

КІЛЬКА ЕТИМОЛОГІЧНИХ ЗАУВАЖЕНЬ ДО НАЗВ СЛОВ'ЯНСЬКИХ МІФОЛОГІЧНИХ ПЕРСОНАЖІВ _____

У статті обґрунтовуються нові етимології деяких найвідоміших назв слов'янських міфологічних персонажів, починаючи від номінацій богів вищого рівня дохристиянської доби і завершуючи збереженими до наших днів народною традицією назвами демонів так званого нижчого рівня. Часто ці назви за етимологічною семантикою утворюють своєрідні номінативні типи.

Ключові слова: слов'янська теонімія, етимологія, мовне табу, Перун, Руєвит, Ярило, осинавець, антишко, анчибол, чорт.

Пропонована розвідка, узагальнюючи наші спостереження, які почасти були опубліковані понад чверть століття тому і загубилися в не доступних сьогодні широкому загалу збірниках або залишалися в рукописному вигляді (кандидатська дисертація «Древнерусская теонимия: проблема собственного и нарицательного», 1982 р.), має на меті привернути увагу до кількох етимологічних рішень, що ґрунтуються на виявленні типологічних рис у номінаціях персонажів слов'янської міфології. Ці рішення і досі видаються нам нетривіальними і, хочеться сподіватися, заслуговують на те, щоб бути врахованими у слов'янській історичній лексикології, лексикографії та при вивченні духовної минувшини слов'ян.

Питання про узагальнені типи уявлень у стародавніх слов'ян стосовно функцій їхніх вищих богів розглянули свого часу В. В. Іванов і В. М. Топоров. Так, військова функція пов'язана з Перуном у східних слов'ян, зі Святовитом, Сварожичем, Яровитом — у західних; господарча — з терміном *бог* у зв'язку із трактуванням Дажбога як подателя благ і Стрибога як поширювача цих благ, а також Волоса як бога достатку; юридична функція виявляє себе в уявленнях про тих самих Перуна і Святовита (Свентовита) тощо¹. Ці висновки ґрунтуються на екстралінгвальних даних. З використанням лінгвістичних фактів подібне міркування висловлював також Р. Якобсон: «...у пантеоні прибалтійських слов'ян імена з одним і тим самим атрибутивним суфіксом -ovit- / -evit- були епітетами і кожним із них позначалась одна з форм або фаз чоловічої сили, одна із пір року і відповідно одна з іпостасей багатоликого божества або, можливо, один з тісної купи богів»². Дослідник має на увазі такі західнослов'янські теоніми, як *Свентовит* (лат. *Zwantewith, Svantavit, Szuentevit*), *Яровит* (лат. *Gerovitus, Herovith*), *Руєвит* (лат. *Rugieivithus*), *Поревит* (лат. *Porevithus*), а ілюструє свою думку на прикладі теоніма *Поревит*, де виступає той самий корінь, що й у східнослов'ян-

¹ Іванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы.— М., 1965.— С. 185.

² Якобсон Р. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук.— М., 1970.— Т. 5.— С. 611.

ському *Перун*: тут корінь є спорідненим із слов'янськими словами із значеннями «напористої, дужої, міцної сили і зрілої, літньої, грозової пори»³.

Подібний погляд на кожний із наведених вище теонімів справді дозволяє виявити в їхніх коренях етимологічно схожу семантичну ідею, пор. псл. *svet-, де первинно виявляється значення «сильний» (ЕСУМ, V, 200)⁴ (подібний епітет *spenta* мали також деякі давні іранські боги). Окремий інтерес становлять також західнослов'янський теонім *Рувит* та східнослов'янський квазітеонім *Ярило* із своєрідною альтернацією псл. коренів *ruj- / *jar-(*jur-), які пов'язані з ідеєю буяння, сили, зокрема сексуальної. Щодо останнього прикладу наведемо додаткові зауваження, які дозволять надалі повернутися до теоніма *Перун*.

Слов'янські мови зберігають певне коло лексики, похідної від псл. *ruj-: ст. ч. řije і ч. řje «гін у тварин, тічка», п. ruja «тічка», друс. *рювитуся* «соіге», схв. *ўзруўан* «збуджений, схвильований», а також лит. *ruja* «тічка» (Фасмер, III, 532), пор. ще *revіtu* (ЕСУМ, V, 40–41) (до цього наведемо також слн. *rujen*, слц. *rujnu* «сповнений життя, жвавий, живкий; веселий, бадьорий; міцний»). Що ж до назви осінніх місяців друс. *рюень*, рос. діал. *рюень, рювень, ревень*, схв. *рўжан*, болг. *руен, руян* — «вересень» в усіх випадках, ч. řijen «жовтень», які також зводяться до псл. *ruj- (Фасмер, III, 532), то їх можна було б розглядати як метонімію: ранньої осені починається тічка в оленів, супроводжувана ревінням самців. З іншого боку, з урахуванням схв. ботанічних назв *рўј, рўја* «сумах (*Rhus coriaria*)», «скупія (*Cotinus coggygria*)» (рослини жовтаво-червоного кольору, використовувані для вичинки шкіри і фарбування її в жовто-червонобарвистий колір) та «рум'яна», а також *рўјав і ружан* «жовто-червоний» (*рујна зора* «рум'яна зоря», *рујно вино* «червоне вино») при укр. *жовтень* виникає підозра, що назви місяців друс. *рюень*, схв. *рўжан*, ч. řijen та ін. семантично пов'язані з кольорами осені. Можливо, тут виявляє себе своєрідна контамінація: ідея червоного та ідея збудження (і дозрілого) мають виразну семантичну суміжність. Так чи інакше, теонім *Рувит* може розглядатися у своїх витоках як епітетне позначення вияву життєвих, життєдайних потенцій божества або як позначення божества зрілої, достиглої пори.

