

УДК 392(477)



Ігор Ушаков,  
кандидат історичних наук, доцент

## Дослід перевірки образу української спільноти "врем'яних літ" фольклорною традицією\*

Магічний очільник та оборонець (князь) потрібен у житті спільноти повсякчас. З іншого боку (це також показано), особиста участь князя у велелюдному заході просто неба — явище історично пізніше, часів формування державності (що ПВЛ зазначає цілком відповідно). Найдавніші "царі" — таємничі, ніколи й ніким не бачені істоти, самі їхні імена (богоносні, як зазначалось) заборонені для згадування, вимовляння вголос. Багатий ілюстративний матеріал з цього питання зібраний Д. Фрезером. В африканських ранніх державах цар вважався, по суті, фетишем (у бенінгів), вшановувався підданими як божество, йому заборонялось полишати свій палац (у ефіопів тощо) під страхом побиття камінням. Подібне загалом характерне і для Мексиканської держави. В Китаї й Японії традиції, що зобов'язували правителів не полишати своїх "заборонених" палацових комплексів, були чинними до XIX сторіччя. У суворому ув'язненні утримувались і майбутні володарі та їхні дружини. Зокрема, в індіанців Гренади у Південній Америці — до семирічного віку, інакше вони втратили б право бути вождями тощо [16, с. 557].

Приховування володарів знайшло стабільне відображення у фольклорі, щоправда, уже без впевненої мотивації (пояснення зводяться хіба що до прагнення особистої безпеки можновладної родини). Наприклад, у казці "Іван-царевич та красна дівчиця — ясна зірниця" мати-цариця ніколи з палацу не виходила, а як тільки одного разу вийшла — викрав її чорний ворон з Чорного царства [13, с. 84]. Переховують — від "нечистої сили" — царських дітей у спеціальних помешканнях, як ідеться у казках "Солодивенький" [17, с. 180], "Яйце-Райце" [13, с. 169], "Майстер Іванко" [13, с. 110], інакше — у льоху, коморі тощо [15, с. 573; 5, с. 93]. Царенко Іван живе в поставленій окремо хаті, "не виходячи до батьків" — буцімто спересердя, що цар його "запродав чорту" [17, с. 113]; цар ув'язнює сина в "темній темниці", сердячись через якусь провинку ("Про Солов'я-розбійника і сліпого царевича" [17, с. 161]). Нарешті, казкові подружжя зображуються начебто бездітними чи не до "старості" ("Змій" [17, с. 144]). Подібна "бездітність", як видно, перейнята і ПВЛ фактично для всіх передхристиянських князів, включно до Ігоря з Ольгою.

Суспільна занепокоєність, тривога щодо ранніх царів-жерців була викликана уявленнями про насиченість природного середовища (повітря, гаї, водойми, скелі, темрява, ліси, ін.) істотами, силами, які завжди готові зашкодити людям (зрідка прислужитись), як те показують етнографічні матеріали, зібрані Д. Брінтоном, Е. Тейлором, Д. Фрезером [11, с. 347—348, 384; 16, с. 135] та ін. За цими настроями, царі — гаранті звичного порядку життя людей у стабільному при-

родному оточенні — задля магічної неушкодженості та дієздатності мали перебувати у захисних спорудах (типу веж — через заборону торкатися землі), живучи у темряві (через заборону показуватись = бачити сонце) із визначеним спеціальним раціоном та порядком споживання їжі тощо. Чи не найяскравіший приклад такого перебування на межі земного та потойбічного світів — фараони перших династій Єгипту, ізольовані, а фактично за життя "поховані" в пірамідах, що усвідомлювались як справжні гробниці (алегоричність чого повністю не розкрита й досі).

