



УДК 398.88(=161.2)

DOI <https://doi.org/10.15407/nz2019.05.1211>

МЕТАМОРФОЗА В УКРАЇНСЬКИХ КОЛЯДКАХ З АПОКРИФІЧНИМИ МОТИВАМИ

Марія КАЧМАР

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7811-9576>

кандидат філологічних наук,
науковий співробітник,

Інститут народознавства НАН України,
проспект Свободи, 15, 79000, м. Львів, Україна
e-mail: mariakachmar@ukr.net

Стаття присвячена аналізу принципу метаморфози в українських колядках з апокрифічними мотивами, які становлять джерельну базу та об'єкт роботи. *Мета дослідження* полягає у тому, щоб розкрити смислове та функціональне навантаження метаморфози у цих текстах, зв'язок між образами переміни, в якому закодовано досвід багатьох поколінь, з'ясувати роль та місце народної символіки. Важливо, без сумніву, розглянути вплив на акт перетворення народних уявлень та вірувань, християнських чинників, морально-етичних норм, соціальних реалій тощо. У статті звернена увага на основні види перевтілення: перетворення сльози Господа чи іншого святого у річку, криницю, море (метаморфоза емінентного характеру); крові Спасителя у вино чи церкву; окремих частин Ісусового тіла на різні об'єкти. Вказано на бінарний характер таких перемін в українських колядках: міфологічне походження та пізніші християнські впливи. Доведено, що зв'язок між вхідними та вихідними образами переміни регламентовано народною символікою. Для виконання мети і завдань роботи використано *структурно-семантичний, структурно-семіотичний, текстологічний, порівняльний, міждисциплінарний методи, метод польових досліджень*.

Ключові слова: метаморфоза, колядка, апокрифічні мотиви, міфологічна свідомість, народна символіка.

Марія КАЧМАР

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7811-9576>

candidate of Philological Sciences,
a researcher at the Institute of Ethnology
of the National Academy of Sciences of Ukraine,
15 Svobody Avenue, 79000, Lviv, Ukraine
e-mail: mariakachmar@ukr.net

METAMORPHOSIS IN UKRAINIAN CAROLS WITH APOCRYPHAL MOTIFS

The article is devoted to the analysis of the principle of metamorphosis in Ukrainian carols with apocryphal motifs, which constitute the source base and object of the work. The purpose of the study is to unravel the meaning and function of the metamorphosis in these texts, the connection between the images of change, that codifies the experience of many generations, to find out the role and place of folk symbols. It is important, without a doubt, to consider the impact on the act of transforming people's beliefs, Christian factors, moral and ethical norms, social realities and more. The article focuses on the main types of incarnation: the conversion of the tears of the Lord or other saint into a river, well, sea (metamorphosis of eminent character); the blood of the Savior into wine or the church; separate parts of Jesus' body into different objects. The binary character of such changes in Ukrainian carols is indicated: mythological origin and later Christian influences. These include the motive of the appearance of rivers from human blood: blood — well — Danube — in the texts about the bathing of Christ and the dispute with the Apostle Peter. The semantics of water and fire as a matter of creation, often backed by the image of the world tree, is common in works about the transformation of sparks into three seas, the tear of the Lord into wheat. We trace the combination of Christian and pagan motifs in the texts about the change of the blood of Christ to the church and the tears to the wine. The sources of such metamorphosis may be the mythological notions as well as the biblical story about the conversion of water into wine in Cana of Galilee, the Christian doctrine of the church as the «Body of Jesus Christ». Metamorphosis of individual parts of the body of Jesus into different objects (thrones, candles, books, images, bells), despite Christian influences, is also of ancient origin. It is based on mythological beliefs about the emergence of individual parts of the world from the body of the first person. It is proved that the connection between incoming and outgoing images of change is regulated by folk symbols. Structural-semantic, structural-semiotic, textual, comparative, interdisciplinary methods, field research method were used to fulfill the purpose and tasks of the work.

Keywords: metamorphosis, carol, apocryphal motives, mythological consciousness, folk symbolism.

Вступ. Усна народна творчість — важлива частина духовного розвитку нації, яка, накопичуючи досвід попередніх поколінь, залишається актуальною для кожної окремої епохи. І на сьогодні простежуємо гармонійне співіснування у фольклорі мотивів, образів, художніх засобів, різних за часом та джерелами своєї появи. Сприяють цьому, на думку Р. Кирчіва, горизонтальна і вертикальна передача та регенерація фольклорної традиції, які «можливі при існуванні спільнот зі збереженою певною фольклорною пам'яттю, свідомістю, здатністю сприйняття, акумуляції, функціонального відтворення й актуалізації цієї традиції, тобто при існуванні відповідного фольклорного середовища з певними культурно-побутовими стереотипами і фольклорною свідомістю» [1, с. 27—28]. Невід'ємна частина цієї свідомості — вже певним чином трансформовані міфологічні уявлення наших предків, акумулювання яких простежуємо у фольклорних зразках різних жанрів, незалежно від часу їхньої появи. До таких міфологічних рудиментів належить й метаморфоза (від гр. *metamorphosis* — перетворення), виникнення і функціонування якої зумовлені анімістичними уявленнями. Ці вірування, за словами С. Мишанича, що існували чи то на рівні свідомості, чи як поетична система з її базовою метафоричністю та асоціативністю створювали підґрунтя активного сприйняття та відтворення архаїчних мотивів на зразок мотивів про перетворення. Зрештою, ці моменти характерні для всього фольклору, а в таких жанрах як казки, легенди, обрядові пісні, замовляння тощо вони є профанними, звичними [2, с. 271].

