

Ad fontes!

Павло Салевич

УДК 821.161.2.09:801.8

ТРАДИЦІЯ, ОБРАЗ І МИСЛЕННЯ АВТОРА “СЛОВА О ПОЛКУ ІГОРЕВИМ”

У статті автор наголошує на необхідності переосмислити невідповідне сприйняття української літератури XI–XIII ст., некоректно означеної як двовірної. Уперше досліджено проблему традиції, образ автора та особливості авторського мислення у “Слові”. Традицію автора, його художню техніку з мовою і словом, що відтворює дії жерця в ритуальному обряді, а також мисленнєві конструкції (міфологічні мотиви, ритуали, символи, міфологічні коди тексту “Слова”) виявлено як елементи системно-комплексного міфопоетичного мислення.

Ключові слова: традиція автора, співець Боян, образ автора, авторське мислення, замовляння, мотив, медіація, образ світового дерева, примівка, ритуал, тотем медведя, язичницький культ роду, антропоморфне, анімистичне та магічне уявлення про світ.

Pavlo Salevych. Tradition, Image and Author's Thinking in "The Tale of Ihor's Campaign"

The study emphasizes the need of rethinking the controversial perception of Ukrainian literature of the 11th–13th centuries, based on the notion of so-called ‘dual-faith’. It offers an analysis of the tradition, images and peculiarities of the author’s thinking in “The Tale...”. The facts proving the existence of the literary pagan tradition in the old Ukraine in the 11th and the 12th centuries and evidence of struggle against the Ukrainian cultural pagan tradition in the 16th and 18th centuries have been provided. In the first part of the study the researcher speaks of the close connection between the traditions characteristic for the author of “The Tale” and the Ukrainian mythological tradition, assuming that the songwriter Boyan was its most famous representative in the 11th century. The second part of the study offers an attempt of modeling the mythological image of the author, describing his basic thought structures, in particular, mythological motifs, as well as other pagan ethnic codes and symbols present in the text of “The Tale...”. The researcher aims to reveal the systemic links between these elements and characterizes them as a vast spectrum representing the Ukrainian mythopoetic world and its laws. The facts are given in the form of an integral hierarchical model, preserving and actualizing the deep, sacred meanings and values of the Ukrainian people, determining their informational and semiotic space. The language and its words within the artistic technique of the author imitate the actions in the pagan sacrificial ritual. Thus various mythological codes of “The Tale...” have been interpreted as elements of systemic and complex mythopoetic author’s thinking.

Keywords: tradition of the author, image of the author, author’s thinking, mediation, image of world tree, bear totem, anthropomorphic, animistic and magical notion of world.

Питання традиції й авторського мислення у “Слові”, яке мало би передувати вже досліджуваним проблемам пошуків його автора, місця написання та жанру, досі не розглянуте. Натомість маємо усталене сприйняття світогляду автора “Слова” як двовірного. Згідно з таким підходом, у “Слові” “відображено <...> язичницьке <...> і християнське уявлення про світ”, – сприйняття спекулятивне й некваліфіковане, яке не витримує жодної критики¹. Тенденцію розуміння тексту “Слова” як двовірного прийнято всупереч його “органічному, істотному у всій поемі”² “малопорушеному” “дохристиянському світогляду” [16, 22], який у княжій Україні до початку XIII ст. існував відокремлено від християнства. Погляд на світоглядну двовірність “Слова” не змінився від часу утвердження

¹ Термін “не відображає реальну ситуацію злиття християнських і язичницьких уявлень” [44, 101], є неадекватним і “некоректним” “для наукового визначення світогляду” української культури й, зокрема, літератури XI – XIII ст. [44, 113]. Підсумки двовірного сприйняття “Слова” подано в сучасній російській “Енциклопедії “Слова” [39, 87–92].

² “Язичницькому піснеспіві” [37, 42].

у вітчизняній науці імперативної для радянської доби думки К. Маркса (“Уся пісня має героїчно-християнський характер, хоча язичницькі елементи виступають ще досить помітно”), незважаючи на те що в 1970 – 1980-ті роки завдяки активним дослідженням у різних галузях (археології, етнолінгвістиці, етнографії, фольклористиці) набули нового розуміння світогляд і вірування українців княжого часу. У світлі згаданих наукових пошуків прийнятним, зокрема, є погляд Б. Рибаківа, який указав на “безліч язичницьких сюжетів” у культурі XI – XIII ст., на “переважання язичницької (явної або напівприхованої) символіки, яку лише перед початком XIII ст. істотно доповнює християнська”, а також на “спалах симпатій до прадідівського язичництва <...> в другій половині XII ст.” [29, 652] – в епоху “Слова”. Стосовно ж самого “Слова” вчений каже, що його автор “не лише не цитує жодної церковної книги, не лише віддає перевагу язичницьким образам, а й *мислить інакше* [курсив мій. – П. С.]”, ніж усі церковні письменники його доби” [28, 397].

За новим розумінням української культури княжого часу природно сприймається творчість язичницького співця XI ст., “Велесового внука” Бояна, пісні якого були пов’язані з родовим культом – оспівуванням українського княжого роду: Ярослава Мудрого, його брата “Хороброго Мстислава”, сина Святослава, онуків “Красного Романа” та “Олега Гориславича” (час пісень Бояна визначають: від перемоги князя Мстислава Хороброго над касозьким князем Редедю (1022 р.) до Любецького з’їзду (1097 р.), коли князь Олег Святославич уже перестав бути Гориславичем, повернувши собі та братам батьківську Чернігівщину). Також природно сприймаються в XI ст. діяльність великого київського князя-жерця Всеслава Брячиславича, якого згадано у “Слові” в контексті численних міфологічних мотивів, магії, чарівних предметів, та великого київського князя Святослава Ярославича – мецената української язичницької традиції. Останній серед братів вирізнявся найбільшою освіченістю, мав велику бібліотеку [32, 266–267], у любові до книг нагадував батька Ярослава. Щодо його прихильності до предківських традицій, зокрема, відомі його гучні язичницькі пири, які він проводив у 70-ті роки XI ст. у княжій палаті в Києві, через що не раз приходив настановляти його до смирення настоятель Києво-Печерського монастиря Феодосій [1, 68]. При дворі князя Святослава Ярославича у “Слові” згадано віщого співця Бояна.

