Василь СОКІЛ

ФОЛЬКЛОРНА ОСНОВА ПЕРЕКАЗУ ПРО СМЕРТЬ КНЯЗЯ ОЛЕГА

У статті розглядається відомий сюжет про смерть князя Олега від власного коня. Автор виклав різні точки зору дослідників щодо літописного переказу та ісландської саги про Орвара Одде. Він стверджує, що немає ніяких підстав вважати літописний варіант норманським запозиченням, а свій висновок підтверджує фольклорним та етнографічним матеріалом. Таким чином, в основі досліджуваного сюжету лежать давні язичницькі вірування українців про сакрального героя, а тому цю смерть необхідно сприймати як ритуальну, прив'язану до історичного князя Олега.

Ключові слова: сюжет, кінь, змія, смерть, народні вірування.

Першим київським князем, про котрого збереглись окремі вірогідні історичні відомості, виявився Олег. Але все ж він, за спостереженням М. Костомарова, залишився для прийдешніх поколінь в основному фольклорним персонажем [1, с. 325]; до такого висновку зобов'язують, принаймні, літописні перекази та безпосередня народнопоетична традиція, що стосується цього героя.

Ім'я Олега фігурує в кількох сюжетах, згідно з якими він: 1) хитрістю (переодягнувшись у купця) захоплює Київ, убиває там Аскольда і Діра; 2) у поході на Царгород, поставивши кораблі на колеса, під парусами сушею підходить до стін міста і прибиває щит до воріт, демонструючи свою перемогу; 3) гине від власного коня. Якщо перші два майже втратились у живому народному побутуванні, залишившись літописними версіями, то третій – про смерть Олега – ще й досі зберігається у фольклорних варіантах. Так-от, згідно з літописом, загибель князеві пророкують волхви. Він наказує не приводити йому коня, а годувати; лише через чотири роки дізнається про смерть, насміхається над пророкуванням – і хоче побачити кості тварини. Олег наступає на череп, і з черепа виповзає змія, яка жалить його в ногу. Князь помирає на тридцять третьому році правління [2, с. 22].

Наведений літописний переказ має близьку паралель з ісландською сагою про напівісторичного героя Орвара Одде. За нею, норвежцю Одду знахарка пророкує смерть від змії, яка виповзає з черепа його власного коня на ім'я Факсі. Одд убиває коня, але після довгих років походів відвідує рідні місця, упевнившись, що пророцтво його смерті не збулося. Він спотикається об кінський череп, ударяє по ньому мечем, і з черепа виповзає змія, від укусу якої Одд помирає [3, с. 183]. Німецький видавець і дослідник саги Р. Бур справедливо відзначив певну невідповідність у тому місці саги, яка вказує на порівняно пізню форму, в якій вона дійшла до нас: убивши кдня, Одд почувається в безпеці; позатим чаклунка передбачила йому смерть від змії, схованої в черепі коня; отож для усунення небезпеки вбити коня було ще недостатньо. На думку Р. Бура, руський літописний переказ точніше передає цей епізод у його первозданному вигляді [3, с. 95].

Стосовно літописного переказу про смерть Олега і саги про Одда в науковій літературі висунуто кілька гіпотез: 1) літописний переказ має скандинавське походження (А. Лященко [4, с. 274]); 2) навпаки, власне російську ("русскую" - ?) основу вбачав у ньому К. Тіандер, але не аргументуючи її [5, с. 247]; 3) подібність в обох текстах випадкова, зазначав Р. Бур. Для цього мусить існувати спільне джерело [3, с. 186]; 4) сюжет міг самозародитись у різних народів, що перебували на однакових культурно-історичних стадіях розвитку (О. Ридзевська [3, с. 189]). М. Свердлов, продовживши цю думку, писав: "Аж ніяк не заперечуючи цілком можливості запозичення, наприклад, слів і термінів, засвідченого культурного спілкування, доводиться відноситися суворо критично до тієї історичної схеми, згідно з якою все, що є подібного, чи це в галузі права, чи в будь-якій іншій, принесено на Русь ззовні норманами як засновниками руської держави" [6, с. 10]; 5) руський (= український) варіант є первинним у відношенні до скандинавського, корені якого сягають давніх язичницьких вірувань (Ю. Писаренко) [7, с. 41].

