

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

В.Я. ПЕТРУХИН
(Москва)

К ИСТОРИЧЕСКИМ ИСТОКАМ РУССКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ: ПРОБЛЕМА «ЯЗЫЧЕСКОГО» НАСЛЕДИЯ¹

Отмечавшийся недавно двухтысячелетний юбилей христианской эры поглотил менее значительные даты, среди которых – 200-летний юбилей издания «Слова о полку Игореве» (1800 г.)². Значение этого события представляется безусловным в истории русской культуры со времен другого недавнего юбиляра – А.С. Пушкина. Он и определил это значение в своем знаменитом наброске «О ничтожестве литературы русской». Ригоризм заголовка объясняется противопоставлением древнерусской словесности жанровому разнообразию европейской литературы: «Европа наводнена была неизомыслимым множеством поэм, легенд, сатир, романсов, мистерий и проч., но старинные наши архивы и вивлиофики, кроме летописей, не представляют почти никакой пищи любопытству изыскателей. Несколько сказок и песен, беспрестанно поновляемых изустным преданием, сохранили полуизглаженные черты народности, и "Слово о полку Игореве" возвышается уединенным памятником в пустыне нашей древней словесности» [Пушкин 1964, 307].

Современная наука – особенно школа Д.С. Лихачева – приложила немало усилий, чтобы реабилитировать древнерусскую литературу и древнерусскую культуру в целом, отношение к каковой было не менее ригористическим и у

других деятелей русской культуры первой половины XIX в. Действительно, древнерусская литература, помимо летописей, создала шедевры словесности, в том числе и предшествовавшие «Слову о полку Игореве». К ним относится прежде всего «Слово о Законе и Благодати» Илариона, ставшее реальным первым словом в древнерусской литературе и высшим (для всего ее средневекового периода) достижением риторического красноречия. «Слово» Илариона было открыто после смерти Пушкина (в 1844 г.), но и оно, и другие произведения русских книжников не отменяют того наблюдения, которое не давало – и не дает – покоя уже не одному поколению не только профессиональных исследователей, но и романтиков-энтузиастов: древнерусская книжность, даже в ее апокрифических вариантах, была, безусловно, христианской – православной. Практически никаких следов дохристианского – языческого – фольклора («народности») эта книжность не сохранила.

Впрочем, один – и, кажется, единственный – русский мифологический сюжет донесла Начальная летопись – его-то и использовал Пушкин в «Песни о вещем Олеге». Согласно «Повести временных лет», князь еще до похода на греков (907 г.) спросил «волхвов и кудесников», отчего он умрет, и один из них ответил: от любимого коня. Олег зарекается садиться на коня и лишь на «пятое лето» после похода вспомнил о нем. Узнав, что конь умер, князь рек: «То ти неправо глаголют волхвыи... конь умерл есть, а я жив». Он находит череп коня, попирает его ногой, и выползшая из черепа змея жалит князя в ногу. Олега хоронят в Киве на горе Щекавице [ПВЛ 1996, 20]. Немотивированность предсказания волхвов становится очевидной в сравнении с традиционным мотивом заклатья, в частности, в сравнении с ближайшей литературной параллелью мотиву смерти Олега – смертью от коня Орвара-Одда в исландской *sage*³. Там герой оскорбляет не-

¹ Работа выполнена в рамках проекта, поддержанного РФФИ (№ 03 – 06 – 80067).

² См. юбилейный сборник: [200 лет Слова 2001].

³ См. подробный разбор сюжета саги: [Рыдзевская 1978, 185–193]. Впрочем, мотив рокового змеино-го укуса известен и южнославянскому фольклору: вила – женское демоническое существо – пре-



вниманием провидицу, и та произносит заклятие в отмишение. В ПВЛ коллизия между Олегом и волхвами не упомянута (князь только насмехается над несбывшимся предсказанием), и, читая летопись, можно себе представить, почему выпал этот мотив. Христианин-летописец изобличал языческое волхование как бесовское действо: сам Олег, по летописи, был прозван Вещим после того, как отказался вкушать отравленные греками приношения, так как были люди *«погани и невелигласи»*; тем более летописец не мог демонстрировать могущество волхвов. Мотив заклęcia выпал, и получилось, что сам князь, будучи вещим, знающим судьбу, обращается всё же к волхвам.

И волхвы, и атрибуты волхвования – конский череп и змея, принесшие смерть Олегу, связываются в последних изысканиях с культом Волоса-Велеса [Иванов, Топоров 1974, 48–54; Успенский 1982, 64–65, 106, 140]. Смерть Олега осенью, во время осеннего полюдьа, после заключения договора с греками, наводит на предположение о том, что и здесь имел место конфликт с подвластными племенами, приобретший в предании мифологическую концовку: смерть – уход культурного героя. Эту мифологическую концовку летописец должен был разоблачить специальным экскурсом – глоссой, посвященной волхвованию. Таким образом достигались две цели: Олег лишился сакрального статуса провидца, присвоенного ему язычниками-невелигласами, волхвы также оказывались не провидцами, а чародеями, погубившими князя.

Согласно «Повести временных лет», при заключении мира с греками мужи Олега *«по русскому закону кляшася оружием своим, и Перуном, богом своим, и Волосом, скотьем богом»* [ПВЛ 1996, 17]. Описывая возвращение войска из похода, летописец рассказывает, что руси были даны паруса из драгоценных паволок, а словенам – из непрочной ткани. Видимо, это словене новгородские, жители Русского Севера, где и был широко распространен культ Волоса [Иванов, Топоров 1974, 55 и сл.],

вращается в змею и жалит пастуха и т.п. Конь же, предрекающий смерть хозяину, – традиционный мотив античной и византийской литературы, от коней Ахилла до примет эпохи Исаака и Алексея Ангелов (ср.: [Каждан 1973, 108]). Так и конь князя Глеба ломает себе ногу, когда князь отправляется навстречу своей мученической смерти. Сюжет ПВЛ практически воспроизводится в Псковской летописи: волхвов там заменил юродивый, который требовал, чтобы Иван Грозный прекратил кровопролитие во Пскове, и когда царь *«ни во что же не вменив его слова»*, *«паде конь его лутчи по пророчеству святого»* [Флоря 1999, 245–246].

