

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

ВСЕСЛАВ ПОЛОЦКИЙ В «СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»: АВТОРСКИЕ ИНТЕНЦИИ И МИФОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

В.В. Леонова

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Макляя, 10/2, Москва, Россия, 117198

В статье представлен анализ образа Всеслава Полоцкого как персонажа «Слова о полку Игореве» в соотношении с мифологическим контекстом и в тесной связи с конфессиональной проблемой, являющейся на данный момент наиболее дискуссионной в рамках исследовательского поля памятника. Образ полоцкого князя — героя «Слова о полку Игореве» сравнивается в религиозном аспекте с амбивалентным ему летописным персонажем, делается вывод в пользу языческой концепции осмысления образа Всеслава на страницах «Слова о полку Игореве». Мифологический контекст скандинавской языческой традиции, а также научные материалы из области исследования язычества древних славян вошли в доказательную базу статьи. Значительное внимание в статье уделяется вопросу о связи Всеслава Полоцкого с героем былинного эпоса Волхом Всеславьевичем. В новом ракурсе рассматривается феномен чародейства и оборотничества полоцкого князя.

Ключевые слова: Всеслав Полоцкий, «Слово о полку Игореве», религиозный дуализм, волк, шаманизм, Один, суд божий, Лихачев

О личности Всеслава Полоцкого еще при жизни ходили противоречивые, а порой и просто невероятные слухи, обраставшие новыми и новыми легендами. Летописные источники предоставляют богатый спектр характеристик князя: Всеслав Чародей, Князь-Оборотень, кудесник, колдун, Вещий Всеслав. И в то же время летописи (прежде всего «Повесть временных лет») открывают возможность составить довольно полное его жизнеописание, основными вехами которого являются ратный поход в 1065 г., захват Новгорода, затем кровавое поражение от Ярославичей в битве на Немиге (1067 г.), плен и пребывание в киевской тюрьме («порубе»), кратковременное владение (в течение семи месяцев) киевским столом (1068—1069 г.), бегство из Киева, двухлетняя борьба за вокняжение в Полоцке. Летопись не засвидетельствовала активных устремлений Всеслава завладеть Киевом. Осознанной и подготовленной узурпации власти не было: даже несмотря на ее нелегитимность, Всеслав был «прославлен» киевлянами «сред двора къянжа».

Архаико-языческое восприятие автора, лежащее в основе поэтики памятника, определяет интерпретацию текста и констатирует основу изобразительной тро-

пики пассажа о Всеславе. Полоцкий князь представлен в «Слове о полку Игореве» ведуну, волколаком, бросающим жребий «о дѣвицю любу», князем, который пошел, как и другие Рюриковичи, наперекор вековым языческим ценностям в угоду феодальным интересам. Согласно летописи, Всеслава Полоцкого «роди мати от вѣлхованья», т.е. при участии волхвов, наказавших князю до самой смерти носить некое на себе «язвено» — предположительно остаток плаценты. По словам Р.О. Якобсона [1. С. 68—69], у древних славян ребенок, родившийся в «рубашке», считался вещим, колдуном, способным оборачиваться волком или иным зверем. Присутствие языческих волхвов при рождении Всеслава сопоставимо с колдовским посвящением, с исключительно ранней инициацией князя как колдуна.

В то же время в летописи говорится о его религиозном благочестии: «О кресте честный! Понеже к тобѣ вѣровах, избави мя от рва сего. Богъ же показа силу крестную» [2. С. 186]. Также летопись приписывает Всеславу и акт целования православного креста. Это лишь означает, что не столько Всеслав был верующим христианином в глазах летописца, сколько сам летописец имел необходимость его таковым представить, будучи апологетом того или иного князя, а соответственно, и конкретных религиозно-политических убеждений. В 1066 году Всеславом в Полоцке был воздвигнут кафедральный собор Святой Софии. Но Полоцкая София имела важнейший политический смысл, а не религиозный, фактически став символом амбиций Полоцка, его притязаний на большую политическую значимость, олицетворением конкурентоспособности и претензий на равенство с Киевом — столицей древней Руси. Христианству по большому счёту на тот момент было не под силу уничтожить язычество, оно лишь потеснило его, создав уникальный исторический контекст религиозного дуализма. Тем более что православие — новая религия для тогдашней Руси — на раннем его этапе становления далеко не всегда принималось с охотой народными массами, в сознании и в быту которых жили вековые языческие традиции.

