

ІСТОРІЯ УЯВЛЕНЬ

Юрій Писаренко

Архаїчні витoki образу «народного героя»



Пам'яті батька

Юрій Писаренко

АРХАЇЧНІ ВИТОКИ ОБРАЗУ «НАРОДНОГО ГЕРОЯ»

«Народний герой» — один із поширених термінів, якими оперує слов'янська фольклористика, а також народна пам'ять у широкому смислі слова. Як правило, ним визначається історична особа, уславлена своєю боротьбою з іноземними загарбниками або класовими гнобителями, й оспівана у народних піснях і переказах. У масовій свідомості образ народного героя уособлює собою найкращі людські риси. У відповідності з усною традицією, така людина володіє надзвичайною харизмою і користується у співвітчизників незаперечним авторитетом¹. Незважаючи на своєрідність кожного із числа подібних образів, у їхньому сприйнятті виявляється ряд загальних

рис, символіка яких може бути зведена до міфології та ритуальної практики первісності.

Ставлячи перед собою завдання ретроспективно поглянути на сутність такого явища, як «народний герой», передусім звернемося до прикладу, котрий, практично, ніхто не ставить під сумнів, незалежно від своїх політичних поглядів і культурних уподобань. Для українців — це Тарас Шевченко. Походження з кріпаків, народність форми і духу його творів, відстоювання інтересів простих людей і сплата за свої переконання тривалим засланням — залишають його життя і творчість неперевершеним взірцем демократизму².

¹ Очевидно, як конкретизація поняття «народний герой» у більшості випадків може сприйматися термін «визволитель», що застосовується К. В. Чистовим до легендарних персонажів, які виражали надії народу на кращу долю (Див.: Чистов К. В. Легенда об «избавителе» и проблема повторяемости фольклорных сюжетов // Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. — Л., 1986. — С. 200–220).

² Окремим прикладом відверто негативного ставлення до Шевченка є сумнозвісна книга О. Бузини із післямовою О. Білодіда. Не вдаючись до її детальної критики, не можу тут пройти повз однієї з основоположних і явно хибних думок цього твору — про шпучне запровадження культу Тараса Шевченка у 30-ті роки Сталініним.

Підстави не погодитись з цією тезою мені дає одна подробиця життя мого батька Георгія Степановича Писаренка (1910–2001 рр.) (про нього див.: Писаренко Г. С. Воспоминания и размышления. — К., 1994). Приблизно у п'ятирічному віці (1915) він чув фрагмент виступу лірника біля Преображенської церкви села Дрїжина Гребля (нині — Кобеляцького району Полтавської області). Вже 80-літнім батько пам'ятав кілька рядків цієї пісні, навіть не підозрюючи, що в них йдеться про перепоховання Шевченка:

Везуть тебе простим возом
До нової ями,
Везуть хлопці і дівчата
Кручами, ярами.

Лише після батькової смерті пошук джерела цих рядків привів мене до вірша М. Максимовича «На похорон Т. Гр. Шевченка під Каневом», надрукованого у «Основах» за червень 1861 р., у рубриці «Значение Шевченка для Украины. Проводы тела его в Украину из Петербурга» — с. 37.

Народ не лише пройнявся поезією Шевченка, але і склав про нього свої власні твори — легенди і пісні, в яких наділив поета рисами безстрашного борця за права знедолених³. Слід зауважити, що створенню такої «міфології» значною мірою сприяло те, що Шевченко й сам у своїй творчості міфологізував минуле України, звівши його в ранг так званої метаісторії. Згідно такому підходу, окремо взята історична подія, через символічний код, набуває загальнолюдського, позачасового звучання. Сам же «метаісторик», у даному разі — Шевченко, беручи на себе місію «обранця трансцендентних сил», ніби закладає основи власного «життя після смерті»⁴.

Поряд із названими, провідними чинниками героїзації Шевченка, досить несподівано звертає на себе увагу власне «технічний» аспект становлення його образу як народного героя. Передусім, це перевезення тіла поета, котрий помер і спочатку був похований у Петербурзі, — на Україну (травень 1861 року). На той момент про Шевченка знала лише якась частина освіченого суспільства, і далеко не всіма усвідомлювалась справжня значимість цієї акції. Це ілюструє розповідь сучасника поета, Ф. Лободи (Лебединцева). Під час одного із стихійних мітингів, що супроводжували похоронну процесію, якийсь оратор-студент звертався до поета із словами: «Ти наш батьку, учителю, *пророче*». При

останньому слові одна баба-торговка, що уважно слухала промову, з точки зору звичного для нас шанування Шевченка, відреагувала досить скептично: «плюнула із злістю і сказавши: «от, ка-зна що говорить», пішла додому»⁵. Канонізація відбувалася прямо на очах, і вже незабаром, за свідченням іншого поетового сучасника, М. Білозерського, поклоніння досягло таких масштабів, що «народ ходив на могилу Шевченка для зцілення від лихоманок та інших хвороб»⁶. На нашу думку, це дійство тілесної співпричетності герою може сприйматися як найбільш яскраве й справжнє свідчення його «народності». На цьому вияві відношення народних низів до свого захисника, котре за щирістю й афективністю форми має сходити до глибокої архаїки, і зосередимо свою увагу.

Не можна не помітити, що сприйняття героя тут виявляється відмінним від сучасного. Для нас героїзм пов'язаний із жертовністю, стражданням, котре людина переносить із гідністю. Героїзм, по суті, це вміння побороти страх перед смертю. Вершина героїзму — віддати життя заради спасіння інших. Але ця жертовність героя зовсім не передбачає безпосереднього тілесного зв'язку між ним і тим, кого він врятував, тоді як приклад зі зціленням на могилі Шевченка показує, що, згідно архаїчному світогляду, розуміння, або навіть — відчуття жертовного героїзму народжується саме

Отже якщо опублікований у журналі вірш про Шевченка потрапив у лірницький репертуар і зберігався у ньому на той час вже 54 роки, то, напевно, схвально сприймався в народі. Звісно, — не завдяки Сталіну, а завдяки Шевченку, Максимовичу й лірництву. Це, лише окремий приклад, який всупереч твердженню літературного «мисливця на відьом», переконує, що загальнонародна популярність Шевченка за походженням «дореволюційна».

³ Т. Г. Шевченко в народній творчості. — К., 1940. — 192 с.; Народ про Шевченка. — К., 1961. — 88 с.

