

Т. М. Николаева

Человек и город
(еще раз о «двоеверии»
в «Слове о полку Игореве»)

Понятие «двоеверие» связывается с текстом «Слова» практически с первых десятилетий после его публикации. Количество точек зрения по этому поводу и — соответственно — исследований столь велико, что для наших целей возможно останавливаться лишь на некоторых из них — наиболее оригинальных или наиболее типичных.

С самого начала однако нужно определить основные понятия. Двоеверие — где? Двоеверие — у кого конкретно? И наконец, какова при этом система доказательств?

Как представляется, мы имеем только два достоверных набора фактов.

1. В Киевской Руси к периоду похода Игоря Новгород-Северского (т. е. к концу XII в.), насколько можно судить по разным объективным источникам, существовал симбиоз христианских и языческих воззрений, который получил в науке название «двоеверия»¹. Несмотря на уже давнюю христианизацию, в XI в. она затронула лишь население крупных городов Древней Руси². Даже в первой половине XIII в. в сельских местностях язычество сохраняло сильные позиции. Элементы христианской и языческой религий одновременно были представлены в русских христианских соборах, следы языческого культа (культов) обнаруживаются в иконописи, в церковной утвари и даже в текстах агиографического содержания. Более того, в славянских католических странах язычество не только не отступало, но к XVII в. сумело завоевать новые позиции в рамках христианских культовых отправлений³. В целом же о славянском двоеверии говорят как о совокупности смешанных, разных по происхождению, то есть гетерогенных компонентов, но по самоопределению — христианских.

2. В тексте «Слова о полку Игореве» представлены и христианские, и нехристианские («языческие») религиозные компоненты.

Как-то неявно подразумевается, что оба эти набора фактов параллельны, изоморфны и изофункциональны. Поэтому прежде, чем рассматривать мировоззренческий аппарат текста «Слова» необходимо, на наш взгляд, определить некоторые исходные позиции.

Прежде всего, необходимо разграничить поведение и религиозное самовыражение персонажей художественного текста и реальных исторических прототипов этих персонажей. Так, реальный князь Игорь (судя

по тексту Ипатьевской летописи), кается как христианин в своих грехах, приведших его к поражению ⁴. В тексте «Слова» этого нет (в летописи он кается в плену), в тексте «Слова» он *поскочи горностаемъ к тростию и белымъ гоголемъ на воду. Въръжесе на бръзъ комонь, и скочи съ него босымъ влъкомъ* ⁵.

Во-вторых, нельзя отождествлять известное по историческим фактам религиозное мирозерцание социума (личности) и его мировоззрение — из текста (например, нельзя наивно полагать, что царь Марсилиий сарацинский обязательно служил «Аполлину»). Иными словами, «нельзя искать в тексте художественного произведения того, чего в нем нет» ⁶.

В-третьих, с величайшей осторожностью нужно относиться к операции выявления мировоззрения автора по внешним, не интерпретированным в ценностном плане выражениям тех или иных религиозных систем в его текстах. Строго говоря, даже самый глубокий герменевтический анализ ценностной ориентации текста может определить лишь то, с к а к и х п о з и ц и й написан данный текст; переход от этого к подлинному мировоззрению самого автора требует дополнительных построений. Все сказанное выше является азами современного литературоведения. Пафос наш лишь в призыве не упрощать методы интерпретированного подхода, обращаясь к произведениям классическим и древним. Так, из строки «О Муза! Я у двери гроба» не будет сделан вывод, что поэт в предсмертный час обращается к античному божеству и тем самым оказывается язычником. Между тем об авторе «Слова» писалось: «Несмотря на свою образованность (для того времени) и ум, автор „Слова“ — вместе с тем дитя своего времени: он — полухристианин, полуязычник» ⁷. Большинство исследователей однако считает автора «Слова» христианином. Но представленные в тексте языческие элементы объясняются при этом по-разному. Например, отмечалось, что автор использует двоеверие окружающих, путая их страшными языческими божествами и обожествленными силами природы ⁸, что автор стоит на позициях эвгемерических, то есть под божествами подразумевает обожествленных могущественных родоначальников, культурных героев, «внуками» которых являются современники ⁹. В «Слове о полку Игореве» естественным образом сглажена грань между природой и одушевленным началом, естественно — как во всякой подлинной поэзии ¹⁰. Наконец, само изобилие «языческих» инкрустаций говорит о том, что автор преодолел страх перед божествами стихий, они для него — лишь чисто поэтические элементы художественного текста ¹¹.