Київські очільники, природно, також не обходились без магічно-захисного укриття. Принаймні ПВЛ згадує "теремь камен", що поодиноким стояв на "загородному дворі теремному" над горою [9, с. 82], де княгиня Ольга зустрічала посланців древлян (цілком як личить фольклорній нареченій-царівні). Показове та симптоматичне для оцінки цієї будівлі є порівняння авторитетним знавцем слова В. Далем терема ("піднятої високої споруди, виокремленої башти") із тюрмою, в чому він слідує за народним уявленням: "В клетках птици — в теремах девици" [4, Т. 4, с. 400]. Хоча за часів княгині Ольги, очевидно, ці кам'яниці втратили значення сприятливих об'єктів для збереження й примноження магічної могутності.

Регламентативні піддавались як умови життя та поведінка "царів", так і обставини поховання князя, звичний порядок якого зберігає літопис. Віддаючи шану князю Ігорю, здійснено людські жертвоприношення: кількадесят древлян живцем зарито та спалено, на поминальній тризні влаштовано різанину [9, с. 85], також насипано "могили велику" [9, с. 86] тощо.

Однак цікавіше назвати саме місце княжих поховань. Літописець цілком послідовний щодо достопамятних для київської спільноти "Аскольдової" та "Дірової" могили, також могили Олега на горі Щекавиці [9, с. 52].

Загальне ставлення до цього поняття передається В. Далем: "Могила — большая насыпь, курган, где по преданию погребены могутники, силачи, великаны, волоты, сильные, рослые люди" [4, Т. 2, с. 337]. Проте фольклор демонструє зовсім неоднозначне, аж ніяк не обмежене винятково поховальним визначенням сприйняття могили; народні тлумачення подекуди навіть вульгарні чи чудернацькі: це, зокрема, і насипи для порятунку від потопу, і сторожові (запорізькі) висоти, або "насипані аж до неба" недобрими людьми, щоб з них "плювати на праведне богом дане сонце" (за що, божим гнівом, скам'яніли) [8, с. 12—13] тощо.

Та, головне, найхарактерніше розуміння могили виразилось у фольклорному мотиві явлення саме з могили чародія, © Ушаков І., 2013

научителя магічної премудрості — казкового "Оха" [15, с. 557]. Тобто подібні поховання усвідомлювались — спо-

\* Закінчення. Поч. див.: Вісник Книжкової палати. — 2013. — № 4. — С. 42—45; № 6. — С. 33—36.

конвічно — як місця можливого контакту із потойбіччям, світом мертвих (звідти йдуть всі начала), як джерела витоків магічної могутності. Таке визначення, зрештою, пояснюється самим же словом (його коренем): могила = місце *могутності*, магічної моці, що певним чином еманує тут. Прояв таких смислових асоціацій відчутний у місцевих легендах Британії, що називали Гладстонберійський курган (схожий на дракона) Овалом (буквально — "ворота в загробний світ"), місцем, де боги торкаються землі, живуть феї та ельфи і куди *відплив* помираючий король Артур та де, ймовірно, похований.

Осмислення могили як місця контакту з потойбіччям знайшло відбиток у показовому сюжеті про смерть Олга Віщого. Саме по собі поєднання смерті героя та коня (померлого, взятого з могили!) цілком типове для фольклору, народна казка наводить це у силі-силенній варіантів. Та головне, що кінь повсюди (і в Європі, і в Америці — від моменту залучення у життя людської спільноти) позиціонується як "супутник" небіжчика, посередник між світом живих та потойбіччям, заупокійний і магічний атрибут поховання чоловіка [11, с. 257]. Специфічність образу коня як вірного помічника-супровідника в останню дорогу емоційно відбилась в українському переказі: кінь насипає (сам!) над померлим господарем-богатирем "високу-високу могилу" і обкладає каменем [8, с. 11]. Недарма й масть фольклорного коня завжди кольорів смерті, найчастіше біла, бліда. У дійсності під час поховання коня зазвичай або вбивали, або вдавались до відповідних магічних прийомів: зрізали декілька волосин з наступним закладанням у могилу, інакше — спалювали їх.