⁴ Грабович Г. Поет як міфотворець: семантика символів у творчості Тараса Шевченка. — К., 1998. — С. 47–48; 58–62. Визначення «метаісторії» див. також: Кримський С. «Кінець історії» чи метаісторія // Collegium. Международный научно-художественный журнал. — К., 1994. — № 1 (3). — С. 33.

⁵ Лобода Ф. Мимолётное знакомство моё с Т. Гр. Шевченком и мои об нём воспоминания // Киевская старина. — К., 1887. — Ноябрь. — С. 576.

⁶ Белозерский Н. Тарас Шевченко, по воспоминаниям разных лиц (1831–1861) // Киевская старина — К., 1882. — Октябрь. — С. 76.

з атмосфери фізичного єднання з могилою, а відпочатково, очевидно, із самим тілом «героя». Найвідомішим пережитком такого погляду є, мабуть, символічне причастя тілу і крові Христа-Спасителя. Таким чином, у найдавнішому, традиційному розумінні, героїзм виявляється не тільки, а можливо і не стільки моральною категорією, скільки цілком відчутною — матеріальною і ритуальною. Ця категорія більш приземлена і не висуває до героя тих вимог подвижництва, котрим він відповідає в очах нашого сучасника. Скоріше за все, правильний висновок О. М. Фрейденберг, зроблений по відношенню до античної традиції, що «герой переважно є небіжчик. Герої — це померлі»⁷. «Так само, як у небіжчика, місце культу героя — могила; власне героїзація є віддання померлим заупокійної шани»⁸.

Важливість для народу саме тілесного контакту з героєм, його могилою бачиться нам, передусім, як феномен одного порядку з тим, який у давнину визначав нерозривний зв'язок будь-якої людини із своїм родом. Посилання давньоруського літопису на те, що у давнину кожен слов'янський рід жив на своєму, окремому від інших, місці, за висновком М. В. Калачова, свідчить, що «бути членом певного роду, за початковим розумінням, значило не лише бути по-

в'язаним єдністю походження або крові з іншими його членами, але також народитися і жити з ними разом, нероздільно»⁹. Тобто, зв'язок давньої людини з родом, а у розглядуваному нами більш сучасному випадку — героя з народом, — мав визначатися, насамперед, їхнім безперервним знаходженням на одній і тій же «родовій» території. А з цього напрошується висновок, що єдність членів роду, їхня «спорідненість» спочатку визначалася саме місцем проживання¹⁰. Слід додати — і місцем поховання, оскільки родове мислення не протиставляє світу живих світові померлих. Померлий предок, згідно первісному поглядіві, повертається у нащадку, що народився¹¹. Не випадково, наприклад, розкопані археологами давньоруські язичницькі кургани, що не вміщують в собі слідів поховань, часто тлумачаться як меморативні кенотафи — насипані на общинних могильниках у пам'ять про місцевих жителів, загиблих на чужині¹². У такий спосіб, очевидно, мала досягатись безперервність родового зв'язку, котрий розумівся, насамперед, як територіальний. Тільки присутність могили загиблого одноплемінника на рідній землі могла забезпечити його «відродження» у наступному поколінні.

Вже приклад із паломництвом до могили Шевченка показує, що народний

⁷ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности / 2-е изд. — М., 1998. — С. 47.

⁸ Там же. — С. 48.

⁹ Калачов Н. В. О значении изгоев и состоянии изгойства в Древней Руси // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Ник. Калачовым / 2-е изд. — СПб., 1876. — Кн I (Отд. I). — С. 54.

¹⁰ Це засвідчують і висновки Ю. І. Семенова. Із виникненням первісної дуально-родової організації, людина могла належати лише до колективу, у склад якого входила її мати. Приналежність людини до певного господарського колективу, що повністю збігався з родом, настільки сама собою розумілася, що спочатку не було ніякої необхідності у рахуванні спорідненості, у тому числі й материнської (Семёнов Ю. И. Как возникло человечество. — М., 1966. — С. 512). Але за таких умов мав набувати значення критерій територіальної відособленості роду.

¹¹ Петров В. Опыт стадийного анализа «охотничьих игр» (к постановке вопроса) // Советская этнография. — М.; Л., 1934. — № 6. — С. 151, 152, 155.

¹² Булкин В. А., Дубов И. В., Лебедев Г. С. Археологические памятники Древней Руси IX–XI веков. — Л., 1978. — С. 35; Мовчан І. І. Давньо-київська околиця. — К., 1993. — С. 157.

герой, образ якого народжувався близько півтора століття тому, тлумачився цілком у категоріях родового мислення. Якщо територіальний зв'язок означав спорідненість, то тоді необхідна належність героя і його могили даній території показує, що в своєму архетипі герой — це дійсно член роду, предок. Могила героя, як, очевидно, початково і предка, втілює споконвічний зв'язок народу (колись — роду) з територією проживання. За великим рахунком, сама ця могила уособлює принцип єдності народу, а раніше — членів архаїчного колективу через їхню приналежність до даної конкретної території. Деяке топографічно умовне осереддя роду, котре В. П. Петров називає «материнським, народжуючим місцем»¹³, логічно асоціювати саме з могилою предка, риси якого бачимо у пізнішому герої.

Ці здогади стають більш переконливими, завдяки аналізу руської присяги з дерном, що згадується джерелами XI–XIX ст. Селянин присягав з дерном на голові, що в тому разі, якщо ділянка землі не належить йому, нехай покарає його Мати-сира земля¹⁴. За пізнім значенням цієї клятви — підтверджувати право на спірну землю — вгадується її початковий смисл — доводити належність до родової території (Матері-землі) самої людини. Остання просто обстоювала свою правоту, котра у давнину ототожнювалася із повноправністю, що полягала у безперервному зв'язку особи із родом-місцем. Будучи, по суті, ініціативним, цей обряд розумівся як *пере-*

родження, через тимчасову смерть, шляхом злиття із «Землею-родом». Оскільки ж ініціант завжди сприймався як деяке уособлення усього колективу¹⁵, то в даному обряді ніби відбувалося самовідтворення роду в цілому.

