

УДК 016:94 (477)

DOI: <https://doi.org/10.35774/gsip2025.02.150>

Михайло ЮРІЙ

доктор історичних наук, професор,
Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича,
м. Чернівці, Україна
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0965-6236>

Назар ХРИСТАН

кандидат історичних наук,
Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича,
м. Чернівці, Україна
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3601-2153>

МІФОПОЕТИКА ХРИСТІЯНСЬКОГО ІМЕНІ

Анотація. У статті йдеться про міфопоетику християнського імені, яка пов'язана з сакральним змістом імені як частини духовної сутності людини, її долі та призначення, а також із асоціацією імені зі святим покровителем, який стає духовним захисником і оберегом. Ім'я, отримане при хрещенні, вважається святим, і його таємницю необхідно берегти від сторонніх, щоб уникнути «знецінення» і використання в недобрих справах. Ім'я не тільки визначало місце людини в давньоруському християнському суспільстві, але й виступало символом і результатом освоєння нею світу. Тому у свідомості людини ранньохристиянського суспільства ім'я займало основне місце, оскільки воно виступало одночасно і як символ, що уособлює емоційно-ціннісний і цілісний образ явища, і як символ, що моделює засвоєний світ, ідеально тотожний йому. Саме в імені, за логікою міфологічного мислення, можлива символізація всього засвоєного світу або його значної частини. Пізнати ім'я означало отримати владу над його власником, тому що з отриманням імені людина стає істотою, яка може бути названа, пізнана. На думку П. Флоренського, найбільшою магічною силою володіють власні імена. У статті підкреслюється також, що в давній Русі християнське ім'я символізувало приналежність до християнської конфесії та було частиною «містичної» функції, визначаючи зв'язок людини з небесним покровителем. Існувала система двоіменності, коли людина мала «пряме» (непублічне) християнське ім'я, що давалося відповідно до свят. Тобто ім'я співвідносилось з святим, пам'ять якого визначалася в день народження, що наділяло людину

небесним захистом і покровительством. Інше ім'я – це «публічне» (основне) – традиційне або династичне.

Ключові слова: міфопоетика, ім'я, сакральність, традиція, християнство, покровитель, хрещення.

Mykhailo YURIY

Doctor of History, Professor

Chernivtsi National University named after Yuriy Fedkovich

Chernivtsi, Ukraine

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0965-6236>

Nazar KHRISTAN

PhD in History

Chernivtsi National University named after Yuriy Fedkovich

Chernivtsi, Ukraine

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3601-2153>

MYTHOPOETICS OF THE CHRISTIAN NAME

Abstract. The article deals with the mythopoetics of the Christian name, which is associated with the sacred meaning of the name as part of the spiritual essence of a person, his fate and purpose, as well as with the association of the name with a holy patron, who becomes a spiritual protector and amulet. The name received at baptism is considered holy, and its secret must be protected from outsiders in order to avoid «devaluation» and use in bad deeds. The name not only determined the place of a person in the ancient Russian Christian society, but also acted as a symbol and the result of his mastery of the world. Therefore, in the consciousness of a person of early Christian society, the name occupied a central place, since it acted simultaneously as a symbol that personifies the emotional-value and holistic image of the phenomenon, and as a symbol that models the mastered world, ideally identical to it. It is in the name, according to the logic of mythological thinking, that the symbolization of the entire mastered world or a significant part of it is possible. To know a name meant to gain power over one's own, because with the acquisition of a name a person becomes a being that can be named, known, according to P. Florensky, proper names have the greatest magical power. The article also emphasizes that in Ancient Rus, a Christian name symbolized belonging to a Christian denomination and was part of a «mystical» function, determining a person's connection with a heavenly patron. There was a system of double names, when a person had a «direct» (non-public) Christian name, which was given in accordance with the holidays. That is, the name correlated with a saint, whose memory was determined on the day of birth, which endowed a person with heavenly protection and patronage. Another name is a «public» (main) – traditional or dynastic.

Keywords: mythopoetics, name, sacredness, tradition, Christianity, patron, baptism.

Постановка проблеми. У світосприйнятті традиційної людини весь освоєний світ, вся реальність, що проживалася і переживалася, постає як «символічний Всесвіт», де слово як символ, володіючи величезною дієвою і магічною силою, виражає початковий сенс речі, а ім'я людини виступає як особистісний символ, що відображає її індивідуальність і онтологічну сутність. Особливо це проявилось після прийняття християнства на Русі, де саме ім'я почало виступати символом, що виражає духовний спосіб освоєння і осягнення світу, а традиційна свідомість постає як суцільна творчість – міфопоетичне, художнє, образне, чуттєво-символічне освоєння і усвідомлення всього того, що хвилювало і оточувало давньоруську людину. Давньоруські християнські імена були переважно іменами грецького походження, запозиченими разом із введенням християнства у X ст. та канонізовані церквою. Багато з них походять зі святців і мають біблійне або церковне коріння. Зустрічалися також єврейські та латинські імена. Зазвичай практикувалася іменна подвійність: перше – християнське за святим, а друге – народне.

Постановка проблеми. Міфопоетика християнського імені розглядається в працях Л. Белея [Белей, 2009], А. Вигодник [Вигодник, 2018], О. Гулика [Гулик, 2009], Л. Кравченко [Кравченко, 2003], М. Поповича [Попович, 1998], А. Колісніченко, О. Харицької [Колісніченко & Харицька, 2020].

Мета нашого дослідження полягає у висвітленні міфопоетичності християнського імені в давній Русі.

Виклад основного матеріалу. У культурологічних дослідженнях ім'я набуває особливої важливості для розкриття специфіки міфологічної свідомості. Так, у статті Ю. М. Лотмана і Б. О. Успенського «Міф – ім'я – культура» процес іменування розглядається як специфічний тип семіозису, властивий міфу як формі свідомості, тому «загальне значення власного імені в його граничній абстракції зводиться до міфу» [Лотман & Успенский, 1973, С. 284–286].