в отличие от Киева, где наследник Олега Игорь со своими мужами клянется только Перуном (при заключении договора 944 г.). Перун – «бог свой» уже для мужей Олега. Волос – «скотий бог», бог богатства и данников, с которых варяжская русь Олега получала это богатство по «уставу» о дани. Волос не вошел даже в киевский пантеон князя Владимира, хотя тот и опирался на словен, наряду с варягами, при захвате города. Напротив, Владимир насадил культ Перуна в Новгороде, где его посадник Добрыня поставил над Волховом «кумир» громовника, которому стали поклоняться «люди новгородские» [ПВЛ 1996, 37].

Восприятие культа громовержца Перуна как дружинного культа божества, которое почиталось верховным у славян уже в VI в. (по свидетельству Прокопия Кесарийского), упрочивало позиции княжеской дружины – руси как господствующего слоя в формирующемся государстве. Но если признать, что Олег был первым, кто оказал предпочтение Перуну, обосновавшись в Киеве и оторвавшись от изначальной столицы в Новгороде, от опоры на словен, то его мифологическая смерть от змеи, атрибута Волоса, может выглядеть как некая расплата со стороны словенского бога [Рыбаков 1963, 179]. Однако всё это – плод ученых реконструкций. Сюжет смерти Олега в контексте летописи обретает отнюдь не «языческий» смысл: напротив, в специальной глоссе о том, *«яко от волхования собываетя чародейство»*, летописец разоблачает волхвов⁴. Главное, что князь, которого *«невелигласи»* – язычники – считали вещим, не смог предвидеть и собственной смерти. Далее в летописи никаких «языческих» сюжетов нет: нет рассказов ни о Перуне, ни о Волосе, которыми клялись русские дружинники, заключая мир с греками, не объясняются функции богов Владимирова пантеона: для русского монаха-летописца эти боги – «бесы», с ними не может быть связан никакой мифологический сюжет, их следует только низвергнуть.

⁴ Неясно, насколько летописец, обличая в глоссе «волхва» Аполлония Тианского, изгнанного из Византии *«множеством змий и скоропий»* и обуздавшего *«конскую ярость»*, имел в виду евангельские слова *«се, даю вам власть наступать на змий и скорпионов»* (Лк. 10, 19), а насколько следовал за своим источником, Хроникой Георгия Амартола, который приводил ту же глоссу в связи с несчастливой смертью императора Домициана. Во всяком случае, так воспринимал смерть Олега составитель Ермолинской летописи (XV в.): *«Умре Олег, уяден скорпиюю из главы мертвого коня своего»* [ПСРЛ 1910, 14]. Ср. из последних работ: [Чекова 1994].

Впрочем, само низвержение кумиров в летописи содержит сюжет, вызывающий в последнее время «фольклорные ассоциации». Перед крещением киевлян в 988 г. князь «повеле кумиры испровержи, овы исеци, а другие огневи предати». Здесь низвержение кумиров описано библейским языком (ср.: «И изрубил Аса истукан ее и сжег у потока Кедрона», 3 Царств 15, 13), но последующая акция представляется отражением некоего реального действия. «Перуна же <князь> повеле привязати коневи к хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, 12 мужа пристави тети <бити> жезльем. Се же не яко древу чююще, но на поруганье бесу <...> Влекуму же ему по Ручаю к Днепру, плакахуся его невернии людье, еще бо не бяху прияли святого крещенья». Владимир повелевает спустить Перуна вниз по Днепру и не давать идолу пристать к берегу, пока он не достигнет порогов – покинет пределы Русской земли [ПВЛ 1996, 52]. М.А. Васильев даже сравнил это действие с уничтожением календарных чучел типа масленицы и костромы: последние погребальные почести воздавались Перуну не как обрубку дерева, а как божеству [Васильев 1999, 225 и сл.]. Действительно, «пускать по воде» в фольклорной традиции означало отправить на «тот свет», но едва ли плач «неверных» по Перуну можно сравнивать с карнавальным оплакиванием фольклорного Кострубоньки, да и «пускание по воде» связано не столько с карнавальными чучелами, сколько с обветшавшими святынями (в том числе с иконами) [Славянская мифология 2002, 396–397]. О том, что Перун был пущен по воде, летописец знает из топонима у порогов – Перунова рень, отмель, на которую ветер «изверг» Перуна.

Предание о низвержении верховного божества, очевидно, жило в фольклорной памяти: в позднейших летописях, в частности, упомянут воинский обычай привязывать пленных к хвосту для поругания. Так, согласно Никоновской летописи, поступил с пленной литвой Александр Невский [ПСРЛ 2000, 129]. Но в летописном низвержении кумиров присутствует вполне книжный мотив. В популярных в Древней Руси «Словах» Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского говорится о мучителях христиан: «мужии же им 12 жезльем би» [СлДЯ 1990, 272], ср. др.-рус. «жезленикъ» – палач [СлРЯ 1978, 79]. Однако «жезленики» упомянуты и в тексте, который послужил основным источником ПВЛ, – в Хронике Георгия Амартола. В главе 20 Хроники [Истрин 1920, 41, 256–26а] приводится эпизод из римской истории, где узурпатор Февралий (Феврарий) был схвачен стратигом

Маллием: тот, «связава врага своего Февроуля... и нага обнажив... и повеле жезльником бити» со словами: «Изиди, Февруарье!». Узурпатор был изгнан и убит – короткий месяц февраль был назван в его память. Характерно, что в историзованной римской мифологии даже средоточие календарных обрядов превращалось в «исторического» персонажа: февруи, очистительные обряды, проводившиеся в февралю, превратились во врага Рима Февралия. (Предполагают, что божеством очистительных обрядов был Феврий – Februus, бог преисподней, имевший этрусское происхождение.) Не ясно, сопровождалась ли эти очистительные обряды уничтожением ритуального чучела или символическим изгнанием раба, как во время Сатурналий, но ясно, почему в обряде, равно как и в казнях христиан, принимали участие «жезленики», а число их равнялось двенадцати. Дело в том, что таковым было число ликторов⁵, носителей фасций, которые выметали зло во время февруи и обязаны были присутствовать на казнях. Ясно также и то, почему византийский хронист воспринял это историзованное описание: греческий монах не описывал здесь собственно языческих, бесовских обрядов. Летописец воспринял эпизод с «жезлами» как этикетный мотив, связанный с поруганием, и включил его в свое описание низвержения древнерусских кумиров: этим он отделил князя Владимира от «неверных людей», оплакивавших Перуна, но не толковал бесовских обрядов – «выдумок обманщиков» (к чему призывал и Амартол [Истрин 1920, 248б]).

