

# БІЛЯ ДЖЕРЕЛ СЛОВ'ЯНСЬКИХ КУЛЬТУР

УДК 82-13

*Бошко Сувайджич*  
(Сербія)

## РОЗПОВІДЬ ПРО ЗМІЄВБИВЦЮ \*

У дослідженні в компаративному аспекті розглянуто модель однієї з найдавніших індоевропейських схем з мотивом змієборства, що входить у канони жанру усних прозових форм, середньовічної літератури й усної епічної поезії. У цьому контексті досліджено аспекти жанрової генези і трансформації розповіді про змієвбивцю.

**Ключові слова:** розповідь про змієвбивцю, епічна пісня, легенда, міф.

В исследовании в компаративном аспекте рассмотрена модель одной из древнейших индоевропейских схем с мотивом змееборства, что укладывается в каноны жанра устных прозаических форм, средневековой литературы и устной эпической поэзии. В этом контексте исследованы аспекты жанрового генезиса и трансформации рассказа о змиеубийце.

**Ключевые слова:** рассказ о змиеубийце, эпическая песня, легенда, миф.

The article is devoted to a comparative study of the oldest Indo-European schemes with a dragon killing motive, which includes the genre of oral prose, medieval literature and oral epic poetry. In this context the aspects of the genre and transformation stories about dragon killer are explored.

**Keywords:** the Legend about Dragon Killer, epic poem, legend, myth.

---

\* Стаття є результатом роботи над проектом «Сербська усна творчість в інтеркультурному коді» (178011), який виконано в Інституті літератури й мистецтва в Белграді.

У якій мірі жанр впливає на формування сюжету як абстрактної схеми, що завдяки жанровій конкретизації перетворюється на твір народної літератури, засвідчить спосіб, за яким одну з найдавніших індоєвропейських міфологічних схем тлумачать у межах репрезентативних жанрів усної і писемної літератури (міф, легенда, казка, епічна пісня).

Коли йдеться про включення цієї схеми до різних жанрових моделей, потрібно враховувати той факт, що відношення між усною і писемною поезією – це відношення двох літературних фактів того ж самого, а «не двох різних порядків» [25, р. 141]. З іншого боку, без літературної діахронії, лише на основі тексту, важко правильно і чітко роз'єднати елементи усного і писемного тексту, а також встановити, якою мірою друковане слово заперечує або підтверджує наявність фольклору [5, с. 137].

Розповідь про змієвбивцю – це варіант давнього космогонічного сюжету [22, р. 7]. М. Халанський на підставі пісень про боротьбу Індри зі староіндійським злим демоном Врітрою – повелителем дощових хмар, якого Індра вбиває стрілою, – відкриває прадавній індоєвропейський міф про боротьбу бога Громовика зі змієм [23, р. 13]. Міф про порятунок дівчини біля озера відомий ще з античних часів. Роль змієборця і деміурга в слов'янському пантеоні виконує Сварог – міфічний коваль, небесне божество заліза і вогню. Період між X і VIII ст. до н. е. вважають продуктивним для «міфів про Сварога, який першим почав кувати залізо, зробив перший плуг і навчив людей землеробству, переміг змія і почав будувати міцні укріплення». Ця думка спонукає дослідників до висновку, що «в цей період з'явилися міфічно-епічні розповіді серед праслов'ян, яким передували тотемні і мисливські елементи в народних оповідях, натомість розповіді про героя-вершника належать до пізніших часів» [22, р. 193].

Міфічні моделі особливо яскраво представлені на рівні номенклатури, атрибуції та функції образів. За приклад може слугувати міф про Персея:

«Пролітаючи над Ефіопією, Персей побачив поблизу морського узбережжя, на скелі, прикуту Андромеду, дочку ефіопського короля Кефея, яку батьки змушені були принести в жертву морському господареві. Коли йому Кефей пообіцяв дочку, Персей, завдяки крилатим чоботам, шапці-невидимці й мечеві Гермеса, без зусиль убив чудовисько і звільнив дівчину» [16, с. 338].

