**Язычество и христианство в «Слове о полку Игореве»**

### Ранчин А. М.

**Статья первая: В чем заключена проблема?**

**"О боги, боги!..": Языческие божества в "Слове…"**

"Первая проблема, которую надо разрешить, <…> сводится к тому, зачем понадобились автору "Слова о Полку Игореве" древние языческие боги? Она тесно связана, конечно, с выяснением взгляда автора Слова на языческих богов. Что он думал о них? как понимал их? Почерпнуть из "Слова о Полку Игореве" содержащиеся тут сведения о язычестве нельзя иначе, как разрешив эту задачу", - писал в 1914 г. исследователь древнерусского язычества Е. В. Аничков (Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. М., 2993. [Репринтное воспроизведение изд.: СПб., 1914]. С. 330). Имена языческих богов соединены в "Слове…" с христианскими элементами, причем языческие божества упоминаются без уничижения, не именуются бесами, не считаются порождениями ложного сознания, соблазнительными и губительными фантомами, - а именно так трактовались боги дохристианской Руси в древнерусской книжности. "Слово…" в этом отношении, - как, впрочем, и во многих иных, - уникально и парадоксально.

Кто же автор "Слова…" – христианин, язычник или так называемый "двоеверец", и что означают имена языческих божеств в этом памятнике? Общепринятого и даже попросту приемлемого ответа на эти недоуменные вопросы нет.

Но прежде чем "рыскать чрез поля на горы" по "тропе Трояновой" вослед Бояну и мчаться наперерез "великому Хорсу" вместе с Всеславом Полоцким, вчитаемся в два перечня. Первый – список языческих элементов в "Слове…"; приводятся только бесспорные или весьма вероятные примеры упоминания языческих божеств. Загадочные дева обида, карна и жля – скорее персонификации печали, горя и похоронного обряда, нежели мифологические существа – в перечень не включены. Текст цитируется в упрощенной орфографии по первому изданию 1800 г. без указания страниц.

ВЕЛЕС

"вещей Бояне, Велесов внуче [внук. – А. Р.]".

ДАЖЬ-БОГ (Дажьбог, Даждь-бог, Даждьбог)

"Тогда при Олзе Гориславличи сеяшется и растяшеть усобицами, погибашеть жизнь Даждь-Божа внука".( В переводе Д. С. Лихачева: "Тогда, при Олеге Гориславиче, засевалось и прорастало усобицами, погибало достояние Даждьбожьего внука". .)

"Въстала обида въ силах Дажь-Божа внука".

ДИВ

"<…> дивъ кличетъ връху древа, велитъ послушати земли незнаеме <…>".

"Уже снесеся хула на хвалу; уже тресну нужда на волю; уже връжеся дивъ на землю" (СПИ-1800. С. 25) (В объяснительном переводе Д. С. Лихачева: "Уже спустился позор на славу [позор поражения заслонил собою былую славу]; уже ударило насилие [половецкое] на свободу [русских]; уже бросился див на землю [Русскую]").

СТРИБОГ

"Се ветри, Стрибожи внуци [внуки. – А. Р.], веютъ съ моря стрелами на храбрые плъкы Игоревы!"

ТРОЯН

"О Бояне, соловию стараго времени! Абы ты сиа плъкы ущекоталъ, скача, славию, по мыслену древу, летая умомъ под облакы, свивая славы оба полы сего времени, рища в тропу Трояню, чресъ поля на горы" (в объяснительном переводе Д. С. Лихачева: "О Боян, соловей старого времени! Вот бы [уж] ты эти походы [по-соловьиному] воспел, скача, соловей, по воображаемому дереву, летая умом под облаками, соединяя [воедино] славы обеих половин этого времени [славу начальную и конечную времени этого повествования — „от старого Владимира до нынешнего Игоря"], рыща по тропе [языческого старого русского бога] Трояна [т. е. носясь по божественным путям] через поля на горы [иначе говоря — переносясь воображением на огромные расстояния]").

"Были вечи [века. – А. Р.] Трояни, минула лета Ярославля, были плъци [битвы. – А. Р.] Олговы, Ольга Святьславличя".

Обида "вступил девою на землю Трояню".

"На седьмомъ веце Трояни връже Всеславъ жребий и девицю себе любу".

ХОРС

"Всеславъ <к>нязь <…> в ночи влъкомъ рыскаше; из Кыева дорискаше до <к>уръ Тмутороканя, великому <х>ръсови влъкомъ путь прерыскаше" (в объяснительном переводе Д. С. Лихачева "Всеслав князь <…> [не имея пристанища] ночью [как тогда, когда бежал из Белгорода] волком рыскал: из Киева дорыскивал ранее [пения] петухов до Тмуторокани, великому Хорсу [богу солнца] волком путь перерыскивал [до восхода перебегая ему дорогу]").

Тождество по крайней мере четырех из этих имен с именами древнерусских (восточнославянских) языческих божеств бесспорно. Это Велес, Дажь-бог, Стрибог и Хорс. Языческие божества с этими именами упомянуты в нескольких древнерусских источниках: в "Повести временных лет" и в поучениях против язычества и его пережитков. Идолы всех богов, кроме Велеса, были воздвигнуты по повелению князя Владимира Святославича (будущего христианина и крестителя Руси) на княжеском дворе в Киеве (запись "Повести временных лет" под 980 г.). Приведем характеристики этих богов из авторитетного энциклопедического издания, ограничиваясь цитированием только бесспорной информации и сведений, отражающих распространенные гипотезы.

"ВÉЛЕС, Вóлос, в славянской мифологии бог. В<елес> в древнерусских источниках (начиная с договора русских с греками 907 в "Повести временных лет") выступает как "скотий бог" – покровитель домашних животных и бог богатства. <…> В социальном аспекте В<елес> считался богом "всей Руси" <…>. Название Бояна "Велесовым внуком" в "Слове о полку Игореве" может отражать древнюю связь культа В<елеса> с обрядовыми песнями, с поэзией" (Мифы народов мира. М., 1982. Т. 1. С. 227, авторы статьи В. В. Иванов и В. Н. Топоров).

"ДÁЖЬБОГ (Дáждьбог), в славянской мифологии бог, связываемый с солнцем <…>. Предполагается, что имя Д<ажьбога> образовано сочетанием глагола "дать" и слова "бог": в таком случае Д<ажьбог> воплощает первый член мифологического противопоставления доля – недоля" (Мифы народов мира. Т. 1. С. 247, автора статьи В. В. Иванов и В. Н. Топоров).

"СТРИБОГ <…>, в восточнославянской мифологии божество древнерусского пантеона, кумир которого был установлен в Киеве в 980. В "Слове о полку Игореве" ветры названы Стрибожьими внуками, которые веют с моря, что, видимо, указывает на атмосферные функции С<трибога>. В древнерусских текстах имя С<трибога> постоянно сочетается с именем Дажьбога, что дает основание противопоставлять или сближать их функции и значение (дать – распространять долю, благо)" (Мифы народов мира. Т. 2. С. 471, авторы статьи В. В. Иванов и В. Н. Топоров).

ХОРСУ в этом издании повезло меньше: он не удостоился отдельной статьи – вероятно, из-за неясности своих функций и инородного (предположительно иранского) происхождения. Тем не менее он не забыт в обзорной статье В. В. Иванова и В. Н. Топорова "Славянская мифология", где назван, наряду с Дажьбогом, солнечным божеством (Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 452, 453, авторы статьи В. В. Иванов и В. Н. Топоров).

В "Энциклопедии "Слова о полку Игореве"" о Хорсе сказано: "Гипотезы о функциональной сущности Х<орса> основаны на толковании места С<лова> <…>. Большинство исследователей полагает, что Х<орс> - бог солнца и что автор С<лова>, опираясь на нар<одные> представления, изображает Всеслава оборотнем, в обличии волка, перебегающего (двигаясь с севера на юг, из Киева к Тумутаракани) путь солнцу. Волк выступает хтонич<еским> персонажем, врагом солнца; по нар<одным> представлениям, во время затмения солнце "снедаемо бывает" оборотнями-волками. Имя Х<орса> при этом возводят либо к иран<скому> xorsed – солнце <…>, либо связывают с греческим словом Χορός и восходящим к нему рус<ским> корнем хоро-, лежащим в основе слов, обозначающих нечто круглое по форме: хоровод (круговой танец), хоромы (круглая постройка), хорошуль (круглый ритуальный пирог), хорос (круглый подсвечник в греч<еском> и рус<ском> храме). В таком случае Х<орс> - "круглый", "круг" – божество солнца как светила, круглого по форме, совершающего свой суточный и годичный круги" (Соколова Л. В. Хорс // Энциклопедия "Слова о полку Игореве". СПб., 1995. Т. 5. С. 187).

Мифологический статус ДИВА проблематичен. Образ его в "Слове…" смутен: неясно даже, что именно означает его крик, о чем он предупреждает "землю незнаему", дружествен он половцам или русским.. Дива принято рассматривать либо как мифологическое существо, родственное демонам дэвам иранской мифологии (но языческой древнерусской мифологии, насколько она известна по свидетельствам письменных источников и по позднейшим этнографическим данным, он незнаком), либо как реальную птицу – например, удода.

**Кто такой Троян**

Неизвестно и значение имени "ТРОЯН" в "Слове…". Языческий бог Троян, возможно, входил в состав древнерусского пантеона. По крайней мере, о почитании Трояна наряду с поклонением языческому богу Перуну сказано во фрагменте, который некий древнерусский книжник внес в текст переведенного с греческого апокрифа "Хождение Богородицы по мукам": среди мучимых в аду изображены веровавшие в ложных богов, в том числе в Трояна. Однако реальное почитание языческого божества Трояна на Руси не засвидетельствовано (в отличие от существования мифологического существа Трояна в южнославянском, в балканском фольклоре). Известные исследователи славянской мифологии В. В. Иванов и В. Н. Топоров прямо не включают Трояна в восточнославянский пантеон.

Л. В. Соколова, исследовавшая вопрос о семантике Трояна в "Слове…", насчитывает пять направлений в трактовке Трояна: "историческое, мифологическое, абстрактное (или метафорическое), компилятивное, негативное" (Соколова Л. В. Троян // Энциклопедия "Слова о полку Игореве". Т. 5. С. 131). Представители исторического направления считают, что Троян – реальная личность. Обычно его отождествляют с римским императором Марком Ульпием Траяном, правившим в 98-117 гг., воевавшим с племенем даков на Балканах. Это мнение высказывал еще Н. М. Карамзин; в недавние годы наиболее рьяным сторонником такого толкования был историк и археолог Б. А. Рыбаков, полагавший сначала, что "тропа Трояня" – это построенная Траяном дорога, а позднее пришедший к мысли, что это искаженное tropaeum Traiani – памятник в Добрудже в честь победы Траяна над даками. "Землю Трояню" Б. А. Рыбаков отождествляет с местностью в нижнем течении Дуная, где в раннесредневековый период находились славянские поселения. "Веками Трояновыми" он считает время со II по конец IV столетия – время расцвета и могущества славянских племен, оборванное в 375 г. разгромом славянских князей готами. Седьмой же век Троянов – это XI столетие. Отсчет ведется от IV в. н. э.

Но непонятно, во-первых, почему время со II по IV в. будто бы оказалось связано в сознании славян с императором Траяном: римский правитель не доходил до славянских земель, и смутно знали о нем только южные славяне, позднее, в середине 1-го тысячелетия, поселившиеся на балканских землях, сохранивших такие грандиозные свидетельства о Траяне, как проведенная им каменная дорога и величественный монумент-колонна. Во-вторых, совершенно не очевидно, что о пленении и казни восточнославянского (антского князя) Бооза (или Буса) одним из готских правителей помнили во времена автора "Слова…", причем это событие было осознано и помнилось как значимый рубеж, конец счастливых "Трояновых веков". По крайней мере, в "Повести временных лет", созданной в начале XII столетия и сохранившей предания о далеком прошлом Руси, не упоминаются ни Троян, ни Бооз. И, в-третьих, логически невозможно, чтобы отсчет "Трояновых веков" мог вестись от времени окончания этих же самых столетий.