Но русские литераторы XVIII – XIX вв. ждали появления древнерусских «фольклорных» сюжетов, и открытие «Слова о полку Игореве» действительно было долгожданным: свидетельство тому – его непосредственное воздействие на русскую литературу (начиная с Н.М. Карамзина и В.А. Жуковского), сравнение с поэмами Оссиана, восприятие Бояна как мифического певца и т.п. Между тем отношение к языческому прошлому в «Слове» самым разительным образом отличается от всего, что нам известно об этом в древнерусской литературе. Наименование певца Бояна Велесовым внуком и тем более русских – «русичей» – Дажьбожьими внуками, потомками языческого божества, могло восприниматься в контексте этой литературы только как кощунство: недаром со времен Е.В. Барсова принято разделять в слове две «струи» – книжную и фольклорную, «Боянову» [Барсов 1887]. Е.В. Аничков усматривал в «Слове» некий «но-

⁵ Ср.: [Матвеевко, Щеголева 2000, 354].

вый взгляд» на язычество [Аничков 1914, 329 и сл.], а любитель русской старины и почитатель «Влесовой книги» С. Лесной (Парамонов) приписывал автору «Слова» пантеистическое мировоззрение, ибо тот не был ни христианином, ни язычником, ни даже «двоевером» [Сергей Лесной 2000, 195 и сл.]⁶. При этом С. Лесной полагал, что в «Слове» «упоминания об элементах христианства носят поверхностный, случайный характер и в некоторых случаях почти наверняка являются вставками переписчиков». А.А. Зимин, обнаруживший структурную близость текстов «Слова» и статьи 1185 г. Ипатьевской летописи, напротив, отмечал, что в «Слове» отсутствуют «отступления церковного характера», свойственные летописи [Зимин 1963, 119]. Наконец, Р. Пиккио считает «Слово» памятником «религиозной литературы Древней Руси», ибо интерпретация его как эпического светского памятника выглядит «аномалией на фоне того религиозного целого, каким является древнерусская литература»; он относит языческие мотивы к «лирико-ораторским» комментариям, к «песни» легендарного Бояна [Пиккио 1997].

Действительно, язычество в «Слове» носит характер «отступлений», метафор и эпитетов – поэтических тропов. В самом начале («*Не лепо ли ны бяшет, братие, начяти старыми словесы трудных повестий о пълку Игореве*») автор призывает «начати же ся тѣй песни по былинам»⁸ *сего времени, а не по замышлению Бояню!*» [Слово 1997, 254]. Далее следует знаменитое уподобление песнопения «растеканию» мыслию по древу с метафорическими превращениями певца в серого волка на земле и сизого орла в облаках. При всей, казалось бы, очевидной фольклорности этих тропов не менее очевидно, что автор отстраняется от этого «фольклора»; кроме того, в самом построении фразы, где «*былины сего времени*» противопоставляются замыслу Бояна, виден характерный для книжной традиции риторический зачин. И.П. Еремин в статье, посвященной жанру «слова», обнаруживает истоки этой риторики в византийском ораторском искусстве. Для зачинов – риторических вступлений – в «словах», в том числе у такого читаемого на Руси отца церкви, как Григорий

Богослов, характерна антитеза – противопоставление «авторской речи» некоему образу: «*И мне теперь прилично возгласить одно с велегласнейшим из пророков Исаиею! В одном у нас разность: пророк призывает небо и землю во свидетели против отвергшегося от Бога Израиля, а я призываю против мучителя*» (Юлиана Отступника) [Еремин 1966, 152]⁹. Возвращаясь к «Слову о полку Игореве», следует отметить, что в нем нет ни одного мифологического сюжета, даже подобного смерти Олега – речь может идти только о мотивах «глоссах».

Своего рода отступления, связанные с «языческими» мотивами, известны и русскому летописанию, в том числе Ипатьевской летописи в знаменитой глоссе 1114 г. Глосса описывает чудо, о котором рассказывали летописцу ладожане: из великой тучи выпадают стеклянные глазки, которые дети находят на берегу Волхова [ПВЛ 1996, 126–127]. Речь идет о стеклянных бусах IX – X вв., привозимых тогда с Востока и в больших количествах обнаруживаемых до сих пор в культурном слое Ладоги: происхождение этих археологических реликтов было непонятным для ладожан в XII в. и воспринималось как чудо – считалось, что вымывавшиеся после ливней бусы падают из тучи. В отличие от прочих, упомянутых в летописи (ср. рассказ о чудовищном «детиче», выловленном в реке Сетомле под 1065 г.), это чудо оценивалось летописцем не как Божие знамение, а как «рядовое» явление. Зато его описание снабжалось пространным комментарием, согласно которому в полуночных странах, за Югрой и Самоядью, из тучи выпадают детеныши белок и оленей, вырастают и разбегаются по земле. Не имеющих веры в это чудо летописец отсылает к авторитетному письменному источнику – «фротографу» (вероятно, компилятивному Хронографу по великому изложению). Далее следует пространная цитата, где говорится о том, как из тучи в царствование императора Проба выпала пшеница и т.п. (фрагмент упомянутой Хроники Георгия Амартола¹⁰). Цитата продолжается пассажем

⁹ Ср. также в памятниках житийной византийской литературы: «*Начну же я речь с того, с чего необходимо начать, желая восхвалить сего мужа не по правилам риториков, но скорее по истине*» [Житие 2001, 7]. Противопоставление песни Бояна былинам близко, но не идентично зачину «Задонщины» в краткой редакции (ср. о риторике в «Слове»: [Айналов 1940]). О фольклорном отрицательном сравнении, в целом характерном для поэтики слова (ср. «*не буря соколы занесе чрез поля широкая; галици стады бежать к Дону великому*»), см.: [Адрианова-Перетц 1974, 115–116].

¹⁰ См. об источниках текста: [Творогов 1979].

⁶ Ср.: [Телетова 2001].

⁷ Ср. анализ летописной «религиозной дидактики» – мотивов «гнева» и «суда Божия» в противопоставлении «фольклорным» призывам к доблести русичей и т.п.: [Адрианова-Перетц 1974, 103 и сл.].