Гадаємо, що немає ніяких підстав – ні історичних, ні будь-яких інших – вважати норманським занесенням близький до літописного сюжет, який виявив усередині XIX ст. у Сербії

М. Сухомлинов. У творі говориться, що лікар напророкував султанові смерть від коня-улюбленця. Налякавшись, султан звелів відвести тварину на луг і залишити без догляду; пізно восени кінь здох. Через певний час володар влаштував бенкет. Під час прогулянки йому потрапила під ноги кінська голова, з якої виповзла змія і вжалила його в ногу. На третій день султан помер [7, с. 70]. Більш імовірно, що це плід історико-культурних взаємин між народами східних та південних слов'ян. Сюжет дійсно дуже близький до давньоукраїнського взірця, але такі реалії, як "лікар", "султан" та ін. – пізнішого походження і засвідчують відносно невеликий "вік" сербського варіанту. Пізнє нашарування і в билині про Вольгу зі збірки О. Гільфердінга, на яку звернув увагу М. Халанський. Згідно з нею, Вольга, як і Олег, загинув від коня. Останній спіткнувся, стрибаючи через камінь [9, с. 38–39]. На відміну від переказу тут домінує вже конкретно-реалістичне пояснення смерті героя (нещасний випадок).

Окрім зазначених паралелей, їх перелік можна б продовжити, адже деякі сюжетні елементи відомі грекам, німцям, англійцям та іншим етносам. Цей порівняльний матеріал детально описаний у працях К. Тіандера [5, с. 235–245] та А. Лященка [4, с. 274–276]. Не маємо на меті переповідати його, бо між ним трапляється чимало й такого, що не є паралелями до літописного, а звернемося до усної традиції українців; тут з'ясуємо питання збереженості досліджуваного сюжету та генетичних витоків основних його мотивів. Для порівняльного аналізу використаємо власні польові записи, бо інших не вдалося виявити ні в науковій літературі, ні в старих джерелах. Такий недостатній стан фіксації фольклорних матеріалів полягає, очевидно, у тому, що сюжет подібний до літописного. Це якоюсь мірою насторожувало збирачів, і вони вважали усні варіанти залежними від літописної версії, а, отже, й малооригінальними. Як виявляється, фольклорні джерела засвідчують немало цікавого в динаміці сюжету, трансформації мотивів, образів тощо.

Тут до розгляду взято з живого народного побутування сім варіантів сюжету про смерть Олега від власного коня, зафіксованих у мешканців Київщини та Рівненщини. Київську область репрезентують записи із сіл колишнього Чорнобильського району – Машева (1) та Кривої Гори (2), Баришівського району – Веселинівки (1); з Рівненської області виявлено три варіанти, зокрема в Дубнівському районі із Дубини (2) та в Радивилівському – Семидубів (1). Кожен варіант умовно позначимо початковими літерами населеного пункту, з якого він походить, а де є два варіанти з одного села, то ще й малими цифрами біля них "1", "2". Отже, скорочення записів виглядають так: "В" (Веселинівка), "КГ1", "КГ2" (Крива Гора), "Д1", "Д2" (Дубини), "С" (Семидуби).

Для кращого розуміння та сприйняття подібних і відмінних сюжетних елементів у фольклорних зразках порівняно з літописним наведемо повністю варіант "В": "...Йому ж якийсь старець ісказав, цьому князю. Десь вони їхали, чи шо, словно нищий якийсь... Він до його, щоб погадав. І той йому сказав, шо він од коня пропаде – смерть получить. Дак він вернувся ж назад (його там войско стояло) і сказав же цім, які вже ухажували за конем:

– Поставте його в стайню і годуйте одборним овсом і напувайте ключовою водою.

І вони поставили ж.

Він же десь поїхав і вернувся (воював же десь). Пита за коня. А вони кажуть, шо кінь іздох. І він захотів хоч на череп подивиться. Десь коло річки кінь лежав – уже сама голова. І князь прийшов і сказав до того старця:

– Ти ж казав, шо пропаду од коня, а коня вже нема.

