

До питання про сакральні чинники становлення князівської влади на Русі у IX—X ст.

О. П. Толчко

Наукове уявлення про монарха як постать ритуальної сфери звичне й усталене в історіографії. Пропонована стаття є першою спробою показати його справедливості і для Русі IX—X ст., ґрунтуючись на літописному матеріалі, що розглядається як рештки міфологізованих переказів.

Дослідження будь-якого питання з історії Київської держави перших століть її існування завжди зустрічається з проблемами тлумачення джерел. Деякі з цих питань, здебільшого традиційні, добре осмислені й мають давню історію студіювання, інші ж практично не ставляться. Розвинена техніка текстологічних досліджень надає можливість досить впевнено судити про походження літописних текстів, їх співвідношення між собою та систему хронологічних засад, вживаних у різних відомостях, тощо.

Однак при тому лишається проблема «дистанції» джерела, яка полягає не лише у хронологічній віддаленості перших літописних записів на століття-півтора від часу зображуваних подій. Головна складність питання у тому, що явища однієї культурно-історичної традиції — язичницької Русі IX—X ст. — висвітлюються через призму сприйняття людини, без перебільшення протилежної ментальності — християнина-літописця. Справа не тільки в тому, що християнин з його опозиційним ставленням до «поганства» досить селективно міг підбирати факти. Дидактична установка ченця змушувала його вбачати своє завдання лише у площині засудження «невігластва» й протиставленні йому нових, «просвітлених» часів. Частіше за все християнин просто нездатний був збагнути сенс подій та мотивацію вчинків людей язичницького минулого. Власне, для нього такої проблеми й не існувало.

Добре відомо, що літописні записи IX—X ст., які сприймаються як суто історична хроніка, ґрунтуються на усній традиції. Це — різного роду перекази та легенди, частина яких, вірогідно, є синхронною зображуваним подіям¹. Давно вже визнаний фольклорний характер таких сюжетів літопису, як знаменитий переказ про смерть Олега від коня², або ж опис потрійної помсти княгині Ольги древлянам, у якому реконструйовано поховальний обряд³. Безумовно, літописець не був свідомий міфологічного характеру цих творів. Ми можемо, відтак, припустити основний напрямок переробки народних переказів — несвідома «секуляризація» міфологізованих сказань. В результаті сповнені магічного та ритуального змісту твори під пером християнина-книжника перетворювалися у щось на зразок історичних анекдотів, цікавих для сучасників, часом повчальних, але зовсім позбавлених початкового змісту та призначення.

Певною мірою такий підхід вплинув і на дослідників: у літописних свідченнях за IX—X ст. вони завжди схильні вбачати більш або менш вірогідні та суто історичні твори, у той час як вони не є такими ні за первісним звучанням, ні за характером. Завдання джерелознавства інколи формулюється надто категорично: очистити літопис від «фольк-

¹ Рыздзевская Е. А. К вопросу об устных преданиях в составе древнейшей русской летописи // Рыздзевская Е. А. Древняя Русь и Скандинавия в IX—XIV вв. Материалы и исследования. — М., 1978. — С. 159—236; Котляр Н. Ф. Древняя Русь и Киев в летописных преданиях и легендах. — К., 1986.

² Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. — М., 1963. — С. 178, 179; Писаренко Ю. Г. Міфологічні та історичні риси «Легенди про смерть Олега від коня» // УІЖ. — 1986. — № 11. — С. 127—136.

³ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М., 1981. — С. 282.

лорно-легендарного намулу» й відновити реальні історичні події⁴. Однак у відкинутому як непотрібний «намулі» може міститися часом навіть значніша інформація, ніж у фактах, взятих поза міфологічним контекстом, у якому вони тільки й мають смисл.

У запропонованій статті маємо намір вказати на елементи міфу та традиційної свідомості у літописних переказах за IX—X ст. і, таким чином, спробувати визначити можливі сакральні фактори генези державної влади Русі.

1. «Два царі». Частково через відсутність джерел, частково внаслідок специфіки методологічних засад, увага радянської історіографії продовжує зосереджуватися переважно на економічних та класових чинниках розвитку державної влади у тогочасному Києві. Однак з'ясовано, що значна кількість феноменів, які звично кваліфікуються як наслідок економічної експлуатації владою населення або ж як результат класового розшарування суспільства, насправді сягають корінням значно глибше і пов'язані з якісно відмінними (ніж економічна експлуатація) відносинами. Серед таких інститутів, що лише в процесі своєї еволюції набули класового звучання, слід звернути увагу на «полюддя», першопочатки якого сягають сфери сакрального. Кругові об'їзди підвладної монарху території відомі для переважної більшості державних утворень Європи, Азії, Африки⁵. Данина, зібрана під час подібних об'їздів, а також бенкети й дари на честь володаря вкорінені у відносинах первісного «даріння» й «гостинності», завдяки яким встановлювався магічний зв'язок між володарем та народом⁶. Соціальний зміст «полюддя» зводився до того, що такі поїздки сприймалися як засіб циклічного набування монархом території чи підтвердження прав на неї. Показовим у цьому відношенні видається об'їзд княгинею Ольгою земель, підвладних Києву. Те, що така подорож відбулася одразу ж після смерті Ігоря та помсти за неї древлянам, очевидно, було не випадковим: нова правителька Русі встановлювала власні права на державну територію. Аналогічно (накладенням данини) довелося й Ігореві відновлювати свої права на княжіння, коли, скориставшись смертю Олега, «древляне затворишася от Ігоря по Олговъ смерти»⁷, оскільки смерть попереднього володаря тимчасово розривала усталені зв'язки підданства.

З комплексом уявлень про царство як тілесну «плоть» царя, ймовірно, пов'язане й саме походження данини як попередника державних податків. У літературі відзначена досить широка розповсюдженість осмислення податку як «їжі» володаря⁸. Для Русі це підтверджує й семантика одного з головних термінів, у яких фіксувалися методи експлуатації шляхом данини: «корм», «кормління»⁹.

⁴ Брайтчевський М. Ю. Утвердження християнства на Русі.— К., 1988.— С. 8.

⁵ Див.: Ардзинба В. Г. Ритуали і міфи древней Анатолии.— М., 1982.— С. 22, 169—171, де є й огляд літератури питання.

⁶ Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе.— М., 1970.— С. 63—82; Ардзинба В. Г. Указ. соч.— С. 171.

⁷ Повесть временных лет.— М.— Л., 1950.— Ч. 1.— С. 31.

⁸ Докладніше див.: Романов В. Н. Древнеиндийские представления о царе и царстве // ВДИ.— 1978.— № 4 (146).— С. 26—33.