Отже, не випадково вплив язичницької традиції бачимо у “Слові о Законі і Благодаті” українського християнського мислителя XI ст. Іларіона, а далеко пізніше, у часи козацької України, знаходимо зображення Дажбога-Сонця¹ з антропоморфним обличчям та вісьмома променями – такими ж, як у “Слові о полку Ігоревім”, – “своїми простертими горячими лучами” на полотнищах прапорів гетьмана Б. Хмельницького.

Короткий вищенаведений екскурс про світогляд в Україні-Русі княжого часу і тривання його до нинішніх часів² дає підстави говорити про те, що значна частина вітчизняної культури та літератури тієї доби були язичницькими або ж залишалися під впливом язичницької традиції. Наше тодішнє письменство не було ментально однорідним, а розвивалося у двох різних традиціях – язичницькій і християнській. До того ж навіть українська християнська література княжого часу засвідчує два різні напрямки – грецький, ґрунтований на поєднанні християнства і юдаїзму, та український, оснований на поєднанні християнства і язичницької (народної) релігії. Перший репрезентують “Повісті временних літ”, автори яких – монахи Печерського і Відубицького монастирів

¹ Весь український язичницький календар був наповнений святами та обрядами на славу Сонцю.

² В Україні: “народні маси сприймали християнство дуже поволі, і довго позоставалися при старій вірі, навіть охрестившись” [15, 314], а християнські священики та ієрархи ще у XVIII ст. “виступали” “проти... давньої “безбожності” [11, 214].

Нестор, Сильвестр та інші, другий – “Слово о Законі і Благодаті” митрополита України-Руси Іларіона. У творчості Нестора та Сильвестра знаходимо, відповідно, світоглядний вплив Старого Заповіту, Іларіон же “безумовно, ураховував потужний вплив традиціоналізму на руське [українське. – П. С.] суспільство, а окремі елементи традиціоналізму, які явно не заходять у суперечність із православ'ям, були властиві творчості цього видатного руського [українського. – П. С.] мислителя” [22, 112].

Як цілком окреміше та особливе в літературі княжого часу сприймається “Слово о полку Ігоревім”. На думку О. Потебні, “Слово” дуже пов'язане з усною народною словесністю та репрезентує втрачену літературну традицію: “<...> досі міцною є думка, що ми не знаємо іншого давньоруського [українського. – П. С.] твору, до такої міри пройнятого народнопоетичними стихіями”, як “Слово” [25, 2]. “Слово” <...> се дорогоцінний уламок якоїсь утраченої усної або книжної традиції, у якій ставлення до язичництва було іншим, ніж у збережених пам'ятках давньоруської книжності”, – уважає А. Ранчин [27]. Погляду на “Слово”, у якому збережено живий світогляд (міфологічну свідомість) української язичницької літератури, дотримується й автор пропонованої статті, розглядаючи традицію, образ та особливості мислення автора давньоукраїнської пам'ятки.

Тож мислення автора “Слова”, як і мислення згадуваного у “Слові” співця Бояна, цілковито пов'язане з українською міфологічною традицією. Фундамент такого розуміння твору заклав М. Максимович, виявивши в тексті “Слова” та українській усній словесності відповідні елементи поетики, а в духові “Слова” – відбиття українського народного світосприйняття [20, 249–254]. Розмірковуючи над поширеною на початку ХІХ ст. думкою про поєднання в “Слові” рис християнського та язичницького світоглядів і згадуючи давніх богів – “Дажбога, (Стрибога) і Велеса”, М. Максимович наголошував на тому, що “в сих колись богах, у співця ж – лише праотцях, – для нас більш життя, ніж у богах Еллади”, “бо то відгомони колись живих вірувань нашого народу, які передані з кров'ю і молоком матері, з рідною мовою його” [20, 249].

Напряму студій М. Максимовича продовжили, зокрема, українські вчені О. Бодяньський, О. Потебня, І. Срезневський та російські дослідники Ф. Буслаєв і Єл. Барсов. Засновник міфологічної школи й популяризатор ідей Грімма Ф. Буслаєв Максимовичеве порівняння “Слова” з українською народною поезією уважав дуже вдалим [7, 35] і також шукав відображення “доісторичної старовини”, “доісторичних форм” української епічної поезії, українського народного духу, “мислення, вражень і почуттів народу”, збережених народних міфів в епічних формах “Слова” [6, 210]. Спершу Ф. Буслаєв уважав, що “народна міфологія” є у “Слові” не риторичною прикрасою, а дійсним віруванням [6, 31], що “міфологічні <...> повір'я становлять душу сього твору: тому що віще знамення, виправдане загибеллю дружини Ігоревної, є ідея всього “Слова”, так що всі частини його починаються із цієї ідеї, і сон Святослава, і звертання до князів, і плач Ярославни” [7, 35]. Пізніше ж (у статті “Руська поезія ХІ і поч. ХІІ ст.”) Ф. Буслаєв розглядав язичницькі елементи “Слова” дещо інакше – як “міфологічні архаїзми, <...> що втратили вже свій повний смисл”, які запозичив автор “Слова” із “замислених” Бояна [6, 382]. “Народну міфологію” у “Слові” знаходив також Єл. Барсов, указуючи на те, що “народна пісня була сильна в цій творчості [у “Слові”. – П. С.], тому що вона [творчість, яку репрезентує “Слово”. – П. С.] не відривалась од народного світоспоглядання та була з поезією народною в генетичному безпосередньому зв'язку” [6, 168]; у “Слові” “просвічує “поетична тканина Боянових пісень, і явно відображені основи, план, мотиви і стилістичні засоби Боянкової піснетворчості” [6, 306]. Ідеї Максимовича-Буслаєва про міфологію “Слова” панували в науці щонайменше до 1920-х років. Іще й досі незаперечною є думка про те, що міфологічна