Помимо римского императора Траяна представители "исторического направления" называли и иных реальных лиц, в частности русских князей. Так, А. В. Лонгинов полагал, что Троян, – вероятно, Владимир Мономах, наделенный в "Слове…" (как, по мнению, А. В. Лонгинова, и в летописях) атрибутами солнечного божества, а "тропа Трояня" – путь солнца по небу (Лонгинов А. В. Историческое сказание о походе северского князя Игоря Святославича на половцев в 1185 г. Одесса, 1892. С. 92-171, 34). До А. В. Лонгинова в Трояне видел князя Владимира – но только не Мономаха, а его прадеда Владимира Святославича (Владимира Святого) Д. Н. Дубенский. По мнению Д. Н Дубенского, разделяющего соображения Н. А. Полевого, Троян – Владимир Святой, третий сын князя-воителя Святослава Игоревича; троян – распространенное у славян прозвище третьего сына (Слово о плъку Игоревl Святъславля пlстворца стараго времени. Объясненное магистром Дмитрием Дубенским <…>. М., 1844. С. 69, примеч. 255, с. 186-187, примеч. 174).

Неоднократно предлагалось и такое толкование, что Троян (Трояны) – собирательное название трех русских князей-братьев. Называли и легендарного, известного из предания, сохраненного "Повестью временных лет", основателя Киева Кия и его братьев Щека и Хорива, и трех сыновей воителя Святослава – Ярополка, Олега и Владимира, и трех сыновей Ярослава Мудрого – Изяслава, Святослава и Всеволода. В последнее время эту версию обосновывает Л. В. Соколова (Соколова Л. В. Троян в "Слове о полку Игореве" (Обзор существующих точек зрения) // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) АН СССР. Л., 1990. Т. 44. С. 325-362).

Л. В. Соколова условно считает одним из ответвлений "исторического направления" версию, согласно которой прилагательное "трояня / трояни" – производное от названия гомеровской Трои; приверженцы это мнения (П. П. Вяземский, А. Н. Веселовский, Р. Пиккио) видят в "Слове…" Троянскую тему: горестный, но героический поход князя Игоря сопоставлен со славными воинскими деяниями времен Троянской войны.

Особое мнение высказал О. Притцак, который, исходя из раннесредневековых скандинавских представлений о местонахождении Трои в донских степях, предположил, что и автор "Слова…" располагал Трою в этих же землях и отождествлял ее с Тмутороканем (Pritsak O. The Origin of Rus’. Cambridge (Mass.), 1981. Vol. 1. Old Scandinavian Sources Other Than Sagas. P. 245-249).

Одним из приверженцев "мифологического направления" (у его истоков стоял знаменитый филолог и мифолог Ф. И. Буслаев) был Д. С. Лихачев. В комментарии к "Слову…" он толкует образ Трояна так: "Общий контекст „Слова" во всех этих четырех местах позволяет видеть в „Трояне" какое-то древнерусское божество. В самом деле, контекст, в котором употреблено выражение „земля Трояня" не оставляет сомнений в том, что здесь разумеется Русская земля. Русская же земля могла быть названа землей Трояна только в том случае, если под Трояном подразумевалось какое-то божество. Именно в этом же смысле русский народ называется в „Слове" „Даждьбожим внуком". В „Слове" дана и своеобразная периодизация Русской истории, в которой Троян занимает свое место: „Были вlчи Трояни, минула лlта Ярославля; были плъци Олговы, Ольга Святъславличя". Расшифровать эту „периодизацию" можно следующим образом: были языческие времена, времена бога Трояна, затем наступило Ярославово время, время Ярослава, а возможно также и его сыновей Ярославичей (в конце „Слова" Боян называется песнотворцем времени Ярослава и любимцем Олега Святославича: под временем Ярослава, следовательно, разумеется и время Ярославичей), наконец настали междоусобия Олега Святославича. Языческие времена охватывают время Владимира, поскольку Владимир только „насеял" (по летописному выражению) христианство.

Времена Ярослава и его сыновей-союзников неоднократно идеализируются в „Слове". Более позднее время — время княжеских раздоров — символизирует собою фигура Олега „Гориславича". Впрочем, эта „периодизация" не имеет четких границ: время Всеслава Полоцкого, „вещего" князя <…> — князя-кудесника называется „седьмым", т. е. последним, веком Трояна (значение „седьмого", как последнего, определяется средневековым представлением о числе семь: семь дней творения, семь тысяч лет существования мира, семь дней недели, семь возрастов человека и т. д.). Место „Слова", где говорится — „на седьмомъ веце Трояни връже Всеславъ жребий о девицю себе любу", следует понимать так: „На последнем веке языческом (на последок языческих времен) бросил Всеслав (князь язычник, князь-кудесник) жребий о девице излюбленной (о Киеве, который он хотел захватить, доверившись судьбе)". Времени неприкаянного князя-кудесника, князя-оборотня, носившего „язвено" всю жизнь (по свидетельству летописца), как нельзя более подходит это определение — „седьмого века Трояна", века умирающего язычества. — Что же означает в свете этого понимания Трояна выражение „Слова" „рища въ тропу Трояню"? Вряд ли эту „тропу" следует искать где-то конкретно: в каких-то конкретных тропах, дорогах, валах или памятниках зодчества. Поэтическая манера Бояна последовательно описана в „Слове" абстрактными, отвлеченными чертами: он растекается мыслию по древу, сизым орлом под облаками, он скачет по мысленному древу, летает умом под облаками. Он рыщет, следовательно, не по каким-то конкретным путям, а по путям божественным. Ведь Боян — внук бога Велеса, и не потому, что Велес „покровитель поэзии", а потому, что сам Боян „вещий" — он кудесник. <…>— <…> — Остается только вопрос: откуда могло явиться само название бога Трояна? Здесь возможны различные предположения. Однако вряд ли установление этого что-нибудь уяснит в самом тексте „Слова": важнее, чем происхождение слова „Троян", его значение, последнее же, как видно из вышеизложенного, более или менее ясно" (Лихачев Д. С. Комментарий исторический и географический // Слово о полку Игореве. М.; Л., 1950. С. 386, серия "Литературные памятники").

Однако это распространенное толкование далеко не очевидно. "Т<роян> не считается гл<авным>, верховным богом славян, а следовательно, он не может олицетворять ни язычество в целом, ни последний век язычества. По этой же причине, а также потому, что Т<роян> не только рус<ский> бог, его именем не может называться Русская земля. Кроме того, об XI в. нельзя говорить как о рубеже языч<еского> и христ<ианского> периодов. Все современники Ярослава Мудрого (XI в.) определяют конец языч<еской> поры крещением Руси при Владимире Святославиче в 988 <…>. При данной трактовке Т<рояна> возникает противоречие между хронологией "веков Трояна" и "седьмого века Трояна". В одном случае ("были вlчи Трояни…") получается, что века Т<рояна> предшествуют времени Ярослава Мудрого, а в другом случае ("на седьмом вlцl Трояни") века Т<рояна> захватывают и 60-е XI в., т. е. время после смерти Ярослава", — замечает Л. В. Соколова (Соколова Л. В. Троян. С. 135).

Возражения Л. В. Соколовой логичны, но одно замечание (как, впрочем, и исходное утверждение Д. С. Лихачева) представляется произвольным: из контекста "Слова…" вовсе не следует, что неведомая, незнаемая нами "земля Трояня" – именно Русская земля.

"Абстрактное (или метафорическое) направление" трактует выражения с прилагательным "Трояня / Трояни" как метафоры, "компилятивное" соединяет представления об исторической личности и о мифологическом существе, усматривая в Трояне "Слова…" либо обожествленного римского императора, либо какого-нибудь русского князя, также почитавшегося как божество. По мнению А. А. Потебни, между версиями о Трояне – римском императоре Марке Ульпии Траяне и о Трояне – славянском божестве нет противоречия: "мифические черты могли быть приурочены к имени исторического императора Траяна <…>". Балканскому южнославянскому фольклору, знающему мифическое существо Трояна, известен змей, похититель солнца Дуклян, в образе которого отразилась память о римском императоре Диоклетиане, жестоком гонителе христиан (Потебня А. А. I. Слово о полку Игореве. Текст и примечания. 2-е изд. С дополнениями из черновых рукописей "О Задонщине". II. Объяснение малорусской песни XVI века. 2-е изд. Харьков, 1914. С. 120). "<…> [М]ежду двумя указанными интерпретациями нет неразрешимого противоречия, поскольку имя Трояна, повсеместно распространенное в балканском (в особенности сербском) фольклоре в качестве имени мифологического героя и / или божества, восходит к историческому лицу – Римскому императору (завоевания которого широко отразились в топонимике данного региона) в такой же мере, как к чисто мифологическому концепту, образованному на основании этимологического соотнесения с числом три и осмысляемому как "треглавое" божество" (Гаспаров Б. М. Поэтика "Слова о полку Игореве". М., 2000. С. 257).

Выражение "вlчи Трояни", "века Трояновы", согласно Б. М. Гаспарову, многозначно, совмещая в себе такие смысловые компоненты, как "доисторические" времена, времена языческих божеств (дохристианские) и время императора Трояна и Римской империи, понимаемых как мифологизированный образ "доисторического вселенского государства и вселенского монарха".

Наконец, представители "негативного направления" утверждают, что прилагательное "Трояня / Трояни" вкралось в рукопись "Слова…" из-за ошибки переписчика. Предлагается, например, читать вместо него "Бояня / Бояни" (Н. С. Тихонравов [Слово о полку Игореве / Издано для учашихся Н. Тихонравовым. Изд. 2-е, испр. М., 1868. С. 27-28]). Однако такая последовательная радикальная замена не проясняет смысла текста: а что же такое "земля Бояня" и "тропа Бояня" и чем они лучше "земли" и "тропы" Трояновых? Кроме того, при таком исправлении появляется режущая слух тавтология: Боян "рищет" по тропе Бояновой. И, наконец, хотя такая конъектура оправдана палеографически, с точки зрения начертания букв в древнерусских рукописях ("Т" и "Р", написанные вместе, "впритык", как сдвоенная буква-лигатура, трудноотличимы от "Б"), последовательное повторение одной и той же ошибки четыре раза сомнительно. Исправление Н. С. Тихонравова принял поэт переводчик "Слова…" А. К. Югов; он предложил замену "седьмый век" на "семый" - "этот", "тот самый".

Недавно Ю. В. Подлипчук вслед за О. О. Сулейменовым предположил, что "Трояня / Трояни" – это неверно прочитанное прилагательное "тъмуторокань" (тмутороканский, от названия города Тмутороканя / Тмутаракани, в котором когда-то княжил дед Игоря Олег Святославич и который будто бы отправился добывать сам князь Игорь). По мнению Ю. В. Подлипчука, в рукописи "Слова…" это прилагательное было написано под знаком сокращения – титлом: Троканя / Трокани. Выражения "седьмой век Троянов" в тексте "Слова… нет, оно появилось из-за неверного членения текста на предложения. Этот фрагмент должен читаться так: "На жизнь Всеславлю которое бо бlше насилiе отъ земли Половецкыи на седмомъ вlцl. Трокани връже Всеславъ жребiи дъвоицю себl любу".В переводе Ю. В. Подлипчука: "На достояние Всеславово с раздором ведь явилось насилие от земли половецкой на седьмом тысячелетии! На Трокань [Тмуторокань. – А. Р.] метнул Всеслав жребий из-за двух сыновей, ему милых". Седьмое тысячелетие – по принятому на Руси летоисчислению от "сотворения мира" (от 5508 г. до н. э.) – и время усобиц Всеслава, и время князя Игоря (Подлипчук Ю. В. "Слово о полку Игореве": Научный перевод и комментарий. М., 2004. С. 88-95, 141-143, 240-246).

Конъектура Ю. В. Подлипчука оправданна с точки зрения палеографии: начертание сочетания букв "к" и "а" в церковнославянской азбуке напоминает начертание буквы "йотированный аз" (I + а). Однако конъектура Ю. В. Подлипчука, как и исправление, отстаиваемое Н. С. Тихонравовым, сомнительна уже потому, что предполагает повторяющуюся четырехкратную ошибку переписчика.