⁹ В. Н. Романов відзначає збіг індійських уявлень таких якостей царя, як «фізична сила» й «багатство казних» (Романов В. Н. Указ. соч.— С. 32). Подібний паралелізм відомий і для Русі «багатство» й «богатыр», що відбиває осмислення статків як фізичної сили. Відзначимо також семантичний зв'язок цих понять зі сферою сакрального, божественного, бо первісний спосіб набування багатства через «пригощання», «дари» є одночасно і жертвою богам в особі правителя (див.: Ардзинба В. Г. Указ. соч.— С. 171). Сакральна природа давньоруських банкетів уже встановлена (див.: Ветловская В. Е. Летописное осмысление пиров и дарений в свете фольклорных и этнографических данных // Генезис и развитие феодализма в России. Проблемы идеологии и культуры (Проблемы отечественной и всеобщей истории).— Л., 1987.— Вып. 10.— С. 58—72). Недаремно, мабуть, «богатырі» у руських билинах — це люди, які бенкетують разом з князем Володимиром, бо саме на спільних трапезах князя й дружини відбувався перерозподіл багатства шляхом «даріння» князя дружинникам (див.: Липец Р. С. Эпос и Древняя Русь.— М., 1969.— С. 240—266; Фроянов И. Я., Юдин Ю. И. Отражение социальной борьбы в русских героических былинах // Проблемы отечественной и всеобщей истории.— Л., 1985.— Вып. 9.— С. 15; Ветловская В. Е. Указ. соч.— С. 60—64).

Відлуння колишньої впливовості уявлень про державу як «плоть» царя помітне навіть у «Слові о полку Ігоревім»: «Тяжко ти голови кромь плечу, зло ти тѣлу кромь голови — Руской земли безъ Игоря»¹⁰.

Немає сумніву в тому, що походження «монархічної влади» має бути введеним за межі класових відносин. Князь як центральна постать державної влади та соціально-класового розвитку не був, по суті, результатом саме цього розвитку. «Численні дослідження, присвячені уявленням про царську владу в давнину, які базуються на територіально й хронологічно докладному матеріалі, неспростовно свідчать про те, що цар-монарх, тобто політичний лідер у сучасному розумінні, який править державою,— фігура досить пізня. Інститут царів на ранньому етапі свого розвитку — явище не стільки політичної, скільки ритуальної сфери»¹¹. Такий погляд, цілком адаптований дослідниками ранніх суспільств, практично невідомий історикам Русі. Поодинокі спроби просунутися у цьому напрямку є або досить давніми¹², або ж украй невдалими.

Теорія сакрального походження царської влади, започаткована в класичних працях Д. Д. Фрезера та А. М. Хокарта, з часу свого виникнення зазнала багатьох уточнень, часом вагомих коректив і все-таки залишилася життєздатною. Початок формування інституту архаїчних царів, і взагалі того феномену, який пізніше стане монархічною владою, явно пов'язаний із стадією розвитку людських спільностей, яка передувала власне державно-класовій. У цей період, менталітет якого визначено В. Н. Топоровим як «космологічний», ще немає усвідомлення володаря як суб'єкта публічної влади, відповідно до того, як немає у царя й самих цих функцій у чистому вигляді. На той час «цар був, безсумнівно, учасником космологічного дійства, а не історичного процесу; його роль у суспільстві визначалася його космологічними функціями, подібними до функцій інших сакральних представників «центру світу» (світове дерево, світова гора, божество, трон тощо)»¹³.

Таким чином у свідомості ранніх суспільств поняття про вождя як політичного чи військового лідера мало другорядне значення. Значно важливішим був його обов'язок «підтримувати гармонію між суспільством та його природним оточенням за допомогою обрядів»¹⁴. Власне функції політичної влади в цих відносинах ще не мають місця, або ж їх роль незначна. Зародження царської влади треба шукати у зростаючій ритуальній ролі вождів¹⁵. Отже, риси військового вождя, верховного судді тощо не є відпочатковими для князя, а він не є породження цих інститутів влади. В процесі соціального розвитку вказані феномени неначе самі «знаходять» найбільш придатну фігуру свого втілення, якою виявляється саме цар.

Безумовно, на час становлення державного побуту у східних слов'ян ступінь сакралізованості постаті князя вже знизився, але процес державотворення Русі відбувався ще в умовах язичництва, «космо-

¹⁰ Слово о полку Игореве // Памятники литературы Древней Руси. XII век.— М., 1980.— С. 386. Пор.: «Соціальна організація структурувалася в свідомості середньовічних монголів антропоморфно. Так, Боданчар (остання чверть X ст.), предок Чингісхана, каже братам: «Добре людині бути з головою, а шубі з коміром», обгрунтовуючи своє прагнення підкорити сусідів» (Скряникова Т. Д. Сакральність правителя в представленнях монголів XIII в. // НАА.— 1989.— № 1.— С. 68).

¹¹ Антонова Е. В., Раевский Д. С. «Богатство» древних захоронений (К вопросу о роли идеологического фактора в формировании облика погребального комплекса) // Фридрих Энгельс и проблемы истории древних обществ.— К., 1984.— С. 161. Численну літературу питання див. також: Брагинская Н. В. Царь // Мифы народов мира. Энциклопедия.— М., 1982.— С. 616.

¹² Комарович В. А. Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв. // Труды отдела древнерусской литературы Института литературы АН СССР (Пушкинский дом).— М.— Л., 1960.— Т. 16.— С. 84—104.

¹³ Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Сборн. науч. статей в честь Мих. Мих. Бахтина (к 75-летию со дня рождения) (УЗ ТГУ.— Вып. 308).— Тарту, 1973.— Вып. VI.— С. 115.

¹⁴ Дэвидсон Б. Африканцы. Введение в историю культуры.— М., 1975.— С. 161.

¹⁵ Там же.— С. 159.

гічної» стадії, коли була неможлива швидка деритуалізація інститутів влади. Останню можна пов'язати лише з засвоєнням християнської традиції¹⁶. Отож, і для Русі припустима сакралізація князя в язичницьку епоху¹⁷ та впливовість уявлень про магічний зв'язок особи правителя з родючістю і ширше — із ставленням небес до його народу.

Благополуччя очолюваного князем колективу, в очах цього колективу, «досягалося, насамперед, не конкретними практичними заходами, що продиктовані зовнішніми обставинами, не характером рішень, які приймаються царем, чи виданих законів; такий добробут залежав від точності виконання ним певних ритуальних дій, зміст та форма котрих, а також час і місце здійснення жорстко визначалися традицією»¹⁸. Таким чином, і щастя, і нещастя суспільства залежали від поведінки володаря; перше — від правильної, друге — від згубної. Звідси впливає встановлена Д. Д. Фрезером надмірна регламентація кожного руху, кроку вождя, усіх його ритуальних та життєвих відправлень. При цьому спостерігається помітна тенденція до збільшення такого табування, аж до ізоляції володаря від підданих¹⁹.

Міцно облутаний різного роду звичаями, табу, заборонами, правитель виявляється просто нездатним виконувати покладені на нього суспільні функції. Натомість він зосереджувався цілковито на ритуальній сфері, а поряд з його фігурою виникає інститут «управителя», «заступника», «мажордома» тощо. Відбувається розподіл сакральних і політичних функцій єдиного до того часу комплексу царя-жерця. Така ситуація відома для багатьох державних утворень — хеттів, йоруба, врешті, Японії з її парою сьогун-мікадо²⁰. На терені Східної Європи подібного роду діархія засвідчена хозарською державою, де існувала опозиція хакана — бега²¹.

