

В. И. СТАВИСКИЙ

Мировоззрение автора «Слова о полку Игореве» и культура его времени*

«Слово о полку Игореве» — оригинальное, новаторское произведение. Этим до некоторой степени объясняется тенденция к обобщающим оценкам «Слова» в истории древнерусской литературы и культуры вообще. «Слово» не противоречит своей эпохе, не опровергает сложившихся представлений о ней,¹ но на современном этапе его изучения этого явно недостаточно. Задача заключается в том, чтобы, выяснив особенности преломления в «Слове» характерных черт его эпохи, расширить наши представления о самой эпохе и о месте в ней «Слова». Большое значение в этом принадлежит решению вопроса о философской стороне мировоззрения автора этого произведения.

Несомненно, что важнейшей «санкцией» в становлении феодальных отношений на Руси, основной духовной силой в становлении древнерусского раннефеодального государства выступала христианская религия с ее отвлеченной по форме, но по сути очень практичной философией, богатой многовековой культурой, прочной церковной организацией. Все памятники древнерусской письменности в той или иной степени пропитаны духом христианского мировосприятия. В этом аспекте «Слово» оказывается одиноким.

Большинство исследователей «Слова» привлекало в нем как раз то, что выделяет это произведение из контекста древнерусской культуры — широкое включение в описание языческих представлений, спокойное к ним отношение, более того, их поэтизация. Чрезмерная увлеченность этой стороной художественного мира «Слова» неизбежно вела к головокружительному выводу о том, что автор «не только не цитирует ни одной церковной книги, не только отдает предпочтение языческим образам, но он мыслит иначе, чем все церковные писатели его эпохи».² Создавалась иллюзия, что «Слово» как бы приоткрывало перед нами духовный мир древнерусского человека, наполненный языческими божествами, искусственно скрываемый от нас церковной письменной традицией. Ведь даже писатели, не связанные с церковью, как Владимир Мономах или Даниил Заточник, щедро уснащали свои произведения христианскими сентенциями и цитатами, а лексически наиболее близкое «Слову» произведение — Галицко-Волынская летопись — в целом проникнуто духом православного божественного предопределения.³ Причину такой исключительности «Слова о полку Игореве» исследователи объясняли либо фольклорностью произ-

* Настоящая статья печатается в порядке обсуждения (*Ред.*).

¹ Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. 2-е изд. Л., 1985. С. 38.

² Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972. С. 397.

³ Черепнин Л. В. Летописец Даниила Галицкого // ИЗ. М., 1941. № 12. С. 233; Ставиский В. И. Про джерела філософсько-історичної концепції «Слова о полку Ігоревім» // Філософська думка. 1986. № 1. С. 70—72.

ведения, либо отражением в нем общеевропейского возрождения язычества в XII в.⁴

Насыщенность «Слова» языческими образами сейчас расценивается как отражение двоeverного комплекса древнерусской культуры, языческие элементы которого приобрели в произведении художественную ценность.⁵

Значительно меньше внимания уделялось второй стороне этого комплекса — христианским идеям. Констатация того факта, что автор «Слова» несомненный христианин, что он воспитан уже на «новой», христианской культуре,⁶ мало о чем говорит как в плане определения места «Слова» в древнерусском литературном процессе, так и в вопросе о мировоззренческих основах его автора.

Между тем, как известно, К. Маркс подчеркивал в целом христианский характер «Слова»: «Вся песнь носит героически-христианский характер, хотя языческие элементы выступают еще весьма заметно».⁷ Попытки истолковать эти слова в плане характеристики идейно-политического содержания произведения, не включая сюда определенный диапазон художественных средств, функционирующих в рамках христианской культуры, нельзя признать удовлетворительными.⁸

В. Н. Перетц в серии своих работ, посвященных «Слову», убедительно показал, что автор «творил в пределах стиля», данного определенной литературной традицией, коренящейся в «библейской письменности», и что мнение исследователей «об обилии народно-поэтических образов, заключающихся в „Слове“, — значительное преувеличение».⁹ По мнению исследователя, влияние христианской письменной традиции на «Слово» сказалось не только в отношении языка, но и «в области воззрений и верований», т. е. определило особенности мировоззрения его автора.¹⁰ В связи с этим весьма малоубедительно выглядят попытки ограничить художественную систему «Слова» языческой символикой, а тем более признать за ней какую-либо положительную ценность.

Это достаточно убедительно подтвердило исследование И. Клейна. Автор не только доказал связь «Слова» с современной ему христианской письменной традицией, а именно «с апокалиптическим видом эсхатологической литературы», и зависимость важных элементов его художественной системы от этого вида книжности («дева-Обида», Див, космические события-предзнаменования, княжеские распри и пр.). Было продемонстрировано влияние этого устоявшегося круга христианских представлений на характер трактовки злободневных событий 80-х гг. XII в.¹¹ Хотя ис-

⁴ Лихачев Д. С. 1) «Слово» и особенности русской средневековой литературы // «Слово о полку Игореве» — памятник XII в. М.; Л., 1962. С. 310—312; 2) «Слово о полку Игореве» и культура его времени. С. 25.