Вважаючи метаморфозу одним із важливих мотивів фольклорних творів, свою увагу на принцип перетворення звернули ще корифеї української фольклористики: П. Чубинський, М. Костомаров, О. Потебня, П. Куліш, Х. Яцуржинський, В. Гнатюк, І. Франко, М. Грушевський. Зокрема М. Костомаров вказував на те, що догмат перетворення у слов'ян пов'язаний із символічним пошануванням предметів фізичного світу і наголошував на значній кількості пісень про перетворення у слов'янських народів [3, с. 232]. В. Гнатюк у розвідці «Деякі уваги над байкою» зазначав, що «метаморфоза — се можливість тілесної переміни чоловіка у звіра або й навпаки, бо й звірі можуть легко прибирати постать чоловіка», і вказував на значне поширення цього мотиву [4, с. 194]. Х. Яцуржинський, використовуючи різноманітний емпіричний матеріал (тексти казок, легенд, демонологічних оповідань), розглянув це

фольклорно-міфологічне явище за різними критеріями: суб'єктами переміни, чарівними засобами, за допомогою яких здійснюється перетворення, зв'язком між образами метаморфози; та виділив основні форми перетворення у народних творах — статичну та динамічну [5]. М. Грушевський, аналізуючи перетворення, поділив їх на добровільні («оборотнів, виучених у школі підземного духа чи у інших чародіїв») та недобровільні (наслані злими чародіями) переміни [6, т. 1, с. 343—345].

Не минули цього питання й фольклористи ХХ століття: Ф. Колесса, О. Дей, Л. Дунаєвська, В. Сокіл та інші [7; 8; 9; 10]. Ґрунтовний аналіз принципу перетворення в українській літературі та окремих фольклорних жанрах здійснив сучасний дослідник Р. Крохмальний у праці «Метаморфоза і текст» (Львів, 2004).

Більшість аналітичних студій розглядають метаморфозу в контексті вивчення жанрів та жанрових різновидів народної прози, де переміна, незважаючи на доволі різну функціональність, має давнє походження й значне поширення. Так, у казках це спосіб уникнення небезпеки для героїв, у легендах — покарання за порушення певного табу, в демонологічних оповіданнях — чарівна здатність незвичайної істоти. Окрім народно-прозових зразків, значного поширення принцип перетворення набув і в поетичних творах. Аналізуючи мотив перетворення у родинно-обрядовій поезії, дослідниця В. Єрьоміна зазначила, що загальносвітотів уявлення про колообіг форм життя, які властиві первісній людській свідомості, знаходять своє відображення в національному фольклорі, де досить широко представлено найрізноманітніші форми перетворення всього живого [11, с. 19]. Переміна характерна для окремих зразків обрядової поезії (колядок, весільних пісень, голосінь), а також є одним із визначальних жанрових елементів народної балади. Бінарна природа метаморфози та різноплановість її функціонального навантаження характерні для колядок з апокрифічними мотивами, які, зважаючи на християнський чинник, доволі активно побутують і в наш час. Отож, об'єкт запропонованої праці — українські колядки з апокрифічними мотивами, в поетичній канві яких одне із чільних місць посідає епізод перетворення. Специфіка принципу переміни, її природи, функціональності, семантики вхідних та вихідних образів, становить предмет роботи. Мета дослідження полягає у тому, щоб розкрити смислове та функціональне навантаження метаморфози у колядках

з апокрифічними мотивами, зв'язок між образами переміни, в якому закодовано досвід багатьох поколінь, з'ясувати роль та місце народної символіки. Важливо, без сумніву, розглянути вплив на акт перетворення народних уявлень та вірувань, християнських чинників, морально-етичних норм, соціальних реалій тощо.

Основна частина. Поезія зимового циклу — один із архаїчних, а водночас і найкolorитніших, масивів народної творчості. Її довговіковий розвиток, за словами Ф. Колесси, «засвідчує наверхування колядок: в одних слідній іще відгомін поганських вірувань, в інших помітне вже сплетення поганського й християнського світогляду, відбиток біблійного оповідання й християнської легенди; одні є відблиском спокійного хліборобського побуту, інші наводять картини бурхливого воєнного життя; одні виїшли із сільського середовища, інші витворилися, очевидячки, серед воєнної верстви дружинників» [12, с. 48].

Серед архаїчних рудиментів у текстах колядок простежуємо використання метаморфози як релікту давнього міфічного світосприйняття загального зв'язку складників світобудови, можливості переходу одних сутностей в інші [13]. Зазначимо, що за джерелами та характером застосування в колядковому творі, метаморфоза неоднорідна. Можемо виділити такі основні види перетворення: дівчина на шляху до милого зазнає кількарязового ланцюгового перевтілення; із крові чи частин тіла Ісуса Христа з'являються різні об'єкти (церква, вино); метаморфоза емінеентного характеру (сльоза — ріка — Дунай (море)).

Усі зазначені види перетворення з'явилися у колядкових зразках внаслідок міжжанрової взаємодії: колядки та весільної пісні, колядки та апокрифічної літератури. Загалом, як зазначає Л. Виноградова, процес своєрідного «втягування» в коло обрядового фольклору зразків з інших жанрів характерний фактично для усіх календарних циклів: весняного, купальського, жнивного та ін. Однак якщо у вказаних жанрах цей процес пов'язаний із занепадом та руйнуванням обрядової пісенної системи, то у колядуванні таку потребу розширення матеріалу за рахунок інших жанрів зумовила тенденція до розширення меж групи святкових величань завдяки їх особливій популярності [14, с. 77]. Поява й актуалізація персональних величань в колядковому репертуарі (особливо для дорослих дітей господаря) розширили межі мотивного фонду цих текстів. «Величання господаря і його хазяйства, — писав М. Гру-

шевський — господині — її господарності, доброго пошиття і любові з господарем, бажання щастя і успіху їх синам і донькам — все се притягнуло сюди масу мотивів обрядових, пісенних, казкових з інших сфер — з сфери сільськогосподарського обряду, з весільного репертуару, з дружинної творчості» [6, т. 1, с. 230].