І вилізла з голови гадюка і його вкусила, і він помер" [10].

Насамперед з'ясуємо питання, пов'язане з іменем головного героя. Номінація "князь Олег" зберігається в сюжетній тканині переказів з Рівненщини ("Д1", "Д2", "С"); на Київщині її не виявлено, тут фігурує здебільшого титул "князь" ("В", "КГ1", "КГ2") чи просто "чоловік" ("М"). Це наводить на думку про ймовірно давніше й триваліше побутування сюжету в околицях Києва, а ім'я Олега могло бути привнесене пізніше; на записах з Рівненщини відчутніший вплив літописної версії, поширеної на цих теренах скоріше літературним шляхом.

Щодо образів провісників долі князя, то вони зазнали певних трансформацій, склавши різні семантичні паралелі. Ближче до літописного тексту стоять варіанти "С" ("віщун"), "В" ("старець"), "М" ("кудесник"), "КГ2" ("ворожоний"). У двох варіантах натрапляємо на образ жінки-провісниці – "Д1" ("знахарка"), "Д2" ("циганка"), а у зразку "КГ1" подається тільки безособова форма –

“предсказано”. Як видно, фольклорна традиція не зберегла в основі сюжету образу “волхва”, бо народним носіям, тим більше сучасним, не цілком зрозумілий цей старослов’янізм [11, с. 423], який колись мав значне поширення в князівському та дружинному середовищі.

У всіх народних варіантах постійним є образ коня, лише за одними (“В”, “М”, “С”, “КГ1”) тварина гине сама (як у літописі), в інших – її вбивають (“Д1”, “Д2”, “КГ2”). Спільний і мотив загибелі князя від укусу змії, що виповзає з-під кінського черепа; в єдиному варіанті “М” ідеться про “відьму”.

Необхідно зауважити, що інтерпретацією літописного тексту займалося вже багато дослідників, але й досі залишається чимало незрозумілих місць. Візьмімо згадку про договір Олега з греками, коли вони давали “присягу по руському закону”. Зміст цієї присяги мав би пролити повне світло і на досліджуваний сюжет: “Клялися ті оружжям своїм, і Перуном, богом своїм, і Волосом, богом скоту” [2, с. 19]. Відразу ж напрошується аналогія – малюнок з Радивилівського літопису, на якому відтворено сцену клятви Олега, де антропоморфному ідолові відповідає Перун, а Волосу – змія. Російський науковець Д. Мачинський, коментуючи цю мініатюру, вважав, що “літописець і художник поч. XIII ст. були переконані в антропоморфності кумира Перуна і змієподібності Волоса, і [...] що Волос – Змій, покровитель худоби, особливо коней, і змія, яка жила в черепі коня і вжалила Олега, – істоти тотожні або споріднені” [12, с. 127]. Цей висновок поділив також його колега В. Топоров [13, с. 53–56], чим визнав зв’язок Олегової долі з Велесом.

Дещо інакше пояснює зображення на мініатюрі Ю. Писаренко: змія знаходиться не біля ніг Олега, а позаду коня, під ногами озброєного списом бородатого чоловіка – когось із дружини Олега. Таке розташування суперечить висновку, що художник змалював на ній об’єкт, якому поклоняється Олег, тобто Волоса [7, с. 34]. За його міркуваннями, змія має тут іншу ідею – ідею зв’язку Волоса зі смертю Олега. З такою сентенцією автора можна погодитись, тим більше, що вона аргументована.

Досліджуючи сюжет про смерть Олега, маємо відповісти на головне питання: що ж власне історичного збереглось у ньому, який його підклад? Те, що цей князь реально існував і діяв – факт незаперечний, тому його ім’я досить міцно вплелося в сюжетну тканину літописної версії та більшості фольклорних варіантів. Однак, про це вже йшлося, у деяких народних творах спостерігається тенденція до опущення імені чи заміни героя іншим персонажем (“чоловік”). До сфери історичної дійсності відносяться і походи Олега на греків, що чітко зафіксовано в літописі (“поки й на греки ходив”). Відлуння тих далеких подій чується у варіанті “В” (“воював же десь”), в інших вони повністю втратились протягом тривалої епічної дистанції. Схоже, що це й усі історичні реалії, решта ж належить давнім віруванням.