⁸ Здесь впервые в русской литературе употребляется этот термин, перенесенный фольклористикой XIX в. на «старинны» – фольклорные эпические песни.

из переводной Хроники Иоанна Малалы (1, 23; 2,1). В Египте по потопе начал царствовать «Местром от рода Хамова, по нем Еремия, по нем Феоста, иже и Сварога нарекоша егуптяне. Царствующе сему Феосте в Егупте, в время царства его, спадоша клеце с небесе, нача ковати оружие, преже бо того па лицами и каменнем бяхуся. Тъ же Феоста закон устави женам за един мужь посагати и ходити говеюци, а, иже прелюбы деюци, казнити повелеваше. **Сего ради прозваше и бог Сварог**». Далее следует важное уточнение: «*аще ли кто переступитъ (закон, введенный Сварогом. – В.П.), да ввергнуть и в печь огнену. Сего ради и прозваша и Сварогом и блажиша и егуптяне. И по сем царствова сын его, именем солнце, его же наричють Дажьбог. <...> Солнце царь, сын Сварогов, еже есть Дажьбог, бе бо мужь силен*» [ПВЛ 1996, 126–127].

Для византийской хронографии характерно было стремление соотнести ветхозаветную библейскую историю с античной традицией – отсюда отождествление царей Египта с «родом Хамовым». Другой особенностью византийской (равно как и латинской) хронографии был евгемеризм: восходящая к античному рационалисту IV в. до н.э. Евгемеру тенденция изображать языческих богов царями и героями древности, о которой уже говорилось в связи с Февралием. Эта тенденция позволяла христианским авторам использовать античные мифологические традиции, избегая обвинений в сохранении языческих верований, ведь языческие боги оказывались смертными людьми, которые обрели божественный статус благодаря заблуждениям или почитанию со стороны язычников, не знавших истинного Бога (ср. выше об отношении летописца к «вещему» Олегу). Эта тенденция была использована и переводчиком Малалы, и летописцем, которые отождествили славянских богов с античными: Феоста-Гефеста со Сварогом, Гелиоса-Солнце с Дажьбогом.

Сварог как божество упомянут лишь в этой летописной глоссе. В древнерусских поучениях против язычников упоминается «низший дух» – **сварожич**: «огневе молятся, зовуще его **сварожичем**»; известно и место, где молились огню и приносили ему «идольские жертвы» – «*молят огневи под овином*» (о молитве под овином известно и церковным уставам [Петрухин 2000а]). При этом характерно, что функции божественного кузнеца – небесных ковалей Кузьмы и Демьяна в восточнославянском фольклоре [Славянская мифология 2002, 235] – включали и кование брачных уз – свадьбы. Образ культурного героя, создателя ремесла и

законов брака, был известен славянской фольклорной традиции. Однако книжник, уподобивший Сварога Гефесту, не дал варианта славянского мифа, ограничившись вставкой имени Сварога в греческий текст. При этом ясно, что привязка Сварога к Феосту связана не столько с культом «небесного огня» (Солнца), сколько с упоминанием *печи*, в свою очередь напоминающей об огне в овине. Видимо, само имя **сварожич** давало возможность русскому книжнику восстанавливать родственные связи славянского пантеона по примеру пантеона античного – *Солнце царь, сын Сварогов, еже есть Дажьбог*. Но в источниках нет прямых оснований для того, чтобы считать Дажьбога Сварожичем. Напротив, сварожич оказывается земным демоном, воплощением огня под овином.

В целом евгемерическая традиция не получила развития на Руси¹¹ за исключением «Слова о полку Игореве». «Слово» не знает Сварога, зато знает Дажьбога и «*русичей*» именует «*Дажьбожьими внуками*». Вообще, в этой евгемерической конструкции опускается звено «сыновей» – культурных героев, без которого остается неясным происхождение внуков: певец Боян оказывается сразу «*Велесовым внуком*», наконец, Стрибожьими внуками оказываются *ветры*, которые вдобавок «*веют с моря*» половецкими стрелами. Само имя *русичи*, известное только из «Слова», вызывает определенные проблемы: давно отмечено, что возведение этого слова к эпониму Рус ассоциируется с позднесредневековыми легендами о Русе, Чехе и Лехе и т.п. [ЭСПИ 1995, 240–243]. В ПВЛ (договор Олега с греками) летописная русь ассоциируется с Перуном, именем которого клянется соблюдать мир (что естественно для княжеской дружины), а не с Дажьбогом; словене ассоциируются там со скотским богом Волосом, но словене нигде не считаются потомками Волоса.

Волос в лингвистических реконструкциях отождествляется с балто-славянским Велесом [Иванов, Топоров 1974], хотя в древнерусских текстах эти имена не встречаются вместе – Велес упомянут не в летописи, а в апокрифическом «Хождении Богородицы по мукам» вместе с Хорсом и Трояном, персонажами, известными и «Слову». Фольклору это имя (в отличие от имени *Волос*) неизвестно¹², но оно

¹¹ Ср.: [Буланин 1991, 154–171].

¹² Имя *Велес* в фольклористических исследованиях – плод кабинетной мифологии: Е.В. Барсов «реконструировал» фольклорных Велеса и Дажьбога, якобы известных на русском Севере, опираясь как раз на «Слово о полку Игореве». См. критический анализ: [Кримский 1927]



есть в переводных хронографических произведениях, где означает сирийского «скотского» бога Бела, который изображался в виде быка или с головой быка [Мифологический словарь 1991, 90]. Наименование Бояна Велесовым внуком вызвало массу коннотаций, увязывающих мифического певца со скотским богом как богом богатства и преисподней, шаманского поэтического дара и т.п. Действительно, фраза «*Боян бо вещей, аще кому хотяше песнь творити, то растекается мыслию по древу, серым волком по земле, шизым орлом под облакы*» [Слово 1997, 254] вызывает ассоциации с шаманскими превращениями и странствиями по мировому древу¹³. Естественно, подобных образов нет в древнерусской литературе [Демин 1988]¹⁴, зато в русском фольклоре хорошо известен образ «трехугодливого» мирового дерева с зооморфными символами, маркирующими его уровни. Правда, в корнях его, как правило, гнездятся змеи или выводит дегушек горностай и т.п. [Славянская мифология 2002, 299–300], что позволяло даже предлагать конъектуру, согласно которой Боян растекался мыслию – белкой по древу.

