

ЛІНГВІСТИЧНІ ГІПОТЕЗИ

УДК 398=161.2:811

DOI: [https://doi.org/10.17721/um/56\(2026\).218-239](https://doi.org/10.17721/um/56(2026).218-239)

Юрій МОСЕНКІС, д-р філол. наук, проф.

ORCID ID: 0000-0002-9957-0585

e-mail: yu.mosenkis@knu.ua

Київський національний університет імені Тараса Шевченка,

Київ, Україна

ПРОБЛЕМАТИКА ЛІНГВОПОЕТИЧНОЇ РЕКОНСТРУКЦІЇ ПРАСЛОВ'ЯНСЬКОЇ ТА ДАВНЬОУКРАЇНСЬКОЇ ЯЗИЧНИЦЬКОЇ ПОЕЗІЇ

Вступ. Ключова роль дохристиянських вірувань в історії української культури є загальноприйнятою, однак реконструкція таких текстів іще не була метою наукових досліджень. У цьому дослідженні запропоновано два рівні таких реконструкцій – праслов'янський і давньоукраїнський.

Методи. Різні типи українських фольклорних текстів можуть становити матеріал для мовознавчої реконструкції, як-от трансформацій (транспозицій) у давньоукраїнську мову Київської Русі, а іноді й у праслов'янську мову. Метою таких реконструкцій є, серед іншого, видалення багатьох помилок, спричинених переспівуванням та переписуванням давніх текстів, і отримання більш організованого (насамперед у фонетичному плані) тексту.

Результати. Реконструкція давньоукраїнської дохристиянської поезії не тільки можлива, а й дуже перспективна. Вона може базуватися на українському фольклорі та давньоукраїнських текстах. Як матеріал цього дослідження серед текстів інших жанрів обрано українські міфологічні колядки, віршовані заклинання в казках та окремі фрагменти “Слова про Ігорів похід”. Базуючись на суголоссях (сприйманих у давньому мисленні як магичні), було реконструйовано низку формул, уналежнених до язичницького періоду. “Слово про Ігорів похід” поєднує моделі фольклорного весілля та народної казки; власне казка також нерідко базується на шлюбному сценарії. Важлива риса фольклорної поезії – варіативність текстів та їхніх формул, як-от: *Среди двѡра зеленъ яворъ, // Подъ яворомъ чрьни бобъри; середъ моря / зеленъ яворъ, // на яворъ / три ворона. Одним із можливих

результатів таких реконструкцій є створення корпусу формул – не тільки сталих фольклорних штампів, а й поетичних заклинань, чії елементи поєднані суголоссями (*добрь джб(р)ъ, пор. джброва, *яснь мѣсць від *мас-ьць, *чьрьнь воронъ від *wornŭ). Найархаїчніший рівень формульних поетичних реконструкцій цієї праці – праслов'янський (глибший праїндоевропейський рівень ми тут здебільшого оминаємо).

Висновки. Дохристиянський період української історії характеризувався вживанням усної поетичної мови, котру вважали сакральною завдяки магічним суголоссям. Ці суголосся допомагали запам'ятовувати поезію та передавати її через багато поколінь. Міфологічні колядки (календарні пісні, пізніше прив'язані до Різдва, але архаїчніші за християнство) та поетичні заклинання в казках містять архаїчні формули, що сягають дохристиянського періоду.

Ключові слова: давньоукраїнська (давньоруська, києворуська) мова, дохристиянська усна поезія, поетичні формули, “Слово о полку Ігоревім”.

Вступ

Закономірно, що і в праслов'янський, і в києворуський періоди в Україні функціонував багатий фольклор (“усна література”) – як обрядовий, так і епічний. Перший дістав продовження в записаних набагато пізніше українських народнопоетичних текстах (включно з давньокиївськими билинами), тоді як другий збережений не тільки фольклором (героїчні колядки), а й літописанням.

Своєчасним є перехід від загальних міркувань про давність фольклорних текстів (та можливість уналежнення деяких із них до києворуського періоду) до конкретних лінгвістичних реконструкцій настільки точними методами, наскільки це доступно історичному мовознавству.

Методи

Загальновизнано, що тексти українського обрядового фольклору – як календарного, так і некалендарного, – містять значний язичницький компонент. Однак спроби лінгвістичної реконструкції давньоукраїнських дохристиянських текстів нам невідомі. Дослідники витоків української фольклорної поезії переконані в існуванні дохристиянських джерел [Гординський, 2004;

Грушевський, 1993; Чижевський, 1956], однак про їх відтворення не йдеться. Деякі дотичні питання розглянуто автором у попередніх публікаціях [Мосенкіс 2024, 2025].

Тому потребує спеціальної уваги методика реконструкції фольклорного тексту. Поряд із традиційним порівняльним дослідженням варіантів з метою відтворення інваріанта, доцільною видається транспозиція (насамперед “фонетичний переклад”) тексту давньоукраїнською, а в окремих випадках і праслов’янською мовою. Ідеться про внутрішню реконструкцію, що доповнює зовнішню (порівняльно-історичну). Такий підхід доцільно застосовувати до текстів, щодо яких є істотні підстави припускати існування (принаймні в окремих більш або менш сталих фрагментах) для давньоукраїнського періоду Київської Русі або для праслов’янського періоду. Позамовною основою таких досліджень є існування на території України зарубинецької та київської археологічних культур (II ст. до н.е. – V ст. н.е.), щодо носіїв яких можна з великою вірогідністю припускати використання праслов’янської мови. Ареал української мови з-поміж інших слов’янських мов найближчий до праслов’янського, і тим визначена, зокрема, близькість тенденції врівноваження голосних і приголосних у потоці українського мовлення (найбільший відсоток голосних у синтагмі порівняно з усіма іншими слов’янськими мовами) і праслов’янський закон відкритих складів.

Нижче на різних мовних рівнях продемонстровано приклади застосування зазначених підходів.