У тексті договору руських з греками виступає “Велес, бог скоту” – покровитель домашніх тварин і бог багатства. Власне, така семантика надовго закріпилася за ним. Щоправда, ім’я Велеса майже повністю витіснено з давньої української традиції, почасти замінено “туром” [14, с. 43; 15, с. 58], Власієм, Миколою і Юрієм (Георгієм) [16, с. 74]. Можливо, тому або ще й з інших не встановлених досі причин його навіть не зачислено до володимирського пантеону.

Як показують нові дослідження, Велес виконував колись ще роль бога замогильного світу, і це вірування ледь прозирають з досліджуваного сюжету. Треба зауважити, що вони краще збережені в балтійській народній традиції, пов’язаній зі спорідненим богом загробного світу й худоби Велсом. Польський автор XVI ст. Я. Ласицький згадував Вієлону (Vielona) як бога душ, котрому приносять жертви, щоб він охороняв (“пас”) душі померлих. У XVII ст. Г. Стендер повідомив про Велса (Wels) – бога мертвих, котрому були присвячені дні мертвих; він же вказав на зв’язок Велса з худобою (“божі коні”, “божі бики”) [17, с. 228]. Мабуть, божественний зв’язок з конем існує і в сюжеті про смерть Олега, який І. Франко зарахував до “традицій про фатальні речі” [18, с. 76]. Вчений правильно вказав на ідейне джерело сюжету, але, на його думку, “наше літописне оповідання про смерть Олега виросло на ґрунті норманської, скандинавської традиції” [18, с. 87]. Зважаючи на сучасні наукові досягнення в цьому питанні та на нові джерела, почерпнуті з української етнокультурної традиції, необхідно внести певні доповнення, уточнення й корективи.

В обговорюваному сюжеті наявні елементи вірувань, що пов’язуються з долею, яку напророкував волхв. Стосовно волхвування як одного з джерел міфічного світогляду, то воно є

наслідком поваги до знання і впевненості в його силу. “Через те будь-яка чудесна подія, – вважав М. Костомаров, – будь-яка, мабуть, неможлива дія породжувала віру в свою фактичну правду, тому що передбачалось знання цих засобів і умов. Віщун, згідно з поняттям язичника, повинен був знати таємну силу речей, явищ і прийомів, невідому для простих смертних” [19, с. 278]. Власне волхв (а в усних варіантах його семантичні паралелі), виконавши свій ритуал передбачення, сповіщає долю князеві. Однак він не може вплинути на неї, бо доля, згідно з народними уявленнями, підвладна Божій волі. Про це недвозначно читаємо у формулі Геродота: “Що пошле Бог, те і мусить статися” [20, с. 398]. Та в чому ж полягала Божа воля щодо князя Олега? Мабуть, у тому, щоб усунути його від князювання. Причиною до того, як слушно зауважив О. Толочко, стало його старіння, якому в літописній версії відповідає міфознак “осінь” [21, с. 59]. Сюди додає дослідник і число “33” (час правління Олега). Його справді треба сприймати як міфопоетичне число. Саме в цих двох міфознаках (їх уже немає в сучасних записах) вчений вбачає закладену ідею старіння, що дало йому змогу відкинути попередні спроби тлумачення смерті з історичним підтекстом. Так, О. Ридзевська вважала Олега керівником напівварязької дружини, а волхва представником місцевого народу [3, с. 192]. На явно антиварязьку спрямованість літописної версії вказував Б. Рибаков, “оскільки руський чаклун передбачає варязькому конунгові, убивцеві руського князя зі старої династії Кия, неминучу смерть від свого власного коня” [22, с. 50]. Прихід правителя зі сторони, одруження з представницею місцевої династії – відомі мотиви чарівних казок [23, с. 333–334]. Якщо й припустити прихід, то чужинець, здобувши титул місцевого князя, вважає Ю. Писаренко, автоматично перетворювався на одноплемінника.

