XV ст. Яна Длугоша в його "Historia Polonica", де він серед польських поганських богів називає і богиню Маржану (*Marzyana* чи *Marzanna*). Оскільки польських богів Длугош трактував через аналогії до римських, то Маржану він поставив у відповідність до римської богині, в культурі якої побачив найбільше спільного з Мареною. Такою богинею виявилася Церера. У чехів існування культу Марени (*Mařena*) засвідчене письмово з XIV ст., до того ж у деяких джерелах вона ототожнена з Гекатою [2, 52; 58]. Хроністи подають словацькі назви богині в формах *Marmuriena*, *Mamurienda*, де спостерігаємо таке саме подвоєння кореневих звуків, що і в імені Марса (*Marmor*, *Mamurius*, *Mamers*). Свідчення

хроністів дозволяють шукати шляхів реконструкції образу Марени через аналогію до вказаних античних богинь.

Що ми знаємо про Цереру та Гекату?

Італійці, а пізніше римляни вшановували богиню Цереру від найдавніших часів, причому цей культ у багатьох рисах був схожий з культом Марса. Як і Марс, Церера опікувалася хліборобами, від неї залежав ріст і врожай збіжжя. Римляни приписували їй винайдення рільництва та введення законів, тобто пов'язували з нею культурний прогрес. Головні її свята відбувалися навесні, під час сівби, і називалися цереалії; крім того, Церері були присвячені свята жнив та осінньої сівби. Разом з тим Церера була володаркою підземного світу і могла насилати на людей божевілля. Ще одна важлива функція Церери — піклування про матерів, породіль та покровительство шлюбним стосункам [10, II, 617]. Цікавим елементом цереалій, що мали забезпечити врожай і захистити поля від літньої спеки, були циркові та сценічні ігри (щось на кшталт пізнішого карнавалу); компонентом ігор було ритуальне полювання на лисиць, до хвостів яких прив'язувалися палаючі смолоскипи.

Якщо римська Церера назагал була прихильна до людей<sup>20</sup>, то інша богиня, риси якої давні хроністи вбачали у слов'янській Марені, давньогрецька Геката, була яскраво вираженою хтонічною богинею, яка уособлювала морок, темряву, ніч, лякала людей нічними примарами, перекидалася на мерців [10, I, 269]. Це одна з найрхаїчніших богинь у грецькому пантеоні<sup>21</sup>. Її зооморфні атрибути — змії і собаки; в других можна бачити паралель до вовків Марса, а в перших — яскраву ознаку підземного, потойбічного світу. На зображеннях Гекати змії іноді знаходяться у неї в руці, а іноді на голові серед волосся. На ранніх зображеннях єдиною її божественною ознакою був палаючий смолоскип, іноді два смолоскипи (здаємо, що в культурі Церери смолоскипи чіпляли до обрядових лисиць). На пізніших зображеннях Геката має три тіла, повернутих одне до одного спинами. Як зазначає Ян Парандовський, вона схожа більше на індійські божества, ніж на грецьких богинь. Найяскравіша ознака Гекати — її зв'язок із світом мерців: вона полює серед могил, лякає людей примарами померлих, спускається до Аїду. Греки розташовували зображення Гекати на роздоріжжях чи на перехрестях і залишали там для неї жертви — частини тих жертв, які приносилися предкам. Отже, Геката — демонічна богиня, яка пов'язує два світи — світ живих і мерців, але більшою мірою належить темному потойбічному світові. До того ж Геката вважалася богинею чар і чаклунства, до якої зверталися по допомогу через магичні заклинання.

Лише на основі того, що нам відомо про Гекату і Цереру, робити якісь висновки про образ Марени було би ризиковано. Проте у нас немає підстав і не вірити тим середньовічним хроністам, які побачили ознаки культу Гекати та Церери в культурі Марени в тому вигляді, в якому він існував у Чехії та Польщі XIV-XV ст. Отже, будемо шукати далі. Які ще персонажі мали ім'я, утворене від кореня \*ma(r)k-/ \*mo(r)k-?

<sup>20</sup>Ї зображували на скульптурах у вигляді усміхненої красиві жінки, без жодних атрибутів нелюдського світу.

<sup>21</sup>Вважається, що культ Гекати був запозичений греками з Малої Азії.

## Маринка

У східнослов'янському фольклорі, а саме в билинах кийського циклу, де діють богатирі Ілля Муромець, Добриня Микитич і Альоша Попович, фігурує персонаж на ім'я *Маринка*. Про неї розповідається завжди та сама історія, причому відома величезна кількість записів, зроблених на російській півночі, в Сибіру та на Дону. В цій історії, крім Маринки, бере участь богатир Добриня. І сам сюжет, і образ Добрині в ньому настільки неподібні до інших епічних творів і богатирських образів кийського циклу, що деякі російські дослідники фольклору вважають билину про Добриню і Маринку пародією на билинні персонажі та сюжети, створеною тоді, коли почалася деградація билини як жанру; окремі елементи сюжету намагаються пояснювати навіть впливами ХХ ст. [17, 391]. Михайло Грушевський [16, IV, кн. I, 105] знав про такі погляди, але вважав цю билину значно давнішим утворенням, пов'язуючи деякі її мотиви з біблійними.

Ось про що оповідається у цій билині<sup>22</sup>.

*Мати Добрині (іноді Володимир-князь) застерігає його, щоб він не ходив по вулиці, де живе Маринка, відома своїм чаклунством. Проте Добриня поради не слухає і йде на ту вулицю, до Маринчиного двору. На вікні він бачить двох голубків, що цілуються, і стріляє в них, однак потрапляє не у голубків, а у Маринчиного любовника — Змія, якого називають також Тугарином, Тугарином Змієвичем, Коцієм, Ідолищем, Змієм Гориничем, і вбиває його. Маринка хоче, щоб Добриня зайняв його місце, але Добриня на це не погоджується та тікає. Тоді Маринка збирає його сліди, промовляє над ними заклинання, і причарований Добриня заховається і сам повертається до неї. Тут Маринка обертає його у тура (чи оленя з золотими рогами) і пускає у чисте поле (іноді — на "море турецьке" чи на "зібучі болота"). Про це дізнається мати Добрині і сильнішими чарами чи погрозами примушує Маринку розчаклувати Добриню. Маринка перекидається ластівкою, летить до Добрині та повертає йому подобу богатиря з умовою, що він візьме її за жінку. Натомість Добриня, вже в людській подобі, розриває її на частини і розкидає її тіло по полю (іноді спалює).*

На перший погляд, Змія та його любовниця Маринка зазнали поразки, Добриня торжествує. На цій підставі дуже спокусливо побачити в сюжеті тільки мотив боротьби добра і зла та перемогу добра, одже і саме ім'я Добрині ніби свідчить про його скерованість на добрі вчинки. Але уважніший погляд на сюжет спонукає до роздумів: чи справді Добриня (алегорія добра) перемагає Змія (алегорію зла)? Чи взагалі билину можна тлумачити як боротьбу Добрині і Змія? Фактично супротивником Добрині виступає не Змія, а Маринка, причому проти неї герой виявився беззахисним. Якби не стороння допомога, то довго ходив би Добриня туром чи оленем по чистому полю і плакав би (деталь одного з варіантів билини). Таким чином, ідея билини далека від стереотипу боротьби добра і зла з неодмінною перемогою добра, а билинні образи потребують якогось іншого трактування. Нас особливо цікавить саме

<sup>22</sup>Спираємося на збірку "Добриня Никитич и Алеша Попович", де вміщено 8 текстів цієї билини, а також деякі варіанти.

Маринка як персонаж, потенційно пов'язаний з 'нижнім світом' Однак билина Маринка, як і обрядова Марена, становить неабияку загадку.

Розгадуючи її, звернемо увагу на такі моменти:

1. Маринка явно чужа і небезпечна для людей: про це добре знають і мати Добрині, і князь Володимир, і якийсь зустрічний "старий старичок". Всі вони попереджають Добриню про небезпеку. Ворожість Маринки до людського світу оповідачі підкреслюють такою деталлю: в її домі нема ікон.

2. Добриня — не перший, кого зачаклувала Маринка: на Маринчину вулицю їздило 9 молодців, і ніхто не повернувся; в чистому полі бігають 9 турів — колишніх молодців, а Добриня десятий (варіант — було 39, а Добриня сороковий).

3. Зачаклованих молодців Маринка відправляє або в чисте поле, або на топкі болота, або до 'моря турецького'. Ці ознаки вказують не просто на "чужий", неосвоєний світ, а на світ нелюдський, потойбічний. Порівняймо з текстом билини фрагмент російського замовляння: "...Понеси [хворобу] за гори високи, за леса дремучи, за болота зыбучи, за грязи топучи, понеси её в сине море!"

4. Двір Маринки іноді описується з такими деталями, які характерні для оселі баби-яги: довкола двора стоїть 70 стовпів, на 69-и висять 'буйні голови', і лише на одному голови ще немає — це місце для голови Добрині [17, 393].

5. Маринка не тільки обертає на звірів Добриню та молодців, але й здатна перетворюватися сама. Перед тим, як розчаклувати Добриню-тура, Маринка стає пташкою.

6. Маринка стає ластівкою (чи 'косаточкою'). Багатьом народам відомий мотив ластівки, яка прилітає з-за моря (див. російські загадки *Сам мал, а за морем бывал, Молод конь за морем бывал, спинка соболіна, брюшко беленько* з відгадкою 'ластівка'). Море в східнослов'янських фольклорних джерелах (казках, замовляннях і прислів'ях) виступає знаком 'нижнього світу', смерті. Тому вважали, що ластівка, яка залетіла у вікно, віщує смерть когось з сім'ї. Маринка-ластівка летить саме до 'моря турецького', де ходить Добриня та інші молодці. Отже, відсилання Добрині на море означає відправлення у 'нижній світ', тобто у царство смерті ('чисте поле' еквівалентне 'синьому морю' та 'болоту зибучому').

7. В деяких текстах сама Маринка називається 'Ігнатівною' або вулиця, де вона живе, — 'Ігнатівською' [17, 155; 157]. Можливо, тут слід вбачати зв'язок через грецьке ім'я *Ἰγνατιος* із значеннями 'невідомий' чи 'ненароджений' [1, 1, 534]. Якщо це так, то слова *Ігнатівна* та *Ігнатівська* — пізніша вставка, яка прийшла на зміну іншому, давньому епітету, слов'янському за походженням і близькому за значенням до 'невідомий' чи 'ненароджена'. На таку думку наштовхує існування персонажа української чарівної казки на ім'я *цариця Загадова*.

8. В одному з варіантів інша чаклунка, 'бабушка-заваренка', рятує Добриню, перетворює Маринку на собаку, і та приречена бігати так 'век и по веку' [17, 159]; в іншому варіанті Маринка лякається, коли мати Добрині погрожує зробити її собакою [17, 166]. Добриня погрожує перетворити Маринку на 'водовозну кобылу' [17, 394]. І собака, і особливо водовозна кобыла тут можуть бути ознаками "людського", освоєного світу на протизагаду світу диких

звірів, у яких Маринка обертає молодців чи перетворюється сама<sup>23</sup>

9. В усіх без винятку билинах в образі Маринки підкреслюється еротичний елемент: вона займається коханням зі Змієм<sup>24</sup>, потім, коли Змій вбитий, вимагає того ж від Добрині; "присушує" його до себе; в одному з варіантів билини говориться про шлюб Добрині і Маринки та підготовку до їх шлюбної ночі [17, 168]; на вікні у Маринки знак у вигляді голубів, які цілуються; нарешті, деякі оповідачі використовують для її характеристики відоме російське слово, яке у друкованому тексті замінено багатокрапкою [17, 155].

10. Коханцем (чоловіком) Маринки виступає представник 'нижнього світу' — Змій, або Коцїй.

Отже, билина про Добриню і Маринку багатьма ознаками нагадує чарівні казки<sup>25</sup>. Не може бути й мови про пізні (XVII ст.) походження билини, про пародійний характер образу Добрині і обумовленість образу Маринки та її імені історичним персонажем — Мариною Мнішек; такий погляд виник ще у XIX ст. і досі вважається в колах російських фольклористів науковою істиною: "Дослідники давно звернули увагу на подібність образу героїні до Марини Мнішек..." [17, 392]. Однак, саме ім'я Маринки ми розглядаємо як надзвичайно давній, а не привнесений пізніше елемент тексту.

Основу сюжету можна трактувати як взаємодію людини і ворожих сил 'нижнього світу' (не будемо тут спеціально зупинятися на міфологічних паралелях до образу Добрині, тому для простоти вважатимемо його людиною). Маринка репрезентує саме 'нижній світ'. На це вказує багато ознак: її "тілесні" контакти зі Змієм — традиційним для індоєвропейської міфології володарем 'нижнього світу', паралелі з бабою-ягою, влада над людьми, чаклунство, обертання ластівкою, зв'язок з морем чи болотом; можливо, сюди ж треба долучити і якийсь давній епітет, перетворений пізніше на *Ігнатівну*; нарешті, та обставина, що Маринка після смерті йде у землю. Перед нами образ могутньої володарки 'нижнього світу', можливо, колишньої слов'янської чи навіть індоєвропейської богині. Отже, ім'я *Маринка* цей билинний персонаж має не випадково, це номінація, зумовлена семантикою кореня \**ma(r)k-/ \*mo(r)k*.

Таким чином, ми встановили приналежність Маринки до 'нижнього світу', а її імені до гнізда розглядуваного кореня. Тому не виключаємо, що ця героїня знаходиться з Мареною та Марсом у стосунках міфологічної спорідненості.

Звичайно, билина, текст якої зафіксували лише у XIX ст., подає архаїчний сюжет і образи у здеформованому вигляді. З часом первісний образ могутньої володарки тварин трансформувалася в інший образ — чаклунки, яку вже вдається здолати. Кінчається

<sup>23</sup>Загадка про собаку тут може пояснюватися вірою в те, що собака має особливу силу проти відьом. Про це у різних народів існують численні оповіді, частково наведені в роботі Потебні "Про долю і споріднені з нею істоти" [15, 501-503].

<sup>24</sup>В одному з варіантів Змій говорить про Маринку: "Есть у нее не один я друг, есть пучке меня и повежливей..." [17, 162].

<sup>25</sup>Грушевський, посилаючись на Сумцова та інших дослідників, вказує на паралелі деяких мотивів билини до грецьких міфів (зокрема міфу про Одисея) та старозаповітних сюжетів (талмудична версія повісті про Давида і Вірсавію) [16, IV, кн. I, 105-106].

билина мотивом вбивства чаклунки, перемогою над нею. Такий фінал відповідав мисленню нової доби, коли зменшилася залежність людського існування від сил природи і людина почала усвідомлювати свої власні сили і можливості. Ця доба породила і богатирів як нових епічних героїв. Якщо прийняти архаїчність образу Маринки та усього билинного сюжету, то можна припустити, що билинний богатир Добриня заступив якогось іншого героя, який протистояв Маринці і Змію у раніших формах билини<sup>26</sup>. Інакшим міг бути саме кінець, сюжетний фінал. Можливо, вбивство Маринки не означало її повного знищення, за мотивом смерті в тексті міг йти мотив нового життя, відродження. Як це можна підтвердити?

Оскільки ми співвіднесли Маринку з 'нижнім світом' та з іншими номінаціями від кореня \**ma(r)k-/ \*mo(r)k*, то це дозволяє нам серйозно розширити обсяг того матеріалу, серед якого будемо шукати аргументацію на користь нашої гіпотези.

Згадаймо, що римляни навесні відправляли ритуал, який полягав у проводах старого Марса і запрошенні на його місце молодого, нового Марса. Цей ритуал належав до категорії аграрних та, як й інші аграрні обряди, мав забезпечити гарний врожай, багатство, здоров'я, родючість землі та худоби. Ми можемо судити про важливість цього бога та пов'язаних з ним ритуалів за тією обставиною, що його ім'я дало назву місяцю юліанського календаря. В римських щорічних обрядах виступають два Марси — старий, який вже віддав свою силу землі, і молодий, який має це зробити у поточному господарському сезоні. Чи не слід вбачати в образі Марса римський варіант вмираючого і воскресаючого бога, подібного до єгипетського Осириса, шумерсько-акадського Тамуза (Думузі), грецьких Адоніса і Діоніса?

Мотиви циклічного вмирання і відродження бога, від якого залежав ріст рослин, особливо розвинені в середземноморських культурах. Посухи, неврожаї, викликаний ними голод пояснювали смертю чи

відсутністю такого бога, а містерії-ритуали мали на меті сприяти його воскресінню чи поверненню до людей (за давньогрецькою легендою, Адоніс частину року проводив в Аїді, в царстві мертвих, а частину — на землі). Особливо драматичними (і, до речі, суворо забороненими для непосвячених) були містерії, пов'язані з Осирисом, тіло якого, за давньоєгипетськими уявленнями, було розчленовано на 14 частин і розкидано по цілому Єгипті<sup>27</sup>. Для забезпечення, так би мовити, гарантованого воскресіння бога давні люди вдавалися до ритуального поховання його зображення чи опудала. Таке поховання супроводжувалося голосіннями, плачем, іноді ритуальними іграми, жертвами, а завершувалося, як правило, воскресінням бога і загальними веселощами. В архаїчних формах ритуалу між вмиранням і народженням бога був певний часовий проміжок, скажімо, тиждень, під час якого виконувалися сакральні дії; в результаті деградації ритуалу відпадав саме останній етап — воскресіння бога. Тим і може пояснюватися той факт, що відомі нам обряди з лялькою чи опудалом (східнослов'янські обряди поховання Ярила, Коструба, Костроми, Марени, Маслениці, румунський ритуал поховання Калаяна) зображують здебільшого тільки поховання, тобто є першим етапом колишньої містерії. І хоча в багатьох подібних ритуалах, що збереглися дотепер, первісна основа — імітація смерті і воскресіння бога з метою забезпечення врожаю — повністю вироджена, їх колишнє аграрне призначення все ж проглядає і може бути реконструйоване. Наприклад, Калаяна вбивали з метою викликання дощу.

До нашого часу дійшли дуже фрагментарні дані про культ Марса, очевидно, він не вийшов за межі Італії, а крім того, міг програвати у ритуальній яскравості культурам інших середземноморських богів з аналогічною семантикою. Втім, аграрний характер культу Марса і, головне, наявність у ритуалі двох богів, "старого" і "нового", свідчать на користь того, що Марс справді міг належати до категорії вмираючих і воскресаючих богів. Отже, один Марс навесні повертався в землю, тобто вмирав, а другий виходив з неї, народжувався. Якщо ж припускати, що образ билинної Маринки не тільки вербально, але й змістовно споріднений з Марсом, то можна вбачати в мотиві її вбивства в чистому полі зв'язок з ритуальним вбивством вмираючого і воскресаючого бога. З порубаного тіла Маринки згодом могла відроджуватися вона сама. Для чого? Відповідь тільки одна — щоб сприяти новому життю, новому врожаю.

Втім, ця версія наштовхується на суперечність: жодних найменших ознак аграрних функцій Маринки билинний текст не подає. Звичайно, методом "домислювання" можна реконструювати що завгодно і намолотити, як то кажуть, сім мішків гречаної вовни. Втім, не вдаючися до фантазій, слід взяти до уваги таку ознаку Маринки, на якій настійливо наполягають оповідачі билини, в жодному з варіантів її не обминувши, — на сексуальній, тобто фактично на репродуктивній, функції Маринки. Підкреслена Маринчиною сексуальність маніфестує її призначення — забезпечувати родючість усього живого, а її смерть і відродження повинні сприяти циклічному, регулярному відновленню природних сил. Таким чином, в давніші

<sup>26</sup>Зауважимо щодо образу Добрині: билина про Маринку — єдиний сюжет з усього циклу билин про Добриню, де він вбиває змія за допомогою лука і стріл. В інших билинах Добриня або взагалі не вбиває змія, або вбиває його іншою зброєю. Основний сюжет виглядає так: спочатку богатир, гуляючи в чистому полі, толче конем "змеёньшей", потім б'є самого змія якимось загадковим "колпаком земли греческой", після чого змій просить його не вбивати, а укладає з ним угоду про мир. Друга частина билини оповідає, як Добриня на прохання князя Володимира їде визволяти від змія Забавушку Путятичну, причому озброюється шаблею, палицею і списом (іноді ще й луком і стрілами). Однак ця зброя не згодилася Добрині, бо він визволив Забавушку Путятичну та інший "полон" без бою, зламавши затвори на зміїних норах. Кінчається билина розмовою змія і Добрині, в якій змій дорікає Добрині, що той порушив угоду, а Добриня змію — що літав через "Київ-град", вкрав Забавушку Путятичну та "припадал на сырой земле". В інших варіантах билина завершується боєм Добрині зі змієм та перемогою Добрині, який побиває супротивника "плёткою шолковою". Її дає Добрині перед боєм його мати і зазначає при цьому, що цією "плёткою" Добриня підкорить собі змія як селянську худобу [17, 5-57]. Отже, в жодному варіанті билини "Добриня і змій" не фігурує лук і стріли як знаряддя вбивства змія. Натомість в билині про Маринку Добриня стріляє з лука і вбиває змія. Для реконструкції первісного навантаження образу Добрині може виявитися вирішальною саме ця обставина.

