

Н.С. КОЛЕСНИК
(Чернівці)

НОМІНАЦІЇ БОГОРОДИЦІ В НАРОДНОПІСЕННІЙ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНЦІВ У ЛІНГВОКУЛЬТУРОЛОГІЧНОМУ АСПЕКТІ

УДК 811.161.2'37

Колесник Н.С. *Номінації Богородиці в народнопісенній традиції українців у лінгвокультурологічному аспекті*; 10 стор.; кількість бібліографічних джерел – 18; мова українська.

Анотація. Ідею Богородиці як Матері Божої розглядаємо крізь призму її номінацій в українському пісенному фольклорі. Словесні формули на позначення цього універсального культурного коду багатьох народів, як засвідчує виконане нами дослідження, мають не лише сакральне, але й національне коріння, що зумовлює їх здатність виступати репрезентантом певної етнокультури.

Ключові слова: лінгвокультурологічний аспект, культурна універсалія, пісенний фольклор, фольклорний онім.

Resume. The idea of the Theotokos as Mother of God is explored on the basis of her nominations in the Ukrainian song folklore. As it was proved by our research, the verbal formulae denoting this universal cultural code of many nations, not only have sacred but also ethnic roots, which make them representative for a particular ethnoculture.

Key words: linguistic-culturological aspect, cultural universals, song folklore, folklore onym.

У християнській культурі, а отже і в культурі слов'янських народів культ Матері Божої має доволі тривалу історію. Прийшов він до нас, як відомо, з Візантії разом із християнством. Після двох соборів, Ефеського (431 р.) та Халкидонського (451 р.), які не лише затвердили рішення про божественність Матері Ісуса Христа, але й “підняли шану Діви Марії саме як Богородиці” [1, с. 238], він поширюється на весь християнський світ і, що знаменно, стає одним з провідних і в народній культурі.

Думаємо, такому інтенсивному поширенню культу Матері Божої у слов'янських країнах сприяло насамперед те, що християнство там стало панівною релігією, яка отримала підтримку на всіх рівнях: державному, освітньому, культурному тощо. Варто згадати, принаймні, кілька фактів з української історії.

Одним з найдавніших зображень Богородиці, що дійшло до нашого часу, є запрестольна мозаїка Матері Божої Оранти в Софії Київській. Завдяки Ярославові Мудрому ще в XII ст. національний культ Богородиці як

заступниці і опікунки, по суті, було увічнено. Перші руські християнські мислителі започаткували традицію Богородиці як покровительки Русі, що знайшло своє продовження і в наступних періодах. С. Бондар, проаналізувавши давньоруські уявлення про роль Богородиці в світовій і руській історії за працями руських книжників, підкреслює, що, на їх думку, “Богородиця є носієм такого надприродного роду історичної діяльності, котрий здатний вийти за межі існуючого порядку речей. Її розуміли як провіденційну предметно творчу рушійну силу, що безпосередньо визначає всі сфери життя руського народу й здатна привести його до ідеально довершеного стану [4].

В часи Руїни, бездержавності, на стражденних етапах нашої історії її роль як Небесної Покровительки підноситься до небачених висот. Так, у XVII-XVIII ст., не без посередництва церкви, освітніх закладів та козацтва, культ Діви Марії набуває статусу національної заступниці: на її честь будують храми, пишуть ікони (дослідники вважають їх кількість просто унікальною). Наприклад, за гетьманування Івана Мазепи з-поміж сімнадцяти церков, що були збудовані в Києві, три – носили ім'я Покрови. Культ Богородиці був суголосий тодішнім національно-визвольним прагненням українців. Свято Покрови, як відомо, стало не лише “жіночим”, але й “козацьким” святом. На Запорізькій Січі головною була церква Покрови Пресвятої Богородиці, усього ж Д. Яворницький за історію існування Запорозжя нарахував тринадцять церков Покрови Богородиці. Отож, не можемо не погодитися з думкою українських філософів про беззаперечну духовну роль Діви Марії в історичному бутті України і, в тому, що вона є істинний, дійовий і легітимний суб'єкт нашої історії [4].