система і стилістика “Слова” та живої української народної пісні найбільш відповідні: у 1963 р. яскраві приклади міфологічних паралелей “Слова” та української народної поезії навів також Св. Гординський [12].

Проте досі міфологію “Слова” не розглядали в аспекті системно-комплексного мислення. Винятком, на перший погляд, видається хіба що праця Б. Гаспарова [9]. Запропонований у ній мотивний аналіз твору реконструює “сюжетну” міфологічну схему загибелі-воскресіння, увиразнюючи міфоподібність “Слова”, міф, актуалізований і пристосований до історичних подій. “Міфологізм” пам’ятки тут передбачає відсилання до християнського прочитання. Як підсумок, зроблено спробу структуралістського погляду на “Слово”.

1. Традиція автора “Слова”

Невідомий автор дуже тісно пов’язаний з українською міфологічною традицією і її представником, “віщим” співцем середини і другої половини XI ст. Бояном, за московською “Задонщиною” – “віщим Бояном гораздим гудцем [умілим співцем. – П. С.] у Києві”, онуком бога Велеса, покровителя мудрості й поезії, Бояном, якого згадано в “Слові” у трьох іпостасях (сутностях) – як співця, танцівника-хороводника й піснетворця [31].

Факт зв’язку невідомого автора “Слова” з міфопоетикою Бояна й українською міфологічною традицією предметний і незаперечний, на відміну від пошуків будь-яких інших зв’язків автора, пояснюваних нині логікою сучасної поетики й чужих традицій. Щоб підтвердити сказане, розгляньмо наявну інформацію та деталі тексту “Слова”. Тож, за текстом пам’ятки, автор був обізнаний зі “старими словами” й “замислами” Бояновими (образами та стилем міфологічних пісень-слав про перші княжі походи і “перших князів усобиці”), зі співанням пісень-слав Бояна, яке, за припущенням, супроводжувала гра на гусях [2, 158]. У звеличувальній і проникливій характеристиці, яку автор “Слова” дає міфологічному співу Бояна, мовлено, що той, коли “хотів” [починав. – П. С.] комусь із князів піснь-славу співати, то пускав десять перстів-соколів на “стадо” струн-лєбедій. За автором “Слова”, співання слави князям було для Бояна богонатхненним міфологічним соколиним полюванням. Так багато обдарований і вмільний був співець Боян, що від доторку його перстів, які він “на живії струни клав”, струни [гуслив. – П. С.] “самі князям славу рокотали” – співали-славили “розкотистими звуками, що зливалися в монотонне звучання” [36, 874]. Автор “Слова” розпочинає власний спів із прийнятої в міфологічній традиції (не лише в українській, а й інших народів) згадки “старих слів” [творчої манери та образів. – П. С.] співу Бояна, котрий перед тим, як почати співати-прославляти українських князів, задля отримання Божої мудрості й поетичного натхнення звертався до образу божественного світового дерева. У контексті військового походу у “Слові” міфоепічні образи хижаків: сірого вовка, ведмедя (“мися”) [33] і сизого орла – символізують образ українського світового дерева – три божественні світи (Пра́ви, Яви і На́ви).

Зауважмо: те, що на початку твору згадано характеристику співу Бояна, засвідчує, найпевніше, міфологічну традицію – звертання до свого попередника. На думку Ф. Буслаєва, творця славетної пам’ятки “всюди супроводжувало поетичне зачарування старовиною, сі прекрасні *старі словеса*, се квітуче *замишленіє* Бояна, яке заміняло авторові “Слова” гомерову Музу” [6, 396]. Помилкове твердження про те, що автор протиставляє себе Боянові і власною піснею хоче заперечити спів Бояна, уже майже усталилось у науці. Насправді ж, у чому ще раз переконуємось, звертання до Бояна – це міфоепічна традиційна форма. Обидва співці (автор “Слова” і Боян) перебувають в одній міфологічній “дійсності”, у єдиному міфологічному континуумі, в одній міфопоетичній традиції.