Подібну семантику виявляє також теонім *Яровит*, що може виводитися з псл. *jarovіть(jь), пор. споріднені псл. *jariti (sę), *jarostь, *jarota та ін., у яких одним з основних значень є значення сили, сексуальних виявів (ЕССЯ, 8, 173–175).

Що ж до сх.-сл. *Ярило*, то тут, на наш погляд, ідеться про певні інтерпретативні помилки в розумінні цієї назви. Хоча з етнографічних записів (починаючи з XIX ст., більш ранніх свідчень про цю назву немає) *Ярило* й постає як божество плодючості в образі юнака, а іноді — старого чоловіка⁵, проте це ім'я не є, на нашу думку, власне язичницьким теонімом (що ми й позначаємо як квазітеонім), а має пізні походження. Показовим є етнографічний запис, наведений В. В. Івановим і В. М. Топоровим у зв'язку з гулянками на честь *Ярила* (наводимо цитату мовою оригіналу): «о самом же виновнике торжества, *Яриле*: его происхождения, о значении этого божества и т. п., никто из гуляющих ничего не знает. Одно только и знают твёрдо все, это то, что в Петровское заговенье надо идти на гулянку: *Ярилову* плешь *погребать*». І тут же наводиться пояснення, що

³ Там же.

⁴ Список скорочень див. у кінці статті.

⁵ *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы... — С. 122–123; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. — М., 1974. — С. 212–214; *Ефименко П. С.* О Яриле, языческом божестве русских славян // Зап. Русс. географ. об-ва. — 1869. — Т. 2. — С. 77–112.

формула *Ярилову плешь погребать* пов'язана з образом Ярили у вигляді старця, «знесилоного від своєї діяльності»⁶ (під діяльністю маються на увазі сексуальні вияви Ярила).

Насправді, скоріше за все, йдеться про надзвичайно поширений тип топонімічних легенд: у даному разі уявлення про знесилоного Ярилу породжені переосмисленням рос. *плешь* «витоптане місце серед трави, злаків; місце без трави, злаків» (саме такий вигляд мають місця масових — обрядових у даному разі — гулянок) як «лисіна людини, чоловіка». Про дуже високу вірогідність такого переосмислення свідчать ряз. *ярило* «ігрище» та пенз. *єрила* «річний торг, ярмарок» (ЭССЯ, 8, 174–175). Наявний в останніх назвах суфікс -л- у значенні локалізатора (пор. укр. *стійло, пекло, сідало, гирло, тирло, закло* тощо) досить прозоро вказує на витоки імені: термін *ярило* як назва місця обрядового ігрища, що покликане забезпечити врожайність, породжує уявлення про ім'я персонажа *Ярило*, який цю врожайність забезпечує. Разом із тим можна говорити про своєрідну «реінкарнацію» псл. **jar-* у теонімічній іпостасі, оскільки відповідні антропоморфні уявлення й справді існували.

Принагідно зазначимо, що ще однією номінацією, подібною в локусному значенні до назви *Ярило*, є назва *Купало*. Пов'язана з псл. **kurpeti* «кипіти, вирувати»⁷, орієнтованим на суміжний зв'язок води та вогню, назва *купало* виявляє значення «ритуальне вогнище»⁸, але також, очевидно, і місце, де відбуваються відповідні ігрища, пор. укр. *на купалі огонь горить* (Грінч., 2, 326), де слово *купало* напевне стосується місця ігрища (де ігрище *кипить, вирує?*), але не назви вогню. Лише за християнських часів виникає назва на зразок *Іван купальний* (пор. рос. *Аграфена-купальница* — в обох випадках за суміжністю язичницького свята з днем цих християнських святих) з подальшим *Іван Купало* та з наступним усіченням номінації до *Купало*.

Повертаючись до теоніма *Перун*, нагадаємо, що існують різні його етимології: бог-громівник («той, що б'є блискавкою, громом = перуном», при бр. *пярун*, п. *piorun* «блискавка, грім») (Фасмер, III, 246–247); вершинний бог (пор. хет. *perunas* «скеля» тощо), «дубовий бог» (пор. лат. *quercus* «дуб») ⁹. Разом з тим припускаємо й іншу можливість прояснення цього теоніма, принаймні на певному етапі його етимологічної історії. Одним з тотемних теріоморфних атрибутів Перуна був козел, причому ця атрибутика є праїндоевропейською: скандинавський Тор охоче їздить на козлі, литовський Перкунас виїздить на козлах, велике значення має символіка цієї тварини у ведичній міфології ¹⁰.

Беручи до уваги загальноновизнану дослідниками генетичну спорідненість сл. *Перун* та лит. *Perkunas* (пор. також *perkūnas* «блискавка»), звернімося до сло-

⁶ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы... — С. 123.

⁷ Докладне висвітлення етимології див.: Черниш Т. О. Слов'янська лексика в історико-етимологічному висвітленні (гніздовий підхід). — К., 2003. — С. 305–383.

⁸ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы... — С. 146–147.

⁹ Иванов В. В. К этимологии балтийского и славянского названия бога грома // Вопр. славянского языкознания. — М., 1958. — Вып. 3. — С. 101–111; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей... — С. 9; ЕСУМ, IV, 350.

