

Індоевропейські витоки обрядовості слов'янського епосу*

НАЗАРІЙ А. НАЗАРОВ

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
бульвар Тараса Шевченка, 14, UA-01601 Київ
E-mail: nazarmia@gmail.com

(Received: 5 February 2019; accepted: 27 May 2019)

Несомнительное доказательство, что наши предки думали, желали и звались сынами славы!

(DOŁĘGA-CHODAKOWSKI 1967: 43)

1. Вступ

Зважаючи на значну консервативність слов'янських мов і фольклорів, проблеми східнослов'янського епосу неможливо розглядати без спільнослов'янської та праіндоевропейської перспективи. Тим паче, що в галузі досліджень спільноіндоевропейських фольклорних мотивів і словесних формул здійснено вже дуже багато.¹ Тим не менш, питання генезису українських дум ще не було розглянуто саме з точки зору успадкованих рис індоевропейської поетичної мови.² Отож, настав час звернутися до найдавнішого пласту поетикальних засобів і мотивів, збережених текстами українських дум. Наша стаття – одна зі спроб здійснення такого аналізу.³

Чим далі вглиб віків, тим менша відмінність між різними видами словесних практик: ритуально-магічні тексти плавно перетікають в оповідні. Тому не випадково ідея походження епосу з шаманських оповідей приваблювала дослідників (МЕЛЕТинский 2004, BOWRA 1952), у той час як слов'янські архаїчні балади, імовірно, походять із обрядової поезії (Линтур 1965). Зв'язок

* Статтю підготовлено в межах науково-дослідної роботи молодих учених № 18 БП044-01М «Архетипно-стереотипні константи мови і мовлення: діакронія та синхронія», що виконується за рахунок видатків Фонду державного бюджету України (№ реєстрації 0118U001100, Наказ № 63 МОН України від 24.01.2018 р.).

¹ Див. Гринцер 2000, НАДЬ 2002, Топоров 1974, Топоров 2012, SCHMITT 1967, WATKINS 1995, WEST 2007. Окремі риси спільнослов'янської (зокрема, східнослов'янської) фольклорної поезики були висвітлені (КАБАШНИКАЇ 1993).

² Бібліографію українських досліджень дум див. БЕЦЕНКО 2008, ЯРМОЛЕНКО 2010. Треба зауважити, що індоевропейські мотивні паралелі «Слова о полку Ігоревім» вже були проаналізовані раніше (МОСЕНКИС 2006), а для окремих висловів українських народних пісень було знайдено відповідні формули індоевропейської поетичної мови (НАЗАРОВ 2015b).

³ Стаття, хоч і має самостійне значення, продовжує метод, застосований автором у попередній публікації в журналі *Studia Slavica Hung.* (НАЗАРОВ 2015a).

українських дум із замовляннями та й узагалі з ритуальними текстами уже припускали дослідники починаючи від Ф. М. Колесси, який указав на те, що речитативний спосіб виконання єднає думи з замовляннями та голосіннями (КОЛЕСА 1937).⁴ По-новому спільність символіки і образності думи «Плач невольників» із замовляннями показана в дослідженні Т. М. Шевчук (див. ШЕВЧУК 2013). Цей тісний зв'язок має типологічні відповідники в багатьох епосах, у тому числі й індоєвропейських. Імовірно, що проникнення обрядової лірики в епос почалося ще в індоєвропейський період, або ж вектор такого проникнення був закладений ще в період індоєвропейської єдності.

Наше дослідження розкриває ще один, не помічений раніше, аспект обрядового походження дум, передовсім у плані збереження в їхній мові давніх композиційних та формульних зразків.

2. Методи дослідження

Формульність епосу на мовному рівні має кілька аспектів. Так, вона виявляється в сталому слововжиткові як окремих лексем безвідносно щодо їх метричної позиції (МАЛЬЦЕВ 1989), так і слів чи цілих виразів в сталих метричних обставинах (LORD 1971, ЛЕВИНТОН 1983). Однак і на рівні суцільних типових ситуацій-мотивів теж виявляється постійна тенденція до формульності. Тільки в цьому випадку ідеться не про окремі слова, а про композицію цілих епізодів в її проекції на морфологічні засоби.