Випадки парного князювання у Києві у другій половині IX — першій половині X ст. давно й добре відомі. Це — Аскольд і Дір, Олег та Ігор, Ольга і Святослав. Але в цих співправліннях дослідники схильні вбачати не принципово іншу від звичної структуру влади, а непорозуміння внаслідок ненадійності літописних джерел. На жаль, ці факти досі не пов'язувалися із поширеною у арабо-персидській традиції темою «двох царів» у хозар та інших народів Східної Європи, а також додатковими свідченнями Ібн-Русте й Ібн-Фадлана про подібну систему правління у русів²². Порівняння свідчень про хозарську діархію у висвітленні східних джерел та дані про співкнязювання руських володарів виявило дивовижний збіг деталей, що свого часу змусило припустити можливість прямого запозичення Руссю даної форми правління з Хозарії²³.

¹⁶ Ступінь впливу християнської ідеології на суспільство Русі після гаданого хрещення середини IX ст. (див.: *Брайчевський М. Ю.* Вказ. праця), на жаль, невідомий, а отже, немає підстав припустити якийсь переворот у масовій соціальній свідомості, пов'язаний з «Аскольдовим хрещенням».

¹⁷ Існує, однак, думка про відсутність сакралізації руських князів, див.: *Lowmiansky H.* *Religia slowian i jej upadek (w. VI—XII)*.— Warszawa, 1979.— S. 160.

¹⁸ Антонова Е. В., Раевский Д. С. Указ. соч.— С. 161.

¹⁹ Фрезер Д. Д. *Золотая ветвь. Исследование магии и религии*.— М., 1983.— Изд. 2-е.— С. 165—174.

²⁰ Див.: *Ардзинба В. Г.* Указ. соч.— С. 110—150.

²¹ Інтерпретація хозарської діархії дуже суперечлива в історичній літературі. Найбільш виважену думку див.: *Golden P. Khazar Studies. An Historico-philological Inquiry into the Origins of the Khazars*.— Budapest, 1982.— V. 1.— P. 102.

²² Аналіз східних відомостей про хозарську діархію див.: *Заходер Б. Н.* *Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Горган и Поволжье в IX—X вв.*— М., 1962.— С. 204—227; *Бейлис В. М.* *Арабские авторы IX—первой пол. X в. о государственности и племенном строе народов Европы // Древнейшие государства на территории СССР*.— М., 1986.— С. 140—149. Думка про можливість порівняння відомостей Ібн-Фадлана про «двох царів» русів з оповіддю «Повісті временних літ» про «правління Олега при малолітньому Ігореві» висловлена лише в останній з наведених праць.

²³ *Толочко О. П.* До питання про структуру центральної влади в Києві у IX—X ст. // *Історичні дослідження. Вітчизняна історія*.— К., 1989.— Вип. 15.— С. 9—15. Там же дивись і огляд думок з приводу хозарської діархії.

Не вирішуючи остаточно можливість запозичення Руссю діархії ззовні, хотілося б навести факти, що говорять на користь думки про її ритуальне походження.

Цікава подробиця спільних князювань IX—X ст.: кожного з представників вказаних пар князів (Аскольд і Дір, Олег та Ігор, Ольга і Святослав) так чи інакше джерела локалізують в різних місцевостях. Аскольд пов'язується з Угорським урочищем на південь від основної території Києва, Дір — безпосередньо в місті чи поблизу від нього («а Дірова могила за святою Ориною»²⁴). Ймовірно, в Угорському урочищі вже у IX ст. знаходилася князівська резиденція²⁵; коли так, то була вона резиденцією саме Аскольда, де його вбито під час захоплення Києва Олегом. Дір же перебував у самому місті і саме з цією обставиною, на нашу думку, пов'язаний факт різних місць поховання князів, вбитих начебто одночасно, а також давно помічена незграбна спроба пізніших літописців залучити до описання вбивства в Угорському урочищі ім'я Діра, хоч при цьому зберігається одинина вживаних дієслів.

Ігор, судячи з усього, також мешкав у межах міста, а Олег, навпаки, був абсолютно з ним не зв'язаний. Більше того, з Олегом асоціюється місцевість, яка безумовно виходила поза межі «града». X ст.²⁶ Не випадково, мабуть, Костянтин Багрянородний сповідає про ще одну фортецю поблизу Києва²⁷ стосовно цього часу. Можливе припущення, що саме ця фортеця «Самватас», яка локалізується на Лисій горі поблизу Щекавиці (сакральна топоніміка якої пов'язана з «Віщим князем»²⁸, а сама гора, як відомо, фігурує у міфологізованому переказі про смерть Олега від власного коня) і була постійним місцем перебування князя²⁹.

Добре відоме хрестоматійне місце літопису про топографію Києва середини X ст.: «Дворъ княжь (тобто Ігоря, а потім Святослава — О. Т.) бяше в городѣ... и бѣ в нѣ града двор другой». Цей «двор теремный» поза міськими стінами належав Ользі, саме тут вона й згубила древлян: «Ольга же повелѣ ископати яму велику и глубокую на дворе теремьстѣмь, в нѣ града»³⁰. Приналежність двору «вне града» саме Ользі спеціально підкреслюється літописом³¹.

Таку екстериторіальність одного з князів відносно Києва й свого співправителя можна задовільно пояснити лише у світлі гіпотези про існування ритуальної діархії в Києві у IX—X ст.³² Намагання у якійсь спосіб ізолювати суспільство від володаря є універсальною особливістю первісної ідеології і характерне тією чи іншою мірою для усіх структур влади, заснованих на вірі у магичну силу монарха. З цим пов'язаний високий ступінь табування усього, що пов'язане з володарем, бо його магична сила «є джерелом як благодіянь, так і небезпеки; її треба не лише оберігати, а й стеретися. Священний організм царя

²⁴ ПВЛ.— Ч. 1.— С. 20.

²⁵ Толочко П. П. Древняя Русь. Очерки социально-политической истории.— К., 1987.— С. 23.

²⁶ Лебединцев П. Г. Какая местность в древности называлась Олеговой могилой? // Чтения в историческом обществе Нестора-летописца.— К., 1878.— Кн. 1.— С. 22—27.

²⁷ Константин Багрянородный. Об управлении империей // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья.— М., 1982.— С. 272.

²⁸ Писаренко Ю. Г. «Змііна» гора: Щекавиця у світлі історичної традиції київського фольклору // Пам'ятки України.— 1988.— № 2.— С. 27—29.

²⁹ Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе.— Л., 1986.— С. 240, 241. Ця місцевість була добре залюднена. Про городище й могильник IX—X ст. на Лисій горі див.: Толочко П. П. Исторична топографія стародавнього Києва.— К., 1970.— С. 67—71.

³⁰ ПВЛ.— Ч. 1.— С. 40, 41.

³¹ «И принесоша я (древлян — О. Т.) на дворъ к Ользѣ (ПВЛ.— Ч. 1.— С. 41).

³² Дани Д. Д. Фрезера з давньоруським матеріалом зіставлені нещодавно (див.: Петров А. В. К вопросу о внутривосточной борьбе в Великом Новгороде XII — нач. XIII в. // Генезис и развитие феодализма в России. Проблемы социальной и классовой борьбы (Проблемы отечественной и всеобщей истории).— Л., 1985.— Вып. 9.— С. 79—80), але, на жаль, з усіх боків це зроблено некоректно для пояснення новгородських реалій XII—XIII ст.