Грунтовне пояснення характеру розглядуваної міфологічної традиції знаходимо в таких думках відомого шумеролога та асиріолога І. Дьяконова:

міфологічне “мистецтво [словесне, зокрема. – П. С.] було одним зі спадкових ремесел, збереження готових сюжетів, мотивів (топосів), постійних зворотів і епітетів, незалежно від їх походження, було абсолютно необхідне митцеві – для запам’ятовування того, що йому ще треба було передати, або для полегшення імпровізації, а глядачам і слухачам – для співпереживання <...>. Вигадування літературних сюжетів з’явилося в словесному мистецтві пізно <...> для слухача було важливішим не що, а як зображувалося, важливіша не несподіванка, а впізнавання – і творчий талан поета полягав не так у зображенні нового, як в умінні оперувати готовими прийомами, мотивами й сюжетами; а вони здебільшого були задані міфологією, але в історичний час склалися й заново – іноді теж за семантичними рядами” [14, 44]. З наведених думок випливає, що автор “Слова” мовби рівняє до Боянових подій події власної “пісні”: з Бояновими піснями про походи перших часів (“перших времен усобиці”) – пісню за подіями сього часу (“пісню за билинами сего часу”); і створює за зразком Боянових пісень два уривки, якими б той міг розпочати пісню про похід князя Ігоря: “Не буря соколів занесла через поля широкії – стада галок бігнуть к Дону великому”; “Коні іржуть за Сулою – дзвенить слава в Києві”; “Труби трублять у Новгороді [-Сіверському. – П. С.] – стоять стяги в Путивлі” [38, 9, 11]. Лише оспівування походу князя Ігоря відбувається не “по замишленію” Бояна (не в стилі Бояна), а за “билинами сего часу” (за власним стилем, на основі власної міфопоетики).

Далі необхідно ствердити таке. У роздумі автора “Слова” про те, як розпочати спів про похід князя Ігоря, не йдеться про суперечність між манерами двох співців – Бояна і автора “Слова” (таку інтерпретацію усталено в науці). Автор “Слова” також не каже, що своїм співом хоче заперечити спів Бояна, а навпаки – виявляє таку ж ейдетичну (традиціоналістську) поетику, як і його попередник. Природно, що в такому напрямку розуміння твору одна із частин монографії Єл. Барсова має назву “Слово, як пісня, подібна до Боянної”, де зазначено: “Автор не приховав своєї надзвичайної поваги до сього піснетворця і свого захоплення його старими словесами”, “керівним началом <...> піснетворчості” якого “служила” “лише одна стихія” – “замишленіє” [4, т. 1, 301, 303]. Водночас учений, говорячи про щільний зв’язок пізнішої пам’ятки із творчістю Бояна, слушно додав, що автор “Слова” “дуже мало вніс Боянових словес у власний твір” [4, т. 1, 308].

І згадане звертання на початку до Бояна як до “першого” українського співця, і наведені в середині та в кінці дві примівки [38, 47] Бояна (у тексті “Слова” “прип’ївка”) по суті служать опорними текстовими елементами конструкції всього твору. Російські вчені, а під їх впливом і українські, досі не зрозуміли, що згадане місце не може звучати так, як сучасне російське “припевка”. Так нелогічно; не враховуючи того, у якому контексті перебуває “прип’ї(і)вка”, подано й інтерпретовано згадане місце сьогодні: “припевка”, “поговорка”, “песенка”, “частушка”, “игровая шутливая песенка, сопровождающая танец” тощо [35, 205–206; 40, 178–179]. За контекстуальним смислом “прип’ївка” (“припівка”) – се не є жодна “песенка” й не рядки для співу, а помилково відтворений в оригіналі тексту український міфологічний жанр “примівка”. “Ії” (“примівку”) виголошував водночас із виконанням ритуалу (обряду) примівник” [43], зокрема “віщий” Боян, пізніше народні лікарі, знахарі, ворожбіти. Дві примівки Бояна у “Слові” мають риси притчі: “Ні наймудрішому, ні найметкішому, ні (за) птицю прудкішому суда (Даж)Божого не минути” та “Хоч і тяжко твоїй голові без пліч, Зле твому тілу без голови [далі тричленну думку, що складається із двох рядків Бояна, завершує третій рядок автора “Слова”. – П. С.], Руській землі без Ігоря” [38, 57]. Отже, міфоепічна творчість Бояна, обрамлюючи, структурно організовуючи та частково наповнюючи міфоепічну

пісню автора “Слова”, по суті закріплює останню в одній текстовій тягlostі, в одній міфологічній часовій протяжності.