Повертаючись до висловленої ідеї старіння князя, нагадаємо, що О. Толочко бачить у ній реалізацію ритуалу “заміни царя” через його вбивство [24, с. 18–19]. Одначе він не наважився відповісти, чи справді цей ритуал мав місце на Русі в IX–X ст., бо в писемних джерелах його не засвідчено. Ю. Писаренко вказав на подібність ритуальної смерті із жертвоприношенням старих дідів [7, с. 58]. Це підтверджується архівними матеріалами. Зокрема, А. Кримський, збираючи етнографічні відомості про Звенигородщину, зафіксував сюжет, як колись у голодні роки вивозили старих людей, – “на лубочок та в ярочок”, де вони змушені помирати [25, с. 479–480]. Маємо кілька власних поліських записів [26], суть яких зводиться до того, що через смерть дідів відроджується нове покоління (в сюжеті діда рятує хлопчик або син, котрим той дає пораду, як вижити і врятувати інших). Це якоюсь мірою узгоджується з висновком Н. Велецької про те, що колись у слов’янських народів знищували предків з метою перейняття у них життєвої сили” [27, с. 63–65]. Схожа за суттю картина і в переказах про ритуальну смерть Олега, яка повинна була посприяти “омолодженню” князівського престола, оновленню країни.

Ще один штрих до пояснення смерті Олега, який коріниться у зіткненні двох форм вірувань. З літопису відомо, що Олег-язичник, укладаючи угоду з греками, клявся Перуном і Волосом. Однак він порушив якоюсь мірою цю клятву, зблизившись з християнською Візантією. М. Брайчевський припускає, що трагічна смерть “новонаверненого” правителя розцінювалась язичницькою частиною дружинників релігійною зрадою [28, с. 93]. Отже, Олег проігнорував застереження язичницьких жреців про “небезпечність” зближення з Візантією, а це вважалось порушенням ним, за Ю. Писаренком, єдності руської землі як основи етнічної (первинно родової) самосвідомості руського народу [7, с. 162].

Дослідники встановили, що в ієрархії домашніх тварин за ступенем близькості до людини одне з перших місць в індоєвропейських народів займає кінь [29, с. 471–599; 30, с. 80], що фіксується в обрядах, ритуалах, усній словесності. Багато вірувань, пов’язаних з цією твариною, спостерігається і в українців, у тому числі й тих деталей, які стосуються кінського черепа, котрий став причиною смерті князя Олега. Близькою до істини була О. Ридзевська, вважаючи, що спочатку йшлося про смерть від коня, без попередження про змію, типу недомовленого пророцтва (reservatio mentalis) [3, с. 192]. Однак дослідниця далі припущення не пішла.

Найперше треба підкреслити, що в переказі кінь виконує ритуальну функцію. До такого висновку наводить літописний текст, згідно з яким “спом’янув Олег коня свого, якого поставив був годувати, [заріkшись] не сідати на нього” [2, с. 22]. Тварина, котру годують і бережуть, нагадує храмових коней балтійських слов’ян: білий, що утримувався при арконському святилищі на о. Рюгені, присвячений богові війни й перемог Свентовитові, а вороний, який перебував у Щеціні, – Триглавові [31, с. 197; 32, с. 207–211]. Годування коня ще конкретніше вимальовується у тих фольклорних варіантах, у яких безпосередньо вказується на їжу (“одборне зерно”) та пиття

(“ключова вода”). Здавалося б, це мало надати тварині більшої фізичної потуги, як, наприклад, у казках, коли кінь у такий спосіб набував чарівної сили [23, с. 171]. Не зовсім точно висловився Ю. Писаренко, що годування коня в досліджуваному сюжеті тотожне казковому [7, с. 50]. Якщо в казці герою потрібна сильна тварина для здійснення своїх незвичайних учинків, то тут вона не набирає великої фізичної сили, а гине. Спеціальне ритуальне годування Олегового коня слід розуміти як підготовку до жертвоприношення богові загробного світу, хоча самого обряду жертвоприношення з текстів не видно. За однією фольклорною версією (В, С, КГ1, КГ2), а також літописною, кінь гине сам. Її походження, безперечно, давнє; друга версія пізніша, у якій уже немає ритуального годування, а тварину вбивають (Д1, Д2). Обидві фольклорні версії не дають підстави погодитися з думкою А. Лященка про те, що вбивство коня більше відповідає рішучому характеру скандинава [4, с. 264] та про поступове перетворення північного переказу у варіант, який зобразив Олега “добродушним слов’янином” [4, с. 268]. Навпаки, цей пізній епізод з української версії міг проникнути до скандинавів унаслідок різноманітних контактів, у тому числі й військових, адже відомо, що варяги були найманцями в князівських дружинах.