Из существующих толкований в целом наиболее убедительно предложенное Л. В. Соколовой, согласно которому "Трояновы века" — это не "века язычества" (мнение Д. С. Лихачева и др.) и не время императора Траяна (точка зрения Б. А. Рыбакова и др.), но не столь давнее прошлое русичей. Однако попытка исследовательницы прочитать слово "Троян" ("Троянь") как обозначение трех братьев-прародителей русичей и отождествление Л. В. Соколовой "земли Трояней" с Киевской Русью очень спорны. Прежде всего, остается неясен смысл выражения "тропа Трояня" (трактовка Л. В. Соколовой: "рыскать в тропу Трояню <...> — значит, обращаться мысленно к истокам, к начальному периоду Киевской земли" — кажется натянутой). Кроме того, "земля Трояня" локализована далеко от Руси. Боян "рищет" "въ тропу Трояню чресъ поля на горы", причем не в реальном, а в символическом пространстве: "Абы ты сиа плъкы ущекоталъ, скача, славию, по мыслену древу, летая умомъ подъ облакы, свивая славы оба полы сего времени, рища въ тропу Трояню чресъ поля на горы". Сомнительно и утверждение, что "земля Трояня" – это Русь. Такого отождествления нет в тексте "Слова…",выражение "седьмой век Троянов" в таком случае следует понимать как "седьмой (последний?) век Русской земли", что затруднительно: Русская земля не гибнет и по окончании "седьмого века", во времена князя Игоря.

В "Слове…" упоминаются дважды конкретные горы: помимо Киевских это Карпаты (фрагмент-обращение к Ярославу "Осмомыслу" Галицкому). В произведении вообще многочисленны реалии, связанные с юго-западным краем Руси, пограничным с Балканами, и с Дунаем. Топонимия, производная от имени "Трояна" и Траяна-императора, особенно часто встречается, как известно, на Балканах; здесь же зафиксированы и свидетельства о существовании культа мифологического существа Трояна. "Дорогой Трояна" могли называть не только построенную императором на Балканах via Traiani, но и Млечный путь (Балдур А. Троян "Слова о полку Игореве" // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) АН СССР. Л., 1959. Т. 15. С. 7—35; Барсов Е. В. "Слово о полку Игореве" как художественный памятник Киевской дружинной Руси. М., 1887. Т. 1. С. 381). Дунайские земли и Балканы названы прародиной славянства в "Повести временных лет".

Выражение "седьмой век Трояна", обозначающее время усобиц Всеслава, обыкновенно понимается: последний век, последнее время (Д. С. Лихачев). Й. Клейн обратил внимание на переклички между "Словом…" и средневековой эсхатологией (Клейн Й. "Слово о полку Игореве" и апокалиптическая литература. (К постановке вопроса о топике древнерусской литературы) // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) АН СССР. Л., 1976. Т. 31. С. 104—115). Но еще задолго до него эсхатологическую трактовку "седьмого века" предложил А. В. Лонгинов. Седьмой век Троянов он истолковывал как понятие, наполненное эсхатологическим смыслом, связанное с представлением о конце мира; это век, когда на Русскую землю впервые напали половцы, отождествляемые в сознании автора "Слова…" с нечестивыми народами, которые, согласно христианским апокрифам (например, широко известному в Киевской Руси переводному "Откровению Мефодия Патарского") должны появиться в преддверии конца времен и Страшного Суда. Седьмой век подобен последней, седьмой тысяче лет существования мира. Для А. В. Лонгинова седьмой век – это эпоха, время княжения Владимира Мономаха.

Мнение об эсхатологическом смысле выражения "седьмой век Троянов" убедительно, но определение этого "века" как эпохи Владимира Мономаха бездоказательно. Во-первых, Владимир Мономах вошел в историю как победитель половцев, и потому с его княжением едва ли могли ассоциироваться представления о близком конце света, ознаменованном бесчинством диких народов. Во-вторых, в "Слове…" "века Трояновы" включают в себя "лета" Ярослава Мудрого либо включают в себя и время Ярослава, и время его внука и двоюродного брата Мономаха – Олега Святославича, а тем самым и время Мономахово: "Были вечи Трояни, минула лета Ярославля, были плъци Олговы, Ольга Святьславличя"; запятую после слова "Трояни" уместно, очевидно, заменить на двоеточие. Естественно, Владимир Мономах, родившийся в 1053 г., за год до смерти Ярослава Мудрого, не мог подарить свое имя времени княжения его деда.

Не доказано и отождествление Владимира Мономаха с Трояном, предполагающее невозможное для христианской Руси фактическое обожествление Мономаха.

Недавно А. А. Косоруков предложил иное истолкование, исходя из семантики числа "семь" в фольклоре: "седьмой век" — не последний век, а время наибольшей полноты и силы Трояна, произвольно трактованного ученым как языческий бог войны (Косоруков А. А. 1) Гений без имени. М., 1986. С. 44—50, 126). Однако на самом деле значения "конец", "итог" и "полнота", "наибольшая наполненность", "наивысшее развитие" — не антонимы, а варианты одного общего смысла. Кроме того, не вполне доказуемо мнение, что время Всеслава для автора "Слова…" — самый "междоусобный" период русской истории. "Седьмой век" — вероятно, последний век единства Русской земли. Всеслав, сеющий крамолы зачинатель многих усобиц, действует на рубеже этого века и череды новых лет, в то время, когда "по Руской земли ретко ратаеве кикахуть, нъ часто врани граяхуть, трупиа себе деляче, а галици свою речь говоряхуть, хотять полетlти на уедие". Показательно, что первый серьезный набег половцев произошел именно "во время Всеславово", в 1068 г.

Боян, растекающийся мыслью по символическому древу, — медиатор, "посредник" между мирами мифологической вертикали, небом и землей: мир небесный символизирует орел под облаками, мир земной – волк, соединяет эти два мира скачущая по стволу белка. Но, вероятно, одновременно он и "посредник" между "горизонтальными мирами", между прошлой (Балканы) и нынешней родинами русичей, разделенными не только пространством, но и временем. Боян-песнотворец соединяет прошлую и нынешнюю славу Руси.

**Христианские элементы**

Половцы - "[д]ети бесови".

О Всеславе Полоцком Боян изрек: "ни хытру, ни горазду <…> суда Божиа не минути". Выражение "суд Божий" понимается обыкновенно исследователями как суд христианского Бога; это словосочетание, равно как и сама идея неизбежного Божьего суда для всех ассоциируются с подобными выражениями в Священном Писании.

"Игореви Князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой въ землю Рускую <…>" (СПИ-1800. С. 39).

"Игорь едетъ по Боричеву къ Святlй Богородици Пирогощей" (Богородица Пирогощая – киевская церковь Успения Богородицы).

"Здрави Князи и дружина, побарая за христьяны на поганыя [в значении "языческие". — А. Р.] плъки. <…> Аминь".

Эти свидетельства, что автор привержен христианским ценностям и его мировоззрение христианское. Теоретически можно еще оспаривать утверждение, что Бог, указующий князю Игорю путь Русь – Господь христианской религии, а не языческое божество, а в упоминании о поклонении новгород-северского правителя Богородице в ее киевском храме усматривать лишь известие о самоочевидном – о христианском вероисповедании Игоря Святославича. Но и антитеза "русичи – дети бесовы (половцы)", подразумевающая противопоставление по религиозному признаку (христиане русичи – язычники половцы), и концовка "Слова…" прославляющая князей как воителей за христиан, завершаемая словом "Аминь" (по-гречски "истинно", "да будет так"), которым было принято заканчивать памятники церковные (поучения, богослужебные тексты, молитвы, жития) безусловно говорят о приверженности автора памятника к христианству. Но как же христианские элементы сочетаются в "Слове…" с языческими?

Н. М. Карамзин, рассказывая о "Слове…" в своей "Истории государства Российского", уверенно утверждал: "Слово о полку Игореве сочинено <…> без сомнения мирянином: ибо Монах не дозволил бы себе говорить о богах языческих, и приписывать им действия естественные" (Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1991. Т. 2-3. С. 475 [Т. 3, гл. VII]). Указывая на противоречие между отношениям к язычеству в "Слове…" и в памятниках древнерусской книжности, составленных духовными лицами, историк, впрочем, не утверждал, что автор "песни" об Игоревом походе был язычником либо же так называемым "двоеверцем", причудливо соединявшим веру в христианского единого Бога с привязанностью к осколкам древнего славянского многобожия. Однако некоторые позднейшие исследователи, писавшие о "Слове…", эти выводы делали.

О симпатии автора "Слова…" к язычеству в ХХ столетии писал историк и археолог Б. А. Рыбаков, который и сам отдавал предпочтение славянскому язычеству перед христианством. Для Б. А. Рыбакова языческие элементы в "Слове…" - как бы нечто среднее между простыми метафорами, за которыми не стоит живой веры, и свидетельствами язычески окрашенного мировосприятия автора: "Подобно будущим (по отношению к нему) поэтам Ренессанса, воскресившим античную мифологию, автор "Слова о полку Игореве" широко использует образы славянского язычества: Стрибог, повелитель ветров, Велес, покровитель поэтов, загадочный Див, Солнце-Хорс. Следует отметить, что у автора почти нет церковной фразеологии, а язычеству отведено видное место, что, быть может, и содействовало уничтожению духовенством рукописей поэмы в XIV-XVII вв." (Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв. Изд. 2-е, доп. М., 1993. С. 584).

Р. О. Якобсон полагал, что соединение языческого и христианского начал в "Слове…" не составляет чего-то уникального и невозможного в XII в.; он проводил параллели в этом отношении между древнерусской "песнью" и средневековой западноевропейской литературой: "Контрастное сочетание христианских элементов с языческими характерно и для "Слова" и для скальдов именно той же второй половины XII в.; одновременно сказываются схожие тенденции в письменности романского мира и Византии. Как в "Слове" (Див), так и в западной литературе того же времени продолжали жить языческие демоны, а боги выступали в роли человеческих предков и небесных светил <…>. В XII в. дохристианские воспоминания были достаточно свежи в народной жизни Киевской Руси, чтобы подлинные пережитки старых верований могли просочиться в символику "Слова"" (Якобсон Р. О. Изучение "Слова о полку Игореве" в Соединенных Штатах Америки // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) АН СССР. М.; Л., 1958. С. 109.).

Историк древнерусской культуры Г. П. Федотов видел в мировосприятии автора "песни" о князе Игоре отголоски не умершего язычества: "Как поэт и ученик Бояна, он является наследником поэтических традиций, уходящих в глубь языческих времен. Эти традиции, по-видимому, диктовали необходимость употребления имен богов, которые в свое время были полны жизни и почитания и свет которых померк под натиском новой веры, для того, чтобы передать их новым поколениям. Но и для официального глашатая христианства древние боги еще не утратили своей значимости и не канули в небытие. В отличие от современного богословия древняя Церковь не отрицала существования богов. Средневековое богословие рассматривало их как демонов либо как обожествленных людей. Вторая теория, известная как эвгемеризм, была весьма популярна на Руси". Исследователь констатировал: "<…> [М]ы справедливо отмечаем, что влияние христианства, и это более чем очевидно, проявляется в поэме весьма слабо". По мнению Г. П. Федотова, "[э]то мировоззрение действительно можно назвать мифологическим. <…> Певца князя Игоря нельзя причислить к творцам первобытной поэзии, однако он укоренен в первобытном мире язычества. Он сплавляет народные мифологические традиции со своим собственным более или менее пантеистическим символизмом. <…> В "Слове о полку Игореве" природа не изображается как орудие Божественного откровения. Она несет в себе самостоятельное начало" (Федотов Г. П. Русская религиозность. Ч. 1. Христианство Киевской Руси. X-XIII вв. (Пер. с англ. С. С. Бычкова) // Федотов Г. П. Собрание сочинений: В 12 т. М., 2001. Т. 10. С. 287, 286, 288-289).