Постає питання про праджерело, або першоджерело, розповіді про змієвбивцю в контексті вплетення уявлень фольклору, міфології і середньовічної агіографічної літератури. Варіанти про св. Георгія, який убиває змія, ґрунтуються на міфі, утворюючи сюжетну схему короткого середньовічного життя про перемогу святих захисників над чудовиськом. У середньовічну літературу слов'янських народів це життя потрапило, найвірогідніше, з візантійської літератури.

Апокрифічне житіє про св. Георгія, який убиває змія, у найдавнішій формі записане в рукопису XIII ст. попа Драголя. В основі цього тексту – елементи композиції, що відповідають жанру: увідна формула-молитва і риторичне питання, яке у структуру житія вводить поняття «диво». Згідно з поетикою легендарної оповіді вже в експозиції вказано на незвичайну подію, яка відбулася в минулому, і яку не може відчутти людина органами чуття, слуху й зору (дієслова сприйняття *чути* і *бачити*): «Господи, благослови, Отче! Хто *чув* коли-небудь і *бачив* такі дива про славного Георгія?»

Об'єктивну характеристику подано на підставі релігійної оцінки. І поза позиції наратора вона передбачена вже у вступі функції образів і суті подій, про які оповідається.

«У тих роках було місто, яке звалося Ласія, і в ньому царював цар Соломон. Він був навісний, ідолопоклонник, нечести-

вий, немилосердний. І погане переймав від тих, у кого вірив. І Бог йому віддасть за ділами його».

Виголошення передісторії про сутички зі злим змієм і введення діалогу до структури оповіді робить наративний потік динамічним вже на момент зав'язки, коли цар змушений єдину дочку віддати чудовиську як жертву:

«Поряд з тим світом було велике озеро. І жив у тому озері злий змій. І кожного дня ішли до нього люди на зустріч. І багато разів збирав цар воїнів, щоб піти з ними на боротьбу зі змієм. І мутилася вода, і не могли з ним зустрітися. Коли з'явився злий змій, зібралось все місто і почало говорити до царя, промовляючи:

– Царю, народ твій привітний і добрий, але ми гинемо. І ти, царю, не зможеш без нас.

І каже цар:

– Кидайте всі жереб і віддайте своїх дітей змієві. Я маю єдину дочку і віддам її, як і ви, за своїм жеребом, але не тікаймо із цього міста.

І сподобалася ця порада людям. І почали вони віддавати своїх дітей день за днем. І впав жереб на царя. І тоді цар одягнув дочку свою в порфіру і всю її прикрасив золотом та дорогоцінним камінням. І тримав її, плачучи гірко. І прощався з нею, ніби з мертвою».

У сюжеті герой-рятівник покликаний за Божим промислом, він діє як знаряддя Вищої сили, яке вирішує всі земні події, зокрема й учинки героя оповіді, їхню суть і наслідки.

Поряд з мотивацією вчинків героя, які лежать у площині Божої волі, що є агіографічним принципом, ця мотивація спонукає його до активних дій, що становить епічний принцип. Таку діяльність підкріплено діалогічними пасажами, до яких вдаються святі, готуючись до вирішального змагання. Аналогію до розмови з дівчиною напередодні боротьби зі змієм потрібно шукати у вербальному змаганні епічних героїв, яка слугує увертюрою боротьби:

«(...) А милосердний Бог одразу хотів показати знамення з преславним Христовим мучеником Георгієм. У той час святий був воїном. Георгій за званням був головнокомандуючий. І саме був відпущений і йшов з Кападокії до своєї батьківщини. Зі словами Божими наблизився до того місця, де було озеро, і хотів напоїти свого коня. І побачив дівчину на тому місці з гіркими сльозами на очах. Та оглянулася, плачучи. Каже їй святий Георгій:

– Жінко, чому ти тут стоїш, плачучи?

А дівчина, коли побачила святого, каже:

– Бачу тебе, пане, що ти славний мужністю і красою молодості твоєї, і світлим розумом твоїм, бо всі швидко побігли від цього озера, а ти прийшов сюди, аби жакливо померти. Сідай на коня і тікай швидко звідси, щоб не став ти поживою злomu змієві».

