

УДК 398(477)



Ігор Ушаков,
кандидат історичних наук, доцент

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

Фольклорна традиція зазвичай позиціонує мотив укладання шлюбу героїв як, безперечно, основний та, головне, стабільно переносить матримоніальну проблему із площини особистих уподобань у сферу визначення могутнього очільника "царства", володаря та оборонця народу.

"Заморське", "чужинське" походження нареченого, претендента на руку царівни та багатий посаг у вигляді царства — у фольклорі завжди підкреслювана, очевидно, принципово важлива вимога, проте не єдина і несамодостатня. Від парубка очікуються особливі, слід спеціально наголосити, не просто людські, а надлюдські властивості. Вони конкретизувались у розв'язанні "складних завдань" та характеристично персоналізовані у чародійних помічниках, заступниках казкових героїв. Це — магічна "спроможність" розпоряджатися, контролювати, зокрема погоду ("Студенець"), води, ріки та рибу ("Крутивус"), гори та ліси ("Вернидуб"), війну ("хазяїн чарівних політців", що обертаються вояками) тощо. Важливо водночас зауважити виразну архаїчність образів таких "помічників": інколи це певні тварини (щука, яка б'є міст через море, сокіл, який б'є дичину на їжу герою, ведмідь, що проламає стежину в дрімучому дубовому лісі [14, с. 133] та ін.); чи то "родичі" надмогутнього персонажу, які володарюють над різновидами лісових звірів та гадів [14, с. 5, 7] тощо. Зустріч з кожним подібним помічником фольклор прискіпливо перераховує, нагадуючи "сценарій" обряду, лібретто алегоричної мандрівки у потойбіччя, де єдино можливо здобути таку жадану та необхідну магічну могутність (дивись, наприклад, казку "Летючий корабель").

Випробувань за фольклором можна виявити кількадесят варіантів. Найдоцільніше виокремити такі "важкі завдання": від парубка вимагається, зокрема, збудувати "корабель, що літає", тобто виявити знання нелюдського способу переміщення, на підтвердження перебування в "іншому царстві" (= посвяченості). Таке фольклорне завдання принципово збігається з умовою княгині Ольги з літописного сюжету сватання древлян: "Не їхати на конях чи возах, і пішо не йти, але в лодії вознестись" [9, с. 83]. Та древляни у "Повісті врем'яних літ" (ПВЛ) виявились на таке неспроможними й були жазиво поховані подібно до казкових претендентів-невдах (яких вкинуто у підземелля, звідки можливо хіба що передати своїх "помічників" могутнішому та звияжому героєві ("Котигорошко" [5, с. 33])). Справедливість порівняння підтверджується другою Ольжиною передшлюбною вимогою: побувати древлянам у "мовниці", що готує та, зрештою, палить княгиня [9, с. 85]. "Вогняна лазня" — чи не найобов'язковіший компонент фольклорної традиції (в якому в модернізованому вигляді поєднались випробування вогнем та водою). У згадуваній казці "Летючий корабель" цар наказує для парубка (який сватається до царівни) "баню

чавунну напалити, щоб аж зажарився" [14, с. 100]. Але казковий помічник ("Морозко"), розкидавши чарівну солому, лазню охолодив, отже, черговий іспит було "складено". Цей казковий мотив іноді втрачає свою магічну суть: Телесик — просто — хитрістю замість себе "саджає" у піч, натоплену "аж каміння розпадалося", саму Зміївну [14, с. 36]. Іван-Побиван рятується у підпаленій "зм'їями" хатині, вдало заховавшись [14, с. 109] тощо. А безталаним древлянам літописець навіть не дає шансів подолати таке випробування.

Можна зауважити, що сутність подібних іспитів стає зрозумілою, зокрема, через показовий приклад сватання в індіанців квакіутл з Північної Америки (за Боасом). Наречений (який разом з батьком та друзями у човні прибуває на місце) на очах родини нареченої, її батька проходить низку випробувань, серед іншого і вогнем, — *інсценовано*, — по чому визнається гідним взяти шлюб. Взагалі, фіктивність як цього, так і всіх передшлюбних випробувань та модус їхнього вирішення викривається очевидно нереалістичністю, нездійсненністю завдань. Вимоги до фольклорних героїв миттєво (за ніч) облаштувати сади, звести палаци, здійснити повний сезонний цикл хліборобських робіт тощо (як, наприклад, у казках "Про орла, про чорта і про чортову дочку" [17, с. 157]; "Пообіцяй, що вдома не знаєш" [13, с. 120]; "Чарівний перстень" [13, с. 182]) метафорично виражають необхідність засвідчити обізнаність у прабатьківській міфології та опанування обрядової практики. У дійсності парубок мав *ритуально* відтворити подвиги і звияги героїчних пращурів, божеств, сакралізованих урядників та творців, першопроходців до світу мертвих тощо.