Под влиянием летописного повествования о рождении Всеслава Полоцкого «отъ вольховования», а также под влиянием различных толкований текста «Слова о полку Игореве» исследовательская литература во многом сформировала весьма устойчивое общее представление о персонаже Всеслава как о князе-оборотне, чародее. С.М. Соловьев также развивал эту мысль в своих трудах, где он рассматривает влияние языческого быта «юной Руси» на «произведения народной фантазии». Историк обращается к личности Всеслава Полоцкого, но не столько как к историческому образу или персонажу «Слова о полку Игореве», а как к прототипу главного героя «Былины о Волхе Всеславьевиче». «...Мы видели занесенное в летопись предание о том, что полоцкий князь Всеслав Брючиславич родился от волшебства (волхованья), — пишет Соловьев, — песня рассказывает в подробности это предание, как родился богатырь Волх Всеславьевич от лютого змея. Когда минуло Волху десять годов, стал учиться он премудростям: первой мудрости учился — обертываться ясным соколом; другой мудрости учился — обертываться серым волком; третьей мудрости учился он — обертываться гнедым туром золотые рога» [3. С. 254—255]. «Былина о Волхе Всеславьевиче» — древнейшая из всех известных нам былин, содержащая в себе целый комплекс самых архаич-

ных сказочных мотивов, органично вписанных в единое поэтическое пространство и отсылающих непосредственно к героической богатырской сказке. Однако в былине «Волх Всеславьевич» отсутствуют какие-либо указания на конкретный прототип главного героя — богатыря-оборотня. Соотнесение событий, о которых повествует былина, с определенными фрагментами летописного повествования, содержащими в себе некоторые смысловые аналогии, вряд ли будет уместным ввиду древности «Волха». «Былина о Волхе Всеславьевиче» намного древнее, чем и сам Всеслав Полоцкий, что полностью исключает возможность полоцкого князя быть прототипом главного героя. «В Полоцком княжестве, — пишет Д.С. Лихачев, — еще были очень сильны остатки язычества, и именно этим следует объяснить появление на политическом горизонте Руси второй половины XI века столь архаической фигуры князя-кудесника» [4. С. 201]. По словам Лихачева, «поэтическая идеализация» Всеслава, связанная с отождествлением его личности с образом былинного богатыря-оборотня Волха Всеславьевича, соотносима с тогда еще сильным нежеланием язычества отступить под натиском христианства.

Образы Всеслава и Волха действительно типологически многое роднит: и чудесные обстоятельства зачатия-рождения, и оборотнические способности. Но генетическую связь образ Волха все же обнаруживает не со Всеславом (как героем «Слова» или летописным персонажем), а с древнейшими произведениями героического эпоса о «богатырях-змеевичах». Волх Всеславьевич, оборотень и чародей, был рожден молодой княжной от «лютого змея». У восточных славян, вероятно, именно образ Волха явился прародителем «богатырей-змеевичей», оборотней и колдунов в рамках серии аналогичных сюжетов былин и богатырских сказок (например, былина о Сауле Леванидовиче). Но и для южнославянского эпоса характерно наличие богатырей «змеевичей»: Змей Огненный-Вук, Крылатый Реля, Секула Банович, Богдан Лютица, Марко Кралевич и т.д., однако указаний на родство их с былиной о Волхе исследователями не обнаружено, а по-сему вряд ли можно говорить о наличии некоего общеславянского источника.