настільки крихкий, що може розладнатися від найменшого дотику, разом з тим містить у собі потужний заряд магічної і духовної сили, розряд якого може мати фатальні наслідки для кожного, хто дотикається до нього. Внаслідок цього ізоляція боголюдини необхідна не тільки для його власної безпеки, а й для безпеки інших»³³. Д. Д. Фрезер наводить численний етнографічний матеріал в підтримку того, що місцеперебування володаря вносилося за межі поселення чи міста. Така ж особливість була характерною і для Хозарії, де каган і бег ніколи не жили в одному місці, а найбільш відомий приклад — різні місця резиденції мікадо (Киото) й сьогуна (Токіо) в Японії.

Про те, що особа руського князя, точніше одного з двох князів, була сакралізована, свідчить і літописна традиція, згідно якої один з пари співправителів прозивався «віщим». Таким був Олег³⁴. До висновку про те, що Олег був князем-жерцем, приходять і Г. С. Лебедев. «В цьому випадку,— пише він,— стають зрозумілими літописні вказівки на бездітність та безшлюбність Олега, і навіть семантика його імені, скандо-слов'янського Олѣг, від давн.-півн. *Helgi* — «священний»³⁵.

Відзначимо, що подібне становище притаманне й для більш ранньої пари — Аскольда і Діра. У той час, коли у реконструйованих Б. О. Рибаківим літописних свідченнях повідомляється про Аскольдового сина, стосовно Діра у жодному джерелі подібних відомостей не збереглося.

Ймовірно, місце сакрального володаря обіймала й Ольга за Святослава³⁶. Окрім її імені, що етимологізується подібно до Олегового, на це вказує й стійка традиція приписувати княгині виняткову мудрість³⁷.

Додатковим аргументом можуть служити «сакральні» терміни правління Олега та Ігоря (відповідно — 30 та 33 роки за літописною хронологією). Щодо Олега є ще одне визначення, яке не вкладається в літописний рахунок років: «И бысть всѣх лѣтъ княжения его 33»³⁸. Ці терміни, кожен з яких, мабуть, далекий від істинного, засновані на магічних потрійних формулах³⁹.

Врешті, прийняття сакрального хозарського титулу «каган» руськими князями в середині IX ст. і тривале його вживання (аж до кінця XI ст.) — ще один аргумент на користь висунутого припущення.

³³ Фрезер Д. Д. Указ. соч.— С. 196, 197.

³⁴ ПВЛ.— Ч. 1.— С. 25. Можливо, «віщунство» Олега не треба розуміти надто звужено, лише як здатність бачити майбутнє. Ремарка про Олегове «віщунство» підсумовує у літописі перелік військових трофеїв, здобутих князем у поході на Царград: «И приде Олегъ к Киеву, неся злато, и паволоки, и овоци, и вина, и всякое узорчье. И прозваша Олга — вѣщий: бяху бо людьє погани и невѣигласи». Це — переконання сучасників у магічній силі князя, що ґрунтувалося на вірі у причетність багатства, й особливо, золота до культу Волоса (див.: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского).— М., 1982.— С. 56—64). Золоту й скарбам у Європі приписувалися магічні якості, які передавалися людині, що ними володіє (див.: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры.— М., 1982.— С. 228—247). У зв'язку з культом Волоса вкажемо на описану Левом Дняконом незвичайну зачіску Святослава, що нагадує «оселедець» пізніших запорожців (Лев Диякон. История.— М., 1988.— С. 82). Різноманітні приписи щодо волосся взагалі вказують на магічну віру в Волоса, та особливо з нею пов'язане шанування колтунів на голові (Успенский Б. А. Указ. соч.— С. 171). На магічний зв'язок князя з Волосом вказує, крім того, й звичай постригів у князівському середовищі, що зберігся до XIII ст. (про етнографічні дані щодо постригів див.: Там же.— С. 167, 168).

³⁵ Лебедев Г. С. Указ. соч.— С. 215.

³⁶ Жіноча стать Ольги зовсім не є перешкодою для такого висновку. Відомі випадки, коли один з членів опозиції цар—жрець — цар—політичний лідер є саме жінкою (див.: Ардзинба В. Г. Указ. соч.— С. 150).

³⁷ Мудрість Ольги, щоправда, трактована літописом у повчально-християнському дусі, що пояснюється, мабуть, офіційно підтримуваним образом першої княгині-християнки Русі. Незважаючи на пізню канонізацію Ольги, він досить відчутний у літописі. Цей образ заступив собою язичницьке минуле княгині.

³⁸ ПВЛ.— Ч. 1.— С. 30.

³⁹ Трійстість вважається атрибутом Волоса і, отже, вказує на віру в нього (див.: Успенский Б. А. Указ. соч.— С. 45, 53, 57, 105, 129, 153, 154; Писаренко Ю. Г. Міфологічні та історичні риси.— С. 133).

2. Смерть князя. Традиційною свідомістю особа володаря завжди розглядалася як відповідальна за культ родючості, а самий добробут народу не в останню чергу визначався правильною поведінкою монарха. Йому приписувалася здатність використовувати свою магічну силу, якою він мав неодмінно бути наділений. Д. Д. Фрезеру належить відкриття міфологеми «забитого царя»: коли, на думку підлеглих, володар починає втрачати свою магічну потенцію (така впевненість могла виникати через стихійне лихо, неврожаї, голод та й просто старіння монарха), для забезпечення добробуту суспільства його належить або вбити або замінити іншим⁴⁰. Щоправда, в деяких традиціях реальне вбивство монарха не простежується, та воно реконструювалося в міфі, або ж смерть та народження (і, таким чином, «відновлення» сили) відтворювалися в ритуалі⁴¹.

Сприятливі явища в період правління вождя (багаті врожаї тощо) розцінювалися як результат виняткового «щастя» князя, користуватися яким треба було й по смерті монарха. В Скандинавії та багатьох інших регіонах відоме ритуальне посмертне розчленування трупа конунга й поховання частин його тіла у різних кінцях держави для рівномірного обдарування підданих «ласкою» та «таланом» володаря⁴². Така доля спіткала, за свідченням Сноррі Стурлусона, конунга Хальвдана Чорного⁴³.

Можливо, й у давньоруській язичницькій свідомості князь наділявся магією забезпечення родючості. Відомі, наприклад, ритуальні дії Івана Грозного, який 1545 р. брав участь у першій оранці, ходив на ходулях та вдягав саван⁴⁴. Є також релікти таких вірувань у східнослов'янському фольклорі: «Ходить Ілля на Василя,/ Носить пугу житяную,/ А де цар ходить — там жито родить,/ А де цариця — там пшениця»⁴⁵.

У XI—XII ст., коли усні перекази на Русі були зібрані у писемну форму, жодне джерело не містило переконливих свідчень про точне місце поховання Віщого Олега. За «Повістю временних літ» Олега поховано у Києві, на горі Щекавиця в однойменному кургані⁴⁶, хоч у XII ст. кияни знали й інше місце «Олегової могили»⁴⁷. Новгородський перший літопис викладає зовсім іншу версію, власне дві — «Иде Олегъ к Новугороду, и оттуда в Ладогу. Друзии же сказаютъ, яко идушю ему за море, и уклюну змиа в ногу, и с того умре; есть его могыла в Ладозъ»⁴⁸. На думку О. О. Шахматова, перша версія походить з найдавнішого київського літопису, друга — з новгородського зведення XI ст. (обидва реконструйовані дослідником)⁴⁹.