Однако образный строй «Слова» лишь формально, а не содержательно связан с «языческим» фольклором, и мысленное древо – такая же метафора, как и превращения Бояна. Гетовый к побегу Игорь «*мыслию поля мерит от Великаго Дону до Малаго Доица*» [Слово 1997, 266]. А.С. Демин прав, когда утверждает, что оборотничество в «Слове» – метафора быстрого движения [Демин 1988]¹⁵: не только Всеслав Полоцкий, но и сам Игорь во время бегства из плена «*поскочи горнастаем к простию, и белым гоголем на воду... скочи [с коня] босым вльком... и полете соколом под мьглами, избивая гуси и лебеди завтроку, и обеду и ужине*» [Слово 1997, 266], однако ему «*Бог путь кажет из земли Половецкой на землю Рускую*», и Бог этот, конечно, не Велес и не Дажьбог. Образы поэтических оборотней – Бояна, Игоря и даже Всеслава – далеки от былинного оборотня Волха Всеславьевича (который в былинке действительно превращается

в волка и сокола, чтобы бить гусей, лебедей и уток) [Мифологический словарь 1991, 128–129; Былины 1988, 30], не говоря уж о традиционных славянских волкодлаках. Более того, в контексте древнерусской литературы «вещий» Боян ассоциируется прежде всего с пророком Давидом (также не лишенным «шаманских» экстагических черт, включая левитацию и т.п.), что, возможно, и делает его «вещим» в отличие от князя Олега. В «Слове» Боян «*своя вещья персты на живыя струны вкладаше*» [Слово 1997, 266]. Этой фразе традиционно приводится параллель из «Слова на Лазарево воскресение»: «*Удари, рече, Давид, в гусли и возложи персты своя на живыя струны*» [Адрианова-Перетц 1974, 116; Рождественская 1997].

Недавние исследования обнаружили новые параллели «Слову» в отреченной книжности XVII – XVIII вв. В заговоре из Великоустюжского сборника XVII в. присутствует интересный мотив: «*Здуни же, Боже, с небесь ветри своим Святым Духом за святое море Окция, ко царю ко Трояну*» и т.д. А.А. Турилов и А.В. Чернецов отмечают, что имя императора Траяна стало популярно на Руси в XVII в. благодаря тому, что из памятников славянской книжности попало в Синодик [Отреченное чтение 2002, 222]. Напомним, что в «Слове о полку Игореве» «*земля Трояня*» расположена у синего моря; при этом «*ветри, Стрибожи внуци, веют с моря стрелами на храбрыя пьляки Игоревь*» [Слово 1997, 256]. Еще одна параллель «Слову» и «Задонщине» обнаружена А.А. Туриловым в лечебнике 1660 г. – это «отговор» от порчи собаки: порчу надо «*смыти водою и говорити 3-ж: Ты еси вода, ты еси чистота. Течеши из моря в море сквозе землю Рускую и Половецкую, под землею и по копаменью, и по подкаменью, и по подкорению, измывая всякую скверну и нечистоту*» [Отреченное чтение 2002, 375]. Последний заговор близок зачину знаменитого плача Ярославны: «*О Днепре Словетицю! Ты пробил еси каменные горы сквозе землю Половецкую*» [Слово 1997, 264]. В «Задонщине» упоминание Половецкой земли также включено в контекст ритуализованного плача, обращенного к реке (Дону или Москве) [Памятники Куликовского цикла 1998, 91, 102, 116, 130] – проточной воде. В заговоре явно снижен эпический мотив – эпический текст «Слова» и «Задонщины» можно считать первичным.

Контекст «Слова» приближается к мотивам заговоров, когда речь заходит о ветрах – стрелах, Стрибожьих внуках. Действительно, стрела как воплощение болезни, порчи (ср.

¹³ См., в частности, не учтенную в статье о Бояне ЭСШИ работу: [Мороз 1977].

¹⁴ Р. Пиккио даже полагает, что «шаманская» метафорика Бояна и заставила автора «Слова» отказать от исполнения своей песни «по замышленю» языческого певца [Пиккио 1997, 433].

¹⁵ Метафоры, особенно «птичьи» и передающие образы пушных зверей, свойственны фольклору, прежде всего свадебному (ср. [Адрианова-Перетц 1974, 115–116]), но и они не имеют отношения к оборотничеству.

поветрие) — обычный заговорный мотив (раннее упоминание — в новгородской берестяной грамоте XIII в.). Но Стрибог, упомянутый в «Повести временных лет» в описании Владимирова пантеона вслед за Дажьбогом и Хорсом, едва ли наделялся функциями насылателя порчи — скорее, он должен был *«протирать благо»* (в соответствии со значением слова «бог»). В поэтическом контексте «Слова» Стрибог противопоставлен Дажьбогу как «чужой» (половецкий и морской — заморский) «своему», «деду» русичей. В этом отношении к нему близок и заморский Троян приведенного выше заговора (впрочем, в заговоре обыгрывается сходство звучания — Троян / Окиян). В позднейшем (XVI в.) апокрифическом «Слове и откровении святых Апостол» говорится, что в начале христианской веры язычники *«мняще боги мнози, Пероуна и Хорса, Дья и Трояна... то человецы были суть старейшины, Пероун в Елинех, а Хорсь в Кипре, Троянь быше цесарь в Риме»* [Гальковский 1913, 51–52]. Здесь уже и Перун оказывается за морем.