Збереження властивостей дохристиянської міфопоетичної традиції в слов'янській народній антропонімії, зокрема, міфологічне уявлення про сакральну природу та магічні властивості імені зазначалися М. Грушевським. Автор розглядав символізацію та семантизацію як характерне явище специфічної мови традиційної народної культури.

Роль і значення імені в давньоруській культурі виявляється при розгляді місця особистих імен православних святих у текстах служб, присвячених їхньому прославленню. Через ім'я святий стає відомим і прославляється. Так, у каноні святителю Петрові читаємо: «Ти сиротам воістину був батьком..., тому всі разом тебе прославляючи, призивають ім'я твоє». Ім'я як символ життя («имя имаши яко жив» (Апокаліпсис, 3.1)) протиставляється безвісності, безжиттєвості: «ую силу диявола переміг ти і зовсім його без звістки створив», –

прославляється в каноні преподобний Сава Сторожевський. Безвісність, безіменність виступають синонімами безжиттєвості.

У великому переліку імен, що ввійшли до православного ім'яслову, закарбувалися різні культурні традиції – до нього історично ввійшли грецькі, римські, перські імена. Важливо підкреслити, що більшість імен грецького політеїстичного пантеону ввійшли до християнського ім'яслову. У Святцях присутні мученик Аполлон (5 червня), праведна Горгонія (23 лютого), мученик Дий (3 квітня), блаженна Муза (16 травня), мученик Сатир (1 лютого), мученик Ерос (24 червня) та ін.

Разом з іменами неминучі також інтеграція та нове осмислення в християнській традиції тих дохристиянських уявлень, які пов'язані з вихідною семантикою імен, тому що ім'я є акумулятором культури, стаючи соціокодом у сховищі колективної пам'яті і засобом трансляції культури. Якщо святому складена служба, то цей процес знаходить відображення в гімнографії. Так, взаємопроникнення перської та візантійської традицій відбито в багатьох богослужбових текстах, наприклад, у службі святого Кирила архієпископа Александрійського. Кирило – ім'я перського походження («сонце»), що несе в собі солярну семантику. Святий із цим ім'ям прославляється такими словами: «Прекрасний схід світоносного сонця. Пітьма розганяється і місяць тане, тому що ніч іде і ясніє день, просвічується повітря, красу неба нам виявляючи, землю прикрашаючи квітами, море ж [заливається] блиском і разом весь прикрашається світ. Але усього світу світліший Кирило, його ж мудрі вчення рятують піднебесну». Саме образ сонця домінує в мисленні гімнографа, який описує духовний лик святого. У цьому виявляється християнська редакція перської солярної семантики.

Доречним є у зв'язку з цим ще один приклад солярної семантики: 10 вересня церква святкує пам'ять святих мучениць Мінодори, Мітродори і Німфодори. Ім'я Митродора має іранське походження («дарунок Мітри») і несе в собі семантику вогню, апелюючи до іранського солярного божества Мітри. Однак у тексті канону розкривається «християнська редакція» цієї семантики: «Сіяла променями Хреста, вічно блаженна Мітродора, коли, прив'язана до дерева, терпіла вогненну муку».

В аналогічний спосіб оперує гімнограф і топонімами, пов'язаними з образом святого. Так, одним із ключових образів у подвижництві служби мученика Савина – правителя єгипетського міста Гермополя – стає ріка. З агіографічного джерела відомо, що в III ст. під час гонінь на християн Савина було зраджено, він зазнав катування «залізом і вогнем», а потім разом з іншими шістьма мучениками його втопили в Нілі. Церква прославляє цього мученика 16 березня. У стихирі на «Господи воззвах» є такі рядки: «Як тебе нині, Савине, назвемо? Рікою води життя, що ллє широчінь духовну нам, стиснутим у лютих гріхах, повинню зцілень вічних».

Християнське переосмислення вихідної семантики імені відбувається за схемою, характерною для міфопоетичного мислення. Ця схема, у якій

обґрунтований нерозривний зв'язок міфу і семантики слова, була виявлена О. О. Потебнею [Потебня, 1926, С. 139].

Слід зазначити, що у східнохристиянській традиції створювалися спеціальні словники імен – ономастикони, що входили до складу Азбуковників. Мета їхнього видання, їх роль у культурі привертає пильну увагу дослідників-філологів, які наводять кілька можливих припущень: ономастикони мали служити орієнтиром при виборі імені дитині; словники імен були своєрідними підручниками грецької мови, побудованими на ономастичному принципі навчання; словники імен сприяли розумінню образів гімнографії та, нарешті, вони були важливим посібником для творців богослужбових текстів.

Той факт, що постійним джерелом гімнографічних образів є метафоричне розкриття імені святого через зміст його життя, свідчить, що ототожнення особистості святого і його імені складало невід'ємну особливість мислення гімнографів.

Гімнографічні тексти яскраво засвідчують ту особливу роль, що відіграли в мисленні піснетворців місця подвигу, мученицької смерті чи поховання святого. Цим підкреслюється значення території, землі. Наприклад, апостол Петро прославляється як «веселість землі нашої». День церковної пам'яті святого осмислюється в гімнографії як торжество землі, батьківщини, освячене праведним життям чи смертю святого.

Обрядове освячення озер, річок, джерел і паломництва до них, що пов'язані з культом шанування таких місць як «свідків» подвигу святого чи чудесного з'явлення ікони, підтверджують присутність у носіїв культури уявлення про неоднорідність простору – «сакральної топографії». Гетерогенність простору зазвичай розглядається етнологами як прояв міфопоетичного світосприймання, переважно притаманного народній традиції. Однак просторова гетерогенність властива мисленню носія, а також письмовій традиції, оскільки характеризує типологічну особливість релігійної картини світу. Крім того, шанування священних локусів – святих місць – може бути нерозривно пов'язане з храмовим дійством, вираженням чого в православній традиції служить хресний хід.