<sup>27</sup>До речі, в єгипетському міфі Ісіда, жінка Осириса, летить на пошуки його розчленованого тіла у вигляді ластівки. Це мандрівка Ісіди у царство смерті.

часи міг існувати варіант билини, де Маринка, розірвана своїм супротивником на частини, відроджувалася знов, подібно тому, як воскресали Осирис та інші боги. Отже, Маринка мала стосунок до радючості, репродуктивної сили природи.

Чи можна знайти ще якісь аргументи на користь такого потрактування образу Маринки, крім зіставлення її з античним Марсом? Адже розуміємо, що це зіставлення і справді може виглядати дещо притягнутим і непереконливим.

## Маря

Звернімося до балтійської міфології, яка має багато спільних ознак і сюжетів з міфологічними системами інших індоєвропейських народів, особливо ж близька до слов'янської (збігаються імена і функції деяких богів, свята, обряди тощо). Слід також взяти до уваги ту обставину, що балтійська міфологія збереглася краще за слов'янську і може бути певним чином використана для реконструкції системи слов'янських архаїчних уявлень.

У латишів існував міфологічний жіночий персонаж на ім'я Мярја чи Мярша, яку вважали покровителькою корів. До неї зверталися так: "Мила Мярја худоби, мати Ісуса Христа, збережи від чаклунів і відьом!" [10, II, 122]. На образі Мярї позначилася звукова подібність її імені до імені Діви Марії, однак по суті вона не перестала бути поганським персонажем. Адже у неї просять захисту для корів<sup>28</sup>, називаючи при цьому джерело загрози — чаклунів і відьом, персонажів суто поганських. Вже принаймні ці ознаки — корови і чаклунство — пов'язують Мярю з Маринкою. Але це ще не все. Надзвичайно цікавою є міфологічна "біографія" Мярї, тобто той шлях, яким вона перетворилася на покровительку худоби. За литовським і латиським фольклором можна прослідкувати так званий основний індоєвропейський міф, згідно з яким верховний бог-громовик (грецький Зевс, слов'янський Перун, балтійський Перкунас) має могутнього супротивника, пов'язаного з родючістю землі, худобою і водами. Це бог 'нижнього світу', бог смерті; він найчастіше персоніфікується в образі змія (в балтійському фольклорі він виступає в образі чорта). У слов'ян він називався Велес, у балтів — Велняс. У громовика є жінка, богиня, яка також перебуває на небі. Міф оповідає, що саме з хтонічним супротивником і зраджує громовика його жінка, у балтів персоніфікована як ранішня зоря, у міфології греків — як земля, Гея, яка внаслідок цієї зради породжує Тіфона. За балтійською міфологією, розгніваний Перкунас скидає свою жінку з неба на землю і перетворює на хтонічну богиню, богиню 'нижнього світу', а супротивника після тривалої і напруженої боротьби вбиває стрілами [10, I, 153-159; II, 303-304]. Латиші знають цю богиню-зрадницю під іменем Мярї, а литовці під іменем Жеміні (від литовського слова *žeme* — 'земля'); звідси видно, що Жеміна і Гея як богині еквівалентні не

тільки функціонально, але й семантично, бо поіменовані словами з тим самим значенням. Номінація цих богинь знаходиться у відповідності з номінацією Мярї (в першому випадку — значення 'земля', в другому — 'вологе + темне')<sup>29</sup>.

Балтійський варіант основного міфу дозволяє в деяких рисах ототожнити Мярю з Маринкою. Вирішальною спільною їх ознакою є статевий контакт із змієм. Обидві героїні — жінки володаря 'нижнього світу' Інші, не такі промовисті, але достатньо показові спільні ознаки, це:

- приналежність до 'нижнього світу', яка для Мярї впливає з сюжету міфу, а для Маринки реконструюється за билинним текстом;
- стосунок до рогатих тварин, у випадку Мярї — свійських, а у випадку Маринки — диких (турів і оленей); обидві вони виступають володарками рогатої худоби — основи скотарства і символу багатства;
- зв'язок з чаклунством і чарами; Маринка може насилати чари, Мяря вмє чари відвертати.

Таким чином, можливо, Маринка має певний стосунок до основного індоєвропейського міфу. Таке припущення дає широку основу для інтерпретації образу Марени. Отже, коло міфологічних персонажів, що отримали свої імена від кореня \**ma(r)k-/mo(r)k*, розширюється: до нього з достовірністю включаємо латинського Марса, слов'янську Маринку, латиську Мярю.

## Реконструкція Марени

Коло питань, які необхідно з'ясувати для реконструкції первісного образу Марени, доволі широке і охоплює таке:

- зв'язок між Мареною та Купалом;
- тотожність/нетотожність весняної та літньої Марени (Марени-ключниці та Марени з купальського ритуалу);
- співвідношення Марени та інших фольклорних персонажів — Мярї та Маринки;
- стосунок Марени і Мокоші.

Ці питання мають принципове значення для реконструкції усієї слов'янської міфологічної системи. Не претендуючи на повноту і вичерпність, викладемо наші міркування з приводу образу Марени та її зв'язку з тою світоглядною категорією, яка номінується коренем \**ma(r)k-/mo(r)k*.

Для цього розглянемо ритуальні особливості та знакову природу двох свят, у яких фігурує Марена, — купальського та юріївського.

### І. Купальське свято.

1. Напередодні Купала селяни вживали особливих заходів, щоб уберегти себе, посіви та худобу від нечистої сили. На вікна хат клали кропиву (од відьом), на дверях хлівів — осіку, вирвану з коренями у лісі, а до корів пускали телят, щоб перешкодити відьмам дойти корів. Поля ретельно оглядали, чи не з'явилися десь "закрутки", які вважалися особливо небезпечними

<sup>28</sup>В багатьох міфологічно-світоглядних системах корова була символом родючості, багатства, достатку. У давньоіндійській, давньогрецькій та латинській мовах слово *вим'я* має вторинне значення 'родючість, достаток'. Отже, той факт, що Маря опікується коровами, свідчить про важливість її ролі. Згодимо в цьому зв'язку індійську священну корову, а також корову-помічницю з українських казок, яка допомагає сироті, а після своєї смерті відроджується знов.

<sup>29</sup>У східнослов'янському фольклорі зустрічаються вербальні формули *мати сира земля, земля-мати, сира земля*. Ці назви змістовно збігаються з номінацією грецької богині Геї та балтійських Жеміни та Мярї. Завдяки паралелізму номінації можна трактувати *мати сирю землю* як жіночий міфологічний персонаж (зокрема у текстах, де вона вступає у сюжетні зв'язки з іншими персонажами). Це дозволяє розшифрувати деякі фольклорні ситуації, наприклад билинне "змея припадал к сырой земле".

саме на Купала (зерно з "закруток" спричинялося до загибелі тих, хто його споживав). Якщо виявляли 'закрутки', то кликали обізану з чаклунством людину їх вирвати і знищити [6, II, 37]. На думку Грушевського, раніше відбувалися і ритуальні обходи полів з метою їх очищення від нечисті. Дівчата, щоб уберегтися від згубного впливу відьом, обов'язково влітали у віночки полин, а також цілий день носили його під пахвами. Зілля, що збирали на Купала, вживалося не тільки для лікування хвороб, але й для різного чаклунства, тому ним спеціально запасалися відьми та ворожки. Отже, народ був переконаний, що на Купала активізується уся нечиста сила (зокрема вірили, що в цю ніч у відьом відбувається великий збір на Лисій горі), та готувався запобігти її негативному впливові. Близькі вірування щодо купальського дня існували й у інших народів — білорусів, росіян, західних слов'ян, німців.

Чим це пояснити? На нашу думку, стійкою вірою в те, що на свято Купала на землі знаходилася володарка 'нижнього світу' (у східних слов'ян — Марена), якій підкорялися і відьми, і русалки, і чорти, і змії, і рослини — все, що пов'язане з землею і водою. Згадаймо і легенди про цвіт папороті, що квітне один раз на рік, на Купала, і дає людині надзвичайну здатність бачити те, що сховане. Правильна поведінка людини (виконання усіх приписів ритуалу) дозволяє скористатися перебуванням Марени на землі, зокрема набрати цілющих трав<sup>30</sup>, оздоровитися у росі та воді, дізнатися про свою долю. Однак Марена та її "підлеглі" становлять небезпеку для людей, худоби і культурних рослин. Саме тому народ вживав спеціальних заходів для охорони від нечистої сили усього "свого" — худоби, полів, домівок (цікава деталь, яку слід взяти до уваги, — для захисту тварин беруть осіку з корінням, тобто з землею). Загроза, що її спричиняє нечиста сила, минає тоді, коли Марену топлять чи спалюють.

Аналогічні вірування та дії пов'язувалися в народі і з Зеленими святами, особливо з русальним тижнем. Зокрема, як оберіг проти русалок використовували полин; в полі шукали і знешкоджували закрутки, які приписували злій волі мерців; урочисто обходили поля і влаштовували на них ритуальні трапези. Активізація нечистої сили, яка досягає на Купала свого максимуму, а також інші спільні ознаки Зелених свят і свята Купала (на проводи русалок дівчата розпалювали вогонь і стрибали через нього, плели віночки і пускали їх на воду, гадали про майбутнє подружжя) дозволяють бачити в купальському святі заключний акт цілого русального періоду. Потракування Зелених свят і купальської ночі як одного ритуального комплексу дає змогу розглядати різні на перший погляд явища в одному знаковому ключі, а це відкриває ширші можливості для пошуку відповідей на питання, поставлені вище. Важливий висновок, який випливає з такого потракування купальського свята, полягає у тому, що Марена — це головна русалка, а тому має безпосередній стосунок до смерті та води. Цей висновок підтверджує нашу гіпотезу про те, що ім'я Марени пов'язане з коренем \*ma(r)k-/\*mo(r)k не випадково,

<sup>30</sup>За народними уявленнями, цілющі трави сіють і доглядають русалки та мавки [19, II, 207].

а генетично, через її знакове навантаження у міфопоетичній системі.

2. Під час забав біля опудала Марени співалося серед інших кілька пісень, сюжетом яких є загибель дівчини у воді (вона втопилася, коли переходила річку, пливла чи набирала з річки воду). В одній з цих пісень оповідається про Ганну, яка йшла по воду до Дунаю, ступила на хистку кладку і втопилася. У найповнішому варіанті, що наведений Олексою Воропаєм, є така деталь: *"Як потопала, тричі зринала"* Після того Ганнина мати збирає усю громаду і наказує:

*Не беріть, люди, у Дунаї води,  
У Дунаї вода — Ганнина сльоза.  
Не ловіть, люди, у Дунаї щука,  
У Дунаї щуки — Ганнині руки.  
Не ловіть, люди, у Дунаї сомі,  
У Дунаї соми — Ганнині ноги.  
Не ламайте, люди, по луках калини,  
По луках калина — Ганнина краса.  
Не рвіть, люди, по луках терену,  
У лузі терен — Ганнині очі.  
Не косіть, люди, по луках трави,  
По луках трава — Ганнина коса [19, II, 189].*

Потебня у статті "Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення" про цю пісню висловився так: "Стосунок цієї пісні до топлення Марени абсолютно незрозумілий" [15, 531]. На нашу думку, однак, та обставина, що пісня виконується під час хороводу навколо опудала Марени, дозволяє провести деякі паралелі між Ганною та Мареною. По-перше, подібно до Ганни, Марена потопає в річці (вкидання Марени у воду — найчастіша форма завершення забав з опудалом). Ганна, як і билинна Маринка, розчленовується на частини; опудало Марени у ритуалі не тільки спалюють чи топлять, але й розривають на шматки і розкидають по полю, "щоб воно краще родило" [6, II, 38]. Нарешті, у пісні, яка співалася під час топлення Марени, є слова:

*Утонула Мареночка, утонула,  
Тільки її кісочка зринула.*

Той же мотив ("*як потопала, тричі зринала*") звучить в пісні про Ганну<sup>31</sup>. Все це означає, що ця пісня насправді не про Ганну, а про Марену (таку здогадку висловив Олекса Воропай), тобто в термінах народної демонології — про русалку. Ім'я *Ганна* з певних причин заступило в ній давніше, питоме, ім'я *Марена*. Для встановлення тотожності Ганни і Марени важливо взяти до уваги, що в іншій купальській пісні, де також йдеться про втоплення дівчини в Дунаї<sup>32</sup>, вона називається *Мариною*:

*Усі дівки Дунай перепливи,  
Дівка Марина в Дунаї втопилась [19, II, 183].*

За спостереженнями Потебні, у минулому столітті при виконанні купальського обряду часто траплялося, що в цю пісню підставляли імена тих дівчат, які брали участь у святі. Можливо, подібний механізм призвів до заміни імені міфологічної *Марени* відомим ім'ям *Марина*, а останнє,

<sup>31</sup>Відзначимо, що під час виконання обряду намагалися, щоб Марена не просто попливла за водою, а саме втопилася, пірнула під воду. Для цього іноді до опудала прив'язували каміння [19, II, 195].

<sup>32</sup>*Дунай* тут вживається у давньому народно-поетичному значенні ріки та води взагалі, що також свідчить на користь архаїчності обох пісень.

сприйняте як звичайне жіноче ім'я, почали заступати іншими іменами учасниць обряду (у варіанті пісні, який наводить Потебня, є *Оленка* і *Явдошка*). Це, майбутє, і спричинилося до втрати імені *Марена* та закріпленні в пісні поширеного імені *Ганна*<sup>33</sup>.

Таким чином, ототожнення фольклорної Ганни і ритуальної Марени дозволяє бачити в сюжеті пісні та в купальському обряді відбиття архаїчних уявлень про смерть і відродження божества, що забезпечує родючість природи.

Для нашої розвідки важливо, що сюжет наведеної пісні про Ганну майже дослівно повторюється у баладній пісні про брата і сестру, які переходили Дунай (варіант — море):

*Ой брат сестру через море вів,  
Сестра потопилась, брат переплив.  
Потопала вона і приказувала,  
— Ой не пий, брате, із моря води,  
Бо у морі вода — то кров моя.  
Не лови, брате, у морі риби,  
Бо у морі риба — то кості мої... [31, 383].*

Далі все оповідається у тих самих виразах, як у пісні про Ганну, тому баладу про сестру-утопленицю можна віднести до кола ритуальних купальських пісень. Нижче ми побачимо, яке значення у реконструкції купальського ритуалу має мотив брата і сестри.

3. На свято Купала обов'язково відбуваються численні дівочі ворожіння. Сам факт ворожіння (до того ж часто ввечері або серед ночі) примушує згадати Гекату, яка виявляла свою волю і могутність через чаклунство і ворожіння. На Зелені свята і на Купала дівчата намагалися узнати свою долю в майбутньому подружньому житті. Робилося це різними способами. Зупинимось лише на одному з них. Дівчата обирають найкращу з-поміж себе, яку називають *Купайло*, та йдуть до лісу, де саджають її у наперед приготовану яму та зав'язують очі. До ями викидають також зоздалегідь сплетені віночки — деякі зовсім свіжі, а деякі прив'ялі. Після цього починаються співи і хоровод навколо ями. Та, що називається *Купайло*, навманя бере віночки і подає їх подругам. Якщо якийсь дівчині відстанеться свіжий віночок, то її майбутній шлюб буде щасливим, якщо ж — прив'ялий, то дівчина буде у заміжжі нещаслива. Дівчата перестають танцювати, сідають довкола ями і співають. Проспівавши пісню (призначену для цього випадку), вони продовжують хоровод і гадання. Розібравши всі вінки, дівчата намагаються якомога скорше втекти від *Купайла*, що женеться за ними і хоче зловити. Якщо спіймає якусь дівчину, то це означає, що та цього року не вийде заміж [6, II, 38-39].

У цьому обряді дівчина іменується ім'ям *Купайло*,

<sup>33</sup>Принагідно зауважимо дещо з приводу власних імен у фольклорі.

В українських замовляннях фігурує *вода Оляна*, *вода Елена* і *вода Іліяна* [8, 216-217]. Можливо, що ці імена були вибрані для води через свою звукову схожість до слова *лити* (*ллю*, *лий*, *лій*). Але вражає інша обставина: змії (власне, його жіноча іпостась — змія) у замовляннях також називається *Оляна*, *Елена* чи *Іліяна*! Так само в казці про Телесика фігурує *зміючка Оленка*. Отже, спостерігаємо однакову номінацію, здавалося б, абсолютно різних персонажів. Втім, у символічному світі замовлянь і казок змія і вода тотожні як представниці 'нижнього світу', тому їх імена й однакові. Цікаво, що ім'я *Уляна* зустрічається у деяких регіонах України як найменування опудала Марени.

яке вважають чоловічим. Аналізуючи обряд, слід взяти до уваги, що на білоруському Поліссі *купалкою* називають *русалку*.

*Стояць люди и дивютца;  
Иде купалка и сваритца:  
— Ох, вы хлопцы-малойчики,  
Ох, вы дзеўки удалые!  
Ці вы купалки не видели,  
Ці вы цв'яточкаў не щыпали,  
Ці вы вяночкаў не вязали...*

Припускаємо, що дівчина-*Купайло* в обряді ворожіння відповідає не *Купалу*, а *русалці*, персонажові жіночому. До речі, можна провести паралель між заключною фазою обряду ворожіння та словами русальної пісні:

*Ой, біжить, біжить мала дівчина,  
А за нею та русалочка... [19, II, 162].*

Другою симптоматичною особливістю цього ворожіння є той факт, що пророчиця знаходиться в ямі, тобто під рівнем землі. 'Нижній світ' (підводний та підземний) — це сфера володіння Марени. Отже, розміщення дівчини під землею вказує на ту сферу, звідки походить пророцтво, а сама дівчина наділяється функціями медіума — посередника між дівчатами (людським світом) та Мареною ('нижнім світом'). Аналогічні ворожіння на воді (особливо таке: зрине віночок чи потоне) також безпосередньо пов'язане з 'нижнім світом'. Дівчата через ворожіння дізнаються про свою долю, яка разом з тим є волею Марени: якщо віночок дівчини тоне, то це знак того, що дівчина скоро вмре, тобто буквально піде до 'нижнього світу', до царства мертвих.