Відтворення лексики. Розглянемо три тексти:

а) веснянку *Кроковеє колесо // Вище тину стояло, // Много дива видало;*

б) купальську пісню *Через наше село // Та й летіло помело... // Миколова голова...;*

в) веснянку *Гелело, гелело, // Жеб зиму одмело, // Жеб було літечко...*

У тексті (а) ідеться про сонце: колір крокусу (шафрану) – помаранчевий. Однак *колесо – стояло – видало* є явно несправною римою. Припускаємо в первісному тексті болгарське *колело* ‘колесо’. У тексті (б) *помело* може бути заміною незрозумілого *колело*, а *Миколова голова* – звукописні натяки (асонанси й

алітерації) на те саме *колело*. Нарешті, у тексті (в) *гелело* – незначна звукова зміна ранішого *колело*. Можлива реконструкція тексту (в): *Колело, колело, // коли бы зиму (зъло) прогънало, // къ намъ (людемъ?) тепло привело...* Ритміка та рима **щоб* було літепло тексту (в) ідентична ритміці та римі **летіло помело* тексту (б). До *колело* пасує епітет *золоте*. Болгаризм *колело* міг бути запозичений серед культової лексики.

Відтворення ритміки. Розширення рядка (а отже, порушення рівноскладовості) можна спостерігати на прикладі не тільки давньоукраїнських билин, а й українських ліричних пісень, яким, на відміну від дум, властива саме рівноскладовість: *Ой на волики та налігачі, // а на коники пуга, // Коли б же не ти, серце-дівчино, // то не був би я тут* (зб. А. Метлинського). Прибравши підкреслені “розширювачі рядка”, отримуємо звичайний для української народної поезії коломийковий розмір (очевидно, результат часткової редукції 8-складника): **На волики налігачі, // на коники пуга, // Коли б же не ти, дівчино, // не був би я тут*.

Особливої уваги заслуговує транспозиція давньоукраїнською мовою билин (старин). Прикладом може слугувати зачин шаманістичної билини про Волха, визнаної найрхаїчнішою серед інших:

**На небесе/и свѣтъль мѣсаць,*

А на Руси славнь вѣтазь,

що може гіпотетично свідчити про українську вимову ятя (рима *мѣсаць а вѣтазь* із українським прочитанням точніша).

Мета дослідження – за допомогою реконструктивного лінгвістичного підходу до фольклорних та давньописемних текстів відтворити язичницькі формули давньоукраїнського, а подекуди й праслов’янського періодів.

Результати

Праслов’янська магічна поезія. Із середини XIX ст. тривають спроби відтворення елементів праіндоевропейської поезії – сталих висловів (“формул”) на зразок “коло сонця” або “швидкі коні”, базуючись на наявності цих сполук у різних давніх поетичних традиціях (давньоіндійській, давньогрецькій, давньоскандинавській тощо). На жаль, попри тривалі дослідження, залучення українського та іншого слов’янського матеріалу до таких порівнянь зали-

шається незначним (нами, зокрема, запропоновано бачити індоєвропейську формулу в сполучі *чудо... диво*, посилена версія *чудо чудне, диво дивне*). Цей підхід дав набір словосполук, але не тексти.

Реконструкція давніх фольклорних текстів (як обрядових, так і епічних) києворуської й навіть праслов'янської мовної глибини видається дуже перспективною. Спроби реконструкції праслов'янських фольклорних текстів досі обмежувалися низкою сталих висловів (фольклорних формул), визначених на основі порівняльно-історичного мовознавчого дослідження, поза їхнім поетичним контекстом. Застосування нових підходів дозволяє отримувати поетичні формули шляхом транспозиції одного тексту в його праслов'янську форму. Зокрема, у тексті (що дійшов до нас у білоруському варіанті) *Сидит казёл на мяже, // Дзивуется барадзе* рима свідчить про праслов'янські форми **na medjě* – **bordě*, тоді як у пізніших мовах рима руйнується. Можливий варіант реконструкції:

**Sěditŭ kozŭlŭ na medjě,*

Sę divitŭ kozŭlŭ bordě.

Текст явно належить до сільськогосподарської магії та змушує згадати культ останнього снопа – “Волосової бороди”.

Широко відома в різних варіантах (М. Максимович, П. Чубинський, М. Маркевич, див., зокрема [Москаленко, 1988; Дей, 1965]) сакральна загадка русалки дівчині, базована на суголоссях слів питання і відповіді.

Реконструкція тексту давньоукраїнською (києворуською, давньоруською) мовою

**Сьлньце горить безъ поломене,*

Камы ростеть безъ корене,

Вода бѣжить безъ повода,

Папороть цвѣтеть безъ цвѣта

не підходить за ритмікою (*поломене, папороть* виходять за межі восьми складника).

Натомість реконструкція праслов'янською мовою

**Sŭlnŭce goritŭ bezŭ polmene,*

Kamy rostetŭ bezŭ korene,

Woda bęžitŭ bezŭ powoda,

Paportŭ cvętetŭ bezŭ cvęta

підходить і за ритмікою, і за римою. Очевидно, ця віршована загадка створена саме у праслов'янський період.

Отже, поряд зі спробами реконструкції праслов'янської поезії на основі порівняльно-історичного дослідження фольклорних творів різними слов'янськими мовами (що дало поки що тільки відтворення сталих сполучень слів, а не цілісних текстів) маємо й інший метод – суто фонетичну реконструкцію праслов'янського тексту на основі лише одного пізнішого. Цей підхід застосовний як до давньоукраїнського (києворуського), так і до праслов'янського мовних рівнів.