Доволі поширений, хоча й не у такому різноманітті, принцип метаморфози у колядках з апокрифічними мотивами. Ф. Колесса відносив ці твори до колядок з біблійним підкладом, які охоплюють «широкий круг євангельських, апокрифічних оповідань про життя, муки, смерть і воскресення Христа. У значній частині, — як стверджував дослідник, — це убрані в колядкову форму легенди, що далі прядуть нитку біблійного оповідання, переходячи на поле фантастичної вигадки» [12, с. 47]. Колядкова традиція в багатьох зразках своєрідно проінтерпретувала і розвинула народну легенду чи апокрифічне оповідання, які наш народ, за словами І. Франка, дуже переймав і «оснував їх своєю фантазією, передає їх і досі з уст в уста в формі пісень, казок, заклинань, примів, шептів і т. і.» [15, с. 17]. Наочним прикладом цього можуть бути колядки про грішну вербу, які сконцентровані довкола однієї з найпопулярніших тем апокрифічної літератури — життя Ісуса Христа: «Його вродження і молодечих літ і Його смерті» [16, с. II]. Поетичні твори запозичили у народних легенд центральний мотив — із верби зроблено цвяхи для розп'яття Спасителя [17, т. 1, с. 76]. Однак, якщо для етіологічної легенди основним завданням було пояснити, чому це дерево червиве і прокляте, саме тому прозові твори зазвичай не розвивають подальшу оповідь, то колядка, включивши цей епізод у сюжетний ланцюг, своєрідно доповнила його. По-перше, не всі колядкові зразки ідентифікують дерево для цвяхів як вербу: «Там жидова / Христа мучила; / Шепшови шпичі / За нігті гнали, / И Йому муки задавали» [17, т. 3, с. 335]; «Вража жидова Христа мучила, / Терновий вынецъ на голывку клали, / У руки гвоздки позабивали» [17, т. 3, с. 358]. Такий стан речей, на нашу думку, пов'язаний з бінарним ставленням до верби, яку початково не вважали проклятим деревом. В різноманітних народних обрядах та віруваннях, які сягають своїм корінням язичницьких часів, верба символізує швидкий ріст, життєву силу, родючість тощо. Семантика дерева у легендах змінилася під впливом християнських чинників. Обожнення природи християнська церква, за словами Б. Рибаківа, пояснювала незнанням істинної

віри чи пакостями диявола і всіляко боролася із культом рослинного начала [18, с. 134]. Проте, незважаючи на ці впливи, народна традиція зберегла своє бачення й ставлення до верби, прикладом чого можуть бути наведені колядкові тексти, а також використання дерева в різноманітних обрядах, скажімо освячення його гілок на Вербну неділю.

Так чи інакше, саме з епізодом мук Спасителя на хресті пов'язана метаморфоза: перетворення крові Христової, частин Його тіла на різні об'єкти. Розглядаючи зв'язки між вхідними та вихідними образами та загалом усю метаморфозу, можемо виділити такі її основні види:

а) кров Христова — криниця, Дунай: «Червива іва кровцю пустила. / Капнула кровці, стала криниці, / З тої криниці Дунай сі зіграв, / А в тім Дунаю Господь сі купав» [19, с. 69];

б) кров — церква, сльоза — вино (варіант кров — вино, сльоза — церква): «Де кровці кане, церковці стане, / Де слізка кане, там винце стане» [20, с. 59]; «Де кровця кане, там вино стане, / Де слізка кане, там церков стане» [19, с. 80];

в) окремі частини тіла Христового — різні церковні об'єкти: «Де ноги впали, пороги стали, / Де руки впали, престоли стали, / Де голівка впала, церковця стала!» [19, с. 103].

Незважаючи на свою прив'язку до біблійних подій, мотив походження різноманітних водних джерел із крові доволі давнього походження. За народними уявленнями, річки — це «кровоносні» жили землі, по яких тече вода, як кров у людини [17, т. 1, с. 40]. Фольклорній традиції відомий мотив походження річок із людської крові: у билинах із крові богатирів, що загинули на полі бою [21, с. 417]; у топонімічних легендах та переказах — із тіл вбитих ворогами людей («Але ту підскочив якийсь ординець до дівчини і відрубав ї шаблев голову. З того місця, де вона загинула, почало бити джерело. З нього потік струмок, далі він перетворився в ріку, яку люди назвали Славков» [22, с. 77]). Народна колядка своєрідно доповнила цей мотив, використавши його у сюжеті Господнього купання та суперечки з апостолом Петром:

*Канула кровці, стала криниці,
З тої криниці Дунай сі зіграв,
А в тому Дунаю Господь сі купав,
Господь сі купав із світим Петром,
Купаючи сі сперечили сі... [19, с. 69].*

Безперечно, купання Христа — це Його хрещення, а те, що воно відбувається в річці, яка виникла з крові Господньої, є, за словами О. Потебні, прийомом «перетворення символу обличчя в обстановку» [23, с. 773].

