



З ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ ТА ПИСЕМНОСТІ

<https://doi.org/10.37919/0201-419X-2023.99.16>

УДК 811.161.2'373

ІРРЕАЛЬНІ ПЕРСОНАЖІ ТА ЙМОВІРНІ МІФОНІМИ В УКРАЇНСЬКІЙ СОЦІАЛЬНО-ПОБУТОВІЙ КАЗЦІ (ФУНКЦІОНАЛЬНО-СИСТЕМНИЙ ПІДХІД)

СЕРДЕГА

Руслан Леонідович,

кандидат філологічних наук,
доцент, докторант кафедри
українознавства і лінгводидактики,
Харківський національний
педагогічний університет імені
Г.С. Сковороди;
вул. Валентинівська, 2, Харків, 61168;
e-mail: ruslan.serdega@ukr.net
ORCID: 0000-0001-7064-4547

Ruslan

SERDEGA,

PhD in Philology, associate professor,
Doctoral Candidate at the
Department of Ukrainian Studies and
Linguodidactics,
H.S. Skovoroda Kharkiv National
Pedagogical University;
2, Valentynivska Str., Kharkiv, 61168,
Ukraine;
e-mail: ruslan.serdega@ukr.net

У статті представлено дослідження назв надприродних істот – персонажів українських народних соціально-побутових казок. Визначено семантико-функціональні особливості назв ірреальних персонажів і ймовірних міфонімів, звернено увагу на їх міфопоетичну генетику. Відзначено, що аналізовані назви стосуються й активних персонажів, що беруть безпосередню участь у дії твору, і тих, які перебувають поза дієвим планом казки.

Констатовано, що ономастикон української соціально-побутової казки поєднує і назви міфологічних істот, і найменування надприродних істот, пов'язаних із християнством. Також у соціально-побутових казках діють персонажі реально-ірреального типу (Правда, Неправда), основу яких становлять поняття реальної дійсності, що за певних обставин (за умови активної участі в подіях твору, виконанню дій, властивих людині) зазнають антропоморфізації, а в інших випадках залишаються абстрактними узагальнювальними поняттями. З'ясовано, що зафіксовані в текстах соціально-побутових казок назви міфічних істот часто виступають не прямою назвою міфічної істоти, а складником лайки, стійкого виразу або вільного словосполучення, що підпорядковано досягненню комічного ефекту.

Ключові слова: українська народна казка, соціально-побутова казка, ймовірний міфонім, назва ірреального персонажа, теонім, агіонім.

Ономастикон – важливий корпус мовних одиниць української народної казки, проте його функціональні особливості вивчені поки що недостатньо і жанрово несиметрично. Здебільшого об'єктом лінгвістичної уваги слугують власні назви, зафіксовані в текстах чарівних народних казок ([Порпуліт 1999], О.М. Тиховська [Тиховська 2009], М.А. Курушина [Курушина 2012]), натомість ономастика соціально-побутової казки потребує докладнішого дослідження.

Характеризуючи міфічний простір чарівної казки, О.О. Порпуліт виділяє два основні типи міфонімів: 1) безсумнівні міфоніми, назви ірреальних персонажів (духів, демонів, інших фантастичних істот потойбічного світу); 2) ймовірні міфоніми (імена реально-ірреальних персонажів, основу яких становить реальний об'єкт – феномен живої чи неживої природи, який унаслідок певного мисленнєвого зрушення набуває ознак живої істоти, людини). Такі міфічні персонажі пов'язані з найбільш абстрагованими функціями, що дозволяє розглядати їх у контексті ключових опозицій [Порпуліт 1999: 75]. У соціально-побутових казках до таких належать поняття *правда* і *кривда* (неправда) – абстракти, які набувають реальних ознак через

антропоморфізацію, тобто уподібнюються людині. Показова з цього погляду казка «Правда та Неправда».