¹⁰ Никифоровский Н. Русское язычество. Опыт популярного изложения научных сведений о языческой религии русских славян. — СПб., 1875. — С. 36; Лаушкин К. Д. Баба-яга и одноногие боги (к вопросу о происхождении образа) // Фольклор и этнография. — Ленинград, 1970. — С. 181–186; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей... — С. 83.

в'янської лексики, похідної від псл. **prk-* і пов'язаної з позначенням особливостей тварин щодо їхньої статі та здатності до розмноження, запліднення. У досліджених Г. П. Клепиковою матеріалах карпато-балканського ареалу показано, що йдеться передусім про номінацію козла, як правило, некастрованого (укр. *перч*, болг. *пръч*, *пърч* тощо), про акт запліднення тварин (болг. діал. *пръчисъ* та ціла низка інших подібних прикладів), а в одному зафіксованому випадку — про початок дощу (болг. діал. *пръца*)¹¹. До сексуально-еротичної сфери належить також схв. *пърчити се*, при тому що слово в обох мовах має також значення «задирати носа», де сема «задирати» прояснює проекцію на цю сферу¹²; сюди ж можна віднести схв. *прка* «чорнорунна вівця з білими плямами, особливо на голові», *пркно* «зад, задниця» та *пъркнаст* «такий, що має великий зад»¹³. Про зв'язок з дощем, крім болг. *пръца*, може свідчити ще сербська паралель *прукулиш* «градівник; людина, що вміє відвернути град»¹⁴.

Етимологія кореня **prk-* виводиться з іє. **prk-* (**pr-*), у варіанті **pork-*, відомому індоєвропейським мовам (пор. лат. *porcus* «свиня»), таке ж походження має і псл. **porse* (пор. укр. *порося*) тощо (Фасмер, IV, 525–526) — при тому, що ця тварина також належить до індоєвропейських символів плодючості. Тим самим корінь **prk-* долучається до семантичного гнізда **ruj-* / **jar-* (**jur-*), відповідно гніздо номінацій *Яровит*, *Руєвит*, *Порєвит* може доповнюватися спорідненими за етимологічною семантикою теонімами *Перун*, *Поренут* (лат. *Porenutius*), *Прове* (лат. *Prove*).

Для завершення цього сюжету внесемо лише коротке уточнення стосовно пізнішої західнослов'янської міфонімії: назви остр.-сілезьк. *pěrun* «чорт», морав. *pěrunek* «копальний дух» є не континуацією псл. **perun*, а сформувалися як міжмовні омоніми внаслідок контамінаційної взаємодії на слов'янському ґрунті німецьких запозичених міфонімів *Berggeist* «копальний дух» та *Bergmann* «копальний дух» через стадію *perkajst* та *perkman*. Відповідні форми слов'янської адаптації відображені ще серією таких міфонімів, як морав. *perkmaniček*, *permonik*; слц. *permoučik*, *permočnik*, *permonik*; ч. *permon* — усі зі значенням «копальний дух».

Висвітлюючи типологічні особливості номінації слов'янських міфологічних персонажів так званого нижчого рівня, зазначимо, що тут подібна типологія спостерігається ще виразніше. Одна з типологічних рис, яка відображає християнське розуміння дуалізму сил добра та зла, виявляється в табуїстичній номінативній моделі заперечення однієї з позитивних ознак: рос. *недруг*, *неустовый*, *нечистый*, *не-наш*, *недобрый*, *нелёгкий*, *неладный* (Даль, I, 157), *недобрик*, *нежить*, *незнати* (мн.), *некошной*, *немытик*¹⁵ з їхніми відомими білоруськими та українськими відповідниками. До цієї групи номінацій входять назви, що

¹¹ Клепикова Г. П. Славянская пастушеская терминология. — М., 1974. — С. 37–44.

¹² Пригадується, як у шкільні роки в Казахстані, куди автор цих рядків потрапив із сім'єю з Житомирщини, довелося від товариша-однокурсника, батьки якого приїхали на цілину з Новгородської (чи то із Псковської) області, почути в соромітькій частущі слово *пирочка* з римою *дырочка*. Збентеження було взаємним: з одного боку, здивування від незнайомого слова, а з другого — здивування від різкого невігластва у звичайних речах: виявилось, що йдеться про маленький чоловічий член. Вірогідно, назва від того ж таки кореня **prk-*.

¹³ Речник српскохрватскога књижевног језика. — Нови Сад, 1973. — Књ. 5. — С. 126, 127.

¹⁴ Толстыё Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. — М., 1981. — С. 110.

¹⁵ Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Запреты в домашней жизни // Сборник Музея антропологии и этнографии. — Ленинград, 1930. — Т. 9. Ч. 2. — С. 94–95.

відображають характер загальної ворожості демонів до християнського світу: укр. *ворог, враг, вражча, лихий, лукавий* тощо та їхні східно- і спільнослов'янські паралелі.

Своєрідну «взаємодію» між світом людей та потойбічним світом демонів відзеркалюють дві групи номінацій. Одну з них представлено узагальненими назвами людей-посередників між обома світами: *непрости, земляні боги* тощо. Другу групу становлять номінації *дикі люди, пастухи звіра, пастушки до звіра, лісовики* і под., які репрезентують певну ділянку міфологічного топосу, організовану за зразком людського світу. Між людським і демонічним світами існує постійна взаємодія, що відображено такими назвами, як укр. *відміна, відмінок, відмінча* (Грінч., 1, 219), рос. *обмѣньш* (Даль, II, 604) на позначення дітей, нібито підкинутих дикими людьми замість викрадених людських. Натомість і в людському світі спостерігається протилежне явище, коли демонічну істоту свідомо намагаються «набути» з метою одержання від неї користі. Ці уявлення закарбовані в назвах *годованець, хованець, щастивець, служба від грошей, купний чорт* і под.