Такое же мнение высказала и В. П. Адрианова-Перетц, противопоставив "Слово…" летописным повестям о походе Игоря, проникнутым христианским провиденциализмом: "<…>"[С]лово", как и народный героический эпос, лишено религиозного осмысления событий, воззваний к помощи потусторонних сил, религиозной чувствительности, — всего того, что отчетливо проступает в летописных повестях о походе Игоря Святославича, но что совершенно чуждо устному эпосу" (Адрианова-Перетц В. П. "Слово о полку Игореве" и устная народная поэзия // "Слово о полку Игореве". М.; Л., 1950. С. 295).

В ХХ в. наиболее убежденно утверждал, что автор древнерусского памятника – двоеверец, Б. В. Сапунов. О религиозном содержании "Слова…" он высказался так: "В этом чрезвычайно остром и злободневном для своего времени вопросе автор "Слова о полку Игореве" придерживался далеко не ортодоксальной точки зрения". Одним из главных следов не умершего язычества он считал плач Ярославны: "В минуту смертельной опасности человеку свойственно вспоминать самое дорогое, самое близкое. В трагический момент, когда половецкие орды вторглись в русские земли, неся смерть и разорение, Ярославна не вспоминает о христианском боге, всемогущем и всепрощающем, как изображают его христианские проповедники. Не к небесной заступнице богоматери обращает она свои мольбы, не к Христу взывает она о помощи". По мнению Б. В. Сапунова, плач Ярославны – это языческое заклинание, обращенное к "Солнцу, Воде и Стрибогу [богу ветра. – А. Р.]" Основание для такой трактовки он видит в структуре плача: "Можно легко установить, что по своему характеру "плач" Ярославны в основной своей части (три абзаца из четырех) является типичным языческим заговором. Структура "плача" повторяет обычную четырехчастную форму заговора, сохранившуюся до XX в., — обращение к высшим силам, прославление их могущества, конкретная просьба и заключение. Большое количество заговоров, записанных в XIX в., еще сохранили обращения к солнцу, месяцу, звездам, заре, ветрам, огню, молнии и другим силам природы". Исследователь безапелляционно отрицает распространенную трактовку плача Ярославны как художественного приема, а не как действенного языческого заклинательного обряда: "Такое языческое заклинание, обращенное к ветрам, реке Днепру и Солнцу, не может рассматриваться, как простой художественный прием, как использование старой формы, уже потерявшей содержание. Хорошо известно, что писатели XVIII и XIX вв. широко использовали образы богов языческой Эллады, но никто на этом основании не может утверждать, что они действительно верили в этих богов. В XVIII—XIX вв. это был только художественный прием". Но в произведении XII столетия "[о]браз Ярославны, конечно, не укладывается в рамки христианского искусства и не может быть понят с точки зрения художественных приемов, используемых этим искусством при создании литературных образов".

Упоминаемые в тексте "Слова…" имена языческих богов (или имена, возможно, означающие языческие божества) для исследователя также – бесспорное свидетельство живого религиозного мировосприятия автора "Слова…": "Русских <…> автор "Слова…" упорно называет внуками языческого бога Даждьбога. Русскую землю, крещение которой состоялось около двух столетий назад, автор определяет как землю языческого бога Трояна. Ветры называются внуками Стрибога, вещий Боян — внуком Велеса, солнце представляется в облике языческого бога Хорса" (Сапунов Б. В. Ярославна и древнерусское язычество // Слово о полку Игореве – памятник XII века: Сборник статейю М.; Л., 1962. С. 321, 322, 327, 329).

Мнение, что в "Слове…" дан удивительный одухотворенный синтез языческого и христианского начал, звучит и сейчас.

**"Слово…" и Библия: наблюдения, мнения, гипотезы**

Однако не менее настойчиво многие исследователи высказывали мнение, что "Слово…" – чисто христианское произведение. Так, Вс. Ф. Миллер утверждал: "Действительно, не трудно убедиться, что имена божеств служат автору как украшающие эпитеты и что с ними не соединяется никакого мифического представления" (Миллер Вс. Взгляд на Слово о полку Игореве. М., 1877. С. 71).

В. Н. Перетц, проведя детальное сопоставление "Слова…" и библейских книг, обнаружил многочисленные совпадения как на фразеологическом уровне - в отдельных выражениях, синтаксических конструкциях, - так и на образном и мотивном уровнях (Перетц В. Н. К изучению "Слова о полку Игореве". Л., 1926. С. 58-75). Особое внимание он уделил религиозной трактовке затмения солнца и других природных знамений и сна князя Святослава Киевского в "Слове…". Из этого анализа он сделал вывод: "В заключение позволим себе усумниться в том, что в "Слове" <…> можно на основании изложенного искать отголосков языческих верований в значение затмений солнца, грозы, снов: такие памятники христианской литературы, как пророческие книги, Евангелия и Апокалипсис, ясно указывают на источник этих верований у образованных людей XII века на Руси".

В. Н. Перетц сопоставил зачин "Слова…" "Не лепо ли ны бяшетъ, братие, начяти старыми словесы трудныхъ повестий о пълку Игореве, Игоря Свяъславлича! Начати же ся тъй песни по былинамь сего времени, а не по замышлению Бояню" с оборотами из Библии: "Не лепо есть намъ оставльше слово божие служити трьпезамь" (Деян. 6: 2) – в русском синодальном переводе: "не хорошо нам, оставив слово Божие, пещись о столах"; "лепо ли есть жене откръвеною главою" (1 Кор. 11: 13) – в русском синодальном переводе: "прилично ли жене молиться Богу с непокрытою головою"; "Мужие и братие, достоино есть рещи къ вамь в дрьзновениемь о патриарсе Давиде" (Деян. 2: 29) – в русском синодальном переводе: "Мужи братия! Да будет позволено с дерзновением сказать вам о праотце Давиде <…>".

Между тем, начальные фразы в памятниках древнерусской книжности яаляются, как показал итальянский славист Р. Пиккио, "тематическими ключами", они дают "шифр", код к толкованию смысла последующего текста. Если признать параллели, приведенные В. Н. Перетцем, то окажется, что "Слово…" – текст, непосредственно соотнесенный с Библией. (Впрочем, сходство начальных строк "слова…" и библейских – поверхностное; совпадает лишь лексема "лепо", в "Слове…" конструкция вопросительная, на не утвердительная; больше общего разве что в последней параллели – в обращении к "мужам и братии".)

В исследованиях "Слова…" середины – второй половины ХХ в. были предприняты попытки не просто проследить христианский генезис отдельных выражений и образов произведения, но раскрыть его соотнесенность со Священным Писанием и другими текстами христианской традиции. Р. О. Якобсон соотнес "Слово…" с апокалиптическими сочинениями, повествующими о нашествиях язычников, а деву Обиду, восплескавшую крылами после поражения князя Игоря, истолковал как Антибогородицу, контрастирующую с Богородицей – заступницей за грешников в апокрифах: "Согласно византийской эсхатологической литературе, которую на славянском востоке усердно переводили и цитировали, "седьмой век", т. е. седьмое тысячелетие с сотворения мира, воспринимался как эпоха небывалых насилий и катастроф, за которой наступит светопреставление. Особенно пугало книжников седьмое столетие седьмого тысячелетия, "седморичное седмовремя", и на его пороге — в 6600—6604 гг. (1092—1096) — "Повесть временных лет" полна эсхатологических намеков, летописец широко цитирует и парафразирует "Откровение" Мефодия Патарского [византийский апкриф, повествующий о конце света и предшествующих ему событиях. – А. Р.] и сквозь призму этих пророчеств воспринимает злободневные бедствия. Поход Игоря в 6693 (1185) г., т. е. за семь лет до конца седьмого столетия, вторично вызывает реминисценции из Мефодия как в рассказе, вошедшем в Ипатьевскую летопись, так и в "Слове". Символика "Откровения" и других эсхатологических писаний воспроизведена в "Слове" и, в частности, дает ключ к его образам пустыни, покрывшей силу, девы Обиды и плеска лебяжьих крыльев, пробудившего смуту и вслед за смутой победоносные набеги поганых" (Якобсон Р. О. Изучение "Слова о полку Игореве" в Соединенных Штатах Америки. С. 108). Наблюдения Р. О. Якобсона развил Й. Клейн.

Наиболее детально библейские подтексты "Слова…" проследили Б. М. Гаспаров и Р. Пиккио. Б. М. Гаспаров считает "[я]рким примером слияния христианских и языческих мотивов в единый образ <…> описание пения Бояна во вступлении. Как показал Р. О. Якобсон, образ игры-скока-щекота Бояна связан с описанием ликования царя Давида ("скачуще играюще") во Второй Книге Царств. Однако это место "Слова" имеет еще более развернутые связи с другим местом Библии, также относящимся к пению царя Давида – 107-м Псалмом:

Пlснь Псалма Давидова. Готово сердце мое, Боже, буду воспlвати и пlти, еще и слава моя. Востани Псалтирь [здесь. – музыкальный инструмент, напоминающий гусли. – А. Р.] и гусли: востану рано. Буду прославляти Тя въ народахъ, Господи, и воспlвати среди племенъ. Яко велика, превыше небесl, милость Твоя, и истина Твоя даже до облакъ. Вознесися, Боже, выше небесъ, и по всей земли слава Твоя (Псалтирь 107: 1-6).

В этом Псалме сосредоточены многие мотивы, получившие интенсивное развитие в поэтике "Слова". Так, распространению славления "до облаков" и "по всей земле" соответствует "растекание" Бояна волком по земле и орлом под облака во время его волшебного пения. Особенно интересным представляется тот факт, что греческий текст псалма обнаруживает значительно более близкие текстуальные параллели со "Словом", чем его церковнославянский перевод <…>".

"История князя Игоря описывается как расточение "имения" Русской земли в далекой стране, куда герой "отлетел с отцовского золотого стола". Поскольку мотив расточения сопоставлен с описанием подвигов Святослава, то данный контекст осмысляется как расточение отцовского имения (Святослав назван "отцом" Игоря и Всеволода). И наконец, еще одна существенная деталь – рабство князя Игоря, непосредственно связанное с описанием расточенного по его вине богатства.

Все эти компоненты представлены, в таком же компактном сочетании, в Евангельском рассказе <…>".

Сравним с текстом притчи о блудном сыне (для удобства понимания я, в отличие от Б. М. Гаспарова, цитирую не церковнославянский перевод, а русский, так называемый синодальный): "<…> у некоторого человека было два сына; и сказал и младший из них отцу: "отче! дай мне следующую мне часть имения". И отец разделил им имение. По прошествии немногих дней, младший сын, собрав все, пошел в дальнюю сторону, и там расточил имение свое, живя распутно. <…> И пошел к одному из жителей страны той, а тот послал его на поля свои пасти свиней" (Лк. 15: 11-13, 15).

Исследователь проницательно подметил сходство мотивов притчи с мотивом расточения богатства князем Игорем, который "погрузи жиръ во днl Каялы рlкы Половецкия, Рускаго злата насыпаша" (СПИ-1800. С. 22). Сходство мотивов рабства в двух текстах менее очевидно: блудный сын не обращен в рабство врагами, не захвачен в плен, а нанимается в работники, чтобы спастись от страшного голода; в "Слове…" мотива голода нет.

По мнению Б. М. Гаспарова, "[в]озвращение князя Игоря осмысляется как его Воскресение <…>. Это возвращение-воскресение героя сопровождается всеобщим "весельем". Данное ключевое слово дважды повторяется в финале произведения:

Донецъ рече: "Княже Игорю! Не мало ти вличия, а Кончаку нелюбия, а Рускои земли веселиа".

Страны ради, гради весели.

Такая же комбинация мотивов возвращения как воскресения и "веселья" представлена в рассказе о Блудном сыне: <…>".

Вот соответствующие строки библейского текста: "<…> станем есть и веселиться! Ибо этот сын мой был мертв, и ожил; пропадал, и нашелся". И начали веселиться" (Лк. 15: 23-24).