2. Образ автора “Слова” й авторське мислення

Образ автора та його основні мисленнєві конструкції, зокрема міфологічні мотиви, а також язичницькі етнічні коди й символи тексту “Слова”¹, вступають у системні зв’язки між собою, структурують широкий спектр уявлень українського міфопоетичного світу, його закони, репрезентують цю інформацію в цілісній ієрархічній моделі і, зберігаючи, актуалізуючи глибинні, сакральні сенси й цінності, визначають їх інформаційно-знаковий простір. Тож автор “Слова”, як і Боян та співці міфологічної традиції, – персоніфікований образ обоженної міфологічної пам’яті колективу [42, 111–137]. Він знає про весь український світ у міфологічному та реальногеографічному просторі: про тропу і землю Трояні (горішню небесну Україну-Русь бога Трояна), про географію рік від Дунаю до Немиги, Малеого Дінця, половецької ріки Бистої Каяли та інших (згадано у “Слові” всього 12 річок). Значення рік у тексті “Слова” багатомірне, вони означають границі української землі (Двина, Сула, Рось), мають значення ворожої безмежної стихії (Волга і Дон), мають живу воду (Дунай), з’єднують границі двох світів (земного і потойбічного) і репрезентують водні шляхи з одного світу в інший (Дунай), є ріками смерті (Каяла, Канина, Стugna), які мають мертву воду (Каяла) та формують простір (іншого, потойбічного) світу. Береги ж рік мають функцію “воріт” в інший світ (для прикладу: “на березі бистої Каяли” гине українське військо та в міфологічному розумінні – українські князі). Автор “Слова” знає про всю українську землю: зокрема, Київ (міфологічний верх); галицькі городи Галич, Пліснеськ і його топоніми – болони (луки) і дебри Кисань (міфологічний низ); землі незнані; землю Половецьку (ворожий світ, міфологічний низ); многи сторони (народи). Автор “Слова” пам’ятає про давні язичницькі українські часи й події²: перші часи – “сім віків Трояні” – сім віків прадержави України-Руси, “врем’я Бусове”, часи “Ярослава – когана Олега”, “літа Ярослава”, походи Олега Гориславича; на основі традиціоналістської єдності українського роду оповідає про численні події “од Старого Володимира до нинішнього Ігоря”, про “дідні” й нинішні йому часи. Авторowi пам’ятки відоме українське минуле (“перші часи”), нинішнє (“події сього часу”) і майбутнє (“прийдешнє”), подібно як “оспіває” давньогрецькі часи в божественних піснях Гесіод (“те, що було і що іще буде”) та “детально викладає” у піснях Олімпські Музи (те, “що було, що є і що буде”) [10, 22], як оповідає про часи ісландців – про “минуле всіх суціль, про давнє, що (його) пам’ятає” давньоісландська вольва (віщунка) у “Пророкуванні вольви” [26, 183], як “пам’ятає <...> перших часів усобиці” український вищий співець Боян [38, 7]. Автор “Слова” – традиціоналіст, він “уміє все назвати власним словом як установлювач імен, створює світ у його текстово-поетичному втіленні, паралельний до позатекстового світу, який створив деміург. Творчість, роблення об’єднує поета [зокрема автора “Слова” і Бояна. – П. С.] із жерцем” [42, 117]. Міфологічно описуючи-відтворюючи світ, автор “Слова”, подібно як і жрець, “розчленовує початкову єдність (себто текст, як жертву), встановлює природу роз’єднаних частин через визначення системи ототожнення <...>” [42, 113], через бінарні протиставлення, медіації та тричленність, і “синтезує нову єдність <...>, виражену у слові”. Його поетична техніка особлива – “розчленування, роз’єднання, розкидання елементів мови як усвідомлених операцій” [42, 119]. Як і жрець, автор “Слова” бореться з хаосом, репрезентованим у пісні “Злом”, “Нуждою” й “поганими половцями”, і зміцнює космічну організацію українського світу – його добро, світло, радість,

¹ У “Слові” “міф зображає реальність за допомогою метафор і символів” [21, 15].

² “Епічний час є <...> славним національним минулим, моделлю наслідування для нащадків” [21, 62].

веселість. Автор “Слова” відтворює те, що колись зробив деміург, він проганяє й переробляє елементи хаосу, космізує український світ, забезпечуючи продовження і тривання України-Русі. Як “зберігач обожненої пам’яті, традицій колективу”, автор “Слова” докладає себе до життя, водночас пам’ять про минуле пов’язує його з нижнім світом. Він сам – медіатор (посередник) між українським минулим і сьогоденням, між царством смерті і царством життя. Він, як Боян і як бог Велес, має на собі ознаку іншого царства – царства смерті. Автор “Слова” в акті поетичної творчості за допомогою мови, слова єднає людську і божественну сфери – перетворює божественне на людське й піднімає людське на рівень божественного. Тому природно вважаємо тип мислення автора “Слова” міфологічним, в “основі” якого “в найпростішому прикладі лежить емоційне і розумове, сюжетно оформлене (не дзеркальне) відображення феноменів зовнішнього і внутрішнього світу в умовах, коли абстрактне узагальнення може бути передано тільки через троп” [14, 29], “через створений міф” у “його уявнохудожні(х) шат(ах) метонімії і метафор” [14, 33]. У “Слові” “архаїчне мислення” “тропічне”. “Таке мислення часто прийнято називати міфопоетичним, маючи на увазі нероздільність у ньому раціонально-логічного і образно-емоційного первня” [14, 35]. Приймаємо таке розуміння міфологічного тексту, що його запропонував І. Дьяконов, для “Слова”, заперечуючи неприродне логічно-геометричне його осмислення у структуралістів, зокрема Є. Мелетинського, В. Топорова, Б. Гаспарова та ін.

У “Слові” так само, як у характеристиці співу Бояна, ужито тричленні та двочленні мисленнєві конструкції – міфологічний опис світу. Весь сюжет пам’ятки побудований за міфологічним принципом тричленності [13] образів та композицій: трьох знаків, трьох адресатів, трьох звернень, трьох дій тощо. Основна ж частина подана як бінарний міфологічний опис – подвійний, парний опис протилежних, супротивних сторін (протистояння світу українців-русичів і світу половців) [5, 8].

Коди й символіка мислення автора “Слова” виявляються також у міфологічних структурних текстових цілостях: у тричленному образі світового дерева [23, 49; 33, 655–659], “Києві на горах” як об’єкті світового дерева, на якому твориться жертвний обряд (“сон Святослава”); замовляннях [17, 34; 12, 26], [4, т. 2, 65]; у примівках до Бояна; у ритуалах – нічному обряді-пожертві князя Святослава богам підземного світу у “сні Святослава” [30, 43–51], обряді-звертанні Ярославни рано-вранці на заборолі Путивля до світлих богів (Вітру, Дніпра й Сонця). У творі наявні язичницькі мотиви оборотництва – характерне для міфологічного мислення ототожнення людини і звіра та людини і птаха; язичницькі мотиви – чудесного одягання місця для битви на річці Немизі [25, 125; 24, 248, 249, 256], чудесного одягання віщого князя Всеслава Полоцького в синю хмару [34], живої і мертвої води [41]. Маємо й численні міфологічні медіації: мися-ведмедя в образі світового дерева, сну у “сні Святослава”, Ярославни-зозулі в її замовлянні до Вітру, Дніпра й Сонця. Пам’ятка засвідчує віру у віщій “сон Святослава”, у віщування, знамення, знаки: затьми Сонця, стогін-страх ночі, виск звірини, крик Дива. Магічні уявлення (віру в чарівні предмети й дії) демонструє віщій князь Всеслав, який, здійснивши обряд, “опершись чарівними клюками” та чарівно “діткнувшись стружжям золотого стола київського”, здобуває дівицю-город Київ [38, 45]. Він чудесно одягається в синю хмару для отримання сили й захисту від богів і здобуває Новгород [34], чудесно перебігає вночі путь богів Хорсу. Язичницький культ Роду (родової ідеології) виявляється у згадуванні дідних часів, вірі в божественність предків і зверненні до них, зокрема у вірі в тотемне божество первородка роду мися-ведмедя, прабабця українців і їхнього захисника [33]. Язичницький культ Землі-матері – в описі помирання князя полоцького Ізяслава Васильковича, який “погубив [прибив] славу діда свого Всеслава” і “на кровавій траві <...> зронив перлову душу із хороброго тіла крізь