Купальська пісня про язичницьких богів. Винятково архаїчною є купальська пісня, записана на Івано-Франківщині [Дей, 1963]:

*Гей, око Лада, Леле Ладове,
Гей, око Ладове, ніч пропадає,
Бо око Лада з води виходить,
Ладове свято нам приносить.
Гей, Ладод! А ти, Перуне,
Отче над Ладом, гей, Перуне,
Дай дочекати Ладе Купала.
Гей Купала! Гей, кум і кумо,
Солод ситити, медок хмелити.
Гей, кум і кумо, щоби і внукам
То пам'ятати, гей кум і кумо!*

Наша реконструкція:

**Очи (отъче?) Лада, ночь пропáда,
Ладод изъ воДЫ выХОДИ (исходи?),
ЛаДИнь™ (Радостьнъ™) празДЬ™никъ намъ приноси
ОТЬ™че Лада, ТИ, Пероу́не,
дац до~~ж~~ьдаТИ намъ Дажь™(дь)-бога,
сладъ сытити, медъ хмелити,
Абы вьнукамъ помануТИ (въ науку?)...*

Поза сумнівом, у розгляданій ритуальній пісні йдеться про сонце (*око Ладове*), від якого *ніч пропадає*, коли воно з *води виходить* (пор. уявлення про вставання сонця з-за моря у давній малоазійсько-кавказькій традиції – можливо, праіндоевропейського походження, з паралелями в давньогрецькому та давньоіндійському епосах). Чи не пов'язане “око Ладове” із давньоєги-

петським *Ра-т* 'сонце-жінка' при нерозрізненні єгипетською мовою *r/l*? Рефрен *ладо* трапляється в піснях різних жанрів східно- та південнослов'янських фольклорних традицій. Завважимо можливий зв'язок *did-ладо* (в архаїчній пісні *А ми просо сіяли*) з литовським *didì* 'велика' (жіночий рід, паралель із індоєвропейських мов тільки в латиській; також грузинське *didì* 'великий'). Реконструкція на основі суголось *Даж(дь)бога* на місці *Купала* може засвідчувати а) зв'язок образів Дажбога і Купала та б) прив'язання свята *Даж(дь)бога* до літнього сонцестояння.

Порівняймо заклинання *іди, іди, дощики* від магічної форми **и́ди, дожъ"дь"*. Очевидно, магічні закликання сонця і дощу, маючи спільну звукову стилістику, репрезентують ту саму ритуальну традицію.

Зважаючи на праслов'янську природу Лада-Лади, Перуна та Дажбога, можна припускати праслов'янські витoki й для дослідженого вище сакрально-обрядового тексту. Однак ім'я Даждьбога утворює суголосся саме в такій церковнослов'янській формі (*даи дожъдати намъ Дажъ"дь_бога*). Використання церковнослов'янізмів у поетичній мові українського фольклору (напр., у думах) та в реконструйовуваних на основі літописів язичницькій епічній поезії (насамперед про князів дохристиянського періоду) становить спеціальну наукову проблему, варту окремого дослідження. Припускаємо формування зафіксованого літописами давньоукраїнського усно-епічного корпусу в часи Володимира Великого, коли вже існувала церковнослов'янська мовно-культурна традиція.

Весільна пісня про Дажбога. Відома пісня про зустріч нареченого (*молодого*, пор. *молодик* "Місяць" і *князь* "Місяць" і "наречений") з богом Сонця Дажбогом (текст відомий на Вінничині й Тернопільщині [Москаленко, 1988]. Лексика кінцівки (*рима року – віку, раз*) видається пізнішою. Наша реконструкція:

**Среди трети дороги*

срѣти кѣназь Дажъ"бога.

Ой ти, боже, Дажьбоженьку,

Съиди (краще за съверни, съврати) же мьнѣ съ дороженьки,

Бо ти богомъ годѣ отъ года,

А я кѣназемъ лишь сего дѣни.

Прохання Дажбогові поступитися дорогою порівнюють із

**Великому Хрѣ^исови*

Вль^икомь^и путь^и прерыскаше

(князь-чаклун Всеслав перетинає шлях Сонцеві або Місяцеві як нічному Сонцеві; може міститися мотив видимого сходження Сонця і Місяця – затемнення Сонця). Пор. в іншому місці “Слова о полку Ігоревім”:

**И молодая мѣсяця,*

Володимѣрь (традиційно реконструюють замість *Олегъ*) *и Святѣславъ,*

Тьмою ся поволокоста

та місяцю *Володимире* в українських замовляннях.

Космогонічні колядки. Живу архаїку репрезентують українські колядки, котрі доцільно класифікувати на а) біблійні, б) побутові, в) героїчні (найзнаменитіша – про похід узагальненого руського князя на Царгород) та г) світотворчі (космологічні). Останні вербалізують язичницьке світобачення. Як і на Балканах, міфологічний епос передує героїчному.

На основі багатьох варіантів відомої колядки про створення світу птахами (голубами або соколами – див. у В. Гнатюка, М. Грушевського, М. Москаленка, зокрема [Гнатюк, 1914] пропонуємо реконструкції формульних фрагментів, де лексеми пов’язані звуковими ефектами:

а) **Въ синѣ морѣ дѣва дѣби,*
на дѣвухъ дѣбахъ дѣва голѣби...

Плывѣть голѣби въ глыби...

б) **середъ моря стоить сосна,*
на той соснѣ дѣва сокола,
дѣва сокола съвѣтъ съвѣщають,
яко имъ свѣтъ засновати...

Космогонічний образ світового дерева структурує Всесвіт, сполучаючи його верхній, середній та нижній шари. Поряд із птахами верхнього світу фігурують тварини світу нижнього:

**Среди двѣра зеленъ яворъ,*

Подъ яворомъ чрѣни бобѣри.

Можливо, *явір* середнього світу сполучав *воронів* верхнього світу і *бобрів* нижнього світу. Три названі образи поєднані

суголоссями (як голосних, так і приголосних), котрим у давнину надавали сакрального значення.

Оскільки завданням реконструкції є отримання тексту з більшою кількістю звукових ефектів (що успішно здійснено на матеріалі Гомерових поем, Нового Завіту, “Слова про Ігорів похід” тощо), то важливо, що максимуму суголось можна досягнути за допущення світотворчої ролі *ворона* (що не виключає природної для фольклорного тексту варіативності):

**Къгда / не бѣ / бѣла свѣта,
тъгда / не бѣ / земли ѿ небесе,
єдино бѣ / синє море,
середь моря / зеленъ яворъ,
на яворѣ / три ворона,
свѣтъ свѣщаѣтъ, / рѣчь говорятъ,
яко имъ свѣтъ сътвори́ти.
Прѣвъ воронъ / върину(лъ) въ море...
Въторъ воронъ / върину(лъ) въ море...*

У міфологіях народів світу саме ворон відігравав світотворчу роль (М. Еліаде). Стабільність і повторюваність праслов'янської з походження формули **чьрнь ворнь* забезпечена суголоссям означуваного слова і його постійного епітета (пор. **яснь мѣсць* від **мас-ьць*, праіндоєвроп. **tē(n)s-*).