Формулу из "Слова…", описывающую распри князей ("рекоста бо братъ брату: "Се мое, а то мое же". И начяша <к>нязи про малое "се великое" млъвити, а сами на себl крамолу ковати. А погании со всlхъ странъ прихождаху [приходили. – А. Р.] съ победами на землю Рускую" [СПИ-1800. С. 19]) Б. М. Гаспаров связывает с речением отца блудному сыну: "сын мой! Ты всегда со мною, и все мое твое" (Лк. 15: 31). В "Слове…" [п]роекция данного места на Евангельский подтекст усиливает его саркастический и обличительный смысл". Похожие слова "И все Мое Твое, и Твое Мое; и Я прославился в них" произносит в Евангелии от Иоанна (17: 10) молящийся Иисус. "В молитве Иисуса речь идет о новообращенных, которые не погибнут, если сохранят единение <…>

Текст "Слова" заключает в себе такую же прямую антитезу к этим словам Евангелия, как и по отношению к формуле "все мое твое". В рассматриваемом эпизоде говорится о гибели, являющейся следствием раздоров <…>".

Выражение "про малое "се великое" млъвити" Б. М. Гаспаров также связывает с Новым Заветом, со словами из Откровения святого Иоанна Богослова: "И рассвирепели язычники; и пришел гнев Твой и время судить мертвых и дать возмездие рабам Твоим, пророкам и святым и боящимся имени Твоего, малым и великим, и погубить губивших землю" (Откр. 11: 18). По замечанию исследователя, "смысл текста Откровения превращен в "Слове" в прямую антитезу: уничижение "великих" (приравнивание их к "малым") перед лицом высшего суда противопоставляется возведению "малого" в ранг "великого" князьями. Отметим также присутствие в этом месте Откровения мотива нашествия язычников и образа "губящих землю"".

Наконец, Б. М. Гаспаров прослеживает христианские подтексты и в истории князя Игоря. Это мотивы символической гибели (пленение как смерть, метафора угасшего солнца и погасшего огненного столпа, оплакивание Игоря, словно мертвый лежащего в степи и израненного, Ярославной) и спасения – символического воскресения (бегство из плена как подобие исхода из царства мертвых). Христианский подтекстовый пласт (помимо сказочно-мифологического возвращения из далекого царства, означающего тот свет) – распятие, крестная смерть, сошествие во Ад и воскресение Иисуса Христа; при этом евангельская история как бы перевернута: князь Игорь, ассоциирующийся с солнцем ("Солнце светится на небесе, Игорь <к>нязь в Рускои земли"), на третий день сражений с половцами, в воскресенье, Игорь не "воскресает", а "гибнет", попадая в плен; символическое "воскресение" происходит позднее.

Одновременно, как показал Б. М. Гаспаров, история пленения и бегства князя Игоря в "Слове…" - отголосок архаического, дохристианского мотива оборотничества. До пленения новгород-северский князь изображается в человеческом (антропоморфном) облике (в частности, он произносит речь, обращенную к воинам и дружине, сожалеет о брате, которого обступили половцы, отдает приказание повернуть полки); враги же Игоря, половцы, представлены в орнито- и зооморфном (птичьем и зверином) образе: уподоблены галкам, а их речь – птичьему граю, преграждают поля не щитами, как русичи, а кликом. После пленения и бегства Игоря эта антитеза переворачивается зеркально: Игорь устремляется на Русь в образе горностая, утки гоголя, соскакивает с коня в облике волка, летит соколом под облаками. Только на берегу Донца, осмысляемого как граница между Русской землей и полем Незнаеммым, Игорь предстает вновь в образе человеческом: к нему как к князю обращается Донец, и Игорь произносит ответную речь. Гзак же и Кончак, тщетно преследующие беглеца, изображены, наоборот, в антропоморфном образе: они противопоставлены птицам (сорокам), они говорят на языке человеческом, а не стрекочут по-птичьи.

Вывод Б. М. Гаспарова таков: "Таким образом, история князя Игоря проецируется на различные подтексты, ассоциируясь одновременно и с фольклорными легендами о подвигах оборотня, и с мифологическим осмыслением гибели и возвращения из подземного царства героя как знака разрушения и возрождения мира, и с темой воскресения и спасения христиан и христианского мира. Эти разные планы символического осмысления сюжета не существуют раздельно, но образуют единый комплекс, различные аспекты которого могут быть поняты только в единстве друг с другом. Волшебная способность духа оборотня покидать телесную оболочку и вновь в нее возвращаться органически входит в рассказ о гибели и воскресении; волшебное путешествие в загробное царство становится символом спасения христианского мира. Такое сплетение апокалиптических мотивов, языческого фольклора и древнейших архаических пластов мифологического сознания является одной из самых поразительных черт художественной структуры "Слова о полку Игореве". Не удивительно, что этот симбиоз языческих и христианских образов-символов, сплавление их в единую, исключительную по насыщенности структуру художественного мифа, являясь одной из формообразующих основ произведения, нашел такое широкое отражение в тексте "Слова" в виде причудливого переплетения языческих и христианских реалий" (Гаспаров Б. М. Поэтика "Слова о полку Игореве". С. 298-299, 301, 304, 305-315, 321-322)

Если Б. М. Гаспаров, стремясь выявить смысловое родство "Слова…" с христианской книжностью, обнаруживает в нем также следы архаических мифлогических, дохристианских структур и образов, то Р. Пиккио настаивает на безусловном причислении этого произведения к религиозной словесности. "Слово…" для него своего рода притча о наказании и спасении по воле Божией горделивца, ожесточившего свое сердце. Характеристика князя Игоря, "иже истягну умь свои крепостию своею и поостри сердца своего мужеством" истолкована итальянским славистом как эквивалент библейской словесной формулы "[Бог] ожесточил дух и сердце сделал упорным". Именно так сказано о фараоне (Исх. 7: 3-4; 10: 20), о Сигоне, царе Есевонском, попытавшемся воспротивиться евреям, которых Моисей по воле Господней вел в Землю Обетованную (Втор. 2: 30); почти этими же словами обозначена гордыня вавилонского царя Навуходоносора в Книге пророка Даниила (5: 20). Но, во-первых, в славянской Библии в этих местах употребляются глаголы "ожесточити" и "вознестися"; а во-вторых, Спорность толкования заключается в том, что глагол "истягнути / стягнути" в памятниках древнерусской книжности лишен отрицательного значения.

Страстное желание Игоря "испити шеломомь Дону" омрачено грозной тенью слов пророка Иеремии о тех, кто, не доверяя водительству Господа, привел Израиль к гибели: "И ныне для чего тебе путь в Египет, чтобы пить воду из Нила? и для чего тебе путь в Ассирию, чтобы пить воду из реки ее?" (Иер. 2: 18).

Библейский ветхозаветный прообраз Игорева похода – не угодный Богу поход царей Израиля и Иудеи Ахава и Иосафата в Сирию, закончившийся гибелью нечестивого Ахава (3 Книга Царств, гл. 22). Библейские образцы исследователь приводит и для описания затмения в Слове ("Солнце ему тъмою путь заступаше [преграждало, закрывало. – А. Р.]" – "Он преградил мне дорогу, и не могу пройти, и на стези мои положил тьму" [Иов. 19: 8], и для изображения "чудищ, принадлежащих миру адской ночи" ("влъци грозу въсрожатъ [подымают. – А. Р.] по яругам [оврагам. – А. Р.], орли клектомъ на кости звери зовутъ" – "Ты простираешь тьму, и бывает ночь: во время ее бродят все лесные звери" [Пс. 103: 20]. Строку "Слова…" "прысну море полунощи идутъ сморци мьглами" (почти общепринятым является перевод Д. С. Лихачева: "Прыснуло море в полуночи, идут смерчи облаками"), предваряющую упоминание о божественной помощи в освобождении Игоря, Р. Пиккио соотносит с библейскими стихами, говорящими о знаках явления Бога в буре и грозе: "Господь отвечал Иову из бури" (Иов. 38: 1); "Вот, идет буря Господня с яростью, буря грозная" (Иер. 23: 19); "в вихре и буре шествие Господа, облако – пыль от ног Его. Он запретит морю – и оно высыхает" (Наум. 1: 3-4) (Пиккио Р. "Слово о полку Игореве" как памятник религиозной литературы Древней Руси // Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. Отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугин. Ред. М. М. Сокольская. М., 2003. С.504-525).

Несколько иным был взгляд Д. С. Лихачева, разделявшего религиозные воззрения автора "Слова…" и религиозные по происхождению элементы в его произведении: "Автор "Слова" – христианин, старые же дохристианские верования приобрели для него новый поэтический смысл. Он одушевляет природу поэтически, а не религиозно.

<…> Языческие представления для него обладают эстетической ценностью, тогда как христианство для него еще не связано с поэзией, хотя сам он – несомненный христианин (Игорю помогает бежать из плена бог, Игорь по возвращении едет к богородице Пирогощей и т. д.).

<…> …[К]онечно, в XII в. языческие боги не были уже предметами верования и поклонения, они были символами определенных явлений природы, стихий, широкими обобщающими образами, и только" (Лихачев Д. С. Исторические и политические представления автора "Слова о полку Игореве" // Лихачев Д. С. "Слово о полку Игореве" и культура его времени. Л., 1978. С. 80-81).

Немецкий русист Л. Мюллер без сомнений и категорично относит "Слово…" к памятникам христианской книжности Древней Руси (Мюллер Л. "Слово о полку Игореве" – произведение языческое или христианское? // Тысячелетие крещения Руси: Международная церковная научная конференция "Богословие и духовность". Москва, 11-18 мая 1987 г. М., 1989. С. 270-272).

**Статья вторая: Тщетная попытка ответа**

**О чем и зачем плачет Ярославна**

Парадоксальность, таинственность "Слова…", непроясненность его смысла, может быть, наиболее отчетливы именно при стремлении постичь религиозное наполнение его образов. Текст начинает "оборачиваться" чем-то другим, не самим собою ("О, не верьте этому "Слову!""); при разном взгляде на одни и те же фрагменты текста их смысловой рисунок образует, как в калейдоскопе, всё новые и новые, совсем непохожие картины. Смысл оказывается легче и эфемернее облака, гонимого ветром.

Что, казалось бы, можно противопоставить трактовке плача Ярославны как языческого заклинания – это заклинание если не функционально, в тексте произведения, то по крайней мере по своему происхождению, по своему жанру. Что можно найти в этом плаче христианского? Разве не прав Б. В Сапунов?

И, однако же, еще в 70-е-80-е годы позапрошлого столетия к плачу новгород-северской княгини были найдены соответствия в древнерусской книжности, далекой от славянского язычества. Вс. Ф. Миллер обнаружил сходство обращения к солнцу в плаче и в византийской героической поэме "Дигенис Акрит", известной в древнерусском прозаическом переводе; поэма, воспевающая подвиги витязя Дигениса (Девгения в переводе), проникнута христианскими мотивами, в частности войны за веру с мусульманами-сарацинами. Другую аналогию привел Е. В. Барсов: воззвание к солнцу есть в славянском (древнерусском) переводе "Истории Иудейской войны", написанной по-гречески эллинизированным евреем Иосифом Флавием (I в. н. э.). "История Иудейской войны", повествовавшая о взятии святого города Иерусалима римскими войсками после еврейского восстания, воспринималась на Руси как своего рода почти продолжение Библии, включалась в состав пространных сводных книг, рассказывающих о событиях священной истории.

Еще А. В. Лонгинов в светлом и трисветлом солнце, к которому обращается с полузаклинанием-полумолением плачущая Ярославна, он в противоположность Б. В. Сапунову усматривает не языческое божество, а Христа.

Р. О. Якобсон, признававший соединение языческих и христианских элементов в "Слове…" естественным явлением, допустил, что плач Ярославны – иносказательное обращение к христианскому Богу, к Святой Троице; мифологическая триада "небо – воздух – земля" могла получить в "песни" об Игоревом походе христианское осмысление (Якобсон Р. О. Композиция и космология Плача Ярославны // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) АН СССР. Л.; М., 1969. Т. 24. С. 32-34).