Натомість сама битва відійшла на другий план. Опис події не передбачає прославлення епічного подвигу або насолоди цікавою розповіддю, яка супроводжує перемогу солярного героя над силами темряви і хаосу. На першому плані – християнська мораль про необхідність спокутування гріха завдяки переведенню безбожного населення м. Ласії в єдиносущну християнську віру. Звідси подвиг св. Георгія, який перемагає демона, є лише параболою, що готує людину до важливішої боротьби заради перемоги демона в собі:

«(...) І це почувши від людей, святий Георгій взяв меч у свої руки і порубав змія, а дівчину віддав цареві. Тоді зібралось народу багато, цілуючи ноги святому і прославляючи Бога. І покликав Георгій олександрійського єпископа охрестити царя і всю родину його з п'ятнадцятьма душами, і народу охрестив три тисячі. І наступила радість у тому місці. Тоді місто Ласія побудувало церкву на честь святого Георгія. І коли створили церкву – помолилися, і з'явилося в ній джерело святої води, яке існує до сьогоднішнього дня для освячення тих, хто в Гос-

пода вірить. А Господь творить багато чудес на тому місці через молитви святого Георгія». (*Свети Ђорђе убија аждају*, переклад сербською Т. Йовановича за переписом попа Драголя з другої половини XIII ст. [18, с. 544–546]).

\* \* \*

С. Новакович дійшов висновку, що «в основу вшанування св. Георгія ввійшло міфологічне уявлення старого світу, яке міцно вкоренилося в житті давніх народів: після знищення старої віри вони давно блукали, шукаючи осередок, біля якого могли б кристалізуватися» [24, р. 131]. З іншого боку, св. Георгій – спадкоємець рис найрепрезентативніших богів слов'янського язичницького пантеону: «Разом з Перуном, найвагомим представником слов'янського пантеону в сербів, за Чайкановичем, був Дабог, верховний бог старої сербської релігії, якого в пізніших віруваннях замінили такі святі, як св. Йован, св. Сава, св. Марта і св. Георгій, а його іпостасями були Троян і кульгавий вовк, на честь якого відзначали не лише вовчі свята і свята згаданих святих, але й Різдво, і йому першому вклонялися на родинних “Славах”» [22, р. 181].

Згадуючи легенду, яку О. Гільфердинг записав поблизу Нового Пазара, С. Новакович не висунув жодних дилем про усне походження легенди про св. Георгія, який рятує Троян-місто від змія: «Після всього цього не може бути сумніву, що легенда про св. Георгія як витязя і переможця змія, який урятував Троян-місто і дочку короля того міста, – надбання усної літератури нашого народу» [24, р. 139].

Міф – це несвідоме пробудження народної літератури: «У міфі лежить основна думка, рятівний дух, животворна сила героїчної казки, яка дає казці розвиток, він утворює єдність, він – це ідея, на якій заснована казка» [13, с. 25–26]. Тому дорогоцінні частки міфологічного матеріалу зберігаються в усній літературі передовсім як ідейна основа, яка має продо-

вження у фольклорних мотивах. Це особливо очевидно в поезії казки як жанру.

У казці «Змій і царевич» розповідь обіймає типологічно споріднену ситуацію в агіографічній літературі про св. Георгія. Однак відмінності помітні вже з першого погляду. Згідно з абстрактним стилем казки герой і місце дії не мають імені й означення. Композиція формується за принципом потрійного ускладнення і лінійного продовження епізоду<sup>1</sup>. Сама сцена на озері, розмова героя і боротьба із чудовиськом лежать у межах однакових сюжетних параметрів. Тому потрійне ускладнення і лінійне продовження епізоду є провідними композиційними принципами:

«(...) Коли вранці білий день настане, день настане і сонце засяє, устане пастух, устане й дівчина, і стануть збиратися на озеро. Пастух веселий, веселіший, аніж будь-коли, а дівчина царева сумна, сльози лле, а пастух її втішає: “Пані мила, прошу тебе, не плач, тільки зроби, що я тебе прошу, коли прийде час, ти підбіжи до мене і поцілуй, та не бійся”.