Заклинальні пісні в казках. Дискутоване у філософії XVIII ст. питання про історичний пріоритет фольклорної поезії або прози (у контексті проблеми генези мови та фольклору) нині розв'язане на користь моделі “золотої середини”, а саме ритмічної прози з елементами поезії. Обрядова язичницька пісня про жертвоприношення козла [Шевчук, 1989, с. 156] створена також восьми складовим розміром і введена у казку про сестрицю Оленку і братика Іванка. Паралелі пісні в італійському й німецькому варіантах казки – тим самим розміром. Пісня має внутрішні рими та підлягає транспозиції киеворуською мовою, попри її фіксації в московізованих версіях. Уживана в цьому тексті форма *колюдка* замість *колядка* дозволяє відтворити риму *колоды* (замість *скамы* грецького походження) – *молодьцы* – *колюдушки* (відзначимо повноголосся). Звернімо увагу на ланцюжок рим *быстры* – *костры* – *костъра* – *котъла* – *козьла* –

старъ – булатънъ – закълати – сестрице – сьрдеце. Поетичні фрагменти міжнародної казки про перетвореного на тварину брата і втоплену сестру піддаються реконструкції з отриманням системи суголось:

**За горами рѣкы быстры,
За рѣками горять костѣры,
Вѣкругъ дѣбови колоди,
на нихъ добри молодѣци
пожѣть пѣсьни кольодушкы.
Вѣрху костѣра котѣль кыпить,
Возлѣ котѣла козѣль стоить,
Возлѣ козѣла старѣ мжѣ сидить,
Точить ножѣ свои булатънъ,
Хочетѣ козѣла закълати.
Оленко, моя сестрице!
Вы(п)лынѣ-ка на берегѣ рѣчьцѣ!
Крады кладутѣ висоцѣ,
точатѣ ножи булатъны,
Хочѣть мѣна закълати!
Тѣжѣль камень кѣ дѣну тѣнетѣ,
Шѣлкова трава сѣвила руцѣ,
Лѣута змѣя сѣсетѣ сѣрдѣце!*

Очевидним є збереження в казці опису ритуалу жертвопринесення. Звідси видно, що казка, як і весілля, становить синкретичний текст, де винятково архаїчний жанр заклинання виступає дуже істотним компонентом. У цитованому тексті поєднано традиційні для заклинання описову і побажальну частини. Текст – скоріше не колядка, а заклинання. Імена *Олена* та *Уляна* в українських замовляннях символізують воду – очевидно, за асоціацією з *линути*, *виляний*. Маємо певну паралель із піснею в казці про Телесика.

Розглянута язичницька пісня має виразну паралель в українській історичній пісні: *За річкою вогні горять, // Там татари полон ділять*. Тут убачаємо спадкоємність української героїчної епіки щодо архаїчної язичницької культової традиції, а саме використання давніших, іще дохристиянських зразків для створення текстів доби турецько-татарської загрози.

Поетичний фрагмент іншої казки репрезентує замовляння, котре пропонує модель чарівного повернення героя з іншого світу:

**Черезъ лѣсъ соколомъ (кречетомъ?) лѣти,
Черезъ воду лебедькою,
Черезъ поле перепеломъ...*

Точну паралель до цього заклинання становить опис повернення Ігоря Новгород-Сіверського з полону, міфологічно-казково асоційованого з іншим світом:

****Ингорь** кнѣзь съ Вълуромъ поскóчи
сѣръмъ влькъ^омъ (по полю?) въ полунóчи,
горьностаємъ / къ^о трѣстию,
утицею / къ^о устию,
всьѣде / ся **Йнгóрь** / на бѣ^орзѣ / кóмонь,
прѣде / съ негó / босъ(о)мъ / влькъ^о(о)мъ онѣ,
и потѣче къ луку **Доньця**,
кречетомъ къ^ы лучю слѣ^онця,
(летѣ кречѣтьмъ подѣ облакъ къ слѣ^ынцю)
изъбивая утъкъ и лебѣдь
и заутроку и обѣду.*

Тут бачимо двочленну модель: заклинання (з казки) – магічне повернення (Ігоря). Природно, що і в казці, і в поемі наявні обидва члени – першим виступає “плач” (насправді заклинання) Ярославни до трьох рівнів світобудови.

Наведений приклад ілюструє, як синкретичний текст “Слова про Ігорів похід” поєднує фольклорні моделі чарівної казки і весільної драми. Варіантом повернення виступає переродження (перевтілення душі) померлої дитини (тексти типу “Івасик-Телесик”), що потребує окремого текстологічного дослідження.

Християнський цензор “Слова про Ігорів похід”

Можливості реконструкції язичницького підтексту. Однією з головних причин випадкового збереження “Слова” лише в одному списку могла бути насиченість тексту язичницькими образами, що відохочували ченців від переписування поеми.

Окремим завданням реконструктивно спрямованого лінгво-поетичного дослідження “Слова” виступає відтворення на основі поетичних суголось прибраних пізнішими християнсь-

кими редакторами імен язичницьких богів (насамперед наставника магічних поетів Велеса, але також і Хорса).