Статті, присвячені Матері Божій, у різних енциклопедичних виданнях культурологічного характеру, подають насамперед релігійне, канонічне тлумачення її образу, додамо – і найменування також. Наприклад, за таким авторитетним виданням, як етнолінгвістичний словник “Славянские древности”(1995) за ред. М. Толстого, “**Богородиця** – Богоматір, Матір Божа, Діва Марія – у церковній традиції найменування Пресвятої Діви Марії, яка родила Ісуса Христа”[11, с. 217]. У словнику-довіднику “Знаки української культури” В. Жайворонка (2006): “Богоматір = Богомати = Божа мати = Матір (Мати) Божа = Богородиця... Мати Ісуса Христа; Діва Марія, Непорочна (Пречиста) Діва, Цариця Небесна...” [7, с. 45], у мовокраїнознавчому словнику В. Кононенка “Богородиця... Богоматір, Мадонна (у католиків), Діва Марія, Божа Мати, Господня Мати, Пречиста Діва, (церкв.) Владичиця, (церкв.) Цариця Небесна та ін.” [8, с. 470] тощо.

З огляду на поширеність, якої набув культ Божої Матері в народній культурі, зокрема українській, цікавим є дослідження фольклорних найменувань Богородиці, зокрема засвідчених українськими піснями.

Загальноновизнано, що фольклорні тексти різних жанрів, зрештою, й у різних національних культурах, мають свою хронологію побутування, доволі широку. Отож, у них неодмінно засвідчено оніми, що репрезентують не тільки різні часові відтинки, а й різні культурні формації [2, с. 80]. І якщо, наприклад, лексема Дунай була витворена в часи первісної архаїки, міфологізованого погляду на світ, віри в магічну силу слова, то власні назви на позначення Богородиці (про що йшлося вище) прийшли у слов'янський фольклор разом із християнством, тісно пов'язані насамперед з християнською традицією розуміння, сприйняття образу Божої Матері та відповідним фондом енциклопедичних знань. Свідчать про це і словесні формули на позначення Богородиці, зафіксовані в піснях.

Збірник “Богородиця в українському фольклорі” (2006) [3] містить близько 150 текстів пісень, які засвідчують найменування Діви Марії. Дві третини з них (тобто 100 текстів) – це колядки і щедрівки, 30 – весільні пісні, 20 останніх припадає на інші жанри, насамперед духовні пісні (6 текстів) та хрестинні (5 текстів). У царинних, постових та великодніх, купальських, обжинкових, рекрутських, повстанських, стрілецьких піснях уживання назв Богородиці поодинокі, у той час як поява найменувань, як і самого образу Божої Матері в хрестинних та духовних піснях має виразне християнське коріння, оскільки обряд хрещення дитини глибоко пов'язаний з церковною обрядовістю, а духовні пісні, що належать до пограниччя народної творчості, беруть свій початок у духовній поезії XVI – XVIII ст., яка тісно пов'язана з релігійною традицією. Зрештою, свідчать про це і словесні формули на позначення Богородиці, які за своїм складом і стилістикою, попри трансформації, яких зазнали тексти духовних пісень у лоні фольклору, ближчі до староукраїнської літературної традиції: *Цариця неба і землі, Матір Божая Почаєвська (Матері Божій да й Почаєвській), Матір Чудесна, Діва Марія і Небес Цариця* тощо [5, с. 152].

Колядки та щедрівки є неоднорідними за своїм складом: частина з них (а це приблизно половина текстів) – записи 90-х рр. XX ст. – поч XXI ст., коли “друге” життя (під впливом відроджуваних релігійних традицій) отримали насамперед колядки церковного походження, у яких оспівується народження Ісуса Христа за біблійними переказами. Саме в цих текстах маємо назви, що перегукуються з літературними найменуваннями Діви Марії: *Невіста, Божая Невіста, Господня Невіста, Дівиця Пресвятая, Чиста Дівиця, Пречиста Богородиця*. Для прикладу, таке потужне зібрання

українського фольклору, як збірник З. Доленги-Ходаковського, фіксує лише 6 текстів колядок і 1 собіткову пісню з найменуваннями Богородиці. До речі, у текстах із згаданого вище зібрання не засвідчено жодної із згаданих вище назв, а лише *Божя(я)Мати (2) / Матінка Божя (1), Пресвятая Діва (2), Панна Чиста (1), Марія (1), Свята Пречиста (1)*. Отож, до розгляду залучатимемо пісенні матеріали тільки XIX – поч. XX ст., які є цінним джерелом для наших студій ще й тому, що на тій стадії календарно-обрядовий фольклор ще не втратив остаточно своєї обрядової функції.