Напевно, обряд клятви з дерном мав і своє обґрунтування в якомусь міфі про «героя» — сина Землі. Принаймні, той, що клянеться з дерном, зовні подібний до персонажа, котрого зображено у нижньому (підземному) ярусі знаменитого Збруцького ідола IX–X ст. Ми бачимо тут велетня, котрий знизу головою і руками підтримує землю, населену людьми (див. мал.). У цьому персонажі традиційно бачать слов'янського бога Велеса-Волоса (терміни, що сходять до індоєвропейського *wel-, позначають як «великий, сильний», так і «небіжчик»)¹⁶. Причому, відтінок «сили» стає найбільш зрозумілим при виявленні у Волосі рис божества, що персоніфікує соціальну організацію — общину. Остання традиційно виступала втіленням якоїсь «життєвої сили». Російське прислів'я — «Мир (тобто община. — Ю. П.) — велик человек» — добре підходить для опису соціальної суті Волоса¹⁷. Велетень-герой, предок, що тримає на собі землю, ніби вмщує в собі весь колектив. Це знаходить паралель у звичаї, котрий існував у Білорусі — ходити у весняний день поминання предків, Радуницю, цілими сім'ями на кургани, що називаються *волотовки* (тобто могили *волотів* — велетнів). Свідченням того, що у цих волотах відбулось уявлення про небіж-

¹³ Петров В. Указ. соч. — С. 150–151.

¹⁴ Смирнов С. И. Древне-русский духовник (исследование по истории церковного быта) // Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских при Императорском Московском университете. — 1914 г. — М., 1913. — Кн. 2. — С. 274–275; Писаренко Ю. Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. — К., 1997. — С. 77–90.

¹⁵ Порівн.: Кемпбел Дж. Герой із тисячею облич. — К., 1999. — С. 13, прим. 10.

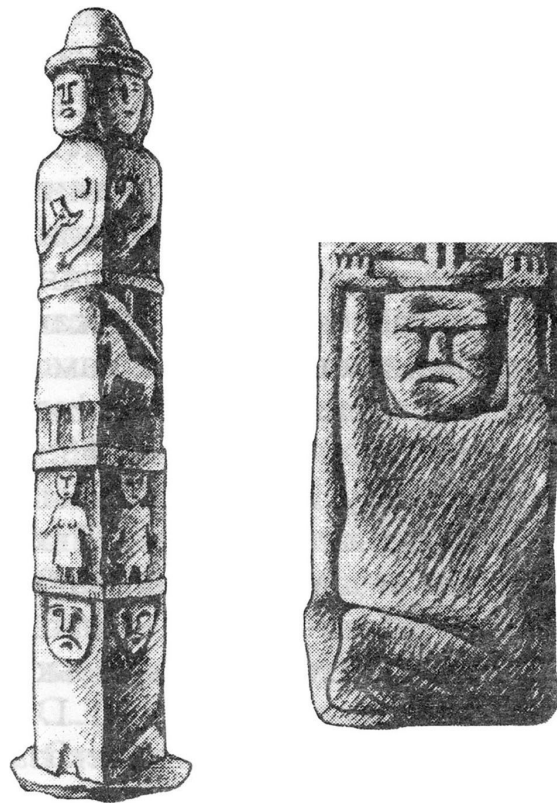
¹⁶ Писаренко Ю. Г. Указ. праця. — С. 24–25, 77–90 та ін.

¹⁷ Там же. — С. 126.

чиків-предків, є традиція розповідати про білоруських волотів-«осилків» під час аналогічного осіннього поминального свята «дзедов» (дідів)¹⁸. Могила-курган героя — це ніби слід від голови небіжчика-волота, якою той знизу підтримує землю-дерн. Одночасно — це місце всього роду (він сюди збирається на поминки), а також точка потенційного відродження предка. Могила — це звеличений небіжчик-герой і весь рід.

Головні висновки цього ланцюгу думок такі: 1) У найдавнішому розумінні першою умовою «героїзації» є зв'язок об'єкта з родовою територією; 2) Сам героїзм — це причастя об'єкта території роду (самому родові), так би мовити, в ритуальному (а не повсякденному) виразі. Показовий тут обряд клятви з дерном, семантично відповідний «смерті (похованню)-відродженню»; 3) У такому «героїзмі» контакт однієї особи зі всіма — родом, територією — дає всім членам роду (населенню території) усвідомлення себе як «родового» цілого.

Віра у зцілення на могилі героя, очевидно, сходиться до віри у зцілення від безпосереднього доторку до померлого¹⁹. У такому прилученні до останків найяскравіше проявляється героїзація небіжчика, причому, навіть у тому разі, якщо його смерть, частиною її свідків, сприймається як заслужена ним кара. Такий приклад дає історія України середини XII ст. 1147 року у Києві був забитий натовпом представник династії чернігівських князів, нещодавно скину-



Мал. Слов'янський язичницький ідол (IX–X ст.), знайдений у р. Збруч; фрагмент Збруцького ідола: одне з трьох зображень підземного бога (Волоса)

тий з київського столу Ігор Ольгович. Його тіло було перевезено з верхньої частини міста — Гори на Поділ, де на торговій площі його кинули для наруги. Але ці дії викликали зворотню реакцію: якісь люди почали збирати його кров і обривки одягу «на спасіння собі й на зцілення» і укривати його наготу своїми одягами²⁰. Ця подія набуває цікавого відтінку, якщо врахувати, що місце, куди

¹⁸ Бараг Л. Г. «Асілкі» белорусских сказок и преданий (к вопросу о формировании восточнославянского эпоса) // Русский фольклор. — VIII. Народная поэзия славян. — М.; Л., 1963. — С. 38–39.

¹⁹ Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. — К., 1992. — С. 263; Еремїна В. І. Ритуал и фольклор. — Л., 1991. — С. 122.

²⁰ Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. — М. 2001. — Т. 2. — Стб. 353. Одну з паралелей цьому випадку, що цікава і для нашої теми в цілому, знаходимо у середньовічній Англії: 1649 р., коли було страчено короля Карла I, у його крові старалися намочити хустки, яким приписували властивість зцілювати хворих золотухою (Тушина Е. А. М. Блок. Короли-целители: Исследование сверхъестественной силы, приписываемой королевской власти во Франции и в Англии // Культура и общество в средние века: Методология и методика зарубежных исследований. Реферативный сб. — М., 1987. — Вып. II. — С. 176–177).