Проте якби ці епізоди мали лише композиційну стабільність, то ними могло б займатися лише літературознавство. Натомість, базуючись на теорії формульності А. Б. Лорда, нещодавно було показано, що такі епізоди характеризуються передовсім стабільністю мовних (морфологічних і синтаксичних) засобів, послідовність яких оформилася щонайпізніше в спільноіндоєвропейський період (НАЗАРОВ 2015а, 2017). Саме мовні (етимологічно підтвержені) спільності у засобах конструювання композиційних мотивів епосу можуть допомогти знайти матеріальне підґрунтя для зближень на рівні ідеологічному, міфологічному. Врешті, стабільність епічних і взагалі фольклорних моделей спілкування є тільки частковим відображенням моделей спілкування у традиційному суспільстві. Так, С. Л. Невельова вказує на тісний зв'язок комунікативних стереотипів («формалізацію мовленнєвих актів») давньоіндійського епосу з живим ритуалізованим спілкуванням, яке включало стереотипізацію усіх елементів мовлення, включно із жестами (НЕВЕЛОВА 1999: 157).

Колізії дум відображають ті життєві ситуації, поведінка в межах яких (у тому числі словесна) була найбільшою мірою регламентована нормами ритуалу, через це вони зберегли так багато спільного ще з праіндоєвропейськими часами. Так, проблема поховання і посмертної долі тіла, яка керує

⁴ Українські думи для нас слугуватимуть точкою відліку, але ними матеріал для зіставлення не обмежується: ми використовуємо матеріали і з інших слов'янських епічних і обрядових традицій.

багатьма героями дум, паралельна не тільки колізії з похованням тіла Гектора в «Іліаді», а й, наприклад, відображенню того ж комплексу ритуальних уявлень в Софокловій «Антигоні». Примітно, що, як і «Іліада», багато дум завершуються похороном героя. На невипадковість і глибоку архаїку такого збігу вказує Ф. Колесса: як і для героїв українських дум, так і для героїв гомеровського епосу найстрашніше – це бути після загибелі непохованими та неоплаканими (КОЛЕССА 1937: 39). У цьому ж дослідник убачає «останки давнього культу померлих» в ідеологічній тканині українських дум (КОЛЕССА 1937: 74). Однак для цього складного комплексу уявлень існують і підтвердження структурного плану, які допомагають знайти нові аспекти порівнянь і зближень, які раніше опиралися на змістову сторону, оминаючи суто мовну, тобто сторону вираження. Далі на прикладі окремих мотивів/епічних ситуацій ми покажемо індоевропейські пережитки як у композиції і мові, так і в ідеології українського епосу.

3. Індійський гімн-*стуті* і його паралелі в слов'янських епосах

Індоевропейський гімн-заклинання, релікти якого збереглися в обрядовій поезії індусів, греків, слов'ян, балтів, германців, ліг в основу деяких мотивів епічних текстів окремих індоевропейських традицій. Так, в індійському епосі він послугував зразком для монологів-*стуті*, у яких смертні звертаються до богів з проханнями.⁵ Тому паралелі з ним у слов'янському епосі свідчать про імовірність існування й інших спільних типових ситуацій, які можуть бути виявлені в подальших дослідженнях.

Гімн-*стуті* слугує шаблоном для спілкування героїв у тому випадку, коли один із них належить до сфери мирського, а інший (адресат) – до сфери сакрального, або ж (у пізній, десакаралізованій формі) коли соціально нижчий звертається до соціально вищого (НЕВЕЛЕВА 1991: 164). Композиція гімну стуті – тричленна, і складається вона зі звертання (скорочуємо далі як З.) оповіді (у якій можуть викладатися актуальні чи вже здійснені діяння боже-ства /людини, скорочуємо далі як О.), і врешті – прохання (скорочуємо далі як П.). Фактично, ця схема ідентична схемі «стандартного» індоевропейського гімну (див. НАЗАРОВ 2015а), яку запропонував В. М. Топоров, базуючись на зіставленні текстів Піндара та Рігведи (ТОПОРОВ 2012). Тобто маємо справу з проникненням ритуального жанру в тканину епічної оповіді.

Українські народні думи не тільки зберігають цей сталий епізод та морфологічні засоби, йому притаманні, вони навіть показують можливий шлях еволюції епічного тексту як такого з ритуальних рецитацій до богів: так, низка український дум («Плач невольників» тощо) цілковито становлять собою не що інше, як еквівалент монологів-*стуті*, себто вони повністю зберігають композиційні і мовні риси індоевропейського гімну-замовляння.

⁵ Існує декілька шаблонів комунікації між героями індійського епосу, *стуті* не єдиний тип таких ситуацій-кліше, інші варіанти (див. НЕВЕЛЕВА 1991: 162).