А. Н. Робинсон, хотя и считал религиозное мировосприятие, отраженное в "Слове…", двоеверием, указал к образу "тресветлого солнца" из Плача Ярославны параллель из памятника древнерусской церковной книжности, "Слова о Законе и Благодати" митрополита Илариона (между 1037-1050 гг.): "светъ трислнчьнаго божьства" (Робинсон А. Н. Солнечная символика в "Слове о полку Игореве" // "Слово о ополку Игореве". Памятники литературы и искусства XI—XVII вв. М., 1978. С. 49, примеч. 32).

В. В. Кусков, признавая, что "плач Ярославны – это прежде всего мольба, заклинание, обращенные к силам природы: ветру, Днепру, тресветлому солнцу", настаивал на библейской основе этого "заклинания": "При этом в обращениях Ярославны не трудно обнаружить, правда, в преображенном уже виде, ряд поэтических образов, восходящих не к славянскому язычеству, а к Псалтири и учительной литературе. В "Слове" – "мало ли ти бяшеть горе под облакы веяти <…>", "чему мычеши хиновьскыя стрелкы на своею нетрудною крильцю <…>". В псалме 103: "Полагая облакы в нисхождение свое, ходяи на еотлу ветръную…", <…>, "И възыде на херовим и лете на крилу ветьнюю". В "Слове о полку Игореве": "Светлое и тресветлое солнце! Всем тепло и красно еси! Чему, господине, простре горячую свою лучю на лады вои в поле безводне жаждею им лучи съпряже, тугою им тули затче".

<…> …Иоанна Златоустого "Слово еже о рослабленемъ": "<…> солнце бо сы правьды к въсем распростираеть луча благодеянию <…>" <…>" (Кусков В. В. Связь поэтической образности "Слова о полку Игореве" с памятниками церковной и дидактической письменности XI-XII вв. // "Слово о ополку Игореве". Памятники литературы и искусства XI—XVII вв. С. 85).

И, наконец, Р. Пиккио уподобил функцию плача Игоревой жены роли не заклинания, а молитвы: "В тексте "Слова о полку Игореве" появление в повествовании Бога, который "Игореви князю … путь кажетъ". Непосредственно следует за так называемым "плачем Ярославны". Этот "плач" можно понять как "молитву". Тот факт, что эта молитва с церковной точки зрения "неправильная", если не "языческая", функционально не имеет принципиального значения, не говоря о том, что "свlтлое и тресвlтлое солнце" может быть понято как выражение древнего представления о едином и троичном Боге. Что Бог христианской Руси внял причудливой молитве простой женщины, приемлемо как с теологической, так и с поэтической точки зрения" (Пиккио Р. "Слово о полку Игореве" как памятник религиозной литературы Древней Руси. С. 520).

К мнению Р. Пиккио осторожно присоединился В. М. Живов: "Во всяком случае, можно думать, что увлеченные языческой архаикой исследователи неадекватно подчеркивают значимость языческих подтекстов, тогда как ничто, по существу, не препятствует интерпретации Слова как развернутой иллюстрации историографического сообщения, существующего в рамках той общей картины христианской истории, которая задана летописями <…>". Единственный связанный со Словом текст, Задонщина, с большой вероятностью указывает именно на такое восприятие: усвоенные из Слова нарративные [повествовательные. — А. Р.] элементы и поэтические формулы сочетаются здесь с такими типичными для христианизированной историографии моментами, как молитва, вложенная в уста идущего на сражение князя, постоянные упоминания "христианской веры", защита которой рассматривается как цель описываемых подвигов, и т. д. Очевидно, что автор Задонщины воспринимал Слово в той же христианизированной перспективе <…>" (Живов В. М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси // Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. С. 99).

Это объяснение логичное, но не бесспорное: невозможно сказать, воспринял ли автор "Задонщины" текст "Слова…" в соответствии с замыслом его творца или же "перетолковал" его, — может быть, и неосознанно, — в своих собственных целях.

**А было ли двоеверие, или Мудрец Евгемер и древнерусская книжность**

Удивительные и уникальные для древнерусской книжности "религиозный плюрализм" и "гостеприимство", проявившиеся в мирном сосуществовании языческих и христианских элементов, более ни в одном произведении всей древнерусской эпохи не замеченные, принято часто объяснять уже упоминавшимся в нескольких цитатах явлением – "двоеверием". Что же это такое?

Понятие "двоеверие" в самой древнерусской книжности было впервые применено к нетвердым в православии русским, отклоняющимся от него к католичеству ("Слово вере христианской и латинской" Феодосия Печерского, 1069 г.). Исследователь пережитков древнерусского язычества Н. М. Гальковский резонно заметил, что "[р]усские люди обыкновенно не замечали своего двоеверия" (Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1. С. 142 (репринтное переиздание: М., 2000)), и современный этнограф и историк напоминает, что к этому мнению "следует прислушаться" (Петрухин В. Я. Е. В. Аничков и язычество Древней Руси // Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. М., 2993. [Репринтное воспроизведение изд.: СПб., 1914]. С. 394). Как заметил В. Я. Петрухин, "[н]есмотря на средневековые церковные обвинения русских крестьян в двоеверии, которые некритически были восприняты и современными исследователями, можно утверждать, что языческие пережитки на Руси были ассимилированы, как и повсюду в Европе, культами христианских святых, а боги стали-таки бесами, нечистой силой, волосатик и мокошка русского фольклора лишь по именам напоминают языческих кумиров Волоса или Мокошь. Крестьяне были христианами, а не двоеверцами – их сословное самоназвание, известное, по крайней мере, с XIV в., говорит само за себя" (Петрухин В. Я. Е. В. Аничков и язычество Древней Руси. С. 398).

Русские люди в Средние века даже в низах, где "осколки" язычества оказались вкраплены в новое религиозное сознание, осознавали себя православными христианами, а не "двоеверцами" (См. об этом прежде всего: Живов В. М. Двоеверие и особый характер русской культурной истории // Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской духовной культуры. М., 2002. С. 306-318). Сознательное двоеверие может быть лишь своего рода шизофренией на религиозной почве: такое раздвоение сознания, при котором равно почитаются христианский Творец и языческие божества, олицетворяющие природные стихии, в реальности невозможно.

Никакой сознательный синтез язычества и христианства был для древнерусских книжников невозможен: язычество вызывало резкое отторжение и неприязнь. Нет в древнерусской книжности вплоть до XVII в., когда положение вещей стало меняться под западным (прежде всего польско-украинским) влиянием, и примеров, чтобы имена языческих божеств употреблялись в качестве украшающих поэтических образов, метафор. Язычество для древнерусских книжников оставалось явлением веры, а не культуры, воспринималось как соблазн. Показательно, что на Руси, как и в южнославянских землях, после христианизации из Византии совершенно не была воспринята античная литература – из-за ее языческого происхождения, из-за наводняющих ее языческих элементов (См. об этом: Живов В. М., Успенский Б. А. Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII—XVIII века // Из истории русской культуры. М., 1996. Т. 4. (XVIII — начало XIX века). С. 466-476).

Исполненные благочестивого христианского рвения, древнерусские книжники готовы были даже приписать почитание собственных древних богов иноплеменникам-иноверцам. Так, в "Сказании о Мамаевом побоище", повествующем о победе Дмитрия Донского над золотооордынским правителем Мамаем Мамай, видя разгром своих полчищ, на помощь "призывает боги свои Перуна, <…>, Хурса [Хорса. – А. Р.], Махъмета" ("Сказание о Мамаево побоище"). Мусульманин Мамай, естественно, чтил Магомета (Мухаммеда), который, впрочем, был не богом, а пророком; но Перуну и Хорсу поклонялись предки самого автора "Сказания…".

Языческие боги для древнерусских книжников (об этом почти единодушно свидетельствуют поучения против язычества) были либо личинами, масками бесов, демонов, либо фантомами – иллюзиями, порождением ложного сознания. В сущности, два эти взгляда не противоречили друг другу: вера в идолов, в языческих богов, которых а самом деле нет, порождена, внушена дьяволом. Известен был Древней Руси, впрочем, и еще один взгляд: языческие боги – это обожествленные невежественными и ослепленными людьми герои, реальные личности, чем-либо прославившиеся. Представление о том, что боги – это на самом деле прославленные люди, было высказано древнегреческим мудрецом Евгемером, и такая трактовка происхождения веры в богов получила название евгемеризм.

Евгемерическая трактовка происхождения языческих богов (названы, в частности, Хорс, Велес и Троян), по-видимому, отражена в переведенном с греческого "Хождении Богородицы по мукам" (текст очень неясен), а также в так называемой Речи философа, входящей в состав "Повести временных лет" под 986 г. (неясно, исконно ли это текст древнерусского происхождения): "Началникъ бо бяше кумиротворенью Серухъ, творяшеть бо кумиры во имяна мертвыхъ человlкъ, овlмъ бывшимъ царемъ, другомъ храбрымъ и волъхвомъ, и женамъ прелюбодlицамъ" (Перевод Д. С. Лихачева: "Первым же стал делать кумиры Серух, создавал он их в честь умерших людей: некоторым бывшим царям, или храбрым людям и волхвам, и женам прелюбодейкам"). Встречается это толкование происхождения язычества и в более позднем памятнике - "Слове и откровении святых апостол" (это произведение, видимо, было создано на Руси в конце XV – начале XVI в.): язычники "мниша богы многы Пероуна и Хорса, Дыя [Дия, Зевса. – А. Р.], и Трояна и инии мнози, ибо яко то человецы были суть стареишины Пероун в елинех [у греков-язычников. – А. Р.], а Хорс в Кипре. Троян бяше царь в Риме".

Евгемерическая трактовка происхождения языческих богов содержится также в летописной статье 6622 г. от "сотворения мира" (1114 г.), входящей в состав редакции "Повести временных лет", сохранившейся в Ипатьевском летописи и еще в нескольких списках" (обычно ее считают третьей редакцией Повести временных лет). Здесь есть фрагмент, повествующий о греческих языческих богах Феосте-Гефесте и Солнце-Гелиосе, восходящий к переводной греческой Хронике Иоанна Малалы. По мнению Д. С. Лихачева, непосредственно он восходит к компилятивному древнерусскому хронографу, составленному из текстов греческих хроник; древнерусский книжник, составивший этот хронограф, отождествил греческих богов с восточнославянскими Сварогом и Даждь-богом. А. С. Орлов полагает, что эти отождествления появились еще в "юго-славянском переводе" Хроники.

Для удобства понимания процитирую этот фрагмент в переводе на современный русский язык; кавычками внутри летописного текста выделены фрагменты текста греческой Хроники Иоанна Малалы: "И после потопа и после разделения языков "начал царствовать сначала Местром, из рода Хама, после него Иеремия, затем Феоста", которого и Сварогом называли египтяне. "В царствование этого Феоста в Египте упали клещи с неба, и начали люди ковать оружие, а до того палицами и камнями бились. Тот же Феоста закон издал о том, чтобы женщины выходили замуж за одного мужчину и вели воздержный образ жизни, а кто впадет в прелюбодеяние, тех казнить повелел. Потому и прозвали бог Сварог". <…> "<…> [И] чтили его египтяне. И после него царствовал его сын, по имени Солнце, которого называют Даждь-богом <…>".

В славянском переводе Хроники Иоанна Малалы почитание египтянами Феосты-Гефеста разъяснялось подробнее: они "сего ж Феоста бога нарицаху [нарицали, называли. – А. Р.], бl бо [ибо был он. – А. Р.] влъхвъ [волхв, жрец. - и храбръ"; падение клещей с неба объясняется магическим, заклинательным даром Феосты: "Феостоу же томоу нlкую тайноу молитву творящу, клеща спадоша с небеси ковати желlзо и оружие".