Типологічними близькими до цих творів можна вважати колядки з мотивом перетворення сльози святого шляхом нарощення на Дунай (річку, море, озеро). Таку метаморфозу можемо віднести до перетворень емінентного коду, коли, за словами Р. Крохмального, вихідний образ переміни постає у новому, вищому ступені якості [24, с. 44]. Здебільшого таке перетворення пов'язане з епізодом купання Христа: «Склонив головку (Никола. — М. К.), / Вронив сльозоньку. / Де сльоза кане, / Там Дунай стане; / А в тім Дунаю Господь купався» [17, т. 3, с. 344], рідше з кораблем, на якому плывуть незвичайні персонажі («ясні попове радочку радять» про грішний світ, Господь у церковці править службу за господаря, красний панич через воду надсилає подарунки своїй матері). Цікавий образ суб'єкта переміни, яким зазвичай є святий Миколай. Вважаємо, що початково цією функцією було наділено Господа, що засвідчує колядковий зразок із Чернігівщини: «Седов Бог з Петром і галуовку скланив, / І галуовку скланив, сльуозаньку уранив, / Де слеза впала — озером стала» [19, с. 62]. Згодом образ Миколи-чудотворця, одного із найпопулярніших християнських святих, якого наділено багатьма функціями як в родинних, так і господарських справах, став домінувати у колядках цього тематичного циклу. Окрім Господа, саме святий Миколай міг чинити різні чуда, зокрема з його сльози могла потекти річка. Окремі народнопоетичні зразки відображають одну із тенденцій у змалюванні святого Миколая — його образ контамінується з образом архангела Михаїла [25, с. 400]: «В кінець стола там стояв Микола, / Підперся мечем під праве плече» [19, с. 62]. Меч, за народними віруваннями й офіційними церковними канонами, — невід'ємний атрибут архангела, як основного антагоніста диявола та захисника християнської віри.

Іноколи між суб'єктом, вхідним образом перетворення та вихідним продуктом метаморфози народна традиція вводить своєрідний інвертор: «А в лівій ручці клубочок держав, / А з того клубочка сльоза канула, / А з теї сльози Дунай розлився» [19, с. 62]. Існує певний взаємозв'язок між образами переміни: клубочок ниток семантично співвідноситься з річкою,

оскільки є символом довжини і безконечності, шляху і дороги. Річку в народних уявленнях наділено подібними конотаціями. На основі такої схожості й відбулося введення інвертора переміни у текст колядки.

Окремо слід вказати на той факт, що О. Потебня, аналізуючи відповідний масив колядок, зробив висновок про механічне поєднання в одному творі епізоду купання Христа і Петра у Дунаї та походження ріки із сліз святого Миколая. Дослідник вважав, що образи плачучих святих, з одного боку, та рік і моря, які виникли зі сліз, з іншого, мають бути розділені, причому останні можуть бути цілком автохтонними [23, с. 777]. Відомий фольклорист, на нашу думку, мав рацію, оскільки українській колядковій традиції відомі такі зразки. До них відносимо колядку із Чернігівщини, яка, все ж зазнавши християнських впливів, зберегла давній мотив:

*Ой в бару, бару Валохи гдуть
Святий вечер!
Валохи гдуть, церкву будують.
Збудували церкву з трема хрестами,
З трема хрестами, з трема акнами.
В перве аконце вскочило сонце,
В друге аконце месеу ізийшов,
В третє аконце сокал улетів;
Сокал улетів, на престолі сев,
Крильцями стрепнув, сльозаньку уранув.
Ак слеза впала, там река стала [19, с. 190].*

Образ сокола з відповідними функціями К. Сосенко відносив до «мітологічного» духовного єства, зазначаючи при цьому, що саме такі міфологічні образи, які на перший погляд незрозумілі і тому мало цікаві, є однією із вказівок, чому український народ з таким пієтетом згадує про первовічні води. А найголовніше — «вони повчають також, в які давні часи сягають про них традиції українського народу, та де їх джерело» [26, с. 247]. У цьому зразкові важко встановити походження та природу суб'єкта дії (був це початково Господь чи сокіл), та це і не є нашим завданням. Важливо те, що колядковий твір ще раз підтверджує деміургічну природу птаха і його зв'язок зі світовим деревом, образ якого М. Грушевський вважав старішим від усяких пізніших наверстувань: чи християнського апокрифа, чи дуалістичної легенди, чи навіть семітських переказів про райське дерево життя [6, т. 4, с. 35]. Цю правду, у цьому колядковому творі образ світового дерева подано у пізнішій християнізованій трансформації: його замінив образ церкви, збудованої за подібним принципом розчленування (триярусна структура).

Українській поетичній традиції відома інша версія походження водних об'єктів, в основі якої також метаморфоза. Наведемо один із прикладів:

*А в чистім поли блиско дороги
Стоїт грушечка підмурована,
З тої грушечки впала росице,
Впала росице на муравицю,
А з муравиці стала кринице.
А в тій криниці Господь се купле,
Господь се купле зі светим Петром... [19, с. 65].*

Це перетворення цікаве своїми образами, в кожному з яких закодовано певний важливий зміст, а також способом здійснення. Функціональне навантаження принципу полягає не лише у появі локусу (річки, моря, в цьому випадку криниці) як необхідного компонента для подальшого сюжетного розвитку. Важлива, без сумніву, сама ідея, семантичний стержень цього перетворення, з'ясувати який дає змогу аналіз усіх його компонентів. Вхідними образами переміни є роса та муравиця. Роса, за народними уявленнями, благодатна небесна волога, яка впливає на урожайність злаків та молочність худоби, очищає від скверни і хвороб, надає сили, здоров'я і краси [27, с. 470]. Окрім того, українській традиції відоме трактування роси як сліз святої Варвари, яка ходить кожного ранку по полях і плаче [17, т. 1, с. 26], тому можна провести певні аналогії з колядками про походження Дунаю зі сліз святого Миколая. Простежується в образі роси також її незвичайне, небесне походження: «З тої грушечки впала росице» [19, с. 65]. Образ грушки чітко марковано рисами світового дерева, її верхня частина ототожнюється з небесною сферою, яка посилає на землю благодатну вологу. Тут спостерігаємо акумулювання язичницької матриці світового дерева, за якою воно виступає як ідеальний чинник, як символ первовічної і невтомної творчості та енергії на світі [28, с. 82]. Не випадковий також народний вибір плодового дерева, яке зазвичай асоціюється з урожаєм та родючістю. Доволі своєрідне, на нашу думку, й народне трактування водного джерела, яке постає в результаті плодотворної сили небесної роси — криниці. Логічнішим виглядає процес купання Ісуса й апостола, який знаменує акт хрещення, у річці, на що вказують й біблійне та апокрифічне оповідання. Введення образу криниці у текст спровоковано уявленнями про незмінний взаємозв'язок між небесними та земними водами, а також великим значенням цього об'єкта в житті людини. Саме тому криницю у слов'ян часто сприймали