«Плач невольника в турецькій неволі»:

- З.** Ой ти, голубоньку сивенький!
- О.** Ти далеко літаєш, ти далеко буваєш;
- П.** Полини ти в города християнськії
 До отця мойого, до матусі,
 Сядь-пади на подвір'ї отцовським,
 Жалобненько загуди,
 Об моєї пригоді козацької припом'яни.
 Нехай отець і матуся
 Мою пригоду козацькою знають,
 Статки-маєтки збувають,
 Великі скарби собирають –
 Головоньку козацькою із тяжкої неволі визволяють!
 Бо як стане Чорное море согравати,
 То не знатиме отець, либонь, матерь,
 У которі каторзі шукати:
 Чи у пристані Козловської,
 Чи у городі Царграді на базарі.
 Будуть ушкали, турки-яничари набігати,
 За Червоное море у арабську землю запродати,
 Будуть за них сребро-злато не лічачи,
 Сукна дорогі поставами, не мірячи
 За них брати.

(Кирдан 1972: 101)

«Невольники на каторзі»:

- З.** Ой ти, турок проклятий, віро бесурмлянська,
 Розлуку християнська!
- О.** Ти не одного сина із отцем і з матір'ю розлучила,
 І брата з сестрою,
 І мужа з женою,
 Товариша із товаришем;
 Бідному невольнику ніколи й спокою немає.
- П.** Визволь нас, Господи, із тяжкої неволі
 Та на тихії води,
 І на яснії зорі,
 Та у край веселий,
 Между мир хрещений,
 У городи християнські!

(Кирдан 1972: 107–108)

«Федір Безродний»:

- З.** Ой, батьку кошовий,
 Отамане войськовий,
- О.** Я свого пана ані вбив, ні стребив,
 Ані молодого душі я не збавив –

А мій пан лежить у лузі, в Базалузі,
 Постріляний да порубаний,
 І на рани смертельні не змагає.

- П. Да прошу я вас всенижающе
 У луг Базалуг прибувати,
 Ой да тіло козацьке молодецькеє поховати,
 Да звіру-птиці на поталу не дати!

(Кирдан 1972: 87)

«Три брати самарські»:

- З. Братіку мій старший, рідненький,
 Голубоньку сивенький!
- О. Чи не один нас меч рубав,
 Чи не одні яничарські кулі постріляли?
 Що маю я на собі дев'ять ран рубаних широких,
 Я чотири стріляних глибоких.
 Та не такі важкі рубані широкі,
 Як стріляні глибокі!
- П. Волися ми, брате,
 Попросимо ми найменшого брата-тринбача,
 Войськового грача:
 Нехай жалібненько в військову суремку заграє,
 То будуть ік нам прибувати,
 Будем ми до свого отця та матки
 В города Християнські поклоняти.
 А вже в нас отець і мати
 Все добрість мали б,
 Та в чистее поле вони виходжали б,
 Кошুলі тоненькі
 Вони виношали б,
 Наше тіло козацьке хорошенько
 В чистім полі поховали б,
 Звіру-птиці на поталу не давали б...

(Кирдан 1972: 91)

Билини київського циклу теж зберегли цей сюжетний мотив і всі характерні для нього морфолого-синтаксичні засоби. Так, у билині «Ілья Муромець і Соловей-розбійник»:

- З. Ай же, мужички да вы черниговски!
 О. А не пойду к вам во Чернигов воеводою.
 П. Укажите мне дорожку прямоезжую,
 Прямоезжую да в стольный Киев-град.

(БЕРЕЗОВСКИЙ 1982: 23)

- З. Крестный ты мой батюшка Самсон Самойлович,
 И вы, русские могучие богатыри!

- П.** Вы седлайте-тко добрых коней,
А й садитесь вы да на добрых коней,
Поезжайте-тко да во раздольице чисто поле,
- О.** А й под тот под славный стольный Киев-град,
Как под нашим-то под городом под Киевом
А стоит собака Калин-царь,
А стоит со войсками со великими,
Разорить хочет он стольный Киев-град,
Чернедь-мужиков он всех повырубить,
Божьи церкви все на дым спустить,
Князю-то Владимиру да со Апраксой-королевичной
Он срубить-то хочет буйны головы.
- П.** Вы постойте-ка за веру, за отечество,
Вы постойте-тко за славный стольный Киев-град,
Вы постойте-тко за церкви те за божий,
Вы поберегите-тко князя Владимира
И со той Апраксой-королевичной!