Міфологічне ототожнення імені та його носія відомо багатьом культурам стародавності. Це уявлення відобразилося в звичаї багатойменності. Висловлювалася гіпотеза про те, що в слов'ян, як і в багатьох інших народів, наприклад, у Стародавньому Єгипті, а пізніше – в арабів-мусульман, у персів, існував звичай багатойменності. Цей звичай – мати таємне ім'я поряд з відкритим – повинен був уберегти його носія від шкідливої магії у випадку, якщо ім'я стане відоме недоброзичливцям. Звідси бере свій початок традиція давати «непривабливі», «смирненні» імена, на які «не спокусяться» злі сили. Таке уявлення засноване на розумінні імені як невід'ємної частини людини.

Знання імені дає владу над його носієм, дає можливість впливати на людину. Майже всі приклади з літописів, що наводяться в «Словнику давньоруських особистих власних імен», дають слов'янське ім'я у формі, пов'язаній зі звичаєм

не називати своє ім'я прямо: «Родися князю Костантину Всеволодовичу сын Иван, глаголемый Усеволод» [Скрипник & Дзятківська, 2005, С. 127].

Можливо, що з засвоєнням і поширенням грецьких імен вони замінили і таємне, і відкрите ім'я, але традиція багатойменності зберігалася. При хрещенні людина доручалася не одному небесному заступнику, а двом – таємному і явному.

Отже, можна припустити, що архаїчна традиція приховувати ім'я генетично пов'язана з пізнішою і добре відомою традицією мати принаймні два імені. У руських писемних пам'ятках з XI ст. зустрічаються імена як християнські, здебільшого грецькі, так і слов'янські.

Прикладом природного співіснування християнського та стародавнього князівського імені є служба благовірному князю Всеволодові, у святому хрещенні Гаврилові. Безліч стихір цієї служби прославляє святого за його князівським ім'ям. Величання співається великому князю Гаврилові. Зустрічається і таке, що в одному тексті вживаються обидва імені.

Процес поступового включення у службову проповідь слов'янських імен, носії яких здійснили подвиг святості, мав органічний історико-культурний характер. Приймаючи хрещення чи постриг, слов'янин вступав в іменну, духовну єдність зі святим небесним заступником. Але і язичницьке родове слов'янське ім'я не втрачало для нього своєї значущості та залишалося важливим у його новому християнському житті. Воно домінувало й у церковному, і в цивільному житті протягом декількох сторіч як таке, що вміщує зрозумілу для носіїв культури характеристику, тоді як грецьке ім'я сприймалося досить абстрактно. Навряд чи можна припустити в середньовічних слов'ян спокійну відмову від власної іменної стихії, її непомітне відмирання.

Дослідники цього питання відзначають прагнення наблизити до рідної мови іноземні імена. По-перше, частина імен перекладається руськими книгарями з грецької мови: Феопрет перетворюється в Боголепа, Сопрон – у Розумника тощо. Крім того, адаптація іноземних імен здійснюється шляхом їхнього включення в сільськогосподарський календар, а також – завдяки співзвучності якому-небудь слов'янському слову. Ймовірно, найбільше ця потреба проявилася у зв'язку зі згасанням традиції багатойменності та з початком процесу закріплення за християнськими іменами статусу імен єдиних і офіційних. Ці зміни з'явилися тільки наприкінці XIV ст. і їхнє виникнення пов'язане з уніфікацією традиції, прагненням до однаковості. Можна припустити, що до цієї межі впродовж декількох століть у культовій практиці дозволялося використовувати слов'янські власні імена.

При міфопоетичному ставленні до імені поява нового розширювала духовні можливості людини. Тому в початковий період християнської традиції на Русі хрестинні грецькі імена не вступали в конфронтацію зі слов'янськими. Протиріччя виникло зі згасанням традиції багатойменності та відбилося в неприйнятті церквою язичницьких імен, даних не на честь християнських святих.

Поряд з язичницькими і християнськими іменами на Русі практикувалася і наявність двох християнських імен. Ця традиція, безумовно, вже існувала не пізніше кінця XII ст. В цьому випадку йдеться, насамперед, про чернечі імена, які князі та княгині одержували при постригу.

Інакше кажучи, одержання чернечого імені мало б означати втрату початкового християнського імені, заміну або цілковите витіснення одного іншим. Однак на практиці в тому, що стосується імен членів князівського роду, очевидно, ситуація була не зовсім такою. У літописі є приклади, коли в повідомленні про смерть князя чи княгині згадуються два християнських імені – чернече і первісне. Це, очевидно, означає, що принаймні у пам'яті своїх нащадків князь чи княгиня зберігалися як носії двох християнських імен.

Необхідно враховувати при цьому, що християнське ім'я при постригу змінювалося не завжди. Наприклад, свідчення літопису про постриг дружини Усеволода Велике Гніздо: «пострижесе великая княгини Всеволож во мнишескии чинь в монастыри святыя Богородици уже бе самъ создал и нарекоша ей имя Мария в тож имя крещена бысть преж» [Голубинский, 1901–1904, С. 574]. Однак якщо князь чи княгиня, приймаючи постриг, одержували нове ім'я, то воно входило в родовий побут. Хрестинне і чернече ім'я могли зберігатися в родовій пам'яті як рівноправні, чернече ім'я предка могло повторюватися в його нащадків. При цьому можливо кілька різних моделей такого повтору.