як аналог природних джерел, вона була місцем проведення багатьох обрядів, зокрема й тих, що включають дію з водою [29, с. 537].

В окремих зразках цього масиву поширене певне локальне переміщення метаморфози: «А в вего газди на подвіречку / Красно метено, мнетков стелено. / На ту метицу впала росиця, / З тої росиці стала керниця...» [19, с. 66]. Таке приурочення незвичайних об'єктів і подій (метаморфози) до господаря і його родини характерне для українських колядок. Скажімо, М. Грушевський, аналізуючи перенесення образу дерева на подвір'я господаря, вказував на величальну функцію цього епізоду: «Предвічне дерево, від котрого веде свій початок земля, небо і всі світила, і всі головні пожитки людські, заплило кінець кінцем на нинішній двір господаря, тримаючи на собі й леліючи його родину» [6, т. 1, с. 236].

Надзвичайно цікава у цьому плані колядка «Пане господарє, на твоім двору ялина стоїть»:

*Панє господарє,
На твоім двору ялина стоїть
Тонка-висока, листом широка.
На тій ялинці трійця горіла.
Три гискри впало, три морі стало.
У першому морі Господь купався,
У другому морі у ризи вбирався,
У третьому морі став на престолі...*

[19, с. 63].

В основі вказаної у тексті метаморфози походження однієї стихії (води) з іншої, цілком протилежної (вогню). Уявлення про взаємозв'язок цих матерій відомі у слов'янській культурі, їх відображено в образах вогняної ріки чи вогняного моря, місця перебування величезної риби або змії, на яких стоїть земля, та своєрідної межі між людським та потойбічним світами. Семантика вогню як світотворчого начала сконцентрована в образі трійці, що горіла на дереві, та трьох іскор. Трійця — один із невід'ємних атрибутів Водохрещтя. Це три свічі, з'єднані в одну, що в християнстві символізують три іпостасі єдиного Бога, в а народній обрядовості є універсальним оберегом, що використовувався в різних життєвих випадках впродовж року [30, с. 82]. Здатність вогню до перетворення підсилена у колядці образом дерева (ялини), яке наділено рисами світового: частковою наявністю структурних ізоморфів (світотворчого стовбура та крони — «Тонка-висока, листом широка»). Можемо провести певні паралелі між восковою свічкою, яку наділено світотворчою силою, та образами птахів-деміургів на світовому дереві.

Надзвичайного розповсюдження в колядкових текстах набув мотив перетворення крові Христової на церкву, а сльози — на вино. Він не позбавлений християнських впливів, оскільки слідом за апостолом Павлом християни вважають церкву «Тілом Ісуса Христа», зокрема через таїнство причастя тіла і крові Господньої — таїнство єднання віруючих з Христом. Однак, ще О. Потебня, аналізуючи колядковий масив цієї тематики, вказав на дохристиянське походження мотиву «де кровця кане, церковця стане», в основі якого уявлення, подібні до мотиву «перетворення потопаючої» [23, с. 772]. Наскрізно цей мотив реалізовано у колядках про перетворення частин тіла Христового на церковні об'єкти. Доказом давнього походження такого епізоду може бути надзвичайне поширення у слов'янській традиції фольклорних мотивів про кров рослин і проростання дерев і квітів із крові вбитих людей, які пов'язані з уявленнями про кров як втілення життя (душі) [31, с. 677]. Без сумніву, колядковий текст акумулював у собі як давньослов'янську, так і християнську традиції, відобразивши своє бачення історії життя Ісуса Христа.

Прикладами народної інтерпретації і доповнення цього біблійного епізоду є введення в колядковий текст вхідних образів метаморфози — сліз і слини Христових. Образ сліз функціонує в нерозривному тандемі з образом крові Господньої, тоді як слини поширений в окремих зразках. Обидва вхідні продукти перевтілення пов'язані з водною стихією, яка у цих зразках символізує чоловіче, запліднюєче начало: «Де слізка кане, там вино стане» [19, с. 80]; «Де слинка кане, в землю потане... / З землі відтане, керничка стане» [20, с. 29]. Взаємозв'язок між образами переміни, а саме сльозою та вином, продиктовано народними вірування в те, що на великі свята (Різдво, Хрещення Господнє чи Страсну п'ятницю) вода у водоймах перетворюється на вино, й підсилено біблійною історією про весілля у Канні Галілейській. Інколи на вино перетворюється кров Господня. В основі такого мотиву також вірування диглосійного характеру: слов'янські уявлення про ототожнення червоного вина із кров'ю та християнське вчення про Євхаристію.