4. Пісенний супровід купальського свята містить мотиви, що є характерними і для інших обрядів, зокрема, весняних та весільних. Такими спільними мотивами є розливання річок (*Дунаю*), перехід дівчини через воду, топлення у річці. Ба більше, та сама пісня в різних регіонах України могла виконуватися і як весняна, і як купальська. Наведемо таку:

*Ой, не стій, вербо, над водою,  
Та не пускай зілля (тобто гілля) по Дунаю.  
Ой, Дунай-море розливає,  
І день, і ніч прибуває,  
У верби корінь підмиває,  
А зверху вершок усихає,  
З верби листя опадає.  
Стань, вербо, на риночку,  
У крищатому барвіночку,  
У запашному васильочку [19, II, 186].*

Можна наводити приклади купальських пісень, які місцями майже дослівно збігаються з піснями весільними. Порівняймо два фрагменти (перша пісня співалася під час збору палива для ритуального багаття, друга — на дівоч-вечорі):

*— Купайло, Купайло!  
Де ти зимувало?  
— Зимувало в лісі,  
Ночувало в стрісі,  
Зимувало в пір'ячку,  
Літувало в зіллячку [29, 96].  
Молодая Марисейко!  
Где-сь літо літовала,  
Там будеш зимувала.  
— Я в літі при батейку,  
А в зимі при свікорцю [28, 110].*



Мотиви купання, потопання охоплюють весь купальський обряд (топлення Марени, пускання віночків, пускання запаленого колеса у воду, купання в річці учасників свята тощо). На мотиві топлення дівчини побудований сюжет наведеної вище купальської пісні про Ганну. Той самий мотив потопання зустрічається у весільних піснях. Ось старовинна весільна пісня, записана Йосипом Лозинським понад 160 років тому в Галичині:

*А в неділейку рано  
Море ся розіграло,  
Сонійко ся купало,  
Там Марися воду брала,  
А беручи потопала,  
Рятуночку волала:  
— Рятуй мене, батейку,  
Я твоє дитятойко.  
— Не буду ся рятувати,  
Не хотіла-сь мя слухати,  
Свою-сь волейку мала,  
Мене-сь ся не спитала,  
Набралась ся сваволі,  
Та й з людської намови [28, 81].*

Мотиви розливу річок, переходу через воду, топлення та символічне значення цих мотивів у фольклорі досліджували Потєбня, Грушевський; з останніх робіт вкажемо працю Романа Кіся "Ерос і водна стихія" (Сучасність, №1, 1994). Ці мотиви мають яскраво виражений еротичний характер: брести через воду, на думку Грушевського, означає 'віддаватися', спіймати вінок дівчини у воді — 'одружитися з нею', переплисти річку (для дівчини) або врятувати потопачу дівчину (для хлопця) — 'одружитися', втопитися (для дівчини) — 'не вийти заміж' [16, 1, 291].

В інших елементах купальського свята також відбита весільна тематика: весільному дереву — гільцю — у святі Купала відповідає прикрашене деревце *Марена*; солом'яне опудало вбирають як дівчину на весіллі.

Отже, значною мірою купальська обрядовість — це обрядовість весільна, і купальське свято слід інтерпретувати саме як ритуал весілля.

Деякі етнографи (Д.Зеленін, Хв.Вовк) висловлювали думку, що купальське свято (як і літнє свято на честь Ярила, так зване "поховання Ярила") колись було великою еротичною містерією, ритуальним груповим шлюбом: "Репертуар шлюбного хору накидає нам гадку, — зазначає Вовк, — що всі звичай [весільні — М.Ж.] являють собою тільки пристосування до індивідуального шлюбу релігійного ритуалу, що супроводив за старих часів шлюб комунальний" [26, 312].

Очевидно, саме еротичні елементи були колись домінантою свята. Купальський фольклор доніс до нас деякі еротичні мотиви (на жаль, значна частина сороміцьких пісень купальського і весільного ритуалу вже втрачена):

*Ой на горі лопух, лопух,  
А у Секлети живіт напух.  
Ой на горі катран, катран,  
Там сидить Іван як пан, як пан.  
А в городі петрушечка,  
Сидить Маруся як душечка.  
Катран петрушку покриває,  
Іван Марусю обіймає.  
Катран з петрушкою катруються,  
Іван з Марусею цілуються [19, II, 199].*

Слово *катран* тут вжито у значенні 'рослина' (друге значення цього слова 'фартух'). Йдеться про кілька рослин з родини хрестоцвітних, а саме *Bunias orientalis* та *Crambe (fatarica* та інші види). Катран татарський має російську народну назву *яр-муж* [33, 130].

Отже, час літнього сонцестояння був часом тих "ігрищ в селеніях", з якими так наполегливо змагалася християнська церква аж до XIX століття включно, називаючи свято Купала "кумірським празнованієм", "богомерзким празнованієм", "величанієм діяволу", "радістю і веселієм сотонінським"

Християнські літописці та письменники дуже колоритно описують свято: "Єгда бо приходить велій Праздник, день Рождества Предтечева, і тогда во святую ту ноць мало не весь град [Псков — М.Ж.] взмятеться і возбіситься... Стучать бубни і глас соповлій, і гудуть струни, женам же і дівам плесканіє і плясаніє, і главам їх накиваніє, устам неприязнен кличь і вопль, всескверненія пісні, бісовскія угодія свершахуся, і хребтом їх вихляніє, і ногам їх скакані і топтаніє. Ту же есть мужем же і отроком великое прелщеніє і паденіє, но яко на женское і дівическое шатаніє блудно їм возрніє. Тако же і женам мужатим беззаконное оскверненіє і дівам растлініє" (цит. за [27, 296]).

Автор наведеного опису, що відноситься до XVI століття, відзначає активну роль саме жінок і дівчат, які чинять неподобства і тим спокушають на гріх чоловіків і отроків. Поза сумнівом, що слово "оскверненіє", "прелщеніє" та "растлініє" стосуються саме еротичних моментів свята. Якщо ж на Купала відбувалися не просто "величання діяволу", тобто поганському божеству, а групі сексуальні 'ігрища', стає зрозумілим, чому церковні діячі (зокрема Іван Вишенський) намагалися приборкати саме купальське свято, ставлячись до інших поганських свят та обрядів відносно поборливо.

5. Яку роль у святі відіграють персонажі Купала і Марена? Як пов'язані їхні функції з іменами? Традиційно вважається, що *Купало* і *Марена* — імена двох міфологічних істот, певним чином об'єднаних функціонально і протиставлених за статевою ознакою. Іван Огієнко називає Купала "божком плідючості, земних плодів, радості, згоди і любові", а Марену — "богинєю весни", додаючи до цього, що її подекуди вважали жінкою Купала [27, 112; 119]. Взагалі таке потрактування образу Марени узгоджується з тим, що свято Купала є сакральним шлюбом, тому у ритуалі природно бачити двох персонажів протилежної статі. Однак те функціональне навантаження, яке Огієнко приписує Купалові та Марені, значною мірою умоглядне і мусить бути уточнено.

Принциповий характер жіночого персонажа — Марени — для нас не становить проблеми; це богиня, яка репрезентує 'нижній світ' Загадкою є інший персонаж, *Купало*, ім'ям якого називають свято. У писемних джерелах згадок про слов'янського бога на ім'я Купало нема, поза літнім святом він невідомий. Паралелі до імені Купала в інших слов'янських народів відсутні, оскільки у західних та північних слов'ян свято іменується інакше: поляки, чехи та словаки називають його *соботкою* (*собуткою*, *собітками* тощо), а південні слов'яни — *Івановим днем* (*Еньвден* у болгар, *Іван-дан* у сербів).

Отже, перед нами непроста задача — встановлення семантики образу Купала. Передусім, треба відповісти на питання, що означало при первинній номінації слово

Потебня, як і Огієнко, дотримувався погляду, що Купало — ім'я чоловічого персонажа, а ту обставину, що його подекуди одягають у жіночий одяг, пояснював трансформацією [15, 530]. Однак не може не дивувати той факт, що істоту, яку називають Купалом, вбирають дівчиною не на якомусь обмеженому терені, а у багатьох місцевостях України. Отже, це поширене, а не спорадичне явище. Ось як описує виготовлення опудала Купала на Полтавщині Панас Мирний у повісті "За водою":

*Горпина вхопила куль соломи, поставила проти Маринки [Марени — М.Ж.]:*

*— Ану, повертайсь!*

*— Дівчата! Купала вбирати!*

*Дівчата підступили. Де не взялась біла сорочка, зверху увесь куль покриває. Ось чиясь рука просунулася, замість голови насаджує круглий кім'як зеленого споришу. Одна дівка завиває його платочком, і другі завітчують квітками, наче молоду перед вінцем; хтось на шию чіпляє намисто; хтось підперізує червону запаску здоровим вінком із рожі, з васильків, з гвоздиків, волошків і обвиває, щоб держався, довгими та гнучкими петровими батогоми... Чоловіча постать готова. Кинулися до рук. Одна пхає в руки в'язанки соломи; та розтопирює руки; ця піддержує, щоб не впав той Купалю.*

*Сонце сіло. Садики і луг почорніли. Померкло і та місцина, де стояло два темних боговища — Маринка й Купало...*

Натрапляємо на очевидну суперечливість: опудало, вбране у жіноче, народ вважав чоловічою істотою; в описаному вище обряді ворожіння також є подібна неузгодженість, бо чоловічим ім'ям *Купайло* називали дівчину. Чим це пояснити? За етнографічними матеріалами видно, що у ХІХ ст. не було сталості в найменуванні обрядових предметів: опудало з соломи в різних місцевостях могло мати назву як *Марена*, так і *Купало*; гілка чи деревце, прикрашене віночками та стрічками, також іменувалося двоюко. *Купалом* подекуди називали вбрану у віночок малу дитину, яку саджали біля гілки-Марени.

В деяких місцевостях словом *купало* номінували ритуальні предмети іншого характеру, зокрема, купу кропиви, через яку перестрибували, як через вогонь; у Білорусі *купалом* називали жмуток соломи, який клали на верхівку кілка, застромленого в землю (цей кілок складав основу купальського багаття) [15, 530].

Отже, слово *купало* має декілька значень, і всі вони стосуються явищ, пов'язаних з літнім поганським святом. Існує кілька версій етимології назви *Купало*, однак якоїсь загальноновизнаної серед них немає. "Етимологічний словник" трактує іменник *купало* як дериват від дієслова *купати*: "Назва була, очевидно, пов'язана з обрядовим першим у році купанням, яким закінчувалося свято в давніх слов'ян" [1, II, 145]. Філарет Колесса висловлював гадку, що "назва *Купало* повсталала, здається, вже під впливом християнства через асоціацію з купанням при хрещенні" [37, 61]. Згідно з версією українського індолога Степана Наливайка, слово *Купало* є ім'ям слов'янського бога сонця, генетично тотожного грецькому Аполлону та індійському Крішні. Імена *Купало* та *Аполлон* Наливайко виводить із епітета бога Крішні — *Гопала*, що на давньоіндійській мові означає 'охоронець худоби, пастух'<sup>34</sup>. Інші дослідники, зважаючи

на еротичні мотиви купальського свята, схильні бачити в імені *Купало* зв'язок з поняттям 'палке кохання' (іменник *купало* виводять від одного з значень дієслова *кипіти* — 'палко бажати', 'мати сексуальну пристрасть').

Вважаємо, що всі наведені реконструкції мотивації слова *Купало* заслуговують на увагу. Однак висловимо і нашу думку з приводу походження цього слова.

Зауважимо, що західні слов'яни іменують купальське свято *соботкою*. Слов'янське слово *sobotka*<sup>35</sup> має прозору внутрішню форму і означає буквально 'перебування разом' (префікс *so* — 'разом', 'купно', корінь — 'бути'). Така назва підкреслює дуже важливий аспект свята — його громадський характер.

Слово *соботка* відоме не лише західним слов'янам: у деяких поліських купальських піснях воно вживається у значенні 'багаття':

*Запалала собітойка,  
Схопилася челядойка,  
Схопилася, прибігає,  
Та ще дровець докладає.  
Собітойка ясно горить,  
Челядойка пишно ходить.  
Собітойка догоряє,  
Худобойка проквітає [29, 97].*

У тому ж значенні це слово вживалося у лемків:

*На святого Яна собітку палили —  
Ей, Яне, Яне, святий Яне! [37, 236].*

Наявність цього значення підкреслює центральну роль багаття у купальському святі; тому слід уважно поставитися до усіх особливостей багаття. Крім того, важливими для задачі реконструкції є форми, які зафіксовані на Поліссі, оскільки саме там купальське свято найдовше зберігало свій архаїчний характер. Зокрема, воно було ще донедавна святом загальним, громадським, тоді як в інших місцевостях України перетворилося на забаву неодруженої молоді.

Громадський характер свята на Поліссі виявлявся у тому, що до ритуального багаття сходилися усі мешканці села. Кожний обов'язково приносив з собою поліно. Якщо ж хтось забував це зробити, то його на покарання вкидали у воду. Як паливо ("підпал") для багаття використовувалися також різні старі речі, зібрані хлопцями вдень по усіх дворах, до того ж віз, на якому везли "підпал", треба було у когось вкрасти [30, 39]. Ці ознаки виразно свідчать про колишній громадський характер свята.

Що ж на Поліссі називали словом *Купало*?

Нам вдалося виявити три значення цього слова. По-перше *Купалом* називали ляльку, зроблену з соломи і вбрану в жіночий одяг [30, 41]. Наприкінці свята її топили в річці, спалювали чи розривали на частини і розкидали по полю. По-друге, *купалом* називався жмут соломи, який підпалювали в ритуальному багатті (на білоруському Поліссі). Дуже цікавою є форма цього багаття — застромлений у землю кілок, обкладений соломкою і коноплями, а згори причеплений ще один жмут соломи (власне *купало*). Навколо запаленого багаття мешканці села водили хоровод, підкидаючи у вогонь березові поліна. Таким чином, солома-*купало*

<sup>35</sup> Дехто помилково пов'язує його з назвою дня тижня — суботою; слово *субота* є запозиченням з давньоєврейської мови, де воно означало священну річку євреїв, у якій відбувалися ритуальні омовіння [9, III, 792]. Крім випадкового формального збігу, назва купальського свята *соботка* не має з давньоєврейським словом нічого спільного.

<sup>34</sup> С.Наливайко. *Таври, поляни, русь... шлях до розгадки.* — Всесвіт. — 1991. — №3.

увінчувала ритуальну споруду і згорала в полум'ї.

На українському Поліссі форма багаття була дуже близькою до білоруської. Його виготовляли так. На святого Юрія хлопці вибирали в лісі сосну, обрубували з низу до самого верху всі гілки та до половини висоти стовбура зрізали кору. До верхівки дерева чіпляли старе колесо. В такому вигляді дерево залишалося у лісі і до Купала встигало висохнути. На Купала під нього зносили дрова з усіх дворів, додавали хмизу і все це урочисто підпалювали в присутності усієї громади. Вогонь мав сягнути верхівки дерева і запалити колесо [30, 39].

Спільною для обох ритуалів є наявність стовбура-кілка, обчищеного від гілок і кори. До нього додавався ще один об'єкт — жмут соломи чи колесо, які є прекрасним паливом (колесо завжди бралось старе, просякнуте дьогтем). Запалювали багаття у давнину від так званого *живого вогню*, добутого тертям дерева об дерево, причому добували його старші чоловіки.

Третім значенням слова *купало* було 'ритуальне багаття на купальське свято'. Це значення засвідчене записами унікальних купальських пісень, зробленими 1968 р. на українському Поліссі. У селі Тур Ратнівського району від жінки, яка народилася 1869 року, записано таку пісню (подаємо лише початок):

*Вийди, Грицю, на вулицю,  
Розведи дівкам копалицю.  
— Чого я маю виходити,*

*Дівкам купалу розводити* [матеріали

46 приватного архіву родини Покоальчуків].

У Старовижівському районі співалося таке:

*На Петра, на Івана  
Горіла купала.  
Горіла три деньки,  
Були ми раденьки.*

У такому контексті слова *копалиця* та *купала* (жіночого роду) можуть означати лише 'купальське багаття'.

Основою для утворення цих іменників було праслов'янське *\*kupiti* 'горіти'. Сучасні дієслова з цим коренем поширені лише в діалектах східнослов'янських мов: рос. *кўпиться* 'тліти', укр. (поліське) *кўпеть, кўплить* 'тліти' (*У печі елі купліє*), біл. *кўпіць, купіцца* 'тліти, горіти' [3, в.13, 112]. На білоруському Поліссі подекуди вживається і слово *кўпало* у значенні 'багаття' [2, 146].

Не слід вважати перешкодою для нашої реконструкції той факт, що сучасні діалектні дієслова передають значення слабкого горіння, тління, тоді як полум'я купальського вогню піднімалося на велику висоту. Справа у тому, що значення 'тліти' не було первісним, а виникло пізніше. Той самий праслов'янський корінь, що утворив слово *\*kupiti*, є також у слові *\*kupati* 'кипіти, переливатися через край, бурхливо підніматися', де виражається висока міра інтенсивності дії, а крім того, у слові *\*kvapiti*, яке містить семантичний компонент 'напружена, активна дія'. В основі первісної семантики кореня лежало поняття 'швидко просторове переміщення', 'рух знизу догори', що відповідало безпосередньому враженню від сильного вогню, кипіння води при нагріванні. Таким чином, корінь мав потенції для номінування таких різних явищ, як вогонь і вода.

Отже, первісним значенням слова *купало* (*купadlo, купайло*) було 'велике, потужне ритуальне багаття'. Значення 'купа кропиви' певною мірою відтворює

первісну номінацію, адже кропива в умовах трансформації ритуалу використовувалася як заміник багаття (плигання через купу кропиви прирівнювалося до плигання через вогонь; можливо, кропива була імітацією багаття, її клали для малих дітей, які також брали участь у святі).

Як виникли інші відомі нам значення слова *купало*? Первісне значення 'ритуальне багаття' дало семантичний дериват 'те, що горить у багатті', а оскільки цим об'єктом була зокрема солома, то назва *купало* перейшла і на жмут соломи, а пізніше — на опудало, зроблене із соломи. Розширення значення призвело до того, що *купало* стало позначати цілий ритуал і час його проведення.

Архаїчна назва *купало*, на перший погляд, є синонімом до слова *багаття*. Насправді, як ми вже зауважували при розгляді слова *гинути*, давнім мовам не був притаманний надлишок вербальних засобів, і наявність знаку, відмінного за формою, завжди означала існування відмінного поняття. Купальське багаття отримало свою особливу, окрему назву через те, що воно як ритуальний об'єкт відрізнялося від інших багать, які не мали сакрального призначення. Тому сфера вживання цього слова обмежувалася тільки літнім святом. Те саме можна сказати і про слово *сobotка* на позначення купальського свята: зібрання громади, перебування разом на Купала мало ритуальний характер, і будь-які інші зібрання різко відрізнялися від нього за своїми функціями. Отже, слово *сobotка* закріпилося у західних слов'ян лише у значенні купальського свята.

Утвердженню в мові назви свята *Купало* сприяла та обставина, що воно цілком відповідало народним вимогам до прозорості найменування. Корінь слова *купало* збігався зразу з двома коренями: *куп-* (*купати*) та *куп-* (*купно, купа*). Це давало можливість трактувати назву свята через зв'язок з ритуальним купанням у воді, а до того ж пов'язувати її зі словами типу *купно, купі*, бо свято мало загальний характер. Що фактор прозорості внутрішньої форми назви відіграє у народній свідомості важливу, хоча і не вирішальну роль, видно за численними випадками народної етимології, тобто деформації первісного вигляду слова. Так, *навки* перетворилися у *мавок*, бо перша назва не була підкріплена системними семантичними зв'язками (слова з коренем *нав-* у східнослов'янських мовах зникли), а друга могла була зближена із значенням кореня *май-*; мученики *Макові* перетворилися у народного *Маковія* тощо.

Отже, слово *Купало* не є, як думав Огієнко, і не лише він, іменем бога. Такого персонажа у міфологічній слов'янській системі ніколи не існувало. Поза сумнівом, чоловічий персонаж у купальському святі був, отже, його ім'я повинно було фігурувати у ритуалі. Після запровадження християнства імена усіх божеств вищого рівня опинилися під суворою забороною. Саме цим можна пояснити той факт, що у жодного слов'янського народу не збереглося імені персонажа чоловічої статі. Чи можна з якоюсь долею вірогідності відтворити його ім'я? Згодом відповімо на це питання.

Свято Купала — це буквально 'свято великого багаття'. Сліди такого значення слова *купало* знаходимо не лише на Поліссі, але й у пісні з Тернопільщини:

*Наше Купайло високее,  
Наше Купайло широкее...  
Наше Купайло до місяця,  
Хто його зломить — повістися* [20, 90].