Скорочення згадок Велеса. Дослідження суголось дозволяє припускати в первісному тексті “Слова” ширше згадування Велеса, ніж у збереженій донині версії тексту поеми, зокрема:

**Велесь кличеъ врьху древесе,*

Вѣлитъ чюти зѣмли чю'жъ –

Волозь и Поморию...;

**Сънесеся хұла нā хвалу,*

*Треснуся **волость** нā волю,*

*Вържесе **Велесь** нā землю;*

Аже и **Велеши дұшиа*

*Въ кънажъ **телесе** сжця.*

Як свідчать базовані на суголоссях реконструкції, Велес як магічний покровитель і міфологічний предок сакрального співця Бояна виступає головним божеством “Слова”. У пошуках в інших індоєвропейських традиціях міфологічних персонажів, близьких до Велеса, слід звернути особливу увагу на давньогрецького *Гермеса*. Цей бог пов’язаний із а) душами і потойбічним світом (провідник душ померлих – “Одіссея” 24.1–14), б) торгівлею (покровитель мандрівників і купців – Діодор Сицилійський 5.75; один із його епітетів – *Κταρος* “Прибутковий”), в) художобою (викрадає в Аполлона череду корів), г) музикою (творець багатьох музичних інструментів та гравець на них), ораторським мистецтвом (Лукіан “Діалоги богів” 24; епітет *Λογίη* – “Словесний”). Ті самі якості має і Велес, пов’язаний із душами (балтійські паралелі), торгівлею (роль в угодах Русі з Візантією), художобою (*скотій бог*) та словесним мистецтвом (предок-покровитель співця Бояна). Імена обох богів можна вивести з назв черв’яка як уособлення підземного світу (міфологічно тотожного змії): Гермеса з кореня **uerm-* (звідси англійське *worm* ‘черв’як’), *Велеса* з кореня **uel-* ‘крутитися’ (звідси гр. *гельмінт* ‘черв’як’). Перетворення *Волха* (варіант *Велеса*) на мурашку в билині, яку вважають найархаїчнішою й пов’язаною з родовим мисливським побутом, указує на варіації індоєвропейського кореня **uerm-* ‘черв’як’ – **meru-* ‘мурашка’.

Скорочення згадок Хорса. Текст поеми міг включити елементи архаїчних язичницьких заклинань, наприклад:

**О Хръсе тресвътъло Сльньче!
Всьемъ красьно и тепло сжще!
Чему, господине, пущя
горячою свою лущю
на Ингореви плъкы лучьши?;
Игѡрь-къназю / Хоръсъ ходъ каже.

Звернення до Сонця серед заклинань Ярославни є останнім і, отже, найдієвішим. Логічно, що саме Хорс (замінений редактором-цензором християнським Богом – єдина його згадка в тексті!) виводить Ігоря з темряви іншого світу – міфологізованої Половецької землі.

Іще одна згадка про Хорса (наявна в тексті експліцитно) формує формульний панторим (голорим):

**Вьсеславъ кьназь лю'демъ с'удяше,
а кьназемъ г'рады ря'дяше,
а самъ въ ночь хръ'гом пря'даше,
а самъ в ночь рысью рыскаше:
ис Кы'ева дорыскаше
Тъмжтороканя, Корсуня,
великому Х'ръ'сови
в'ль'комъ ходъ перерыскаше.*

Суголось з іменем Хорса дозволяє реконструювати давно дискутоване місце “Слова” – Куръ – як зіпсоване Корсуня.

Християнізоване завершення “Слова”. Християнському редакторові належить і оформлення закінчення поеми: первісне Кънязь"мъ слава а хѡробрамъ (монорим із Ингѡрю – Вьсевѡлоду – Ингѡричу – бѡяре – побѡрая – вѡрогы) виправлено на Кънязь"мъ слава а дружинъ! Аминь.

Реконструкція суголось показує, що первісний текст “Слова” міг бути значно більшою мірою язичницьким, ніж збережений до нашого часу. Не виключено, що християнський редактор-цензор, змінюючи текст, керувався цілком позитивним наміром зберегти його – альтернативою було знищення.

“Поетичний редактор” “Слова про Ігорів похід”

Ідентифікація додаткового редагування тексту. Водночас ідеться про виявлення “поетичного редактора” “Слова”, що замінив у тексті Святослава Хороброго на *Трояна* (на *самомь вѣцѣ Трояни* – від самостійного вокняжіння Святослава в 969 р. до вокняжіння Всеслава в Києві 1068 р.), *Ярослава* Мудрого (очевидно, за асоціацією з *Ярилом*) на *Дажбога*, *связья* ‘положняника’ на *Коція* (заміни зруйнували поетичні суголосся). У частині місць цим поетичним редактором міг бути сам автор, адаптуючи пісні Бояна до нових осіб і подій.

Проблема інтерпретації Трояна. Ім’я Трояна згадане в тексті чотири рази, і щоразу у формі присвійного прикметника *Троянь* “Троянів, належний Троянові, стосовний до Трояна”: Боян ризикає *в тропу Трояню*, Діва-Обида вступає *в землю Трояню*, були *вѣчи* ‘віки’ *Трояни* та *на сед(ь)момь вѣцѣ Трояни* полоцький князь Всеслав кидає жереб – вирішує взяти Київ у 1068 р. Однак збереглася виписка з рукопису поеми, де замість *вѣчи* ‘віки’ було *сѣчи* ‘битви’. (Не можна виключати, що це слово прибрали, щоби не нагадувати Катерині II, для якої готували копію рукопису, ненависну їй Запорозьку Січ).

Жодне з численних тлумачень імені Трояна не пояснює водночас усіх чотирьох контекстів уживання цього імені у “Слові”. До того ж згадки про віки і сьомий вік суперечать одна одній: віки Троянові передують рокам Ярослава Мудрого, але сьомий вік Троянів триває після Ярослава Мудрого в час вокняжіння Всеслава в Києві 1068 року. Це – однозначний аргумент на користь читання *сѣчи* замість *вѣчи*.

В українській мові *троян* – “батько трьох близнят”, ширше узагальнюючи – трьох синів. Це дозволяє повернутися до того жмутку версій, де Троян символізує тріаду історичних осіб, зокрема, Рюрика, Синеуса та Трувора або трьох синів Святослава Хороброго – Ярополка, Олега та Володимира. Однак такі інтерпретації не дають *сьомого віку*. Через те не тільки *вѣчи Трояни*, а й *на сед(ь)момь вѣцѣ Трояни* потребує виправлення.