Містично-символічний підтекст сюжету приєднує і третього "учасника" легенди — змію (= чи не найпоширеніший зооморфний символ душі [11, с. 276]). Показово ілюстративно є легенда про короля Гунтрама (також сповнена символічності): коли король спав у лісі, зброєносець побачив, як змія з'явилась з рота його господаря та поповзла до струмка, але не змогла його подолати, поки слуга не поклав меч через водний потік. Змія переповзла та сховалась у горі (де угледіла золото, про що потім розповідав сам король, як бачене вочевидь), вийшовши з гори, змія повернулася в рот королю.

Зазначений опис коня, який відносить до царства смерті, дстав у ПВЛ додаткові нашарування через згадку про використання його в рамках культу. Повеління Олга "кормити коня й не водити его к нему" й "не всьдять на нь" [9, с. 56], очевидно, повторило правила поводження з кінями у слов'янських святилищах. Кінь, цілком білий, згадувався (Саксоном Граматиком, помер 1204 р.) при знаменитому Арконському храмі (на острові Руян, в землі балтських слов'ян) — лише верховний жрець міг його годувати та їздити на ньому, оскільки звичайний вершник принизив би цю тварину, навіть висмикування волосин з гриви чи хвоста вважалась за безчестя (висхідна магічна суть чого щойно зазначалась). Також в Штеттинському святилищі був великий вороний кінь — настільки священний, що весь рік на ньому ніхто не їздив, а дглядав його один із чотирьох храмових жерців.

Зрештою, доречно зауважити, що зміст цієї легенди додає ґрунтовності визначенню жрецького статусу Олга Віщого (якому й належить провіщати божу волю, контактувати, "відвідувати" інше царство разом із провожатим-конем); а з іншого боку — така зафіксована ПВЛ роль коня підкріплює визнання слов'янського походження цього персонажу (Олга), оскільки саме кінь, слід повторитись, характерний для анімалістичної традиції внутрішньоконтинентальних народів [11, с. 287], зокрема і слов'ян.

Основний зміст значущих київських могил, що тлумачаться як певні магічно-могутні природні об'єкти, точніше з'ясовано через збережені ПВЛ інформативні деталі. Серед названих "високих могил" літописного Києва найприкмет-

нішою виглядає "Осколдова" — "Угорське", круча, віддалена від тогочасного "города". Попередньо зазначалось, що це майданчик кульмінації сюжету Ігорового сходження на великокнязівський стіл, в якому уособлено елементи пам'ятних обрядів посвячення юнаків. Варто звернути увагу на ще один момент з ПВЛ: присутність тут "війська Олегова", яке, щоправда, як озброєна сила жодним чином не використовується [9, с. 34]. У прийнятому контексті ця згадка радше виглядає як данина архаїчній традиції, за якою ініціації — зазвичай найприйнятніший і регулярний привід для загальноплеменних і міжплеменних зібрань, куди запрошувались на засадах взаємності представники дружніх або сусідніх племен. Зокрема, це стосувалось саме останніх, особливо заключних стадій циклу посвячення, тоді як початкові проходили у межах родових громад (на кшталт "добрі Киянові" тощо). Вірогідно, саме міжплеменна масштабність цього пункту і зумовила збереження пам'яті щодо його значущості — на протывагу "внутрішньокиївським" могилам, в оповіді про які найімовірніше ПВЛ обмежується лише самими назвами.

Доречно зазначити, що ландшафтна пов'язаність літописних онімів з "врем'яних літ" дає ключ до оцінки відповідних епонімічних героїв: Осколда і Діра, а також Щека й Хорива, або, ймовірніше, Хора (Хорса?), якщо визначити ім'я уніфіковано зі Щеком, виокреслюючи суфікси в літописних горних йменуваннях: Щек-авиця та, відповідно, Хор-евиця (ймовірно, слід враховувати вплив на літописця біблійного згадування "Хоріва", другої назви Сінаю?).