По-перше, приймаючи постриг, Рюриковичі могли, очевидно, брати ті самі чернечі імена, що вже носили в чернецтві їхні предки. Як здається, мотиви такого повтору особливо очевидні, коли предок шанувався як святий. Щось подібне відбувається в Рюриковичів із уже згадуваним ім'ям Євфросинія.

Однією з перших носительок цього імені в князівському роді була свята Єфросинія Полоцька. Вона померла в 1173 р. і ще при житті була ігуменею двох монастирів, шанованою князівським родом. Таке ж чернече ім'я одержує одна з дочок Юрія Долгорукого, княгиня Ольга, дружина Ярослава Осмомисла. Відомо, що в XIII ст. дочка Михайла Всеволодовича Чернігівського, Феодулія, також постриглася в Суздалі під іменем Єфросинії. Очевидно, що це ім'я повторюється при постригу в князівен і княгинь у XII – XIVст. з відомою регулярністю. Його можна назвати своєрідним родовим чернечим іменем.

Зрозуміло, зміст поняття «родовий», коли ми говоримо про чернече ім'я, відрізняється від змісту, вкладеного в це слово, коли йдеться про світські імена. Повтор чернечого імені навряд чи міг бути пов'язаний з наступністю родових привілеїв. Релігійне життя роду в певному сенсі припускало шанування предків, що відмовилися від мирського життя. Деякі з Рюриковичів-ченців стали згодом загальноруськими святими, але родове шанування могло в інших випадках істотно випереджати шанування загальнопоширене.

Більш архаїчний культ роду і культ святих предків, очевидно, поєднувалися в князівській традиції досить складним чином, часом будувалися за зразком один одного і з визначеного часу були один від одного невіддільні. Якщо

повтор чернечих імен більшою мірою пов'язаний із християнською складовою життя роду, то модель повтору «чернече ім'я, світське християнське ім'я» демонструє єдність християнського і власне родового начал.

Ця друга модель повтору реалізується в тих випадках, коли діти в князівській родині при хрещенні одержують ті самі імена, що носили як чернечі їх живі або померлі родичі. Згадаємо, що руські князівни могли одержувати ім'я Єфросинія не тільки при постригу, воно могло бути їх хрестинним або, інакше кажучи, світським християнським ім'ям. Таке ім'я було, наприклад, в однієї з дочок Мстислава Великого, виданої заміж в Угорщину. Пізніше Єфросиніями звалися багато руських князівен і княгинь, напевно, воно було одним з улюблених родових християнських імен у Рюриковичів. Швидше за все, такий вибір імені для дівчинки в кожному наступному поколінні міг підкреслювати її зв'язок не тільки зі старшими родичками, які носили це світське ім'я, але і з шанованими тезками-черницями.

Найцікавіший щодо цього приклад із княгинею Ольгою Юріівною, дочкою Юрія Долгорукого і дружиною Ярослава Осмомисла. Вона прийняла ім'я Євфросинія в чернецтві, а її племінниця, дочка князя Бориса Юрійовича Білгородського, очевидно, носила те саме ім'я, але як світське. Можна припустити, що перед нами своєрідний сімейний культ святої Єфросинії. Не є винятком, що цей культ міг ініціюватися завдяки діяльності Єфросинії Полоцької. Єфросинія Полоцька померла в 1173 р., і в цьому ж році втекла з Галича від свого чоловіка княгиня Ольга-Єфросинія [Літопис руський, 1989, С. 354].

Отже, у сюжеті, пов'язаному з ім'ям Євфросинія, можливо, переплітається ціла низка ліній. З одного боку, мова тут, безсумнівно, має йти про поклоніння святій Єфросинії Александрійській у роду Рюриковичів. З іншого боку, відтворення цього християнського імені добре вписується у споконвічну традицію повтору родових імен. У певний час зіграв свою роль і вплив, яким володіла при житті Єфросинія Полоцька. Крім того, відразу після смерті в Єрусалимі вона могла шануватися родичами як свята ще до широкого поширення її культу. При цьому є всі підстави вважати, що культ Єфросинії Полоцької виник у домонгольську епоху. Пізніше в роду Рюриковичів було, як відомо, ще кілька святих з таким ім'ям.

На цьому прикладі очевидно, що те друге християнське ім'я, яке людина одержувала під час постригу, долучалось до родової системи іменування: воно могло стати і стійким іменем для ченців князівського роду, і послужити зразком при виборі хрестинного імені для немовляти. Іншими словами, поява ще одного християнського імені в людини при постригу є значущим для релігійного та світського життя наступних поколінь роду.

Зрозуміло, що ця ситуація жодною мірою не обмежується жіночими іменами, хоча при нареченні хлопчиків, максимальною мірою орієнтованому на ідею наступності влади, використання чернечих імен предків вносить лише деякий додатковий відтінок. Так, одним із яскравих прикладів збігу в одній

точці декількох тенденцій, декількох вимог до імені княжича є вибір імені для Ігоря-Георгія Святославича Новгород-Сіверського.

З одного боку, Ігор одержує родове ім'я нещодавно померлого рідного дядька. При цьому від дядька він успадкував не тільки це родове ім'я, але й іменну пару «родове ім'я + християнське ім'я» цілком: і старший, і молодший родич звалися Ігорем і Георгієм. За політичними міркуваннями цей княжич міг би, напевно, одержати ім'я Всеволод. Однак наречення його на честь другого з дядьків також було цілком природним, тим більше що Ігор-Георгій старший, що прийняв мученицьку смерть, шанувався місцево, і його останки були незадовго до народження племінника перенесені в Чернігів.

В цілому ж ми не знаємо точно, одержав Ігор старший християнське ім'я Георгій при хрещенні чи при постригу. Він був, як відомо, насильно пострижений після своєї поразки в боротьбі за київський стіл. Однак за твердженням кількох дослідників, Георгій було саме його чернечим ім'ям. У будь-якому разі, після смерті він шанувався під іменами Ігор і Георгій.