Як правило, в історіографії обстоюється можливість тільки єдиного місця поховання князя-жерця. Дискусія триває лише щодо його ло-

⁴⁰ Фрезер Д. Д. Указ. соч.—С. 89, 253—270. У синхронній Русі Хозарській державі самим каганом передрікався термін правління при вступі на престол, а також практикувалося вбивство його після закінчення строку або ж в результаті несприятливих ознак правління. У Скандинавії, звідки походить правляча київська династія, згідно «Саги про Інґлінґів» Сноррі Стурлусона, траплялися випадки насильницького вбивства конунґів на вимогу народу (див.: Снорри Стурлусон. Круг Земной.—М., 1980.—С. 18, 34).

⁴¹ Янишина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии.— М., 1984.—С. 91—95, 216, 217; Арджинба В. Г. Указ. соч.—С. 107—109.

⁴² Самий цей «талан», «щастя» розглядався як щось цілком матеріальне (див.: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры.—С. 235, 236).

⁴³ Снорри Стурлусон. Круг земной.—С. 42; див. також: Гуревич А. Я. «Круг земной» и история Норвегии // Снорри Стурлусон. Круг земной.—С. 615, 616.

⁴⁴ Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья // ВИ.—1974.—№ 1.—С. 29; Щодо тлумачення цих відомостей див.: Писаренко Ю. Г. Могилы во-лотів на Русі // УІЖ.—1988.—№ 5.—С. 127.

⁴⁵ Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі.—Упор., передмова та переклади М. Москаленка.—К., 1988.—С. 140 (№ 185).

⁴⁶ ПВЛ.—Ч. 1.—С. 30.

⁴⁷ Лебединцев П. Г. Указ. соч.—С. 22—27.

⁴⁸ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов.—М.—Л., 1950.—С. 109.

⁴⁹ Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах.—СПб., 1908.—С. 334.

калізації: одні дослідники віддають перевагу «заморській» версії⁶⁰, інші — «ладозькій», і зовсім небагато з них «київській».

Однак, можливо, що наведені літописні версії не суперечать одна одній, якщо припустити, що численні могили князя — не прояв, як гадають, короткої пам'яті про Олега, а навпаки, вияв великої симпатії до нього. Щоправда, розкопки кургану на Щекавиці не виявили там поховання Олега⁵¹, а в ладозькому кургані містилося поховання за обрядом кремації IX ст., яке не могло належати київському князю⁵². Сьогодні важко з певністю сказати, що саме породило відомості про чисельність Олегових могил — ритуальна практика X ст. чи міф, який її відтворював. В останньому випадку не дивна відсутність автентичних поховань князя: одні кургани могли бути насипані як знаки жалоби, інші — приписуватися Олегові й виконувати ритуальні функції⁵³.

У зв'язку з цим видається показовим свідчення Лева Диякона про спосіб, в який древліани стратили 945 р. київського князя Ігоря: його тіло також було розчленоване⁵⁴.

Як підтвердження гіпотези про можливість ритуального вбивства князів на Русі, коли вони втрачають підтримку богів, можливо, можна трактувати слова української весільної пісні, в якій Дажбог заступає дорогу (очевидно, життя) князеві: «Межи трьома дорогами, ранесенько,/ Там здивався князь з Дажбогом, рано-рано,/ Там здивався князь з Дажбогом, ранесенько,/ — Ой ти боже, ти, Дажбоже,/ рано-рано,/ Зверни ж мені з доріженьки, ранесенько,/ Бо ти богом рік од року, рано-рано,/ Бо ти богом рік од року, ранесенько,/ А я князем раз на віку, рано-рано,/ А я князем раз на віку, ранесенько»⁵⁵.

Вважаємо, що саме з цими уявленнями слід пов'язати і легенду про смерть Олега від коня. Її міфологічне походження з'ясоване: в основу переказу покладено один з основних індоєвропейських міфів про боротьбу Громовержця зі Змієм (Перуна з Волосом). Та спроби конкрет-

⁵⁰ На нашу думку, вказівка на те, що Олег «пішов за море», де його вкусила змія (іпостась Волоса), не є самостійною версією смерті князя, а фрагментом міфологічного переказу, в контексті якого вислів «за море» мав означати не що інше, як смерть князя. Це пов'язано, знову ж таки, з культом Волоса — бога потойбічного світу, що мешкає за морем. Відоме чеське прислів'я «до Велеса за море» означає «на той світ». Для слов'янської міфології взагалі характерне розміщення світу померлих по той бік моря чи водного простору (див.: *Успенский Б. А.* Указ. соч.— С. 56, 57; пор. трактування казками ріки, водної перешкоди, як переходу зі світу живих у світ мертвих: *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки.— Л., 1986.— Изд. 2-е.— С. 202—216).

⁵¹ *Брайчевський М. Ю.* Вказ. праця.— С. 82.

⁵² *Лебедев Г. С.* Указ. соч.— С. 214, 215.

⁵³ Такий жалобний курган, очевидно, також без поховання, був насипаний Ольгою поблизу Іскоростеня для оплакування й тризни по Ігореві. Аналогічна традиція спорудження кенотавів існувала й у Скандинавії, і в наведеному вище випадку з Хальвданом Чорним вважають, що насправді конунг був похований у кургані поблизу Стейна (область Хрінгаріки), «в інших областях на пам'ять про нього були насипані кургани» (*Гуревич А. Я.* «Круг земной».— С. 615).

⁵⁴ *Лев Диякон.* История.— М., 1988.— С. 57. Дуже близьку аналогію маємо у наведеної Ф. І. Буслаєвим билині про Іллю зі збірки Киреевського, де багатир вбиває свого сина: «Хватил за ногу, на другу наступил./ На полы Сокольника разорвал./ Половину бросил в Сахатер реку,/ А другую оставил на своей стороне:/ «Вот тебе половинка, мне другая;/ Разделил я Соколичка, охотничка!» «Згідно іншого варіанта, пише дослідник,— ще більш жорстоко карає він (Ілля — О. Т.) свою доньку. Теж розірвав її навпіл. Одну половину рубав на дрібні шматки, кидав «по раздольницу по чисту полю», годував цією половиною срих вовків (про символіку вовка див. нижче — О. Т.); і другу половину рубав на дрібні шматки, кидав «по раздольницу по чисту полю», годував «круків» (*Буслаев Ф. И.* Русский богатырский эпос // *Буслаев Ф. И.* Народная поэзия. Исторические очерки.— СПб., 1887.— С. 156).

⁵⁵ *Золотослов.*— С. 242 (№ 440). Близькі взаємини руських князів з Сонцем-Дажбогом, а не лише Волосом, засвідчуються, крім того, й відомим фольклорним призьськом Володимира Святославича — «Красне сонечко». Іпатіївський літопис у некролозі Володимира Мономаха порівнює його з сонцем — «аки солнце лучи пушдая» (ПСРЛ.— СПб., 1908.— Т. II.— Стп. 289). Ймовірно, таке порівняння також має фольклорне походження, оскільки у билинах відбувалася контамінація образів та імен двох Володимирів. Відома також функція Сонця (Дажбога) як відповідального за долю князя (свого «нащадка») у «Слові о полку Ігоревім». На Русі інституції князівської влади вважали встановленими саме Дажбогом (*Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян.— М., 1980.— С. 530).