В основі цих образів резонно вбачати віддавніх достопамятних "патронів-запроваджувачів" ініціації (також інших племенних звичаїв) або родоначальників-епонімів фратрій, перших урядників, які нерідко діставали "подвоєності", вигляду братів (-близнюків) чи дуумвірів, а з часом набували сакраментальності. Утім, їх атрибуція є справою спеціального дослідження, тим більше за огляду на вірогідне побутування таких онімів ширше за лише Київську, Придніпровську території. На те, зокрема, вказують назви міста Щекоціни, що північніше Кракова, також Києвці, Кийови, відомі поза Україною, та ін.

Особливо серед епонімічних героїв літописних "врем'яних літ", які пов'язані з київською топонімією, вирізняються Кий та Либідь — особи, які становлять пару з огляду на співвідносність їхніх імен із річковими назвами. Рікам надавалась особлива роль у самосприйнятті, самоідентифікації доісторичних спільнот. Назва ріки — радше йменування персоніфікованих містичних сутностей водою — приймалась осілими громадами для самойменування (певним чином аналогічно до кельтських племен, кожне з яких користувалось заступництвом бога-епоніма, одноіменного племенної назви). Приклади цього відомі в усіх слов'янських регіонах та цілком точно сформульовані ПВЛ: "Яко пришедше съдоша на рьць именовъ Моравъ, и прозвашася Морава" чи "Полочане, рьчки ради" [9, с. 10, 12].

Послідовне використання зазначеної формули було б цілком плідним, навіть попри літописні вагання. Це дає можливість пояснити проживання, наприклад, сіверян на річці Сіверка (південь Києва сьогодні) та їхнє переміщення на ріку Десну під тиском південнішої Русі (рос'ян), "пересівших" на київські пагорби. До того ж для полян із ПВЛ резонно визнати ареалом аж ніяк не поля Київщини — через відсутність водою із відповідними назвами, — але південь Прильмення із цілою низкою рік на імення Пола, Польсть (притока Ловати) та верхів'я Дніпра з рікою Полянковка. Прильменська локалізація полян точніше пов'язується з іншим повідомленням ПВЛ про їхній вихід від "полян-ляшських" [9, с. 12] із району західніше Куяві (сучасний схід Польщі). Зрештою, вірогіднішим стає "хрестоматійний" конфлікт полян з древліанами — туземцями Деревської п'ятини Новгороду.

родської землі (поряд із Водською, Обонезькою, Шелонською, Бежецькою). Коли в XI столітті частину ільменців-полян було переведено князем Володимиром Святославичем у нові "городи" довкола Києва [9, с. 188], деякі з їхньої аристократії опинились серед інформаторів (як-то Янь [9, с. 496]) київських літописців, долучивши спогади про свої доволольменські сусідські суперечки. Це, очевидно, спровокувало непевність автора ПВЛ щодо узгодження понять "полян" і "русі", нескінченні повторювання, вимушені повернення до питання, аж до формулювання всепов'язуючої тези: "Поляни, яке нинь зовема Русь" [9, с. 38]; так само спричинивши досить сумнівне розтягування зображуваних подій на неосяжний театр від Балтики до всього басейну Дніпра (надавши "просторовий вимір" згадуваним уявним мандром героїв) — території, відкритої для киян за часів князя Святослава, що протарував шлях до Біловіжжя.

Імперативно використаний літописний принцип надає додаткового імпульсу для уточнення історичних коренів йменувань міст: Києва — від ріки Кияна (притока Глибочиці), Львова — від ріки Льва (притока ріки Прип'ять у межах сучасної Рівненщини) та перенесеного звідти на ріку Полтву за сприяння князя Данила після Батиева походу. Такий перехід міських громад дійсно має доволі прецедентів, зважаючи на чималу кількість Новгородів по всіх слов'янських усядах (показовий, зокрема, Великий Новгород, у назві якого після переселення з ріки Великая на ріку Волхов навіть змістився акцент — і новий город Великий став Великим Новгородом) тощо.