(БЕРЕЗОВСКИЙ 1982: 36)

Той самий граматико-синтаксичний шаблон розгортається в одній із білін збірника Кирші Данилова «Щелкан Дудентьевич»:

- З.** Гой еси, царь Азвяк,
Азвяк Таврулович!
- О.** Пожаловал ты молодцов,
Любимых шуринов,
Двух удалых Борисовичев,
Василья на Плесу,
Гордея к Вологде,
Ахрамея к Костроме,
Пожалуй ты, царь Азвяк,
- П.** Пожалуй ты меня
Тверью старою,
Тверью богатою,
Двомя братцами родимыми,
Дву удалыми Борисовичи.

(Данилов 1977: 25)

Врешті, ці схеми споріднені з найдавнішими писемно зафіксованими аналогами гімнів-стугі, збережених у слов'янському ареалі, із фрагментами «Слова о полку Ігоревім»: плачем Ярославни та зверненням Святослава до князів. Останні ж, у свою чергу, демонструють велику подібність до молитов і до звертань героїв одне до одного, представлених в гомерівському епосі (Назаров 2015а). В українському обрядовому фольклорі подібні композицію зберігають деякі архаїчні замовляння:

- З.** Сонечко, ясне, красне,
О. освіщаєш гори, долини,

- П. освіти моє личко, щоби моє личко
було ясне-красне, як сонечко.

(Москаленко 1993: 35)

- З. Водичко-йорданичко!
О. Вмиваш луги-береги, коріння, біле каміння;
П. умий сего хрещеного, чисто вчиненого від гніву,
ненависті і від усякого лиха.

(Москаленко 1993: 133)

Релікти прикінцевого прохання до божества можна вбачати в канонічному завершенні дум. Якщо зважити на те, що аналог гімна-*стуті* (у формі плачу) міг бути ядром, із якого з часом розвинувся епос, то «слава» чи «хвала» укінці думи – це залишок саме заключного заклинання гімну. Адже після цієї «слави», яка влітається органічно в перебіг оповіді («славлять» чи «неславлять» герої те, що їм прислужилося чи навпаки в попередніх епізодах).

4. Слава і її зв'язок із культом предків

Ця прикінцева «слава»/«хвала» зберігає надзвичайно архаїчні риси, і, що примітно, чим давніший варіант думи, тим очевиднішою є язичницька ідеологія цієї *слави*. Так, записаний у XVII столітті варіант «Думи про козака Голоту» завершується рядками (рр. 45–46 в оригінальній графіці записувача):

Budu Kilymskoie Pole wychwalaty,
Szco maiu zdobyczy z wuyskom kozackim propuwyaty.

(Кирдан 1972: 72)

Тут «Кілимське Поле» цілком самостійний міфологічний персонаж, бо виступає об'єктом хвали-слави.

В записах цієї думи в XIX столітті помітно, що цей мотив уже зазнав переосмислення. Так, в 1844 р. про *поле* ні слова, однак останнім рядком козак стверджує, що буде з удачності *єдиного Бога вспоминати* (Кирдан 1972: 73), те саме дослівно в варіанті, виданому в 1849 р. (Кирдан 1973: 74).

Варіант 1854 р. зберігає в розширеному варіанті язичницьку похвалу полю, одразу обачно врівноважену звертанням до християнського Бога:

Ой, поле килиїмське!
Бодай же ти літо й зиму зеленіло,
Як ти мене при нещасливій годині сподобило!
Дай же, Боже, щоб козаки пили та гуляли,
Хороші мислі мали,
Од мене більшу добичу брали,
І неприятеля під носі топтали!

(Кирдан 1972: 76)

Таким самим чином і варіант 1901 р. вводить і поле, і Бога, однак у цьому варіанті поле вже не виступає самостійним міфологічним персонажем:

Дай, Боже, щоб на цьому полі кілинському...

(Кирдан 1972: 79)

У «Три брати самарські» у наверстуванні збережено апелювання і до іншої стихії:

Слава Богу й морю.

(Кирдан 1972: 92)

Ймовірно, коли язичницький мотив похвали стихіям уже втратив своє ідеологічне і світоглядне підґрунтя, він трансформувався (або був витіснений цим, раніше одним із, видів хвали) в похвалу джурі:

Тоді козак чуру вихваляє...

(Кирдан 1972: 84)

Врешті, ряд незвичних, як для сьогоденного узусу, слововживань «слави» і «хвали» ясно вказують на додаткові конотації цих слів в епічному тексті:

У суремку жалобно вигваляли.

(Кирдан 1972: 84)

В семип'ядну пищаль продзвонили,
Славу козацьку учинили.

(Кирдан 1972: 100)

На ритуальний контекст указує не тільки те, що в обох випадках ідеться про обряд, приурочений до поховального ритуалу, а також і зближення вистрілу з гармати з церковним «подзвінням» за душею. Очевидно, що й *суремка* – це аналог гри в трембіту в гуцульському похоронному обряді (Пачовський 1903: 18, Колесса 1937: 39).