Окремо слід зазначити, що у таких колядках простежуються також аграрні мотиви. Це засвідчують як сам спосіб здійснення переміни, так і окремі вхідні продукти метаморфози. Скажімо:

*Де кривця кане, в земню затане,
В земні відтане, там винце стане.
Де сльоза кане, в земню затане,
З земні відтане, церківця стане.
Де сльоза кане, в земню затане,
З земні відтане, пшеничка стане.
Пшеничка з винцем — людем на затім...¹.*

Спосіб здійснення переміни нагадує землеробський процес засівання урожаю й проростання зерна, яке потрапляє у землю. Введення у текст образу пшениці продиктовано також двома чинниками: народним та релігійним (хліб та вино — невід'ємні компоненти Святого Причастя). Як бачимо, принцип диглосії характерний також і для колядок з виразними апокрифічними мотивами. «Оте спершу досить штучне, — за словами С. Пилипчука, — а згодом вельми продуктивне перетоплення світоглядно-релігійних переконань, ідеологічна переорієнтація, допасовування до відповідних релігійних норм призвели до виразної диглосії у колядках: наверх християнські, глибинно поганські» [32, с. 134].

Подібну тенденцію відображає й метаморфоза окремих частин тіла Христа на різні об'єкти:

*Де кровце кане, церковце стане,
Де плечі впали, престоли стали,
Де руки впали, там свічки стали,
[Де очі впали, там книги стали],
Де личка впали, образи стали,
Де зуби впали, дзвононьки стали... [19, с. 101].*

Незважаючи на прив'язку образів перетворення до християнської тематики, ця метаморфоза доволі давнього походження. Вона відображає уявлення про походження всесвіту із частин тіла першочоловіка, про паралелізм між макрокосмосом та мікрокосмосом, їх ізоморфність, однорідність [33, с. 300]. За таким принципом зображено походження Адама в одному з апокрифів, який був відомий на території України: на шостий день творить Бог людину із семи частин — тіло — із землі, кров — з роси, очі — з сонця, кості — з каменю, думка — з «борзості» ангельської та хмар, жили і волосся — з трави, душа — з Духа Божого і вітру [34, с. 49]. Зазначимо, що для апокрифічної літератури, а також окремих народних легенд, характерна певна циклізація сюжету, що полягає в уявленні про Христа як нового Адама та співвіднесенні цих образів.

¹ Зап. М. Качмар 12 липня 2010 р. від Зеленчука Василя Івановича, 1971 р. н., освіта вища, у с. Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.

Окремі риси циклічності можемо простежити у колядковому зразку в його зіставленні з апокрифічним твором: перша людина, яка створена з окремих елементів всесвіту, вводить людство у гріх, так Христос, розпадаючись на окремі частини, відкупує від цього гріха. Безперечно, апокрифічні зразки мали вплив, хоча і доволі пізній, на колядковий масив. Проте, вважаємо, що саме давні уявлення українців про співвіднесеність між макро- та мікрокосмосом були визначальними у формуванні мотиву метаморфози у колядках цієї формації. Він домінуючий також в українських баладах про перетворення потопаючої дівчини.

Висновки. Народна творчість — органічний симбіоз різнопланових за характером та часом появи елементів: міфологічних вірувань та історичних і суспільно-культурних впливів, віками усталених традицій та інноваційних нашарувань. Така здатність фольклору й зумовлює його безперечну актуальність та активне поширення і на сьогоднішній час. Метаморфоза як категорія міфологічної свідомості, яка пов'язана з уявленнями про колообіг життя та вірою в можливість переходу одного біологічного стану в інший, знайшла широке використання в усній словесності українців: як у прозових зразках, так і в народній поезії.

Доволі широка палітра представлення принципу перетворення в народних колядках та щедрівках (дівчина прибуває сама до нареченого, кров і тіло Христове знають переміни, походження ріки із роси, сліз та вогняних іскор, перетворення окремих частин тіла Спасителя на різні об'єкти). Колядки про Ісуса Христа та інших святих відображають цікаву взаємодію обрядових текстів з народними та апокрифічними легендами, яка вплинула безперечно і на метаморфозу. Наголошено на тому, що незважаючи на різноманітні, пізніші за походженням, християнські впливи, переміну в цих творах чітко марковано як залишок міфологічних, язичницьких вірувань українського народу. Це відображено у зв'язкові між вхідними та вихідними образами метаморфози, семантику яких регламентує народна символіка, вірування та уявлення: про світове дерево, з якого падає на землю благодатна волога й зумовлює перевтілення, про кров та воду, походження окремих частин світу з тіла першолюдини тощо. Відображаючи появу окремих об'єктів (ріки, криниці, моря, церкви), які є важливими для подальшого розвитку подій, метаморфоза є також необхідним елементом контамінації окремих сюжетних епізодів чи й цілих сюжетів (скажімо, із

ран Христа капає кров, яка перетворюється на річку, в якій купаються Ісус з апостолом Петром).