За характером передчасної або неприродної смерті людини, яка тим самим переходить до розряду демонів, також формується певний тип назв: рос. *опивець* (смерть від запою); укр. *повісильник, потопельник, топельник, потерча, потерчук, страдче, покутник, покутниця*. Сюди ж можна віднести назву *упир*, якщо приймати етимологію Т. Б. Лукинової, що **qpurь* — це «не спалений за обрядовими правилами покійник, а тому небезпечний» (пор. псл. заперечний префікс **o-* та **pur-* «вогонь; горіти» при дгр. *ǫlþros* «не відданий вогню, необпалений (про предмети); такий, що не загоряється, тобто не прийнятий богами») ¹⁶.

Серед назв людей, яких суспільне оточення наділяє надприродними рисами, дуже поширеним є принцип номінування за функціональною ознакою. Тут насаперед провідною основою номінації виступають три ознаки — «говорити», «знати», а також певний акціональний атрибут особи, наділеної магічними властивостями. Перша з ознак реалізована в назвах на зразок друс. *баальникъ, баальникъ, баянь*; укр. *байла, байльник, байльниця, байля* та в інших похідних від псл. **baj-* «говорити, чаклувати» (ЭССЯ, 1, 137–141), *примівник, шептій, шептун, шептуня, шептуха* тощо. Друга ознака представлена рефлексами псл. **vĕd-* «відати, знати» в назвах типу друс. *вѣдунъ, вѣдьма*; укр. *відь, відьма, відьмак, відьохо, відьман, відьмар, відьмач, віжлун*, а також *знатник, знахар, знаючий, мудрий*. Що ж до третьої ознаки, то вона відбилась у номінаціях суб'єкта за його діями щодо об'єктів зовнішнього світу, пор.: друс. *балии, балия* (при *баловати* «лікувати»), *зелеиникъ, зелеиница* (про тих, хто лікує за допомогою зілля), *кобникъ* (при *кобъ* «гадання за пташиним летом»), *наузотворьць, узельникъ* (при *наузъ* «чудодійна нав'язь від хвороби та нещастя»), *облакопрогонникъ, облакогонитель*; укр. *бурівник, градобур, градівник, ворожбит, ворож, ворожка, лиходільниця, пристрійник, хмарник, чародійник, чародійниця* тощо.

¹⁶ Лукинова Т. Б. Лексика славянського язика // Етимологія. 1984.— М., 1986.— С. 119–124; Лукинова Т. Б. Духовная культура древних славян и лексика славянских языков // Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность : Сб. науч. тр. / Отв. ред. В. М. Русановский.— К., 1987.— С. 104–115. Іншого тлумачення назви дотримується О. М. Трубочов, на думку якого, *упир* — це *veverant*, покійник, що повертається, здатний залишати могилу. При цьому **q* бере початок від іє. **apa* «вверх, зверху», яке в гетеросилабічній позиції дає псл. **op-*. Отже, псл. **vŕpŕigъ / rurgъ* має з цього погляду значення «те, що вилітає; те, що вислизає назовні» (Трубочов О. Н. Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания // Вопр. языкознания.— 1994.— № 6.— С. 3).

Поширеними є номінації демонів за функціональною ознакою, пор.: рос. *обдериха* (дух лазні, який здирає шкіру з людини), *морунья* (назва за дією *морити*); укр. *блуд*, *облуд*, *облуда*, *мана*, *лоскотниця*, *лоскотарка*, *лоскотуха*, *перелесник*, *перелесниця*, *підлесник*, *скарбник*, *хапун*, *літавець*, *літавиця*, *літниця* тощо.

Номінації демонів за їхнім зовнішнім виглядом представлені рос. *волосатка*, *косматка*; укр. *безп'ятий*, *безп'ятько*, *куцак*, *огнянець*, *песиголовець*, *полубіс*, *безхвостий*, *черній* та ін.

Проте найпоширенішими серед номінацій демонів, за свідченнями М. І. Толстого, є назви, утворені за ознакою місця перебування духів: рос. *баник* (дух, що перебуває в лазні), *болотяник*, *болотниця*, *воденик*, *водяник*, *водява*, *омутник*, *омутниця*, *омутный*, *бучильный*, *озерной*, *зыбочник*, *бажник*, *лозовик*, *лозатый*, *гуменный*, *дворовой*, *дворовик*, *домовой*, *овинник*, *подовинник*, *полевик*, *полевой*, *житний дед*, *межевой*, *ржица* ¹⁷; укр. *болотяник*, *анциболотник*, *анциболот*, *анцибол*, *боровик*, *водяник*, *водяниця*, *гайовик*, *домовик*, *домовник*, *лісиця*, *лісовик*, *лісові люди*, *лісун*, *полісун*, *лісовий бог*, *польовик* тощо (пор. ще назву *копальний дух* у локальній західноукраїнській традиції або *морські* та *гірські віли* — в південнослов'янській).