У цьому сегменті помітно, яким чином відбувається переплетення жанрових параметрів на стилістично-мовному рівні, коли через нарацію в прозі з’являються вкраплені частини десятистопних віршів, що поєднують епічний підтекст і хорейний розмір. Тут, звісно, потрібно мати на увазі і принципи стилізації народних оповідань В. Караджича [10, с. 68–93]. Характеристика героя заснована на об’єктивному опису і (само)вираженні героя в живих діалогічних формах. Згідно із жанровими зразками сама подія на озері сформована за принципами повторення і градації. Діалоги використані у функції зацікавлення оповіддю:

«(...) Коли вони прийшли на озеро, вівці одразу розбрелися навколо, а царевич кинув сокола на колоду, а хортів і волинку під неї, засукав штани і рукави, увійшов у воду і вигукнув: “О змію, змію! Вийди на боротьбу, щоб силами помірятися,

якщо ти не жінка”. Змій відповів: “Зараз, царевичу, зараз”. – “Мало часу в мене, змію, а ти великий, страшний, бридкий!” Як той вийшов, зчепилися вони в бою, і літній день дійшов до півдня. А коли опівдні пригріло, тоді говорить змії: “Відпусти мене, царевичу, занурю свою голову у воду, а потім кину тебе аж до неба”. А царевич йому відповідає: “Ех, змію, не дури мене; якби мене царева дівчина поцілувала в чоло, я б тебе ще вище кинув”. Коли він це сказав, підбігла царева донька і поцілувала його в щоку, в око і в чоло. Тоді царевич махнув змієм і підкинув його в небесну височінь, і коли змії упав на землю, то розлетівся на шматки...”» (Оповідач Груйо Механджич із Сентомаша [див.: 5, № 8]).

Тип противника вибрано у зв’язку з міфом як корпусом, з якого казка черпає свій сакральний зміст. Змій у переказах представлений як величезна крилата змія з трьома, сімома і дев’ятьма головами. У морфології казки змії належить до компетентності противника. Він – ворог людини, злий, зажерливий і ненаситний. За віруваннями, змії народжується від змії, яка, проживши тридцять або сто років, отримує лапи і крила [8, с. 4].

Пісенний мотив «святий Георгій убиває змія» реалізується в найширшому балканському ареалі. Особливо варіанти з болгарсько-македонського етнокультурного кола близькі до агіографічної літератури [1, с. 64–65].

За С. Новаковичем, легенда про св. Георгія в сербській усній літературі трансформована таким чином, що Королевич Марко приходить у вигляді св. Георгія, а арап – у вигляді змія. За С. Новаковичем, це – правило, за яким народні герої виступають замість святих та інших персонажів легенди [24, р. 139].

В епічній біографії Марка Королевича ціла тематична збірка пісень опосередковано пов’язана із сюжетною основою боротьби культурного героя проти демона-сторожа джерела [13,



с. 135]. Усі вони, за С. Новаковичем, не можуть увійти до модифікованої легенди про св. Георгія: «Серед них пісню про Недужого Дойчина я відношу до ряду пісень, що, я переконаний, походять з легенди про св. Георгія, тому й ця пісня, за своїми головними елементами, приєднується до легенди та до пісні про Марка Королевича й арапа» [24, р. 139–140].

В епічній пісні «Марко Королевич і арап» з низкою сюжетних елементів відбуваються докорінні зміни. Передовсім арап будує культуру в Примор'ї. Тип противника і міфічна маркованість простору («синє море») формуватиме демонічний хронотоп як простір, що належить чужому, надлюдському, а також людині, протиставленій світові. Згідно з поетикою епічної пісні вежа, яку зводить арап, отримує реалістичні розміри і матеріальну повноту: вікна зі скла, стіни обтягнені шовком й оксамитом, вежа має двадцять горищ. Цей опис необхідний, оскільки в епіці простір мусить бути семантично маркований, подібно до події, яка в ньому відбувається і є реалістично переконливою, тим самим можливою. Зважаючи на те, що герой в епіці своєю діяльністю вводить у простір сюжет, зрозуміло, що навколишнє середовище не узгоджується з принципами характеристики героя. Водночас учинки героя додатково повинні мотивуватися психологічно й етично. У порівнянні з абстрактним стилем казки, у якій система мотивації відходить на другий план, або легендою, де її взагалі не існує, оскільки зло не підвладне людині, спокушає її, а Божий план полягає в тому, щоб добро перемогло і людина позбулася гріха, у якому живе, – епічна пісня вимагає за будь-який учинок героя отримувати логічне виправдання:

Кулу гради црни Арапине,  
Кулу гради од двадест тавана,  
Украј сињег мора дебелого;  
Кад је Арап кулу начинио,  
Ударио стакла у пенцере,

Простр'о је свилом и кадифом,  
Па је онда кули говорио:  
– Што ћеш пуста у приморју, куло?  
Кад по тебе нитко шетат' нема:  
Мајке немам, а сестрице немам,  
А јоште се оженио нисам,  
Да по тебе љуба моја шеће;  
Ал' тако ме не родила мајка,  
Већ кобила, која бедевију,  
Запросићу у цара ђевојку;  
Јал' ће ми је царе поклонити,  
Јали ће ми на мејдан изићи.

Героя-рятівника введено в сюжет не за посередництвом вищих сил, а завдяки іншому герою. Саме введення Марка Королевича в сюжет опосередковане сном, через що до епічної стилізації залучені казкові елементи<sup>2</sup>. Зміст і функція сну полягає в тому, щоб обраний герой увійшов у сюжет і здійснив подвиг. Тому епіка відступає від канону надсилання книги або формули на кшталт «ворона-провісника». Сон, який бачить «пані цариця», не подано через посередництво символів, він матиме передусім сполучувальну (поєднуючу) функцію:

У то доба и ноћ омркнула;  
сан уснила госпођа царица,  
Ђе јој на сну чоек говорио:  
– Има, госпо, у држави вашој  
Равно поље широко Косово,  
И град Прилип у пољу Косову  
У Прилипу Краљевићу Марко;  
Вале Марка, да је добар јунак;  
Пошљи књигу Марку Краљевићу,  
Посини га Богом истинијем,  
Обреци му благо небројено,  
Нек ти отме шћерцу од Арапа.

Таємничий «чоловік», який приходить увісні до цариці, перебуває на межі переказу і легендарної оповіді. Його розповідь заснована на поетиці усного переказу («хвалять Марка за те, що він добрий герой»). Семантичний простір виразу звужено і сфокусовано через посередництво сну. Повідомлення представлено як поетична головоломка за допомогою техніки установки, що властива казці як жанру: у держави є поле, на полі є місто, у місті – герой, а в героя – риси, необхідні для здійснення подвигу, тобто порятунку біля озера царевої доньки.

Цікава й сцена на озері. Формули часу пов'язані з характеристикою простору (ніч, яка «згасла», події, що відбуваються «перед темною ніччю»). На відміну від казки, де пастишок покликаний створювати атмосферу радісних веселощів, у епічній пісні домінує похмурий настрій, зумовлений демонічним оточенням. Страх передано опосередковано, через поведінку коня героя. Діалог переходить у монолог нещасної дівчини до озера:

Кад је било испред тавне ноћи,  
Он поведе Шарца на језеро,  
Да га ладне напоји водице,  
Ал' му Шарац воде пити неће,  
Већ погледа често око себе,  
Ал' ето ти Туркиње ђевојке,  
Покрила се злаћеном марамом;  
Како дође на језеро млада,  
Поклони се зелену језеру,  
Пак језеру стаде бесједити:  
– Божја помоћ, зелено језеро!  
Божја помоћ, моја кућо вјечна!  
У тебе ћу вијек вјековати,  
Удаћу се за тебе, језеро,  
Волим за те, него за Арапа.

«Одруження» дівчини із зеленим озером відповідає типовій характеристиці демонічного простору й уявленням стоячої води як міфічного передпокою смерті [2].

Коли йдеться про взаємозв'язки церковної апокрифічної легенди про св. Георгія й епічних функцій арапа в колі пісень про Марка Королевича, Н. Милошевич-Джорджевич епічну пісню ставить на безумовний церковно-легендарний ґрунт, зазначаючи, що вона «із церковних книг перейшла до нашої народної літератури і повісті про знатного дворянина, звияжного лицаря, поборника християнської віри, святого і мученика, могутнього героя – св. Георгія. Зі своїх двох “відгалужень”, використовуючи вираз С. Новаковича, вона утворює одну з найпопулярніших тем нашої середньовічної літератури. Ми зупинимося лише на тому відгалуженні, яке говорить про чудо св. Георгія зі змієм, оскільки це сягнуло розквіту в народній літературі, і залишимо обабіч апокрифи з давнішим відгалуженням про мучеництво св. Георгія, яке згадуємо лише тому, що деякі свої елементи воно надало народній легенді» [11, с. 134].