Способность Всеслава Полоцкого к оборотничеству, подобно Волху, создала ореол таинственности вокруг его личности. Изменение структуры тела в соответствии с прямым перевоплощением человека в волка вряд ли представляется возможным на физическом уровне. А вот использование родового тотема — волка — и его ритуальных атрибутов в колдовских воздействиях как положительного (вспомогательного, защитного), так и отрицательного (атакующего) характера видится вполне реальным. Образ волка как священного животного в «Слове» полисемантичен по своему функционалу. Он положительно-нейтрален как родовой тотем князя Всеслава; в духе анимизма он наряду с иными силами природы и представителями фауны предупреждает о грядущей беде Игоря Святославича и его войско; буй-тур Всеволод с гордостью приравнивает своих воинов-курян по скорости и ловкости к волкам; так же быстры, как волки, убегающие от преследователей князь Игорь и половец Овлур; в то же время волк выступает как тотем половцев — врагов русичей. Такой обширный спектр функциональных значений, представленных в «Слове», вполне коррелирует с религиозно-идеологическим представлением о волке у древних скандинавов: волк Фенрир — чудовищное хтоническое существо, которое убьет Одина в день Рагнарек, в то же

время спутниками Всеотца, помимо двух воронов Хугина и Мунина («думающий» и «помнящий»), были как раз волки — Гери («жадный») и Фреки («прожорливый»):

Гери и Фреки
кормит воинственный
Ратей Отец;
но вкушает он сам
только вино,
доспехами блещущий.

«Старшая Эдда» (Речи Высокого) [5. С. 41.]

В скандинаво-германской языковой традиции были широко распространены имена с «волчьим корнем», являющимся одним из наиболее архаичных — «ольв/ульв», что несомненно отражает почтение и уважение, оказываемое в древности этому животному: Вульфхрок (Облаченный Волком), Вольфхетан (Волчья Шкура), Исангрим (Серая Маска), Вольфганг (Движущийся как Волк), Вольфдрегиль (Бегущий как Волк), Торольв (Волк Тора), Стейнульв (Каменный Волк), Ормульв (Змей-Волк). Волк зачастую фигурировал и в прозвищах: Ульвхам Оборотень, Торстейн Волчья Пасть. Таким образом, культ волка носит общегерманский характер. Однако христианизация Европы поначалу потеснила его, а затем и существенно ослабила. Общий же для восточных славян культ волка выделить гораздо сложнее, несмотря на явное повсеместное, но своеобразное почитание этого животного как отдельно-родового тотема.

В соответствии с этим знаменитые и немислимые по своей скорости перемещения Всеслава в рамках географического пространства древней Руси в волчьем облике можно представить как камлание — шаманическое путешествие по всем мирам Вселенной. Во время камлания шаман, как правило, используя ритуальные атрибуты и предметы силы, намеренно ввергает себя в экстатическое состояние, транс с целью общения с духами, получения сакральных знаний, необходимой ему информации и обретения колдовской силы. Важно отметить, что элементы шаманизма могут содержаться в различных религиозно-идеологических системах. Так, в язычестве северной традиции верховный бог, великий Один, имел три ипостаси: бог-воитель, шаман и странник (Один, Вили, Вё). В своей шаманической ипостаси Один путешествует по всем девяти мирам Вселенной, возглавляет Дикую Охоту, ему открыты все тайны сверхсознания и сверхбытия, он покровительствует магии и земным шаманам. Эту способность воинственный бог обрел, принеся себя в жертву себе самому, повисев девять дней на ясене Иггдрасиль, пригвожденный к нему копьём. Это дает ключ хотя бы к приблизительному пониманию данного сегмента уникальной системы парадигм языческого мировоззрения. Во-первых, любой колдун, шаман в каком-то смысле приносит себя в жертву, если иметь в виду постоянное прижизненное служение силам, в системе координат которых он существует и осуществляет свои действия. Во-вторых, в архаико-языческом представлении люди являются отнюдь не «рабами Божиими», а детьми богов, а знать зачастую и вовсе ведет свой род напрямую от верховных небожителей (например, династии Инглингов, королей Швеции, Вельсунгов,