На *седмомь* могло бути помилковим читанням замість *на самомь* – “рівно на сторіччя Трояна”. Відлік іде від самостійного

воякняжіння Святослава Хороброго (батька трьох синів – *трояна*) у 969 р., від якого в 1068 р. – рівно 100-й рік. Тоді земля Трояня біля Дону – не просто Русь, а південні надбання Святослава (від його нової столиці Переяславця на Дунаї до зруйнованої ним Хозарії), тропа Трояня – шляхи Святославових походів, нарешті, *вѣщи Трояни* – помилкове читання замість *сѣчи* ‘битви’ – саме Святослав був відомий насамперед як воїн, і його битви могли бути протиставлені мирним рокам Ярослава Мудрого. Однак, якщо після *сѣчи Трояни* згадано *лѣта Ярославли*, то незрозуміла відсутність згадки про цілком епічного князя Володимира Великого. Реконструюючи *сѣчи Святъславличей*, отримуємо риму з попереднім *сѣвычая и обычая* і наступними рядками.

Вторинність Трояня. Усі чотири згадки Трояня у “Слові” виявляються вторинними, бо вони не римовані з сусідніми рядками. Це означає, що “Слово” мало певного поетичного редактора, який вніс цей епітет пізніше за створення первісного тексту, не рахуючись з утратою суголось. Ці чотири місця реконструюємо так:

**сѣвиваючи словеса // оба полы сей гóдины (годи́ны), // риштя рысью в пути óтъни (дѣдѣ"ни) // черес поля на гóры. // Пѣти было Игореви...;*

**сѣвычая и обычая. // Были сѣчи Святъславличей, // были лѣта Ярославли, // были пѣлци Ольговичей, // Ольга сына Святъслаля. // Тои бо Ольгъ мѣчмь...;*

**на самомъ вѣцѣ Святъславли // врьже (мече?) жеребий Вьсеславъ лютъ // о дѣвицю себѣ любу. // Подѣпрься о киевсти людѣе, // скочи къ городу Кыѣву // и дотѣчєся копѣм // злата стола Кыѣвська;*

**вѣстала обида-тѣга // въ силахъ Дажь-божєя вѣнука, // вѣступи(ла) дѣвою въ землю дѣдѣню, // плєште крыломъ лебєдинымъ // на синѣ мори у Дону, // плєштючи убѣди намъ // печальну годину.*

Отже, у нашій моделі Троян “Слова” не є міфологічним персонажем – “поетичний редактор” вніс його до тексту як художній епітет князя Святослава Хороброго.

У слов’янській приписці до перекаданого в XI ст. “Ходіння Богородиці по муках” сказано: *и утриє (у триє?) Трояна, Хорса,*

Велеса, Перуна на боги обратиша. Тут Троян – узагальнена назва богів трьох рівнів світобудови: верхнього – Хорса (сонце в небі), нижнього – Велеса (змій підземно-водного світу) та середнього – Перуна (блискавка поєднує небо і землю). При цьому порядок переліку богів у цій формулі міг бути визначений не їхнім рангом, а римою.

Вторинність Даж(д)ьбога. “Слово” двічі згадує не самого Дажбога, а тільки *Дажбожих онуків*, під якими розуміють або всю Русь, або руське військо, або тільки князівську династію, згадуючи билинного Володимира Красне Сонечко. У “Слові” Ігор асоційований із сонцем, а його поразка – із сонячним затемненням, Ігор і Всеволод – два сонця; золото в тексті характеризує князів. За Віталієм Складенком, князі – внуки Дажбога, як співці – внуки Велеса (соціально-станова стратифікація?). Тому під Дажбожими онуками доцільно розуміти насамперед князів.

Дажбожих онуків можна співвіднести з протиставленням у “Слові” Ярославових та Всеславових онуків – київську і полоцьку гілки нащадків Володимира Великого; в іншому місці *на землю Рускую, на жизнь Всеславию* – можливе протиставлення Русі і полоцької спадщини Всеслава. Тут *земля Руська* може бути синонімічна *Ярославовим онукам* – як у приписці до псковського Апостола 1307 р. *жизнь наша* відповідає *жизнь Дажбожа внука* “Слова”.

Не тільки загальне співвіднесення образів князів із сонцем, а й розглянуті вище контексти “Слова”, дозволяють пов’язати Дажбожих онуків з Ярославовими онуками. Це змушує розглянути язичницьке ім’я *Ярославъ* у зв’язку із сонцем, персоніфікованим Дажбогом (і народним *Ярилом*, своїм іменем суголосним із іменем *Ярослава*). Отже, у “Слові” Дажбожі внуки – те саме, що Ярославлі внуки. Тоді Дажбог “Слова” – образне найменування Ярослава Мудрого. Запропонована версія має чітке підтвердження в контексті поеми. Адже одна зі згадок Дажбожих онуків зроблена у зв’язку з Олегом Святославичем (“Гориславичем”) – онуком Ярослава Мудрого.

Подібно до історичної інтерпретації Трояна, пропонуємо історичну інтерпретацію й Дажбога, але саме у “Слові”. Викон-

ристання в поемі імені Дажбога як символічного найменування Ярослава Мудрого ніяк не заперечує язичницького культу Дажбога як бога Сонця. Звернімо увагу знову на рядки *были вѣчи (сѣчи) Трояни, минули лѣта Ярославли*. Тут поряд згадано двох князів із символічними язичницькими найменуваннями – Святослава-“Трояна” і Ярослава-“Дажбога”. Однак реконструкцію пропонуємо римовану без згадки символічного імені, прибрання якого вирівнює ритміку: **были сѣчи Святославли* (або, краще, *Святѣславличей*), *были лѣта Ярославли*. Відсутність імені Дажбога в давній цитаті зі “Слова” (у приписці до псковського Апостола 1307 р.) і невідповідність імені Дажбога римам може означати належність цього епітета тому самому “поетичному редакторові”, який міг уписати до “Слова” і Трояна.