Слова *'Купайло до місяця'* вказують на висоту багаття, яке горить так сильно, що сягає місяця. Пізніше, коли відбулося перенесення найменування *купало* на обрядові предмети, а також на персонаж чоловічої статі та на усе свято, первісний зміст і форма багатьох пісень зазнали змін, чим і пояснюється наявність невмотивованих рядків типу *"хто його зломить — повіситься"*

6. Хв. Вовк вказує на зв'язок ритуальних шлюбів з культом сонця. Цей культ дуже виразно виявляється саме у купальських обрядах, на чому наголошував Потебня у своїй розвідці "Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення" (втім, Зеленін ставився до зв'язку між святом Купала і культом сонця дуже скептично). На сонячний культ вказують не тільки купальські хороводи і багаття, але й запалення колеса, яке спускають по схилу гори до води, а також мотиви деяких ритуальних пісень:

*Зійди, сонечко, на Івана,  
Стогни, земля, під Купалом!* [19, II, 198].

*Сонце сходить, грає,  
Івась коня сідлає* [32, 61].

Потебня вбачав у купальському святі імітацію запалення сонця, яке відповідно до ведійської міфології уявлялося таким, що зупиняється внаслідок боротьби двох сил. Саме для того, щоб його зрушити з місця, й виконувалися відповідні ритуальні дії, зокрема, добування так званого *'живого вогню'* шляхом тертя двох деревин. Аргументами на користь такого потрактування купальського свята був для Потебні не тільки збережений подекуди архаїчний спосіб добування на Купала *'живого вогню'*, але й традиційне народне уявлення, що в день Івана Купала *сонце грає*, тобто обертається навколо своєї осі, спускається, піднімається знов, розкидає по небу промені. Народний вираз *сонце грає*, на думку Потебні, пов'язується саме з міфологічним "запуском" сонця по небу. Втім, зосередившись на грі сонця, Потебня зовсім випустив з поля зору наявність у купальському святі двох персонажів чоловічої та жіночої статі, шлюбні, еротичні мотиви, а також ознаки культу води. Очевидно, що культ води у святі Купала тісно переплітається з культом сонця. Те, що ці два культу у давніх слов'ян були пов'язані, впливає також з деяких мотивів весільної поезії, зокрема з формули типу *'сонійко ся купало'*<sup>36</sup>, яка сполучається з мотивом *гри моря* (див. наведену вище весільну пісню).

На нашу думку, для потрактування свята дуже важливим є давнє народне уявлення про те, що на Купала *"сонце жениться"* і тому воно грає, танцює [27, 295]. Отже, весільні мотиви у купальському ритуалі можуть бути пояснені тим, що він імітував шлюбне поєднання сонця або якогось іншого міфопоетичного персонажа 'верхнього світу' з богинею 'нижнього світу', яка персоніфікована в образі Марени-русалки.

В такий спосіб інтерпретується сполучення в купальському святі ознак двох культів — сонця і води. Через мотив шлюбного поєднання можна витлумачити і той алогічний на перший погляд факт, що чоловіче опудало з соломи вбирали у жіночі речі та прикраси: цей обряд був експлікацією ідеї злиття в одне ціле чоловічого і жіночого начал. Попри всю свою позірну

<sup>36</sup> Фраза *сонійко ся купало* може бути інтерпретована не як занурення сонця у воду, а як горіння, палання, гра сонця (тобто через значення дієслова *кипіти*).

алогічність, чоловічий персонаж у жіночому вбранні зміг затриматися у святі аж до XIX століття. Припускаємо, що таке оформлення опудала Купала не є пізнішою трансформацією, а відбиває дуже архаїчні уявлення.

Звертає на себе увагу наявність колеса. У поліському (українському) варіанті обряду воно згорає на ритуальному багатті; в інших місцевостях колесо, перевите соломою, запалюють і спускають з гори у воду. Семантика колеса, як нам видається, у цих двох обрядах прямо протилежна.

Запалене колесо, яке спускають у воду, є соляним знаком, символом сонця. Індоевропейцям віддавна притаманне уявлення, згідно з яким сонце їде по небу на колісниці. Тому колесо, як і вогонь, символізує сонце — чоловіче начало. Вода, куди занурюється це колесо, — жіноче начало. Поганим знаком при виконанні обряду вважалося, якщо колесо не докотиться до води або згасне раніше, ніж потрапить у воду. В такому разі поєднання вогню з водою не відбудеться, а це віщує лихо.

У поліському святі семантика колеса протилежна, воно не виступає ані знаком чоловічого начал, ані його носієм. Колесо прикріплювали до стовбура сосни, який очевидно є фалічним знаком. Ялина та сосна, що за формою крони нагадують полум'я, в індоевропейців виступали символом небесного вогню, який запліднює землю, а шишка — знаком фалоса<sup>37</sup> [10, II, 370]. Якщо сосна виступає знаком чоловічого начал, то в колесі можна бачити жіночий символ; це, як і вінок, знак жіночих геніталій. Таким чином, ритуальне багаття у вигляді соснового стовбура і колеса є символом поєднання двох начал. Одночасне їх запалювання підсилює семантику єднання. Вогонь, який динамічно рухається, то піднімаючись, то опускаючись, виступає образом статевого акту<sup>38</sup>. Отже, сакральне купальське багаття поліського свята можна вважати найповнішою формою ритуалу, де у знаковій формі представлене шлюбне єднання двох істот.

Така двояка розшифровка семантики ритуального предмету — колеса — може викликати заперечення. Спробуємо навести аргументи на користь положення, що колесо позначало жіноче начало.

Якщо під час найважливішого акту весільного обряду, у коморі, де відбувалася дефлорація дівчини, з'ясовувалося, що вона "не дотримала свого дівочтва", то на неї та її батьків чекали різні принизливі ритуали і співи. Усіма способами демонструвався факт її "нечесності": батьків примушували пити горілку з дірватої чарки, на даху їх хати ставили дірватою помийний цебер без дна, стіни і ворота обмазували дьогтем. Знаком ганьби виступало також старе колесо, яке чіпляли до стріхи [26, 296]. Матері молодої, скинувши їй з волосся

<sup>37</sup>У цьому зв'язку згадаймо весільні *шишки*, які увінчують коровай, а також мотив *шишки* у пісні, що співається молодій після комори в тому разі, коли молода "виявилася нечесною":

*Під сосною спала,  
шишка в впапа.  
Дівка крутилася, вертілася,  
Дівкою бути перестала* [26, 296].

Інший варіант пісні подано у [6, II, 183].

<sup>38</sup>Символіка палаючої сосни збереглася у весільній пісні, що співається на розплетинах:

*Горіла сосна, палала,  
Під нею дівка стояла,  
Руську косу чесала.*

очіпок, надягали на голову решето [6, II, 184]. Отже, округлі предмети (колесо і решето) на відміну від віночка були знаком саме жінки, а не дівчини. На весіллі вони виступали знаком ганьби молоді, якщо її дефлорація відбулася раніше, не ритуальним способом.

Друга обставина, яка спонукає нас вважати колесо знаком жінки, пов'язана з білоруським варіантом ритуального багаття. На вкопаний у землю кілок чіпляли жмут соломи, який і називався *купало*. Очевидно, що ця солома семантично еквівалентна колесу, яке виступає в українському обряді. Що можна сказати про знаковий характер соломи?

Виявляється, що солома також має безпосередній стосунок до весільного обряду. В українському весіллі одним із засобів знущання над батьками "нечесної" молоді було вдягання їм на шиї солом'яних хомутів. У середньовічній Європі соломі кидали під ноги дівчині, яку підозрювали у втраті дівочтва, коли та йшла до шлюбу. Знаком будинків розпусти був солом'яний вінок, почеплений на дверях. Крім того, повій іменували "солом'янками" [26, 296]<sup>39</sup>. Таким чином, солома і колесо у купальському ритуалі позначають не дівчину, а жінку.

До спільного горіння обрядового колеса і стовбура існує паралель у весільному обряді: у хаті батьків молоді дві свахи — з боку дівчини та з боку парубка — цілуються через поріг і тримають в руках запалені свічки так, щоб вони горіли одним спільним полум'ям. У ритуальній пісні в цей час співається: "Кремій, кремій, дай же нам вогню свічки засвітити". Хв.Вовк з цього приводу зазначає, що цей обряд "показує ... шлюб двох священних вогнів двох родин, символізуючи разом із тим і шлюбне злучення; через те його і слід віднести до стародавнього культу вогню" [26, 264]. До цього Вовк додає, що в міфологіях багатьох народів вогонь виступає знаком фалоса, оскільки, по-перше, має видовжену форму, а по-друге, пов'язується з плідною силою сонця. Тому ритуальний вогонь (у вигляді свічок чи смолоскипів) часто був обов'язковим елементом весілля. У купальському ритуалі також знаходимо цей елемент: на Поліссі наприкінці свята хлопці запалювали смолоскипи від ритуального багаття і обходили з ними усі вулиці села. Нагадаємо, що запалювання смолоскипів було компонентом ритуалів, присвячених Церері і Гекаті.

Семантика поєднання стовбура і колеса в народній свідомості нині вже зникла. Можна припустити, що первісна форма ритуального багаття всюди була саме такою, як щойно описана; з часом ідея багаття спрощувалася і подекуди багаття звелось до купи кропиви.

Таку ж семантику (єднання двох начал) мало і гілка або деревце, прибрані віночками: чоловічу сутність символізувало дерево, а жіночу — начеплений на нього віночок. У найбільш експлікованій формі виражає ідею шлюбного єднання антропоморфне солом'яне опудало, вбране як дівчина на весіллі.

Таким чином, ідея єднання чоловічого і жіночого начала виражалася первісно через один ритуальний предмет — багаття; згодом до нього додалося прикрашене вінками дерево або солом'яне опудало, вбране у весільний одяг. Кожний з цих культових

предметів виражав ту саму ідею. Пізніше семантика цих предметів була забута, однак еротична ідея продовжувала домінувати у купальському святі. Тому для вираження думки, що свято Купала влаштоване на честь весілля двох істот, почали виготовляти вже два ритуальних предмети, які іменували *Купалом* і *Мареною*, причому сталої номінації, яка б охоплювала великі ареали поширення обряду, не існувало. Отже, символіка шлюбного єднання таким чином була подвоєна (чи навіть потроєна, якщо в ритуалі використовувалися Марена, Купало і спеціальне багаття з колесом).

Існували й інші форми експлікації ідеї шлюбного поєднання, наприклад, пускання на воду віночка, на якому стоїть запалена свічка; з поліських обрядів відомо, що ще до запалення багаття дівчата плели довгі вінки і надягали їх хлопцям через плече [30, 39]. У такому вигляді хлопці ходили по селу, оповіщали усіх його мешканців про свято і збирали "підпал".

До комплексу літніх свят колись входило й "поховання Ярила" (подекуди воно відбувалося на другий день після Купала чи на початку Петрівки). Закопування опудала в землю (земля символізує жіноче лоно), підкреслені геніталії опудала, назва *Ярило*, що вказує на чоловічу статеву силу, дозволяє бачити в обряді поховання Ярила втілення тої ж ідеї — поєднання чоловічого та жіночого начала з метою забезпечення майбутнього врожаю.

7. Одна з купальських пісень оповідає про вбивство сестри братом:

*Торох, торох по дорозі,  
Що за гомін по діброві?  
Ой, брат сестру вбивать хоче,  
Сестра в братика прохалася:  
"Мій братику, голубчику,  
Не вбий мене у лісочку,  
Убий мене в чистім полі;  
Ой, як уб'єш, поховай мене,  
Обсади мене трьома зіллями:  
Першим зілляком — гвоздичками,  
Другим зіллям — васильчиком,  
Третім зіллям — стрілочками.  
Дівочки йдуть — гвоздички рвуть,  
Мене спом'януть.  
Парубки йдуть — васильки рвуть,  
Мене спом'януть.  
Козаки йдуть — стріпочки рвуть,  
Мене спом'януть."* [32, 59].

Який стосунок ця пісня має до ритуального купальського весілля? На перший погляд, жодного. Проте в тексті пісні звертають на себе увагу мотив вбивства у *чистому полі* та зв'язок вбитої сестри з рослинами. Перший мотив нагадує билину про Добриню і Маринку, а другий — купальську пісню про дівчину-утопленицю, яка після смерті відродилася у природі. Проте цього замало, щоб вирішити питання, як пов'язана ця пісня з купальським ритуалом. Текст пісні виглядає явно неповним, відсутня бодай найменша мотивація вбивства братом своєї сестри. Тому можна припускати, що записана лише частина пісні. Де шукати її первісної форми?

В українському фольклорі відомий баладний мотив вбивства сином матері; це сталося через те, що мати, не пізнавши свого сина, віддала за нього доньку. Інші варіанти тої ж пісні-балади оповідають, як рідні брат і сестра, які не знали про спорідненість, одружилися, а коли дізналися про свій гріх, вирішили покінчити життя самогубством:

*— Ходім, братцю, в темний ліс,  
Нехай же нас звір із'їсть.*

<sup>39</sup>На підставі аналізу деяких елементів весільної обрядовості Хв. Вовк висловлює припущення, що ритуальна дефлорація могла відбуватися на току, що мало сприяти плідності молоді.

*Та ліс каже: не прийму,  
А звір каже: не буду.  
— Ходім, братцю, у море,  
Потопимось обоє.  
Море каже, не прийму,  
Риба каже: вигоню.*

Тоді брат з сестрою йдуть в поле і перетворюються на квітку:

*— Ходім, братцю, у поле,  
Розкиньмося травою.  
З тебе буде синій цвіт,  
З мене буде жовтий цвіт [31, 37].*

Зміст пісні цілком відповідає народній легенді про виникнення двоколірних квітів, зокрема *viola tricolor*. Народ називає цю фіалку *братками, братом-та-сестрою, братчиками, іваном-та-мар'єю, сестричками* [33, 317]. Всі ці назви відбивають на лексичному чи граматичному рівні ідею з'єднання двох істот. У західних діалектах відомі назви для фіалки *маржині, маржече зілля* [1, III, 393]. Наявність звука [рж] вказує на польське походження цих слів. Українські етимологи пов'язують ці назви з ім'ям Марії, однак *Марія* по-польськи вимовляється із звуком [р], а не [рж]. Цей звук є у польській вимові імені *Марени* [маржанна]. Отже, *маржече зілля* — це 'зілля Марени', а не 'зілля Марії'. Номінація фіалки словами *маржині, маржече зілля* пов'язує легенду про інцест брата і сестри з купальським святом.

Відомі й інші рослини з двоколірними квітами, наприклад, *melampyrum nemorosum*, що називається в народі *братчиками, сестричками, братом-та-сестрою, іваном-та-мар'єю* [33, 194]. Ця номінація обумовлена народною легендою про брата і сестру, які перетворилися на квіти.

Таким чином, мотив вбивства братом своєї сестри виник у купальській пісні не випадково. Припускаємо, що наведена пісня у повному варіанті також містила мотив інцесту: сестра пропонувала братові кровозмішувальний шлюб, а він її покарав. Пісня оповідає про прохання сестри вбити її в полі та обсадити квіточками. Пісні-балади подають дещо інші сюжети: або в інцесті винна мати, за що її вбиває син, або безпосередньо не завинив ані брат, ані сестра, але вони обоє вмирають.

Ідея інцесту дозволяє нам об'єднати два мотиви купальської обрядовості — вбивство сестри братом та небесне весілля — в межах одного архаїчного міфу. Справа в тому, що в українських піснях і легендах про походження двоколірних квіток прослідковується відгомін одного з найдавніших міфів — так званого близнюкового, відомого не лише індоєвропейським народам. Близнюковий міф має багато варіантів, але в загальних рисах він зводиться до наступного. Небесне божество має двох дітей-близнюків, сина і доньку. Сестра пропонує брату інцест, щоб породити потомство (іноді таким чином пояснюють виникнення людей). Брат або погоджується на шлюб, і тоді брат і сестра одружуються, або відкидає цю пропозицію. Поширеним мотивом близнюкових міфів є смерть одного з близнюків, який внаслідок цього стає божеством 'нижнього світу', володарем царства мертвих. Звичайно, у різних народів міф набуває різних сюжетних форм, замість брата і сестри часто фігурують два брати, і тоді мотив інцесту відпадає (наприклад, в грецькому міфі про Діоскурів). Тим не менш, можна виділити кілька сюжетних ознак близнюкових міфів, які повторюються найчастіше:

- інцест (реалізований чи відкинутий братом);

- зв'язок одного з близнюків з 'верхнім світом' (реалізується у культурі сонця);
- зв'язок одного з близнюків з 'нижнім світом';
- стосунок одного з близнюків до рогатої худоби;
- мотив вмирання і воскресіння одного з близнюків.

Класичним близнюковим міфом є єгипетський міф про Осириса та Ісіду. Осирис — син бога землі і богині неба; він брат і чоловік Ісіди, в них чудесним чином (вже після гибелі Осириса) народжується син. Основна функція Осириса — забезпечення родючості. Йому присвячений бик Апіс, бог родючості, пов'язаний з культом мертвих; між рогами Апіс носить сонячний диск. Осириса вбиває рідний брат Сет і розкидає його розчленоване тіло по Єгипту. Аби воскресити чоловіка, Ісіда в образі ластівки летить на пошуки його тіла. Після смерті Осирис стає володарем царства мертвих.

Які ремінісценції близнюкового міфу відбиті у купальському ритуалі та у суміжних фольклорних явищах?

Наявність брата і сестри впливає з купальських пісень (про вбивство сестри, про сестру-утопленицю), з легенди про двоколірні квітки, з назв цих квіток. Та ж легенда та пісні-балади зберегли мотив реалізованого інцесту. Крім того, архаїчна форма слов'янського міфу включала і мотив народження дитини; на це опосередковано вказують і використання в купальському обряді живої дитини, і тексти купальських пісень:

*Утонула Мареночка, утонула,  
Тільки її кісочка зринула.  
Пішла Мареночка топитися,  
А за нею дружки подивитися.  
Не топися, Мареночка, не топися,  
Оглянися та на своє дитятко подивися!*

*Зійди, сонечко, на Івана,  
Стогни, земля, під Купалом!  
Ой ти наше дитя,  
Прийми нас під своє покриття!* [19, II, 197; 189].

*Ой там в ліску, у ліску  
На височенькім дубку  
Там висіла колисочка  
На суконному шнурку.  
В тій колисці Іванко.  
— Колишіть ня високо,  
Хай zobачу далеко,  
Де моя дівойка гуляє,  
Шитим рукавцем махає* [30, 44].

З близнюковим міфом пов'язане й народне вірування в те, що на Купала в полі можна знайти два колоски на одному стеблі; у землі під цією рослиною обов'язково будуть сховані золоті ріжки [21, 397].

У купальському ритуалі, поза сумнівом, наявні елементи культу сонця (хороводи, солярний знак у вигляді колеса, запалювання багаття). Очевидно, безпосередній стосунок до культу сонця має чоловічий персонаж купальського обряду.

Жіночий персонаж ритуалу — Марена — є персоніфікацією 'нижнього світу' Вона як головна русалка пов'язана з водою та царством мертвих. В образі Марени можна прослідкувати риси богині, яка вмирає і згодом воскресає (топлення Марени, розкидання частин опудала по полях для збільшення врожаю); той самий мотив вмирання і воскресіння у природі відбитий у фольклорних матеріалах (пісня про Ганну). Порівняно з культом сонця і води культ худоби виражений у купальському ритуалі не настільки чітко.

У редукованому вигляді він є у обряді переведення худоби через купальське багаття. Однак можна вказати на виразніші ознаки культу рогатої худоби, які вдається встановити за описами старовинних форм свята.