королей гуннов, вели свой род непосредственно от Всеотца и т.д.). Очевидно, что представители родовой знати как в контексте северной традиции, так и славянского язычества, обладали целым комплексом тайных знаний, которые передавались по роду и вряд ли были доступны простым смертным. Здесь стоит учитывать и тот факт, что в раннюю первобытную эпоху не только функции вождя и жреца не имели четкого разделения, но и сами эти понятия преимущественно не дифференцировались, сливаясь воедино. С течением времени разделение, конечно же, произошло: выделилось сословие волхвов. Тем не менее, наследие архаики очевидно: вождь, князь, конунг — не просто представитель военной аристократии, но и обладатель сакральных родовых знаний, тесно связанных с тотемизмом, анимизмом и магией, наследник тайных родовых обрядов. Косвенное подтверждение причастности родовой знати к высшему уровню владения искусством магии встречается и в «Старшей Эдде»:

Заклинанья я знаю —
не знает никто их,
даже конунгов жёны...

«Старшая Эдда» (Речи Высокого) [5. С. 31]

В то же время исключительное триединство (которое, к слову, гораздо древнее христианского понятия Троицы) главенствующего бога северной традиции также являет собой особую мировоззренческую категорию, некий идеальный образец для его земной реализации: воин, шаман и странник (предводитель магических мистерий, проводник, наставник своего народа). Муж-воин, муж-колдун, человек исключительной силы и родовой власти становится основной парадигмой языческого осмысления роли правителя, конунга, князя. Так, дополнительное обоснование получает предположение о том, что полоцкий князь Всеслав Брючиславич, если и не обратился в ночи в волка, то сам был причастен «волхваанию», что зафиксировали и летописные источники, и «Слово о полку Игореве».

В данную концепцию укладывается и образ Святослава Киевского, узревшего пророческое видение в «Слове». В поэтическом контексте памятника особенно ярко выступает и культ старейшего в роду, воспетый автором «Слова» в образе великого князя Святослава, также уходящий своими корнями в эпоху палеолита. Именно великий князь киевский в своей гриднице получает таинственное ночное видение, заставляющее воспринимать себя в качестве дурного предзнаменования и отражения происходящих кровавых событий. Сон является естественным измененным состоянием сознания и практически трансом. Таким образом, «мутень сонъ» великого князя — правителя, воина и ведуна — носит характер прорицания и шаманического путешествия в те события, выраженные иносказательными мрачными картинками, где физическое его тело находиться не может. Так, Святослав получает информацию о походе Игоря, его поражении и надвигающейся угрозе для Руси. Сон представляет собой фрагмент «Слова», входящий в центральную часть произведения, поэтический прием автора «Слова», соответствовавший литературным традициям эпохи Средневековья. Персонажи средневекового эпоса, лиро-эпических произведений «видят» вещи сновидения в определенных ситуациях, соответствующих литературному этикету, как раз на-

кануне каких-либо важных событий. Зачастую мистические значения сновидений героев имеют общегосударственный масштаб. В средневековых текстах вещие сны видят только владыки, правители — короли, князья, цари. Так, Карл Великий в «Песне о Роланде» также видит вещие сновидения, имеющие общенациональный смысл. В отличие от Святослава Киевского Карл как литературный персонаж «Песни» видит не одно вещее сновидение. Видение, снизошедшее Карлу накануне злополучной Ронсевальской битвы, носит прямой пророческий характер и дает определенную информацию о предстоящей рати, в которой он лишится племянника Роланда и храбрых пэров. Также в отличие от сна великого киевского князя видение Карла содержит и религиозно-христианский мотив — очам правителя франков вещий сон явил архангел Гавриил, посланный богом. Сон Святослава Киевского в составе структуры «Слова» — явление уникальное, он имеет исключительный древнерусский колорит и хранит в себе таинственную связь с языческой традицией шаманизма, при этом являясь воплощением общегосударственной идеи. Сон Святослава предшествует его знаменитому «Золотому слову», оправдывает его и возвещает право киевского князя Святослава Всеволодича на произнесение великого призыва к единению князей русских.