Рассуждая об авторе «Слова», А.А. Зимин писал: «Киевский дружинник или "словутный певец" не мог бы и подумать петь при княжеском дворе хвалу изгнанным богам» [Зимин 1963, 363]. Б.А. Рыбаков приложил немало усилий, чтобы продемонстрировать «языческое мировоззрение русского средневековья», охватывавшего и княжеско-боярскую среду [Рыбаков 1987]. Казалось бы, некоторые основания для таких реконструкций имеются, если верить древнерусским поучениям против язычников, утверждавшим, что в домонгольскую эпоху «отай» на окраинах еще молились языческим богам. Что пели певцы при княжеских дворах, мы не знаем, но известна реакция клириков на эти песни: Феодосий Печерский, застав князя Святослава Ярославича в палате с музыкантами, *«овы гуслыныя гласы испуцающем, другыя же оръганьныя гласы поющем, и шем замарьныя писку гласящем, и тако всем играющем и веселящемся»*, не посмотрел, что таков *«обычай есть пред князьем»*. Святой тихо задал князю вопрос: *«Так ли будет на том свете?»* — и Святослав, *«умилившись»*, велел прекратить музыку [ПлДР 1978, 380]. Иллюстрации к «княжеским обычаям» хорошо известны в древнерусском искусстве, начиная с фресок Софии Киевской, где наряду с «гудцами», органом, сценами на ипподроме, изображены и ржанные. Эти светские мотивы древнерусского искусства были специально рассмотрены А.Н. Грабаром в прекрасной, но редко цитируемой статье [Грабар 1962]. Грабар показал, что они имеют очевид-

ные византийские истоки (иногда не связанные прямо с реалиями княжеского быта — вспомним хотя бы ипподром Софии Киевской). Эти мотивы, естественно, не имели отношения собственно к славянскому язычеству, но столь же естественно они воспринимались как языческие и кощунственные, как всякое «скоморошество» в среде древнерусского духовенства.

Здесь уместно напомнить, что в европейской средневековой культуре отношение к языческому прошлому было принципиально иным: европейские хронисты — будь то англосаксонский клирик Беда Достопочтенный или исландский скальд Снорри Стурлусон — воспроизводили языческие родословные королей, прямо возводя англо-саксонскую или норвежскую династию к Водану-Одину. Как уже говорилось, для оправдания этого далеко не христианского построения у европейских книжников было традиционное для европейской литературы с античных времен «противоядие» — евгемеризм. Древнерусская литература была чужда такому евгемеризму — языческие боги были для них бесами, у них не могло быть потомства, известные русским книжникам античные мифы воспринимались как «кошунь». Начало летописной истории и династии Рюриковичей было связано собственно с исторической, а не мифологической традицией, с призванием русских князей «по ряду» в Новгород; русь, как славяне и другие народы Европы, были потомками праотца Иафета, а не языческих богов.

«Слово о полку Игореве» трансформировало и книжные, и фольклорные мотивы, подчинив их поэтическому контексту: Велесовы, Дажьбожьи и Стрибожьи внуки стали не свидетельствами двоеверия и даже не отражением евгемерического «нового» взгляда на язычество — они стали риторическими фигурами, трансформацией «книжного» евгемеризма. Проблема истории текста «Слова» (его вероятных поздних редакций) остается актуальной, в том числе и для понимания тех проблем, которые связаны с интересом к дохристианскому прошлому. Этот во многом романтический интерес к национальным истокам влиял не только на издателей и исследователей «Слова»: многочисленные издания «словарей» по славянской мифологии, начиная с конца XVIII в. и по сей день, множат списки «богов», имеющих чисто кабинетное происхождение, но прочно вошедших в популярные издания. Лады, Лели, Ярилы, чьи образы коренятся не в древних рукописях и не в фольклоре, а в романтических изысканиях первой половины XIX в., по-



лучили ученый комментарий А.Н. Афанасьева в его «Поэтических воззрениях славян на природу» и других сочинениях вплоть до последнего ученого-романтика Б.А. Рыбакова¹⁶.

Исследования языческой религии, в том числе весьма объемные труды Б.А. Рыбакова о язычестве древних славян (1981) и язычестве древней Руси (1987), переиздаваемые ныне и служащие идейной основой для современного «неоязычества», строились на анти-тезе известному положению Е.В. Аничкова, чье исследование письменных источников по древнерусскому язычеству остается наиболее последовательным. Аничков писал, сравнивая языческие культы варварской Европы: «Особенно убого было язычество Руси, жалки ее боги, грубы культ и нравы. Не поэтически смотрела Русь на природу, и не создавало воображение никакой широко задуманной религиозной метафизики» [Аничков 1914, XXXVI]. Само это высказывание полемически заострено против построений мифологической школы А.Н. Афанасьева, в романтическом духе конструировавшей «поэтические воззрения славян на природу», для чего – при недостатке собственно славянских древних источников – привлекался огромный сравнительный материал, от арийских Вед до древнеисландской «Эдды». Такой трезвый исследователь славянских архаических верований, как С.А. Токарев, не принимавший «романтических увлечений и домьслов» мифологической школы, возражал и Е.В. Аничкову: «Дело, видимо, просто в недостаточной изученности религии древних славян и в скудости источников. Знай мы о ней столько же, сколько о религии, например, древних римлян, славянская религия едва ли показалась бы нам более убогой и жалкой, чем римская» [Токарев 1976, 215].

Наконец, на новом этапе, уже в XX в., в эпоху кризиса национальной идентичности, поиски альтернативных и православному христианству, и коммунизму национальных истоков и традиций приводят уже к лишенным каких бы то ни было «поэтических воззрений» неоязыческим конструкциям, вроде «Влесовой книги» и т.п.

Что же случилось все-таки с древнерусскими, да и фольклорными источниками, не желавшими отражать «богатства» славянской языческой мифологии? Объективные исторические условия для сохранения какого-либо «свода» славянских языческих верований, хотя бы на уровне пантеона, который собрал князь Владимир в Киеве в 980 г., едва ли имели мес-

то. Этот пантеон не просуществовал и десятилетия, а разрозненные славянские племена, объединить которые силились князь и его дружина при посредстве языческой реформы – механического собрания разноплеменных божков, были реально объединены лишь после крещения, когда и возник единый русский народ. Это событие и положило начало русской исторической – летописной и эпической – памяти: эпическим временем русских былин стало время Владимира Красно Солнышко, а не остающиеся загадочными (несмотря на усилия десятков авторов) «века Трояновы» «Слова о полку Игореве» и т.п.

Но это лишь часть проблемы. Схожая ситуация имела место и в Скандинавии, где разноплеменные земли были объединены в процессе христианизации, но там в христианский период всё же были записаны песни «Старшей Эдды», а книжник XIII в. Снорри создавал учебное пособие для скальдов – «Младшую Эдду», представлявшую собой целую энциклопедию языческих сюжетов. И дело здесь отнюдь не только в упомянутой евгемерической образованности исландца. Дело в том, что сакральным языком Священного Писания в Скандинавии была латынь: национальный язык был профаническим, не имевшим прямого отношения к официальной культуре и государственной церкви. Равным образом европейские эпосы – будь то англо-саксонский «Беовульф» или немецкая «Песнь о Нибелунгах» – были записаны на национальных языках. Для собственно же греческой и латинской ученых традиций язычество уже было «чистой» литературой: проблема заключалась, по преимуществу, в риторическом выборе между Афиной и Дионисом.