Анализ, предлагаемый ниже, никоим образом не является попыткой определить мировоззрение автора «Слова о полку Игореве». Наша зада-

ча — лишь определение дистрибуции христианских и нехристианских элементов в тексте «Слова», во-первых, и выявление ценностной ориентации этой дистрибуции, во-вторых.

До сих пор остается неясным, что же представляет собой языческий компонент в «Слове». Создается впечатление, что он определяется по большей части негативно — как нехристианский. Но в «Слове» мы видим непростые параллельные ряды: а) солнце на небе, б) Солнце, к которому обращается Ярославна, в) Дажьдбог (Солнце), г) Хорс (Солнце). Или — а) ветры веют с моря стрелами, б) Ветер-Ветрило, к которому обращается Ярославна, в) божество Стрибог. Как классифицировать Карну и Желю? Деву-Обиду? Е. В. Барсов пишет, что Ярославна обращается к Богам¹², а М. А. Максимович — что к Природе¹³. Строго говоря, никакие этимологии (связь с индоиранскими, латинским, литовским и греческим обозначение божества) не дают ответа на вопрос: что же такое Див?

Эта пестрота квалификаций, видимо, соответствует пестроте языческого начала у славян и у русских — в особенности. Недаром, все нехристианское чаще называют теперь просто мифологическим и говорят о высшей и низшей мифологии. Сомнения в активности языческого Пантеона для Руси высказывались и ранее¹⁴, и в самое последнее время¹⁵.

Нами была предпринята попытка стратификации нехристианского начала в тексте «Слова о полку Игореве». А именно, было проведено отделение «богов» язычества и одушевленных, анимизированных начал, чей теистический статус по сути неясен. В основу первой группы был положен известный Пантеон 980 года князя Владимира Святославовича.

В результате в тексте «Слова» выделилось три ряда:

1. Христианский — Бог, суд Божий, святая Богородица Пирогощая, святая Софи/е/я, звон колоколов.
2. Ряд языческих богов: Велес, Стрибог, Дажьдбог, Хорс, Троян¹⁶.
3. Ряд анимизированных существ: Див, Дева-Обида, Карна, Ж/е/ля, Ветер, Солнце, (Днепр, Донец)¹⁷.

Зона текста представляла возможность проследить активность этих компонентов в Пространстве и во Времени. А именно — различается замкнутое пространство, Город, и Открытое пространство (степь, поле). С другой стороны, различается Настоящее (то есть время излагаемого основного события — похода Игоря и его последствий) и Прошлое (исторические переключки)¹⁸.

Таким образом дистрибуция трех религиозных рядов описывается через их хронотипические характеристики. В них обнаруживается, что:

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

2. Языческие боги относятся к Прошлому (как в зоне Города, так и в зоне Открытого пространства).

3. Одушевленные явления природы и стихии относятся к Настоящему, во-первых, и к Открытому пространству, — во-вторых.

Представим этот результат в виде схемы:

	Город	Открытое пространство
Настоящее	Христианские элементы	Одушевленные стихии и мифологические существа
Прошлое		Языческие боги

Таким образом, «пестрота» религиозного пласта «Слова» оказывается достаточно четко структурированной.

Итак, Город не знает ни Карны, ни Жели, ни Девы-Обиды и т. п. Христианский компонент представлен в счастливом исходе: *Здрави князи и дружина, побарая за християны на поганья пълки. Эта здравица провозглашается в Киеве, куда Игорь ъдетъ по Боричеву къ святѣй богородици Пирогощей.*

Именно на почве городских храмов осуществляется сложно построенная текстовая переключка двух исторических аналогов Игоря: Олега Святославовича и Всеслава Полоцкого.