Нарешті, останнім у серії завдань для фольклорних сватів, про яке варто зазначити, є демонстрація військової моці нареченого: виставити "полк війська" [14, с. 102] тощо. Цей першоосновний мотив, зазнавши "змістового обернення", трансформувалася у погрозу, й не тільки, силового завоювання царства старого володаря й царівни-нареченої та вплину на відповідне забарвлення як фольклорних оповідей, так і літописної повісті (переплвшись із особистим смертельним протистоянням під час виборювання влади, про що далі).

Фольклор зазвичай вказує на передшлюбні випробування як на своєрідний "конкурс" претендентів, аби виділити з-поміж слабших чи взагалі простих смертних магічно "найозброєнішого", а радше контрастно підсилити враження щодо чеснот головного героя. Цікаво та прикметно, що в казках конкурентом-супротивником героя називається "Змій" ("Чабанець" [17, с. 9]), чим додатково підтверджується саме містичний, "чародійний" зміст як самого суперництва, так і всієї ситуації загалом. Та, головне, у будь-якому разі мотив "конкурсу" також слід враховувати, розглядаючи літописну повість.

¹ Продовження. Поч. див.: Вісник Книжкової палати. — 2013. — № 4. — С. 42—45.

Отже, зіставлення ПВЛ із фольклорними сюжетами дає підстави для відновлення втраченої закономірної послідовності подій та сенсу повісті про княгиню Ігоря та Ольги. Замість непевної, із непереконливим потрошенням розповіді про помсту київської княгині (радіше притаманної фольклорній героїні-нареченій, доньці-царівні за батька, аніж удовиці) виявляються конкретні елементи віддавньої традиції постання нового очільника спільноти, визнаного могутнього мага. Літописець зберігає, нехай деструктуровано, стрижневі складники усталеної фольклорної композиції: від'їзд із дому, мандрівка, випробування героя, суперництво й розправа з облудними конкурентами-суперниками та, зрештою, одруження і воцаріння.

Саме епізод укладання шлюбу — слідом за "приплиттям" з незвіданої чужої далечини — мав би засвідчити необхідні "магічні чесноти" літописного Ігоря та стати незаперечним остаточним аргументом щодо його прав на Київський стіл, особливо за досить нелогічних обставин, як ті викладені у версії ПВЛ. Випробування за руку Ольги "летючим кораблем" та "вогняною мовницею" слабкий претендент-древлянин (Маг?) не витримує та гине. Переможець — Ігор — здобуває дружину та князівство. Але, сприйнявши Ігоря малою дитиною, літописець змінює акценти та замінив описи шлюбних змагань описами поминальних заходів по князю, оскільки тризна дійсно включала і арену, і банкет як рудименти давнього культу душ. Сюди вплелися й деякі інші мотиви фольклорного походження, зокрема перемовини древлян з княгиною. Аналогічно у казці "Нещасний Данило" чужинці, "чужа земля підшанцьовувались" (так у казці) до царівни — дружини героя: "Ти пішла за такого, що хто його зна і відки він, а ми все ж царі. Ти взнай, чим він орудує, то ми його стрибим, а тебе заберем" [17, с. 88]. Подібні заяви та похвали своїм князям виголошують і древлянські посланці у ПВЛ [9, с. 83].

Таким чином, через авторські зміни головна інтрига сюжету залишилась розірваною, без очікуваної появи прогнозованого героя-нареченого — наступника старого володаря. Зазначимо, що традиційна риторика щодо здобуття дівиці та царства живо побутувала іще у дванадцятому столітті. Автор "Слова о полку Ігореві" так згадував Всеслава Брючиславича Полоцького — князя-перевертня (який ночами вовком шаствав, являючи магічну силу): "Бросил жребий о девице, ему любой. Облаком укрепился он, раздобыл коней и скакнул к городу Киеву, и коснулся древком копыя золотого престола Киевского" [7, с. 158].