Успадкування чернечого імені дядька як хрестинного, швидше за все, було не єдиним мотивом при виборі християнського імені для Ігоря-Георгія молодшого. Відомо, що це один із ранніх прикладів, коли ми можемо простежити зв'язок між вибором християнського імені та місяцесловом. У повній відповідності з традицією тієї епохи день народження княжича в літописі вказується описово і відраховується від одного з найголовніших християнських свят.

Очевидно, вівторок Страсного тижня 1151 р. припадав на 3 квітня. При цьому 4 (а за деякими місяцесловами – 5) квітня святкувалася пам'ять преподобного Георгія, а 7 квітня відзначалася пам'ять преподобного Георгія Сповідника, єпископа Митиленського. Тому цілком можливо, що додатковою підставою для наречення новонародженого княжича ім'ям Георгій послужила та обставина, що він народився в переддень пам'яті святого Георгія.

Судячи з усього, сам Ігор-Георгій Новгород-Сіверський особливим чином шанував і відзначав пам'ять святого Георгія Переможця. У літописі сказано, що він відправляється у свій знаменитий похід проти половців 23 квітня, тобто на свято святого Георгія Переможця [Літопис руський, 1989, С. 412]. Остання обставина дозволяє стверджувати, що Ігор-Георгій Святославич був названий саме на честь святого Георгія Переможця.

Таке твердження не здається необґрунтованим. Шанування Георгія Переможця, одного з найповажніших загальноруських святих, небесного патрона князівського роду, чиє свято відносно недалеко було за часом від дати народження чернігівського княжича, мало зіграти чималу роль у виборі для нього хрестинного імені, тим більше що в ту епоху наслідування місяцеслова аж ніяк не вимагало буквальної точності, і проміжок у 20 днів не повинен був виглядати занадто великим, якщо йшлося про святкування пам'яті настільки шанованого в роду святого.

Існує додаткова обставина, що почасти могла вплинути на вибір імені для цього княжича. Річ у тому, що був ще один Георгій, на якого батьки могли

орієнтуватися при нареченні хлопчика. Йдеться про князя Юрія Долгорукого, який до моменту появи княжича на світ не тільки був живий, але й уклав з його батьком, князем Святославом Ольговичем, військовий союз. Більше того, напередодні народження сина князь Святослав виступив у похід на допомогу Юрію Долгорукому і з'єднався з ним у Городку. Не є винятком, що в земному житті зразком для хлопчика був обраний саме цей родич-союзник. Нагадаємо, що повтор християнського імені живого родича був цілком можливий у розглядувану епоху. З іншого боку, Юрій Долгорукий не був прямим предком дитини і не належав до числа найближчих родичів. Цікаво також, що в Юрія Долгорукого ім'я поєднувало функції хрестинного і родового, тоді як немовляті, нащадку чернігівських князів, вважали за необхідне дати як хрестинне, так і родове ім'я.

Отже, на наш погляд, не слід обмежуватися твердженням про наречення «на честь» одного тільки Георгія Переможця. Завдяки «синкретичному підходу» до святих-тезок, найімовірніше, Ігор-Георгій шанував Георгія Переможця лише як одного зі своїх головних небесних заступників. Разом з тим не меншу роль при виборі для нього імені зіграло християнське ім'я його дядька і, швидше за все, ім'я Георгія, у переддень святкування якого князь народився. Природно допустити, що протягом життя він шанував усіх Георгіїв, чия пам'ять відзначалася православною церквою повсюдно, і разом з тим шанував серед своїх небесних заступників і свого дядька-тезку Ігоря-Георгія Ольговича.

Отже, співвідношення чернечого і початкового християнського імені було дуже неоднозначним, вони могли перебувати у своєрідній «варіативній взаємодії» та ставати зразком для християнської багатойменності.

Напевно, у домонгольську епоху чернече ім'я Рюриковичів не завжди впливало безпосередньо з їхнього хрестинного імені та могло даватися з інших причин. Те, що чернечі імена, як і імена світські, могли повторюватися з покоління в покоління, змушує нас повернутися до теми сімейних святих, небесних заступників усього князівського роду чи окремих його гілок.

Хрестинними і чернечими іменами князів, на наш погляд, поліфонія християнських імен у домонгольський період не вичерпувалася. Необхідно зазначити, що в перспективі багатойменності дуже істотно, наскільки тісним відчувався зв'язок князя зі своїм сімейним патроном. Очевидно, що, принаймні, до середини XII ст. християнське ім'я в повсякденному побуті князів відігравало зовсім іншу роль, ніж у житті сучасної людини. Досить ще раз згадати ту очевидну обставину, що в літописі ці імена згадуються зрідка, князь-християнин регулярно діє під язичницьким іменем.

Чи завжди протягом мирського життя в релігійному і власне церковному побуті князі користувалися тільки тим іменем, що їм було дано при хрещенні? Чи не могли вони в інших випадках вживати ім'я сімейного святого, ім'я святого заступника батька чи іншого предка разом із власним ім'ям чи замість власного імені, подібно до того, як вони могли вживати патронім чи іменування

по діду замість або разом зі своїм мирським ім'ям? Найімовірніше, такий паралелізм двох систем іменування на Русі не міг бути настільки буквальним, однак шанування сімейного святого, на наш погляд, могло втілюватися в особливому, спеціальному використанні його імені.

Культ сімейних, родових святих існував на Русі вже в XI–XIII ст. Як же він відбивався на системі світського іменування князів? Святий Димитрій, наприклад, шанувався всіма нащадками Всеволода Димитрія Велике Гніздо. Іменини Всеволода вважалися дуже значущим святом, важливим для всіх членів сім'ї, а не тільки для носіїв імені Димитрій. Так, зокрема, саме з цим днем пов'язувалася вказівка на появу на світ четвертої дочки князя Всеволода – Сбислави Пелагеї: «Того же лет... до Дмитрова дни родися у великого Всеволода четвертая дчи и нарекоша имя во святомъ хрещений Полагья а князя Сбыслава и крести ю тетка Ольга» [Толочко & Толочко, 1998, С. 210]. Святування святих Пелагей (Антиохійської і Тарсійської) припадало на 8 жовтня.