Правда – базова одиниця української концептосфери, яка поєднує елементи релігійного і язичницького (дохристиянського) змісту. За допомогою правдивої віри християнин пізнає істину й освячується благодаттю Духа Святого. Однак люди завжди були допитливими, бажаючи зрозуміти сенс буття, навколишнього живого і неживого світу. Одухотворення правди й неправди (кривди) ґрунтується на анімізмі як універсальній властивості міфологічного мислення. Щоправда, в окремих соціально-побутових казках (наприклад, «Про правду і кривду») ці абстрактні поняття не антропоморфізуються, а виступають атрибутом тла, на якому розгортаються події. Через опосередкування діями людських персонажів вони стають своєрідними аргументами того, як краще у світі правильно жити: правдою чи неправдою.

Висловлюємо припущення, що давнішими є казки, у яких *Правда* і *Неправда* функціонують як живі істоти, що є виявом давнього міфологічного мислення. Це міфологічні персонажі реально-ірреального типу, які іменуються загальною назвою, що за певних обставин сприймається як власна [Порпуліт 1999: 75]. Власними такі найменування стають, коли названі ними персонажі починають виконувати активну функцію в реалізації сюжету казки і перестають бути узагальнювальним поняттям, оскільки позначають лише конкретний об'єкт і пишуться з великої літери. Також варто зауважити, що назви *Кривда*, *Правда* пов'язані з давніми слов'янськими словами *кривий*, *правий* і мають паралелі в інших слов'янських мовах: білор. *правда* – *криўда*, болг. *правда* – *кривда*, польськ. *prawda* – *krzywda*, чеськ. *pravda* – *krivda*.

Уявлення про правду та кривду показово відображені в українській фразеології та пареміології. Прикметно, що прислів'я, приказки, фразеологізми з цими компонентами не тільки стають одиницями текстів казок, а й часто слугують своєрідним прогностичним або підсумувальним гаслом розгортання казкового сюжету. Наприклад, казку «Правда та неправда» завершує народне прислів'я *Брехнею світ перейдеши, а назад не вернешся*. Персонаж *Правда* у кінці цього твору, висловлюється

про Неправду так: *пройшла вона світ – назад не вернулась!* Це переконливо засвідчує важливу морально-ціннісну засаду українського народу.

Художньою актуалізацією власного імені в народних казках підпорядкована принципам народнопоетичної типізації дійсності. Як зауважує О.Ю. Бріцина, зображення героїв у соціально-побутовій казці ґрунтується «на максимально широкій і місткій типізації, коли прагнення до індивідуалізації того чи того персонажа відсутнє» [Бріцина 1987: 6]. Описувані в таких текстах явища часто настільки узагальнені, що не потребують власного імені як носія певної диференційної інформації (наприклад, про конкретне місце подій, про дійових осіб тощо). Казкові істоти майже не фігурують, хоча є ціла група соціально-побутових казок, де одним із головних персонажів виступає чорт, якого часто перемагає кмітливий герой-людина («Кріпак і чорт», «Як баба чорта дурила», «Попівський наймит»). Однак дуже рідко таку перемогу все-таки здобуває нечиста сила – наприклад, у казці «Як чорт оддячив чоловікові (Жінка не вірний товариш)» лихий зумів перехитрувати рибалку (СПК: 40). Наявність «нечистого» персонажа в соціально-побутових казках – це відгомін міфологічного світогляду. Відносно пізніше походження цих казок зумовило їх своєрідність – спрямованість на соціальну дійсність, буденність.

За народними уявленнями, *чорт* – це «надприродна істота, що втілює зло і має вигляд темношкірої людини з цапиними (собачими, курячими) ногами, хвостом, козячими рижками, свинячим рилом, собачою мордою...» [Жайворонок 2006: 643]. Етимологія цього міфоніма залишається суперечливою. Часто його походження виводять від прикметника *чорний* – назви кольору, що асоціюється зі злом. Також його пов'язують зі слов'янським богом темряви Чорнобогом. Існує й інша версія: чорт є сином Чорнобога й богині смерті Мари, або ж «первісно жрець Чорнобога: людина, наділена великою магичною силою, яку дають їй знання, почерпнуті зі стародавніх книг, написаних тайнописом (чертами і різамми)» [Войтович 2005: 591]. Пристаючи до цих версій, варто враховувати істотну трансформацію язичницького образу під впливом християнства.