Щасливе завершення шлюбних випробувань означало готовність молодого героя очолити спільноту. Відповідно, старий цар мав піти зі своєї "посади". Тобто досягнення нащадками шлюбного віку розумілось як універсальний сигнал старшому поколінню поступатися місцем. Періодичність у зміні генерацій, постання нової обумовлювали "ритм" заміни володарів, передавання владних повноважень. Д. Фрезер, наприклад, на основі своїх досліджень називав періоди таких змін у п'ять—десять—дванадцять років [16, с. 153].

Взаємозв'язок терміну правління та зміни поколінь зберігся у ПВЛ. За літописом, (навіть) князь Святослав у певний момент передає свої "городи" синам, а сам вирушає на війну — цілком аналогічно до вчинків казкових царів. Також і літописні Олег [9, с. 56] та Ігор [9, с. 73] втрачають княжий статус (разом із життям) у визначений час — коли "приспє осень" (рефрен самого літописця).

Ідейним підґрунтям такого — синхронного до зміни поколінь — порядку переходу влади було уявлення, що старіння царя (-мага) знижувало його магічну потенцію, що, у свою чергу, загрожувало ризиками всій спільноті. У фольклорі така проблемна ситуація звично дістає опосередкованого, але водночас цілісного формулювання. У певний момент — варто підкреслити, коли цар старішав, а діти дорослішали —

настають негаразди у житті: зникає, переводиться дичина, перестає ловитись риба, падають врожаї ("Дід і рак" [13, с. 50]; "Про Дурного Івана" [13, с. 123]), "щось" робить потраву врожаю, шкодить у садку, нищить "шовкову траву" [13, с. 7]. Очевидна надлюдська сутність таких проблем вимагає кардинальних дій задля відновлення рівноваги у природному середовищі — громада потребує могутнішого очільника.

Також сигналом для зміни володаря могли бути інші (крім вікового, "програмованого") прояви ослаблення: хвороба, будь-яка ознака немічності, вияв недостатньої хоробрості чи неприпустима м'якість у битвах тощо [16, с. 153]. Відповідно, знесилення літописних Осколда і Діра, що вплинуло на надалі результат війни проти Візантії [9, с. 36], послужило причиною позбавлення їх князювання.

За будь-яких варіантів, усунення від влади здійснювалось через смерть (фактично вбивство) старого очільника, небезпечною чаклуна. ПВЛ у цьому безапеляційна. До того ж прикметно, що вбивство старого відбувалось за участі спадкоємця, як це збереглося і у літописній версії подій під "Угорське". Традиція обумовлювала необхідність особистої присутності наступника біля владики, якого вбивають, бажання, аби помираючий своїм останнім подихом передав власну силу новому лідеру. Уявлення, що живили таку ідею, засвідчені найрізноманітнішими прикладами, зокрема Тейлором [11, с. 268]. У Римі близький родич схилився над помираючим, аби вдихнути в себе останній його подих. У семінолів Флориди, якщо помирала породілля, немовля тримало над обличчям матері, аби дитина прийняла в себе відлітаючу душу разом із силою і мудрістю для подальшого життя. Тирольські селяни вірили, що душа виходить під час смерті з рота (у доброї людини у вигляді білої хмаринки). Варто зауважити, що визнання родинної близькості осіб у таких випадках доцільно враховувати, зокрема, при оцінці стосунків літописних можновладців, насамперед Осколда з Ігорем.

У фольклорі така (смертельна) зустріч попередника із молодим наступником, як правило, описується в "активній" формі, як їхнє особисте протистояння. Характер його (аналогічно до передшлюбного конкурсу) надзвичайний, із використанням чарівних предметів чи помічників: звірів, коней, зброї (на кшталт "меча-кладенця", тобто добутого з могили) тощо [13, с. 114; 17, с. 137, 83]. Герой грузинської казки "Сонцева дочка" після повернення з іншого світу приніс царю "прокляття" його матері: царя з'їдять його ж вельможі — тут же він обернувся на зайця, вельможі — на вовків, які роздирають зайця та щезають геть, а герой стає царем [5, с. 57]. Івашко-Ведмеже Вушко особисто перемагає "старого з хатки на курячій ніжці" та одержує від нього все добро, дочку в дружини та магічне яєчко, по чому дід вмирає [13, с. 95]. Стрілець-Молодець побиває царя та його слуг за допомогою магічної сили ("невідомо що = Юрза-Мурза") [17, с. 8]. У казці "Золотоволоса Ялена" борються цар та герої, обидва верхи на відьминих конях, допоки царський кінь скинув свого вершника, і той забився на смерть [13, с. 114]. Парубок ("Яйце-райце" [14, с. 28]) перемагає старого чародія — свого ж наставника — у низці перетвілень тощо.