Замість опудала Марени в деяких поліських селах топили у воді або спалювали кінський чи коров'ячий череп, який називали *Коров'яча смерть* [2, 126]. Про цей персонаж знав і Потебня, хоча сам такого обряду, напевне, не спостерігав. Він зазначає, що "коров'яча смерть — особа, тотожна до Марени чи Мари, яку спалюють на початку весни чи на Купала" [15, 533]. Перед знищенням череп корови чи коня квітчали квітами і вінками так само, як і опудало Марени чи Купала. Зеленин повідомляє, що українці Білорусі на Купала закопують шест, до якого чіпляють кінський череп [21, 400]. Під час хороводу виконується пісня про Купала:

- *Купало, Купало, де ти зимувало?*
- *Зимувало в пір'ї, літуватиму в траві.*
- *А ми прийдем траву рвати і Купала виганяти.*
- *Зимувало у криниці, Літуватиму в пшениці.*

Ці дані надзвичайно фрагментарні і не дозволяють реконструювати обряд з коров'ячим черепом у повному вигляді. Втім, очевидно, що цей обряд мав на меті відвернути смерть худоби і забезпечити її родючість. Та обставина, що череп подекуди прикрашали вінками, може свідчити про його еквівалентність солом'яному опудалу та дереву. В такому разі череп є знаком чоловічого персонажа. Що ж до поєднання черепа і кілка, то тут семантика черепа могла бути прямо протилежною. Незалежно від знакової природи черепа, цей ритуал засвідчує зв'язок між купальським святом та культом рогатої худоби.

Отже, купальський ритуал виявляє такі ознаки, які вказують на його стосунок до близнюкового міфу.

8. Тепер можна відповісти на головні питання: як пов'язаний купальський ритуал з світоглядно-міфологічною системою праслов'ян? Яке значення надавалося цьому святу в календарній обрядовості?

Проаналізувавши всі доступні нам аспекти ритуалу та суміжні фольклорні матеріали, доходимо висновку, що купальське свято імітувало небесне весілля — шлюбне поєднання двох божеств чоловічої і жіночої статі. Результатом цього акту мало стати народження нового бога, який мусить забезпечити родючість природи у майбутньому господарському сезоні. Народження нового бога, зачатого під час літнього сонцестояння, припадає на день весняного рівнодення — тобто на той час, який наші предки вважали початком нового року. Це впливає з мотивів колядок і щедрівок, які колись були обрядовими весняними співами. Бог у колядках займається тим, що робить навесні сам господар: оре, засіває, волочить. Основна його функція — забезпечити добрий врожай, допомогти господарю у роботі:

- *Заради, боже, густое жниво,*
- Густое жниво, рясні снопоньки,*
- Рясні снопоньки, густі копоньки.*
- Дай же ти, боже, сив кониченька,*
- Жеби-с ним їздив межи копоньки* [18, 71].

*Ой гордопишний пан господарю,*  
*Ой маєш бо ти та в чім гордіти:*  
*По твоїм дворі сам господь ходить,*  
*Сам господь ходить та все лагодить* [18, 73].

Для колядок характерні не тільки мотиви орання, сівки, але й мотиви цвітіння дерев і трав, буяння зелені, розвою природи. Деякі мотиви колядок збігаються з темами веснянок (розлив Дунаю, збори парубків у похід тощо). Все це показує, що колядки оспівували народження нового бога саме навесні, а не взимку, і що це був бог родючості, врожаю, і багатства. Саме йому присвячений постійний рефрен колядок: "Ой, радуйся, земле, син божий народився!"

Таким чином, сакральний зміст купальського свята полягав у забезпеченні майбутнього народження бога-покровителя природи та родючості. Таке надзвичайне значення ритуалу виводить його на місце найголовнішої події у релігійно-аграрній системі праслов'ян. У річному циклі наших предків було дві особливо значні події — зачаття нового бога влітку і народження його навесні. Від них залежало благополуччя і життя усього народу, тому зрозуміла та висока міра стійкості і традиційності, яка виявляється у різдвяній та особливо купальській обрядовості. Обидва свята виникли у глибокій давнині, на початку розвитку агрокультури; індоєвропейське міфологічне підґрунтя купальського та різдвяного свята, численні паралелі у календарній обрядовості інших індоєвропейських народів дозволяють відносити зародження купальського ритуалу до часів індоєвропейської мовної єдності.

Що можна сказати про конкретні форми містерії? Очевидно, що вони змінювалися з часом, однак довго зберігали своє значення і основне ядро ритуальних дій. Відомо, що святкування Купала у давнину не обмежувалося лише однією ніччю; свято охоплювало значно більший проміжок часу і включало багато різних дійств, зокрема обряди Зелених свят, русального тижня, поховання Ярила тощо. Центральним актом містерії було шлюбне поєднання двох персонажів, від якого мав народитися новий бог. Як ми бачили, образом-символом сексуального контакту виступало ритуальне багаття. Очевидно, однак, що небесне весілля імітувалося й іншим способом — ритуальним паруванням, в якому кожна земна пара була знаком небесного подружжя. Отже, імітація акту на землі сприяла його доконанню на небі. Ритуальні шлюби на Купала мали однозначно сакральний характер, а ворожіння за допомогою віночків, яке передувало паруванню, можливо, мало визначити склад подружніх пар (пор. слова з купальської пісні: *Хто віночка пойме, той дівоньку візьме*).

У побудові річного календаря яскраво виявився антропоцентризм давнього мислення: дві події (зачаття і народження бога) розділені проміжком у дев'ять місяців, тобто термін вагітності богині вираховували за терміном вагітності жінки.

9. Останнє питання, яке слід обговорити, це питання про гіпотетичні імена усіх трьох богів, що їм присвячена купальська містерія. Відомості про східнослов'янський пантеон настільки незначні і непевні, що навряд чи можна вичерпно аргументувати будь-яку точку зору. Тому висловлюємо лише гіпотезу.

Ім'я жіночого персонажа може бути реконструйоване через стосунок богині до 'нижнього світу' у ритуалі та у купальському фольклорі вона називається *Марена* (*Марина*, *Мара*). Це ім'я утворене від кореня \**ma(r)k-/\*mo(r)k-* і відповідає семантиці персонажа (зв'язок з водою і землею). У пантеоні князя Володимира Марени немає, натомість є жіноча богиня на ім'я *Мокош* (*Мокоша*). Для неї реконструюють зв'язок з таким чисто жіночим заняттям, як прядіння. Назва *Мокош* також утворена від кореня

\**ma(r)k-/ \*mo(r)k-*. Різниця у фонетичному оформленні імен *Марена* і *Мокош* вказує на незалежне утворення обох слів від того ж індоєвропейського кореня: в слові *Мокош* корінь не містить звука [p], а в корені слова *Марена*, навпаки, звук [p] (як ми зазначали, інфіксальний) зберігся, а кінцевий кореневий звук [k] відпав. Таким чином, ані ім'я *Марена* не походить від *Мокош*, ані навпаки. Той же самий міфологічний жіночий персонаж, пов'язаний з водою і землею, родючістю і багатством, у слов'ян (а також балтів) номінувався словами, що походять від одного кореня, але мають відмінності у структурі (наявність/відсутність суфікса) та фонетичні варіації (засвідчені форми *Марена*, *Морена*, *Мармурена*, *Мармуренда*, *Марана*, *Маржана*, *Маря*, *Марша*, *Мара*, *Марина*, *Маринка*, *Мокош*, *Макош*, *Мокоша*, *Макоша*). Очевидно, різні форми імені виникли у різних слов'янських народів, коли в межах праслов'янської мови зароджувалися територіальні діалекти.

У X ст., за часів князя Володимиря, східні слов'яни іменували богиню-мати, що породжує бога врожаю, ім'ям *Мокош*. З введенням християнства це ім'я опинилося під забороною. Оскільки культ Мокоші продовжував існувати, слово *Мокош* було заступлене ім'ям *Марена* чи *Мара*, яке побутувало у слов'ян в тій самій функції. Поширенню міфологічного найменування *Марена* сприяли такі обставини: по-перше, воно за звуковою формою наближене до імені *Марія*, яке почало насаджуватися з поширенням християнства, а по-друге, Мокош-Марена та Марія функціонально тотожні в тому, що обидві породжують бога. Святкування різдвя Ісуса Христа ввібрало у себе усі риси свята на честь народження поганського бога родючості — сина Мокоші-Марени. Крім того, ім'я *Марена* фонетично наближене й до слова *мати*, а це відповідає головній функції Марени — материнству.

Отже, східні слов'яни називали богиню-мати іменем *Мокош*.

Щодо імен чоловічих персонажів, то вони з ритуалу зникли повністю. Причина цього у тому, що боротьба з поганством була скерована в першу чергу проти богів вищого рівня. Як ми бачили, у жодного слов'янського народу назва свята не зберегла імені богів (ані бога-отця, ані бога-сина). Певною підказкою для реконструкції може бути наявність у східнослов'янському пантеоні двох богів, які номінуються як батько і син. Це *Сварог* і *Сварожич*, тобто буквально *син Сварога*. Їх обидвох вважають богами вогню<sup>40</sup> (ім'я *Сварог* походить від давньоіндійського *svag* — 'вогонь', 'сонце'). Іпатіївський літопис під 1114 роком містить інформацію про родові стосунки цих двох богів: "...сего ради прозваша и богъ Сварогъ... и по селмь царствова сынъ его именемъ Солнце, его же наричють Дажьбогъ... Солнце царь сынъ Свароговъ еже есть Дажьбогъ" (цит. за [10, II, 420]). З літопису видно, що бога-сина Сварожича інакше називали *Дажбог*, як відомо, *Дажбог* був одним з головних східнослов'янських богів. В пантеоні сербів паралеллю до *Дажбога* виступає персонаж на ім'я *Божич*, тобто 'син бога'.

Певної інформації про Сварога, на жаль, немає; однак з літопису відомо, що його ідола на київських горах не було. Грушевський пояснює це тою обставиною,

<sup>40</sup>Очевидно, через функціональну подібність двох богів, отця та сина, і виникла прикра плутанина з іменами: у спеціальній літературі імена *Сварог* і *Сварожич* вважають фонетичними варіантами і часто приписують одному богу (див., зокрема енцикл. "Міфи народів світу", т.II, стор. 420).

що у X ст. "найбільш видатні прояви цього бога спеціалізувались в поглядах поодиноких слов'янських народів і означались особливими іменами, сі нові спеціалізовані прояви, в ролі богів, заступали і відсували назад ідею того головного бога. Тому між іменами богів, шанованих на Русі в X в. безпосередньо перед розповсюдженням християнства, ми не зустрічаємо вже Сварога" [7, I, 318]. Для Сварога вчені реконструюють таку ознаку, як зв'язок з земним вогнем, з хатнім вогнищем [2, 17]. Сербі вшановували його під іменем *Бадняк*, спалюючи на Новий рік в печі величезне ритуальне поліно, якому надавали подоби людського тіла [15, 380-381]. Вважається, що саме на честь Сварога запалювали 'живий вогонь'.

Східнослов'янському Сварогу відповідає чеський і словацький персонаж *Рарог* (*Рарак*, *Рарашек*), пов'язаний з культом вогню. У фольклорі він персоналізований в образі вогненного змія, дракона, який приносить людям добробут, несподівано дарує багатство, показує клади. В східнослов'янських казках це *Жар-птиця*. Часто зустрічається у фольклорі і мотив змія, який літає до жінки і виступає її коханцем, іноді вона народжує сина зміїної природи. Тому вогненого змія кликали на допомогу у коханні, звертаючись до нього у заклинаннях.

Сина Сварога, *Дажбога*, пов'язують з небесним вогнем, з сонцем<sup>41</sup>. Ім'я *Дажбог* означає буквально 'той, що дає багатство, добру долю'. За структурою воно двокореневе, перший корінь має значення 'дати', а другий первісно означав не 'божество', а 'добро'. Праслов'янське \**bogъ* вживалося у значенні 'доля', 'майно', 'багатство' [1, I, 409]. Архаїчне значення цього кореня збереглося у словах *збіжжя*, *убогий* (префікс *у-* значить 'без'), *небіж*, *небога*, *небіжчик*, а також у словах *багатий*, *багатство*.

Таким чином, ім'я *Дажбог*, слов'янське за походженням і тому зрозуміле, витіснило інші назви того ж бога (*Сварожич* і *Хорс*). Таке найменування цілком узгоджується з функцією *Дажбога* — забезпечення врожаю збіжжя, приплоду худоби, добробуту і багатства. У "Слові про полку Ігоревім" він характеризується як покровитель русичів.

Фольклорним і ритуальним втіленням *Дажбога* був бик, тур або олень. Потєбня у роботі "Про міфічне значення деяких обрядів і повір'їв (Різдвяні обряди)" вказує на загальнослов'янське уявлення, що народжений бог сходить на землю в образі бика. Так, у Польщі один з колядників перебирався на перший день різдвя туром, в Галичині існував звичай вводити до хати теля, що, як вважалося, приносило щастя [15, 403-409]. Потєбня повідомляє і про те, що у VI ст. у Німеччині церква переслідувала звичай простоліуду напередодні Нового року ходити по вулицях міст, перебрившись оленями. У роботі Потєбні містяться дуже багато цікавих даних, які засвідчують культ бика (оленя) у різдвяному обряді. Потєбні належить здогадка, що різдвяні обряди є відбиттям якогось міфологічного сюжету, у якому беруть

<sup>41</sup>Можливо, ще одним ім'ям Сварожича було іранське за походженням слово *Хорс* ('сонце'). У старих пам'ятках найчастіше зустрічається триада богів *Перун*, *Волос* (Велес) та *Хорс*. У літописній оповіді про пантеон князя Володимиря імена *Хорс* і *Дажбог* йдуть поруч. В одних списках ці імена написані без сполучника, а в інших — розділені сполучником *і*. Оскільки жодних розділових знаків не вживалося, то цілком можливо, що *Хорс* є епітетом чи другим іменем *Дажбога*.



участь два бога чоловічої статі та богиня-мати [15, 442-443], він наводить етнографічні дані, які засвідчують зв'язок цієї богині з прядінням.

До фактичного матеріалу, зібраному нашим великим вченим, додамо деякі українські колядки, де народжений бог персоніфікований в образі тура-олена з численними рогами:

*...Дивит се, дивит в чистое поле,  
В чистое поле, під темний лісок.  
Ой вісмотріла дивное звіря,  
Дивное звіря, тура-олена,  
На головці ж 'му девять рожечків [18, 80].*

*Дивнее звіря, сиве оленя,  
На тім оленю три-девять ріжків,  
Ой на тих ріжках срібна колиска.  
Гей в тій колісці гречная панна...*

*Туре-олене на девять ріжків,  
Ой на десятім там терем росте,  
У тім теремі тисові столи...*

*На тім оленці тридесять рожків,  
На першим рожку золотий терем,  
А в тім теремці можний панонько...[16, 1, 306].*

Отже, обряди народження бога проходять під знаком оленя-бика. Культ рогатої худоби виявляється й у купальському святі; особливо вагомим є обряд спалення чи топлення *коров'ячої смерті*. З культом тура-Дажбога пов'язане і повір'я про те, що на Купала під подвійним колоском сховані золоті ріжки. У купальському фольклорі, зокрема у поліських піснях, з Дажбогом іноді співвідноситься Купало. Це видно з текстів поданих вище пісень, у яких Купала питають, де він зимував і літував. Купало відповідає, що він зимував у лісі, в стрісі (тобто в соломі), у криниці, в пирії (йдеться про підземний корінь пирію), а літуватиме в пшениці, траві, зіллячку. Тут проведене протиставлення двох природних сезонів — зими та літа. Першому відповідає ліс, криниця, пирій, тобто неосвоєний світ, а також солома — знак минулого врожаю; другому — зілля, трава, пшениця, знаки нового врожаю і "свого" світу. Цікаво також протиставлені підземний і надземний світ (криниця; пирій — зілля, трава). Таким чином, зимовий, ненароджений Купало знаходиться під землею, а літній, живий — на землі.

Культ оленя-бика відбився і у весільній обрядовості. Потєбня наводить текст російської весільної пісні, де олень з золотими рогами приходить на весілля, щоб розвеселити усіх гостей, а особливо молоду [15, 409].

Таким чином, завдяки реконструкції купальського ритуалу ми встановили, що один із слов'янських богів, Сварожич-Дажбог-Хорс, якого наші предки мислили сином іншого бога, Сварога, народжувався кожного року, щоб забезпечити родючість землі і худоби.

Наша реконструкція дозволяє також встановити додаткові синтагматичні стосунки в системі вищих міфологічних персонажів східних слов'ян. Марена-Мокш і Сварог відповідно до близнюкового міфу мислилися братом і сестрою, отже, в міфологічній системі вони були пов'язані подвійними зв'язками (чоловік — жінка, брат — сестра); Марена була також матір'ю Дажбога-Сварожича.

Відзначимо ще одну особливість річного циклу календарних обрядів: після купальського свята і сама Марена, і русалки зникають з обрядів і вірувань. Чим це пояснити? Якщо вважати, що Марена на Купала вмирає, то слід шукати в обрядовості мотивів

її народження. Однак таких мотивів нема, відомі тільки обряди, що імітують поховання. До того ж смерть Марени суперечила б мотиву материнства. Очевидно, її топлення не уявлялося актом смерті, йому надавалося інше значення: Марена покидала людський (земний) світ для того, щоб виношувати у своєму лоні бога-сина, який мав народитися навесні. Таким чином, уявлення про Марену як про втілення смерті є явно вторинним і не відповідає семантиці її образу у давніх слов'ян. Скорше за все, таке уявлення виникло під впливом обряду топлення Марени у купальському святі.

## II. Юріївське свято.

Ім'я Марени зустрічається у моравських і словацьких піснях, які співаються не на свято Купала, а на весняне свято відмикання землі і неба, що зараз збігається з днем святого Юрія — 6 травня.

В моравській пісні, яка супроводжує винесення опудала Марени у білій сукні, до Марени звертаються з питанням, куди вона поділа ключі:

*Helo, helo, mā milá Mořeno!  
Komus dala klíce?*

Той самий мотив у словацькій пісні:

*Marena, Marena,  
Kdes ty kluce podela? [19, II, 61].*

Марена називається також *смертонькою*, *смертною неділею*:

*Smrtná neděla,  
Kams klíče poděla?*

Вона відповідає, що передала ключі святому Юрію, щоб він відімкнув землю і вироста трава:

*— Dala sem je, dala  
Svatému Jiří.  
Svatý Jiří vstává,  
zem odemykává,  
Aby tráva rustla [2, 105].*

В іншій пісні Марена передає ключі святому Яну, щоб той відкрив небесні ворота, та святому Юрію, щоб він відімкнув небесні двері. Далі слова пісні звертаються до небесної ключниці: "*Jedny vrata otevři, druhé mečem (мечем) podepři*"

В українському варіанті юріївської пісні ключі знаходяться у *матері*:

*Та Урай мати кличе:  
— Та подай, матко, ключа  
Одімкнути небо,  
Випустити росу,  
Дівочку красу [6, II, 31].*

Аналізуючи ці пісні, Потєбня зазначає, що ключі — символ влади, і той, хто володіє ключами, має владу над тим, що сховано. Якщо Марена відмикає небо чи зберігає у себе ключі від нього, то вона мислиться якимось пов'язаною саме з небом, сонцем, тобто верхнім, а не нижнім світом. В цьому проглядає суперечність з тим, що ми встановили щодо образу Марени, і, отже, для переконливості інтерпретації ця суперечність мусить бути потрактована.

Марена-ключниця фігурує лише у весняному західнослов'янському обряді; у східних слов'ян мотив відмикання неба відомий за фольклорними матеріалами, однак Марена в них не згадується. Можливо, купальська Марена та Марена-ключниці ніяк не пов'язані між собою? Це припущення видається цілком вірогідним, якщо взяти до уваги ту обставину, що богиню, якій був присвячений купальський ритуал, східні слов'яни називали первісно не *Марена*, а

Однак не будемо поспішати з висновками і розглянемо весняне свято Юрія.