ної ув'язки легенди з історичним контекстом діяльності князя-провидця досі не переконують у слушності висновків⁵⁶.

У переказі про смерть Олега наявні всі міфознаки, характерні для міфологеми «забитого царя», притаманні традиційній свідомості ранніх суспільств та її фольклорному осмисленню.

«И приспъ осень...»

«...и помяну Олегъ конь свой».

«..конь, его же любиши и ѣздиши на немъ, от того ти умерети».

«Бѣ бо преже въпршалъ (Олег — О. Т.) вольхвовъ кудесникъ: «отъ чего ми есть умьрети?»»

«И повель (Олег — О. Т.) кормити и (коня — О. Т.)»

Осінь асоціюється з ідеєю старіння, вмирання, закінчення життєвого циклу⁵⁷, що для князя означало втрату магічної потенції та здатності впливати на родючість, що поставило питання про його заміну⁵⁸.

Кінь у первісних віруваннях — тварина потойбічного світу, головна фольклорна функція якого — посередництво між двома царствами, живих і мертвих⁵⁹.

Волхв, жрець культу Волоса, бога померлих⁶⁰, у даному випадку виступає в ролі оракула, однієї з обов'язкових дійових осіб обряду «заміни царя»⁶¹.

Вгодовування коня, проілюстроване В. Я. Проппом на багатому казковому матеріалі, є частковим випадком відомого з етнографії годування інших чарівних тварин, яких кінь замінює у віруваннях та фольклорі. Вгодовування коня обов'язково передуює моменту перенесення твариною героя в «інше царство», на той світ⁶².

⁵⁶ Рыбаков Б. А. Древняя Русь.— С. 50; Писаренко Ю. Г. Міфологічні та історичні риси.— С. 128, 135, 136. Навряд чи гадана дослідниками боротьба між непопулярними «находниками-варягами» та місцевим населенням могла бути осмисленою як боротьба Перуна (князівського бога) та Волоса (бога народного, місцевого), хоча б тому, що фінал переказу про смерть Олега від власного коня (смерть князя, а отже, поразка Перуна) протистоїть фіналові міфа: перемозі Громовержця над Змієм-Волосом.

⁵⁷ Писаренко Ю. Г. Міфологічні та історичні риси.— С. 132.

⁵⁸ Фрэзер Д. Д. Указ. соч.— С. 254—262; Пропп В. Я. Указ. соч.— С. 333—335. У народних повір'ях, крім того, осіннь вважалася часом поступової втрати людиною життєвої енергії, у зв'язку з чим існував звичай качатися восени по землі, щоб накопичити від неї сили на довгу зиму (Попович М. В. Мироззрение древних славян.— К., 1985.— С. 118).

⁵⁹ Пропп В. Я. Указ. соч.— С. 168—181. Кінь у давньоруській міфології — атрибут Волоса, хранителя «того світу» (Писаренко Ю. Г. Міфологічні та історичні риси.— С. 132), крім того кінь тісно пов'язаний з водою (Пропп В. Я. Указ. соч.— С. 180, 181), яка є міфознаком смерті, переходу до «іншого царства».

У Росії до XVII ст. зберігався обряд «водіння коня» у супроводі ряджених чи хору дівчат. Обряд, пов'язаний з уявленнями про зміну пір року (кінь — посередник між пеклом-зимою та народженою землею-весною), включав момент смерті й поховання коня (кінської подобі) (Даркевич В. П. Средневековые маскарады // Древности славян и Руси.— М., 1988.— С. 222).

Найближчою відомою нам фольклорною аналогією переказу про смерть Олега є епізод казки про Качея Безсмертного зі збірки О. М. Афанасьєва (№ 159), у якому дванадцять птахів (посередники між двома світами) передрікають Івану-царевичу смерть від улюбленого коня (див.: Народные русские сказки А. Н. Афанасьєва.— Т. 1.— М., 1957.— С. 374).

⁶⁰ Волхви, крім всього іншого, як жерці Волоса, відповідали за родючість, яка фактом старіння князя ставилася під загрозу.

⁶¹ Оракул — досить пізня фігура для цих уявлень, але простежується у багатьох традиціях (див.: Пропп В. Я. Указ. соч.— С. 335, 336).

⁶² Пропп В. Я. Указ. соч.— С. 171.

«И въступий ногою на лобъ (черепа коня — О. Т.); и выникнувши змиа изо лба, и уклюну в ногу. И с того разболеся и умре».

«...и несоба и погребоша его на горѣ, еже глаголеться Щековица».

«И бысть всѣх лѣтъ княжения его 33»

Череп коня — «традиційна жертва, що її приносили Волосу», змиа — персоніфікація цього бога смерті⁶³.

Щековица — «зміїна гора», уся мікротопоніміка якої веде до культу Волоса⁶⁴.

Магічний термін правління, аналогічний Ігоровому⁶⁵.

Отже, наведені міркування дають підстави трактувати переказ про Олегову смерть (який у літописному варіанті є легендою про смерть від коня) як осмислення ритуалу «заміни царя» через його вбивство.

3. «Шлюб князя». Д. Д. Фрезер встановив, що обряд «заміни царя» є лише частиною процедури наслідування. В суспільствах, де практикується матрилокальний шлюб або наявні його залишки, слідом за ритуалом вбивства володаря відбувається ритуал весілля, що завершує процес передачі влади. Таку ж послідовність ритуалів відобразили й «чарівні казки».

Хрестоматійно відомий розвиток подій у літописі після згуби київського князя Ігоря у Деревській землі: одразу ж після вбивства князя, в описі якого прослідковується міфологічний підклад⁶⁶, древліани на

⁶³ Писаренко Ю. Г. Міфологічні та історичні риси.— С. 133. Цікаво, що Волос міг і давати життя князям-чаклунам, що відображено у билині про Волха Всеславича (Всеслава Полоцького). Згідно літописа, мати народила Всеслава Полоцького «від волхвування», а за билиною — від укусу змиа (докладн. див.: Рыбаков Б. А. Древняя Русь.— С. 94—98).

⁶⁴ Писаренко Ю. Г. Міфологічні та історичні риси.— С. 133; Писаренко Ю. Г. «Зміїна гора».— С. 27—29.

⁶⁵ Важко стверджувати реальність такого терміну, та в багатьох традиціях відомі терміни правління монархів, засновані на потрійних формулах: зокрема, у Єгипті, Китаї (30 років) (див.: Яншина Э. М. Указ. соч.— С. 94). У південній Індії цар-жрець володарював 12 років (Фрезер Д. Д. Указ. соч.— С. 262).