Не могло ли такое понимание языческих богов отразиться и в тексте "Слова…"? Может быть, Велес, Дажь-бог, Хорс и Троян – люди? Такое мнение высказывалось неоднократно. Еще А. С. Шишков полагал: Дажъ-бог – киевский князь (Шишков А. С. Примечания на древнее сочинение, называемое Ироическая песнь о походе на половцев или Слово о полку Игоревом // Собрание сочинений и переводов адмирала Шишкова. СПб., 1826. Ч. 7. С. 74). Этого же мнения придерживался Вс. Ф. Миллер, отрицавший мнение, что в "Слове…" боги – олицетворения стихий, природных явлений: ""Заметим мимоходом, что если бы для автора "Слова" Дажь-бог и Хорс был солнечным богом, отчего Ярославна, обращаясь к солнцу, не называет его этими именами?" (Миллер Вс. Взгляд на Слово о полку Игореве. С. 75). А. В. Лонгинов трактовал роль Дажьбога в "Слове…" как роль предка-прародителя, а Трояна как "полуобожествленного" на языческий лад князя Владимира Мономаха. В "евгемерическом" стремлении видеть за именами языческих восточнославянских богов исторических лиц, русских князей А. В. Лонгинов доходит до абсурда: "Дажьбожий внук есть солнечное прозвище внука Владимира Св<ятого>, давнаго [так! – А. Р.] великого князя киевского Всеволода Ярославича", а Хорсом оказывается его старший брат Изяслав, также княживший в стольном Киеве. Мнение, что боги в "Слове…" это реальные лица, принимали А. Н. Веселовский и В. Ф. Ржига (Ржига В. Ф. "Слово о полку Игореве" и древнерусское язычество // Slavia. 1933-1934. Ročn XIII. Seš. 3-4.).

Из этой трактовки исходил Р. О. Якобсон, когда проводил параллели между "Словом…" и средневековой западноевропейской словесностью. Но, как напоминает В. Я. Петрухин, "<…> [в] византийской и западноевропейской средневековой литературе отношение к языческому прошлому было принципиально иным", чем на Руси: "европейские хронисты – будь то англосаксонский клирик Беда Достопочтенный или исландский историк и скальд Снорри Стурлусон – воспроизводили языческие родословные королей, прямо возводя англосаксонскую или норвежскую династии к Водану-Одину <…>. Для оправдания этого не вполне христианского построения у европейских книжников было традиционное для европейской литературы с античных времен "противоядие": еще античный рационалист IV в. до н. э. Евгемер объявил Зевса и других богов не сверхъестественными существами, а героями, получившими божественный ореол после смерти".

А. Н. Робинсон считал Дажьбога легендарным прародителем рода Ольговичей – потомков Игорева деда Олега Святославича-"Гориславича", который был сыном черниговского князя: "Солнечные боги, как существа астрально-антропоморфные, функционировали в идеологии, в частности в поэзии, в качестве промежуточного поколения между солнцем и солнечными династиями. Именно таким, по убеждению летописца – современника Олега, был Даждь-бог. Княжеско-дружинный родовой эпос Ольговичей (от Бояна до автора "Слова") стремился возвысить своих героев, противопоставляя их другим ветвям рода Рюриковичей, и с этой целью закрепил представление об Олеге, а потом об Игоре как о потомках Даждь-бога, опираясь, по-видимому, на предание подвластных им "северян" [потомков восточнославянского племени, обитавшего в Черниговской земле. – А. Р.]. Благодаря этому солнечная символика получила в "Слове" генеалогическое обоснование и развитие, как и во всех других случаях, - на фоне сопоставления "старого времени" и "сего времени"". Соотнесенность Ольговичей с Дажьбогом, по мнению А. Н. Робинсона, подкреплялась многочисленными случаями совпадения (точнее, сближения во времени) смертей князей этого рода, с солнечными затмениями (полными или частичными): с 1076 по 1176 гг. - 13 случаев, впрочем, из них только 8 после затмения; 3 раза – перед затмением и 2 раза в год затмения (до или после, неизвестно, так как нет сведений о дне кончины князей) (Робинсон А. Н. Солнечная символика в "Слове о полку Игореве". С. 53, 13-16).

Но наиболее последовательно и четко мнение о евгемерической трактовке языческих богов в "Слове…" изложил Е. В. Аничков в 1914 г. Он исходил из того, что ко времени создания "Слова…" "забыто свое собственное древнее язычество, и трудно было бы ждать, что о нем вообще пойдет речь в поэме, проникнутой христианским и дружинным духом в момент острой борьбы Руси с надвигающейся поганой степью" (Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. М., 2003. [Репринтное воспроизведение изд.: СПб., 1914]. С. 329). Исследователь напоминал: "<…> [В] "Слове о Полку Игореве" нет страха перед теми богами, чье капище стояло когда-то в Киеве на горе <…>. Незачем замалчивать языческих богов. Вовсе они не бесы. Когда автор Слова называет Баяна [так! – А. Р.]: "Велесовъ внуче" <…>, он, разумеется, не хочет его оскорбить или смешать с нечестью. Еще меньше можно ждать чего-либо подобного от этих выражений <…>:

погибашеть жизнь Дажьбожа вънука

или <…>:

въстала обида въ силахъ Дажьбожа вънука.

Конечно, все симпатии, все чувство единоверного и единокровного родства и преданности у автора Слова на стороне тех, кого он зовет потомками языческих богов".

Сославшись на рассказ о Феосте-Свароге и Солнце-Дажьбоге в годовой статье 1114 г. из Ипатьевской летописи (он также упоминает, что такой же взгляд выражен в "Хождении Богородицы по мукам"), Е. В. Аничков суммирует: "Таков еще один новый взгляд на происхождение языческих богов. Они – предки наши; по нечестию их некогда обоготворили; после же принятия крещения перестали люди заблуждаться и теперь, вовсе не содрогаясь при имени какого-либо языческого бога, отлично понимают, что имя это просто принадлежало такому же человеку, только человеку выдающемуся, так что стоит даже и вспомнить его добром".

Соответственно, боги в "Слове…" – некие лица или обозначаемые их именами племена и земли. "<…> [А]втор "Слова о полку Игореве" в своем риторическом обращении к Бояну <…> пользовался каким-то установленным среди истолкователей древнерусской мифологии генеалогическим построением, согласно которому Велес или Волос ничто иное, как родоначальник Бояна, а может быть, и вообще Боянов. <…> Но Волос вовсе не бог какой-то, и не демон, как думали еще недавно "новые люди" из принявшей христианство Руси; это – знаменитый человек, по неразумению возведенный в боги. Таким представляется мне воззрение автора Слова, легшее в основание этого названия Бояна Велесовым внуком. Остается только совершенно неясным, почему именно Боян или баяны происходят от Велеса и какая связь между тем торговым культом Волоса, как бога богатства, считавшегося по количеству скота, <…> и связь его с поэзией. Может быть, надо понимать так, что бог торговли оказывался и богом вообще культуры, отчего Велес представлялся в XII в. книжником, родоначальником всей древней культуры и всего искусства, а в частности и песнетворчества, так тесно связанного в дружинном быту с роскошью пиршества. Боян – богач".

Дажьбог в "Слове…" понимается так: "Мне кажется, что понять оба места нельзя иначе, как приняв слова: внук Дажьбога за собирательное. Внук Дажьбога nomen gentis [родовое имя (лат.) - А. Р.]: Чернигов или черниговская Русь. Каким знаменитым человеком или властителем либо общим родоначальником целого племени, как это часто представляли себе историки тех времен, считался Дажьбог – мы не имеем возможности заключить из данного контекста".

Таким же образом представлен в "песни" об Игоревом походе Стрибог: "<…> Неужели половецким стрелам помогает метко попадать в русские полки славянский бог?" "Естественно и логично видеть в этих словах: Стрибожи вънуци только одно – обращение к кому-то, кто происходит от Стрибога, потому что вспомнился древний культ Стрибога в его отношении к данной местности или к данному племени. Стрибожи внуки – тоже nomen qentis". Это кочевники, половцы.

Эта же роль и у Хорса: "Последний стих принято понимать так, что Всеслав пересек путь солнцу. Но ведь дело идет о ночи?! Как можно вызывать представление о солнце при описании скорости ночного пути? Напротив, так ясно станет это место и такое яркое представление о быстроте рысканья волком Всеслава получится, как только мы допустим, что великий Хърсъ – nomen gentis, а отсюда nomen loci [имя места. – А. Р.]. Велик Хърсъ, т. е. обширна та местность, где поклонялись Хърсу, а ее пробежал Всеславв одну ночь.

Между Киевом и Тьмутараканью бродили теснимые Печенегами угрские [венгерские. – А. Р.] и тюркские племена; из них Торки еще во времена Владимира [при Владимире Святославиче, крестителе Руси, в конце X – начале XI в. – А. Р.] подчинились его державе. Так как Хърсъ, по мнению языковедов, слово тюркского происхождения, что может быть правдоподобнее при том контексте, в каком идет речь о Хърсе, как признать его богом именно Торков?".

Аргументы Е. В. Аничкова были признаны многими исследователями "Слова…". Д. С. Лихачев так оценил трактовку Е. В. Аничкова: "Если это так, и "Слово" действительно придерживалось взгляда на языческих богов не как на бесов, а как на родоначальников, то понятно его спокойное отношение к языческим богам, отсутствие боязни называть языческих богов и их своеобразное поэтическое переосмысление" (Лихачев Д. С. "Слово о полку Игореве" и особенности русской средневековой литературы // Лихачев Д. С. "Слово о полку Игореве" и культура его времени. Л., 1978. С. 30).

Но истолкование Е. В Аничковым языческих элементов "Слова…" далеко не бесспорно. Сначала о частностях. Ветры все-таки названы "Стрибожьими внуками", поэтому затруднительно считать Стрибога не божеством, в частности повелевающим ветрами, а "родовым именем" степняков, мечущих стрелы в Игоревых воинов. Утверждение, что Хорс не может быть солнечным божеством (и божеством – олицетворением природного явления вообще), поскольку в этом случае князь Всеслав Полоцкий должен был пересекать ему путь не ночью, а днем, также не убеждает. Во-первых, Хорс мог быть лунным, а не солнечным богом. (На основании текста "Слова…" такую догадку высказывали в XIX в. М. А. Максимович, а в ХХ столетии Я. Е. Боровскй.) Во-вторых, и в фразе о "перерыскивании" пути солнцу ночью нет ничего абсурдного: можно понять ее так, что движение князя Всеслава столь стремителен, что он успевает пересечь дорогу солнца до того, как оно взойдет на небосвод.

Но главное – не это. В "Слове…", действительно, Велес и Дажьбог представлены как предки-прародители: Велес – "дед" Бояна, Дажьбог – или русичей, или русских князей. Но такое восприятие славянских языческих богов уникально для древнерусской книжности. "Показательно, <…> что Троян, Хорс и Велес упоминаются в "Слове" совершенно в ином контексте, чем в прочих памятниках. Вообще отношение к языческому прошлому в "Слове о полку Игореве" разительным образом отличается от всего того, что нам известно об этом в древнерусской литературе. Наименование певца Бояна "Велесовым внуком", ветров – Стрибожьими внуками и даже русских – русичей (или всех князей) Дажьбожьими внуками, потомками языческого божества <…> не находит аналогий в древнерусской литературе. Это давно отмечено "скептиками", относившими "Слово" к памятникам позднейшей русской словесности <…>", - замечает В. В. Петрухин (Петрухин В. Я. Е. В. Аничков и язычество Древней Руси. С. 395. Упоминая о "скептиках", исследователь ссылается на статью А. А. Зимина "Когда было написано "Слово" // Вопросы литературы. 1967. № 3. С. 144).

Конечно, В. Я. Петрухин не может обойти вниманием рассказ Ипатьевской летописи под 1114 г., в котором славянские божества Сварог и Дажьбог трактованы как люди – так называемые культурные герои, одарившие мир изобретениями и законами и потому признанные богами. Исследователь древнерусского язычества указывает на редкость этого сюжета: "Едва ли не единственный в древнерусской (домонгольской) литературе евгемерический "мифологический" сюжет о деяниях Гефеста-Сварога и его сына Гелиоса - Дажьбога в Ипатьевской летописи – очень редкая для русской средневековой книжности дань византийской (а через нее – античной) традиции: русский книжник вставил имена славянских божеств в евгемерический контекст Хроники Иоанна Малалы, но и там эти квазибожества оказываются чужими – они царствовали в Египте, происходили "от рода Хамова"".