Вторинність Дива. У “Слові” Див згаданий у двох місцях: а) *дивѣ кличеть вѣрху древа* – коли Ігор вирушає в похід, але природа подає йому недобрі знаки, і б) *уже вѣржеса дивѣ на землю* – коли Ігор був розбитий і взятий у полон. Примітно, що *дивѣ* у другому фрагменті може бути не помилкою переписувача, а збірним поняттям (напр., “ди́ке птаство”, пор. збірні номени *Русь, Чудь, Сумь*). Водночас *дивѣ* могло виступати і прикметником (пор. *лѣшь* ‘лісовий, лісовик’ – прикметник від *лѣсь* ‘ліс’, як **хоршь* ‘хороший’ – прикметник від *Хорсь*). Як було показано вище, заміна Дива на Велеса в обох фрагментах дає суголосся, що можуть свідчити на користь редагування.

Проблема багаточисловості тексту “Слова”

Гетерогенність тексту. Описані в поемі історичні події дозволяють надійно датувати текст 1185–1187 роками, з можливими окремими вкрапленнями наступних найближчих років. На початку XIII ст. “Слово” явно втратило свою актуальність, історичні персонажі та події були заступлені наступними. Водночас ретроспектива поеми менш обмежена: текст міг містити дохристиянські сакральні формули (згадки про Велеса, Хорса, Стрибога), натяк на долю Святослава Хороброго (фрагмент про тіло без голови), фрагменти пісень Бояна. Наявність в описах подій “Слова” часового пробілу від початку XII ст. до власне Ігорового походу вказує на хронологічне й текстуальне

протиставлення пісень Бояна і автора “Слова”, але не виключене використання останнім Боянових (і добоянових!) фрагментів і в описах сучасних йому подій.

Прикінцевий славень. Завершення славня звучить більш суголосно з іменем не Ігоря (**Солныце свѣтлѡе въ небесе – // Игорьъ князь въ святоѣ Руси*), а Олега Святославича – згаданого у творі “Гориславича” (**Солныце свѣтлѡе въ небесе – // Ольга Святъславичъ въ святоѣ Руси*). Тоді стає зрозумілою роль Дунаю як кордону Візантійської імперії, покинутої Олегом: **Дѣвы пѣють Дунаѣ ми – спѣвы ся вѣють незнаѣми, чрѣзь море льють ся гѡлоси къ Чрънѣгову городу*. Останнім рядком Боянкової пісні був, очевидно, *Гради рады, весели вѣси* (“веселі села”) або *...и вѣси* (“і всі села”). Заклучний славень Ігореві, його братові, синові й іншим – творіння самого автора “Слова” (де винятково дивна відсутність слави київському князеві Святославу).

Заклинання Ярославни і Боянові пісні. Погляньмо тепер на композицію закінчення тексту “Слова”: заклинання Ярославни, опис утечі Ігоря з полону й після цього раптом Боянові слова до князевої хоті (коханої). Виглядає так, наче звернення співця до княгині – це відповідь на княгинине заклинання. А це означає, що первинна основа “плачу” Ярославни – найпоетичнішого місця “Слова”! – належить Боянові (і тоді стосується вона, природно, дружини Олега “Гориславича”). За заклинанням дружини йшло Боянове звернення до неї, а опис утечі Ігоря вставлений пізніше автором “Слова” посеред Боянових слів.

Таке припущення підтверджують принаймні два текстологічні спостереження. По-перше, обидва вживання Ярославною поетизму (“однослівної формули”) *лады* не суголосні контекстові. Натомість замінивши в цих місцях *лады* на *Ольга* (“Олега”), отримуємо суголосні рядки: **своею легъкою крѣлу // На моего Ольга силу та *Възълеlei, господине, // князя Ольга къ мнѣ дньсь*. По-друге, саме ім’я *Ярославни* не вписане в суголосся, що дуже дивно для такого поетичного уривку: усі чотири згадки її імені не мають рим. Це може означати вторинність її імені в цих контекстах. (Так само поза суголоссями перебуває слово *рано*). Але, замінивши її ім’я іменем Олегової

дружини *Феофано* (зі шляхетного візантійського роду Музалонів), отримуємо вишукане римування:

**Феофано хоть коганя
Пѣе въ Тьмуторокани...
Феофано хоть Ольгова
Пѣе рано въ Чьрнѣговѣ...
Феофано хоть Ольгова
Пѣе рано въ Новѣгородѣ*

(в останньому випадку, природно, ідеться про Новгород-Сіверський). Олег Святославич був послідовно тьмутороканським, чернігівським та новгород-сіверським князем. Образ коханої, що очікує чоловіка в кожному з його міст, можливо, навіть поетичніший за потрібний повтор назви Путивля у збереженому тексті “Слова”. В усякому разі ім’я дружини Олега має, як бачимо, текстові суголосся, на відміну від імені дружини Ігоря. Нарешті, наступне Боянове звернення до княгині (реконструкцію якого наведено вище) органічно продовжує її пісню.

Дальша ідентифікація Боянових фрагментів “Слова” – комплексне завдання, що визначає перспективи дослідження. Поряд із формально-граматичним підходом (дієслівні форми перфекта пов’язують з описами дій природи та міфологією, імперфекта – з цитатами Бояна) дієвим видається історико-змістовий (Боян описує події XI ст.).

Дискусія і висновки

Отже, від періоду Київської Русі в українському мовно-культурному просторі збереглася низка фольклорних текстів як в усному виконанні (космогонічні та героїчні колядки, інші календарно- та некалендарно-обрядові тексти включно з билинами), так і в записі (епічні пісні в літописанні, традиційні елементи “Слова про Ігорів похід”). Магічно інтерпретовані суголосся відіграють цементувальну роль, пов’язуючи між собою компоненти сталого вислову. Перехід від порівняльно-історичної (на основі різномовних текстів) до внутрішньої (на базі лише одного тексту!) реконструкції дає новий матеріал для відтворення фрагментів давніх текстів.

Відтворення фрагментів давньоукраїнських дохристиянських текстів на фольклорному матеріалі відкриває широкі можливості як мовного, так і позамовного плану. По-перше, міжжанрове зіставлення язичницької спадщини космогонічних колядок, героїчних колядок, інших календарно-обрядових та некалендарно-обрядових пісень, билин, віршованих фрагментів казок тощо. По-друге, порівняння зазначених матеріалів із реконструкціями зафіксованого літописами поетичного епосу та “Слова про Ігорів похід”.