У всіх наведених прикладах, незважаючи на жанрову належність, як інваріантний елемент сюжету виокремлено демонічний хронотоп: «Пов'язаність хтонічних божеств, найчастіше змія з водою (річкою, джерелом або озером), – це частина міфологічної географії підземного світу, за якою вхід до підземелля завжди веде через річку або озеро: за давньогрецьким віруванням, тіні мертвих приходять до воріт Аїда через р. Стікс» [4, с. 88–89].

В епічній космогонії південних слов'ян роль героя, який пробуджує демона темряви і міфологічного підземелля, переймає Марко Королевич. У піснях про сутичку з арапом образ Марка постає зразком архаїчного типу – носія «героїчної казки»: «Від міфічної конструкції героя як доброго і поганого бога, через спілкування з вілою, сходження в “той світ” і су-

тичку в межах міфічної парадигми брати–вороги, через битву із чорним арапом і рештою арапів, з якими слов'яни стикаються в перших століттях заселення Балкан, до битв із турками і зброї, якою герой володіє в битві з вілою, перетасовані карти епох, і кожна епоха наділила Марка своїми певними особливостями» [21, р. 117].

Поміж Марком і св. Георгієм на білому коні, як балканським міфологічним типом рятівника [12], стоїть фігура фракійського вершника: «Знайдені сліди фракійського вершника найчастіше були пов'язані з певним видом малих святилищ поблизу якогось джерела або, набагато рідше, з власне гробницею. Ці дані вказують на те, що фракійський вершник за своїми головними функціями пов'язаний з водою і світом мертвих, тому сподіваємося, що ці елементи знайдуться в переказах про нього, тобто в їх пізніших варіантах про святого Тодора, святого Георгія і, особливо, Марка Королевича» [16, с. 94].

М. Филипович, указуючи на ряд обрядів, пов'язаних зі зміями і культом св. Тодора, наголосив, що ідентифікація фракійського вершника зі св. Георгієм відбулася «виключно на основі іконографічної подібності: св. Георгій у православній іконографії зображений як воїн на коні, який, переслідуючи змія, проколює його списом» [20, с. 10].

У ряді пісень про Марка Королевича і демона джерела унаочнений зв'язок між героєм-вершником, змієм і водою: «Усе це наштовхує на думку, що первісний мотив пісень, у яких Марко бореться зі сторожами джерела, близький до переказу про св. Георгія, і що в обох випадках відкриваємо цікавий зв'язок між героєм-вершником, змієм і водою. У цих переказах змії, очевидно, представляє водяного демона. Однак постає питання “У яких мотивах ідеться про боротьбу св. Георгія і Марка Королевича, якщо ця функція, за аналогією з фракійським вершником, належить і їм?”» [16, с. 96].

З іншого боку, Р. Божович і Й. Деретич тлумачать моделі, де Марко Королевич стикається з арапами, переважно як згадки про дуже ранні зв'язки і контакти слов'ян з арапським світом, у контексті арапських проникнень у Європу. У світлі таких бачень сюжет про Марка і арапа можна було б тлумачити передовсім крізь призму історичних причин: «Маючи на увазі візантійсько-арабські сутички, які тривали багато століть, можемо уявити, що в пісні знайшли відгомін саме глобальні події, а також ті, які безпосередньо загрожували царській столиці» [2, с. 180].

Витоки усної згадки епічного арапа Й. Томич знайшов в історичному арап-паші, у турецькому героєві кінця XVII ст. За Й. Томичем, особи «Муси, який діє подібно до Джема (Єген-паші), потрібно шукати поряд з історичним Джемом, серед його оточення і помічників, так само, як ми маємо особу, яка відповідає Арап-азі та іншим арапам (Арап-паша), котрі найчастіше узагальнені піснями цієї групи» [19, с. 140].