У давніх писемних пам'ятках слово *чорт* майже відсутнє. Чи не єдине джерело його фіксації – пам'ятка «Великое Зерцало», переклад польської книги «Wielkie zwierciadło przykładów», що дає підстави для припущення про польське походження лексеми (порівняймо пол. *czart*). Зазвичай її походження пов'язують із праслов'янським **čertь*, яке розглядається як прислівник на *-to* «проклятий», споріднене з литовським *kyrēt* «злитися», *apkyrėti* «набридати», *kyrėti* «наврочити, зачарувати».

У соціально-побутових казках натрапляємо й на похідний аугментатив *чортяка* і його синонім *гаспидяка*. У народнорозмовній практиці ці номінації часто вживаються як лайливі вторинні назви людини.

Ще один синонім до номінації *чорт* – це *біс*. Таку синонімічність спостерігаємо, наприклад, у казці «Попівський наймит». Порівняймо контексти: *Розсердився піп, що й з чортами робітник справився та й каже: «– Хай тобі біс! То біс не гуля, він держить вісь, – каже робітник»* і «*Чорт, сердешний, дременує додому, тільки пил схвативсь*». Наведені приклади свідчать про те, що це слово може вживатися як назва надприродної істоти або ж як вторинна лайлива номінація.

Із прийняттям християнства всіх без винятку поганських (язичницьких) богів почали називати бісами. В.В. Жайворонок припускає, що за стародавніх часів *бісом* могли іменувати служителя язичницького культу, якому доручали запалювання священного дерева на жертovníку, коли проводилося богослужіння з магiчними заклинаннями, пов'язане з пророкуванням майбутнього [Жайворонок 2006: 40]. Етимологія слова *біс* (ст.-слов. бѣсъ) не зовсім прозора. Ймовірно, воно походить від індоєвропейського кореня **bhōi-* (**bhəi-*, **bhī-*). У наведеному вище контексті маємо звукове обігрування словесних елементів (римування слів *біс* – *вісь*), що увиразнює комізм ситуації.

У казці «Служба за три коржики» одним із головних героїв є малий Антипко. За крадіжку трьох коржиків із тайстри бідного чоловіка старий дідько покарав його трьома роками служби (рік за кожен украдений коржик) у цього злидаря. Лексема *Антипко* – діалектний відповідник до слова *чорт*, адже відомо, що в народній уяві *антипко* – це чорт, якому дверима відбито п'яти [Жайворонок 2006: 16]. Очевидно, цей міфонім є

результатом народної трансформації імені супротивника Бога – Антихриста. Але ця лексема могла постати й унаслідок переосмислення імені біблійного Ірода Антипи, що стратив Івана Хрестителя. На думку М.І. Зубова, «походження назви *антипко* “чорт” через контамінацію демонічного образу з постаттю святого *Антипи* видається безсумнівним фактом» [Зубов 2010: 121]. Наведені дослідником аргументи переконливо засвідчують генетичний зв'язок міфоніма *Антипко* і з народними уявленнями про ворожих людині болотних духів, і з християнським світоглядом. Давні язичницькі уявлення переплітаються з пізнішими християнськими поглядами.

Зрідка в соціально-побутовій казці натрапляємо на теонім *Сатана*. Нарівні з лексемами *біс*, *дідько* він є синонімом до *чорт*. Пор. тлумачення в академічному «Словнику української мови»: «уявна надприродна істота, яку зображують у вигляді людини з козячими ногами, хвостом і ріжками; є уособленням злого начала; біс, диявол, чорт, злий дух» (СУМ ІХ: 60).