було спеціально доставлене для приниження тіло Ігоря Ольговича, тобто Поділ з його вічовою площею, — це саме нижня частина міста, котра, згідно умовній язичницькій топографії, відповідала Матері-землі та «родовому», народному началу²¹. Вище говорилося, що в обряді клятви з дерном на голові, що означав тимчасову смерть і одночасно прилучення до території-роду — «Матері-землі», людина виконувала роль міфічного персонажа — Волоса. Ідол цього язичницького божества, аж до його повалення під час хрещення Русі (988 р.) стояв на Київському Подолі²². Якщо у клятві з дерном підтвердження-відновлення родового статусу, в якому виникли сумніви, символізується прилученням до землі, то у випадку з Ігорем Ольговичем «покарання» перетворюється в очищення-соціалізацію, шляхом розчинення у подільській, народній, початково — «родовій» масі, рівній тій же Матері-землі. Роздрібнюючись своєю кров'ю на багато часток, що їх люди розносять по різних кінцях міста, Ігор мовби перетворюється на велетня-героя (у міфі відповідного Волосу), символічно охоплюючи весь народ. Це причастя крові жертви виявляється семантично тотожним клятві з дерном — «похованню у землі». Ще цікаве те, що покарання можна прирівняти до інших ситуацій, в яких похитнулася віра у родовий статус, честь людини. Воно так само, як клятва з дерном у суперечці або ж «смерть-поховання», веде до «очищення-соціалізації-

прилучення до родової субстанції-переродження». Примітно також, що той, хто карається, іншими словами — соціалізується, сам опиняється джерелом життєвих сил колективу. Можливо, його неміч (хвороба), що асоціюється з тимчасовим статусним «банкрутством», або ж — своєрідна нечистота, спочатку передається суспільству, а його вбивство і причастя його плоті відповідає зціленню, тобто — переродженню самого суспільства.

Несподівану паралель до героїчної символіки наведеної події знаходимо у сцені «Слова о полку Ігоревім», що зображує повернення з половецького полону в Русь князя Ігоря Святославича. Автор поеми, зупиняючи увагу на візиті новгород-сіверського князя до Києва, у той же час обирає не такий відомий літопису епізод, як зустріч Ігоря з головою князів Русі Святославом Всеволодовичем, а його поїздку з верхньої, князівської частини міста до невеличкої церкви Успіння Богородиці Пирогощої, що стояла на тому ж таки київському Подолі:

Игорь ѣдетъ по Боричеву
къ святѣй богородици Пирогошей.
Страны ради, гради весели²³.

Сцена є логічним продовженням слів поеми, що передають печаль за полоненим Ігорем у вже відомій нам тілесній формі:

²¹ Про семантику київського Подолу докладніше див.: Писаренко Ю. Першопочатки Києва: наукові уявлення та народна традиція // Київська старовина. — 2002. — № 1, 2.

²² Висновок про місцезаступання ідола Волоса на Подолі ґрунтується на даних «Обычного жития св. Владимира», відомого у кількох списках XV–XVII ст., про скинення ідола Волоса в р. Почайну, що омивала київський Поділ і впадала у Дніпро (Голубинский Е. Е. История русской церкви. — М., 1901. — Т. I (Первая половина тома) / Изд. 2-е. — С. 231; Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. — СПб., 1914. — С. 311–312).

²³ Слово о полку Игореве. — М., 1987. — С. 52; «Боричев» — Боричів тік, нині Андріївський узвіз — давня вулиця Києва. Вела із верхньої, князівської частини міста на Поділ, у центрі якого, на торговищі (нинішня Контрактова площа) стояла церква Успіння Богородиці *Пирогощої*. Нині на старих фундаментах зведено її реконструкцію.

«Тяжко ти головы кромѣ плечю,
зло ти тѣлу кромѣ головы» —
Руской земли безъ Игоря²⁴.

Далі, читаючи, що «Игорь князь въ Руской земли» і про його шлях на Поділ до церкви Пирогощої, цілком природньо зробити висновок, що його повернення рівнозначне «зціленню» цього, схожого на казкового, «велетня» Руської землі. Її народним (у найдавнішньому розумінні — родовим) осереддям була подільська, нижня частина столиці Русі — Києва. Відновлення статусу Ігоря Святославича, пов'язане з його поверненням з чужини в Русь, ніби зцілює й саму змучену половцями країну. Ігор, що постраждав через свій погано підготовлений похід у Степ, зазнав фізичного болю від ран, моральної вини й полону, нарешті зустрічає загальне співчуття своїй долі і перетворюється на «народного героя». Його умовна смерть, зрештою, як і реальна смерть Ігоря Ольговича, «передбачала» наступне відродження-очищення-зцілення, що полягало у відновленні зв'язку із народом (родом), рідною землею, в злитті з ними²⁵. Атмосфера радості й веселості, що супроводжувала акт відновлення цього зв'язку і сим-

волізувала повноту життя, перекликається із словами М. М. Бахтіна з книги про Рабле стосовно того, що неофіційна святковість європейського Середньовіччя і Ренесансу мовби мала підтекст космічного «зниження», прилучення до землі як поглинаючого й одночасно народжуючого начала²⁶. За влучним висловом ученого, тут «зниження рие тілесну могилу для *нового* народження»²⁷. У таких веселощах, які стирали ієрархічні відмінності й утворювали атмосферу утопічної рівності, «людина мов би перероджувалася для нових, власне людських взаємин. Відчуження тимчасово зникало. Людина поверталася до себе самої і відчувала себе людиною серед людей. І ця справжня людяність відносин... реально здійснювалася і переживалася в живому матеріально-чуттєвому контакті»²⁸.

Якщо сприймати вище наведені приклади віри у зцілення як придбання життєвої сили, якої забракло, то цікавим прикладом можуть служити руські білини про Святогора. У них у велетня-богатиря Святогора, котрий помирає тому, що його (через його ж силу) не може на собі носити Мати-сира земля, інший, менший богатир Ілля Муромець пере-

²⁴ Слово о полку Игореве. — С. 51.

²⁵ 1) Покаянний відтінок епізоду поїздки Ігоря відзначався вченими, а також пов'язувався ними з катаричним значенням «Слова» в цілому (Лихачёв Д. С. Катарсис в «Слове о полку Игореве» // Лихачёв Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. — Л., 1978. — С. 206–210; Толочко П. П. Боричів узвіз // Від Русі до України. Вибрані науково-популярні, критичні та публіцистичні праці. — К., 1997. — С. 85. Здається, що як по своїй символіці, так і за її смисловим навантаженням, ця частина «Слова» близька до добре відомого епізоду «Преступления и наказания» Ф. М. Достоевського, в якому Раскольніков, каючись, цілує на площі землю (Смирнов С. И. Указ. соч. — С. 282–283; Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. — Минск, 1976. — С. 517).

2) Те, що «Слово», несподівано для нашого сучасника, ставить на почесне місце маловідому (порівняно із Софією та Десятинною церквою) Пирогощу, а також складна семантика цієї частини поеми, може служити аргументуванням проти сучасних спроб заперечити автентичність цього твору (див. Кінан Едвард. Слово про те, як Ярослав, князь галицький, у султанів стріляв // Критика. — 2000. — Грудень. — С. 4–7; Грабович Гр. Вічне повернення містифікацій // Критика. — 2001. — Січень — лютий. — С. 7–9.). Спеціальну розвідку про завершальну частину поеми див.: Писаренко Ю. «Игорь ѣдет по Боричеву...» (Про фінал «Слова о полку Игоревім») // Київська старовина. — 2000. — № 6. — С. 20–33.