На фресці Дмитрівського собору у Володимирі, побудованого Всеволодом Димитрієм Велике Гніздо, князь був зображений, у цілковитій відповідності зі звичаєм, разом зі своїми синами. Ця практика, будучи загальноприйнятою, втілює ідею заступництва святого патрона князя над усіма його дітьми, незалежно від їх власних хрестинних імен. Для подальшого шанування цього святого важливо також, що при Всеволоді Димитрії на Русь були привезені із Солуні реліквії святого Димитрія – сорочка і мирносна гробова дошка.

Святому Димитрію Солунському був присвячений і побудований не пізніше 1096 р. чоловічий монастир у Суздалі. Крім того, біля Печерського монастиря в Києві існувала церква святого Димитрія, яка у 1128 р. була перейменована в церкву святого Петра [Літопис руський, 1989, С. 210]. Невідомо, хто з князів, чий християнський імена не згадані в літописі й інших письмових джерелах, мав ім'я Димитрій, однак ознаки шанування цього святого у Рюриковичів досить очевидні. Отже, святий Димитрій, безумовно, може розглядатися як один з родових святих руських князів, а для декількох поколінь нащадків Всеволода Димитрія він був, крім того, особливим і шанованим сімейним святом.

Так само загальнородовим святом досить рано стає святий Андрій. Зі зрозумілих причин він був особливо шанований по лінії Всеволода Андрія Ярославовича. Це християнське ім'я багаторазово повторюється як родове в цілої низки нащадків цього князя. Немаловажна і та обставина, що Володимир Мономах у «Повчанні» закликає усіх своїх спадкоємців молитися святому Андрію Критському [«Повчання» Володимира Мономаха, 2015, С. 150–156]. Більше того, самому Володимиру Мономаху, який мав при хрещенні ім'я Василь, деякими пізніми літописними джерелами приписується християнське ім'я Андрій. У його родині так чи інакше шануються, очевидно, усі святі, що носили це ім'я. Така практика одночасного шанування і певного нерозрізнення святих тезок узагалі була деякою мірою поширена в князівських родин.

Зрозуміло, коло родових і сімейних святих не обмежувалося святими Георгієм, Андрієм, Феодором і Димитрієм. З упевненістю можна вказати

також святих Бориса і Гліба, Василя, Михайла, Гаврила, Миколу, Іоанна, які шанувалися сімейно вже в XI – XII ст. Необхідно, втім, враховувати, що наведений перелік також далекий від повноти, а проблема родових і сімейних святих у домонгольський період має потребу в більш спеціальному, великому дослідженні. Паралельно з розширенням християнського антропонімікона поступово розширювалося і коло сімейних святих, шанованих у різних гілках роду Рюриковичів.

Култ святих, шанованих саме на Русі, култ святих, особливо виділених родом Рюриковичів, і култ тих святих, чиї імена вважалися придатними для князів, зрозуміло, тісно пов'язані між собою, але при цьому знаходяться в досить складному співвідношенні. Як ілюстрацію до цієї тези можна згадати, наприклад, реліквії, що знаходилися в знаменитому хресті святої Єфросинії Полоцької. У ньому, як відомо, крім часток крові Христової, Животворящего Древа, труни Господньої, Богородиці, були укладені і частки мощів святого Стефана, святого Димитрія Солунського і святого Пантелеймона.

Цікаво, що ім'я святого Стефана – одного з найшанованіших на Русі святих – не стало князівським. Пантелеймон також шанувався як святий-цілитель. Імовірно, що цей култ пов'язаний з діяльністю Гіди, дружини Володимира Мономаха. При цьому в домонгольський період відомий тільки один князь, що при хрещенні мав ім'я Пантелеймон, – онук Гіди, Ізяслав Пантелеймон Мстиславич. Він був знаменитим київським князем, але його хрестинне ім'я так і не стало родовим християнським іменем Рюриковичів у цю епоху. Димитрій Солунський же, як ми пам'ятаємо, шанувався особливо в князівському роду, його ім'я одержали при хрещенні багато Рюриковичів, щоправда, у домонгольський період воно не зустрічається нам як єдине ім'я князя.

Іноді сімейний култ виявлявся дуже стійким і згодом ставав приналежністю всього роду в цілому. В інших же випадках він був актуальний лише для двох-трьох поколінь однієї сім'ї та відносно швидко відходив на другий план.

Тут доречна така аналогія. У родоводі руського князя зазвичай вказуються імена його батька і діда. А в кожному наступному поколінні ім'я цього діда, що стало вже іменем прадіда, як правило, втрачається, не згадується прямо. При цьому воно не зникає, зрозуміло, з родової пам'яті, а лише відсувається на більш скромну позицію. В інших же випадках віддалений предок є не менш важливим, ніж предки недавні, чиїми іменами встигла поповнитися генеалогічна історія. Так само, мабуть, було і з шануванням сімейних святих. У князівській сім'ї можуть з'являтися нові небесні заступники, а з уже існуючих одні стають менш значущими, а інші зберігають свій високий статус у церковному житті роду, згодом усе більш зміцнюючи його.

Отже, для нас важливо підкреслити, що князь міг до своїх численних безпосередніх заступників додати не тільки своїх небесних тезок, але і зовсім інших, не тезоіменних йому святих. Вибір цих святих найчастіше був аж ніяк не довільний, а визначався сімейною традицією. Шанування князями як власних

патрональних святих, так і святих сімейних, могло створювати для укладачів пізніших пам'яток труднощі з визначенням їхнього хрестинного імені.