Не тільки українські думи зберегли цей мотив. Одна з найархаїчніших билин київського циклу, «Ілля Муромець і Святогор», наприкінці об'єднує «славу» і «хвалу» в їх ритуальному значенні:

Рассказал он чудо чудное,
Как схоронил он Святогора да богатыря
На той горы на Елеонский.
Да тут Святогору и славу поют,
А Ильи Муромцу да хвалу дают,
А на том былинка и закончилась.

(БЕРЕЗОВСКИЙ 1981: 18)

Глибока давнина такого типу завершення підкреслюється прямими відповідниками «хвали» дум у билинах зі збірника Кирші Данилова:

То старина, то и деяньє:
 Синему морю на утешеньє,
 Быстрым рекам слава до моря,
 А добрым людям на послушаньє,
 Веселым молодцам на потешеньє.

(Данилов 1977: 24)

Прямим відповідником «слави рікам» є давньоіндійський гімн до рік у жанрі *наді-стуті* із Рігведи (X, 75). Так само і в варіанті думи «Три брати самарські», записаному в 1930 році (Кирдан 1972: 98), наприкінці тексту збереглася (замість звичної «слави») молитва про погоду, а наведений щойно приклад із Кирші Данилова свідчить, що *слава* якраз і виконувала таку функцію первісно.

Врешті, відповідники «слави» наприкінці епічних пісень є численними і в південних слов'ян, що вказує як мінімум на праслов'янське походження цього мотиву і лексичних засобів його реалізації. Так, у болгарських епічних піснях натрапляємо на той же мотив як завершення усього твору:

Тъй на Марко име останало,
 така нему слава останала –
 да се слави и да се прославя,
 да се пее и да се говори,
 че е Марко юнак над юнаци,
 че си Марко равен юнак няма!

(Калоянов 1999: 90)

И тогава Марко се прославил,
 че си спаси чиста Света гора...

(Калоянов 1999: 104)

Аналогічно і в сербському епосі «слава» представлена у своєму ритуальному функціонуванні:

Совет чини царє у Крушевцу,
 Све војводе на совет дозвоа,
 Ставља редом једног до другога:
 У зачеље славни цар Лазаре,
 Но чу ли ме, славни царє Лазо!

(КАРАЦИЋ 1845: 202)

Свеца слави Српски цар Степане,
 Свеца слави, светог Аранђела,
 Сву господу на свеца сазвао,
 Сазвао је триста свештеника
 И дванаест велики владика,
 И четири стара проигумна.

(КАРАЦИЋ 1845: 93)

Можемо припустити, що схінословянські і південнословянські мотиви «слави» наприкінці тексту є спільнослов'янським поетикальним спадком, який повинен був мати зв'язок із культом предків (який, як відомо, становить найдавніший етап релігійних вірувань поряд із анімізмом). У зв'язку з цим необхідно звернутися до етнографічних фіксацій обрядів, пов'язаних зі «славою».

Особливо чітко язичницький комплекс вірувань, пов'язаних зі «славою», зберігся у сербів. Так, найважливішим святом для кожного серба ще в ХІХ столітті була «слава», яка була християнізована як «прославляння певного святого», який був окремим для кожного роду. Однак культ предків у цьому обряді простежується майже експліцитно: страви цього свята – коливо, калач тощо (ЯСТРЕБОВ 1886: 13) – вказують на його язичницькі витоки з жертвоприносин на честь душ предків (пор. сучасний український звичай їсти коливо на кладовищах на поминальні дні). Крім того, коливо у межах обряду «слави» зберегло своє значення поминальної їжі: його не вживали тільки в тому випадку, коли християнський святий, на честь якого відбувалася «слава», був живим забраний на небо, а не вмер (як, наприклад, пророк Ілля – ЯСТРЕБОВ 1886: 13).

Напрочуд архаїчні вірування і відповідні слововживання, пов'язані з обрядами «слави», були зафіксовані на Гуцульщині М. Пачовським. Його спостереження яскраво свідчать про «славу» як назву культу предків. Описуючи погребальну обрядовість гуцулів на межі ХІХ–ХХ століть, М. Пачовський пише (зберігаємо правопис першоджерела): «Входячи в хату не годить ся казати „Слава Ісусу Христу“, бо „слава“, се є душа, вийшла з хати... Як би хто з необережности сказав входячи: „слава“ – присутні люди на се єму нічого не відповідять» (Пачовський 1903: 20).