1. Кирчів Р. *Двадцять століття в українському фольклорі*. Львів: Інститут народознавства, 2010. 536 с.
2. Мишанич С. Сучасне життя української народної балади в Карпатах. *Фольклористичні та літературознавчі праці*. Донецьк: Донецький національний університет, 2003. Т. 1. С. 255—297.
3. Костомаров Н. Славянская мифология. *Слов'янська міфологія: вибрані праці з фольклористики й літературознавства*. Київ: Либідь, 1994. С. 201—252.
4. Гнатюк В. Деякі уваги над байкою. *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. Гнатюк В. *Вибрані статті про народну творчість: на 110-річчя від дня народження*. Т. 201. Філологічна секція. Нью-Йорк, 1981. С. 185—205.
5. Ящуржинський Х.П. О превращениях в малорусских сказках. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія* (упор., прим. та біогр. нариси А.П. Пономарьова, Т.В. Космічної, О.О. Боряк; вст. ст. А.П. Пономарьова; іл. В.І. Гордієнка). Київ: Либідь, 1991. С. 554—574.
6. Грушевський М. *Історія української літератури*: в 6 т., 9 кн. (упоряд. В.В. Яременка; авт. передм. П.П. Кононенко). Київ: Либідь, 1994. Т. 1. 392 с.; Т. 4. Кн. 2. 320 с.
7. Колесса Ф. Балада про дочку-пташку в слов'янській народній поезії. *Фольклористичні праці*. Київ: Наукова думка, 1970. С. 109—163.
8. Дей О.І. Родинно-побутові балади. *Балади. Родинно-побутові стосунки* (упор. Дей О.І., Ясенчук А.Ю., Іваницький А.І.). Київ: Наукова думка, 1988. С. 7—22.
9. Дунаєвська Л.Ф. *Українська народна казка*. Київ: Вища школа, 1987. 127 с.
10. Сокіл В.В. *Народні легенди та перекази українців Карпат*. Київ: Наукова думка, 1995. 157 с.
11. Еремина В.И. *Ритуал и фольклор*. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1991. 207 с.
12. Колесса Ф. *Українська усна словесність*. Львів: Накладом фонду «Учітеся, брати мої», 1938. 645 с.
13. Смирнова Н. *Авторське трактування прийому метаморфози в літературі ХХ століття (на матеріалі творів Ф. Кафки, Р. Бредбері, В. Зайця)*. URL: <http://www.nbuv.gov.ua/...6/.../SmirnovaN.pdf>
14. Виноградова Л.Н. *Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования*. Москва: Наука, 1982. 255 с.
15. Франко І. Причинки до історії руської літератури ХVІІІ віку. *Зібрання творів: у 50 т.* Київ: Наукова думка, 1980. Т. 27. С. 16—23.
16. Франко І. *Передмова. Апокрифи і легенди з українських рукописів* (збір., упоряд. і пояснив др. Іван Франко). Львів: Накладом наук. т-ва ім. Шевченка, 1899. Т. 2: Апокрифи новозавітні. С. I—LXXVIII.
17. *Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским*. Санкт-Петербург, 1872. Т. 1. XXX, 467 с.; Т. 3. 486 с.
18. Рыбаков Б.Ф. *Язычество Древней Руси*. Москва: Наука, 1987. 783 с.
19. Колядки та щедрівки (зібрав В. Гнатюк). Т. 1. *Етнографічний збірник*. Львів, 1914. Т. 35. XXXIV, 269 с.
20. Гуцульщина (написав проф. Володимир Шухевич). Ч. 4. *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів, 1904. Т. 7. 272 с.
21. Виноградова Л.Н. Река. *Славянские древности: этнолингвистический словарь* (под общей ред. Н.И. Толстого). Москва: Международные отношения, 2009. Т. 4: Переправа через воду — Сито. С. 416—419.
22. *Історичні перекази українців* (зібрав та опрацював Василь Сокіл). Львів: Видавництво М. Коць, 2003. 327 с.
23. Потебня А.А. *Объяснения малорусских и сродных народных песен*. Варшава: [б. в.], 1887. Т. 2. 809 с.
24. Крохмальний Р.О. *Метаморфоза і текст: семантична, структуро творча та світоглядна роль переміни художнього образу*. Львів, 2005. 420 с.
25. Белова О.В. Николай. *Славянские древности: этнолингвистический словарь* (под общей ред. Н.И. Толстого). Москва: Международные отношения, 2004. Т. 3: К (Круг) — П (Перепелка). С. 398—401.
26. Сосенко К. *Культурно-історична постать стародавніх українських свят Різдва і Щедрого вечера*. Львів, 1928. 350 с.
27. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Роса. *Славянские древности: этнолингвистический словарь* (под общей ред. Н.И. Толстого). Москва: Международные отношения, 2009. Т. 4: Переправа через воду — Сито. С. 470—474.
28. Ключа У.Б. *Дерева-символы у колядак: спроба семантичного трактування*. *Науковий вісник*. 2006. Вип. 16.4. С. 79—83.
29. Валенцова М.М., Виноградова Л.Н. Колодець. *Славянские древности: этнолингвистический словарь* (под общей ред. Н.И. Толстого). Москва: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д—К. С. 536—541.
30. Зозуля Н. *Йорданські свічки-«тріїці»*. *Народна творчість та етнологія*. 2009. № 4—5. С. 82—84.
31. Белова О.В. Кровь. *Славянские древности: этнолингвистический словарь* (под общей ред. Н.И. Толстого). Москва: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д—К. С. 677—681.
32. Пилипчук С. *Жанр колядки у науковій рецепції Івана Франка*. *Вісник Львівського університету*. Львів, 2010. Вип. 51. С. 129—139.
33. Топоров В.Н. *Первочеловек. Мифы народов мира: энциклопедия* (гл. ред. С.А. Токарев). Москва, 1982. С. 300—302.

34. Апокрифи і легенди з українських апокрифів (зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко). Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка. Т. 1. Апокрифи старозавітні: препринт видання 1896 року. 512 с.