Нелюдський, по суті, потойбічний характер змагань засвідчує самий перебіг сутички. Казкові суперники (так само змєборці) б'ються голіруч, власне, "навпомацки", намагаючись увігнати один одного в землю так, аби лишилась сама голова, буцімто це єдино можливий варіант її відтяти. Такі ж особливості утримались і в ПВЛ. Кожум'яка (під 993 роком) у сuto фольклорному стилі схопив та "удави печень-жинина в руку до смерті, и удари имь о землю" [9, с. 191]. Навіть щодо князя Мстислава Володимировича Тмутороканського (1022 рік) — його двобій із Редедю, князем касоським, описано цілком у фольклорній стилістиці: "Не оружемь ся бьевь, но борьбою", призвавши на допомогу Богородицю, "ударивша Редедю об землю", а потім ножом у гортань зарі-

зав того [9, с. 232]. Князь-переможець, як зрозуміло, дістав "майно, жону, діти, саму землю" переможеного (надалі літописець послідовно зазначає, що касоги ходили у військовій поході із Мстиславом!).

Найпереконливіше магічну першооснову доколовладних змагань нагадують казкові "купання" в окропі чи молоці. Тоді як молодий герой таке випробування витримує та виходить з нього показово оновленим, ослаблений "старий" цар гине [15, с. 572]. Хіба що в цьому випадку можливе вплетіння мотиву самогубства старого владика, що дійсно було ще одним історичним варіантом зміни володарів. Д. Фрезер наводить приклад з Південної Індії, де цар-жрець, після царювання упродовж дванадцяти років, на урочистому святковому зібранні народу ріже себе з дотриманням спеціального ритуалу тощо [16, с. 262].

Та у будь-якому разі незмінне усунення старих царів через смерть, повторюване від покоління до покоління, означало, що кожен новоявлений володар — вбивця свого попередника — чітко знав і свій неминучий фінал. Очікування страшної розв'язки, природно, зумовлювало напруженість ситуації під час передавання владних повноважень та стійко закарбувалось у зазначеному фольклорному мотиві ворожості приреченого старого до його переможного спадкоємця. Більше того, вбивство як норма успадкування провокувало не лише особисту напруженість, а й суспільну загалом. Для громадської думки чим далі незрозумілішою стає криваво-трагічна концепція такого поведіння між родичами, надто прямими, кровними. Як помітно з фольклору, вбивство або взагалі піддається замовчуванню, завуальовується, або шукає модернізованіших пояснень. Казковий цар ("Три сестри" [17, с. 30]) "недовго живе" після весілля царевича; очікує природної смерті; на диво, синхронно вмирає із воцарінням спадкоємця; або "йде спати" після воєнних звитяг молодого героя (білоруська казка "Федір Набилкін" [5, с. 51]) тощо. Жорстока розв'язка оминається і в інший спосіб: старий цар ділить царство, добровільно відсторонюється від влади, нарешті народ "просить" молодого героя стати володарем. Подекуди владний конфлікт взагалі обмежується самими погрозами: казковий Чабанець, одружившись із царівною, погрожує вбити старого царя [17, с. 11]; чи сам цар ("Про сім братів-гайворонів" [14, с. 153]), підбурюваний дружиною, погрожує синові, який одружився, вбити того.

Водночас показово, як фольклор зосереджується здебільшого на моделі передавання престолу через доньку — зятю, уникаючи ситуацій, коли жертва-старий та його молодий вбивця — кровні родичі, особливо батько й син. Якщо смертельний конфлікт у першому випадку не видається надто неймовірним, то воцаріння батьковбивці сприймається як неприродне. Тим більше, допущення цього варіанту призводить до вимушеного визнання й примирення з фактом одруження героя із царівною-донькою старого (= своєю сестрою), що уже неприпустиме, майже нечестиве (хоча у міфології подекуди зберігаються такі сюжети).