Таким чином, фольклор як несвідома пам'ять вищої міфології стійко переживає розпад розвинених міфологічних систем і трансформується в низку «підсистем» благородної середньовічної культури, щоб суворим чернечим словам дати життєдайні соки народної літератури. Фольклор у цьому процесі багатий різномірними частками усних і писемних зразків і, як такий, переживає повторне моделювання як складова святогеоргіївської агіографії<sup>3</sup>.

Завдяки порівняльному аналізу різних фольклорних жанрів розкривається невичерпна сила усного поетичного слова, яке об'єднує святий час міфу, високу культуру середньовічної літератури і відсторонений час історії.

### ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> «Вступна формула з трьома синами не містить у собі класичним способом визначену жертву, а розкладається на 2+1. Два брати програють, а

третій – ні. За таким порядком для подальшої побудови сюжету будуть необхідні три герої, подані в простій комбінації – два змії і одна дівчина. Такий порядок здійснюється завдяки введенню змія і помічника (баба). У другій частині представлені також дві реальні особи (наймолодший брат і дівчина), другий змії і помічник (тварина). Відтак принцип 2+1 послідовно розкривається у структурі казки “Змії і царевич” (Вук, 8)» [14, с. 21].

<sup>2</sup> «Сон у казці причинново-наслідково пов’язаний з долею головного героя, а його місце у структурній комбінації тексту може мати різні функції» [14, с. 99].

<sup>3</sup> «Образ святого Георгія (як і інші, подібні до нього) – це не лише вияв старого міфологічного змісту в новій релігійно-ідеологічній формі, а самостійне, специфічно-середньовічне явище. Фольклор провокує проникнення мотиву змєборства в агіографічну літературу (що є чужим для самої її сутності). Саме там спостерігаємо й один з парадоксів: через житійну літературу тема драконоборства отримує новий потужний імпульс для розвитку і вторинно фольклоризується. Багато століть фольклор і література існують разом та переплітаються в найдивовижніших формах і різносторонніх напрямках. Універсальна міфологічна модель – змєборство, проникаючи з фольклору у високу літературу, засвоюється і трансформується за своїми законами розвитку, після чого, перетворена, знову повертається у фольклор» [1, с. 71].

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Беновска-Сьбкова М.* Змєят в болгарския фолклор. – Второ фототипно издание. – София : Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 1995.

2. *Деретић Ј.* Загонетка Марка Краљевића. О природи историчности у српској народној епизи. – Београд, 1995.

3. *Детелић М.* Митски простор и епика // Посебна издања. – Београд : САНУ, 1992. – Одељење језика и књижевности. – Књ. 46.

4. *Дрндарски М.* На вилином вијалишту. О транпозицији фолклорних жанрова. – Београд, 2001.

5. *Карановић З.* Народно песништво: усмено, писано, штампано // Усмено и писано / писмено у књижевности и култури : радови са међународног Науч. скупа одржаног у Новом Саду 21–23 септембра 1987, у част Вука Стефановића Караџића (1787–1864) / уредник С. Петровић. – Нови Сад, 1988.