В першу чергу зауважуємо, що серед юріївських вірувань та звичаїв є багато спільного з тими віруваннями, які характерні для русального періоду:

□віра у цілющу силу роси; на юріївську росу вперше після зими виганяють худобу, по росі качаються діти і дорослі, її збирають, зберігають і використовують при хворобах;

□збирання зілля, яке має лікувальну і охоронну силу; зілля дають з хлібом коровам; дівчата плетуть зелені вінки і кладуть на голову — щоб голова не боліла; у сербів при зборі зілля співають обрядову пісню, в якій зображена розмова юріївської квітки з квіткою купальською [19, II, 89];

- уявлення про загрозу з боку нечистої сили; відьми в ніч на Юрія відбирають коровам молоко; щоб запобігти цьому, на дверях, воротах та вікнах робили хрести, такі ж хрести зображували на спині худоби; худобу очищували різними способами, зокрема вогнем; у стайнях запалювали страсні свічки;

- розпалювання багаття; з гори пускають запалений обруч, обвитий соломкою; в деяких місцевостях, як ми говорили, те саме роблять на Купала;

- дівочі ворожіння на майбутнє подружжя; почувши на Юрія зозулю, дівчина питала, чи довго ще буде в батька; якщо зозуля замовкала і відлітала, то це був знак, що дівчина цього року вийде заміж; в багатьох рисах збігається юріївський обряд дівочого ворожіння, який називається "Ляля", та описаний вище обряд з Купайлом;

- обходи полів з метою забезпечити добрий врожай.

Отже, подібність ритуальних дій та вірувань, пов'язаних з Юрієм та Купалом, дозволяють інтерпретувати ці свята як компоненти одного ритуального циклу.

Для аналізу юріївського свята важливо відповісти на таке питання: про що, власне, свідчить вислів *відімкнути небо і землю*? Якщо їх треба відімкнути, то вони уявляються замкненими, а це означає, що існує хтось такий, хто їх замкнув (умовно кажучи, якийсь "замикач"). Можна припустити, що цей "замикач" і не збирався відмикати небо і землю. Якщо ж це припущення вважати вірогідним, то можна уявити собі антагонізм, боротьбу двох персонажів, один з яких Юрій, а інший — якийсь невідомий нам поки що "замикач". Роль Юрія-відмикача полягає в тому, щоб забезпечити родючість, добробут і багатство; роль "замикача" повинна бути прямо протилежною. Значить, антагоніст Юрія не сприяє врожаю, добробуту та багатству людей.

Потєбня не міг прийняти думки, що антагоністкою Юрія є Марена-ключниця, він вважав її спільницею Юрія, цілком позитивним персонажем, пов'язаним з сонцем і світлом. Тоді, звичайно, йому довелося розмежувати Марену-ключницю і Марену-русалку, володарку 'нижнього світу'. Однак інші персонажі-ключниці, відомі з пісень про відмикання неба і землі, також репрезентують нижній, а не верхній світ: в моравській пісні ключницю називають *смертю*, а у німецькій пісні ключі зберігає відьма Гольда. Отже, якщо ключницями виступають смерть та відьма, значить, і Марена в цій ролі з'явилася не випадково.

Хто ж такий Юрій-Урай? Святий Юрій як персонаж вторинний, християнський, перебрав функції у якогось

поганського персонажа. Заміна старого образу новим мусила відбутися не довільним чином, а на основі певної функціональної подібності. Оскільки основна функціональна ознака християнського свята Юрія — боротьба зі змієм, маніфестатором зла, темряви<sup>42</sup>, то можна припустити, що й архаїчний поганський персонаж також боровся зі змієм.

Спробуємо зрозуміти, для чого Юрій відмикає небо. Якщо йдеться про те, щоб випустити замкнені взимку тепло і світло, то дії Юрія виглядають невчасними: поля давно зорані, засіяні, є вже і вруна (подекуди на Юрія дівочі віночки плелися з зеленого жита); трава вироста настільки, що можна починати пасти худобу, дика природа в розквіті, вже повернулися з вирію всі птахи. Навряд чи можна припускати, що така невчасність викликання весни не була би помічена нашими предками, які дуже добре розумілися на природних явищах. Отже, чого хочуть землероби від Юрія, співаючи пісень про відмикання неба?

Просять у нього не тепла, а вологи, дощу. Як зауважує Воропай, "для забезпечення врожаю як хліба, так і трави потрібна насамперед волога, а тому треба накликати дощ; звідси повівся звичай — у день свята Юрія обливати водою пастуха чи якусь іншу, визначену для того особу. Такий звичай існує не тільки в нас, а й у інших народів: естонців, латишів, греків, німців та в усіх південних слов'ян. Найколотитніше цей звичай відбувається в Сербії. Одна з дівчат укривається з ніг до голови зеленими гілками й листям; вона ходить по селу у супроводі хору й перед кожною хатою її обливають водою, а вона при цьому ще й танцює" Воропай наводить і обрядову пісню, з якої видно, що обхід села і обливання дівчини перед кожною хатою мають викликати рух хмар і теплий дощ на поля кожного господаря [19, II, 68].

Таким чином, ключі потрібні Юрію для того, щоб відімкнути вологу, яку замкнув, тобто сховав від людей, антагоніст Юрія. Хто був тим персонажем, який тримав вологу? Фольклор про нього не згадує, тому і відповідь на це питання знайти не так просто. Однак є ниточка, яка може привести й до клубочка. Згідно з переказами, що побутували на Чернігівщині, небо навесні відмикає не Юрій, а Гавриїл, щоб випустити на землю дощ, і від цього відмикання бувають грім і блискавка: "Грім і блискавка — це тому, що Бог Гавриїлові золоті ключі передає небо відмикати, щоб дощ землю змочив"<sup>43</sup> [19, I, 285]. Отже, в народній уяві відмикання води пов'язане з громом і блискавкою. В іншому переказі весняний грім пояснюють тим, що "у день Благовісника архистратиг Гавриїл сідає на хмару й пускає стріли на другу, де сидять дідьки..." [22, III, 346]. Дивовижно, що нечиста сила опинилася на небі, поруч із Гавриїлом.

В народних переказах ключі від неба співвіднесені з громом і блискавками. Можна припускати в давнішій формі переказів наявність фігури бога-громовика, який

<sup>42</sup>Фольклору та культурним традиціям відомі образи не одного, а двох зміїв: один репрезентує вогонь, вмє літати, часто набуває ознак чарівного птаха (*Жар-птиця*), одарує багатством; другий змій живе в темряві (часто в підземеллі), пов'язаний із землею, водою та рогатою худобою. Спільною ознакою двох зміїв є статеві зв'язки з жінками. У фольклорі може відбуватися контамінація обох типів зміїв, як це спостерігається, зокрема, у білинах.

<sup>43</sup>Свято благовісника-Гавриїла відзначається 8 квітня, коли вже починається грозовий сезон.

пускає стріли. Відомо, що у слов'янській міфології громами і блискавками стріляє Перун. Проти кого він застосовує свою грізну зброю? Проти того персонажа-антагоніста, який сховав і не пускає на землю вологу.

Таким чином, ми встановили, що "відмикання" означає випускання на землю вологи; цього не хоче антагоніст Юрія, який є також і супротивником Перуна; для боротьби з супротивником використовуються грім і блискавки. Залишається довідатися, хто ж цей антагоніст і яку роль в цьому сюжеті грає Марена (вона ж смерть або відьма Гольда).

Звернімося до відомих міфологічних фактів, зіставивши які зможемо відповісти на наші питання. Святий Юрій змагається зі змієм; і хоча це християнський сюжет, але змії — традиційний поганський маніфестатор 'нижнього світу' Грім і блискавка — зброя бога-громовика у всіх індоєвропейських міфологічних системах. Об'єднавши в одному сюжеті образ супротивника Юрія, тобто змія, і образ бога-громовика, володаря блискавки і грома, ми відтворюємо основний індоєвропейський міф про боротьбу бога-громовика та його антагоніста, володаря підземного світу і вод. У міфі в результаті перемоги над змієм (слов'янським Велесом) Перун випускає на землю води і худобу — у фольклорі в результаті відмикання неба Юрієм на землю йде дощ, падає роса, а худобу випускають на пасовиська.

Щоб поставити всі крапки над і, розглянемо деякі характерні риси юріївської обрядовості.

54

В юріївських піснях та обрядах частіше згадують не дощ, а росу. Саме росі приписували чудодійну силу. Це може бути пов'язане з тою обставиною, що води, які випускає Перун, — підземні, нижні води. Репрезентувати ж підземну воду краще може роса, а не дощ, який падає з неба. До того ж дощ не завжди буває бажаним явищем, особливо якщо він супроводжується грозою і градом та знищує посіви; такі дощі часто бувають саме в травні-червні.

Чому саме з Юрія випускають худобу на пашу? В сюжеті міфу худобу і води випускає на землю Перун, перемігши Велеса і відкривши ключами його схованку під скелею. Отже, і селяни випускають свою худобу після того, як Юрій відкрив небо.

Перший випас худоби на Юрія супроводжувався магичними ритуалами, наприклад, зранку господар тричі обходив худобу з повним відром води, закопував біля воріт замок, сокиру та яйце, розпалював на цьому місці невелике багаття, викидаючи в нього три жмути соломки зі стріхи, і примушував худобу перейти через це багаття. Тільки після таких ритуалів пастух виганяв худобу на пасовисько. Зеленін зауважує, що в тих випадках, коли через погодні чи кліматичні умови випас починався пізніше або раніше 6 травня, ритуали виконувалися саме в цей день, причому дуже ретельно і урочисто.

Народна віра в активізацію нечистої сили зумовлена тією ж причиною, що й на Купала: на землі перебуває Марена; тому й дівчата ворожать, і зілля має цілющу силу. За деякими фольклорними даними можна припускати, що у східнослов'янському фольклорі Марена персоніфікована в образі зозулі (зокрема, про це свідчить народна легенда про дівчину, яка одружилася з вужем, народила дітей, а потім перетворилася на зозулю, а дітей зробила квітками). Період активізації нечистої сили (особливо русалок) збігається з часом, коли чути зозулю, а саме від Юрія

до Петрівки (кажуть, що на Петрівку зозуля подавилася мандриками й тому перестала кувати). Очищувальні обряди на Юрія, на Зелені свята, на Купала колись мали на меті оберегти посіви від загрози, яку несе 'нижній світ' — переможений Велес-змій і Марена.

Як замість Перуна у фольклорі з'явився Юрій? Внаслідок прийняття християнства у слов'янській обрядовій та фольклорній традиції різні функції та ознаки Перуна перейшли на різних святих. Зокрема, його борода і колісниця були приписані святому Іллі, а стріли (блискавка) — святому Юрію. Сюжет про боротьбу зі змієм (Велесом) також був перенесений на святого Юрія. Так Юрій і став "відмикачем" небесної вологи.

Яку роль у юріївських віруваннях відіграє Марена? В моравських піснях вона передає ключі. Для нас тепер очевидно, що це ключі від води, вологи. Вода мислилася атрибутом 'нижнього світу', тобто того світу, де панує змії<sup>44</sup>. Зв'язок богині і бога-змія є компонентом сюжету основного індоєвропейського міфу: жінка громовика зраджує його зі змієм, за що громовик скидає її з неба. Так небесна богиня стає господинею 'нижнього світу', розділяючи владу над ним зі змієм (знаком влади виступають ключі, які зберігаються у богині). Ім'я цієї богині у латиській міфології *Маря*, йому відповідає західнослов'янське *Марена*. Таким чином, юріївське свято відмикання води може бути пов'язане з сюжетом основного індоєвропейського міфу.

Отже, купальська *Марена-Мокош* і юріївська *Марена* — до певної міри різні персонажі, адже вони маніфестують богинь з різних індоєвропейських міфів. Втім, очевидно, між ними більше спільного, ніж відмінного. Сюжети міфів не були ізольованими і застиглими. Мотиви одного могли переходити у інший, зливатися, породжувати нові колізії. Все це відбивалося у слов'янському фольклорі, де збереглися в основному тільки мотиви, а не цілі завершені сюжети.

Зокрема, прикладом контамінації двох міфів за участю богині 'нижнього світу' є билина про Добриню і Маринку. В ній присутні мотиви і міфу про народження бога, і міфу про змієборство. Цікаво, що ім'я *Добриня* змістовно узгоджується з іменем Дажбога, оскільки в обох іменах є семантичний компонент 'добро, багатство'. Така заміна номінації могла бути викликана саме церковною заборонаю на вживання імен поганських богів. В билині про Маринку Добриня має деякі ознаки Дажбога: він ізольований від людей у володіннях Маринки, перевтілений нею у тура чи оленя з золотими рогами, однак, оскільки він повинний бути на землі, Маринка повертає його у людський світ. Мотив відродження бога у вигляді оленя оповідачам билин на момент запису був абсолютно незрозумілим, тому перебування Добрині в образі звіра було приписане ворожим діям Маринки (цікаво, явно пізніша вставка — *Добриня-тур плаче*). Циклічність, повторюваність народжування Дажбога відбита у мотиві 9 (чи 39)

<sup>44</sup>Розглядаючи співвідношення змія та 'нижнього світу', слід взяти до уваги, що слово *змій* походить від того ж кореня, що і *земля*. Цим вербально маніфестується стосунок змія до 'нижнього світу' Друга важлива обставина, яка показує семантичну тотожність *Марени* і змія-*Велеса*, полягає в тому, що корені їх імен (тобто \**ma(r)k-* та \**uel-*) служать в різних мовах для номінації поняття 'смерть', 'мертве'.

турів, які бігали у *чистому полі*. Інші ознаки зближують Добриню зі змієборцем, за міфологією — Перуном. Це головним чином мотив вбивства Змія за допомогою лука і стріли.

Крім того, билина розділила міфологічний образ богині-матері на два: мати Добрині і чарівницю-Маринку. Перша має пасивну роль: радить синові не їздити на Маринчину вулицю, а потім сприяє рятунку Добрині, примушуючи Маринку повернути йому людський образ. Маринка цікава не тільки своїми стосунками зі змієм, що сягає обох індоєвропейських міфів, але й перевтіленням у ластівку (мотив, відомий з єгипетської міфології).

Така плутанина і суміш міфологічних мотивів характерна для усіх билин. Тим не менш вони можуть бути використані для реконструкції праслов'янської міфологічної системи, бо краще за інші фольклорні жанри зберегли деякі сюжети.

Отже, розглянуті нами міфологічні і фольклорні персонажі, імена яких утворені від кореня *\*ma(r)k-/\*mo(r)k*, мають безпосередній стосунок до 'нижнього світу'.

## Море

Розгляньмо важливе поняття, яке номінується словом, утвореним від кореня *\*ma(r)k-/\*mo(r)k*, — поняття 'море', яке є міфологічним елементом. Традиційно вважається, що слово *море* не походить від гнізда цього кореня. Наш погляд на генезу слова *море* не належить до загальноєвропейських. Спробуємо його обґрунтувати.

Слово *море* відомо багатьом індоєвропейським мовам. Слов'янські форми мають у корені звук [o], в неслов'янських мовах корінь має інші голосні звуки (найчастіше [a] чи [e]):

давньопруське *mary* 'затока',  
литовське *māre* 'море',  
латиське *mare* 'затока',  
латинське *mare* 'море',  
давньоіндійське *maryāda* 'берег моря',  
давньоангл. *mere* 'море',  
давньовірменське *meri* 'море' [1, III, 513].

Первісним значенням індоєвропейського слова *\*mōi* (з коротким чи довгим голосним [o]) було, на думку дослідників, 'болото' або 'озеро', тобто прісне водоймище або сильно зволожена земля. Таке значення кореня в деяких випадках збереглося й дотепер. Зокрема, вірменське слово *тог* означає не 'море', а 'болото', а також 'рідкий гній'. В діалектах української мови відомі слова *морюва* та *моржол* — 'болото' [1, III, 513]; на півночі Росії морями дотепер називають також і озера. У багатьох слов'янських країнах є річки, назви яких утворені від кореня *mor-* або *mor-*: болгарська *Марица*, польська *Моравка*, сербохорватська *Моравка*; від гідроніма *Morava* виводять і давню назву країни *Моравія*. У сучасній словацькій мові є зворот *morske oko* на позначення невеликого гірського озера; мотивацію цього найменування не можна зрозуміти, не врахувавши первісного значення слова *море*.

Яким же подано море у східнослов'янському фольклорі?

Море завжди далеко, до нього трудно дістатися: *За горами, за морями, в десятих царстві, в тридесятих государстві...* (так часто починаються казки); якщо хтось кудись пішов і довго не повертається, говорять: *За море по зілля пішов* або *Пішов як до моря по воду*. Якщо ж до хати йшов непроханий гість, говорили: *За морем*

*йому вечеря!* (в сенсі 'хай іде подальше та сюди не повертається'). Небезпекою моря нехтують тільки дурні та п'яні: *П'яному <дурному> море по каляно*. Повернутися з моря додому дуже тяжко, ба навіть неможливо, якщо тільки того не захоче Бог: *Як Божа воля, то вернеш з моря*. Такою ж силою наділені молитви батьків: *Отцева й материна молитва з моря рятує, а проклін у калюжі топить*. На морі завжди негода, буря: *Не чекай у моря погоди* (у моря тут означає не 'при морі', 'на морському березі', а 'від моря'). За море літає і повертається звідти ворона, птах, пов'язаний з 'нижнім світом': *Ворона за море літає, а дурна вертається*. З морем часто пов'язується думка про знання чи мудрість: *Хто не вміє молитися, най іде на море учитися; Ума з морем не купиш, коли вго дома нет*.

Але найчастіше з морем у прислів'ях поєднується *горе*:

*Горе — море, пий його, не вип'єш всього.*

*За морем, як за горем.*

*Навчить горе глядіть у море.*

*На віку горя — море, а радощів — і в ложку не збереш.*

*Жди горя с моря, беды от воды.*

*Кто в море не бывал, тот горя не видал.*

*В море горе, а без него нет и того.*

*От горя хоть в море, от беды в воду.*

*Кручиной моря не переедешь.*

*Море, что горе, и берегов не видно.*

*Дальше море, меньше горя.*

*Ближе море, больше горя.*

*Горе — что море: ни переплыть, ни вылакать.*

*По горе не за море: не огребешься и дома.*

*Пришло горе, взволновалось море: люди тонут, и нас туда же гонят*<sup>45</sup>.

Деякі прислів'я прямо поєднують з *морем-горем* і *смерть*: *Смерть не горе, а страшне велике море. Ум за морем, а смерть за воротом* (буквально — за плечима, переосмислено як *за воротами*).

Отже, у фольклорі спостерігається стійкість асоціативної пари *море — горе* (та аналогічної пари *вода — біда*). Чим це пояснити? Потєбня в роботі про "Слово о полку Ігоревім" висловив гадку, що *вода — біда* та *море — горе* "асоційовані через те, що перші члени мають символічне значення", і навіть такі прислів'я, що ілюструють зв'язок *моря, води* і *горя, біди*:

*Остров в море, а сердце в горе.*

*Остров окружило водою, а нас бедою.*

*Пришла беда, разлилась вода, переехать нельзя, а стоять не велят.*

*Со стороны горе, с другой море, с третьей болото да мох, а с четвертой ох.*

*Разбейся, кувшин, пролейся, вода, пропади, моя беда.*

Отже, у чому корені такої семантики моря? Чому воно використовується як символ біди, смерті?

Відповідь на це питання, на нашу думку, полягає у тому, що море в архаїчній міфопоетичній системі було знаком нелюдського світу. Як ми бачили, билинний Добриня перебував в образі тура-олена на болоті чи на морі. У замовляннях на море

<sup>45</sup>Приклади українських прислів'їв, за невеликими винятками, взяті зі збірки М.Номиса, російських — зі словника Даля.

відсилаються різні хвороби, уроки, пристріти та інші шкоди й нещастя, включно із смертю (*Пристріче, пристріче, добрий чоловіче! Іди собі на море, на тім морі камінь, на камені зруб...*); там живуть персоніфіковані хвороби та їх володар, найчастіше представлений в образі змія чи змії або Чуда-юда:

*На синьому морі лютий змії реве. — Чого ти, лютий змію, ревеш? — Бо нема мені чим дітей годувати. — Йди, лютий змію, до N у двір і візьми від раба Божого N молитвенного і хрещеного люту кров і будеш мати, чим дітей годувати [8, 68].*

Порівняймо з традиційною структурою світу замовлянь (*море — на морі камінь — на камені дуб*) початок думи "Маруся Богуславка", де *море* символізує не просто турецьку неволю, а нелюдський — бо нехристиянський — світ:

*Що на чорному морі,  
на камені біленькому  
там стояла темниця кам'яная,  
що в тій темниці пробувало 700 козаків.*

За морем у замовляннях знаходиться світ мертвих:

*— Місяцю, місяцю, де ти був?  
— За морями, за лісами,  
Там, де мертві лежать [34, 13].*

Море — місце, звідки приходить по людей смерть:

*Ой, летіла стріла з-за синього моря,  
Ой де ж вона впала? — На вдовинім полі.  
Кого ж вона вбила? — Вдовина сина.  
Нема нікого плакати по ньому... [31, 342].*

Іноді у фольклорі *море* виступає дорогою на той світ, напр. у казці зі збірки О.Афанасьєва: "*Море расступилось, дорога открылась, дурак ступил раз-другой и очутился на том свете*" (цит. за [2, 115]).