Иной была ситуация на Руси. Словенский – старославянский язык, созданный святыми первоучителями славян Константином (Кириллом) и Мефодием, был святым языком, языком Священного Писания. Аналогом европейских эпосов в древнерусской культуре была Начальная летопись – «Повесть временных лет», с ее сказаниями о первых русских князьях и начале христианства на Руси. Но строилась она не по принципу «языческого» эпоса с его неистовыми героями-воителями; если они и упоминались в летописных сказаниях о первых русских князьях, то их ждала несчастная судьба – судьба Вещего Олега или Святослава. Так, известное в славянской книжности с XI в. «Слово» Григория Богослова о Юлиане Отступнике утверждает, что «буестъ» следует «бе(з)чьстиемъ наказати и ранами... И сьмрьти не по обычая бывавша» [Будилович

¹⁶ См. из последних работ, анализирующих стереотипы кабинетной мифологии: [Журавлев 1998].

1875, 190]¹⁷. Летопись строилась по образцу библейской Священной Истории (и Хроники Амартола) – от расселения сыновей Ноя. Языческие боги могли упоминаться в ней лишь как идолы, кумиры. Всё «несвященное» в древнерусской культуре было не просто профанным – оно было кощунственным в парадигме «святого» языка. «Несвященный» фольклор, народное творчество и обычаи, воспринимались как бесовское скomorошество и обличались в древнерусских поучениях как «языческие» вне всякой зависимости от того, содержали ли они в действительности языческие пережитки. «Отсюда, – пишут Ю. М. Лотман и Б.А. Успенский, – возникает некоторый синкретический образ "чужой веры" вообще. Древнерусские книжники могут говорить о "Хорсе-жидовине" и "еллинском старце Перуне"» [Лотман, Успенский 1994, 227]. Летописные Сварог и Дажьбог вместе с Гефестом и Гелиосом оказываются за морем, в части Хамовой. Соответственно, в «Сказании о Мамеевом побоище» говорится, что «*Мамаи же еиде победу свою, нача призывати боги своя Перуна, Ираклия, Салавата, Хурса и великого пособника Махьмета*» [Памятники Куликовского цикла 1998, 181]. «Слово» отчасти сле-

¹⁷ В этом отношении герон «Слова о полку Игореве» противоположны летописным образам тех же князей, постоянно напоминающих о Божьем суде [Адрианова-Перетц 1974, 111]: Яр Тур Всеволод и сам Игорь кажутся ближе героям рыцарского и даже архаического эпоса, а «волчи» метафоры «Слова» напоминают об архаичных германских представлениях, где боевая дружина могла превращаться в волков. Р. Пиккио сравнивает начальную характеристику Игоря, «*иже истягну умь крепостию своею и поостри сердца своего мужеством, наплънився ратного духа, наведе своя храбрья плъки на землю Половецкую за землю Руськую*» [Слово 1996, 254], с библейской оценкой ханаанского царя, который не позволил пройти иудеям через его землю, ибо Господь «*ожесточил дух его и сердце его сделал упорным*» (ранее то же говорится о фараоне) [Пиккио 1997, 433–435]. Стало быть, плен Игоря – наказание за гордыню. Но библейский парафраз в «Слове» едва ли является «тематическим ключом», который, согласно Пиккио, отмыкает его содержание. Видя завершение «Слова» вполне соответствует значению, однако провозглашает славу «буйным» князью: «*Слова Игорю Святъславичю, Буй Тур Всеволоду, Владимиру Игоревичу! Здрави, князи и дружина, побарая за християны на поганья плъки!*» [Слово 1996, 266]. С этой риторикой перекликается и цитата из «Слова» Кирилла Туровского, приводимая Еремичем: «*Якожи историци и ветия, рекше летописьци и песнотворци приклоняють своя слова в бышая межю цесари рати и въпылечения, въукрашают словесы и възвеличат мужествовавших крепко по своему цесари... колми паче нам лепо естъ и хвалу к хвалю приложити храбром и великимъ поводам Божия*» [Еремич 1966, 152, ср. 157].

дует этой традиции: для него «свой» бог – Дажьбог, прадед русичей (может быть потому, что это имя сохранялось в русской средневековой антропонимии [ЭСПИ 1995, 79–82]); Велес упоминается в связи с певцом старых времен; Хорс, Троян и Стрибог оказываются за пределами Русской земли. Но путь героев предопределен Богом христианским, смысл их деяний – борьба с поганами.

Несмотря на средневековые церковные обвинения русских крестьян в двоеверии, которые некритически были восприняты и современными исследователями¹⁸, можно утверждать, что языческие пережитки на Руси были ассимилированы, как и повсюду в Европе, культурами христианских святых, а боги в самом деле стали бесами, нечистой силой – *волосатик* и *мокоша* русского фольклора лишь по именам напоминают языческих кумиров Волоса или Мокошь¹⁹. *Крестьяне* были христианами, а не двоеверцами – их сословное самоназвание, известное, по крайней мере, с XIV в., говорит само за себя.

Отсутствие национального языческого прошлого стало осознаваться в русской культуре лишь тогда, когда стала формироваться светская культура и противопоставленный церковнославянскому национальный язык. Создатели этой культуры и обратились к поискам языческого наследия, поискам в целом малоперспективным и принимающим поэтому не всегда научную форму.

Литература

- Адрианова-Перетц 1974 – Адрианова-Перетц В.П. Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974.
 Айналов – Айналов Д.В. Заметки к тексту «Слова о полку Игореве» // ТОДРЛ. Т. IV. М.; Л., 1940. С. 157–158.
 Аничков 1914 – Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914.
 Барсов 1887 – Барсов Е.В. «Слово о полку Игореве» как памятник Киевской дружинной Руси. Т. 1–2. М., 1887 – 1890.
 Будилович 1875 – Будилович А.С. XIII Слов Григория Богослова. СПб., 1875.
 Буланин 1991 – Буланин Д.М. Античные традиции в древнерусской литературе XI – XVI вв. München, 1991.
 Былины 1988 – Былины / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. Ф.М. Селиванова. М., 1988. (Библиотека русского фольклора. Т. 1.)
 Васильев 1999 – Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси. М., 1999.