Розглядувана номінація має давньоєврейське походження і в перекладі з івриту означає «супротивник». У християнському розумінні *Сатана* – це диявол, супротивник Бога і всіх, хто в нього вірує. У соціально-побутових казках він не виступає як активна надприродна істота, окремий персонаж чи герой твору, однак персонажі «вгадують» його за певнимит міфологізованими ознаками – роги, копита, волохате тіло тощо. Зокрема, в казці «Дурному ні в людях, ні дома» згадка про ці ознаки стає основою для опису комічної ситуації, у яку втрапив обдурений зрадливою дружиною Хома: – *Що ж це воно таке сидить на мені? – Та то, куме, сатана! Ось полапай його, якщо волохате, так то небезпрямно сатана! Лапнув кум Петро, аж воно волохате... Як кинеється ж тоді Петро від вікна, як хокне з себе Хому та давай тікати. Біжить та хреститься: «А господи Сусе Христе, це ж мене сатана осідлала...»* (СПК: 70).

Активний компонент текстів соціально-побутових казок – теонім *Бог*. Він теж не функціонує як назва окремого персонажа. Навіть у казці «Як бідняк грошей від Бога випросив», де теонім *Бог* винесено в заголовок, гроші чоловік отримав не від Бога, а від пана (почувши молитву, він поклав їх біля хреста). В інших текстах цей теонім є компонентом стійких словоспо-

лук: – *Ну, жінко, молись Богу: я отеливсь! Та ще як? Так, що й не чув.* – *Що ж тобі Бог дав* (що народилося?), *чоловіче, чи бичка, чи теличку?* («Дурному ні в людях, ні дома»); *Ану, що Бог дасть; що Бог дасть, те і буде* (що буде, те буде); *Господь дасть* (вираження надії, сподівання на добре завершення чогось), – *піду в город, та там і зароблю; слава ж тобі, Господи, що тебе Бог приніс* (добре, що так сталося, що повернувся) («Два брати»); *Господь Бог дав* (пояснення появи чого-небудь) («Казка про одного чоловіка, який давав на божее вола, щоб Бог дав йому сторицею»); *та Бог з ним* (формула згоди, примирення, прощення; хай так і буде, дарма і т. ін.); *слава тобі Господи, слава Богу* (все гаразд, добре); *Спасибі тобі, дядечку, що тебе Господь надоумив* (підкреслення правильності зробленого) *мене викупить; дай Бог здоров'я* (побажання здоров'я), *Неси з Богом!* («Шапка-платка») (побажання успіху; хай щастить), *Ну, нехай же його Бог покарає* («Два брати»), *Най тебе Бог скарає на цьому світі...* («Про великого грішника»), *Бог за це вас покарає!* («Аби гроші – гріха не буде») (побажання кари); *святий Господь мене покарав* (справедлива кара за поганий вчинок) («Як бідний Манько святив паску»), *Бог милостивий* (прощає тих, хто покався) («Про великого грішника»), «*От, Господи милостивий, де в Бога правда?!*» (формула вербалізації розпачу), *Бог з тобою* (формула вербалізації докору) («Два брати»), *раб божий* (християнин) («Аби гроші – гріха не буде»).

У казці «Аби гроші – гріха не буде» контекст із теонімом *Бог* посилює сатиричну спрямованість твору: – *Собаку теж бог сотворив, – заспівав владика глухим голосом, – а тому гріха ніякого не буде, як її коло церкви похоронено.*

У тексті казки «Дурному ні в людях, ні дома» фіксуємо актуальний для народної мови фонетичний варіант теоніма *Ісус Христос*, що є компонентом вигуківих конструкцій – вербалізатора емоції переляку (*Біжить та хреститься: – А господи Сусе Христе, це ж мене сатана осідлала*) чи здивування (*Господи Сусе Христе!.. Як же це я отеливсь, що й не чув?*).

Також ім'я Христа входить до складу стійких зворотів: *ради Христа* (формула вербалізації наполегливого прохання) («Казка про попівське залицання»).

Зафіксовано також розгорнуту словесну формулу з одночасним уживанням теонімів *Христос* і *Матір Божя*. Зокрема, фраза *дарувати на Христа, на Матір Божу* вживається зі значенням «жертвувати на потреби церкви» («Казка про одного чоловіка, який давав на божес вола, щоб бог дав йому сторицею»).