(Олег):

*Тѣй бо Олегъ мечемъ крамолу коваше и стрѣлы по зѣмли съяше.
Ступаетъ въ златѣ стремень въ градъ Тъмutorоканъ,
тѣй же звонъ слыша давный великий Ярославъ сынъ Всеволодъ,
а Владимиръ по вся утра уши закладаше въ Черниговъ...
Съ тоя же Каялы Святоплѣкъ повелья яти отца своего
между угорьскими иноходцы ко святѣй Софии къ Киеву.*

(Всеслав):

*разбише славу Ярославу...
Всеславъ князь людемъ судяше,
княземъ грады рядяше,
а самъ въ ночь вълкомъ рыскаше,*

*изъ Кыева дорискаше до курь Тмутороканя,
 великому Хрѣсови вльком путь прерыскаше.
 Тому въ Полотьскѣ позвониша заутренюю рано
 у святыхъ Софеи въ колоколы,
 а онъ въ Кыевъ звонъ слыша.*

Оба описания объединены упоминанием старого князя Ярослава¹⁹, двумя храмами Софии — в Киеве и в Полоцке, в обоих мы слышим перезвон колоколов.

Существенно в «Слове» направление в пространстве: к Городу и от Города. Так, Ярославна обращается с мольбой к трем стихиям, стоя на крепостной стене (на забороле) и простирая руки в Открытое пространство (вспомним иллюстрации В. А. Фаворского!) — от Города. Напротив, Бог показывает путь бежавшему Игорю — к Городу: *Игореву князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Рускую к отню злату столу.* Половецким же ханам (поганым) путь показывают дятлы и показывают его — в Открытом пространстве: *на слѣду Игоревѣ въздитъ Гзакъ съ Кончакомъ... Дятлове тектомъ путь къ рѣць кажутъ.*

Оборотень Всеслав совершает свои inferнальные набеги между городами, то есть не в Городе. Это в тексте подчеркивается: днем он судит людей и князей, а ночью рыскает волком из Киева до Тмуторокани. Именно на этом пути он пересекает путь Хорсу. Днем же он воспринимает далекий перезвон колоколов. Боян говорит о Всеславе как городской дружинный певец: *Ни хытру, ни горазду, ни птицю горазду суда божиа не минути!*

Эта тема христианского Города в «Слове» неотделима от темы Города в памятнике вообще. Она соотносится с основной оппозицией «Слова», понимаемой нами как противопоставление личности — стихийной массе, городской культуре — «неготовым дорогам» бескрайней степи, профессионала-одиночки и почти нечеловеческой изменчивой силы природы и включенного в нее необозримого по числу врага, смелой попытки самоутверждения и множественности способов раздавить, нивелировать отдельную личность.

В этом отношении представляемая концепция «Слова» близка к ранее высказанным положениям С. И. Данелиа²⁰; а также Н. С. Демковой²¹. Как мы уже писали, Город и его тема проходят через весь текст «Слова»²². Именно жители городов Европы — *немци и венецици, ту греци и моравя* — прославляют князя Святослава Всеволодовича, победившего хана Кобяка (*и падеся Кобякъ въ градъ Кыевъ въ гриднищъ Святъславли*). Именно города: Киев, Чернигов, Римов, Гродна, Переяславль, Полоцк — стра-

дают от неудачи Игоря. Ср.: антитезу-скрепу: *Трубы трубятъ въ Новъградъ, стоятъ стязи въ Путивль — Уныли голоса, пониче веселие, трубы трубятъ городеньскии*. В конце же *Страны ради, гради весели* (ср.: ТРУ-бы, ТРУ-бять, Но-въ-ГРа-дъ и сТРа-ни РА-ди, ГРа-ди весели, а ранее именно в Городе — *веселие пониче*).

Таким образом, позитивный момент в «Слове» в большинстве случаев как бы отмечен стрелкой — «к Городу», ср.: при победе *Дъвици поютъ на Дунаи, — вьются голоса чрезъ море до Киева*. Напротив, поле, поражения *Се бо готския красныя девы въспыша на брежю синему морю* — в Открытом пространстве.

Языческие боги все принадлежат Прошлому. *Чи ли въспыти было, вьщей Бояне, Велесовъ внуце* — это и певец старых времен и внук Велеса. *Се ветри, Стрибожи внуци...; Погибаетъ жизнь Даждъбожа внука; Въстала обида въ силахъ Даждъбожа внука; Всеславъ... великому Хръсови вълком путь прерыскаше*.