Якщо ж брати до уваги тексти у записах XIX – поч. XX ст., то найуживанішими в них будуть дволексемні найменування як за загальною кількістю уживань, так і за кількістю використаних моделей. З-поміж однокомпонентних вирізняється субстантивованій прикметник вищого ступеня, який “назавжди залишився назвою особи жіночої статі і до того ж тільки одної – Богородиці: *пречистая*” [5, с. 151] (усього 6 уживань) та назви *Діва (2), Мати / Мамко (2)*. Щодо двокомпонентних назв, то з-поміж близько 50 уживань добра третина – це двочленні конструкції, у яких головним є слово *Мати (Матір, Матка, Матінка, Матінонька)*, а залежне слово – це насамперед *Божя(я) (15), Христова (2) і Пречиста (1)*. Друга за поширеністю група двокомпонентних назв представлена номінаціями *Пречиста Діва (11), Діва Пречиста (1), Діва Марія (5), Пресвятая Діва (3), Свята Дзєва / Діва (2)*. Гадаємо, до цієї ж групи за семантичною наповненістю можемо віднести також назви *Панна Марія (3) і Панна Чиста (1)*. Засвідчені в аналізованих текстах трикомпонентні назви *Пречиста Діва Мати, Пречиста Діва (ой чом) Марія, Святая Божая Мати*, як бачимо, є розширеним варіантом однієї з найуживаніших двокомпонентних назв: *Божя(я) Мати*, або *Пречиста Діва*.

У весільних піснях, які теж належать до найдавніших пластів національного фольклору і, на думку М. Сумцова, “зберігають живий відгомін давніх вірувань і культів ще з передхристиянської доби” [12], як ми вже згадували, уживання найменувань Матері Божої нечисленні: у збірнику Г. Коваль подано лише 30 пісень, які засвідчили 31 назву. Наприклад, в одному із найстаріших зібрань українського пісенного фольклору, збірці Й. Лозинського, ми виявили 3 тексти, а у З. Доленги-Ходаковського – 5 текстів з найменуваннями Богородиці [9; 13]. Це доволі показово, бо в останньому з названих фольклорних видань весільних текстів із звертаннями – рефренами, що містять в собі назву язичницької богині Лади, за давніми віруваннями українців, покровительки жінок, шлюбу, родючості тощо, майже в 4 рази більше. Як і в колядках та щедрівках, основними моделями називання Діви Марії є двокомпонентні формули, в

яких головним словом виступає лексема “мати”: *Божжа(я) Мати (12), Мати Божжа (1), Матенька Божжа(1), Пресвята Мати (1), Пречистая Мати / Маці (4), Мати Христова (1)*. Другою за вживаністю є номінація *Пречиста(я) (5)* та формули, до складу яких увійшов цей епітет: *Свята Пречиста (3), Пречистая Госпоже (2), Свята Пречиста Мати (1)*.

Ядро, наповненість аналізованого символу, його концептуальної моделі, зрештою і традиції називання Богородиці на всіх часових зрізах, у всіх національних традиціях, повторимося, завжди перебували під впливом релігійної концептуальної моделі. Остання визначала не лише загальний погляд на об’єкт номінації, але й ті риси, характеристики, які були активізовані у фольклорі, направляла вибір сфер ототожнення: Діва Марія – це символ матері, небесної заступниці, захисниці від бід і страждань, покровительки материнства і шлюбу. Як відомо, антропоніми орієнтовані на комплексну, дифузну інформацію про позначуваний об’єкт. Отож, в національних культурах, фольклорах зокрема, засвідчено чимало різноманітних найменувань Божої Матері. Проаналізований нами матеріал теж відбиває цю тенденцію.