6. *Караџић В.* Сабрана дела Вука Караџића. – Београд : Просвета, 1988. – Књ. III: Српске народне приповијетке / прир. М. Пантић.
7. *Караџић В.* Српске народне пјесме. – Беч, 1845. – Књ. 2.
8. *Караџић В.* Сабрана дела Вука Караџића. – Београд : Просвета, 1988. – Књ. 5 / прир. Р. Пешић.
9. *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. – Београд : Етнографски институт САНУ, Интерпринт, 1998.
10. *Милошевић-Ђорђевић Н.* Казивати редом. Прилози проучавању Вукове поетике усменог стварања. – Београд : Рад ; КПЗ Србије, 2002.
11. *Милошевић-Ђорђевић Н.* «Легенда о св. Ђорђу» // Заједничка тематско-сижејна основа српкохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције. – Београд, 1971.
12. *Питулић В.* Трагом архетипа: од усмене ка писаној речи // Библиотека Књижевност и језик. – Београд : Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2011. – Књ. 37.
13. *Руварац И.* Две студентске расправе. – Београд, 1884.
14. *Самариџа С.* Поетика усмених прозних облика. – Београд : Народна књига ; Алфа, 1997.
15. *Самариџа С.* Тешанова песма о Марку и Љутици // Свет речи. –1997/1998. – № 4–5.
16. *Срејовић Д.* Древни балкански елементи у лику Марка Краљевића // Илири и Трачани. О старобалканским племенима / прир. В. Јовић. – Београд, 2002.
17. *Срејовић Д.* Цермановић-Кузмановић Александрина // Речник грчке и римски митологије. – Београд, 1979.
18. Стара српска књижевност. Хрестоматија / Т. Јовановић. – Крагујевац, 2000.
19. *Томић Ј.* Историја у народним епским песмама о Марку Краљевићу // СКА. – Београд, 1909. – Књ. 30, I. Песме о Муси Кесецији и Ђему Брђанину.
20. *Филиповић М.* Трачки коњаник у обичајима и веровањима савремених балканских народа. – Нови Сад, 1950.
21. *Džadžić P.* Homo Balcanicus, homo heroicus. – Beograd, 1987.
22. *Janićijević J.* U znaku Moloha. Antopološki ogled o žrtvovanju, Vajat. – Beograd, 1986.
23. *Maretić T. M.* Halanskoga «Južnoslovensko pričanje o Kraljević Marku» u svezi s narodnom ruskom epikom, (Književna obznana) // Rad JAZU. – Zagreb, 1897. – Књ. 132.



24. *Novaković S.* Legenda o sv. Gjurgju u staroj srpskoslovenskoj i narodnoj usmenoj literaturi // *Starine*. – 1879. – XII. – Knj. 9.  
25. *Petrović S.* Pojmovi i čitanja. – Beograd : SANU, 2008.

Переклад із сербської Людмили Недашківської

### *SUMMARY*

The article is devoted to a comparative study of how one of the oldest Indo-European with Dragon killer motive was embodied in the genre of oral prose, epic poetry and an ancient literature.

From this perspective different sides of the genesis and transformation of genre stories about Dragon killer are analyzed.

When it comes to the inclusion of the plot into various genre forms, it stresses that the combination of oral and written poetry is the relation of two homogeneous literary factors. On the other hand, without diachronic literary effect it's impossible to distinguish impact between the elements of oral and written tradition. The legend about Dragon killer is a variant of the ancient cosmogony plot about struggle of Zeus with a dragon, which is known since ancient times. The role of the Dragon killer and the demiurge in the pantheon of Slavic belongs to Svarog – mythical blacksmith, god of fire and iron. Myth of Svarog dates back between 10 and 8 BC. Variants which apply to St. George, who conquers the dragon, stratify on myth and form a plot scheme of medieval hagiographies that get into the apocryphal literature of the Slavs through Byzantine sources. Mythological component stored as a precious seed in oral tradition, has the most important meaning of the ideological basis on which folk motives stratify. Especially clearly it's represented on the example of a fairy tale «The Dragon and the King's Son» – the plot widespread in the Balkans. In Serbian oral tradition legend of St. George transformed so that instead of St. George appears Marco Korolevich and dragon is replaced on Arapyn, which corresponds to the principle that in folk legends on place of images of saints appear folk heroes. According to folk poetics series of plot additions also changes the folk epic poetry, in which appears a realistic background, the actions of the heroes are justified from the standpoint of national morality, and in the structure of the songs an important role play the elements of folk tales (dream, crow, leaf, etc.). However,

despite the plot belonging to different genres of folklore one of invariant features is demonic chronotope, on which chthonic deity belongs to the mythological underworld. In a number of songs about Mark Korolevich and his demonic enemy opens the prospect of connection between rider, dragon and water as an echo of the ancient myth. On the other hand, the number of researchers perceive in struggle of Mark Korolevich and Dragon, ancient Slavs relations with the Arab world in the context of the Arab invasion to Europe. Thus, the comparative analysis of different genres of folklore opens a striking force of the spoken word, which is able to combine the culture of medieval literature, as well as the mythical time and profane time of history.

**Keywords:** the Legend about Dragon Killer, epic poem, legend, myth.