Поряд із цією формулою, варто зауважити, літописець засвідчує зміни в суспільній думці, пріоритет ідеї значущості прабатьків, коли генетичний зв'язок племінної назви й гідроніма замінюється іменем "родоначальника", як це показано згадано щодо в'ятчів, коли назва ріки В'ятка "заслонила" іменем персони Вятко. Тобто образи природних об'єктів (значущі топоніми місць проживання) обертаються на особисті імена славетних прашурів, які зручно приєднують відповідну генеалогію до псевдоісторичних переказів.

Перекази ці, обов'язково слід зазначити, доволі стереотипні, оповідають про давніх предків, великих "піонерів" культури, які вивели людей з первісного животіння, жалюгідного дикунства — власне, створили людину людяно. Сліди їх, на жаль деструктуровано, містяться й у матеріалах ПВЛ. Літописець більш-менш впевнено зберігає лише загальну оцінку щодо наймасштабніших зрушень в історії та культурі архаїчних киян "врем'яних літ" завдяки Кию та Либіді. Особливо Кию, якому відведено роль проводира своєї громади у її подорожах та оселенні на київських пагорбах, фундатора міст, князівської влади та "наряду" тощо.

Традиція цей мотив викладає ретельно, із зацікавленістю та уважністю (наприклад, Тейлором наведений широкий матеріал з цього питання). Муїски (висоти Боготи) пам'ятали Бочка, дитя Сонця, який навчив дикунів носити одяг, жити в спільноті, поклонятися богам, обробляти поля [11, с. 235—236]. Інкі вважали, що раніше були дикунами, жили в печерах подібно до диких звірів, вживали сире коріння, плоди, людське м'ясо, прикривались листям, корою, шкурами. Діти Сонця — Манко Капак з *сестрою-дружиною* вийшли з озера Тітікака, дали закони, правління, правила шлюбу, моральність, землеробство, мистецтва, науку. Гуарайо з Південної Америки поклонялись "дідусю Тамої", тобто старцю неба, який був їх родоначальником, навчив обробляти землю, пішов на небо і переносив їх після смерті до іншого світу [11, с. 328—329]. Ірокези в міфах оповідали, як божество, котре "тримає небо", вивело їхніх предків з гір, навчило правилам полювання, шлюбу, релігії, дало зерновий хліб, боби, гарбуз, картоплю, тютюн, керувало, коли ті розселились по місцевості. До того ж подібні уявлення були не прос-

то загальноприйнятими, а надто стійкими та ранніми. Описане на стадії кам'яного віку плем'я арунта (Центральна Австралія) уже мало легенди про "алчерінга" (сон, марення) — тобто такий казковий час, коли жили їхні предки, міфічні культурні герої, напівлюди-напівтварини, котрі невідомо як та звідки з'явилися і протягом невизначеного періоду мандрували землею. Від тих предків й успадковані всі знання, господарські навички, традиції та становлення арунта [11, с. 3].

Наведені розлогі цитати доречні через доцільність їхнього порівняння з літописними характеристиками слов'янських предків. ПВЛ фактично повторює загальноживані повідомлення, що колись "живяху зв'єрським образом, живуче скотськи; і убиваху друг друга, ядуше все нечисто, і браченья в них не быше, но кмыаху у води дьвица... живяху в льсь", і лише "мудры та смыслени" прабатьки киян (треба розуміти — Кий та Либідь) дали нащадкам "отець... закони... і предания... і брачных обычаи" тощо [9, с. 20]. Ось тільки послідовно-хронологічний порядок (і сама ідея) розвитку суспільства поданий як порівняльно-оцінювальна, якісно-контрастна характеристика (із упередженим ставленням до "своїх" та "чужих" в очах літописця).