¹⁸ Ср. к критике этих взглядов: [Живов 1993; Петрухин 2000а, 288 и сл.].

¹⁹ См. о «пережитках язычества» в низшей мифологии: [Иванов, Топоров 1974, 31 и сл.; 1983; Успенский 1982]. Из последних работ: [Власова 1998].

- Власова 1998 – *Власова М.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. М., 1998.
- Гальковский 1913 – *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. М., 1913.
- Грабар 1962 – *Грабар А.Н.* Светское изобразительное искусство домонгольской Руси и «Слово о полку Игореве» // ТОДРЛ. Т. XVIII. М.; Л., 1962. С. 233–271.
- Демин 1988 – *Демин А.С.* Куда растекался мýсло Боян? // «Слово о полку Игореве». Комплексные исследования. М., 1988. С. 54–61.
- Еремин 1966 – *Еремин И.П.* Литература Древней Руси. М.; Л., 1966.
- Живов 1993 – *Живов В.М.* Двоеверие и особый характер русской культурной истории // *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н.И. Толстого. М., 1993. С. 50–60.
- Житие 2001 – Житие преподобного отца нашего Константина, что из иудеев. Житие св. исповедника Никиты, игумена Мидкиийского. Пер. Д.Е. Афиногенова. М., 2001.
- Журавлев 1998 – *Журавлев А.Ф.* Ой-дид-ладо и его аналогии // ПОЛУТРОПОН. К 70-летию Владимира Николаевича Топорова. М., 1998. С. 226–234.
- Зимин 1963 – *Зимин А.А.* «Слово о полку Игореве». Источники. Время создания. Автор. М., 1963.
- Иванов, Топоров 1974 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванов, Топоров 1983 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983. С. 175–196.
- Истрин 1920 – *Истрин В.М.* «Хроника Георгия Амартола» в древнем славяно-русском переводе. Т. 1. Пг., 1920.
- Каждан 1973 – *Каждан А.П.* Книга и писатель в Византии. М., 1973.
- Крымский 1927 – *Крымский Е.А.* «Волосова борода». 3 учено-кабинетной митологіі // Юбилейний збірник на пошану акад. Д. І. Багалія. Київ, 1927. С. 74–91.
- Лотман, Успенский 1994 – *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1. М., 1994. С. 219–253.
- Матвеевко, Щеголева 2000 – *Матвеевко В.А., Щеголева Л.И.* Временник Георгия Монаха. М., 2000.
- Мифологический словарь 1991 – Мифологический словарь / Под ред. Е.М. Мелетинского. М., 1991.
- Мороз 1977 – *Мороз Е.Л.* Следы шаманских представлений в эпической традиции Древней Руси // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 64–72.
- Отреченное чтение 2002 – Отреченное чтение в России XVII – XVIII веков / Отв. ред. А.А. Турилов и А.Л. Топорков. М., 2002.
- Памятники Куликовского цикла 1998 – Памятники Куликовского цикла / Под ред. Б.А. Рыбакова и В.А. Кучкина. СПб., 1998.
- ПЛДР 1978 – Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII вв. М., 1987.
- Петрухин 2000 – *Петрухин В.Я.* «Боги и бесы» русского средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и балканский фольклор. М., 2000. С. 314–343.
- Петрухин 2000а – *Петрухин В.Я.* Древняя Русь. Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. 1. М., 2000.
- Пиккио 1997 – *Пиккио Р.* «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. Т. L. СПб., 1997. С. 430–443.
- ПВЛ 1996 – Повесть временных лет / Подгот. текста Д.С. Лихачева. 2-е изд. СПб., 1996.
- ПСРЛ 1910 – Полное собрание русских летописей. Т. 23. СПб., 1910.
- ПСРЛ 2000 – Полное собрание русских летописей. Т. X. М., 2000.
- Пушкин 1964 – *Пушкин А.С.* О ничтожестве литературы русской // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений в 10 т. Изд. 3-е. М.: Наука, 1964. Т. 7. С. 306–314.
- Рождественская 1997 – *Рождественская М.В.* Царь Давид, царь Симеон и Великий Боян // ТОДРЛ. Т. L. СПб., 1997. С. 104–109.
- Рыбаков 1963 – *Рыбаков Б.А.* Древняя Русь: сказания, былины, летописи. М., 1963.
- Рыбаков 1987 – *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1987.
- Рыдзевская 1978 – *Рыдзевская Е.А.* Древняя Русь и Скандинавия. М., 1978.
- Сергей Лесной 2000 – *Сергей Лесной.* «Слово о полку Игореве» (Главы из книги) // Великое русское слово. Из наследия русской эмиграции. М., 2000. С. 195–232.
- Славянская мифология 2002 – Славянская мифология / Под ред. С.М. Толстой. М., 2002.
- СлДЯ 1990 – Словарь древнерусского языка. Т. III. М., 1990.
- СлЯР 1978 – Словарь русского языка. Вып. 5. М., 1978.
- Слово 1997 – Слово о полку Игореве. Подгот. текста и перевод О.В. Творогова // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. СПб., 1997.
- Творогов 1979 – *Творогов О.В.* Античные мифы в древнерусской литературе XI – XVI вв. // ТОДРЛ. Т. XXXIII. Л., 1979. С. 8–11.
- Телетова 2001 – *Телетова Н.К.* «Слово о полку Игореве» и архангелский пантеизм // 200 лет первому изданию «Слова о полку Игореве». Ярославль, 2001. С. 40–45.
- Токарев 1976 – *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М., 1976.
- Успенский 1982 – *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Флоря 1999 – *Флоря Б.Н.* Иван Грозный. М., 1999.
- Чехова 1994 – *Чехова Илюана.* Фольклорно-эпический парадигмы в повествовании за князя Олег и основанного на Киевска Рус в староруските летописи // Годшник на Софийския университет «Св. Климент Охридски». Факултет по славянски филологии. Литературознание. Т. 87. Кн. 2. София, 1994. С. 59–129.
- ЭСРП 1995 – Энциклопедия «Слово о полку Игореве»: В 5 т. Т. 2. СПб., 1995.
- 200 лет Слова 2001 – 200 лет первому изданию «Слова о полку Игореве». Ярославль, 2001.