Несомненно, что также к прошлому восходит тема Трояна: *(Боян) рища въ тропу Трояню чресь поля на горы; Были вьчи Трояни, минула льта Ярославля; Вступила дъвою на землю Трояню; На седьмомъ вьщъ Трояни врьже Всеславъ жребий о дъвицо себе любу*²³.

Д. С. Лихачев склоняется к концепции языческих богов как родоначальников, предков²⁴. Е. В. Барсов подробно говорит о связи культа Даждъбога именно с Киевской дружинной Русью: «Что под выражением Дажъ-божья внука» нужно разуместь киевского князя, об этом толковал еще Шишков в 1826 году...²⁵. Также находим у В. Миллера: «Итак, внуком дажь-бога называется князь»²⁶. Из дальнейших рассуждений Е. В. Барсова становится возможным и объяснить, почему в «Слове» нет упоминания о Перуне: «Божеству неба поклоняются народы звероловные и номады в древнейшую пору. Над кочевыми народами царит божество солнца со своим братом небесным огнем; оно же, естественно, господствует в странах, мало орошаемых дождем; культ громовержца и тученосителя встречается во всех умеренных странах в эпоху земледельческого и государственного быта»²⁷. Очевидно, что именно Ольговичи, беспокойные и неоседлые, часто перемещающиеся из удела в удел (в рамках Среднего Приднепровья и Посемья, то есть Земли русской, как она тогда понималась), часто женившиеся на половецких княжнах, своим предком должны были избрать Даждъбога — Солнце.

Необходимо сказать четко, что в развитии действия в «Слове» языческие боги не принимают участия. Их функциональная нагрузка минимальна. Можно лишь высказать гипотезу, что быть предками, быть обожест-

вленными начальниками Рода и есть их функция в тексте. Русские противостоят таким образом половцам как «безродным», не имеющим за собой подлинной истории, кроме конкретных исторических недавних фигур — Кобяка, Шаруканя. Таким образом быть индивидуальностью, быть личностью значит иметь родоначальников божественного происхождения (обычная ситуация для «культурного героя»). Близкие мысли находим и у С. И. Данелиа: «Если христианская мораль есть мораль личности, то языческую мораль едва ли можно даже и называть моралью... Язычник живет жизнью внешнею, физиологическою, природною»²⁸. Однако, С. И. Данелиа не различает языческих богов и одушевленные силы природы, как это делается в настоящей работе, что позволяет увидеть преемственность двух упорядоченных религиозных систем: Боги языческого Пантеона (в Прошлом) — христианство (в Настоящем). Это для русских.

Самой же активной группой мифологических существ в «Слове» является третья группа, названная выше Одушевленными стихиями и Мифологическими существами. Как видно из приведенной схемы, они существуют в Настоящем и в Открытом пространстве. То есть они обусловлены и Пространством, и Временем, иначе говоря — окказиональны.

Внутри этой группы намечается дальнейшее функциональное расщепление.

Первая группа — это анимизированные существа, на протяжении текста памятника ведущие себя именно как одушевленные, обладающие активной персонифицированной силой. Их особенность — они не представлены в этом качестве нигде, кроме текста «Слова», и в тексте «Слова» они представлены только в этом качестве и ни в каком ином.

Это: Карна, Жля, Дева-Обида, Див.

Частым возражением против уникальности этих божеств является их этимологическая и лексическая прозрачность и понятность. Действительно, понятно, что такое Дева-Обида, даже с лебедиными крыльями (то есть понятно, что значит это именование); в Ипатьевской летописи встречается сочетание *плачь и желя*²⁹, «обозначение обрядов „желенья и каранья“ (в обратном порядке) встречается в перечислении различных обрядов в списке XVII в. древнерусского „Слова некоего крестолюбца...“» По-видимому, Карна образована от глагола *карити* (ср. др.-рус. «карите по своей сестре» в смысле «оплакивать»). Желя — древнерусское обозначение плача³⁰. Литература о Диве очень велика. На уровне реальности его пытаются объяснить как удода — дивную странную птицу юга. На этимологическом уровне у него признаны прочные и несомненные связи с индоевропейским (древнеиранским, древнег-

реческим) именовани­ем бога ясного неба и с собственно славянскими значениями — чудо, дикий, и с южнославянскими мифологическими женскими существами: дивами, самодивами.