Намагання прийнятніше обґрунтувати та пояснити вбивство старого обумовлює прибуття молодого наступника із "заморської чужини" (як про це йшлося у попередній публікації¹). Епічні чи казкові володарі та спадкоємці територіально роз'єднуються за сюжетом, і молодий герой, невідома, перевдягнений тощо, з'являється здалеку, з чужих земель у ролі *завойовника*, як з'ясується далі, своєї ж батьківщини; чи то шукає зустрічі зі старим, прагнучи помсти, чи то з іншої подібної причини. У світовому фольклорі та епосі є чимало прикладів розлучених батьків та нащадків, які виступають прототипами літописних Осколда та Ігоря. Двобой та, як правило, загибель батька-старого — за розмаїття конкретних сюжетних транскрипцій та позиціонування дійових

осіб — описані під час зустрічі, зокрема, іранських Рустема і Сухраба, кельтських Клізамора і Картона, британських Артура і Мордредра (начебто незаконнонародженого сина-вбивці короля), подібних героїв-персонажів вірменського, німецького, французького епосу та, зрештою, билинних Іллі та Сокольника тощо.

Фольклорна казка звично розлучає таких дійових осіб (нерідко з ініціативи батьків). Серед інших можна навести казку "Три сестри", де новозведений на царство володар відсилає свою молоду дружину (яка "затримується" із народженням обіцяних дванадцяти синів "до пояса в златі, от пояса в сріблі" = давня ознака надлюдської обраності, навіть божественності) "на край царства на море" [17, с. 30]. Через "необачне прокляття" матері семеро синів, обернувшись на гайворонів, відлітають до дрімучого лісу, де, повернувши людський вигляд, живуть у хатці, займаються полюванням [14, с. 141]. Характерно, що, попри сюжетне "роз'єднання", зв'язок між героями так чи інакше існує. Володар (казковий чи міфічний) поінформований про свою загибель від молодого героя та слідкує за його долею. У казці "Про поповича Ясата" Змії (= старий могутник) знає про суперника, здатного його перемогти, але так само знає, що цей час поки не настав, потрібної сили молодий герой ще не набрав [13, с. 175]. Хоча суть зв'язку казкових Змія та героя лишається завжди поза межами оповіді, як і у літописця щодо Ігоря та Осколда.

Смертельний кінець зустрічі батька з сином традиційно "пом'якшує" начебто вимушеністю такого вчинку, "злою долею" чи волею богів, що виражається через пророкування оракулів. Важливо, що ті (а в їхній присутності з початку оповіді взагалі не було потреби) з'являються, коли йдеться саме про успадкування влади синами чи небожами, але ніяк не зятями (зрідка). З грецької міфології, зокрема, відомі пророкування Лайю про загибель від руки сина, діду Персея — про втрату престолу від онука, Пелію — про позбавлення його царства героєм з однією сандалією, яким виявляється його племінник тощо. Варто додати, що в цих випадках передбачення загибелі старого царя від молодика пов'язувались із плаванням новоявленого героя. Отже, введення оракулів у канву сюжету може служити неминучою ознакою саме *батьковбивства*, і це треба мати на увазі, розглядаючи персонажів ПВЛ.

Роль подібного оракула, жерця-провісника божої волі відведена літописному Олгу Віщому. Його промова про правдивий князівський статус Ігоря саме мала засвідчити правонаступність того на київському столі після Осколда. На жаль, репліка "Ігор — це син Рюрика" в літописі наче "висне у повітрі", її сенс логічно вимагає попереднього пророкування про "смерть володаря від хлопчика, який припливе з-за моря" тощо.

Водночас можна зауважити, що такий сюжетний епізод сигналізує про зростання ролі жерців у тогочасній спільноті. Викликає зацікавленість те, що стосунки Ігоря з Олгом ілюструються, наприклад, практикою африканців (софалі Замбезі), коли після погребіння "короля", душа його "входить" у чаклуна й голосом, добре знайомим оточенню, дає новому "монарху" поради з урядування [11, с. 358]. Чи не в цьому зміст літописного: "Ігор хожаше по Олзь" [9, с. 40].

Отже, зважаючи на історичне підґрунтя традиції, за літописним сюжетом Ігорєвого вокняжіння з'ясовуються узвичасні ідеї щодо передавання влади. "Бойова зустріч" зі смертельною розв'язкою Осколда (і Діра) з Ігорем (з Олегом) під "Угорське" стає цілком програмованою, ніяк не випадковою та унікальною. Навіть більше, перейняті метаморфози ustalених сюжетів (наголошування чужинства, введення оракула, ін.) дають серйозні підстави вбачати в цих образах особи кровних (можливо, прямих) родичів, а отже, розцінювати конкретне вирішення ситуації літописцем як результат контамінації старших та новіших варіантів фольк-

¹ Вісник Книжкової палати. — № 4. — С. 42.