Визначення ролі Кия (Либідь літописцем вуалюється) як культурного героя, творця людини (= деміурга), першопредка дістає підкріплення через згадування його як перевізника — дарма, що для державницької концепції та орієнтації ПВЛ таке твердження видавалось зневажливо-принизливою хибною думкою невігласів (інакше — широкого народного загалу, а це само по собі показово і не може ігноруватись). Навпаки, незрозумілими були б причини збереження у фольклорі, народній пам'яті факту існування звичайного річкового паромника. Достопамятний образ Кия-перевізника радше асоціюється із першопрохідцем у потойбічний світ або принаймні проводирем душ до царства мертвих (на кшталт Харона). Така особа, варто наголосити, принципово важливіша за фігуру князя, навіть надто визначного. Кий-перевізник — прашур, провідник до іншого світу, першолюдина, який відкрив його та вказав шлях до нього нащадкам, дозволив душам знати свою помертву дорогу, а також показав, як і де здобути таку життєвонеобхідну магичну могутність (як основа ініціації) тощо. Для прикладу подібних славетних осіб, які побували (й повернулися) та повідомили про царство мертвих, можна згадати Яму арійців (пройшов "через бистрі води" і першим знав шлях, яким мали йти душі у світ мертвих), а також Вейнемейнена фінів (з Калевали) та таких самих пам'ятних постатей від Ірландії до Нової Зеландії [11, с. 319—322].

Колоритною ілюстрацією переказів про таких героїв є міф індіанців Північної Америки: мисливець із племені Оджибве, вполювавши ведмедя, помітив на озері Червону Лебідь (= сонце, що сідає), прямує за нею на захід та потрапляє до чарівника без скальпа (= безволосого). Зумівши йому допомогти (повернувши скальп), одержав його доньку-сестру собі у дружини. Потім кризь отвір у землі спустився до духів-мерців, де пізнав добро і порок, а повернувшись додому, чарівними (батьківськими) стрілами вбиває братів, які залицались до його дружини... [11, с. 232].

Слід додати, уявлення про країну померлих та шлях до неї мали прикметні орієнтири. Зокрема, Прокопій (історик готської війни VI століття), очевидно, без вагань, описував острів Бриттія навпроти гирла Рейну та наводив численні свідчення, як берегові мешканці несуть тяжкий обов'язок перенесення душ померлих (невидимих, але важких) на цей острів за море (що виставлялось причиною звільнення від оподаткування!). Сліди подібних легенд Тейлор фіксує і в XIX столітті — у Бретані тіло небіжчика обов'язково везуть на цвинтар човном через морський рукав, нехтуючи корот-

шим шляхом сухоходом [11, с. 325]. Тому й літописна згадка про "перевоз Кия" через Дніпро не виглядає плодом фантазії.

Отже, Кий із сестрою (дружиною?) мають найбільше характерних рис достопамятних культурних героїв, деїурів-творців (богоподібних?) середнього покоління у спадковому генеалогічному дереві київської громади "врем'яних літ", онуків Сварога. Такі сакралізовані образи зазвичай освячували та закріплювали права роду на землю, мисливські угіддя, персоналізовано "санкціонували" традиції та ритуальну практику, виражали ідеологію спільноти тощо. Утім, помітна непевність ПВЛ у питанні "святих" предків цілком обумовила відмирання відповідних культів. Минущий характер поклоніння предкам підтверджується вельми колоритним прикладом, зокрема описами настроїв зулусів (Африка), що показують, як спільнота, за усієї шани та визнання першої людини племені, її ролі як творця, серйозного поклоніння, однак, не виявляє, через те, що, певно, він — "старий дідуган", здатний хіба що буркотіти, і ніхто не захищає його могилу, бо жоден не може сказати, що є його прямим нащадком, сином [11, с. 447].

Літописець ясно фіксує історичні зміни релігійно-культурного характеру, коли вшанування пращурів, божеств природного походження ускладнювалось формуванням ідей щодо божеств функціонально-понятійних, як те відбувалось повсюди на певному етапі [11, с. 338, 413, 442]. На відміну від перших, які знаходили втілення в об'єктах, доступних для чуттєвого сприймання (водопілля, стихія вогню) [11, с. 394, 397, 425, 427], новітні потребували та одержували предметне вираження у вигляді ідолів [11, с. 373, 400], саме існування яких було свідченням як власне релігійного розвитку, так і суспільного поступу.