Однако в данном случае становится несомненной лишь вспомогательная функция этимологии и сравнительно-исторического фольклора, поскольку ассоциация далеко не всегда есть интерпретация. Без обращения к тексту драмы А. Блока «Роза и крест» нельзя понять функциональную символику этого названия, даже если привлечь все знания человечества о Розе и Кресте и все типы их символизации. Разумеется, всякий поэт творит символику не на пустом материале. Иначе он не был бы поэтом.

Совершенно ясно, конечно, что Карна и Жля — воплощения смерти, го­ря и погребения: *А Изгоревая храброго пльку не кръсити! За нимъ кликну Карна, и Жля поскочи по Руской земли, смагу мычючи въ пламянь розь. Жены руския въсплакавшись аркучи: Уже намъ своихъ милыхъ ладъ ни мыслию смыслити, ни думою сдумати, ни очима съглядати...*

Дева-Обида — образ также понятный, это как бы персонификация активного Зла, Ссоры, Усобицы, Раздора, образ, вызывающий такое количество культурных и этнокультурных ассоциаций для Востока и Запада, что приводит их нет необходимости. Существенно, что она идет на Рускую Землю и несет ей беду, которая эксплицируется автором буквально в следующих строках после описания ее появления: *Уже бо, братие, не веселая година въстала, уже пустыни силу прикрывла! Въстала обида въ силахъ Дажьббожа внука, вступила двюю на землю Трояню, всплескала лебедиными крылы на синьм морь у Дону; плешучи, упуди жирня времена.*

Усобица князьмъ на поганья погыбе, рекоста бо брату брату: «Семое, а то мое же!»

И начаша князи про малое «се великое» мльвити, а сами на себъ крамолу ковати. А поганици съ всьхъ странъ приходжаху съ побьдами на землю Рускую.

Четвертое существо этого плана — Див — иногда понимается как доброжелательное по отношению к русским или просто как нейтральное по отношению к ним мифологическое существо. Однако его несомненная враждебность видна из контекста его появления: Солнце преграждает путь тьмой ему, то есть Игорю, ночь ему стонет грозою. Див обращается и к земли незнаеме, к Вльзь, и Поморию, и Посулию, и Сурожу, и Корсуню и тебъ, Тьмутороканьскый блъванъ. И сразу же после его крика появляются половцы. Он оповещает огромную территорию, и половцы — *отъ всьхъ странъ руския плькы оступиша*. См. далее упоминание беды имен-

но в тех землях, куда доносится крик Дива: *По Руси и по Сули гради подылиши, а Игорева храброго плъку не кръсити!* (см. далее — *Уже бо Сула не течеть сребренными струями къ граду (Переяславлю)*). И в рассказе бояр падение Дива предстает как некоторое окончательное бедствие: *Уже снесся хула на хвалу, уже тресну нужда на волю, уже врѣжеса Дивъ на землю.*

Существенно выстроить функциональную текстовую цепочку появления этих злых сил: Див вызывает врага, предупреждает → встает Дева-Обида с лебедиными крыльями и вызывает уобицу → гибнет войско Игоря и с огнем в погребальном роге появляются Карна и Жля → бояре сообщают Святославу, что тьма покрыла свет и что Див уже пал на землю. Все эти существа возникают в первой части текста «Слова» — до мольбы Ярославны, которая является кардинально переломным пунктом в тексте «Слова»³¹. Ярославна обращается к Природе с мольбой, которая есть по сути не только просьба о спасении, но и мольба о пощаде (с детальным анализом конкретных взаимоотношений, см. об этом ниже).

После обращения Ярославны эти существа исчезают. Таким образом, поэтическая функция мифологических существ указанного типа — быть крайне сублимированной угрозой, доведенной до последнего предела мстью оскорбленных человеческим вызовом природных сил. Но их слабость в том, что они невечны, они окказиональны. Такими фигурами в западноевропейском менталитете предстают Чума, Холера и т. п., что не дает оснований трактовать их как богов или даже как фрагмент мифологии средневекового сознания. Очевидно, чтобы быть божеством, нужна некоторая осознанная стабильность, судя по всем данным, именно в таком виде эти существа отмечены только в «Слове о полку Игореве», то есть в художественном тексте.