REFERENCES

- Kyrchiv, R. (2010). *The twentieth century in Ukrainian folklore*. Lviv: Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine [in Ukrainian].
- Myshanych, S. (2003). Modern life of the Ukrainian folk ballad in the Carpathians. In Myshanych, S. *Folklore and literary studies* (Vol. 1, pp. 255—297). Donetsk: Donetsk National University [in Ukrainian].
- Kostomarov, N. (1994). Slavic mythology. In Kostomarov, M. *Slavic Mythology: Selected Works in Folklore and Literary Studies* (pp. 201—252). Kyiv: Lybid [In Russian].
- Hnatiuk, V. (1981). Some attention to the fable. In *Notes of the Shevchenko Scientific Society. Hnatiuk, V. Selected articles on folk art: on the 110th anniversary of his birth* (Vol. 201, pp. 185—205). New York [in Ukrainian].
- Yaschurzhiński, Kh. (1991). On Transformations in malorusski fairy tales. In Ponomarov, A., & others (Eds.). *Ukrainians: folk beliefs, beliefs, demonology* (pp. 554—574). Kyiv: Lybid [in Russian].
- Hrushevskiy, M. (1994). *History of Ukrainian Literature: in 6 volumes, 9 books* (Vol. 1; Vol. 4, B. 2). Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
- Kolessa, F. (1970). A ballad about a Bird-Daughter in Slavic folk poetry. In Kolessa, F. *Folklore works* (pp. 109—163). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Dei, O.I. (1988). Family ballads. In Dei, O. I. & others (Eds.). *Ballads. Family relations* (pp. 7—22). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Dunaievskaya, L.F. (1987). *Ukrainian folk tale*. Kyiv: High School [in Ukrainian].
- Sokil, V.V. (1995). *Folk legends and traditions of the Carpathian Ukrainians*. Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Eremina, V.I. (1991). *Ritual and folklore*. Leningrad: Science, Leningrad department [in Russian].
- Kolessa, F. (1938). *Ukrainian Oral Literature*. Lviv [in Ukrainian].
- Smirnovai N. *Author's interpretation of the reception of metamorphosis in the literature of the twentieth century (based on the works of F. Kafka, R. Bradbury, V. Zayets)*. Retrieved from: <http://www.nbu.gov.ua/...6/.../SmirnovaN.pdf>.
- Vinogradova, L.N. (1982). *Winter calendar poetry of the western and eastern Slavs. Genesis and typology of carols*. Moscow: Science [in Russian].
- Franko, I. (1980). Causes to the history of Rus' literature of the eighteenth century. In Franko, I. *Collection of works: in 50 volumes* (Vol. 27, pp. 16—23). Kyiv: Naukova Dumka [in Ukrainian].
- Franko, I. (1899). Preface. In Franko, I. (Ed.). *Apocrypha and legends from Ukrainian manuscripts* (Vol. 2, pp. I-LXXVIII). Lviv [in Ukrainian].
- Chubinskiy, P.P. (Ed.). (1872). *Works of an ethnographic-statistical expedition to the West Russian Territory, equipped by the Imperial Russian Geographical Society. Southwestern Division* (Vol. 1, 3). St. Petersburg [in Ukrainian].
- Rybakov, B.F. (1987). *Paganism of Ancient Rus*. Moscow: Science [in Russian].
- Hnatiuk, V. (Ed.). (1914). Christmas carols and generosity (Vol. 1). In *Ethnographic collection* (Vol. 35). Lviv [in Ukrainian].
- Shukhevych, V. (Ed.). (1904). Hutsulshchyna (Vol. 4). In *Materials to Ukrainian-Rus' ethnology* (Vol. 7). Lviv [in Ukrainian].
- Vinogradova, L.N. (2009). River. In Tolstoy, N. I. (Ed.). *Slavic antiquities: an ethno-linguistic dictionary* (Vol. 4, pp. 416—419). Moscow: Mezhdunarodnyie otnosheniya [in Russian].
- Sokil, V. (Ed.). (2003). *Historical legends of Ukrainians*. Lviv: M. Kots Publishing House [in Ukrainian].
- Potebnya, A.A. (1887). *Explanations of malorusski and related folk songs* (Vol. 2). Warsaw [in Russian].
- Krokhmalnyi, R.O. (2005). *Metamorphosis and text: semantic, creative structure and ideological role of change of artistic image*. Lviv [in Ukrainian].
- Belova, O.V. (2004). Nikolay. In Tolstoy, N.I. (Ed.). *Slavic antiquities: an ethno-linguistic dictionary* (Vol. 3, pp. 398—401). Moscow: Mezhdunarodnyie otnosheniya [in Russian].
- Sosenko, K. (1928). *Cultural and historical figure of the old Ukrainian holidays of Christmas and the Generous Evening*. Lviv [in Ukrainian].
- Vinogradova, L.N., & Tolstoy, S.M. (2009). Dew. In Tolstoy, N.I. (Ed.). *Slavic antiquities: an ethno-linguistic dictionary* (Vol. 4, pp. 470—474). Moscow: Mezhdunarodnyie otnosheniya [in Russian].
- Kliuka, V.B. (2006). Trees-symbols in carols: an attempt of semantic interpretation. *Scientific visnyk* (Issue 79—83) [in Ukrainian].
- Valentsova, M.M., & Vinogradova, L.N. (1999). Well. In Tolstoy, N.I. (Ed.). *Slavic antiquities: an ethno-linguistic dictionary* (Vol. 2, pp. 536—541). Moscow: Mezhdunarodnyie otnosheniya [in Russian].
- Zozulia, N. (2009). Jordan candles — «trinity». *Folklore and ethnology*, 4—5, 82—84 [in Ukrainian].
- Belova, O.V. (1999). Blood. In Tolstoy, N.I. (Ed.). *Slavic antiquities: an ethno-linguistic dictionary* (Vol. 2, pp. 677—681). Moscow: Mezhdunarodnyie otnosheniya [in Russian].
- Pylypchuk, S. (2010). The Christmas carol genre in the scientific reception of Ivan Franko. *Visnyk of the Lviv university* (Vol. 51, pp. 129—139). Lviv [in Ukrainian].
- Toporov, V.N. (1982). The first person. In Tokarev, S.A. (Ed.). *Myths of the world: encyclopedia* (Vol. 2, pp. 300—302) [in Russian].
- Franko, I. (Ed.). (2006). *Apocrypha and legends from Ukrainian manuscripts* (Vol. 1. The Old Testament Apocrypha: a preprint of the 1896 edition). Lviv: Ivan Franko National University of Lviv [in Ukrainian].