²⁶ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / 2-е изд. — М., 1990. — С. 26–28.

²⁷ Там же. — С. 28.

²⁸ Там же. — С. 15.

ймає силу, шляхом вдиху, змашування потом вмираючого, лизання цього поту або ж білої піни²⁹. При цьому богатир намагається взяти лише якусь частку цієї сили, аби й самому не увійти у смертельний конфлікт із Землею. Життєва сила — життєздатність, очевидно, асоціювалась не лише з фізичним здоров'ям, але і родовим статусом³⁰. Цю багатогранну в нашому розумінні, але єдину в розумінні давніх, силу і давала приналежність до роду, рівному Матері-землі. Сила жити і залученість у рід вважались одним і тим же. Сюжету про надмірну силу Святогора, що спричинила його смерть, відповідає українське прислів'я: «Велетню недовго в світі жити»³¹. Волоту-герою, що сприймається як уособлення всього роду, задалегідь приписується функція смерті. Можливо, що

запрограмованість смерті велетня в фольклорі це — переосмислення традиційного звеличення, пієтету небіжчика в реальності³². Але таке переосмислення могло б свідчити про те, що народу герой і був необхідний у функції своєї смерті³³. Момент кончини й передачі сили — це, очевидно, і є одкровення сутності роду. В жалобі за померлим, у його героїзації, думаємо, проявляється підсвідоме відчуття того екзистенційного, що робило рід одним цілим³⁴.

З нашої точки зору, психологію створення героя у доісторичну давнину проникливо відчув М. Горький. На його думку, образ героя народжувався у зв'язку із загибеллю члена родового колективу і був узагальненням усього життєвого досвіду роду, що боровся за виживання. «Викликані втратою фізичної

²⁹ Онежские былины. Подбор былин и научная редакция текстов Ю. М. Соколова // Летописи. — М., 1948. — Кн. 13. — С. 72 (№ 1); 859 (№ 269); Печорские былины. Записал Н. Ончуков // Записки Имп. Русского Геогр. Общества по Отд. этнографии. — СПб., 1904. — Т. XXX. — С. 256–257 (№ 61).

³⁰ Цікаво, що сам билинний Ілля Муромець, згідно з декотрими билинами, до 30-ти років був немічний, але був зцілений і наділений богатырською силою. На думку В. Г. Балущка, мотив зцілення Іллі відповідає ритуалу ініціації (Балущок В. Г. Исцеление Ильи Муромца: Древнерусский ритуал в бытине // Советская этнография. — М., 1991. — № 5. — С. 20–27). Тобто і тут, можливо, «зцілення» означало придбання повноправ'я.

У світлі нашої теми примітно, також, і те, що Ілля Муромець вважається реальною історичною постаттю і є найпопулярнішим на Русі народним героєм. Крім того, він був канонізований православною церквою. Його мощі спочивають у печерах Києво-Печерської Лаври (Калугин В. И. Герои русского эпоса: Очерки о русском фольклоре. — М., 1983. — С. 32–39; Киреевский П. В. Песни, собранные П. В. Киреевским / 2-е изд. — М., 1868. — Вып. I. — С. XXII). За переконанням віруючих, як і мощі інших святих, вони можуть зцілювати хвороби.

³¹ Котляр М. Русь язичницька: Біля витоків східнослов'янської цивілізації. — К., 1995. — С. 35.

³² Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет / Перевод с нем. — В 2-х кн. — Тбилиси, 1991. — Кн. I. — С. 259.

³³ 1) Ранній ухід із життя найсильнішої й найпопулярнішої постаті, особливо, відзначеної харизмою співчутливості, на рівні підсвідомості сприймається як визначений наперед. Нам здається ніби смерть довершує й увічнює образ народного улюбленця. В наші дні ми б назвали це «феноменом принцеси Діани»; 2) Чим пояснити появу увлечення про надмірну, згубну силу, що приводить героя до смерті? Вважаючись джерелом життєвої сили колективу, герой не може не мати сили. Але передача цієї сили може здійснитися лише в результаті його смерті. Якщо ж цей носій родової сили помирає, то його сила має розумітися як надмірна. 3) Не виключено, що «надмірна сила» могла осмислюватися, також, як прояв індивідуалізму. Розгляд цього співвідношення, вочевидь, надто радикальний, див.: Писаренко Ю. Г. Смерть Святогора: відголос передісторії людства в билинах (Ч. 2) // Укр. Істор. журнал. — 1999. — № 3. — С. 113–125.

³⁴ Григорьян Б. Т. Экзистенциальная концепция человека К. Ясперса // Буржуазная философская антропология XX века. — М., 1986. — С. 29–30; Саме смерть виявляється найважливішим індикатором сутності т. з. *communitas*, що, згідно з Віктором Тернером, позначає общину, як неформальну спільноту, просякнуту принципом «почуття до людства». «...Комунітас має екзистенційні якості, у ній людина всією своєю цілісністю взаємодіє із цілісностями інших людей» (Тернер В. Символ и ритуал. — М., 1983. — С. 198).

сили переживання колективу складалися у одне, несвідоме, але необхідне і напружене бажання — замінити втрату, воскресити того, хто пішов, залишити його у своєму середовищі. І на тризні по рідній людині рід уперше створював у своєму середовищі особистість (личность); підбадьорюючи себе і наче когось загрожуючи, він, рід, поєднував з цією особою всю свою спритність, силу, розум і всі якості, що *робили* одиницю і групу більш стійкою, більш потужною. Можливо, що кожен член роду в цей момент згадував якийсь свій особистий подвиг, свою вдалу думку, здогад, але не відчуваючи своє «я» як якесь буття поза колективом, приєднував увесь зміст цього «я», всю енергію його до образу загиблого. І ось над родом піднімається герой, зосередження всієї енергії племені, вже втіленої у діяннях, відбиття усієї духовної сили роду. У цей момент мало створюватися цілком особливе психологічне середовище: виникала воля до творчості, що перетворювала смерть у життя. Усі волі, спрямовані з однаковою силою на спомин про загиблого, робили цей спомин центром свого перетинання, і, може бути, колектив навіть відчував присутність у своєму середовищі героя, щойно створеного ним. Мені думається, — писав М. Горький, — що на цій стадії розвитку з'явилося поняття «він», але ще не могло скластися «я», оскільки колектив не мав у ньому потреби»³⁵.