Вторая группа — это одушевленные, анимизированные представители мира Природы, выступающие в тексте «Слова» как в этом качестве, так и в своей первичной естественной функции.

Рассмотрение этой группы явлений, на наш взгляд, невозможно без выявления одной из важнейших черт поэтики «Слова», которую мы предлагаем условно назвать «поэтикой тройственного образа». Обобщенно эту трехступенчатость семантики образа можно сформулировать как: 1) X; 2) X — это как бы и Y (одновременно X и Y); 3) Y. Например, когда по Русской земле редко перекликались пахари, но часто каркали вороны, деля трупы, и слушалась речь галок, то можно предположить, что имеются в виду птицы галки (X), когда же перед битвой *Щекоть славий усть, говоръ галичь убуди* — это и галки, и половцы (X и Y), а когда «Боян» начинает: *Не буря*

соколы занесть через поля широкая, — галицы стады бьжать къ Дону Великому — галки здесь несомненно половцы (У).

Точно так же образ *Гзакъ бьжитъ скрымъ влькомъ* — хан бежит быстро и скрываясь — как волк (то есть Х), *Всеслав скоичи влькомъ до Немиги съ Дудутокъ* — очевидно, он бежит оборотнем-волком (У), когда *Игорь скоичи съ него босымъ влькомъ* — это и Х, и У (см. значительную литературу об этом в связи с темой оборотничества). Итак, Природа зыбка и изменчива, она вовлекает человека в странный мир между реальным и кажущимся, одушевленной активностью где-то на грани миража и сублимации (подобные ситуации стали характерными для лучших созданий фантастики XX века).

Таким образом, в статье прослеживается функциональная нагрузка и текстовая дистрибуция четырех религиозно-мифологических элементов в «Слове о полку Игореве», которые, по нашему мнению, нецелесообразно сводить упрощенно к «двоеверию».

При анализе мы обращались к тексту и только к тексту. Реконструкция мировоззрения автора может быть, по нашему мнению, только следующим этапом (причем с опорой на анализ и других оппозиций «Слова»).

Итак, с темой Города связано Христианство.

С темой Прошлого связаны языческие боги (Предки, Пантеон Прошлого).

С темой Настоящего и Открытого пространства связаны две группы существ:

а) олицетворенные несчастья, вестники и носители Беды: Карна, Жля, Дева-Обида, Див. В этой ипостаси они представлены только в тексте «Слова», в нем же они бесследно исчезают, это окказиональные Образы;

б) элементы двуликкой «неравнодушной природы», которые могут и анимизироваться, и не покидать своего природного естества: Солнце, Ветер, Реки, Звери, Птицы.

Примечания:

¹ С. И. Данелиа. О мировоззрении автора поэмы «Слово о полку Игореве». Тбилиси, 1938, с. 4.

² В. В. Седов. Распространение христианства в Древней Руси // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси. Сборник текстов. М., 1987.

³ Л. Н. Виноградова. Стереотипы древнеславянской этнической культуры и ритуальная практика христианства: антагонизм и взаимодействие // Там же.

⁴ Детальный анализ покаяния и очищения князя Святославича см. в статьях Д. С. Лихачева: «Катарсис в „Слове о полку Игореве“» и «Пирогощая в „Слове о полку Игореве“» (Д. С. Лихачев. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978).

⁵ Здесь и в дальнейшем текст «Слова» цитируется по изданию: «Слово о полку Игореве». Древнерусский текст и переводы. М., 1985.

⁶ И. П. Еремин. «Слово о полку Игореве» как памятник политического красноречия Киевской Руси // «Слово о полку Игореве». Сборник исследований и статей / Под редакцией В. П. Адриановой. М.; Л., 1950, с. 110.

⁷ Н. Михайлов. Этюды. М., 1906 (глава: «Двоеверие русских по „Слову о полку Игореве“», с. 6).

⁸ И. В. Сребрянский. Мифология «Слова о полку Игореве» // Известия историко-филологического факультета Института князя Безбородко. Нежин, 1895, т. XV, с. 16.

⁹ Е. В. Аничков. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914 (глава XII: «Двоеверие Руси и народное язычество» и глава XIV: «Боги в „Слове о полку Игореве“ и новый взгляд древних книжников на язычество»).