Органичным продолжением темы вещих князей можно считать и знаменитый плач Ярославны, который в полной мере являет себя на страницах «Слова» языческим заклинанием, магическим заговором. Итальянский ученый Р. Пиккио трактует плач Ярославны в ключе монотеизма: «Бог христианской Руси внял причудливой молитве простой женщины» [6. С. 346—347]. Но это в корне неверно, ведь несмотря на всю уникальность сложившейся на Руси в ту пору ситуации религиозно-идеологического дуализма, обращается княгиня отнюдь не к христианскому богу, а к персонификациям языческих первостихий. Ярославна «кычет зегзицей» на городской стене, что во многом сближает ее плач с традиционным средневековым плачем по мужу-воину, с одной стороны, а с другой — определяет ее местоположение, по всей видимости, в самой высокой точке города, доступной знатной светской женщине той поры, с которой, в свою очередь, совершает она магическое действие, подобно женам конунгов в северной традиции. При этом Ярославна, никем не узнаваемая («незнаемая»), собирается в образе зегзицы (предположительно кукушки) лететь к Игорю для того, чтобы помочь ему посредством некоей колдовской манипуляции. Некоторые исследователи, в том числе и А.А. Косоруков, полагали, что Ярославна мысленно летит к уже мертвому князю, чтобы «омыть его кровавые раны, то есть воздать погребальную почеть, которой он был лишен» [7. С. 136]. Однако согласно архаичным мифопоэтическим представлениям, на Дунай стремится княгиня зегзицей за живой водой, необходимой, чтобы оживить воина после того, как мертвой, «целющей» водой, источником которой выступает в «Слове» Каяла, будут стянуты раны. В основе фольклорных мотивов живой и мертвой воды лежат не только мифологические представления о животворящей сущности воды, о воде как эквиваленте крови, но и известный славянский культ магии воды — чародейства (чара — сосуд). Именно архаичная форма языческого заклинания, исполненного силой волеизъявления Ярославны, явилась на страницах «Слова» оптимальным выражением гражданского обоснования дальнейшего побега Игоря из половецкого плена.

В «Слове» Всеслав Вещий, наделенный сверхъестественными способностями и возможностями колдуна-оборотня, «лютымъ звѣремъ въ плъночи» бежал из Белгорода, «обѣсися синѣ мьглѣ», в ночи «влькомъ рыскаше»; перескочил до Немиги с Дудуток; «изъ Кыева дорискаше до куръ Тмутороканя, великому Хрѣсови влькомъ путь прерыскаше» [8. С. 34]. При этом в Тмутаракани, согласно историческим данным и исследованиям, Всеслав вряд ли бывал, а упомянутое в «Слове» «путешествие» в те края служит лишь подтверждением его чародейства и шаманской практики. Таким образом, автор не просто гиперболизирует быстроту передвижений Всеслава, а объясняет его успехи ведовством и красочно обрисовывает его путешествия по всем ярусам мироздания.

С вопросом о сверхъестественной силе Всеслава соотносится и словосочетание «обѣсися синѣ мьглѣ», которое часто трактуется исследователями как один из способов передвижения полоцкого колдуна. Многие ученые-словаеды считали, что слово «мьгла» не могло обозначать темноту ночи, другие комментаторы переводят данное место, исходя из представлений о ночном бегстве Всеслава: «мьгла» — ночь, тьма, темнота. Толкование данного слова как «ночь» вполне естественно, но при этом следует учитывать, что форма «обѣсися» — это не причастие, а глагол в форме аориста (одно из времен категории прошедшего), и поэтому более логичный перевод с точки зрения грамматики будет таков: «повис в синем тумане» или «повис в синей мгле». Такое толкование по смыслу было неясно, и вскоре исследователями (в том числе и А.К. Юговым) было предложено другое объяснение: «Колдун Всеслав совершил свой перелет от Киева до Новгорода на “мгле”, то есть на облаке» [9. С. 68], что не является проблематичным, скажем, для былинного богатыря Волха, но в прямом своем смысле не удовлетворяет возможностям даже такого сильного колдуна, как Всеслав Полоцкий. Комментируя текст «Слова», Д.С. Лихачев писал: «...“синяя мгла” это мгла ночи, а не синее облако, как предполагали некоторые комментаторы... Возможно, что место это означает либо “повиснув в ночной тьме”, либо “обнятый ночной тьмою” (т.е. скрытый ночной тьмой)» [10. С. 91]. Таким образом, именно во тьме вершит Всеслав свое чародейство.