У іншій російській казці орел, якого мало не застрелив цар, кидає його у смерть і в прямому, і в алегоричному сенсі:

*...Царь сел на птицу... Прилетели они на край моря синего. Тут орел скинул с себя царя, и упал он в море — по колени намок; только орел не дал ему потонуть, подхватил его на крыло и спрашивает:  
— Что, царь-государь, небось испужался?  
— Испужался, — говорит царь, — думал, что совсем потону.*

Далі епізод повторюється ще двічі, і цар намокає по пояс, а потім по шию. Після цього орел говорить:

*— Ну, царь-государь, теперь ты изведаль, каков смертный страх!<sup>46</sup>*

Таким чином, відбувається трикратний перехід героя на той світ та повернення його з того світу; оповідач передає це через мотив занурення царя у море. Отже, занурення в море еквівалентне смерті.

У голосіннях *море* виступає або місцем, куди відходить покійник:

*...Чужі косарики з поля додому йтимуть, а я свого косарика буду дожидать, та не знатиму, відкіль його виглядять, чи з синього моря, чи з чистого поля? [23, №57];*

*...Ой, діточки мої, чи ви за водою пішли?  
Ой, діточки мої, чи ви за гори зайшли?  
Ой, відки мені вас визирати?  
Ой, відки мені вас дожидати?  
Чи ви до мене човником припливете? [23, №336];*

*...Ой, куда ж ти, братику, виїхав,  
у який край, у яку дороженьку?  
Чи до чистого поля,  
чи до синього моря? [6, II, 196].*

Отже, море — образ того світу, царства мертвих. Однак, зупинившись на такій інтерпретації, ми не зможемо задовільно пояснити, чому мотив моря часто зустрічається у веснянках, весільних піснях, у піснях про кохання. Адже їх зміст далекий від теми смерті. Ось, наприклад, фрагмент пісні про кохання:

*Ой, я в морі купалася  
І я в біду попалася;  
Я ж море перебреду,  
І я біду перебуду.*

Щоб зрозуміти це явище і його витоки, треба зробити певний відступ від теми моря і з'ясувати деякі загальні засади прадавнього світогляду.

Наші далекі предки уявляли собі буття ланцюжком переходів з одного світу на інший. Вмираючи, людина залишала цей світ і переходила до предків, щоб через певний час знов відродитися у немовляті, здійснити черговий перехід<sup>47</sup>. Існували також обряди ініціації, перехід у інший віковий статус. Ці обряди імітували смерть, перебування на тому світі серед предків та повернення до живих. При переході ініціанта випробовували; в українському фольклорі знаходимо мотив, що пов'язаний з випробовуванням при ініціації дівчат. Це загадки для дівчини. Якщо вона не може знайти правильну відповідь, з нею трапляється щось лихе. Цей мотив відбитий у русальних піснях, у піснях весільних і, нарешті, у піснях про кохання (у такій послідовності подаємо фрагменти пісень):

*Ой, біжить, біжить мала дівчина,  
А за нею та русалочка:  
"Ти послухай мене, красна панночко,  
Загадаю тобі три загадки.  
Як угадаєш — до батька пуцу,  
Як не вгадаєш — до себе візьму:  
Що росте без кореня?  
Що біжить без повода?  
А що цвіте без цвіту?"  
Панночка загадку не вгадала,  
Русалка панночку залоскотала [19, II, 163].*

*Молодий Марку, чи спиш, чи лежиш?  
Не сплю, не лежу, стрілочку стружу:  
Котрі луччі — в пучечки в'яжу,  
В пучечки в'яжу, на Дунай пускаю.  
Пливить, стрілочки, до моєї дівочки,  
Загадайте їй три загадки,  
Як одгадає, так моя буде,  
Не одгадає, не моя буде... [16, I, 293].*

*Іхав козак з України  
та й зайхав до дівчини...  
— Ти, дівчино-семилітко,  
відгадай же сім загадок:  
Що то росте без корінця?*

<sup>46</sup>Казка "Морской царь и Василиса Премудрая", записана на Вороніжчині (див. В.Морохин, *Прозаические жанры русского фольклора*. Хрестоматия. — М., 1983, стор. 50-55).

<sup>47</sup>Відповідно до народних уявлень, нехрещена (неназвана) дитина ще належить до нелюдського світу: *Без имени ребенок — чертенок* [5, IV, 597].

*Що то грає, голос має?  
Що то плаче, сліз не має?  
Та дівчина не думала  
і загадки відгадала... [20, 295].*

Об'єднує ці пісні мотив загадок. Правильність відповіді на загадки пов'язується зі здійсненням чи нездійсненням акту переходу — чи на той світ, чи до іншого роду. Весільна пісня найчіткіше вказує на символічне призначення загадок — виявити підготовленість дівчини до заміжжя. Можна припустити, що відгадування дівчиною загадок є не що інше, як казковий мотив важкого завдання, яке повинний виконати герой, аби довести свою готовність одружитися.

Пісні з мотивом загадок показують, що смерть (перехід на той світ) та заміжжя були знаково тотожні. Сказане кидає світло на те, чому море зустрічається у обрядових весільних та ліричних піснях. Море (вода, Дунай<sup>48</sup>) виступає тою символічною перешкодою, яку дівчині треба здолати, щоб потрапити до роду чоловіка. Це дуже яскраво виявляється у піснях:

*— Дівчино, дівчино, чом по гаю блудиш?  
Напевно, напевно мого сина любиш?  
— Якби не любила, то би не ходила.  
Я за твоїм сином бистру річку плила.  
Бистру річку плила, ще й Дунай тихенький... [20, 355].*

З усією очевидністю значення цього мотиву відкривається у ритуальній весільній пісні, яка співалася під час перебування молодих у коморі:

*Бреди, бреди, Марусенько, бреди  
Да не бійся холодної води.  
Високо подимайся,*

*З сорому викупляйся [32, 149].*

Зв'язок води і шлюбу проаналізований у роботі Потебні "Переправа через воду як представлення шлюбу" [15, 553-567], де наведені тексти весільних пісень з мотивом долання дівчиною ріки. Якщо у піснях дівчина переходить воду (або набирає воду) благополучно, то вона виходить заміж. Часто зустрічається мотив потопання дівчини; при цьому її намагаються витягнути батько та мати, але врятувати може лише милий. Наприклад, це видно з одного давнього запису весільної пісні:

*Што рекла дівонька: "Пусти мене, Стефане!  
Скочу я у Дунай, у Дунай глибокий,  
А хто ми доплинеть, його я буду".  
Не хто ми доплинув красную дівоньку,  
Доплинув дівоньку Стефан воевода  
І взяв [він] дівоньку за білуру ручку:  
"Дівонька, душенько, миленька ми будеш!" [16, 1, 292].*

Купальські пісні містять ті самі мотиви, що і весільні, включно з мотивом холодної води. Колесса наводить таку пісню з Лемківщини:

*А на Яна, на Янонька  
Купалася ластівонька,  
Купалася, купалася,  
А на матку волалася:  
"Матко моя, подай руку!  
Не дай згинуць мой сердечку!  
Матко, матко, подай обі,  
Не дай згинуць в зімній воді" [37, 236].*

Втім, сюжети купальських пісень, на відміну від

весільних, закінчуються топленням дівчини, бо її ніхто не рятує. За потопанням дівчини йде мотив смерті та відродження у природі, тобто потопання пов'язане з примноженням природних багатств. Таким чином, у купальських піснях потопання символізує смерть і нове відродження. Оскільки воно пов'язане зі шлюбом, то вважаємо, що потопання дівчини (жінки) рівнозначно заплідненню жіночого лона.

Чим можна підтвердити правильність такої інтерпретації мотиву потопання?

Володимир Пропп у статті "Мотив чудесного народження" вказує на численні фольклорні сюжети (не тільки слов'янські); де народження дитини викликане перебуванням жінки у воді чи навіть питтям води [35, 212-214]. Вірування у можливість народити, випивши води чи скупавшись в ній, перейшло й у культурні традиції; з ним пов'язана поширена віра у те, що безпліддя можна вилікувати шляхом пиття води чи купання. "Ця віра, — пише Пропп, — була розвинена так сильно, що церква була змушена її легалізувати. Чудодійні джерела і колодязі, що викликають народження, і басейни, що дають молодість, є майже по всій Західній Європі, причому вони, як правило, носять імена якогось святого" Щодо віри у запліднюючу силу води, то Пропп вважає, що вона розвинулася з уявлення, ніби запліднення відбувається через контакт із рибою. З палеолітичних наскельних малюнків та міфологій примітивних народів видно, що риба була знаком фалоса і ототожнювалася з чоловічим запліднюючим началом. Пізніше символічне значення риби змінилося, вона стала знаком жіночого начала, але віра у запліднення через воду продовжувала існувати.

У зв'язку з ритуальним купанням, яке повинно сприяти заплідненню, повернімося до купальського свята. З етнографічних матеріалів видно, що купаються на Купала усі: і діти, і чоловіки, і жінки. Однак можна з великою долею вірогідності припускати, що у давнину, коли елементи ритуалу ще не втратили свого символічного значення, ритуальне купання здійснювали лише дівчата та жінки. Їхнє запліднення мало симулювати запліднення богині-матері. Друга функція жіночого купання — символічне очищення перед чи після переходу до роду чоловіка (з мотивом купання на Купала доцільно зіставити купання молоді перед шлюбом, яке практикувалося у багатьох народів). Вказівки на дівоче купання можна знайти у щойно наведеній купальській пісні. Тому такі осучаснені трансформації купальських пісень, як "Ой, купався Іван та в воду упав" чи навіть:

*Де купався Іван, да й у воду впав;*

*Купала на Івана.*

*Де купався Гриць, та й у воду тиць;*

*Купала на Івана.*

*Де купався Клим, да й у воду вплив;*

*Купала на Івана [29, 98] —*

відбивають профанацію ритуалу і свідчать про забуття справжньої мети купання.

Таким чином, у багатьох народів мотив потопання чи купання означає те саме — запліднення жіночого лона. Виникнення цього мотиву, як припускають вчені, сягає доби палеоліту. Чим була зумовлена його поява, скажемо трохи згодом.

Чи є відомості про зв'язок з водою процесів ініціації хлопців? Виявляється, що так, хоча у

<sup>48</sup>У фольклорі, особливо в обрядових піснях, Дунай і море вживаються в однаковому символічному значенні. Іноді навіть зустрічається сполучення *Дунай-море: Дунай-море розливає, і день і ніч прибуває.*

ініціації хлопців? Виявляється, що так, хоча у східнослов'янському фольклорі він майже не залишив слідів. Цей мотив зберігся у переказах, які відтворюють відомий сюжет про царя Едіпа.

Сюжет про Едіпа містить мотив намагання позбутися дитини одразу після народження. Довідавшись через пророцтво, що син його вб'є, батько Едіпа наказує покласти дитину у кошик, скриню чи бочку і викинути у море. Перед тим дитину певним чином позначають, наприклад, вішають на шию образок чи імітують рани. В українському переказі це відбито так: "Взяли та й прибили печатку на праве стегно ноги і зробили таку скриньку, що його там забили, та й опечатали скриньку, та й вергли Юду в скрині у воду" (цит. за [35, 274]; текст взятий з "Етнографічного збірника" НТШ, т.ХІІІ). Як переконливо довів Пропп, цей сюжетний мотив у символічній формі відбиває уявлення про необхідність переходу через воду для того, щоб стати царем. "Проходження через воду є не тільки початок царського шляху, воно є умовою зацарювання. Знак розрізаного живота, знак відрубаної голови чи проколотих грудей показують, у чому тут справа. Царювати міг тільки той, хто пройшов через цей обряд і міг показати знаки смерті, татування, печать, які пізніше перетворилися в розпізнавальні знаки"

Таким чином, вбивство Едіпа не є справжнім вбивством, це сюжетна трансформація обряду ініціації, який симулював смерть. Посісти царство міг лише той, хто пройшов через ритуальну смерть і відродження. Додамо: не тільки посісти царство, а взагалі набути прав повноцінного члена соціуму. Отже, ініціація хлопців також мислилася як перехід через воду. Факт поширення сюжету про царя Едіпа дуже симптоматичний — він показує, що у різних народів уявлення про ініціацію були асоційовані з перебуванням у воді.

З фольклору і культурних традицій знаний також сюжет смерті та наступного воскресіння героя, якого проковтнула риба або кит (характерним прикладом може слугувати біблійний Йона). Очевидно, і цей сюжет обумовлений давніми уявленнями про обряд ініціації.

Смерть як перехід до того світу також пов'язувалася з водою. Стейкий семіотичний зв'язок між водною стихією, морем, та смертю, потойбічним світом виражається етимологічно індоєвропейським коренем \**lau-*. Від нього утворені східнослов'янські *навь*, *нав'є*, *навей*, *навка*, *навка*, *навський великдень*; у давньочеській мові *lav* означало 'могила, пекло, той світ', а дієслово *upaviti* — 'вбити' (сучасне значення чеського *upaviti* — 'втомити') [9, III, 35]. Від того ж кореня походять слова зі значенням 'плисти': *навігація*, *навігатор*, *космонавт*, *гідронавт*, пов'язані з грецьким словом *ναυτης* — 'мореплавець'.

Свідченням давнього уявлення про море як про шлях на той світ є поховальні обряди різних народів індоєвропейського мовного ареалу. Ці обряди відомі як за археологічними знахідками, так і з деяких писемних пам'яток. Одним з атрибутів поховального обряду був човен, що використовувався при кремації або інгумації трупів. Залишки поховальних човнів археологи знаходять в різних регіонах Європи. Так, в Англії в помісті Саттон Ху було розкопано поховальний комплекс східно-англійського короля VII

ст. В одному з курганів містився величезний човен з 38 веслами, в якому знаходилися різноманітні предмети, необхідні покійнику на тому світі, в тому числі й ознаки королівської влади. Дерев'яні частини човна згнили, але залізни деталі збереглися і дають уявлення про його розміри й форму [14, 219]. Деякі з предметів, знайдених у човні, свідчать, що померлий король був християнином, однак, незважаючи на це, поховали його за традиційним поганським обрядом.

На території України також відомі знахідки човнів у похованнях давніх часів. Зокрема, у Києві, на вул. Володимирській, при розкопках поховання знайдені купи вугілля й обгорілі палиці, які вважають залишками дерев'яного човна [24, 136]. Аналогічні знахідки виявлені у Гніздівському могильнику під Смоленськом. Детальний опис обряду поховання руського купця, зроблений арабським письменником Ібн-Фадланом, також засвідчує спалення небіжчика у човні [7, I, 331-333]. Човен при кремації чи інгумації міг мати тільки одне призначення — перевезти мерця на той світ.

Отже, всі процеси переходу уявлялися архаїчному мисленню переходом через воду.

Залишається розв'язати ще одне дуже важливе питання: як могла утворитися така символіка? Адже очевидно, що насправді людей не топили у воді і риби їх не ковтали. Чим викликано виникнення символічного значення води?

Повернімося до ритуалів переходу. Усі вони (народження, ініціація, одруження, смерть) мали однаковий статус: перехід котрогось із членів роду міняв склад соціуму, його структуру, між його членами виникали нові зв'язки. Зміна соціальної структури, поява чужинця порушувала усталений лад, несла небезпеку всім членам соціуму. Тому всі процеси переходу супроводжувалися очищувальними обрядами.

Очищення в першу чергу потребували ті члени роду, які відбули обряд переходу, а також ті, що були з ними у контакті. Вода виступала засобом застерегтися від загрози, яка тяжіла над усіма, хто мав причетність до переходу: над жінкою, що народжувала дитину, її чоловіком, самою дитиною і бабкою, що допомагала породілі. Всі вони у тій чи іншій формі проходили через обряд очищення.

Архаїчний понятійний зв'язок між процесами переходу (народженням, смертю, ініціацією, заміжжям) та водою ми уявляємо у такий спосіб: будь-який перехід ніс загрозу тому, хто його відбував, чи оточуючим; засобом уберегтися від загрози була вода; стійкий асоціативний зв'язок між процесами переходу і водою як засобом очищення призвів до того, що вода стала знаком самої небезпеки; оскільки найбільшу загрозу несе перехід, то вода стала знаком переходу.

Отже, у найдавнішій світоглядній системі вода була наділена принаймні двома значеннями. Вона виступала знаком процесів переходу; з цим пов'язані уявлення про шлях на той світ, перехід дівчини до іншого роду, перехід хлопця до вищого соціального стану як про переправу через воду. Ці вірування широко відбиті у фольклорі. Наскільки стійким було уявлення українців про смерть як про плавання, видно зі звороту, який подає М.Номис, *Виспишся в човні* — тобто 'після смерті, коли тебе покладуть у човен для переправи на той світ' [4, № 13179]. Те ж значення має слово *море* у прислів'ях: *Смерть не горе, а страшне велике море; дальше море, меньше*

горя; ближче море, більше горя, де море символізує шлях та сам акт переходу. Особливо показовим виглядає прислів'я *Пришла беда, разлилася вода, перевахать нельзя, а стоять не велят*. Йдеться про перехід, якого бояться (*'перевахать нельзя'*) і якого не можна уникнути (*'стоять не велят'*). Який саме перехід зашифровано, сказати напевно важко, але оскільки мотив розливу річок зустрічається у весільних піснях, припускаємо, що прислів'я стосується заміжжя.

Дуже цікаво обставини переходу закодовано у відомій українській пісні:

— *Ой ти, дівчино зарученая,  
чого ж ти ходиш засмученая?*  
— *Ой ходжу, ходжу засмученая,  
що не за тебе зарученая...*  
*Ой, знаю, знаю, із ким кохаюсь,  
Тільки не знаю, з ким ізвінчаюсь.*  
*Вийду на поле, гляну на море,  
сама я бачу, що мені горе.*  
*Сама я бачу, чого я плачу,  
свого милого в вічі не бачу.*  
*Буду стояти на тім камені,  
поки не прийде милий до мене.*

Дівчина бачить своє горе у тому, що не може вийти за свого коханого, і її примушують до шлюбу з нелюбом. Думка про близьке заміжжя виражена не тільки словами *звінчаюсь, зарученая*, але й згадкою про море. Дівчина готова стояти на камені посеред моря (еквівалент кладки чи моста через воду у весільних піснях), тобто не виходити заміж, доки її милий не прийде, щоб її перевести через воду — взяти за себе.

Друге архаїчне значення води і моря — загроза, небезпека, а звідси і горе, біда. Що більшою мислилася небезпека, то більшим уявлявся і об'єм води, потрібний, аби її відвернути. Так символом горя, біди стали *море* чи *Дунай*. У багатьох фольклорних текстах слово *море* має одночасно два значення: шлях переходу ('смерть') та 'горе' (див. вище наведений фрагмент казки).

Безперечно, життєвий досвід наших предків, пов'язаний з реальними морями, болотами чи ріками, підтримував символічне значення моря у вказаних сенсах. Водна стихія завжди була і продовжує бути небезпечною для людини. Якби реальне підґрунтя, на якому виріс символ, почало б суперечити його змісту, то такий символ мусив би забути і повністю зникнути.

Повертаючись нарешті до проблеми етимології, зробимо висновок: уявлення давніх людей про море відповідало синкретичному поняттю "вологе + темне", яке номінувалося коренем *\*ma(r)k-/ \*mo(r)k-*. По-перше, реальне море чи інше велике водоймище було вологим і темним, до його глибин не могло проникнути сонячне проміння. По-друге, великі об'єми води, і не тільки морської, несли загрозу життю людини та її майну, а також відвойованим у природи й окультуреним частинам середовища. По-третє, море дуже рано почало виступати знаком того шляху, яким відбувався перехід, зокрема до світу мертвих, і знаком самого 'нижнього світу'

Отже, і реалія, і символ, що виріс на основі цієї реалії, закономірно отримали номінацію словом *море*.