Імовірно, «слава» була водночас і назвою богослужіння, обряду, і одним із узагальнених утілень душ предків. Не випадково один із видів російських обрядових пісень – *подблюдных* – має приспів *слава* (ЗЕМЦОВСКИЙ 1970: 137 sq.). Висловлювалися припущення про Славу як богиню слов'ян (Боровский 1989). Але, ймовірно, це вже пізня її персоніфікація. Адже особливості вживання «слави» на матеріалі українських дум і билин київського циклу сповна відображають форми релігійного життя слов'ян перед прийняттям християнства і навіть до остаточного оформлення пантеону персоналізованих богів: регіональні пантеони богів (наприклад, Володимира в Києві і полабських слов'ян) демонструють значні розбіжності в номінації богів, при цьому зберігаючи функціональну подібність. Адже, як свідчить Прокопій, слов'яни воздавали почесі «рікам, німфам та іншим демонам» (Ловмянский 2003: 69) – пор. «славлення» поля в українських думках і рік у билинах київського циклу, а врешті і саму «славу» героїв як відображення культу предків. Імовірно, з точки зору цього реліктового культу прізвиська героїв дум типу *Маруся Богуславка*, *Іван Богуславець* (Кирдан 1972: 119, 122) необхідно тлумачити далеко не тільки як географічно зумовлені (від назви міста Богуслав Київської області, заснованого 1032 року): вони вказують на зв'язок мотивів дум

із релігійними уявленнями, і можуть бути порівняні із складеними іменами інших індоевропейських традицій, до яких входять етимологічно споріднені компоненти (пор. давньогрецькі імена, що закінчуються на *-κλέος*).

Епічний мотив «слави» реконструюється як відображення спільнослов'янських релігійних уявлень і демонструє особливості духовного життя слов'ян у період їхнього повного відділення від праїндоевропейської спільноти, однак в особливу акцентованість цього мотиву забезпечили, безперечно, уявлення ще індоевропейського походження. Невипадково ж формула *нев'януча слава* була першою етимологічно спорідненою формулою, виявленою в грецькому та давньоіндійському епосах (SCHMITT 1967: 1 et passim).

В осетинському нартівському епосі, який зберіг важливі свідчення про культуру і усну словесність індоевропейців, існує окрема оповідь, присвячена *славі* – «Загибель нартів» (АБАЕВ 1939: 53–54): *Зеди* поставили нартів перед вибором: мати «вічне життя» (*ynÿsu card*) чи здобути «вічну славу» (*ynÿsu koj*). Нарти вибрали славу, і коли прийшов призначений час, самі кинулися в могили. Згідно з етимологічним словником осетинської мови В. І. Абаєва, *koj* «поголос, згадка, слава, турбота» споріднене з *kad* «слава» і походить від праіранського **ka(y)* – «відавати належне» (АБАЕВ 1958: 597–598). Хоча слово на позначення слави в осетинській мові не споріднене етимологічно з відповідною лексемою слов'янських мов – іранському **ka(y)* відповідає укр. *каяти(ся)* (АБАЕВ 1958: 565), – однак, як і в слов'янському фольклорі, «слава» тут поєднує культ предків і його відображення в епічному геросві.

5. Висновки

Сталість уживання цієї формули (в широкому розумінні – як окремого слова в слов'янських фольклорах, і в вузькому – як словосполучення з етимологічними паралелями інших індоевропейських традицій) не залишає сумнівів, що «слава» наприкінці дум та інших епічних творів слов'янських народів є реліктом обрядів, пов'язаних із культом предків.

Зв'язок «слави» не тільки з культом героя в думах, а й із погребальним культом у гуцулів підтверджує припущення Ф. Колесси про спільність походження речитативних форм українського фольклору – голосінь та дум.

Щоправда, не варто переоцінювати виключну спільність саме дум і голосінь на основі близькості їхніх формальних чи мотивних рис. Адже, як було показано на прикладі відповідників індоевропейського гімну (він же за структурою аналогічний давньоіндійському епізодові-*стуті* з епосу), існували обрядові утворення, функціонування яких не було обмежене тільки одним родом чи жанром. Швидше ішлося про уніфікацію спілкування в широкому розумінні: так, форми звертання до соціально вищої людини, до божественного предка чи відповідного йому за функцією епічного героя могли збігатися в своїй формі, і, очевидно, в благоговійному ставленні мовця до адресата. Адже в традиційному суспільстві фольклорні формули і стереотипізоване

мовлення, імовірно, були невіддільними від мовлення реального. Збереження форми гімну-*стуті* свідчить про тривале існування пережитків язичницького світогляду якщо не в прямій формі, то бодай у комунікативних стереотипах, яких дотримувалися герої епосу (а їм на взір, не виключено, і реальні люди).