¹⁰ В. Каллаш. Несколько догадок и соображений по поводу «Слова о полку Игореве» // Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера, изданный его учениками и почитателями. М., 1900.

¹¹ С. И. Данелиа. О мировоззрении автора поэмы «Слово о полку Игореве»...

¹² Е. В. Барсов. «Слово о полку Игореве» как художественный памятник Киевской дружинной Руси. М., 1887, т. 1, с. 162 и 388.

¹³ М. А. Максимович. Статья вторая. Песнь Игорю относительно ее духа // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1836, июнь, с. 460.

¹⁴ Д. О. Шеппинг. Наши письменные источники о языческих богах русской мифологии. Воронеж, 1889, с. 2.

¹⁵ Н. И. Толстой. Христианизация как фактор усложнения структуры древнеславянской духовной культуры // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы..., с. 50—53.

¹⁶ Троян (Траян) был включен в этот ряд как неоднократно упоминаемый в письменных источниках в виде языческого славянского бога (См. об этом подробнее: Д. О. Шеппинг. Наши письменные источники... и др.).

¹⁷ В данном случае учитывались лишь явные упоминания; возможны и более глубокие аллюзии и трактовки религиозного характера, на которых мы не останавливаемся (см., в частности, работы Й. Клейна о «Слове»).

¹⁸ В других работах мы старались показать, насколько сопоставление времен через их структурно продуманную псевдоразорванность создает глубоко идущие ассоциации и тем самым проясняет основные концепции памятника. Т. М. Николаева. Лингвотекстологические средства в «Слове о полку Игореве». Поле настоящего-прошлого и глубинные смысловые оппозиции // Scando—Slavica 1983, t. 28.

¹⁹ Регулярность этих переключек склоняет к трактовке *Той же звонь слыша давший великий Ярославъ, а сынъ Всеволожь Владимиръ*, предложенной Д. С. Лихачевым в издании «Литературных памятников».

²⁰ С. И. Данелиа. О мировоззрении автора поэмы «Слово о полку Игореве»..., с. 12.

²¹ Н. С. Демкова. Повторы в «Слове о полку Игореве». К изучению композиции памятника // Русская и грузинская средневековые литературы. Л., 1979, с. 66.

²² Т. М. Николаева. «Слово о полку Игореве». Лингвотекстологический диалог: русские — половцы // Труды по знаковым системам. Тарту, 1984, вып. 17.

²³ Не останавливаясь на «вечной теме» Трояна, считаем нужным сказать об отмеченной И. В. Сребрянским связи Трояна и «плохих», неопозитивных эпизодов в «Слове» (И. В. Сребрянский. Мифология в «Слове о полку Игореве»..., с. 28—31). Интересны также давние наблюдения Н. Прейса о чуждости Хорса и о его насильственной навязанности славянам (Н. Прейс. Донесение // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1841, ч. XXIX).

²⁴ Д. С. Лихачев. Исторический и политический кругозор автора «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Сборник статей и исследований. М.; Л., 1950.

²⁵ Е. В. Барсов. «Слово о полку Игореве» как художественный памятник..., с. 36.

²⁶ Вс. Миллер. Взгляд на «Слово о полку Игореве». М., 1877, с. 74.

²⁷ Е. В. Барсов. «Слово о полку Игореве» как художественный памятник..., с. 417.

²⁸ С. И. Данелиа. О мировоззрении автора поэмы «Слово о полку Игореве»..., с. 19. Христианскую авторскую позицию С. И. Данелиа считает безусловной именно из-за противопоставленности культуры городов и сел дикой степи: «Это более христианство, чем упоминание о церковном звоне и Богородице Пирогощей» (там же, с. 14.).

²⁹ См. об этом сочетании: М. В. Щепкина. К вопросу о неясных местах «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Сборник статей и исследований. М.; Л., 1950.

³⁰ Мифы народов мира. М., 1980, т. 1, с. 624.

³¹ О функциональной нагрузке мольбы Ярославны в тексте см.: Т. М. Николаева. Функциональная нагрузка антитез и повторов и смысловая структура «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Комплексные исследования. М., 1988; а также: Т. М. Николаева. Оппозиция «Туга — веселие» и «тьма — свет» в «Слове о полку Игореве» // Проблемы структурной лингвистики—82. М., 1984.