Слова, завершающие маленькую «новеллу-притчу» о полоцком князе-оборотне, венчает «припевка» Бояна: «Тому вѣщей Боянъ и прѣвое припевку, смысленый, рече: “Ни хытру, ни горазду, ни птицю горазду суда Божиа не минути!”» (В одном из переводов звучит так: «Ему вещий Боян такую припевку, мудрый, сложил: “Ни хитрому, ни умному, ни ведуну разумному суда божьего не миновать”»). В контексте христианского осмысления суд божий представляется неким посмертным воздаянием за мирские грехи. Сложно себе представить, что даже в обстановке религиозно-идеологического дуализма Всеслав мог страшиться возмездия со стороны христианского бога, а древний поэт в форме афоризма грозит божьим судом такому же вещему, как и сам он, князю. О суде божьем как каре за земные грехи говорится в «Повести временных лет» сразу после рассказа о битве на Немиге: «... Аще ли покаявшеся будемъ, в нем же ны богъ велить жити... Си слышаше, встыгнѣмъся на добро, взидѣте суда, избавите обидимаго, на покаянье придемъ... и слезами омывающе вся прегрѣшенья наша, не словомъ нарицающеся хрестыяни, а поганьскы живуще» [2. С. 187].

Однако за «судом Божиим» в «Слове» могут простираться и совсем иные смысловые категории. К примеру, «Божий суд» в средневековой Европе представлял собой бродячий новеллистический мотив, сопутствовавший многим известным историческим женским фигурам (уличение в неверности мужу, колдовстве и т.д.). «Божий суд» был абсолютно христианским обычаем, неведомым для язычества, и заключался в доставании рукой камня из кипятка или же в удержании голыми руками каленого железа и т.д. Примером может послужить «Третья Песнь о Гудрун», содержащаяся в «Старшей Эдде»: подозреваемая в измене мужу Гудрун вытаскивает из кипящей воды драгоценные камни, не обжегшись, чем доказывает верность супругу, что несомненно указывает на более позднюю, христианскую, обработку песни.

Вариация божьего суда в мировоззренческой плоскости язычества может однако представлять собой некое собрание, вече, верховных небожителей с целью вершения посмертной (или прижизненной, что особенно характерно для язычества) судьбы князя, а то и целого народа. В северной традиции известно понятие тинга богов («Тогда сели боги на троны могущества и совещаться стали священные...» [5. С. 11]). Изначально понятие тинга применялось только к богам, в частности к асам, однако в сказаниях о Рагнарёке говорится о том, что о сборе тинга Богов будут извещены Боги всех девяти миров, следовательно, не только жители Асгарда. Из этих верований и явил себя тинг как регулярное собрание свободных людей для решения насущных вопросов и законотворчества, попросту суд. Славянское язычество с его развитым культом старейшин-волхвов, опиравшимся на некий божественный образец, подобного очевидно не исключало. «Суд Божий», само собой, предполагает наличие над князьями высшей силы, которая всепременно покарает всех ковавших мечом крамолу. И в совете с другими богами вершить этот суд будет Род — бог-творец, вдувающий жизнь в людей, связанный и с огнем, и с водной стихией, а также с подземным пеклом. В древнерусской литературе христианской поры, порицающей в естестве своем языческую веру, бог Род довольно часто ставится в прямую оппозицию библейско-христианскому богу-творцу («Слово об идолах», «Слово Исаяи пророка»). С одной стороны, Род как верховное божество является неким глобальным «средоточием» культа предков (отец всего людского племени), с другой же — соотносим с совокупностью предков отдельно взятой семьи. Эти грани Рода связаны между собой неразрывно и носят взаимопроникающий характер: род отдельно взятого человека неотделим от общей великой судьбы всего человеческого рода, являясь ее частью, что, однако, не означает возведение Рюриковичами своей родословной исключительно к Роду, значение которого как прародителя столь глобально. В узкосемейном понимании род — это и все умершие предки-покровители, и здравствующие потомки, и вся кровная родня, и те, кто еще не родился. И высшим злом, влекущим за собой самое суровое наказание, видится как раз преступление вну три рода, против своего же кровника. Как раз по роду Всеслав получил и право на власть, и колдовские силы, и знания, но против рода же чародей и выступил, приняв волей-неволей участие в братоубийственных усобицах. Хоть и «вѣща душа» была у Всеслава, хоть и бегал он в ночи «лютымъ звѣремъ» да перерыскивал путь богу Солнца — Хорсу — серым «влькомъ», хоть и был он чародем, а много сил