Важлива ідея Горького про те, що образ героя, що створювався родом, вті-

лював увесь рід, і що він ніс в собі потужний заряд колективної психічної енергії. Але, окрім більш близького письменникові словесного оформлення «героїзації», передбачалося — і тут повторимось — її ритуальне оформлення, котре, очевидно, мислилося як передача від померлого якоїсь реальної енергії тим, що залишилися в живих.

Розглядаючи сюжет про естафету сили від Святогора до Іллі, В. Я. Пропп писав, що обидва уявлення — про переймання сили від живого або вмираючого через його подих або від померлого шляхом прилучення до його останків — мають глибоку доісторичну давність³⁶. Принаймні, погляди про передачу сили від померлих до живих і пов'язані з ними уявлення про цілющу здатність останків і могил предків, напевно, пов'язані з давніми обрядами канібалізму. Так, могло йтися про вбивство та з'їдання, в альтернативному варіанті — захоронення живцем в землі старих батьків, що спостерігалось в Середні віки у балтійських слов'ян, зокрема, велетів (вільців, лютичів)³⁷. Назва останніх, до того ж, пов'язана зі значенням «сильні люди»³⁸. У Лукіана із Самосати (II ст. н. е.) промайнула згадка про те, що своїх батьків після їхньої смерті нібито поїдають скіфи³⁹. Більш давні свідчення стосуються двох, як зараз вважають, споріднених скіфам племен — іседонів та масагетів⁴⁰. Геродот у V ст. до н. е. писав про масагетів, що своїх одноплемінників, котрі дожили до глибокої старості, вони

³⁵ Горький М. Разрушение личности // Горький М. Собрание сочинений: в 30-ти т. — М., 1953. — Т. 24. — С. 28–29.

³⁶ Пропп В. Я. Русский героический эпос. — Л., 1955. — С. 82.

³⁷ Котляревский А. А. Славянские древности. Древности юридического быта балтийских славян. Опыт изучения славянского права // Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. АН. — СПб., 1895. — Т. I (Сочинения А. А. Котляревского). — С. 142–143.

³⁸ Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. — М., 1982. — С. 205.

³⁹ Лукиан. Токсарид, или Дружба // Лукиан. Собрание сочинений: в 2-х т. — М.; Л., 1935. — Т. I. — С. 292.

вбивали, а їхнє м'ясо варили разом із м'ясом жертвних тварин і з'їдали. Так померти вважалось блаженством (I, 216)⁴¹. В іседонів, коли помирав чийсь батько, його тіло розрізалось на частки і змішувалося з м'ясом худоби, котру приганяли усі родичі (IV, 26)⁴². У індійського племені падеєв убивали і з'їдали хворих і старих (III, 99)⁴³. З приводу цих обрядів Н. М. Велецька писала, що «функціональний зміст ритуального з'їдання предків полягає переважно у прилученні до сили предків, утриманні цієї сили у своєму середовищі»⁴⁴.

Своєрідне уявлення про взаємоперехід сили між людиною і колективом через поїдання зустрічаємо у скіфському обряді II ст. н. е., описаному тим же Лукіаном. Згідно з цим автором, коли у когось із скіфів не вистачає власних сил, щоби помститися за образу, то він сідає на шкуру спеціально вбитого ним бика, заклавши за спину руки так, ніби вони зв'язані в ліктях. Кожен із тих, хто зголосився йому допомогти, брав по шматку звареного бичачого м'яса і ставав правою ногою на шкуру. Це вважалося найміцнішою клятвою⁴⁵. Вже Ж. Дюмезіль прийшов до висновку, що в цьому обряді відбито практику поведження із небіжчиком⁴⁶. По суті, скіф розігрував ситуацію власної смерті, використовуючи поховальний ритуал. З символічного боку ситуація аналогічна наведеним обрядам іседонів і масагетів (уявних родичів скіфів), у яких відбувалося змішування м'яса небіжчика й худоби та поїдання

його одноплемінниками. Той, що сидів на шкурі, ставав центром «героїзації». Клятва набувала такої самої патетичності, як у випадку зцілення на могилі героя або ж у клятві з дерном. Напрошується й низка інших висновків: 1) Спостерегаємо той самий сумнів у рівноправному статусі людини, що тут символізується закладеними за спину, як у раба, руками. До того ж «рабство», за давніми уявленнями, було метафорою смерті⁴⁷. 2) Ситуація такої героїзації — гри у смерть — показує, що тут розуміння «смерті» не збігається з нашим, сучасним. Принаймні, безсмертним «залишається» колектив, а оскільки людина у давнину розумілася як невід'ємна частка колективу, то і вона ніби була безсмертна у колективі. Сучасна метафора — «героїзм як перемога над смертю» — в первісності мала чітко виражений символічний, ритуальний характер. 3) Цікаво, що у даному обряді символічно (хоча для його учасників це не менш значиме) відбувається поїдання скіфа, злитого з биком, так само як і у вище наведених поховальних обрядах споріднених скіфам племен. Як зазначала Н. М. Велецька, у них сила «небіжчика» передавалася колективу. Але нагадаємо, що у випадку із скіфом, що сидить на шкурі, той, кого нібито «поїдають», примножує свою (воєнну) силу, тобто сам наче вбирає в себе колектив, виступаючи «поїдателем». При цьому його тимчасове безсилля уподібнюється безстатусності, приниженості. Але пройшовши цей обряд, він ніби

⁴⁰ Куклина И. В. Этногеография Скифии по античным источникам. — Л., 1985. — С. 7–8.

⁴¹ Геродот. История в девяти книгах / Перевод и примечания Г. А. Стратановского. — Л., 1972. — С. 79.

⁴² Там же. — С. 193.

⁴³ Там же. — С. 169.

⁴⁴ Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. — М., 1978. — С. 63.

⁴⁵ Лукиан. Указ. соч. — С. 316.

⁴⁶ Дюмезиль Ж. Скифы и нарты / Сокр. перевод с франц. А. З. Алмазовой / Послесловие В. И. Абаева. — М., 1990. — С. 212. Цікаве також спостереження О. М. Фрейденберг, що «сидіння» — метафора пекла і воно мало місце в поховальній обрядовості (Фрейденберг О. М. Указ. соч. — С. 50).

⁴⁷ Фрейденберг О. М. Указ. соч. — С. 56.