Якщо в різних джерелах для того самого князя вказуються різні християнські імена, не варто, мабуть, вважати, що йдеться тільки про помилку, що закралася в одну з пам'яток. Не є винятком, що перед нами фіксація імені князівського загальносімейного святого, і це ім'я тісно пов'язане з особистим найменуванням того чи іншого члена сім'ї.

Другі (чи навіть треті) християнські імена в Рюриковичів могли виникати в XI–XII ст. завдяки дії об'єднуючої, «синкретичної» родової тенденції. Саме завдяки цій тенденції усі святі, що носили те саме ім'я, могли вважатися заступниками князя, який одержав це ім'я. Разом з тим природними заступниками князя ставали і всі померлі предки, що були його тезками, а їхня молитва вважалася діючою, навіть якщо вони не зараховувалися до лику святих. Крім того, йому покровительствували небесні патрони його батька, діда й інші шановані сімейні святі, навіть ті, хто не був його тезкою.

Умовно кажучи, у перші століття після прийняття християнства на Русі тривало своєрідне «нагромадження» небесних заступників для князя. Відповідно до родової традиції усі святі, так чи інакше пов'язані із самим князем, з його живими і померлими родичами, втягували в це коло заступників. З іншого боку, поряд з цією явною тенденцією до «синтезу», очевидно, існувала й інша модель відносин князя-християнина з особистими і спільнородовими заступниками.

Ця модель припускала близьке зіткнення з текстами визначених житій, увагу до відповідної іконографії, знання літургічних текстів, пов'язаних з пам'яттю конкретних святих. Іншими словами, мова має йти про деяке точне, «аналітичне», диференціююче знання щодо визначених святих, з тих чи інших причин близьких князю. Для того, щоб таке знання могло відбитися в системі ім'янаречення, потрібні були якісь конкретні практичні механізми. Не є винятком, що на початку XI ст., коли фонд християнських імен Рюриковичів лише формувався, можливим було ім'янаречення, безпосередньо орієнтоване на життя святих. Імовірно також, що така практика утримувалася і пізніше, при виборі імені для другорядних членів династії. Однак вибір імені для спадкоємців влади досить рано обмежується набором тих християнських імен, що встигли стати родовими.

Проте з певного часу ці родові християнські імена все більшою мірою при кожному конкретному ім'янареченні співвідносяться із жорстко визначеним небесним заступником. Основою для такого зв'язку стає місяцеслов.

Однак орієнтація на місяцеслов обмежується жорсткими рамками, що не допускає, зокрема, введення в династичний звичай нових, неродових християнських імен. У який би день не народився князь, він міг правити тільки під родовим іменем Рюриковичів. При цьому місяцеслов стає дуже важливим джерелом християнської багатойменності, що дозволяло князю мати не тільки родових, але і особистих небесних заступників.

В XIV – XVI ст. християнська багатойменність була звичайним явищем. Наприклад, князь Костянтин Костянтинович Острозький говорить про себе: «Я Константин, зовомый и во святом крещении Василий нареченный». Кількість таких прикладів можна збільшити [Грушевський, 2005, С. 453–454].

Яким чином функціонує ця пізня двоіменність, яка включає в себе лише християнські імена? Як найбільш відомі та постійно вживані елементи цих іменних пар знаходимо ті самі імена, які ще в домонгольський період стали для Рюриковичів родовими.

Взагалі, переважна більшість «пізніх» князів Рюриковичів регулярно і багаторазово називаються у всіх джерелах тими християнськими іменами, які були поширені в їхньому роду ще в XII ст. – Андрій, Володимир, Георгій, Василій, Іоан, Дмитрій та ін. Саме ці їхні імена відомі, і саме під ними вони входять у родову історію. При цьому набір князівських імен, залишаючись важкопроникним, зрозуміло, зазнає за кілька століть певних змін. З одного боку, він збагачується деякою кількістю імен, з іншого, як уже зазначалося, частково розприділяється між сім'ями і гілками роду. Деякі імена, мабуть, виникають з нього, або ж відходять на периферію практики наречення.

Отже, в складі багатойменних поєднань є елементи, які утворюють досить обмежений набір імен і повторюються з великою щільністю з покоління в покоління. Іншими словами, перед нами набір родових князівських імен (тепер уже винятково християнських). Як видно з наведених вище прикладів, переважна їх більшість успадкована з домонгольської епохи.

Наявність християнського родового імені виявляється настільки ж необхідною для отримання влади, як свого часу наявність родового світського імені.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Отже, з витісненням із князівського вжитку споконвічних, язичницьких за походженням, імен сам принцип багатойменності не втрачається, але істотно видозмінюється. З певного часу усі імена Рюриковичів стають християнськими, тоді як система вибору імені успадковує багато чого зі стародавньої традиції. Поява додаткового християнського імені в князя могла бути викликана різними причинами.

З поширенням на Русі звичаю постригу правителя перед смертю князям регулярно даються нові християнські імена, а в пам'яті його нащадків зберігається як те світське християнське ім'я, так і те ім'я, що він прийняв при постригу.

Християнська багатойменність у різній формі пов'язувала князя з його родом. Святі, що були покровителями його найближчих предків, ставали і його заступниками, пов'язувалися і з його іменем.