Загальновідомо, що власні назви отримують лише важливі, значимі для етносу денотати. Якщо ж онім набуває загальнонародного поширення, це свідчить про його загальнонаціональну вагомість. Продовжимо: якщо ця власна назва стає істотним елементом народної творчості (а попри відносно невелику кількість уживань, усе ж не можемо заперечувати її істотність, бо засвідчена вона передовсім обрядовими текстами), її однозначно можна розглядати як ключ до розуміння етнічного світобачення, духовної і матеріальної культури народу. Доречним було би звернутися до ідей геніального О. Потебні, для якого мова не існувала поза людиною, людиною як представником певного етносу, носієм певної національної культури. Варто пригадати насамперед ті праці, у яких О. Потебня звертався до фольклорного матеріалу, образної символіки фольклорного слова, яка, на його думку, відображає сутнісні, головні риси мови і культури етносу [10].

У тканині фольклорного тексту особливо цікавими видаються власні назви, які самі по собі є індивідуалізаторами, а отже, виділення ними певної реальності вказує не тільки на цінність останньої, але й свідчить про цінність самої власної назви у лінгвокультурному аспекті. Погляд на власну назву, “одну з мовних універсалій, в кожній мові представлену специфічним лінгвокультурним матеріалом” [6, с. 14], дозволив сформуватися поглядові на ономастичну систему кожного народу як втілення специфічних рис його культури.

Є власні назви, без яких неможливо уявити певного національного фольклору (наприклад, українського – без Дніпра, російського – без Волги тощо). Але є фольклорні оніми, до певної міри універсальні: увесь слов'янський світ об'єднує широковживаність лексеми Дунай, назв-звертань до Бога, найменувань Богородиці. Проте, зрозуміло, універсальність їхня не цілковита, бо їх концептуалізація має певну національну специфіку.

Не заперечуватимемо тих дослідників, які шукають витоків християнського культу Богородиці ще в давніх культурах чи то кам'яної доби, чи то дохристиянських вірувань, чи то давньоримській, староіндійській, або й шумерській. Безперечним є той факт, що чимало українських обрядових пісень законсервували чимало рис первісного світогляду українців. Про це писали свого часу ще М. Костомаров, М. Драгоманов, І. Огієнко, К. Сосенко (показово, що двоє останніх були священнослужителями). Сучасні слов'янські дослідники підкреслюють зв'язок, зближення і зрештою злиття в народній традиції культу Богородиці-матері з давнім культом матері-землі [11; 15]. У номінаціях, засвідчених в українських обрядових піснях, ми не побачили виразних ознак такого зв'язку. Проте проаналізовані нами формули називання Богородиці дають підстави зробити певні висновки.

Цікавими для нас виявилися не лише номінативні моделі, у яких реалізується концептуальна модель Богоматері в національному фольклорі, (нічого нового чи незвичайного в порівнянні, наприклад, з релігійними чи книжними назвами ми не виявили), а їх співвідношення. В українській пісенній обрядовій словесності найвагомішою є орієнтація на материнство *Богоматері*. Ця установка послідовно реалізується в номінативній моделі *Бож(я) Мати*, яка, як ми зауважили вище, проаналізувавши всі словесні формули, ужиті на її позначення, є превалюючою – приблизно третина від усіх “фольклорних” назв Богородиці. Залучені нами до розгляду тексти, ще раз наголосимо, є обрядовими і на час запису ще не втратили остаточно своєї обрядової функції, а отже, можуть бути кваліфіковані як зразки тієї давньої культури українців, коли людина у сприйнятті, оцінці світу і номінаціях важливих для неї реалій орієнтувалася передовсім на власний або колективний досвід, пов'язаний з тією давньою традицією, яка перетривала тисячоліття. У фольклорі з його традиційно мінімальною роллю суб'єкта, тобто творця тексту (згодом виконавця), а отже й номінатора, попри тисячолітню “присутність” в народній культурі образу Богородиці, вихідні, релігійні установки виявились приглушеними. В ономастичній номінації активно реалізується насамперед ідея материнства Діви Марії і закріплюється та номінативна модель, яка є втіленням національного бачення ідеального світу, одним із засадничих положень якого є культ жінки, культ