Номінації демонів дуже часто виявляються об'єктом переосмислення їхньої внутрішньої форми. Так, друс. *баяньникъ* (знахар, що бає, говорить — еквівалент укр. *шептун* і под.) має продовження в рос. діал. *баенник* «дух лазні» (рос. *бана*); друс. *обаяньникъ* (те саме, що й *баяньникъ*) відображене в укр. *обаясник* (злий дух, що літає до жінки по ночах) із забутою етимологічною мотивацією, а подальші трансформації *обясник*, *убиясник*, *обоїсько*, *убоїсько* як лайливі загальнооцінні предикати людини (Житомирщина, наші спостереження) виявляють переорієнтацію назви на дієслово *убити*; друс. *чародѣльница* переосмислюється в укр. *чередільниця* (відьма, що відбирає молоко в корови) у зв'язку з поняттям *череда*.

Іноді подібні переосмислення вводять в оману навіть дослідників. Наприклад, міфонім *підлесник* та *перелесник* потрактовують через зв'язок з *лісом* ¹⁸, тоді як насправді обидві назви безсумнівно пов'язані з друс. *льсть* «лесть». Звідси, до речі, укр. *перелетник* (те саме, що й *обаясник*) із давнішого *перельстьникъ* з його подальшим переосмисленням як укр. *літавець* і под. Принагідно нагадаємо, що рос. *обательный*, *обаяние* та *прелестный*, *прелесть* мають те саме семантичне джерело — **bajъ* та **lъstь*.

Ще один приклад хибного, на наш погляд, етимологічного тлумачення назви спостерігаємо щодо ч. *škřítek*, *skřítek* «чортик; домовик, який приносить у дім достаток; домовик, висиджений з яйця чорної курки». У своєму дослідженні чеської міфонімії Н. І. Зайцева приєднується до міркувань В. Махека, А. Маценауера, Г. Махала та ін. про походження цієї назви з нім. *Schrat* «злий лісовий чоловічок» ¹⁹. Проте у світлі того, що в українській традиції *хованець* також висиджується з яйця чорної курки і виховується з метою одержати добробут і що існує зах.-мор. *skřítkovat* «копошитися; робити що-н. нишком, як *skřítek*» ²⁰, можна з більшою вірогідністю припускати зв'язок міфоніма *skřítek* з ч. *krýt*

¹⁷ Толстой Н. И. Из заметок по славянской демонологии. 2. Каков облик дьявольский? // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв.— М., 1976.— С. 288–319.

¹⁸ Див.: Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы...— С. 173; Jónescu A. I. Lingvistică și mitologia.— București, 1978.— Р. 68.

¹⁹ Зайцева Н. И. Мифологическая лексика в чешском и словацком языках : Дисс. ... канд. филол. наук.— Минск, 1975.— С. 107–110.

²⁰ Там же.— С. 109.

«ховати, приховувати», тобто, образно кажучи, ч. *скржитек* може виявитися рідним братом укр. *хованець*, а не зведенюком нім. *шрат*.

Поряд із народноетимологічними переосмисленнями номінацій демонічних істот постійно виявляє себе інше потужне номінативне джерело — мовне табу. Оминаючи увагою численні випадки його виявів (пор. лише апотропеїчні вирази *цур тобі пек!* або *скаменів би!*, які дають назви чорта *цураха*, *пекун*, *скаменюшник* тощо), спинимось на кількох особливо яскравих табуїзованих назвах чорта як найвідомішої східнослов'янської демонічної постаті — *осинавець*, *античко*, *анцибол* та власне *чорт*.

Перша з них пояснюється в «Етимологічному словнику української мови» через вірогідний зв'язок з дендронімом *осина*, оскільки це дерево вважається проклятим (на ньому повісився Іуда), а кілок з осики використовувався як апотропеїчний засіб проти упирів (ЕСУМ, IV, 220). Про особливі дендрологічні уявлення у зв'язку з образом осинавця згадує М. І. Толстой²¹. Насправді пряме етимологічне зближення назв *осинавець*, *осина*, *осинна*, *осина* «чорт» з відповідною назвою дерева є оманливим. По-перше, на Гуцульщині, де А. Онищук особливо ретельно зібрав свого часу відповідні свідчення, дерево має назву *осика* (*осиковий кіл* у мовленні інформантів²², які повідомляли, що кров *осинавців* — у вільсі²³, а не в осиці й не в осині). Уже ці факти викликають певні застереження. По-друге, особливо важливим є те, що в гуцульських діалектах назва *осика* (*осина*) може вживатися до осоки (*Сarex caespitosa*)²⁴, що принципово змінює картину, оскільки назв чорта, похідних від назв різновидів боліт та болотяних рослин, у східних слов'ян — хоч греблю гати. Принагідно зазначимо, що топоніми *Осиків* (містечко) у цьому ж регіоні²⁵ та *Осики*, *Осичий* (урочища)²⁶ можуть виявити етимологічну орієнтацію на значення «осока», увійшовши до численної низки слов'янських топонімів на зразок укр. *Тростянець*; рос. *Трость* (пор. рос. *тростник* «очерет»), п. *Sitowiec* (*sitowie* «очерет») тощо.

Повертаючись до назви *осинавець*, слід зазначити, що насправді зближення його з назвою *осока* та дерева *осика* (*осина*) є наслідком фонетичної та словотвірної трансформації на українському ґрунті друс. *синьць* «чорний (про диявола)» — кальки дпр. *μελανες* (Срезневский, III, стлб. 358). Уперше це зближення зроблено, судячи з усього, А. І. Йонеску²⁷. Отже, номінації чорта *осинавець* та *чорний* є історичними синонімами.