золоте намисто” [38, 43]. У давній Русі “тих, хто помирав, клали конче на землю <...>, в переконанні, що душа якраз там, де покладено вмирущого, повернеться в материнське земляне лоно” [18, 104]. Битва на Немізі порівнюється зі жнивими й сівбою та має відповідне світоглядне сприйняття в міфологічній свідомості, де діють принципи уподібнення “людини” до “хлібного злака”: зокрема, “у греків гомерівського періоду людина порівнюється <...> особливо із зерновим колосом. Гомер порівнює людей із колоссям (χαλαμη), а їх загибель у битві – із трепетом і падінням колосся <...> Також, “ототожнення людини з рослиною характерне для міфів, згідно з якими люди виростили із землі як посів (отпартої)” [3, 941]. “У Гомера, – зауважує А. Тахо-Годі, – людина роздроблена на найдрібніші частини”, які складають ціле лише в системі єдиного космосу [3, 942]. Природний зв’язок із цим міфологічним сприйняттям знаходимо в примівці Бояна: у ній подано антропоморфне розуміння образу України-Русі; остання без князя Ігоря, як “без голови” [38, 57]. “Слово” трактує людину так, як в античності – як частину космосу. У християнстві ж визначальним є моральний принцип: “людина – лише той, хто, подібно до Йова непорочний, справедливий богобоязливий, і втікав від злого. А хто цими властивостями не володіє, той не людина” [3, 943].

Кодове для мислення автора “Слова” також його анімістичне уявлення: кожна річ у світі має душу або дух, а душа в анімістичному сприйнятті, як безтілесна копія тіла, існує самостійно за життя й після нього. Зокрема, уявлення про душу відбилосся в таких рядках: Ізяслав Василькович, що загинув у битві, “Сам [будучи] зронив перлѡву душу із хороброго тіла крізь золоте намисто” [38, 43]. Риси анімізму затримав у собі міфологічний світогляд автора “Слова” [8]: тут “поет не відокремлює себе від навколишнього світу, в якому все живе пов’язане між собою й може змінювати свою іпостась: <...> річка – свідомо діяти на користь чи на шкоду людям. Людина може <...> обернутися на вовка, птаху <...>, а дерево – говорити з людиною” [8, 112]. “Весь земний світ уявлявся руському [українському. – П. С.] язичникові в олюднених образах: каменя, дерева, трави, птахи <...>” [19, 271]. “Наділення мовою неживих предметів входить у поетичну структуру поеми” [пісні. – П. С.], “воно видається не лише стилістичним засобом, але одним зі способів сприйняття світу” [8, 114]. Саме із цих позицій витлумачують вирази “кричать теліги”, “стяги глаголять”, “труби трублять”, “коп’я поють”. “Уривки зі “Слова”, де неживі предмети говорять як живі, завжди привертали увагу вчених, але їх не розглядали як систему мислення автора “Слова” [8, 114; курсив мій. – П. С.]. “Антропоморфні образи предметів і абстрактних понять не лише стилістичний засіб, а живе світовідчуття поета” – “система його поетичного мислення” [8, 118; курсив мій. – П. С.].

Наведені останні міркування етнографа й фольклориста Н. Гаген-Торн довершують розглянуті питання традиції, образу й особливостей авторського мислення у “Слові” та разом з іншими вищенаведеними спостереженнями дають змогу переконливо твердити про органічність та системну цілісність міфологічного світогляду автора “Слова”.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Абрамович Д. І.* Києво-Печерський патерик / Репринтне видання. – Київ: Час, 1991. – 278 с.
2. *Айналов Д. В.* Заметки к тексту “Слова о полку Игореве”. III. На каком инструменте играл Боян? // ТОДРА. – 1940. – Т. 4. – С. 157–158.
3. *Асоян Ю. А.* Человек // Summa culturologiae. Энциклопедия. В 2-х т. Т. 2. / Главный редактор и автор проекта С. Я. Левит. – Москва–Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 1184 с. (Серия “Summa culturologiae”). – С. 939–950.
4. *Барсов Е. В.* Слово о полку Игоревѣ какъ художественный памятникъ Киевской дружинной Руси: В 3-х т. – Москва: 1887–1889. – Т. 1. – 462 [16] с.; Т. 2. – 298 [17] с.
5. *Борзова Е. П.* Триадология. – Санкт-Петербург: СПбКО, 2013. – 579 с.
6. *Буслаев Ф.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. – Санкт-Петербург, 1861. – Т. 1. – 643 с. [Объ эпическихъ выраженияхъ украинской поэзии, с. 210–230; Русская поэзия XI и начала XII вѣка, с. 377–400].