тратил на усобицы и все равно «часто бѣды страдаше». А часто страдал Всеслав именно за непринятие ответственности за судьбу рода. Ключ к разгадке того, что именно вложено неизвестным древним автором в понятие «божьего суда», видится в одной из важнейших ипостасей Рода. Этой ипостасью является Суд. Именно от него не уйти ни хитрому, ни гораздому.

Таким образом, родовая княжеская верхушка давным-давно, еще во времена Всеслава, говорит автор «Слова о полку Игореве», встала на путь неприменной самодеструкции и ведет свой народ в бездну в лучших традициях эсхатологических мифов, что отчетливо звучит в несколько по-христиански апокалиптически окрашенной припевке Бояна.

Слава полоцкого князя Всеслава для автора «Слова», по наблюдению исследовательницы памятника А.О. Шелемовой, — «это не слава понаслышке. Судьба Чародея, его жизненный путь со взлетами и падениями дали возможность поэту поразмышлять об исторической судьбе Родины, о сильных мира сего, власть которых позволяла распоряжаться “жизнью Дажьбожа внука”. Поэт призывал князей к разуму и предупреждал об ответственности их предназначения в той общей, представляющейся в идеале упорядоченной космической системе, ссылаясь на “дѣдние”, мифорелигиозные представления о судьбе-необходимости, судьбе-законе, судьбе—высшей справедливости, где всему — свое время, своя участь, свой суд...» [11. С. 213]. Посредством колоритного рассказа о полоцком колдуне, жившем более чем за столетие до событий, описываемых в памятнике, в «Слове» звучит призыв к прекращению необузданной княжеской вражды и жестокости, призыв к единению. Всеслав осуждается как участник усобиц автором «Слова», как поправший, наряду с другими князьями, высшую ценность, незыблемую константу язычества — род, но при этом как легендарно-эпический герой полоцкий чародей им оправдывается и находит у него сочувственный отклик.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Jakobson Roman & Szeftel Mark. The Vseslav Epos, 2 ed. in: Jakobson, Roman, Selected Writings, vol. IV, Slavic Epic Studies, The Hague — Paris, 1948 г., pp. 400.
- [2] Повесть временных лет. Памятники литературы Древней Руси. Кн. I: XI—XII века. М., 1978; кн. II: XII век. М., 1980. 638 с.
- [3] *Соловьёв С.М.* Сочинения. В XVIII кн. Кн. I. История России с древнейших времен. Т. II. Гл. VI. М., 1988. 798 с.
- [4] *Лихачев Д.С.* Былевой эпос X — первой половины XI века. — «Русское народное поэтическое творчество». Т. I. М., 1953. 536 с.
- [5] «Старшая Эдда». Скандинавский эпос. Старшая Эдда. Младшая Эдда. Исландские саги: [сб.] (Золотая классика). М.: АСТ: АСТ Москва. 2009. 858 с.
- [6] *Пиккио Р.* «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. Т. 50. 1997. 863 с.
- [7] *Косоруков А.А.* Гений без имени. М., 1986. 288 с.
- [8] Слово о полку Игореве. Л.: Библ. поэта. Малая серия. 1990. 400 с.
- [9] *Югов А.К.* «Слово о полку Игореве» (перевод, комментарии и статьи). М., 1970. 271 с.
- [10] *Лихачев Д.С.* Комментарий исторический и географический к «Слову о полку Игореве». М.; Л., 1950. 466 с.
- [11] *Шелемова А.О.* Поэтический космос «Слова о полку Игореве». М., 2011. 234 с.