Індоєвропейці мають кілька коренів на позначення води. Крім розгляданого *\*ma(r)k-/*

*\*mo(r)k-*, це корені, присутні у словах *вода* (сюди також належить давньоіндійське *uda-*, грецьке *ὕδωρ*), *сирий* (також латиське *surs*, литовське *sūras*) та *Дунай* (також *Дніпро*, *Дністер*, *Дон*). Всі ці корені мають широке коло дериватів, але найбільше їх дав саме корінь *\*ma(r)k-/ \*mo(r)k-*. Його деривати отримали не лише пряме, мовне, але й символічне значення. Очевидно, це викликано тим, що цей корінь від самого початку номінував синкретичне поняття 'вологе + темне'

Символічне значення слова *море* виникло через співвіднесення його з обрядами переходу, головним чином переходу до 'нижнього світу' 'Нижній світ' для предків слов'ян та інших народів, що жили серед лісів, міг асоціюватися з болотом в лісі. До цього висновку приходимо на основі реконструкції первісної семантики слова *море*. Для номінації болота, ріки, озера, як ми бачили, вживалися слова, утворені від кореня *\*ma(r)k-/ \*mo(r)k-*. Коли з розширенням реального досвіду був змінений понятійний зміст слова *море*, воно в багатьох мовах почало використовуватися і для позначення великого водоймища з гіркою водою, тобто моря у сучасному розумінні слова. При цьому символічний зміст слова *море* продовжував існувати. Це спричинилося до того, що виникла потрібна полісемія, бо *море* позначало: а) болото, озеро чи ріку, б) власне море та в) 'нижній світ', смерть, а також шлях, яким відбувається перехід.

Перше значення для східнослов'янських мов практично втрачене; слово *море* вже не номінує болото чи ріку, однак вживається як найменування деяких озер на півночі Росії. Третє значення зникло з сучасної літературної мови, однак досі збереглося в мові народно-поетичній, в мові фольклору, і якщо це значення ігнорувати, то будуть повторюватися такі казуси, як з Маринкою і Мариною Мнішек<sup>49</sup>

<sup>49</sup>Що такі анекдотичні випадки не поодинокі, свідчить книга "Слово о полку Игореве" (Москва, 1985), де, крім реконструкції тексту, вміщені різні переклади і тлумачення поеми. Це останнє належить академіку Ліхачову. Зокрема, він подає своє роз'яснення до "Сну Святослава", де зустрічається слово *море*. "Сон Святослава" належить до найтемніших місць поеми, поперше, з огляду на можливі помилки переписувачів, а по-друге, через високу символічність тексту, адже це виклад сну, який сам по собі потребує розшифровки, а тому слід очікувати використання давнім автором саме багатозначних слів. Однак академік цього, на жаль, не врахував, і місце *всю ночь съ вечера вѣсови врани възгряху ... и несошася къ синему морю* пояснив так: "*Всю ночь с вечера серые вороны граяли* (предвещали несчастье) *и понеслись к синему морю* (на юг, к месту печальных событий)" (стор. 175). "Місце сумних подій" — це, за Ліхачовим, місце битви і полону Ігоря. Сон сниться Святославу в Києві (на це прямо вказується в тексті), там само реконструюється і те місце, де 'грають вороги'. Достатньо подивитися на карту України, і стає очевидним, що, по-перше, ідучи з Києва на південь, до місця битви (приблизно в районі теперішнього міста Слов'янська) потрапити аж ніяк не вдасться, бо воно розташовано на сході від Києва з невеликим зсувом на південь. По-друге, ніякого 'синього моря' біля сучасного Слов'янська нема, а до Азовського моря звідти коло 250 км, тобто для сучасників князя Ігоря чотири денних переходи на конях середнім темпом пересування (60-65 км на день). Таким чином, вороги понеслися кудись зовсім не туди, куди відправив їх Ліхачов.



СМЕРТЬ

У цій розвідці ми вже неодноразово заторкували поняття 'смерть'. Воно виникало при обговоренні мотиву вмираючого і воскресаючого бога, у зв'язку з обрядами переходу та у багатьох інших випадках. Ми встановили зв'язок між категоріями темряви, вологості та первісним світовим океаном, 'нижнім світом'. Стало очевидним, що поняття мокрого, води було амбівалентним — вода несла життя, очищення, але вона ж була і загрозовою, небезпечною стихією. Ми зрозуміли, що життя колись уявлялося нескінченним ланцюжком процесів переходу, і два світи — цей і той — не були ізольованими.

Отже, для носіїв архаїчної свідомості вмирати означало переступати межу, за якою — інший, нелюдський, 'нижній' світ. 'Нижній світ' номінувався словами з коренем \**ma(r)k-/ \*mo(r)k-*; тим же коренем номінувався і дорога у 'нижній світ' — море. Процес переходу, вмирання, міг бути номінований лише тим самим коренем. Понятійний зв'язок між 'нижнім світом' і переходом туди був відбитий на формальному рівні — у номінації одним спільним коренем.

Такий висновок не можна обґрунтувати лише на мовному матеріалі. Для отримання цього результату нам довелося розглянути деякі принципові засади світогляду людей різних епох, відтворити важливі елементи світоглядно-семіотичних систем народів індоєвропейського мовного ареалу, реконструювати давню знаковість слов'янських ритуалів. Результатом роботи став висновок, що поняття 'смерть' номіновано у багатьох індоєвропейських народів коренем \**ma(r)k-/ \*mo(r)k-*. Слова *смерть*, *вмирати*, *мор* та інші виявилися спорідненими з великою кількістю слів з різноманітними значеннями, що охоплюють вельми широкий понятійний простір.

Для номінації смерті індоєвропейці вживають й інші корені. Це, зокрема, \**pau-*, про який ми вже говорили. Слова з цим коренем практично вийшли з ужитку в українській та російській мовах, але залишилися у стійких зворотах та прислів'ях: *Хто вмер, то в наві, а хто живий,*

*то з нами* [4, №8292], *И из навеи встают* [5, II, 389]. Вважається, що первинно корінь \**pau-* передавав ідею тілесних страждань. Зокрема, він представлений в українському слові *нити*, давньопрусському *powis* 'тулуб', литовському *powyti* 'мучити, губити, пригнічувати', латиському *pāvīties* 'мучитися'. Розвиток семантики йшов від номінації тілесних страждань до назв мертвого тіла, покійника, смерті: латиське *pāve* 'смерть', готське *paus* 'мрець' та *powis* 'мертвий' [9, III, 35; 92]. Сюди ж відносять і слов'янські слова *нав'є*, *навка*, *навський* тощо. Подальший розвиток семантики, обумовлений світоглядними чинниками, призвів до утворення третьої групи значень, які представлені у грецькому *ναυτης* і пов'язані з уявленнями про плавання на той світ.

Іншим коренем, який використовується для називання смерті, є корінь \**uel-*. Як і корінь \**ma(r)k-/ \*mo(r)k-*, він служив для номінації 'нижнього світу', зокрема для утворення власних назв бога — володаря 'нижнього світу'. Це слов'янський *Велес*, литовський *Велняс*, давньоіндійський *В'аруна*. Невласні утворення мають два основних значення: 'мертвий' або 'чорт, нечистий' (старочеське *veles* 'нечистий, демон', литовські *veles* 'покійник' та *vele* 'душа померлого') та 'долина, пасовисько' (зокрема англійське *valley*). Таке розходження значень обумовлене тим, що підземний світ асоціювався з родючістю та худобою (згадаймо, що літописи називали Велеса "скотій бог").

Таким чином, з розгляду індоєвропейських слів на позначення смерті видно, що її номінація знаходиться у зв'язку з номінацією 'нижнього світу'.

Ще у середині минулого століття Олександр Потєбня висловив гадку, що слова *смерть* і *мрак* споріднені [15, 406]. Однак він не розвинув цю думку і не провів етимологічного обґрунтування, необхідного для того, щоб ця гадка отримала статус наукової істини. Наші провідні міфологи і етимологи продовжують дотримуватися погляду, згідно з яким слова *море*, *смерть*, *Марена*, а також *морок*, *хмара*, *марний*, *марати* тощо походять від різних індоєвропейських коренів і тому звуковий збіг між ними є випадковим. На наше глибоке переконання, цей збіг є закономірним.

**Коментар до схеми.**

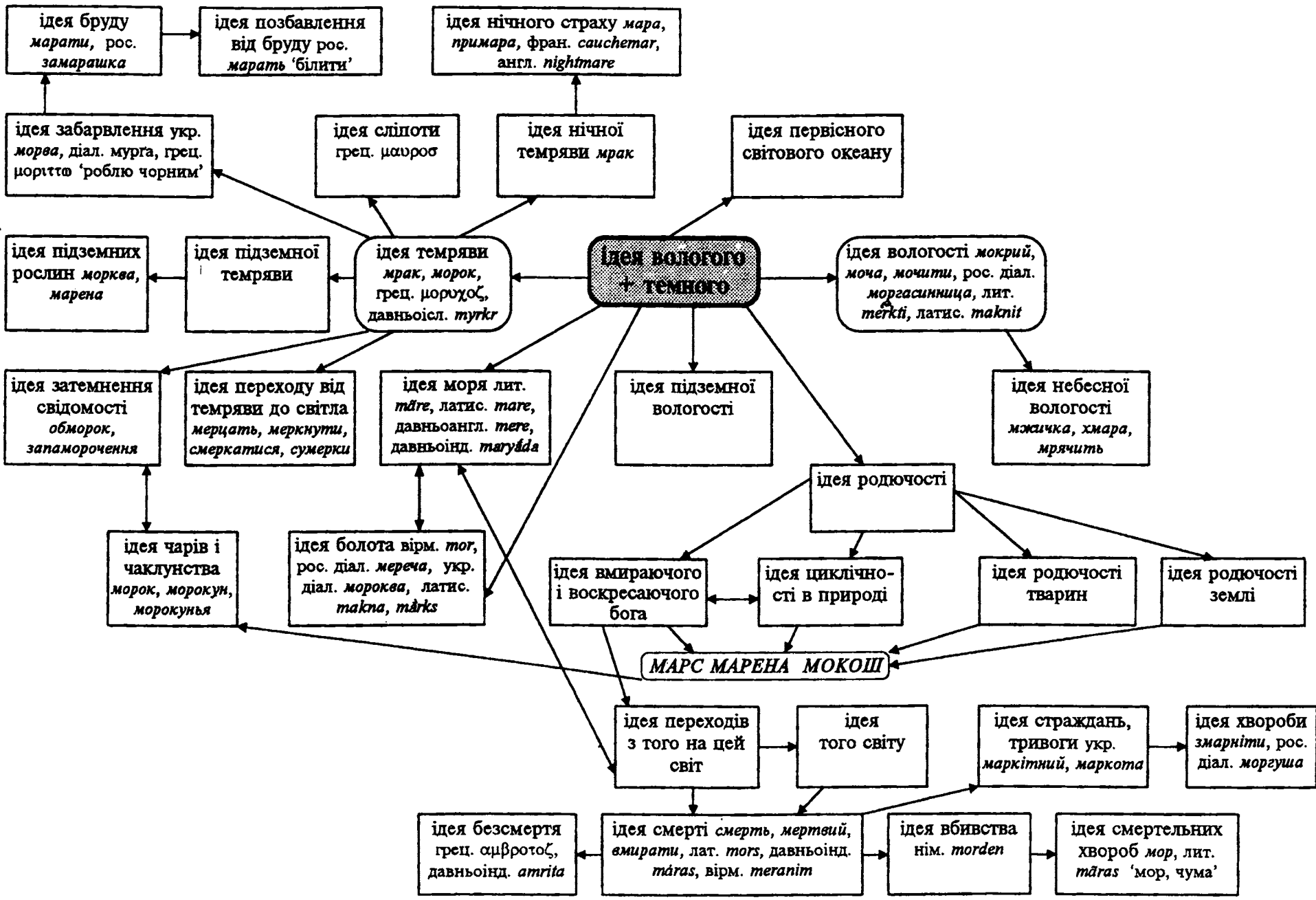
На схемі показаний процес поступового розширення тої понятійної сфери, яка розвинулася на основі синкретичного поняття 'вологе + темне', що його номінував індоєвропейський корінь \**ma(r)k-/ \*mo(r)k-*. На самих початках культурного розвитку це поняття співвідноситься з двома найважливішими категоріями архаїчної картини світобудови — первісного хаосу (світового океану) та 'нижнього світу'. Останній був осмислений як джерело родючості рослин та став місцем перебування предків, а шлях туди (*море*) та сам акт переміщення (*смерть*) дістали номінацію від тих коренів, що і 'нижній світ' (як ми вже зазначали, для цього індоєвропейці використовували не лише корінь \**ma(r)k-/ \*mo(r)k-*, але й \**uel-*).

Разом з тим на ранніх етапах когнітивного процесу відбулося і розмежування синкретичного поняття на два окремих ('вологе' та 'темне'). На схемі стрілками показаний зв'язок з деякими

іншими ідеями, які утворилися на основі цих базових понять (ідея переходу від темряви до світла і навпаки, ідея сліпоты, підземних рослин, бруду). Лінії з двома стрілками позначають понятійний взаємозв'язок.

На схемі у прямокутниках разом з позначенням поняття вміщені слова, які його кодують. Очевидно, що ми підбираємо тільки ті слова, які містять корінь \**ma(r)k-/ \*mo(r)k-*. Відсутність слів у деяких прямокутниках не означає, що таких слів немає взагалі; на момент створення схеми такі слова були нам невідомі. При ретельному пошукові вони можуть бути виявлені у словниковому фонді індоєвропейських мов.

Представити понятійну сферу, яка номінується словами з коренем \**ma(r)k-/ \*mo(r)k-* у повному обсязі неможливо з технічних причин. Поза схемою лишилися деякі міфологічні персонажі. Не увійшла до схеми й значна частина наведених у цій роботі невластних назв з коренем \**ma(r)k-/ \*mo(r)k-*.



Наприкінці зробимо такі зауваження. При реконструкції семантичних зв'язків найдавнішого періоду слід враховувати, що в архаїчній прамові невелика кількість вихідних коренів, які ще не були диференційовані за частинами мови, поступово охоплювала дедалі більший обсяг явищ дійсності. Розширена спостереженнями, понятійна сфера за певний час суттєво переважає обсяг вихідної. Разом з розвитком абстрактного мислення та пізнання відбувся розвиток вербальних засобів, з'явилися нові звукові комплекси, відбувалися різноманітні семантичні зсуви, переноси і трансформації. Все це сприяло розщепленню первісно синкретичних понять, вони деталізувалися, віддалялися одне від одного, що в свою чергу викликало розвиток полісемії кореня в нашому сучасному розумінні. Зокрема, такий розвиток (від первісного синкретизму до дискретності) пройшли слов'янські корені на позначення кольорів (етимологія засвідчує колишнє нерозрізнення значень 'жовте' й 'зелене'). Значну кількість таких прикладів подає кожна мова.

Важливий висновок цього дослідження полягає в тому, що при вивченні історії культури необхідно брати до уваги, що вона не зводиться лише до артефактів, тобто є не тільки результатом, а передусім процесом, який розгортається у духовній сфері людства — ноосфері.

За визначенням, поданим у праці відомого українського культуролога Анатолія Свідзинського, "культура є процес самоорганізації ноосфери" [36, 146]. У його концепції наголошується, що артефакти, які творять потенціал культури, знаходяться у складній і неоднозначній взаємодії з актуальним культурним процесом, оскільки виконують у ньому свою роль лише за наявності живих носіїв і творців культури та їх спроможності інтерпретувати цей потенціал, використати його в актуальному культурному процесі.

Хоча існують невербальні засоби організації духовного процесу, мова відіграє в культурі винятково важливу роль завдяки високій універсальності свого коду. Тому вивчення мовних даних відкриває широкі можливості для реконструкції архаїчного світогляду — цього важливого компонента культури, який глибоко впливає на актуальний культурний процес та менталітет етносу. Сліди цього впливу помітні й досі, отже, зроблена нами реконструкція фрагмента архаїчного світогляду сприятиме кращому розумінню не лише лінгвістичних явищ, зокрема етимологічних проблем, з яких ми починали дослідження, але й деяких важливих рис етнопсихіки українців.

### Література

1. Етимологічний словник української мови. Т. 1-3. — Київ: Наукова Думка, 1985-1989.
2. Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. *Славянские языковые семиотические моделирующие системы*. — Москва: Наука, 1965.
3. *Этимологический словарь славянских языков*. Праславянский лексический фонд. — Москва: Наука, 1973 и далее.
4. Номис М. *Українські приказки, прислів'я і таке інше*. — Київ, Либідь, 1993.
5. Даль В. *Словарь живого великорусского языка* / в 4-х т. — Москва, 1955.

6. Чубинський П. *Мудрість віків* / в 2-х кн. — Київ: Мистецтво, 1995.

7. Грушевський М. *Історія України-Руси* / в 12-и т. — Київ: Наукова Думка, 1991 і далі.

8. *Українські замовляння* (передмова і коментар Марини Новикової). — Київ: Дніпро, 1993.

9. Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка* / в 4-х т. — Москва: Прогресс, 1986-1987.

10. *Мифы народов мира* / Энциклопедия в 2-х т. — Москва: Советская энциклопедия, 1992.

11. Маковский М.М. *Удивительный мир слов и значений*. — Москва: Высшая Школа, 1989.

12. Будагов Р.А. *Что такое развитие и совершенствование языка?* — Москва: Наука, 1977.

13. Темкин Э.Н., Эрман В.Г. *Мифы древней Индии*. — Москва: Наука, 1985.

14. Брей У., Трамп Д. *Археологический словарь*. — Москва: Прогресс, 1990.

15. Потебня А.А. *Слово и миф*. — Москва: Правда, 1989.

16. Грушевський М. *Історія української літератури* / в 6 т. — Київ: Либідь, 1993 і далі.

17. *Добрыня Никитич и Алеша Попович* / Серия "Литературные памятники" — Москва: Наука, 1974.

18. *Колядки і щедрівки*. — Київ: Музична Україна, 1991.

19. Воропай О. *Звичай нашого народу* / в 2-х т. — Київ: Оберіг, 1991.

20. *Пісні Тернопільщини*. — Київ: Музична Україна, 1989.

21. Зеленин Д. *Восточнославянская этнография*. — Москва, 1991.

22. Килимник С. *Український рік у народних звичаях в історичному освітленні*. — Вінніпег — Торонто, 1962.

23. Етнографічний збірник НТШ, т. XXXI-XXXII. — Львів: 1912.

24. Боровський Я.Є. *Світогляд давніх киян*. — Київ: Наукова Думка, 1992.

25. *Енциклопедія українознавства*. — Львів: 1993 і далі.

26. Вовк Хв. *Студії з української етнографії та антропології*. — Київ: Мистецтво, 1995.

27. Митрополит Іларіон (Іван Огієнко). *Дохристиянські вірування українського народу*. — Вінніпег, 1965.

28. Лозинський Й. *Українське весілля*. — Київ, Наукова Думка, 1992.

29. Скуратівський В. *Місяцелік*. — Київ: Мистецтво, 1993.

30. *Поліська дома* / Фольклорно-діалектологічний збірник. В. 1. — Луцьк: 1991.

31. *Балади. Родинно-побутові стосунки. / Українська народна творчість*. — Київ: Наукова Думка, 1988.

32. Маркевич Н. *Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян*. / в кн.: Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — Київ: Либідь, 1991.

33. Чопик В., Дудченко Л., Краснова А. *Дикорастущие полезные растения Украины*. — Киев: Наукова Думка, 1983.

34. *Зоряна вода* / Бібліотека народознавця/. — Луцьк: Надстир'я, 1993.

35. Пропп В. *Фольклор и действительность*. — Москва: Наука, 1976.

36. Свідзинський А. *Культура як феномен самоорганізації*. — Сучасність, №4, 1992.

37. Колесса Ф. *Українська усна словесність*. — Львів, 1939.