матері. Показовим є і той факт, що другою за уживаністю групою найменувань Богородиці є словесні формули із означенням *Пречиста* (*Чиста*), яке, як ми вже згадували, в українській традиції стало самостійною власною назвою лише на її позначення. Наприклад, в польській, чеській, словацькій народній творчості вживання цього епітета навіть у двокомпонентних формулах поодинокі, а в білоруській та російській він узагалі відсутній [15; 16; 17; 18]. Щодо оніма *Божя(я) Мати*, то в народнопісенній традиції згаданих вище етносів він не фігурує взагалі, або перебуває на маргінезі. Натомість у польських піснях найуживанішою є назва *Najświętsza Panna* (*Panienska*), у чеських – *Panna* (*Paněnka*) *Maria*, *Maria Panna*, у словацьких – *Maria*, *Panna* (*Panienska*) *Maria*, *Maria Panna* [16; 17; 18].

У фольклорі не буває випадковостей, це така система, в якій, на думку дослідників, існує суворя функціональність кожного мовного і стилістичного елемента, усе непотрібне відкидається, а те, що залишилося, творить довершену гармонійну єдність [14, с. 10]. Досліджуючи проблеми семантики фольклорного слова, російський мовознавець О. Хроленко наголошував на такій його рисі, як акумулятивність, тобто “здатність накопичувати і гармонійно врівноважувати смисли і матеріальні елементи різних часових і релігійних пластів” [14, с. 19]. На нашу думку, для фольклорних онімів, що належать до сакральної сфери, вона є питомою.

Отже, вважаємо, що характеристика номінативних моделей та їх співвідношення увиразнює специфіку української мовної картини світу, її національнокультурних особливостей. А оскільки до розгляду залучено такий важливий пласт лінгвокультурної інформації, як увесь пісенний український фольклор, висновки про певні риси українського світобачення мають усі підстави вважатися репрезентативними і позбавленими мозаїчності.

Література

1. Анпілогова Т.Ю. Особливості образу Богоматері в українському православ'ї // Наука. Релігія. Суспільство. – 2002. – №4. – С. 238 - 240.
2. Бартминський Ежи. О словаре народных стереотипов и символов // Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. – М.: Индрик, 2005. – С. 68-86.
3. Богородиця в українському фольклорі / Зібрав. і впорядкував. Г. Коваль. – Львів: Ін-т народознавства, 2006. – 280 с.
4. Бондар С.В. Роль Богородиці у світовій і вітчизняній історії (за уявленнями руських книжників XI–XIV ст.) // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, – 2006. – № 53.

5. Брус М. Найменування Богородиці у староукраїнській мові XVI-XVII ст. // Біблія і культура. – 2000. – №2. – С. 150-153.
6. Голомидова М.В. Искусственная номинация в русской ономастике: монография / Урал. гос. пед. ун-т. – Екатеринбург, 1998. – 232 с.
7. Жайворонок В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник. – К.: Довіра, 2006. – 704 с.
8. Кононенко В. Символи української мови. – Івано-Франківськ: Плай, 1996. – 270 с.
9. Лозинський Й. Українське весілля. – К.: Наук. думка, 1992. – 175 с.
10. Потебня А.А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. – II Колядки и щедровки. – Варшава: В типографии Михаила Земкевича, 1887. – 805 с.
11. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н.И. Толстого. – Т.1.: А-Г. – М.: Международ. отношения, 1995. – 584 с.
12. Сумцов Н. Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы. – К.: Тип. Корчак-Новицкого, 1885. – 20 с.
13. Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. – К.: Наукова думка, 1974.
14. Хроленко А.Т. Семантика фольклорного слова. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 1992. – 140 с.
15. Шейнъ Русскіе пѣсни: II Матеріалы отечественные. – 1869. – С. 289-510.
16. Bartmiński Jerzy Matka Boska w polskiej tradycji ludowej // Przegląd powszechny – 2004. – № 5 - 6.
17. Demo O. Vianoce v slovenských ľudových tradíciách // Veľká kniha slovenských Vianoc. – 2003. – 192 s.
18. Klak T. Matka Boska w poezji ludowej // Matka Boska w poezji polskiej. – Lublin, 1959.