Однак функціональна історія друс. *синьць* «диявол» спричинила цікаву семантичну розгалуженість: переосмислення укр. *осинавець* (*всинавець*) з боку внутрішньої форми у зв'язку з назвою болотяної осоки (?) дає значення «той, що сидить в осоці» (див. далі про *очерет*), а переосмислення у зв'язку з назвою дерева *осина* (*осика*) породжує словесний оберіг від цього демона, пор.: *той* — *ос-*

²¹ Толстой Н. И. Из заметок по славянской демонологии. 1. Откуда дьяволы разные?... // Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. 1(5).— Тарту, 1974.— С. 30.

²² Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до української етнології: Вид. Етнограф. комісії Наук. т-ва ім. Шевченка.— Л., 1909.— Т. 11. Ч. 2.— С. 78.

²³ Там же.

²⁴ Піпаш Ю. О., Галас Б. К. Матеріали до словника гуцульських говірок (Косівська Полляна і Росішка Рахівського району Закарпатської області).— Ужгород, 2005.— С. 128 (щоправда, під знаком питання). Пор.: Гуцульські говірки. Короткий словник.— Л., 1997.— С. 141 (де все ж таки осина пояснюється як «осика»).

²⁵ Петров А. Угорско-русские заговоры и заклинания начала XVIII в. // Материалы для истории Угорской Руси.— СПб., 1906.— С. 4.

²⁶ Піпаш Ю. О., Галас Б. К. Матеріали до словника гуцульських говірок...— С. 238.

²⁷ Jonescu A. I. Lingvistică și mitologia...— P. 80.

сина їму, купувати того — оссина, той — нек му (в одного й того самого інформанта в одній і тій самій розповіді)²⁸. Що ж до написань *оссина*, *осинна* (останнє зустрічається в І. Франка²⁹), то вони фіксують емфатичну вимову інформантів, за якою й може ховатися одна з передумов еволюції первинної назви *синьць*.

Друга назва з окресленого вище ряду — *антипко* — кваліфікується «Етимологічним словником української мови» як неясна (ЕСУМ, I, 76–77). Свого часу Р. В. Кравчук, думка якого наводиться у словнику, вбачав у назві відображення біблійного *Ірода Антипи*, відомого своїми численними аморальними поступками, а також тим, що стратив Іоанна Хрестителя³⁰. Побіжно про табуїстичний ряд рос. *антипка*, *анцифер*, *анчутка* у зв'язку з антропонімом *Онисифор* зауважив Б. А. Успенський³¹. Однак усе це (особливо орієнтація на образ Ірода Антипи) — лише загальний контекст, у якому з'являється назва *антипко* «чорт». А правдиве джерело номінації криється в агіонімі *Антипа*: день пам'яті єпископа Пергама Асійського — священномученика Антипи — припадає на 11 квітня (24 квітня за н. ст.). У В. І. Даля знаходимо: *антипы* «половодье», *Антипа в овражке топит; На антипу под порогом брод, на улице переправа; Антипа воду распустил* (Даль, I, 19), до цього долучаються рос. діал. назви дня 11(24) квітня — *антип-половод*, *антипы-половоды* (СРНГ, I, 261). У свою чергу, зв'язок чорта з болотом та водою, як зазначалося вище, є загальновідомим, порівняймо у зв'язку з цим й оцінку В. В. Жайворонка: «... в ряді пареміологічних одиниць чітко простежуємо взаємозалежність образів болота й чорта як відгомін міфічних уявлень про шкідливу для людини темну (нечисту, злу) силу, що нібито мешкає (водиться) зазвичай у нечистих місцях, зокрема в болоті»³². Наведені ним паремії засвідчують цю міфологеми цілком: *Аби болото, а чорти найдуться; Без чорта болото не буває; В тихому болоті чорти водяться; Гнилого болота і чорт боїться*, та ін. Не оминув міфологеми й І. Котляревський в «Енеїді»: «Я хутко, миттю постараюсь в трістя к чортам його загнать» (при тлумаченні *трістя* як «трясовина, драговина, мочарі» (Грінч., 4, 285; СУМ, X, 277), «багно»³³, яке, зрештою, є похідним з давнішого збірного *тростье* від *трость* «очерет»). Велику кількість відповідних паремій виявляє російська мова: *Навели на беса, как бес на болото; Ходит черт по мхам, по борам, по болотам; Всякий черт свое болото хвалит; Иной ворочает в доме, как черт в болоте*³⁴ тощо. Особливо виразно ця міфологема виявляє себе в номінації чорта за місцем перебування: до наведених вище назв типу рос. *омутный* та ін. додамо рос. *зыбочник* (олон. *зыбун*, *зыбель* «болото»), *лозатый*, *нетеча* (укр. *нетеча*, *нетеч* «стояча вода, болото»), *болото*, *болотник*; укр. *болотяник*; бр. *багники*, *аржавеники* (*аржавина* «болото»)³⁵.

²⁸ *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології... — С. 78.

²⁹ *Дзензелівський Й.* Лексика демонології у драмі-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня» // *Лесь Українка* : Публікації. Статті. Дослідження. — К., 1973. — С. 161.

³⁰ *Кравчук Р. В.* [Рец. на:] *Rudnyč'kyj J. V.* An Etymological Dictionary of the Ukrainian Language. Parts 1–5. Second revised edition. — Winnipeg (Canada), 1966. — 480 p. // *Вопр. языкознания.* — М., 1968. — № 4. — С. 121.

³¹ *Успенский Б. А.* Мена имён в России в исторической и семиотической перспективе // *Труды по знаковым системам.* V. — Тарту, 1971. — С. 487.

³² *Жайворонко В. В.* Українська етнолінгвістика. — К., 2007. — С. 23.