зцілюється, набирається сил, відроджується. Таким чином, той, що сидить на шкурі, «годуєчи собою», водночас, сам «поїдає» колектив! Напевно, аналогічно сприймалося й поїдання родичів іседонами, масагетами, а також іншими племенами — предків поїдали, але й вони самі при цьому ніби поїдали одноплемінників. Перед нами якийсь гротескний образ загального зв'язку через поїдання⁴⁸. Такий обопільний, активно-пасивний зв'язок між поїдачем і тим, хто ним поїдається, напевно, являв собою не що інше, як модель родового зв'язку. Інакше, очевидно, і не можна пояснити процедуру укладення побратимства у скіфів, що наводиться як Геродотом, так і Лукіаном, згідно з якою, кров її учасників змішувалася з вином і ними випивалася⁴⁹. Аналогічний обряд існував у половців⁵⁰. Такий договір через кровопролиття може розцінюватися як «співумирання». Смерть виступає тут основою спільності.

Цим, канібальським, за своєю суттю, обрядам не суперечить і концепція єдності, через причастя спільній землі.

Так, давнім скандинавам були відомі два варіанти змішання крові побратимів при посередництві землі. Згідно першого, довга смуга вирізаного дерну високо закріплювалася на списі, що встромлявся у землю. Побратими проходили під дерниною, кололи собі підшву або руку, щоби кров змішалася із землею, потім падали на коліна і клялися у взаємній вірності⁵¹. Згідно іншого варіанту, побратимство встановлювалося шляхом змішування крові у зробленому в землі заглибленні⁵². Ці обряди говорять на користь уявлення про декотру родову субстанцію, рівнозначну землі, злитій із людьми, як, очевидно, і всім (тваринами, рослинами), що входило у «родову» територію. Недарма і сама земля могла розумітися як пожирач людей⁵³. Саме про це свідчить вище наведений приклад із похованням лютичами заживо старих у землю, як еквівалент їхнього поїдання одноплемінниками. Так само були відомі варіанти клятви землею, при яких людина їла землю⁵⁴. Цю уявну субстанційну єд-

⁴⁸ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — М., 1972. — С. 48; Бахтин М. М. Указ. соч. — С. 310.

⁴⁹ Геродот. Указ. соч. — С. 204; Лукиан. Указ. соч. — С. 310.

⁵⁰ Кулишер М. И. Очерки сравнительной этнографии и культуры. — СПб., 1887. — С. 101. Відповідні цим ритуалам уявлення про єдність, очевидно, відбилися у середньовічних письмових зверненнях друзів та побратимів один до одного: «Я — ти, ти — я», «ти у мені, я в тобі». Напевно, присутня в них ідея «обміну-отождоження», «спільної плоти» сходять не до ситуації шлюбу, як вважають С. Гришина та А. Махов, а, насамперед, до родової єдності, що виражалася, зокрема, в ритуальній формі символічного «взаємопроникнення-поїдання» (Зривн.: Гришина Е. А., Махов А. Е. Формулы в составе текста (к анализу новгородской берестяной грамоты № 605) // Балто-славянские исследования. 1985. — М., 1987. — С. 209–221).

⁵¹ Павлов-Сильванский Н. П. Феодализм в России. — М., 1988. — С. 47, 489.

⁵² Кулишер М. И. Указ. соч. — С. 102. Та сама ідея обміну життєвою силою, як своєрідного штучного поріднення, відбилася в християнському народному інституті «хрестового братства» — люди обмінювалися своїми натільними хрестиками (мов би своїми сутностями), обнімалися, надалі називаючись «побратимами» й «посестрами», та забов'язуючись на все життя дружити й допомагати один одному (Максимов С. В. Крылатые слова. — М., 1955. — С. 201. Див. також: Татищев В. Н. История Российская. — М.; Л, 1962. — Т. I. — С. 390). Цікаво, що, згідно із російськими народними баладами, із всіх гріхів Мати-сира земля не вибачає лише вбивства свого хрестового брата — побратима (Русские народные баллады / Сост. Д. М. Балашов. — М., 1983. — С. 141 («Непростимый грех»); Порівн.: Смирнов С. И. Указ. соч. — С. 280).

⁵³ Смирнов С. И. Указ. соч. — С. 273.

⁵⁴ Там же. — С. 274, див. Прим. 3; Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Имп. Русским геогр. Обществом. — СПб., 1872. — Т. I. — С. 91.

ність людей і землі умовно можна назвати «територіально-родовою» спільністю.

Ми бачимо, що «герой» — той, що сидить на шкурі, клянеться з дерном або якого ховають — це порубіжний персонаж, що «розігрує» смерть-безстатусність, неміч. З іншого боку, це лише необхідний етап у відновленні «родового» статусу, родових зв'язків і нарешті — самого «родового тіла». Герой ніби вибирав у себе цілий колектив, а колектив набував риси героя. Запозичення родом сили героя шляхом прямого або символічного поїдання, поховання, зцілення на могилі цього героя відповідає самовідтворенню роду і є суттєвим моментом його самопізнання і самосвідомості.

Як впливає з вище сказаного, ретроспектива образу *народного героя*, пізнім прикладом якого перед нами постав Тарас Шевченко, сходить до глибокої первісності та, найвірогідніше, пов'язана із процесом зародження ритуального відношення до померлих і виникнення поховальної практики людства.

У наведених обрядах «скіфського типу» явно помітний зв'язок «героя» з тотемом, що відбився у ролі жертвних тварин у поховальних обрядах (наприклад, змішування з м'ясом тварин останків предків) і в обряді сидіння на шкурі бика. Як писала О. М. Фрейденберг, герой початково був зооморфним⁵⁵; «Як тотем він є весь колектив і його частка, місцевість (пізніше місто), проводир племені-колективу, батько»⁵⁶. Зга-

дуючи про подібність того, хто присягає з дерном, і божества Волоса, зображеного на Збруцькому ідолі, відзначимо, що останнього літопис називає богом худоби («скотий бог»)⁵⁷, а крім того, для нього встановлюється ряд зооморфних рис, початково пов'язаних із тотемізмом⁵⁸. Ритуальна постать, що відповідає цьому міфологічному персонажу, котра клянеться з дерном або ж ховається у землі, так само, як і скіф, що сидить на шкурі, могла розумітися як напівтварина.