лору, доступних та використаних автором ПВЛ. Принципово слідуючи за традиційною криваво-трагічною концепцією переходу влади, ця акція інтерпретується як протистояння можновладних осіб, позбавлена магічного змісту збройної сутички. Її учасники нагомість дістають моральні оцінки, диференціюються за принциповими ознаками позитивності, правоти та негативності, облудності. Для літописця немає сумнівів щодо справедливості необхідного покарання справжнім княжим сином Ігорем Осколда і Діра, буцімто самозванців, володарів-зайд у Києві.

Разом із таким визначенням літописної версії як свого роду данини узвичаєній народній пам'яті щодо ідеї успадкування влади через смерть попередника "Повість" ясно зазначає іншу форму усунення старих володарів, що заслуговує на особливу увагу. Постарілих князів, зокрема Ігоря, Святослава, народ позбувається під час військових акцій. Ігоря Старого [9, с. 71], вочевидь, навмисно змушували тричі провокувати древлян на сутички, до того ж щоразу його супроводжувала менша дружина (водночас помітне створення моральної мотивації вбивства князя — нечувано жадібного). Князь Святослав Ігоревич [9, с. 120], виряджений із нечисленним загоном на передбачувану загибель від печенігів біля Дніпрових порогів, тоді як більша частина війська оминає ворожу засідку та уникає зіткнення. Подібні мотиви — ймовірно — переосмислено відбилися щодо легендарних кіммерійських царів (VII ст. до н.е.), які вбивають один одного у взаємній раті, начебто не бажаючи покинути свої землі (в пониззі Дністра).

Народна казка так само "змушує" загинути царя на війні. У казці "Про Дурного Івана" після одруження дочки царю доводиться йти на війну, але військо його бунтує (!) та не підтримує старого [13, с. 128]. У казці "Голопуз" цей мотив навіть дублюється: "чорт", до якого прийшов герой, "здає йому своє господарство" та відправляється на війну; й надалі, після одруження Голопуза із царівною, всі сусідні царі, начебто "незадоволені" таким мезальянсом, пішли війною проти старого батька [13, с. 186, 190].

Головне, що такі повідомлення мають паралелі і в дійсності: загибель старого царя під час навмисно влаштованої війни, наприклад, засвідчена у фольклорі португальців у Центральній Анголі [16, с. 258]. Така форма позбавлення влади — через війну — була відносно пізнім, свого роду компромісним варіантом традиції (та свідченням відживання архаїчних поглядів). Прирікаючи свого володаря гідно загинути на війні, спільнота відмовлялась від його жорстокої страти чи вбивства. Сама наявність у ПВЛ цих "модернізованих" норм достатньо показова щодо зрілості владних відносин українського суспільства "врем'яних літ". Уважність, що виявлялась до кандидатури очільника, вказує на історичну закономірність і врегульованість відповідних поглядів, а отже, дає підстави для заперечення "легкості", з якою літописець трактує сходження на великкнязівський стіл "заморських чужинців" на тлі легковажності та повної індиферентності народного загалу, Києва зокрема; робить очевидним протиріччя між літописно введеними образами та їхніми вчинками. Суспільні вимоги та очікування щодо володарів уже достатньо сформовані.

Для автора ПВЛ нормальним є прагнення ополітизовано підкреслювати основу соціально значущої ролі носія влади: саме князь дає суспільну організацію, уряд та арбітраж, як про те йдеться у знаменитому сюжеті про призначення Рюрика [9, с. 29]. Натомість відсутність князя визнавалась умовою безсилля всього народу, тому, зокрема, Київ, осиротілий перед Осколдом і Діром, — лишень слабкий данник [9, с. 38]. Так само казкове царство зі смертю старого царя залишається без оборонця, допоки не з'являється (з іншої землі, зрозуміло) молодий герой, як, наприклад, у казці "Про сліпого царевича" [17, с. 164] тощо.

Утім, очевидно, що і Ігор, і Святослав, за версією ПВЛ, стають великими князями у дитячому віці, так само, як і малолітні сини Святославичи — Ярополк (у Києві), Олег (у Деравах) та Володимир (якого "випрошують" собі новгородці [9, с. 111]), коли про реальне виконання державних функцій, природньо, йтися не могло.