Розвинену систему ідолів мали ранні держави Сходу, держава ацтеків Америки, тож і літописно зафіксоване їх усталене побутування виступає одним із критеріїв оцінки соціальних досягнень придніпровських слов'ян. У такому аспекті літописна акція князя Володимира щодо зібрання в Києві різних кумирів [9, с. 132] нагадує ув'язнення ідолів підкорених регіонів, що як трофеї чи заручники бралися переможцями і в давній Вавилоні (Месопотамія), а також і в Перу, де "полонені" ідоли були поставлені поміж нижчими божествами перуанського пантеону в Куско [11, с. 377].

Варто враховувати, що поведження з ідолами повсюди було доволі прагматичне. Так, в Африці їм ставили їжу, але могли бити, кидати у вогонь, якщо ті не приносили удачу, щастя, не рятували від хвороб. У Китаї над ідолами, що не виконували своїх обов'язків, знущались, топтали у болоті, проте у разі одержання бажаного — вибачалися, мили [11, с. 376] тощо. Такі повідомлення виступають паралелями до змальованих ПВЛ обставин Володимирового охрещення киян, коли кумира Перуна, прив'язавши до хвоста коня, б'ючи, волочили з гори на Ручай [9, с. 183]. Тобто літописець XI сторіччя по-своєму скористався "розхожими" згадками звично утилітарного поведження з ідолами. Хоча, також очевидно, така чи інакша демонстративна ліквідація старих символів могла бути, як і у випадку навернення, зокрема, естів, чий ідоли були порубані Дітріхом, християнським священиком [11, с. 376].

Здійснене дослідження дає змогу не просто ще раз констатувати присутність у "Повісті врем'яних літ" (початкової частині) залишків фольклорних переказів, але більше, стверджувати — через сприйняті літописом традиційні сюжети — думку про збереження поглядів та звичаїв, що віддавна визнавалися як суспільно найважливіші. Описуючи "врем'яні літа" земного буття людської спільноти в очікуванні "безвремення" божого світу, літописець, спираючись на фольклор, опрацьовує взірцеві композиційні мотиви, що відображали посвячення юнаків, успадковування влади,

укладання шлюбу, контакт із надприродними силами, "мандрівку в потойбіччя", подвиги прабабків, певні релігійні увявлення та ін.

Звісно, що за часи побутування такі значущі погляди пережили багато переосмислень, переосмислень, деформацій, їхні первісні зміст, мотивації, повчальні висновки трансформувались та модернізувались. Висхідні — архаїчні, магичні, природні — ідеї та форми обернулись на перекази про "лісову нечисть", могутні маги — на чаклунів, колись священне та страшне — на напівчарівний гротеск. Ідейно-сюжетні метаморфози фольклорних джерел помножувались і самим літописцем, що відбулось на сюжетоскладанні, художній структурі композиції, перестановках оповідних елементів тощо. Та й за текстуально "розсипаними" компонентами можна (звіряючись із фольклорними зразками) побачити закономірну послідовність подій, що так чи інакше втрачена у літописі, відновити основоположні сюжети, образи персонажів, зміст їхніх вчинків.

Водночас варто усвідомлювати, що фольклорна спадщина, на якій базується літописне відтворення історії предків новонаверненої Русі, сама по собі позаісторична, зосереджена на явищах соціального буття, а не на окремих персонажах, поодиноких подіях. Відповідно, образи передхристиянської частини ПВЛ, попри її хронологічне викладення, по суті, збірні, загальні постаті, які зводяться до конкретних історичних прототипів. Отже, дослідницькі зусилля не будуть витрачені марно і матимуть позитивний результат, якщо спрямувати їх на з'ясування та наукове розроблення тих оригінальних явищ, проблем, культурних героїв, які, закріпившись у фольклорі, прислужились літописцю для осмислення актуальних для нього питань постановки суверенної князівської влади, походження територіальної спільноти, церковної руської ієрархії.