7. Буслаев Ф. Рец. на кн.: “Слово о полку Игореве”, объясненное по древним письменным памятникам магистром Д. Дубенским. Москва, 1844 // Москвитянинъ. – Москва, 1845. – Ч. 1. – № 1. Критика. – С. 29–40.
8. Гаген-Торн Н. Анимизм в художественной системе “Слова о полку Игореве” // СЭ. 1974. – № 6. – С. 110–118.
9. Гаспаров Б. М. Поэтика “Слова о полку Игореве”. – Москва: Аграф, 2000. – 605 с.
10. Гесиод. Теогония / перевод В. Вересаева // Гесиод. Полное собрание текстов / Вступительная статья В. Н. Ярхо. Комментарии О. П. Цыбенко и В. Н. Ярхо. – Москва: Лабиринт, 2001. – С. 21–51.
11. Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // ЗНТШ. – Нью-Йорк, 1981. – Т. 201. – С. 213–240.
12. Гордінський Св. Слово о полку Ігореві і українська народна поезія / Вибрані проблеми. – Вінніпег: Накладом УВАН, 1963. – 94 с.
13. Дмитриев Л. А. Принципы трехчленности в композиционном построении “Слова о полку Игореве” // ТОДРА. – Москва–Ленинград, 1960. – Т. 16. – С. 606–610.
14. Дьяконов И. М. Мифологическое мышление // Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. – Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 247 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока)
15. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Історично-релігійна монографія. – Київ: “Обереги”, 1992. – 424 с.
16. Іларіон, митрополит. Слово про Ігорів поход: літературна монографія. – 2-ге вид., доп. – Вінніпег: Видання Товариства “Волинь”, 1967. – 250 с.
17. Колесса Ф. Українська усна словесність (Загальний огляд і вибір творів). – Львів, 1938. – 643 с.
18. Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРА. – Т. XVI. – С. 84–104.
19. Костомаров М. І. Слов’янська міфологія / Упоряд., приміт. І. П. Бетко, А. М. Полотаї; вступна ст. М. Т. Яценка. – Київ: Либідь, 1994. – 384 с.
20. Максимович М. О. Піснь о поході Ігоревім (Із лекцій про руську словесність, прочитаних 1835 року в університеті св. Володимира) [переклад з рос. П. Я. Салевича, примітки М. О. Максимовича та П. Я. Салевича] // “Слово о полку Ігоревім” як пам’ятка української літератури (до 820-річчя написання твору): матер. наук. конф. (Львів, 6 груд. 2007 р.) / Центр наук. досліджень давньої укр. літ-ри “Ін-т Слова”, Львів. нац. ун-т ім. І. Франка; Відп. ред. П. Я. Салевич. – Львів: Спадщина предків – Дрогобич: Коло, 2011. – С. 220–272. (Studia philologica)
21. Мелетинский Е. М. От мифа к литературе. – Москва: РГГУ, 2000. – 169 с.
22. Мильков В. В. Осмысление истории Древней Руси. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. – 384 с.
23. Потебня А. Малорусская народная пѣсня, по списку XVI в. Текстъ и примѣчанія. – Воронежъ, 1877. – 53 с.
24. Потебня А. О мифическомъ значеніи нѣкоторыхъ обрядовъ и повѣрій. – Москва: Въ Университетской типографіи, 1865. – 310 с.
25. Потебня А. Слово о полку Игоревѣ. Текстъ и примѣчанія. – Воронежъ: Въ типографіи В. И. Исаева, 1878. – 160 с.
26. Прорицание вѣльвы // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах / Перевод А. И. Корсуна, примечания М. И. Стеблин-Каменского. – Москва: Худ. литература, 1975. – С. 183–190. (Библиотека всемирной литературы, т. 9)
27. Ранчин А. М. Язычество и христианство в “Слове о полку Игореве” [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.portal-slovo.ru/philology/37322.php?ELEMENT_ID=37322&SHOWALL_1=1
28. Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор “Слова о полку Игореве”. – Москва: Наука, 1972. – 523 с.
29. Рыбаков Б. А. Язычество в городском быту XI–XIII вв. // Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. – Москва: Наука, 1987. – С. 557–656.
30. Салевич П. Я. Відкриття “дебри Кисані”: контекст, семантика і локалізація // Филологическая регионалистика. – Тамбов, 2017. – Т. 9. – № 2 (22). – С. 15–23.
31. Салевич П. І “боян і ходина” Святославів (до уявлення постаті співця Боюна зі “Слова о полку Ігоревім”) // Słowo. Tekst. Czas : Materiały III Międzynarodowej konferencji naukowej. – Szczecin, 1999. – S. 115–118.
32. Салевич П. Я. Князь Святослав Ярославич в українській історії і культурі // Проблеми сучасного літературознавства : зб. наук. праць / Ред. кол.: Шляхова Н. М. (відпов. ред.) та ін. – Одеса: Маяк, 2003. – № 12. – С. 256–269.
33. Салевич П. Я. “Мись” і світове дерево у “Слові о полку Ігоревім” // Народознавчі зошити. – Львів: Місіонер, 2000. – Зошит 4. – С. 655–659.
34. Салевич П. Я. Мотив “чудесного одягання” у “Слові о полку Ігоревім” // “Слово о полку Ігоревім” як пам’ятка української літератури (до 820-річчя написання твору) : матер. Наук. Конф. (Львів, 6 груд. 2007 р.) / Центр наук. досліджень давньої укр. літ-ри “Ін-т Слова”, Львів. нац. ун-т ім. І. Франка; Відп. ред. П. Я. Салевич. – Львів: Спадщина предків – Дрогобич: Коло, 2011. – С. 7–37. (Studia philologica)
35. Словарь-справочник “Слова о полку Игореве”: В 6 выпусках / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом); Ин-т рус. яз; Под ред. Б. Л. Богородского, Д. С. Лихачева, О. В. Творогова; Сост. В. Л. Виноградова. – Ленинград: Наука, 1973. – Вып. 4. О–П. – 234 с.
36. Словник української мови: в 11 т. / АН УРСР. Інститут мовознавства; за ред. І. К. Білодіда. – Київ: Наук. думка, 1976. – Т. 7. – 723 с.; Київ: Наук. думка, 1977. – Т. 8. – 927 с.
37. Слово о полку Игореве. Перевод и комментарии В. В. Набокова / Илл. Н. С. Гончаровой; вступ. статья и сост. В. П. Старка, перевод с англ. и статья Н. М. Жутовской, статья О. А. Белобровой, аннотированный