Один з головних різновидів «героїзації» — клятва з дерном — рівнозначна похованню в землі, а практика таких поховань з'являється приблизно 90–80 тис. років тому, у середньому палеоліті, мустьє, в суспільстві палеоантропів (зокрема — неандертальців)⁵⁹. Справедливо вважається, що поява такого піклування про померлого одноплемінника могла бути викликана достатньо сталими і відносно чітко визначеними соціальними зв'язками⁶⁰. Із вище наведеної нами аргументації впливає, що інгумація, образом якої була клятва з дерном, стала не просто наслідком усвідомлення членами первісного колективу своєї єдності, але і моделлю, що передавала цю — територіальну — єдність. Водночас Ю. І. Семенов, як і ряд інших вчених, приходить до думки, що першою формою усвідомлення єдності людського колективу, що зумовила у тому числі й появу перших, мустьєрських, поховань, став тотемізм⁶¹. Суть же тотемізму тра-

⁵⁵ Фрейденберг О. М. Указ. соч. — С. 48.

⁵⁶ Там же. — С. 47.

⁵⁷ Повесть временных лет. — М.; Л., 1950. — Ч. I. — С. 25, 52.

⁵⁸ Живанчевич В. «Волос-Велес» — славянское божество териоморфного происхождения // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. — Москва, 1964 г. — М., 1970. — Т. VIII. — С. 46–49; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М., 1981. — С. 107, 424, 426, 427; Писаренко Ю. Г. Велес-Волос в язычницькому світогляді давньої Русі. — К., 1997. — 239 с.

⁵⁹ Смирнов Ю. А. Мустьєрские погребения Евразии: Возникновение погребальной практики и основы тафологии. — М., 1991. — С. 5.

⁶⁰ Там же. — С. 7.

⁶¹ Семёнов Ю. И. Указ. соч. — С. 385–386.

диційно бачать у тому, що свій зв'язок члени первісного стада розуміють опосередковано, через вид тварин, на який дана група полює і м'ясо якого спільно поїдає⁶². Ідея «територіальної спорідненості», що лежала в основі інгумації, очевидно, сповна відповідала «тотемізму», оскільки саме мисливська діяльність і пов'язане з нею виробництво знарядь праці привело до згуртування групи настільки, що вона почала ховати своїх померлих. Земля-територія уявно зливалася як з людьми, що її населяли, так і з промисловим тваринним видом, що виступав у якості тотема. Синкретизм образів людей і тварин також був наслідком повсякденного територіального зв'язку. Як пише Ю. І. Семенов, завдяки тотемізму уже в дородовий період, у первісному стаді, різко була проведена грань між членами даного колективу і чужими (усіма іншими) людьми⁶³. Звісно, йдеться про певну умовно окреслену територію. У скіфському обряді сидіння на шкурі бика розстелена на землі шкура явно пережиточно символізувала тотемну територію дородової епохи, яка з появою екзогамії, перетворюється на материнський рід-місце, звідки пізніше постає уявлення про «Мати-землю».

Виникнення практики поховань у землі вважають наслідком відміни канібалізму⁶⁴, сліди якого, за даними палеоантропології, простежуються особливо часто в часи, попередні появі перших поховань⁶⁵. На нашу думку, інгумація була скоріше переосмисленням або ж розвитком ідеї канібалізму, оскільки органічно вписувалася в модель «єдності через поїдання» або ж — модель «спіль-

ного тіла». До того ж і у набагато пізніший час, як вище зазначалося, інгумація та канібалізм уживались у поховальній практиці одних і тих же народів. При цьому, очевидно, предок, що поїдався або якого ховали, не зовсім відрізнявся від тварини-тотема. У свою чергу вбивство тварини на полюванні та її з'їдання, з ідейної точки зору, також не відрізнялося від поїдання предка і розумілося як «героїзація». І в цьому разі було наявне каяття, катарсис⁶⁶, очевидно, із наступним відчуттям загального переродження кожного у групі.

Водночас, думаємо, що зв'язок із тотемізмом не пояснює усієї суті уявлень, що лежать в основі образу народного героя. Витоки цього образу слід шукати в глибинних асоціаціях, що дожили у масовій психології до наших днів. Тут важливо відзначити, що вище згадане причастя крові Ігоря Ольговича або проща для зцілення на могилу Шевченка, окрім сліпого наслідування звичаю, містили в собі якийсь неусвідомлений, спонтанний імпульс, за своїми витоками цілком первісний. Таке одкровення у поведінці не можна було б уважати перетвореним з архаїчної ритуалістики поїдання тварини-тотема, нехай навіть остання світоглядно не відрізнялася цілком від людини-одноплемінника. Ці два приклади героїзації із Середньовіччя та Нового часу за своїм архетипом сходять до канібалізму — поглинання собі подібного, причому такого, що розумілося не в категоріях людиноненавистництва, а скоріше — «любові до ближнього». Зовнішньо схоже переживання з приводу вбивства тварини-тотема, що повторю-

⁶² Фрейденберг О. М. Указ. соч. — С. 89, 92; Фрейд З. Тотем и табу. — С. 327; Семёнов Ю. И. Указ. соч. — С. 332.

⁶³ Семёнов Ю. И. Указ. соч. — С. 346.

⁶⁴ Там же. — С. 383–384; 386.

⁶⁵ Там же. — С. 252–253.

⁶⁶ Фрейд З. Тотем и табу. — С. 295, 330.

вало поведінку по відношенню до одноплемінника, скоріше за все, було вторинним нашаруванням, пов'язаним із природним середовищем життя людини.

Для досягнення прихованого мотиву убивств і поїдання старих родичів, аналогічного дійства над померлими або ж — інших цілеспрямованих людських жертв, як прояву якоїсь, властивої психології мас, неусвідомленої потреби у створенні героя, здаються продуктивними ідеї, висловлені свого часу Зігмундом Фрейдом. Зокрема, є важливим висновок вченого про те, що ідентифікація з улюбленим об'єктом є паростком першої, орально-канібальної стадії у розвитку

сексуальності людської істоти, в процесі якої з'являється несвідомий потяг до поглинання бажаної та поцінованої особи⁶⁷. Найвірогідніше, що саме цей підсвідомий потяг лежить в основі «героїзації» у первісності, пізнім відгомонам якої є образ *народного героя*.

Очевидно, з часом до цього імпульсу додалася ще одна відзначена Фрейдом, уже магічна, ідея, котрої якоюсь мірою ми торкнулися у попередньому викладі. Це — переконання канібала в тому, що, «вбираючи в себе частки тіла якоїсь особи через посередництво акту поїдання, засвоюють собі також і властивості, які були притаманні цій особі»⁶⁸.

⁶⁷ Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет / Перевод с нем. — В 2-х кн. — Тбилиси, 1991. — Кн. I. — С. 103.

⁶⁸ Фрейд З. Тотем и табу. — С. 274.