І в загальномовній практиці, і в текстах соціально-побутових казок із теонімами тісно корелюють агіоніми (імена святих), іконіми (назви ікон), геортоніми (назви церковних свят).

До найбільш активних агіонімів, спостережених у текстах соціально-побутових казок, зараховуємо імена *Миколай-угодник* (святий, римський християнський священник грецького походження, єпископ Мирський), *Іван Хреститель* (пророк, мученик, предтеча Ісуса Христа).

Прикметним вважаємо вживання агіоніма *Іван Хреститель* як компонента римованого каламбуру: *А я Іван Хреститель – гріхам одпуститель*. Стилістично цей каламбур максимально узгоджений із комічністю описуваної в казці побутової ситуації: святий (чоловіків брат) починає «хрестити» (лупцювати) ліниву жінку: *А роби! Не лежи! Не гуляй!* (СПК: 50–51).

Приєм комічно забарвленої мовної гри застосований також у казці «Нетямущий піп». Компонентом цієї гри стає агіонім *Ілля* (Ілля Фесвитянин – пророк, свято якого припадає на 2 серпня). Основа розвитку ситуації – священник не може згадати, яке саме свято випадає на цей церковний день: *І піп думає: яке свято, бо забув. Але то церква була стара, дерев'яна, і свиня зачала чухатися в стіну, аж ся стіна трусить. То староста стояв під стіною і крикнув: – Алля! А піп каже: – Так, так, панове парафіяни! Добре староста каже: Ілля! Ілля!* (СПК: 230–231). Стилістичний механізм цієї мовної гри спирається на параномазієне зближення агіоніма *Ілля* та вигуку *алля* (ним відганяють свиней), що формує комізм оповіді.

Міфоніми, рідше теоніми, похідні від них лексеми й семантично пов'язані з ними елементи часто стають складниками лайки. У текстах соціально-побутових казок спостережено такі висловлення: *ну його к бісу!*; *вражий, гаспидів* (чортів, бісів) *сину!*; *та ну тебе к чортовій матері!*; *ну тебе к божій матері!*

Отже, в текстах українських народних соціально-побутових казок функціонують і оніми, пов'язані з християнством (*Ісус Христос*, імена святих та ін.), і назви міфологічних істот (*чорт*, *дідько*). Це засвідчує синкретизм язичницьких (дохристиянських) і християнських уявлень, інтегрування старозавітних і новозавітних переказів, апокрифів у народну словесну культуру.

Назви надприродних істот у соціально-побутовій казці активно виконують власне номінативну функцію (називають персонажів, що беруть активну участь у подіях твору) або ж актуалізуються в позадієвому статусі (дію виконує не надприродна істота, а людина, яку сприймають за таку істоту (сатана, антихрист) або яка видає себе за неї (чорт, Іван Хреститель)).

Важливо, що розглядувані найменування входять до складу стійких оцінних формул вербалізації певних значень, емоцій чи модальностей.

Зображення героїв у соціально-побутовій казці ґрунтується на максимально широкій і місткій типізації, персонажі у багатьох казках цього типу не індивідуалізовані, а отже, немає потреби давати їм ім'я.

Бріцина О.Ю. Світ мрій і сподівань. *Соціально-побутова казка*. Упоряд. О.Ю. Бріцина. Київ: Дніпро, 1987. С. 5–16.

Войтович В.В. Українська міфологія. Київ: Либідь, 2005.

Жайворонок В.В. Знаки української етнокультури: словник-довідник. Київ: Довіра, 2006.

Зубов М.І. Кілька етимологічних зауважень до назв слов'янських міфологічних персонажів. *Мовознавство*. 2010. № 2–3. С. 113–123.

Курушина М.А. Мовно-культурна специфіка онімів українських чарівних казок. *Studia Linguistica*. 2012. Вип. 6(2). С. 61–67.