Действительно, "свои", "родные" для предков летописца божества Сварог и Дажьбог отправлены "куда подальше", в Египет; происходят они будто бы от рода Хама, в то время как славяне, согласно "Повести временных лет" вели свое происхождение от Иафета – другого сына ветхозаветного пратца Ноя. Ясно, что "египтянин" Дажьбог никак не мог быть предком ни русичей, ни русских князей. Евгемерическая трактовка происхождения языческих богов, как совершенно справедливо напоминал Р. О. Якобсон, была распространена на средневековом Западе, в частности в скандинавской традиции. Но древнерусские книжники, знавшие евгемерическую трактовку язычества, не применяли ее к собственным божествам; и нет ни одного свидетельства, кроме не очень ясных данных самого "Слова о полку Игореве", о том, что они считали языческих богов предками-прародителями. Официальная генеалогия русских князей восходила к полулегендарному варягу Рюрику.

Вероятно, малое внимание древнерусских книжников к евгемерической трактовке языческих богов как предков, прародителей объяснялось тем, что на Руси был глубоко укоренен языческий культ почитания предков, родоначальников; культ этот надолго пережил языческую эпоху; его обломки сохранились до наших дней. "Разжалование" языческих богов в прародителей — культурных героев в глазах древнерусских книжников не могло быть средством дискредитации язычества, но, напротив, как бы придавало этим божествам соблазнительный ореол, не развенчивало, но давало возможность выживания в новой, христианизированной среде.

**"Вещий" Боян: язычник или христианин?**

У интерпретатора языческих элементов в "Слове…", казалось бы, есть возможность иного толкования. Еще один из первых комментаторов древней "песни" А. С. Шишков заметил о словах "начати же ся тъй песни по былинамь сего времени, а не по замышлению Бояню": "Может быть, сочинитель разумеет под сими словами, что ему, яко живущему во времена Христианства, не все те вымыслы употребить пристойно, какие употреблял Боян, живучи во времена идолопоклонства" (Шишков А. С. Примечания на древнее сочинение, называемое Ироическая песнь о походе на половцев или Слово о полку Игоревом // Собрание сочинений и переводов адмирала Шишкова. СПб., 1826. Ч. 7. С. 40). Прежде А. С. Шишкова первые издатели "Слова…" предположили, что "[п]о названию Бояна внуком Велесовым кажется, что он жил до принятия в России Християнской веры" (Ироическая песнь о походе на половцов удельного князя Новагорода-Северского Игоря Святославича, писанная старинным русским языком в исходе XII столетия, с переложением на употребляемое ныне наречие. М., 1800. С. 7, примеч. и).

Антитеза "замышление Бояново – былины сего времени", если понимать ее как оппозицию "ложь, вымысел – истина, правда", напоминает рассуждение о языческих и христианских писателях, открывающее текст Хроники Георгия Амартола – византийского исторического сочинения, известного на Руси с XI в. и пользовавшегося неизменным вниманием древнерусских книжников (цитаты из этой хроники встречаются, например, в "Повести временных лет"). Привожу текст в переводе на современный русский язык. (На эту параллель обратила особое внимание В. П. Адрианова-Перетц, но истолковала антитезу "манера Боянова — манера автора "Слова…"" как противопоставление стилевое, а не религиозное, вероисповедальное. См.: Адрианова-Перетц В. П. "Слово о полку Игореве" и памятники русской литературы XI-XIII веков. Л., 1968. С. 10-11.)

Георгий Амартол пишет: "Многие внешние ученые – любители речей, историки, (стихо)творцы и летописцы велеречиво и сильными словами описывали старые деяния, и речи, и образ жизни древних царей и владык и некоторых философов и ораторов <прошлого>, бывших язычниками и искусными речами и беседами прославившихся. (Но) не многие благое приняли и злое оставили и благо судили, <так как> другим напоказ, (для) (руко)плескания и (выражения) чувств это писали, <не> особенно заботясь об истинности рассказов и об исповедании пользы для людей.

Мы же, недостойнейшие из внутренних, рабы рабов Господа нашего Иисуса Христа, будучи не причастны к внешней фисиологии, то есть родословию, и <притом> к искусству речи, прочитали <…> рассказы <…> и поучения не только древних эллинских описателей, но и весьма доблестных и велелепных <потомков> - умных мужей новых, и тщательно, <в> страхе божием и с верою Временника сего малого ничтожную книжицу составили, содержит же она только непритязательную истину и совершенно неукрашенное изложение, необходимое и весьма полезное <…>. И удивляться (следует) не (тогда), когда речь растекается и выходит за границы, а когда мала по длине, велика же мыслями и в коротком - <важное>, и доброе, и полезное ко времени, <и> свободное от всякой хулы и злобы, <беспристрастное> окажется наиболее сильным. Ведь духовные, как великие знатоки Священного Писания, сравнивая, и исследуя, и толкуя духовное, ищут не цветистых, и туманных, и исключительных речей и не искусных и хитроумных сочинений, в которых хитрые злыми приемами и <уловками> часто скрывают ложь, обманывая невнимательных и <неопытных> читателей, но слов, светящихся истиной <…>". Византийский хронист противопоставляет "еретические выдумки и верования эллинских философов, а также противоречивые россказни и представления различных народов о многобожии, а лучше сказать, безбожии и злодействе" спасительной христианской вере (Матвиенко В. А., Щеголева Л. И. Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. М., 2000. С. 35, 36. В угловых скобках в этом издании даны "смысловые утраты" славянского перевода Хроника по сравнению с греческим оригиналом, "стилистические прибавления" авторов перевода на современный русский язык заключены в круглые скобки).

Было бы соблазнительно увидеть в зачине "Слова…" след воздействия византийской хроники и отнести все языческие элементы к Боянову языческому пласту, который воссоздает автор "песни" об Игоревом походе. Но… Во-первых, приписывание языческих элементов не самому автору "Слова…", а Бояну ничего на самом деле не объясняет: остается по-прежнему непонятным, как книжник христианского времени мог позволить наводнить свой текст этой "поганской нечисти". Во-вторых, Боян, как сказано в "Слове…", пел славы Ярославу Мудрому и его брату Мстиславу Владимировичу, а также брату Игорева деда Олега "красному" (прекрасному, красивому) Роману Святославичу; он сложил припевки самому Олегу и Всеславу Брячиславичу Полоцкому. Из этого следует, что "Велесов внук" жил во второй половине XI в., спустя почти сто лет после крещения Руси. Да и припевка Бояна о "Суде Божием", пропетая Всеславу Полоцкому, позволяет видеть в нем скорее христианина, чем язычника.

**Неужели "Слово…" — подделка?**

Языческие элементы в "Слове…", разительно отличающиеся от всех упоминаний имен языческих богов в памятниках древнерусской словесности, казалось бы, подтверждают мнение "скептиков" о том, что "поэма" об Игоревом походе – литературная мистификация, подделка, созданная в XVIII в. (Языческие элементы как доказательство позднего происхождения "Слова…" рассматривались, например, французским славистом А. Мазоном и отечественным историком А. А. Зиминым.)

Действительно, в русской культуре последних десятилетий XVIII столетия существовал живой интерес к национальной мифологии, к своему язычеству, отраженный как в изданиях справочного, энциклопедического характера, так и в изящной словесности. Но ни Велес, ни Хорс, ни Стрибог, ни Троян, о котором первые издатели сокрушенно заметили: "кто сей Троян, догадаться ни по чему не возможно" (Ироическая песнь… . С. 6, примеч. з), не относились к числу богов, полюбившихся писателям XVIII в. Неизменно же поминаемый ими громовержец Перун или же боги любви Лада и Лель (которых на самом деле, по-видимому, не знало древнерусское язычество) в тексте "Слова…" ни разу не встречаются. Относили русские писатели XVIII в. без каких бы то ни было оснований к числу богов, почитавшихся на Руси в дохристианские времена, и западнославянские, и скандинавские божества (См. об отличиях языческих элементов "Слова…" от древнерусского язычества, как его представляли в XVIII в.: Лотман Ю. М. "Слово о полку Игореве" и литературная традиция XVIII — начала XIX в. С. 366-375).

Впрочем, и с христианскими, библейскими подтекстами "Слова…" дело обстоит непросто. В древнерусской книжности соотнесенность со Священным Писанием далеко не всегда выражена посредством прямых аллюзий и цитат, но если в произведении просматривается случаи непрямой, "прикровенной" связи с библейскими текстами, то они всё же сочетаются с прямыми отсылками. Между тем, в "Слове…" нет ни одной абсолютно бесспорной, прозрачной отсылки к Библии.

Если "Слово…" не подделка, то это драгоценный осколок некой утерянной устной или книжной традиции, в которой отношение к язычеству было иным, нежели в сохранившихся памятниках древнерусской книжности.

Значение языческих элементов в "Слове…" остается и, очевидно, останется до конца непроясненным. Но в распределении языческого и христианского в этом произведении можно проследить определенную закономерность. Она была недавно выявлена и описана Т. М. Николаевой. Исследовательница констатирует: "До сих пор остается неясным, что же представляет собой языческий компонент в "Слове". Создается впечатление, что он определялся по большей части негативно – как нехристианский. Однако в "Слове" мы видим непростые параллельные ряды: а) солнце на небе, б) Солнце, к которому обращается Ярославна, в) божество ветра Стрибог. Как квалифицировать Карну и Желю? Деву-Обиду? Е. В. Барсов пишет, что Ярославна обращается к Богам <…>, а М. А. Максимович считает ее адресатов – Природой. Строго говоря, никакие этимологии (легко просматривающаяся связь с индоиранским, латинским, литовским и греческим названием божества) не дают ответа на вопрос: что же на самом деле такое Див".

Т. М. Николаева выстраивает своеобразную классификацию языческих и христианских элементов, отмечая их строгое распределение на пространственной и временной осях текста: "Нами была предпринята попытка стратификации нехристианского начала в тексте "Слова о полку Игореве". А именно – проведено отделение "богов" язычества и одушевленных, анимизированных начал, чей теистический статус [принадлежность к божествам. – А. Р.] по сути неясен. <…>

В результате в тексте "Слова" выделилось три ряда:

1. Христианский: Бог, суд Божий, святая Богородица Пирогощая, святая Софи(l)я, звон церковных колоколов.

2. Ряд языческих богов: Велес, Стрибог, Даждьбог, Хорс, Троян.

3. Ряд анимизированных существ: Див, Дева-Обида, Карна, Ж(е)ля, Ветер, Солнце, Донец.

Пространство текста предоставляло возможность проследить активность этих компонентов в Пространстве и во Времени. Так, мы различаем замкнутое пространство, Город, и Открытое Пространство (степь, поле). Во-вторых, различается Настоящее (то есть время излагаемого основного сюжета – похода Игоря) и Прошлое (исторические переклички).

Таким образом основой выявления дистрибуции [распределения. – А. Р.] трех рядов являются их х р о н о т о п и ч е с к и е х а р а к т е р и с т и к и ("време-пространственные" характеристики. – А. Р.]. Через их посредство обнаруживается, что:

1) Христианский компонент целиком ориентирован на Город (как в Настоящем, так и в Прошлом).

2) Языческие боги соотносятся с Прошлым (как в зоне Города, так и в зоне Открытого пространства).

3) Одушевленные явления природы и анимизированные стихии тносятся к Настоящему, во-первых, и к Открытому пространству, во-вторых.

<…>

Таким образом, декларируемая "пестрота" религиозного пласта "Слова" оказывается достаточно четко структурированной" (Николаева Т. М. "Слово о полку Игореве". Поэтика и лингвистика текста. "Слово о полку Игореве" и пушкинские тексты. М., 1997. С. 52-53).

Пространство нынешнего Города (городов) в "Слове…" – христианское, в то время как открытое пространство (мир природы, варварства, враждебный миру цивилизации), Степь отмечены в "песни" как связанные с язычеством. Не случайно поражение Игорь терпит в открытом пространстве, а символом его торжества и спасения, как и радости всей Руси, становится приезд в Киев, в храм Богородицы Пирогощей.