Література

- АБАЕВ 1939 = АБАЕВ В. И. *Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний, текст, перевод, комментарии*. Москва–Ленинград, 1939.
- АБАЕВ 1958 = АБАЕВ В. И. *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Т. 1. Москва–Ленинград, 1958.
- БЕРЕЗОВСКИЙ 1982 = БЕРЕЗОВСКИЙ И. П. (сост.) *Былины. Киевский цикл*. Киев, 1982.
- БЕЦЕНКО 2008 = БЕЦЕНКО Т. П. *Текстово-образні універсалії думового епосу. Структура, семантика, функції*. Суми, 2008.
- БОРОВСКИЙ 1989 = БОРОВСКИЙ Я. Е. О названии великой богини славян. В кн.: *Древние славяне и Киевская Русь*. Киев, 1989. 84–90.
- ГРИНЦЕР 2000 = ГРИНЦЕР Н. П., ГРИНЦЕР П. А. *Становление литературной теории в Древней Греции и Индии*. Москва, 2000.
- ДАНИЛОВ 1977 = ДАНИЛОВ К. *Древние Российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым*. Москва, 1977.
- ЗЕМЦОВСКИЙ 1970 = ЗЕМЦОВСКИЙ И. И. (сост.) *Поэзия крестьянских праздников*. Ленинград, 1970.
- КАБАШНИКАЎ 1993 = КАБАШНИКАЎ К. П. (ред.) *Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян*. Мінск, 1993.
- КАЛОЯНОВ 1999 = КАЛОЯНОВ А. (съст.) *Български народни песни*. Велико Търново, 1999.
- КАРАЦИЊ 1845 = КАРАЦИЊ В. С. *Српске народне пјесме. Књига друга, у којој су пјесме јуначке најстарије*. Беч, 1845.
- КИРДАН 1972 = КИРДАН Б. П. (сост.) *Українські народні думи*. Москва, 1972.
- КОЛЕСА 1937 = КОЛЕСА Ф. М. *Формули закінчення в українських народних думах у зв'язку з питанням про наверстування дум*. *Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Праці філологічної секції*. № 155. Львів, 1937. 29–67.
- ЛЕВИНТОН 1983 = ЛЕВИНТОН Г. А. Лексика славянських епічних традицій і проблема реконструкції праславянського тексту. В кн.: Цивьян Т. В. (ред.) *Текст. Семантика и структура*. Москва, 1983. 152–172.
- ЛИНТУР 1965 = ЛИНТУР П. Балладная песня и обрядовая поэзия. *Русский фольклор* 10 (1965): 228–236.
- ЛОВМЯНСКИЙ 2003 = ЛОВМЯНСКИЙ Г. *Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.)*. Санкт-Петербург, 2003.
- МАЛЬЦЕВ 1989 = МАЛЬЦЕВ Г. И. *Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. Исследование по эстетике устно-поэтического канона*. Ленинград, 1989.
- МЕЛЕТИНСКИЙ 2004 = МЕЛЕТИНСКИЙ Е. М. *Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники*. Москва, 2004.
- МОСЕНКИС 2006 = МОСЕНКИС Ю. Л. *Поэтическая реконструкция «Слова о полку Игореве» и летописная поэзия*. Киев, 2006.
- МОСКАЛЕНКО 1993 = МОСКАЛЕНКО М. Н. (упор.) *Українські замовляння*. Київ, 1993.