⁶⁶ Зачин оповіді — «И присѣб осень», — ідентичний зачину легенди про Олегову смерть, міфознак близького переходу до смерті-зими. Символіка потрійності: данина, вимога якої стала для князя фатальною, була третьою. Міфологічним символом є й багатократна кваліфікація Ігоря як князя-вовка, що пов'язане з вірою у оборотництво князів, здатністю їх послідовно перетворюватися на тварин, що репрезентують різні яруси «світового древа». Такими якостями був наділений Всеслав Брячиславич (у «Слові о полку Ігоревім» і билинах «Волх Всеславич» та «Вольга і Микула») та Ігор Святославич (в епізоді втечі з полону у «Слові») (див.: Москаленко М. Передмова // Золотослов.— С. 19, 20). Показово, що в кожному випадку образ вовка поряд з княжим іменем постає у фольклорі у разі можливої чи реальної загрози князівському життю. Вовк — тварина нижнього ярусу «світового древа», отже, репрезентує підземний світ мертвих. Здатність перетворитися на вовка — це спосіб уникнути смерті, неущкодженним пройти крізь потойбічний світ. Знаменним є заклинання половецьким ханом Боняком вовків напередодні битви (ПВЛ.— Ч. 1.— С. 179) та посвячення імен володарів вовкам у германській традиції, зокрема, імен англо-саксонських королів. Про зв'язок оборотництва з вовками див.: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян.— С. 584; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси.— М., 1987.— С. 728—731.

До числа князів-вовків слід зарахувати й Мстислава Володимировича Тмутороканського, чие фольклорне прізвисько «Лютій» недвозначно нагадує про це (Киево-Печерський Патерик // Памятники литературы Древней Руси. XII век.— М., 1980.— С. 412). «Лют», «лютий звір» — фольклорний синонім «сірого вовка» (див.: Буслев Ф. И. Русский богатыйский эпос.— С. 55; Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов) // Труды по знаковым системам.— С. 51). «Лютом», тобто Вовком, названо в літописі Мстишу Свенельдича у переказі про його вбивство (!) Олегом Святославичем під 975 р. Можливо, цей факт (разом з князівським іменем — Мстислав) свідчить про родинні зв'язки Свенельдичів з Рюриковичами.

Можливе й інше пояснення образу вовка в контексті військової діяльності князів, яке пов'язує міфологему вовка (собаки) з ідеологією чоловічих військових союзів. Особи, що проходили посвячення у такий союз, певний час мали жити життям вовка, тобто воювати й грабувати. Посвячувані у такий спосіб перетворювалися на «вовків-вбивць і грабіжників». Від цих уявлень походить індоєвропейська формула права, згідно з якою людина, що вчинила злочин (вбивство), «стає вовком»,

чолі з Малом пропонують вдові загиблого володаря шлюб з древлянським князем. Той, хто знайомий з сюжетикою східнослов'янської казки чи бодай книгою В. Я. Проппа про неї, легко пізнає у такому перебігу подій знайомий традиційний розвиток казкового сюжету — герой вбиває царя й бере заміж його дочку (дружину)⁶⁷. На жаль, цей сюжет літопису, що є своєрідною «зав'язкою» усїєї подальшої оповіді і причиною наступних подій, не привернув увагу дослідників з боку можливого його фольклорного походження, у той час як інші відомості літопису під 945/946 рр. трактуються як безумовно фольклорні (трикратна помста Ольги древлянам, спалення Іскоростеня⁶⁸ тощо).

Зміст казкового мотиву шлюбу героя з дочкою вбитого ним царя В. Я. Пропп визначає як відображення архаїчного порядку наслідування влади — шлюб є засобом одержання царства⁶⁹. Таке ж ритуальне значення, на нашу думку, має пропозиція древлян Ользі й у переказі, що ліг в основу літописних свідчень. Таким чином, трактуючи літописний сюжет сватання Мала до Ольги як фольклорне осмислення традиційного ритуалу передачі влади через жінку, можна відновити початкове смислове навантаження одного з головних елементів переказу про Ольгу.

Припускаючи, що пропозиція шлюбу, чи власне шлюб у міфологізованих казаннях є знаком-символом успадкування влади, звернімо увагу й на інший відомий шлюб X ст. — Володимира Святославича з дочкою полоцького князя Рогнідою. Залежність двох текстів, що викладають його історію (у «Повісті временних літ» під 980 р. та у Лаврентіївському літописі під 1128 р.), від усної традиції не викликає сумніву. Неважко помітити, що послідовність сюжетних елементів цієї легенди дивовижно схожа на казкову. Герой (Володимир) сватається до дочки (Рогніди) володаря (Рогволда), та йому відмовляють (у казці це обумовлюється необхідністю вирішити низку «складних завдань»⁷⁰). Герою допомагає «помічник» (Добриня). Герой перемагає, вбиває царя й бере шлюб з його дочкою. Показово, що як і у випадку зі сватанням Мала до Ольги, у цьому переказі збережений первісний зв'язок шлюбу з володінням державою⁷¹.

Ймовірно, на час створення казання про Володимира й Рогніду у народній свідомості самого лише факту завоювання було ще недостатньо, аби довести законність приєднання якоїсь території. Як у випадку з древлянами, для закріплення своїх прав князь мав відтворити архаїчний ритуальний «шлюб» з дочкою забитого володаря і, таким чином, поширити свою владу на нові землі.

Аналогічні перекази про шлюб з «іноземним» нареченим відомі й у інших слов'янських народів, зокрема у чеській легенді про Перемис-

та значення вовка як «людини поза законом» (див.: *Иванчик А. И. Воинны-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // СЭ.—1988.— № 5.— С. 40, 41*). Таким чином, атестація Ігоря древлянами як князя-вовка може означати вирок.

⁶⁷ *Пропп В. Я. Указ. соч.— С. 322—341.*

⁶⁸ *Фольклорний характер способу спалення Ольгою Іскоростеня доводиться, як правило, лише за використанням іноземних аналогій (див.: Рудзевская Е. А. Указ. соч.— С. 200).* Втім, цілком можливо встановити його міфологічний підтекст. За переказом, Ольга просить у древлян по три голуби та по три горобці. Окрім потрібної символіки, що відповідає культурі Волоса, слід пам'ятати, що птахи є посередниками між світом живих та мертвих (вирієм) (див.: *Золотослов.— С. 20*); щодо зв'язку птахів з вирієм, потойбічним світом, див.: *Успенский Б. А. Указ. соч.— С. 144—149.* Птахи відлітають у вирій, за повір'ям, восени, тобто якраз під час розгортання зазначених літописних подій.

⁶⁹ *Пропп В. Я. Указ. соч.— С. 333—341.*

⁷⁰ *Необхідність «складних завдань», на думку В. Я. Проппа, зумовлена тим, що претендент на успадкування влади мусить довести у такий спосіб наявність у нього магічної сили, якої вже не вистачає «старому цареві» (Пропп В. Я. Указ. соч.— С. 333).*

⁷¹ *У переказі про Ольгу: «Се князя убихомъ рускаго; поимемъ жену его Вольгу за князь свой Малъ и Святослава, и створимъ ему, якоже хожемъ» (ПВЛ.— Ч. 1.— С. 40); у переказі про Володимира: «Отца моего уби и землю его полони мене дБяя» (ПСРЛ.— Т. 1.— Вып. 2.— Стп. 300).*

ла: «Чеська княжна Любуша, віща дівчина, дочка міфологічного Крока, на вимогу народу мусила вийти заміж, щоб у своєму чоловікові дати Чехам достойного воеводу⁷². Те, що легенда ця стосується саме ритуалу престолонаслідування, підтверджується словами княжни до підданих: «Ця людина (Перемисл — О. Т.) буде вашим правителем»⁷³.