Натомість, якщо опиратися лише на з'ясований попередній хід фольклорних (та літописного) сюжетів, впливає не так адміністративно-організаційна, як містична природа бажаних, шуканих властивостей володаря-оберега громади. Саме сагічна вкоріненість суспільної потреби у царі доволі виразно засвідчується фольклором, нехай уже з точки зору хліборобських інтересів та обставин життя. Наприклад, казковий герой ("Три сестри" [17, с. 34, 41]) має "печеного бугая й кабана": кабан оре зубом, насіває вухом, заскородує хвостом, а де пройде бугай, там пшениця сама у копи складається й молотиться, і віється, і в засіки засипається", від чого царство більшає та багатіє.

Дослідження Д. Фрезера добре ілюструють, що царю чи вождю приписувалась здатність магічно впливати на природу, небо, дощ, а також на людей та тварин; йому під силу контролювати природні явища [16, с. 165]. Такі погляди одночасно і база, фундамент владного авторитету очільника, і його обов'язок та відповідальність.

Відповідна суть ролі князів у поглядах спільноти "врем'яних літ" промовисто проявляється, зокрема, в традиційному князівському ономастиконі. Теофорні та виключно двусосновні імена своїми складовими ясно вказують на функції й статус володарів: культове служіння, славлення ("слав") та рівно воювання ("полк") і водночас особлива *родинна* зв'язаність із надлюдськими силами ("мир"), язичницьким божественним сонмом, звісно, природного походження (насамперед водного!). Це, зокрема: "Із" (виокремлюючи з імені *Ізяслав*, також аристократичного — *Сновид Ізевичич*, конюх князя Святополка наприкінці XI сторіччя, та ріки *Ізера*, притока *Лаби* в межах Чехії), "Мст" (*Мстислав*, *Мстиша*, ріки *Мста*, *Моства*, *Места* (в Македонії), "Суд" (*Судислав*, ріка *Судость*, притока *Десни*), "Свят" (*Святополк*, *Святослав*, озеро *Святище*, також святки, поминання духів предків) тощо. Важливо підкреслити, що такі імена (як індикатор ролі князя) мали коріння значно давніші, аніж те видно з літописних повістей, оскільки в XI ст., і це характерно, "встигають" дістати вже профанованого десакарлізованого тлумачення. У ПВЛ відчутний фольклорний переказ подібних іменувань, за яким "Переяслав" пояснюється лишень як недавня назва місця на річці Трубіж, де у 993 році "перезаславу" київський отрок Кожум'яка у двобої із печенізьким велетом [9, с. 191].

Водночас літопис містить доволі відверті приклади достопам'ятної потреби у князі — виконавцеві традиційних обрядів, ритуалів. Характерне переказане повідомлення щодо епізоду древлянської війни, коли лише по тому, як "малий" князь Святослав здійснив ініціуювальний магічний акт, "посунувши" свій спис в бік супротивника, київські вої рушили в атаку [9, с. 36]. Описання воєнних магічних обрядів (вивішування обладунків) відбулось в іншому колоритному епізоді начебто навішування Олегом щита на воротах Царгорода (змішане із практикою перших хрестоносців на Близькому Сході) тощо.

Список використаної літератури

1. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / Марк Блок. — Изд. 2-е, доп. — М.: Наука, 1986. — 254 с.
2. Воронай О. Звичаї нашого народу: етногр. нарис: у 2 т. / Олекса Воронай. — К.: Оберіг, 1991. — Т. 1. — 449 с.; т. 2. — 442 с.
3. Грузинские народные новеллы / [сост., обраб., ред., предисл. и примеч. А. А. Глonti]. — Изд. 2-е, доп. — Тбилиси: Мерани, 1974. — 430 с.

4. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / Владимир Даль. — М. : ГИС, 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 : вибр. праці з фольклористики й літературознавства / М. І. Костомаров. — К. : Либідь, 1994. — 384 с.
7. *Литература Древней Руси* : хрестоматія / сост. Л. А. Дмитриев. — 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 : Сприндлитис, 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 : избр. статьи / В. Я. Пропп. — М. : Мысль, 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. Дунасвської. — К. : Веселка, 1992. — 191 с.

(Далі буде)

Надійшла в редакцію 10 січня 2013 року