"Повість врем'яних літ" (початок), таким чином, не стільки історія зображених у ній осіб, скільки свого роду "енциклопедія", що уміщує чимало узвичаєних поглядів на життєві й позажиттєві, соціальні та світоглядні проблеми (з яких, зрештою, складається характеристичний образ спільноти-носія). Це жодним чином не заперечує джерелознавчої вагомості ПВЛ. З одного боку, генетичне походження значного інформативного шару літопису від фольклорних матеріалів дає йому змогу віддзеркалювати, фокусувати вираження масових народних увявлень. З іншого боку — також і літопис фіксує стан фольклору (як він був доступний та відомий) на межі тисячоліть.

Напевне, літописна повість втрачає як хроніка чи біографія та стверджується у статусі скарбнички світоглядного, духовного досвіду багатьох поколінь українців "врем'яних літ".

#### Список використаної літератури

1. Блок М. Апологія історії, или Ремесло историка / Марк Блок. — Изд. 2-е, доп. — М. : Наука, 1986. — 254 с.
2. Воронай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис : у 2 т. / Олекса Воронай. — К. : Оберіг, 1991. — Т. 1. — 449 с. ; Т. 2. — 442 с.
3. Грузинские народные новеллы / пер. с груз. — Изд. 2-е, доп. — Тбилиси : Мерани, 1974. — 430 с.
4. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / Владимир Даль. — М. : Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1956. — Т. 2. — 780 с. ; Т. 4. — 684 с.
5. Казки народів СРСР / упоряд. В. Г. Гримича. — К. : Веселка, 1970. — 222 с.
6. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія / М. І. Костомаров // Вибрані праці з фольклористики й літературознавства / М. І. Костомаров. — К., 1994. — С. 257—280.

7. *Литература Древней Руси* : хрестоматія / сост. Л. А. Дмитриев ; под ред. Д. С. Лихачева. — М. : Высш. шк., 1990. — 544 с.
8. *Новицкий Я. П.* Народная память о Запорожье: предания и рассказы, собранные в Екатеринославщине, 1875—1905 г. / Я. П. Новицкий. — Рига : Спрингитис, 1990. — 118 с.
9. *Повість врем'яних літ* : літопис : (за Іпатським списком) / пер. з давньорус., післяслово, комент. В. В. Яременка. — К. : Рад. письменник, 1990. — 558 с.
10. *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность / В. Я. Пропп. — М. : [б. и.], 1976. — 348 с.
11. *Тэйлор Э.* Первобытная культура / Э. Тэйлор. — М. : Гос. соц.-экон. изд-во, 1939. — 568 с.
12. *Токарев С. А.* Ранние формы религии / С. А. Токарев. — М. : Политиздат, 1990. — 622 с.
13. *Украинские сказки и легенды* / сост. Г. П. Петников. — Симферополь : Крым, 1966. — 320 с.
14. *Українські народні казки. Царівна-Жаба.* — К. : Веселка, 1971. — 260 с.
15. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія* / упоряд., прим. А. П. Пономарьова [та ін.]. — К. : Либідь, 1991. — 640 с.
16. *Фрэзер Д.* Золотая ветвь / Д. Фрэзер. — 2-е изд. — М. : Политиздат, 1983. — 586 с.
17. *Чарівні казки* : збірник / упоряд. Л. Ф. Дунаєвської. — К. : Веселка, 1992. — 191 с.

*Осуществляется опытная проверка летописных источников, в частности "Повести временных лет", методом сопоставления с фольклором для выявления генетической связи дохристианских реминисценций с народной памятью.*

*An experimental verification of annalistic sources, in particular Primary Chronicle, is putting into practice with the method of comparison with folklore to reveal genetic boundaries of pre-Christian religions with popular memory.*

Надійшла в редакцію 10 січня 2013 року