Важко з впевненістю сказати, чи відбувався такий ритуал у справжньому житті, чи нав'язаний лише міфологізованим осмисленням дійсності у язичницьких переказах. Важливо враховувати, що дописемна традиція історичної орієнтації відзначається високим ступенем «нормативності»: переказують події не так, як вони відбувалися, а як мали б відбуватися відповідно до існуючих поглядів. Таким чином, створюється версія минулого чи сучасного, яка відповідає уявленням, і не обов'язково адекватна справжньому перебігові подій.

Однак слід звернути увагу на висловлену ще минулого століття гіпотезу про древлянське походження дружини Святослава Малуші. За версією, викладеною у «Повісті временних літ», Малуша — дочка якогось Малка Любечанина, про якого лише це й відомо⁷⁴. Д. І. Прозоровський ототожнив цього Малка з Малом древлянським. Незалежно від нього до аналогічного висновку дійшов Ф. І. Буслаєв, звернувши увагу на фольклорне прізвисько брата Малуші, Добрині, — «Никитич», «Микитич» — та паралельні відомості пізніх літописних зведень, у яких древлянський князь відомий не тільки на ім'я Мала, але й «Низкині», «Мискині». Дослідник зауважив: «Вживане у билинах батьківське ім'я Добрині — Никитич, чи не переробилося з давнішого Низкинич?»⁷⁵. Підтримував таку думку й О. О. Шахматов⁷⁶ та дехто з сучасних фольклористів⁷⁷.

Якщо ця гіпотеза має підстави для існування, а древлянське походження Малуші набуває рис історичності, то ми маємо справу вже не просто з фольклорним переказом, як у попередніх випадках, а з життєвим явищем. Шлюб Малуші та Святослава був ритуальним оформленням прав на завойовану древлянську землю, яку Святослав успадкував за допомогою шлюбного обряду з дочкою вбитого князя. Аналогічним ритуальним кроком до присвоєння древлянської території було полуддя Ольги у Деревській землі.

Підсумовуючи цю частину спостережень, зазначимо, що три згадки про шлюб князів у літописних свідченнях Х ст., які ґрунтуються на усній традиції, виступали початково в ролі своєрідних «знаків» успадкування влади над певною територією, вкорінених у традиційній свідомості язичницького суспільства як необхідний елемент ритуалізації князівської влади.

Автор не вважає заявлену у заголовку тему вичерпаною. Ним ставилось скромне завдання показати, що залишки міфологізованої традиції у літописних текстах містять у собі свідчення про певну сакралізацію особи й влади руських князів дохристиянської доби. Такими можна вважати ритуальну діархію IX—X ст., міфологеми «забитого царя» й «князівського шлюбу». Щоб уникнути докорів в елімінації політичних та класових засад розвитку князівської влади, зазначимо, що розглянуті явища стосуються, насамперед, менталітету суспільства, сфери ідей, а не політики⁷⁸. Ідеї проникають в життя у формі ритуалу,

⁷² Буслаєв Ф. И. Указ. соч.— С. 68.

⁷³ Там же.— С. 68.

⁷⁴ ПВЛ.— Ч. 1.— С. 49.

⁷⁵ Буслаєв Ф. И. Бытовые слои русского эпоса // Буслаєв Ф. И. Указ. соч.— С. 266—267.

⁷⁶ Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах.— СПб., 1908.— С. 340—378. Наводячи думки Д. І. Прозоровського та О. О. Шахматова, ми зовсім не схильні до того, щоб поділяти відповідальність за їх довільні історичні побудови, засновані на генеалогії Малуші та Добрині.

⁷⁷ Аникин В. П. Былины. Метод выяснения исторической хронологии вариантов.— М., 1984.— С. 159.

⁷⁸ До того ж і за методикою, і за об'єктом вивчення дане дослідження не є суто історичним, ближче за все воно стоїть до так званої «потестарно-політичної етнографії» (Див.: Куббель Л. Е. Очерки потестарно-политической этнографии.— М., 1988).

у якому маніфестується міф, вони формують відповідні інститути і неодмінно мають враховуватися. На даному етапі дослідження, що тільки починається, ще важко точно встановити, які з названих явищ є історичними (тобто такими, що мали місце), а яким історизм лише приписувався традицією. Це поле подальшого вивчення. Та вказати на «неполітичні» моменти еволюції центральної влади у IX—X ст. вважаємо за своєчасне і корисне.

А. П. Толочко

К ВОПРОСУ О САКРАЛЬНЫХ ФАКТОРАХ СТАНОВЛЕНИЯ КНЯЖЕСКОЙ ВЛАСТИ НА РУСИ В IX—X В.

Статья представляет собой попытку рассмотрения летописных записей IX—X в. как демифологизированной исторической традиции, сложившейся в дохристианские времена. Одним из результатов такого подхода является возможность исследования сакральных факторов генезиса княжеской власти на Руси, до сих пор остававшихся вне внимания отечественной историографии.

Автор полагает, что на Руси, как и повсеместно, начало становления феномена «монарха» должно быть выведено за пределы классового и экономического анализа и рассматриваться как элемент сакральной сферы. Делается вывод о сакрализации личности князя и представлениях о державе как о «плоти монарха».

В статье выдвигается гипотеза об отражении в летописи факта существования в Киеве «сакральной диархии» в IX—X вв. Кроме того, автор приходит к выводу о наличии в летописных преданиях реконструированной еще Д. Д. Фрэзером мифологемы «умерщвляемого царя». Вместе с восстанавливаемой на летописном материале мифологемой «княжеской свадьбы», хорошо знакомой по т. н. «волшебным сказкам», она представляет собой свидетельство бытования единого комплекса представлений языческой Руси об отпращивании и передаче власти князя.

A. P. Tolochko

CONCERNING THE PROBLEM ON SACRAL FACTORS OF CONSOLIDATION OF THE PRINCELY REIGN IN RUS IN THE 9TH-10TH CENT.

The paper presented is an attempt to study chronicle records of the 9th-10th cent. as a demythologized historical tradition formed in the pre-Christian period. One of the results of such an approach is a possibility to study sacral factors of the princely reign genesis in Rus that were beyond the attention of the home historiography till recently.

The author supposes that in Rus, as everywhere, the beginning of the phenomenon "monarch" consolidation is to be put out of the limits of the class and economic analysis and to be considered as an element of the sacral sphere. A conclusion on the sacralization of the prince personality and representation of the state as a "monarch's flesh" is made.

A hypothesis is advanced on reflection of the fact that the "sacral diarchy" existed in Kiev in the 9th and 10th cent. Besides, the author concludes that in the chronicle tales there is a mythologema of the "sacrificed tsar" reconstructed by D. D. Fraser. Being taken together with the mythologema of the "prince's wedding" reconstructed on the basis of data from chronicles and well-known from the so-called "fairytales", it serves as an evidence of existence of a single complex of notions in the pagan Rus on prince's reigning and on the transfer of the prince's reign.

Одержано 05.04.89.