VSESLAV OF POLOTSK IN «THE LAY OF IGOR'S CAMPAIGN»: AUTHORIAL INTENTION AND MYTHOLOGICAL CONTEXT

V.V Leonova

Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklaya str., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The article presents an analysis of the image of Vseslav of Polotsk as a character of “The Lay” in relation to the mythological context and in close connection with the religious problem, which is the most controversial part of the research of “The Lay”. The image of the Prince of Polotsk as a hero of “The Lay” is compared in a religious aspect with its ambivalent character in chronicles, concluded in favor of the pagan concept of the image of Vseslav in “The Lay”. Considerable attention is paid to the issue of communication of Vseslav of Polotsk with the hero of ancient epos Volhov Vseslavyevich. The context of mythological pagan traditions of Norse and scientific studies of ancient pagan Slavs entered the evidence base of the article. There is a new view on the phenomenon of witchcraft and werewolf-transformation of Vseslav of Polotsk in the article.

Key words: Vseslav of Polotsk, “The Lay”, religious dualism, wolf, shamanism, Woden, the god's judgment, Likhachev

REFERENCES

- [1] Jakobson Roman & Szeftel Mark. The Vseslav Epos, 2 ed. in: *Jakobson, Roman, Selected Writings, vol. IV, Slavic Epic Studies. The Hague — Paris, 1948 г., 400 p.*
- [2] Povest vremennykh let. Pamyatniki literatury Drevney Rusi. Kn. I: XI-XII veka. [The Tale of Bygone Years. Literary texts of ancient Russia. Book I: centuries XI-XII]. M., 1978; kn. II: XII vek. [Book II: century XII]. M., 1980, 638 p.
- [3] Solovyev S.M. Sochineniya. V XVIII kn. Kn I. Istoriya Rossii s drevneyshikh vremen. T. II. Gl. VI. [Writings. In XVIII books. Book I. History of Russia since ancient times]. M., 1988, 798 p.
- [4] Likhachev D.S. Bylevoy epos X — pervoy poloviny XI veka. — «*Russkoe narodnoe poeticheskoe tvorchestvo*», t. I. [*Epos X — the first half of the XI-th century*]. M., 1953, 536 p.
- [5] «Starshaya Edda». Skandinavskiy epos. Starshaya Edda. Mladshaya Edda. Islandskie sagi: [sb.] (Zolotaya klassika). [Elder Edda. Scandinavian epos. Elder Edda. Younger Edda. Icelandic sagas: [collection] (Golden Classics)]. M.: AST: AST Moskva. [M.: AST: AST Moscow]. 2009, 858 p.
- [6] Pikkio R. «Slovo o polku Igoreve» kak pamyatnik religioznoy literatury Drevney Rusi // *TODRL. T. 50. [«The Lay of Igor's Campaign» as a product of religious literature of Ancient Russia // TODRL]*, 863 p.
- [7] Kosorukov A.A. *Geniy bez imeni. [Genius without a name]*. M., 1986, 288 pp.
- [8] Slovo o polku Igoreve. [«The Lay of Igor's Campaign»]. L.: Bibl. poeta. Malaya seriya. [L.: Lib. of the poet. Small series], 1990, 400 p.
- [9] Jugov A.K. «Slovo o polku Igoreve» (perevod, kommentarii i statyi). [«The Lay of Igor's Campaign» (translation, commentary and articles)]. M., 1970, 271 p.
- [10] Likhachev D.S. *Kommentariy istoricheskii i geograficheskii k «Slovu o polku Igoreve»*. [Historical and geographical commentary on «The Lay of Igor's Campaign»]. M; L., 1950, 466 p.
- [11] Shelemova A.O. *Poeticheskii kosmos «Slova o polku Igoreve»*. [Poetic space of «The Lay of Igor's Campaign»]. M., 2011, 234 p.