З іншого боку, принцип багатойменності втягував правителя як у родовий цикл повторюваних імен, так і в цикл, безпосередньо пов'язаний із християнським календарем. Як уже зазначалося вище, звичай використовувати імена святих, пов'язаних із днем народження князя, був розповсюджений у XIV–

XVI ст., але зародився, очевидно, істотно раніше. Можливість іменування в різних реєстрах ідеально відповідала споконвічній практиці князівського ім'я наречення. В історії Рюриковичів прослідковується виразна закономірність: у князя має бути «публічне» ім'я і «непублічне» ім'я. Спочатку «публічними» є споконвічні язичницькі імена, а «непублічними» – християнські. Як тільки християнські імена перетворюються в основні, офіційні імена стають надбанням роду, формується ніби другий шар християнського іменування, так чи інакше пов'язаний з датою народження й особистою долею князя, набір додаткових, «непублічних» християнських імен.

Література

1. Белей Л. Християнізація іменника українців та її наслідки для української антропонімної системи. *Мовознавство*. 2009. №3–4. С. 25–29.
2. Вигодник А. Імена, написані на небесах. URL: <https://www.pravoslaviavolyni.org.ua/stattia/482-imena-napysani-na-nebesach>
3. Грушевський М. Історія України-Руси. К.: Наукова думка. 1994. Т. 5. 704 с.
4. Голубинский Е. История Русской церкви. 2-е изд. М., 1901. Т. 1. С. 574.
5. Гулик О. Довгі слов'янські імена як твірні основи мікротопонімів півночі Львівщини. *Актуальні проблеми філології та перекладознавства*. 2009. Вип. 4. С. 50-53.
6. Кравченко Л. Українська ономастика. Антропоніміка. Навчальний посібник. К.: Знання. 2014. 239 с.
7. Колісніченко А., Харицька С. Сучасний стан осмислення дефініції «Міфопоетика». URL: <https://www.nau.edu.ua/index.php/qo/article/view/14591>
8. Літопис руський за Іпатським списком. К.: Дніпро, 1989. 591 с.
9. Лотман Ю., Успенский Б. Миф – Имя – Культура. Труды по знаковым системам. Т.6. Тарту. 1973. 387 с.
10. «Повчання» Володимира Мономаха початку XI ст. у списку 1377 року // Німчук В. Хрестоматія з історії української мови X – XIII ст. // НАН України. Інститут української мови. Київ; Житомир: Полісся. 2015. 455 с.
11. Попович М. Нарис історії культури України. К.: АртЕк, 1998. 728 с.
12. Потебня А. Мысль и язык // Полное собрание сочинений. Т.1. Харьков. 1926. 478 с.
13. Скрипник Л., Дзятківська Н. Власні імена людей. Словник-довідник. НАН України, Ін-т мовознав. ім. О. О. Потебні. 3-тє вид. К.: Наукова думка. 2005. 334 с.
14. Толочко О., Толочко П. Київська Русь. К.: Альтернативи. 1998. 352 с.

References

1. Belei, L. (2009). Khrystyianizatsiia imennyka ukrainsiv ta yii naslidky dlia ukrainskoi antroponimnoi systemy [Christianization of the noun system of

- Ukrainians and its consequences for the Ukrainian anthroponymic system]. *Movoznavstvo*, 3–4, 25–29. (in Ukrainian).
2. Vyhodnyk, A. *Imena, napysani na nebesakh* [Names written in heaven]. Retrieved from <https://www.pravoslavivolyani.org.ua/stattia/482-imena-napysani-na-nebesach> (in Ukrainian).
 3. Hrushevskiy, M. (1994). *Istoriia Ukrainy-Rusy* [History of Ukraine-Rus]. (Vol. 5). K.: Naukova dumka. (in Ukrainian).
 4. Golubinskiy, E. (1901). *Istoriya Russkoy tserkvi* [History of the Russian Church]. (Vol. 1). (in Russian).
 5. Hulyk, O. (2009). Dovhi slovianski imena yak tvirni osnovy mikrotoponimiv pivnochi Lvivshchyny [Long Slavic names as derivative bases of microtoponyms of the north of Lviv region]. *Aktualni problemy filolohii ta perekladoznavstva*, 4, 50–53. (in Ukrainian).
 6. Kravchenko, L. (2014). *Ukrainska onomastyka. Antroponimika* [Ukrainian onomastics. Anthroponymics]. K.: Znannia. (in Ukrainian).
 7. Kolisnichenko, A., Kharytska, S. Suchasnyi stan osmyslennia definitsii «Mifpoetyka» [Current state of understanding the definition of «Mythopoetics»]. Retrieved from <https://www.nau.edu.ua/index.php/qo/article/view/14591> (in Ukrainian).
 8. *Litopys ruskyi za Ipatskym spyskom* [Rus Chronicle according to the Ipatiev list]. (1989). K.: Dnipro. (in Ukrainian).
 9. Lotman, Yu., Uspenskiy, B. (1973). *Mif – Imya – Kul'tura* [Myth – Name – Culture]. *Trudy po znakovym sistemam*, 6. Tartu. (in Russian).
 10. Nimchuk, V. (Ed.). (2015). «Povchannia» Volodymyra Monomakha pochatku XI st. u spysku 1377 roku [«Teaching» of Volodymyr Monomakh of the beginning of the 11th century in the list of 1377]. *Khrestomatiia z istorii ukrainskoi movy X – XIII st.* Kyiv; Zhytomyr: Polissia. (in Ukrainian).
 11. Popovych, M. (1998). *Narys istorii kultury Ukrainy* [Essay on the history of Ukrainian culture]. K.: ArtEk. (in Ukrainian).
 12. Potebnya, A. (1926). *Mysl' i yazyk* [Thought and language]. *Polnoe sobranie sochineniy*, 1. Kharkov. (in Russian).
 13. Skrypyuk, L., Dziatkovska, N. (2005). *Vlasni imena liudei. Slovnyk-dovidnyk* [Proper names of people. Dictionary-reference book]. K.: Naukova dumka. (in Ukrainian).
 14. Tolochko, O., Tolochko, P. (1998). *Kyivska Rus* [Kyivan Rus]. K.: Alternatyvy. (in Ukrainian).