Повертаючись до питання про жертвоприношення коней в українців, необхідно підкреслити, що воно (жертвоприношення) мало місце в давній традиції, на яку вказував ще Геродот: скіфи, як присвяту богові, приносять у жертву переважно коней [20, с. 194]. Це явище характерне для багатьох індоєвропейських народів. Так, у стародавній Індії існував особливий ритуал жертвоприношення коня “ашвамедха” [33, с. 143], сліди якого (попереднє відпускання тварини на волю) проглядаються і в аналізованому сюжеті, зокрема в його ранній версії, пов’язаній з ритуальним годуванням.

Заслуговують уваги дослідників кінські поховання (“конскіє кладьбіща”) в поліщуків, інформацію про які зафіксував автор цієї праці [34]. Первісно вони (поховання), очевидно, мали зв’язок із жертвоприношенням, хоча сьогодні ця семантика втратилась, а збереглася лише утилітарна функція. З усього циклу цих давніх вірувань українців залишились рудиментарно, треба гадати, ті, які відносяться до кінського черепа. Щоправда, у таких народів, як авари, іранці вчені виявили окремі захоронення кінських черепів, а за етнографічними матеріалами й деякі обряди, пов’язані з цими похованнями [30, с. 84; 35]. У нас не збереглося ніяких подібних обрядодій, а з упевненістю можна лише сказати, що кінський череп, за архаїчним принципом партиціпації, чи метонімічного уподібнення частини цілому, заміняє жертву тварини богові замогильного світу.

Скрупульознішого з’ясування потребує семантичний комплекс, пов’язаний з кінським черепом. Цей останній наділяється етнокультурною традицією амбівалентними (двоїстими) рисами. Він виступає символом нетутешнього, потойбічного світу і втіленням невідомої, нечистої сили – відьми. В одному з фольклорних варіантів безпосередньо інформувалося, що з кінського черепа вискочила відьма, яка спричинила героєві смерть. Інформаторка не зуміла чітко пояснити, хто така відьма, лише зазначила, що це змія. Така сюжетна колізія не випадкова у фольклорному тексті. Етнографічні матеріали засвідчують, що на Поліссі доволі часто кінський череп іменували відьмою. У регіоні зберігся, за слушною оцінкою вчених, унікальний, який зустрічається, очевидно, тільки на Поліссі, обряд спалення кінського черепа-відьми у переддень Івана Купала [36, с. 260]. Його опис подали К. Мошинський [37, с. 82] та П. Шейн [38, с. 222]. А ось як інформує про цей обрядовий акт Д. Зеленін: “У ніч на Івана Купала молоді хлопці надівають приготовлену кінську голову на тичку завдовжки з півтора сажні, тичку забивають у землю, кладуть довкола неї гілля з дерева і запалюють” [39, с. 452]. Характерно, що череп збивали у вогнище. У записі С. Толстої прямо зазначається, що “гето називали її відьмою, тую голову, ето уже сама відьма і відьму ету треба збити. Збивали її, збивали, поки зоб’ють, уже і укинуть її у вогонь, спалять і всьо. Відьму спалили, а сами гуляють, іграють коло костра, начинають звечора і гуляють там вони. Кисть згоріла, то уже відьма, уже більш нічога ни буде, вона порчи робити ни буде, бо всьо ж, вона згоріла” [40, с. 133].

Обряд спалення черепа виходить з глибокої давнини і має індоєвропейське коріння. Це засвідчують хетські поховальні тексти, які навів у своїй розвідці В. Іванов [30, с. 80]. Кремація, вважає дослідник, присвячувалася богові вогню Агні [30, с. 81]. У нашому сюжеті кінський череп пов’язується з відьмою. Якщо після обрядового спалення черепа відьма більше “порчи робити ни буде”, то за фольклорним варіантом, вона заподіює героєві смерть.