³³ *Онишкевич М. Й.* Словник бойківських говірок. — К., 1984. — Ч. 2. — С. 302.

³⁴ *Максимов С. В.* Нечистая сила. Неведомая сила // *Собрание сочинений С. В. Максимова.* — СПб., 1912. — Т. 18. — С. 6–7.

³⁵ *Толстой Н. И.* Из заметок по славянской демонологии. 1. Откуда дьяволы разные? // *Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам.* 1(5). — Тарту, 1974. — С. 29–31.

Таким чином, походження назви *антупко* «чорт» через контамінацію демонічного образу з постаттю святого *Антипи* видається безсумнівним фактом. Однак зв'язок чорта з болотом, з одного боку, та християнське ототожнення цього персонажа з дияволом і антихристом (пор. рос. діал. *антий* «антихрист»), — з другого, спричинилися до номінацій на зразок *антип болотяний* (*болотний*), *антихрист болотний*, *антий болотный* з подальшим стягненням — *анциболотник*, *анциболот*, *анцибол* тощо; пор. ще назву бр. *чорт з балота* ³⁶.

Слід зазначити, що етимології В. М. Топорова, які виводять укр. *анцибол*, рос. *анчибал*, *анчибол*, *анцыбал*, *анцыбул*, *анцыбалка*, *анциболит* з лит. *ānciabalīs* «качине болото» (качка у слов'янських та литовських міфологічних уявленнях пов'язана з хтонічним світом), а назви на зразок *анциболотник* — з *анцибол* ³⁷, є досить штучними. Для того, щоб виводити *анциболотник* з *анцибол* (а не навпаки), слід постулювати, що спочатку слов'яни в литовській назві *ānciabalīs* осмислено вичленовували лит. корінь *bal-* «болото» (недарма у словнику В. Даля слово *анцибал* пояснюється як лайливе з неясним значенням (Даль, I, 19)) і лише потім на цій підставі утворили своє питоме слово. Щоправда, в умовах пограничної двомовності подібні процеси не є винятком, однак у даному разі наші пояснення видаються переконливішими. Очевидно, й сама назва *анчутка*, якій присвячено згадану статтю В. М. Топорова, не є прямим запозиченням лит. *ančiūtė*, *ančiūkas* «качєня; качечка», а тією ж самою варіацією експресивних похідних від *антуп(ко)*, *анчибал* тощо; перехід від *анчипка* (з діалектною фонетикою) до *анчутка* майже автоматичний, якщо врахувати процеси фонетичної акомодатії (<и> між попереднім м'яким та наступним губним приголосними) та регресивної контактної асиміляції передкінцевого приголосного.

У світлі пропонованих рішень не можна погодитися і з думкою В. Махека про те, що у східних слов'ян назва *анчибал* є західнослов'янським запозиченням, яке, у свою чергу, виникло там як контамінація *anci(krist)* + *(dia)bel* ³⁸: процес мав саме зворотний напрямок, і морав. *ančibél* є українським запозиченням у чеській мові; пор. ще п. *антупко* як запозичення з української мови (ЕСУМ, I, 76).

Нарешті, звернемося до самої назви *чорт*. М. Фасмер, наводячи до рос. *черт* паралелі укр., бр. *чорт*; схв. *чртити*, *чртім* «заклинати, клясти»; слн. *črt* «чорт, ненависть, ворожнеча», *črtiti* «ненавидіти»; ч., слц. *čert* «чорт»; п. *czart*; вл. *čert*; нл. *cart*, подає псл. **čьrtь* як дієприкметник на *-to-* «проклятий» (Фасмер, IV, 347). Семантична вразливість цього пояснення полягає в проекції християнських уявлень на дохристиянські вірування: проклятим є диявол як антагоніст Бога, але протистояння ворожих сил у язичництві має принципово інший характер.

Натомість О. М. Трубачов назву цього демона пов'язує з псл. *čьrta* «лінія, межа» і пропонує семантичну реконструкцію **čьrtь* «чорт» як «той, що рие» (пор. **čьrtoryja*, **čьrtьсь*), бо це «цілком підходило б як позначення для земляного, підземного духа» (ЭССЯ, 4, 164–166). Подібне пояснення також наражається на критику. Справді, псл. **čьrtoryja*, маючи етимологічне значення «ручай, що рие

³⁶ Пяткевич Ч. Рэчыцкае Палессе.— Мінск, 2004.— С. 456.

³⁷ Топоров В. Н. Из истории балтославянских языковых связей: анчутка // Baltistica IX(I).— Vilnius, 1973.— С. 36.

³⁸ Див.: Кравчук Р. В. [Рец. на:] Rudnyc'kyj J. B. An Etymological Dictionary of the Ukrainian Language... С. 121–122.

землю»³⁹, не виводить на ідею підземного демона, бо стосується поверхні землі. Показово, що М. І. Толстой як приклад народної етимології наводить такий етнографічний запис: «...кой упал на черту меж загонов и в борозду, стал зваться чертом»⁴⁰. З іншого боку, саме осмислення чорта як духа пекла (підземного духа) є пізнім християнським напаруванням. Насправді ж у народній уяві цей персонаж в абсолютній більшості випадків сприймається як болотяний і водяний дух, а це цілком корелює з дохристиянським віруванням індоєвропейців про те, що шлях у потойбічний світ (псл. *jьrbь / *jьrbьjь) лежить через воду, пов'язаний з водою⁴¹; пор. ще *ириця* «дуже стара жінка, стара відьма» та «тварина, що водиться у воді» і «пташка, що повернулася після зимового відльоту» (Грінч., 2, 193) тощо.