указатель к илл. Н. К. Телетовой. Инст. русс. л-ры (Пушк. дом) РАН. – Санкт-Петербург: “Академический проект”, 2004. – 136 с.

38. Слово о поході Ігоревім Ігоря сина Святославоного внука Олегоного / передне сл., пер. та примітки П. Салевича; Львівське відділення Інституту літератури ім. Т. Шевченка НАН України. – Львів, 1999. – 80 с.

39. Соколова Л. В. “Двоеверие” в “Слове” // Энциклопедия “Слова о полку Игореве”: В 5 томах / Рос. акад. наук. Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом); Ред. кол.: Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев, С. А. Семячко, О. В. Творогов (отв. ред.). – Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1995. – Т. 2. – Г–И. – С. 87–92.

40. Соколова Л. В. Припевка // Энциклопедия “Слова о полку Игореве”: В 5 томах / Рос. акад. наук. Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом); Ред. кол.: Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев, С. А. Семячко, О. В. Творогов (отв. ред.). – Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 1995. – Т. 4. – П–Слово. – С. 330 с.

41. Соколова Л. В. Мотив живой и мертвой воды в “Слове о полку Игореве” // ТОДРА / РАН. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Санкт-Петербург: “Дмитрий Буланин”, 1993. – Т. 48. – С. 38–47.

42. Топоров В. Н. Поэт // Топоров В. Н. Мифология. Статьи для мифологических энциклопедий. / Ред.-сост. А. Григорян. Москва: Языки славянской культуры, 2014. – Т. 2. – П–Я – С. 111–137.

43. Франко І. Гуцульські примівки // Етнографічний збірник / вид. під ред. д-ра Івана Франка. – У Львові: З друку. Наук. т-ва ім. Шевченка, 1898. – Т. 5. – С. 41–72.

44. Хамайко Н. Древнерусское “двоеверие”: происхождение, содержание и адекватность термина // RUTHENICA. – № 6. – Київ: Інститут історії України НАН України, 2007. – С. 86–114.

Отримано 2 квітня 2018 р.

М. Львів



Олена Щербак

УДК 821.161.2.09

ОБРАЗ КНЯГИНИ ОЛЬГИ В “СИНОПСИСІ КИЇВСЬКОМУ”

У статті проаналізовано художньо-історичний образ княгині Ольги в “Синописі Київському”. Хоча ця пам’ятка другої половини XVII ст. рясніє промосковськими мотивами, однак образи руських правителів цікаві з літературного погляду. Зокрема, виявлено, що зображення княгині Ольги, близьке до російської “Ступеневої книги”, тяжіє до художнього осмислення її постаті, ролі в історії й навіть рис характеру. Також з’ясовано, що автор змалював Ольгу, яка жила у X ст., крізь призму свідомості монаха-книжника XVII ст.

Ключові слова: Ольга, князь, княгиня, чоловік, жінка, Русь, дrevляни, государь, правитель, російський, патріархальний.

Olena Shcherbak. Character of Princess Olha of Kyiv in “Kyivan Synopsis”

The paper analyzes the historical and literary image of Princess Olha in “Synopsis of Kyiv”.

“Synopsis of Kyiv” was repeatedly criticized for its strongly marked pro-Russian motives. The analysis of all versions of this work may expose new facts that will help us to take an open-minded look at it. The ambiguous political tendencies of “Synopsis of Kyiv” can’t overshadow its high literary value and originality against the background of contemporary literature of Ukraine. Anyway, it is one of the last works of the Old Ukrainian literature that offers rather unbiased view on the medieval history of Ukraine and provides arguments for talking about its independence.

Amongst all Kyiv princes the author marks out the prince Volodymyr the Great and his grandmother, the first Christian woman in Kyivan Rus, Princess Olha of Kyiv.

Princess Olha might be the only woman of power in Ukrainian history, therefore being a distinct personality in the old literature. No other woman of the world was honored so highly by the Kyivan Rus authors, and no other woman was awarded with such amount of literary information, even though most ‘facts’ of her biography were legends and exaggerations. After all Olha is one of the few women in Ukrainian history who are known abroad, where, of course, she doesn’t have such a fame not being a sacred historical figure.

Of course, the stories about Olha in “Synopsis of Kyiv” are not original; the work was greatly influenced by “The Tale of Past Years”, hagiographical stories from the Hustynia Chronicle, and “Chronicle” by F. Sofonovych. But having gathered all that material the author created a new version of the story. It is discovered that the portrayal of Olha, which was close to the one in the Russian “Book of Royal Genealogy”, is created by the author with much attention to her role in history and even her personal character traits. It is also proved that the author, being the 17th century monk, portrayed Olha, who lived in the 10th century, from his own point of view.

Keywords: Olha, prince, princess, man, woman, Rus, drevlyans, sovereign, ruler, Russian, patriarchal.