Більшість народних творів повідомляє про загибель князя від укусу змії. До речі, Ю. Писаренко вважає цю останню головним атрибутом Волоса [7, с. 51], його ж попередникам В. Іванову та В. Топорову належить висновок про змієподібність Волоса [41, с. 31–38]. Якою б категорією вчені не означували змію (атрибутом чи об'єктом) певним є те, що вона тісно пов'язується зі світом мертвих і живе, за спостереженням Б. Успенського, біля входу в загробний світ [42, с. 57–58]. Такою її можна бачити в казках [23, с. 219, 263], аналогічна функція змії і в сюжеті про смерть Олега, адже вона виповзає з-під кінського черепа – жертви бога замогильного світу. На наше глибоке переконання, змія є втіленням коня. Так, у Хорватії міфічного змія іменують kacji konj (змієвий кінь) [43, с. 591]. Семантично і функціонально він зближується з кінським черепом у поліському купальському обряді, коли хлопці біжать по селу, вигукують: "Змея бежить!" [36, с. 261].

Відьма, змія, кінський череп, кінь у цілому – все це атрибути смерті. На зв'язок коня зі смертю вказував також М. Глушко [44, с. 415]. Цей зв'язок чітко простежується в дитячій щедрівці:

Як не дасте п'ятака,

Візьму вола за рога,

А кобилку за чупринку

Та й виведу на могилку [45. с. 108].

Інколи тварина сама виступає у ролі демонічної істоти. В одному з народних оповідань матері й хворому синові, які шукали долі біля могили на дорозі, з'явилась чорна кобила [46, с. 371]. І сама тварина, і її масть вказують на зв'язок зі світом мертвих. Так само кінський череп як втілення відьми, злої сили в образі змії неминуче призвів князя Олега до смерті.

З усього викладеного можна зробити висновок, що Олег у досліджуваному сюжеті виступає не стільки історичним персонажем, скільки займає місце сакрального героя. Його трагічну загибель на старості літ необхідно сприймати як ритуальну смерть, яка мала б сприяти майбутньому відновленню країни. Кінь і змія, згідно з язичницькими уявленнями, – іпостасі бога "скоту" й замогильного світу Волоса, а волхв ("кудесник", "старець" та ін.) є посланцями цього бога на землі, що передбачили неминучу трагічну долю "новонаверненому" правителеві.

1. Костомаров Н. Предания первоначальной русской летописи в соображениях с русскими народными преданиями в песнях, сказках и обычаях // Костомаров Н. Собрание сочинений. – СПб., 1905. – Т. 13. – Кн. 5.

2. Повість минулих літ // Літопис руський / За Іпатським списком переклав Л. Махновець. – Київ: Дніпро, 1989.

3. Рыдзевская Е. К вопросу об устных преданиях в составе русской летописи // Рыдзевская Е. Древняя Русь и Скандинавия в IX–XV вв. (Материалы и исследования). – Москва: Наука, 1978.

4. Лященко А. Летописные сказания о смерти Олега Вещего // Известия отделения русского языка и словесности Академии наук. – 1925. – Т. 29.

5. Тиандер К. Поездки скандинавов в Белом море. – СПб, 1906.

6. Свердлов М. От составителя // Рыдзевская Е. А. Древняя Русь и Скандинавия в IX–XV вв. – Москва: Наука, 1978.

7. Писаренко Ю. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. – К., 1997.

8. Сухомлинов М. О преданиях в древней русской летописи // Основа. – 1861. – Июнь.

9. Халанский М. К истории поэтических сказаний об Олеге Вещем // Журнал министерства народного просвещения. – СПб., 1903 (ноябрь).

10. Архів ІН. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. Зб. 444. – Арк. 423.

11. Етимологічний словник української мови: В семи томах. – Київ: Наук. Думка, 1982. – Т. 1.

12. Мачинський Д. "Дунай" русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии //

Русский Север: Проблемы этнографии и мифологии. – Ленинград: Наука, 1981.

13. Топоров В. Еще раз о Велесе-Волосе в контексте “основного” мифа // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. Тезисы докладов Второй балто-славянской конференции. Москва, 29 ноября – 2 декабря 1983 г. – Москва: Наука, 1983.