До **перспектив** дослідження належить формування корпусу праслов'янських та києворуських поетичних формул – як внутрішньожанрових, так і наджанрових.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Гнатюк, В. (Упоряд.). (1914). *Колядки і щедрівки* (Т. 1–2). (Етнографічний збірник НТШ; т. 35). Наукове товариство ім. Шевченка.

Гординський, С. Я. (2004). *На переломі епох*. Світ.

Грушевський, М. С. (1993). *Історія української літератури* (Т. 1–2). Либідь.

Дей, О. І. (Упоряд.). (1963.). *Ігри та пісні: Весняно-літня поезія трудового року*. Видавництво Академії наук УРСР.

Дей, О. І. (Уклад.). (1965.). *Колядки та щедрівки: зимова обрядова поезія трудового року*. Наукова думка.

Мосенкіс, Ю. Л. (2024). Українська традиція язичницької поезії. *Мова та історія*, 523, 9–85.

Мосенкіс, Ю. Л. (2025). Методика реконструкції первісного звучання “Слова про Ігорів похід”. *Українське мовознавство*, 1(55), 5–35.

Москаленко, М. Н. (Упоряд., Передм., Пер.). (1988). *Золотослов: поетичний космос Давньої Русі*. Дніпро.

Чижевський, Д. І. (1956). *Історія української літератури (від початків до доби реалізму)*. УВАН у США.

Шевчук, В. О. (1989). *Мислення древо: роман-есе про давній Київ*. Молодь.

REFERENCES

Chyzhevskyi, D. I. (1956). *History of Ukrainian literature (from the beginnings to the era of realism)*. UVAN in the USA [in Ukrainian].

Dey, O. I. (Comp). (1963). *Games and songs: The spring and summer poetry of the labor year*. Publishing House of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR [in Ukrainian].

Dey, O. I. (Comp.). (1965). *Koliadkas and shchedrivkas. Winter ritual poetry of the labor year*. Scientific opinion [in Ukrainian].

Hnatyuk, V. (Comp.). (1914). *Koliadkas and shchedrivkas* (Vol. 1–2). (Ethnographic collection of the National Science Foundation; vol. 35). Shevchenko Scientific Society [in Ukrainian].

Hordynskyi, S. Ya. (2004). *On the edge of epochs*. Svit [in Ukrainian].

Hrushevskyi, M. S. (1993). *History of Ukrainian literature* (Vol. 1–2). Lybid [in Ukrainian].

Mosenkis, Yu. L. (2024). Ukrainian tradition of pre-Christian poetry. *Language and History*, 523, 9–85 [in Ukrainian].

Mosenkis, Yu. L. (2025). Initial pronunciation of “The Tale of Ihor’s Campaign”: methods of reconstruction. *Ukrainian Linguistics*, 1(55), 5–35 [in Ukrainian].

Moskalenko, M. N. (Ed., Preface, Trans.). (1988). *Golden word. Poetic cosmos of Kyivan Rus*. Dnipro [in Ukrainian].

Shevchuk, V. O. (1989). *Thinking tree. Novel-essay on ancient Kyiv*. Youth. Molod' [in Ukrainian].

Отримано редакцією журналу / Received: 01.04.26

Прорецензовано / Revised: 24.04.26

Схвалено до друку / Accepted: 14.05.26

Iurii MOSENKIS, DSc (Philol.), Prof.

ORCID ID: 0000-0002-9957-0585

e-mail: yu.mosenkis@knu.ua

Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Kyiv, Ukraine

PROBLEMS OF LINGUO-POETIC RECONSTRUCTION OF PROTO-SLAVIC AND OLD UKRAINIAN PRE-CHRISTIAN POETRY

Background. *The key role of pre-Christian beliefs in the Ukrainian cultural history is usually accepted, but the reconstruction of such texts was yet not an aim of the previous scientific researches. Two levels of such reconstructions are proposed in this research: Proto-Slavic and Old Ukrainian ones.*

Methods. *Different types of the Ukrainian folklore texts could represent a material for linguistic reconstructions such as transformations (transpositions) into Old Ukrainian language of Kyivan Rus. The aim of*

such reconstructions is to eliminate many errors, caused by re-singing and rewriting of the ancient texts. ,

Results. The reconstruction of Old Ukrainian pre-Christian poetry is not only possible but also very promising. It could be based on both Ukrainian folklore and Old Ukrainian texts. Among other genres, Ukrainian mythological kolyadkas, poetic charms in the folktales, and some fragments of the “Tale of Ihor’s Campaign” were chosen as a material for the research. Based on the consonances (considered magical in the ancient thought), several formulas, ascribed to the pre-Christian period, were reconstructed. “The Tale of Ihor’s Campaign” combined models of the folklore wedding and folktale; the latter itself often also based on the wedding scenario. The important feature of the folklore poetry is a variability of the texts and their formulas, like these: *Среди **двѡра** **зелень** **яворъ**, // Подъ **яворомъ** чръни **бобъри**; **середъ моря** / **зелень** **яворъ**, // на **яворъ** / **три ворона**. One among possible results of such reconstructions is the formation of the corpus of formulas – not only stable folklore stamps but also poetic charms which elements are joined by consonances (*добръ джб(р)ъ, cf. джб(р)ава, *яснь мѣсѣць from *мас-ѣць, *чрънь воронъ from Proto-Slavic *wornŭ). The most archaic level of formulaic poetic reconstructions in this research is Proto-Slavic one (deeper Proto-Indo-European level is generally omitted here).

Conclusions. The pre-Christian period of the Ukrainian history was marked by the usage of the oral poetic language, considered sacral because of magical consonances. These consonances helped to remember and transit the poetry through many generations. Mythological kolyadkas (calendrical songs, later linked to the Christmas, but more archaic than Christianity) and poetic charms in the folktales contain very archaic formulas, traced to the pre-Christian period.

Keywords. Old Ukrainian (Old Rus’, Kyivan Rus’) language, pre-Christian oral poetry, poetic formulas, “The Tale of Ihor’s Campaign”

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; у рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.