Не виключено, що назва *чорт* має те саме етимологічне підґрунття, яке характерне й для інших численних номінацій цього демона, — зв'язок з болотом та болотяними рослинами. Тут привертає увагу псл. *čertь, сліди якого виявляються у схв. črèt «болотиста місцевість (особливо в лісі)», діал. čret «болотистий ліс; торф»; слн. čret «болотиста місцевість»; рос. діал. черет, очерет «болотяна рослина, очерет, комиш»; укр. черет = очерет; бр. чарот «комиш, очерет», діал. чэрэт «комиш» (Грінч., 2, 80); п. czeret, czerot «болото в лісі, заросле комишем, очеретом» (очевидно, запозичення з української або білоруської мов⁴²). Сюди ж, безпосередньо доповнюючи наведені вище приклади «болотяно-рослинних» назв чорта, додаються ще укр. очерет «чорт, що сидить в очереті та полохає жабів» й очеретяник «чорт, що живе в очереті» (Грінч., 4, 81, 82).

З боку семантики пропонується етимологія є практично не вразливою. Разом з тим її фонетичний бік піддається досить логічному поясненню, якщо врахувати, що йдеться про номінацію, уживану за умов табу та дуже часто — за особливими законами емпізи, тобто виділення слова, посиленої вимови, що може призводити й до незакономірних фонетичних відхилень. У даному разі фонетично правильна (щодо архетипу *čertь) східнослов'янська форма на зразок укр. черет «очерет» може закономірно дати форму черт, чорт за рахунок різкого посилення першого складу та відповідної редуції голосного в другому (закритому шумним глухим приголосним!) складі; пор. вище осина або осинна з осина як очевидний випадок запису апотропеїчно-табуїстичної емпізи.

Звернімо увагу й на те, що назва типу чорт поширена тільки в західних та східних слов'ян, що дозволило О. М. Трубачову трактувати її як праслов'янську інновацію, яка не охопила південних слов'ян (ЕССЯ, 4, 165). Наша етимологія пояснює цю ареальну стратиграфію тим, що для гірського рельєфу Балкан болотяно-водна атрибутика демонів втрачає свою вагу. Відповідно слід зробити й наступний закономірний висновок щодо ареального поширення назви чорт: оскільки «болотяно-рослинні» назви чорта найбільше представлені регіоном По-

³⁹ Етимологічний словник літописних географічних назв Південної Русі.— К., 1985.— С. 174–175.

⁴⁰ Толстой М. И. Из заметок по славянской демонологии. 1. Откуда дьяволы разные?..— С. 28–29.

⁴¹ Див., зокрема: Безлай Ф. Немецкое Himmel(Reich) и славянское irij, vutij // Сов. славяноведение.— 1976.— № 5.— С. 87–95; Этимологический словарь славянских языков.— М., 1981.— Вып. 8.— С. 236–237. Інша думка — В. Б. Задорожного (Задорожний В. Б. До етимології слів обрій і вирій // Мовознавство.— 2009.— № 5.— С. 44–52) — не враховує позицію цих та інших дослідників (О. О. Потєбні в тому числі) і взагалі, на наш погляд, виявляє слабку лінгвістичну аргументацію ключових позицій автора.

⁴² Куркина Л. В. Названия болот в славянских языках // Этимология. 1967.— М., 1969.— С. 131.

лісся, то й сама назва *чорт*, з погляду пропонованого рішення, може виявитися не інновацією праслов'янського періоду, а пізнішим східнослов'янським утворенням з його подальшою інфільтрацією на західнослов'янські терени.

Отже, типологічний підхід, застосований при вивченні слов'янської міфології, може стати джерелом додаткових аргументацій у зіставленні альтернативних рішень і в інших складних випадках порівняльно-історичного дослідження лексики. Певною мірою такий підхід подібний до етимологічних досліджень з використанням етимологічних гнізд, тобто «угруповань слів, об'єднаних походженням від спільного етимона (праслов'янського кореня)»⁴³, — тільки в нашому випадку йдеться про угруповання слів, об'єднаних реалізацією однієї семи, представленої в різнокореневих словах.

УМОВНІ СКОРОЧЕННЯ

- Грінч. — Словарь української мови : В 4 т. / Упоряд. Б. Грінченка. — К., 1907–1909.
Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка : В 4 т. — М., 1955.
ЕСУМ — Етимологічний словник української мови : В 7 т. — К., 1982. — Т. 1–5.
СРНГ — Словарь русских народных говоров. — М. ; Ленинград, 1965. — Вып. 1–41.
СУМ — Словник української мови : В 11 т. — К., 1970–1980.
Срезневский — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. — М., 1958. — Т. 1–3.
Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка : В 4 т. — М., 1987.
ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. — М., 1974. — Вып. 1–30.

(Одеса)

M. I. ZUBOV

SOME ETYMOLOGICAL CONSIDERATIONS CONCERNING NAMES OF SLAVIC MYTHOLOGICAL CHARACTERS

This article substantiates new etymologies for some of the most well-known names of Slavic mythological characters, beginning with the nomination of the pre-Christian epoch Deities and up to the lower devils nominations, which have been kept within the folk tradition until now. The author shows that, as to their etymological semantics, these names quite often make up distinctive nominative types.

Keywords: Slavic theonymy, etymology, language taboo, Perun, Ruyevyt, Yarilo, osinavets, antipka, anchibol, chort (devil).

⁴³ Черниш Т. О. Слов'янська лексика в історико-етимологічному висвітленні... — С. 5.