14. Денисюк І. Два міфологічні божества у поліських епіталамах: Тур і Красная Пані // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 27: Українська фольклористика. – Львів, 1999.

15. Пастух Н. Семантика міфологеми тур-бик // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 27: Українська фольклористика. – Львів, 1999.

16. Иванов В., Топоров В. Велес // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. – Москва: Эллис Лак, 1995.

17. Иванов В., Топоров В. Велес // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. – Москва: Сов. Энциклопедия, 1980. – Т. 1.

18. Франко І. Смерть Олега і староірландська сага про фатального коня // Франко І. Зібр. тв.: У 50 т. – Київ: Наук. думка, 1983. – Т. 39.

19. Костомаров Н. Несколько слов о славяно-русской мифологии в языческом периоде, преимущественно в связи с народною поезиею // Костомаров М. Слов’янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. – Київ: Либідь, 1994.

20. Геродот. Історії в дев’яти книгах / Переклад, передм. та прим. А. Білецького. – Київ: Наук. Думка, 1993.

21. Толочко О. До питання про сакральні чинники становлення князівської влади на Русі у IX–X ст. // Археологія. – 1990. – № 1.

22. Рыбаков Б. Древняя Русь (Сказания. Былины. Летописи). – Москва: Изд-во АН СССР, 1963.

23. Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград: Изд-во Лен. Ун-та, 1986.

24. Толочко А. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. – Київ: Наук. Думка, 1992.

25. Кримський А. Жнива // Інститут рукописів Центральної наукової бібліотеки ім. Вернадського. – Ф. 36. – Од. Зб. 681. – Арк. 479–480.

26. Архів ІН. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. Зб. 444. – Арк. 383, 397.

27. Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – Москва: Наука, 1978.

28. Брайчевский М. Утвердження християнства на Русі. – Київ: Наук. думка, 1988.

29. Гамкрелидзе Т., Иванов В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. – Тбилиси, 1984. – Т. 2.

30. Иванов В. Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели // Славянский и балканский фольклор. – Москва: Наука, 1989.

31. Любавский М. История западных славян (прибалтийских, чехов и поляков). – Москва, 1918.

32. Костомаров Н. Славянская мифология // Костомаров М. Слов’янська міфологія. – Київ: Либідь, 1994.

33. Топоров М. Ашвамедха // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. – Москва: Сов. Энциклопедия, 1980. – Т. 1.

34. Архів Ін. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. Зб. 444. – Арк. 397.

35. До речі, влітку 1986 р. під час будівельних робіт на горі Щековиці було виявлено жертовник з кількома десятками бичачих черепів, які, на жаль, не вдалося зберегти. Див.: Боровський Я. Світогляд давніх киян. – Київ: Наук. думка, 1992.

36. Виноградова Л., Толстая С. Мотив “уничтожения-изгнания нечистой силы” в восточнославянском купальном обряде // Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. – Москва: “Индрик”, 2000.

37. Moszycski K. Zwyczaje swiktojacskie na Zachodnim Polesiu // Lud siowiacski. – 1928. – T. 1.

38. Шейн П. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. – СПб, 1890. – Т. 1. – Ч. 1.

39. Зеленин Д. Описание рукописей Ученого архива Русского Географического Общества. – Петроград, 1914. – Вып. 1.

40. Толстая С. Материалы к описанию полесского купального обряда // Славянский и балканский

фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. – Москва: Наука, 1978.

41. Иванов В., Топоров В. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. – Москва: Наука, 1974.

42. Успенский Б. Филологические разыскания в области славянских древностей (реликты язычества в восточно-славянском культе Николая Мирликийского). – Москва: Изд-во Москов. ун-та, 1982.

43. Петрухин В. Конь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. – Москва: Международные отношения, 1999. – Т. 2.

44. Глушко М. Віл у різдвяно-новорічній обрядовості українців // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2000. – Вип. 35–36.

45. Дитячі пісні та речитативи / Упоряд. Г. Довженок, К. Луганської. – Київ: Наук. думка, 1991.

46. Иванов П. Народные рассказы о доле // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ: Либідь, 1991.