- НАДЬ 2002 = НАДЬ Г. *Греческая мифология и поэтика*. Москва, 2002.
- НАЗАРОВ 2015a = НАЗАРОВ Н. А. Индоевропейское происхождение поэтического языка «Слова о полку Игореве». Грамматические свидетельства. *Studia Slavica Hung.* 60 (2015): 151–166.
- НАЗАРОВ 2015b = НАЗАРОВ Н. А. Индоевропейське походження формул українського фольклору: сучасна інтерпретація спостережень О. О. Потєбні. *Мовознавство* 2015/6: 66–71.
- НАЗАРОВ 2017 = НАЗАРОВ Н. А. Следы индоевропейского близнечного мифа в формулах балто-славянских песен. *Scando-Slavica* 63 (2017): 151–178.
- НЕВЕЛЕВА 1991 = НЕВЕЛЕВА С. Л. *Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса*. Москва, 1991.
- НЕВЕЛЕВА 1999 = НЕВЕЛЕВА С. Л. Правила общения в «Махабхарате». В кн.: *Этикет у народов Южной Азии*. Санкт-Петербург, 1999. 157–182.
- ПАЧОВСЬКИЙ 1903 = ПАЧОВСЬКИЙ М. І. *Народний похоронний обряд на Русі. Порівнююча студія*. Львів, 1903.
- ТОПОРОВ 1974 = ТОПОРОВ В. Н., ИВАНОВ Вяч. Вс. *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*. Москва, 1974.
- ТОПОРОВ 2012 = ТОПОРОВ В. Н. *Пиндар и Ригведа*. Москва, 2012.
- ШЕВЧУК 2013 = ШЕВЧУК Т. Темниця і храм. Концепція світла в українських народних думках. Міфологічні структури в думі про Марусю Богуславку. В кн.: *Мова та історія*. Вип. 228. Київ, 2013. 4–17.
- ЯРМОЛЕНКО 2010 = ЯРМОЛЕНКО Н. М. *Український усний героїчний епос. Динаміка традиції*. Київ, 2010.
- ЯСТРЕБОВ 1886 = ЯСТРЕБОВ И. С. *Обычаи и песни турецких сербов в Призрене, Ипеке, Мораве и Дабре*. Санкт-Петербург, 1886.
- BOWRA 1952 = BOWRA C. M. *Heroic Poetry*. London, 1952.
- DOŁĘGA-CHODAKOWSKI 1967 = DOŁĘGA-CHODAKOWSKI Z. *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*. Warszawa, 1967.
- LORD 1971 = LORD V. A. *The Singer of Tales*. New York, 1971.
- SCHMITT 1967 = SCHMITT R. *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*. Wiesbaden, 1967.
- WATKINS 1995 = WATKINS C. *How to Kill a Dragon*. New York–Oxford, 1995.
- WEST 2007 = WEST M. L. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford, 2007.

NAZARII A. NAZAROV
Taras Shevchenko National University (Kyiv)

The Indo-European Origins of Rituals in Slavic Epics

Was there a goddess *Slava* in Slavic pagan antiquity? Though there have been voices that it was possible, the analysis of Slavic folklore texts proved the issue to be more complex.

The present paper shows that Ukrainian folklore as well as the folklore of other Slavic peoples may have preserved stable compositional clichés that can be traced back to Indo-European prototypes. In their turn, these clichés may be explained as the verbal reflections of ritual practices and sacred etiquette. It is stated that the final parts of Ukrainian *dumas*,

Russian *bylinas*, and Serbian heroic songs that contain praise (*slava*) of natural forces can be regarded as remnants of pagan beliefs with strongly proved Indo-European background. The common motives of *slava* in different Slavic epic traditions give us important insights into the Slavic pagan religion.

At the end of *dumas*, *bylinas*, and South Slavic heroic songs, there is a distinct part in which the singer, apart from the main story, blesses the audience and the universe. This part had preserved the composition scheme comparable to that of Old Indian *stuti* hymns, Pindaric, and Vedic poetry: 1) an invocation to the deity or a person with higher social rank; 2) a recounting of the previous (semi)mythological precedent; 3) a request.

The obligatory lexical element of the final part of Slavic eposes is *slava*. As it is mentioned in the context of mourning over the dead or calming the natural forces, it is very likely that the concept was connected to the cult of ancestors and natural forces – one of the most archaic forms of religion. It is proved by two non-neighbouring cognate folklore sources. In Hutsul funerals up to the beginning of the 20th century, *slava* used to serve as a taboo name of the soul of the deceased. Meanwhile, at least up to 19th century, the Serbs preserved the holiday of *slava* that is interwoven with the cult of the dead (e.g., *kolyvo* was eaten during the rite).

Thus, though we cannot claim the existence of the personified goddess named *Slava*, we have strong evidence about the notion of *slava* (praise, fame) that could have been current in Common Slavic religion. It is even more likely due to the underlying Indo-European tradition, in which the notion of fame was not personified though crucial for the ideology of warring elites (like in Pindar's lyric).

Such evasive notion of *slava* that was not always personified though praised comforts very well to the picture of ancient Slavic religion handed down to us by Procopius of Caesarea. He claimed that ancient Slavs praised natural forces, rivers, and forests. Likewise, in the fragments preserved in some of Ukrainian *dumas* and songs from Kirsha Danilov's collection, the praise (*slava*) was sung not only to the heroes but also to rivers and fields.

Keywords: Ukrainian, Slavic epics, Indo-European poetics, the language of folklore, rituals, paganism, epic formulas, *duma*, *bylina*