Портуліт О.О. Міфонімічний простір чарівної казки: безумовні та ймовірні міфоніми. *Записки з ономастики: зб. наук. праць*. 1999. Вип. 1. С. 70–78.

Тиховська О.М. Система персонажів чарівних казок Закарпаття: психоаналітичний аспект: автореф. дис. ... канд. філол. наук. Львів, 2009.

УМОВНІ СКОРОЧЕННЯ

СПК – Соціально-побутова казка. Упоряд. О. Бріцина. Київ: Дніпро, 1987.

СУМ – Словник української мови: в 11 т. Київ: Наукова думка, 1970–1980.

REFERENCES

Britsyna, O.Yu. (1987). A world of dreams and hopes. *Social and household fairy tale* (pp. 5–16). Kyiv: Dnipro (in Ukr.).

Kurushyna, M.A. (2012). The linguistic and cultural specificity of the Ukrainian fairy tales. *Studia Linguistica*, 6(2), 61–67 (in Ukr.).

Porpulit, O.O. (1999). The mythonymic space of a fairy tale: Unconditional and probable mythonyms. *Notes on onomastics: a collection of scientific works*, 1, 70–78 (in Ukr.).

Tykhovska, O.M. (2009). The system of characters in trans Carpathian fairy tales: psychoanalytic aspect: abstract of the dissertation for the Candidate of Philological Sciences. Lviv (in Ukr.).

Voitovych, V.V. (2005). Ukrainian mythology. Kyiv: Lybid (in Ukr.).

Zhaivoronok, V.V. (2006). Signs of Ukrainian ethnoculture: a dictionary and reference book. Kyiv: Dovira (in Ukr.).

Zubov, M.I. (2010). Some etymological remarks on the names of Slavic mythological characters. *Linguistics*, 2–3, 113–123 (in Ukr.).

LEGEND

СПК – Britsyna, O. (Ed.). (1987). Social and household fairy tale. Kyiv: Dnipro (in Ukr.).

СУМ – Dictionary of the Ukrainian language: in 11 vol. (1970–1980). Vol. I–XI. Kyiv: Naukova dumka (in Ukr.).

Статтю отримано 21.09.2023

Ruslan Serdeha

UNREAL CHARACTERS AND POSSIBLE MYTHONYMS IN THE UKRAINIAN SOCIAL AND HOUSEHOLD FAIRY TALE (FUNCTIONAL AND SYSTEMIC APPROACH)

Proprietary vocabulary plays a significant role in the texts of folk tales. The most studied to date are the peculiarities of the functioning of omniums in fairy magic tales. However, in order to carry out a comprehensive analysis of the linguistic embodiment

of the genre specificity of different types of folk tales, to find out what is common and different in the language of these works of oral folk literature, it is necessary to pay due attention to other tales, in particular social and household ones. The article deals with the names of supernatural beings functioning in the structure of social and household tales of the Ukrainian people. The peculiarities of the functioning of unreal characters and probable mythonyms in Ukrainian folk social and household tales are determined, and draws attention to their origin. We have noted that in the studied fairy tales, the analyzed names can denote both active characters who are directly involved in the action of the work and those who are outside the effective plan of the fairy tale. The article shows that, on the one hand, Ukrainian social and household tales retain the names of mythological creatures, and, on the other hand, they have added those associated with Christianity. Social fairy tales also feature characters of the real and unreal type, for example, Truth and Falsehood. Such characters emerge from the concepts of real life, which in certain circumstances (subject to active participation in the events of the work, i.e. performing actions inherent in humans) are anthropomorphised, while in other cases they remain abstract generalised concepts of real life. The names of mythical creatures described in this article are very often used in the texts of social and household tales not as a direct name of a mythical creature, but as a component of a swear word, a stable expression or a free phrase that creates a comic effect in the work. The depiction of characters in social and household tales is characterised by the broadest possible and most comprehensive typing, so in many tales of this type there is no individualisation of certain characters, and therefore no need to give them names.

Key words: Ukrainian folk tale, social and household fairy tale, probable mythonym, unreal character, theonimus, name of a saint.