⁵ Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и скептики // Великое наследие: Классические произведения Древней Руси. М., 1975. С. 355; Успенский Б. А. К проблеме христианско-языческого синтеза в истории русской культуры // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 59—64.

⁶ Кусков В. В. Связь поэтической образности «Слова о полку Игореве» с памятниками церковной и дидактической письменности XI—XII вв. // «Слово о полку Игореве»: Памятники литературы и искусства XI—XVII вв. М., 1978. С. 77; Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. С. 81.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 29. С. 16.

⁸ Орлов А. С. Переписка Маркса и Энгельса по поводу «Слова о полку Игореве» // Памяти Карла Маркса: Сб. статей к 50-летию со дня смерти. Л., 1933. С. 641—645.

⁹ Перетц В. Н. 1) К изучению «Слова о полку Игореве». Л., 1926; 2) «Слово о полку Игореве» и исторические библейские книги // Сб. в честь А. И. Соболевского. Л., 1928; 3) «Слово о полку Игореве» и древнеславянский перевод библейских книг // ИпоРЯС. Л., 1930. Т. 3, кн. 1. С. 308—309.

¹⁰ Перетц В. Н. К изучению. . . С. 74.

¹¹ Клейн И. «Слово о полку Игореве» и апокалиптическая литература: (К постановке вопроса о топике древнерусской литературы) // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. С. 104—113.

следователь специально не старался установить влияние отдельных апокалиптических памятников на «Слово», это ему в значительной мере удалось. Оказалось, что автору «Слова» были известны все произведения эсхатологической литературы, переводы которых были сделаны на Руси в XI—XII вв.

Особенно интересно то, что, по мнению И. Клейна, трактовка княжеских раздоров в «Слове» восходит к «Слову о двенадцати снах Шахаиши», древнейший список которого датируется XV в.,¹² что могло бы поставить под сомнение правомочность его выводов. Однако нами было показано, что «Слово о снах» было использовано галицким летописцем в середине XIII в.,¹³ что подтверждает факт наличия перевода этого произведения уже в древнее время.

Кроме того, появилась возможность объяснить очевидную стилистическую близость «Слова» галицкой литературной традиции использованием автором «Слова» и галицким летописцем достаточно широко распространенного в Древней Руси сборника типа Архивского.¹⁴ Провиденциалистская направленность обоих произведений, их лексическая близость к переводным историческим трудам греческих авторов, входивших в состав компилятивного хронографа, интерес к русской истории, в частности, использование автором «Слова» текста Повести временных лет, находят объяснение в составе этого сборника, включавшего Толковый Апокалипсис, Хронограф и Русский летописец.¹⁵

Причем в обоих случаях мы обнаруживаем идентичный характер следования древнерусской книжной традиции, свободный от прямого текстуального заимствования. В сознании авторов родственные картины облеклись стереотипными выражениями хорошо знакомого книжникам литературного рода. «Знакомство это, — отмечал А. С. Орлов, — не предполагает большой начитанности и облегчалось тем, что на Руси искони существовал обычай соединять однородные произведения в сборники».¹⁶ Это согласуется с мнением исследователей о светскости автора «Слова» и галицкого летописца лишь по характеру воспитания, а не деятельности, связанных с религиозной культурой.

Исследователями неоднократно подчеркивалось центральное место в «Слове» «сна Святослава», причем еще В. Н. Перетц предлагал рассматривать его в апокалиптическом плане.¹⁷ В этом аспекте важное значение приобретает и толкование сна приближенными Святослава — неизменный и первостепенный атрибут эсхатологической литературы. Тревожные образы сна киевского князя бояре связывают с фактом поражения на Каяле, последствия которого резюмируются словами: «Уже снесся хула на хвалу. Уже тресну нужда на волю, уже врьжеса Дивь на землю». Их буквальное понимание в смысле «уже бесчестие перемогло славу, уже насилие ударило на свободу» оставляет загадочными причины оптимизма толкователей («А мы уже, дружина, жадни веселия») и уж совсем не способствует раскрытию образа Дива.

Между тем в «Откровении Мефодия Патарского» сказано, что пришествию антихриста («иже наричетсе дивый осел») предшествуют четыре «болезни» — «погыбѣль и пагоуба, тля и опустение».¹⁸ Понятие «погыбѣль»

¹² Там же. С. 113.

¹³ Стависький В. И. Про джерела. . . С. 70—72.

¹⁴ ЦГАДА. Архив М-ва иностр. дел, № 279—658. XIII в.

¹⁵ Лихачев Д. В. Галицкая литературная традиция в житии Александра Невского // ТОДРЛ. Л., 1947. Т. 5. С. 53.

¹⁶ Орлов А. С. Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XVII в.). М., 1902. С. 1.

¹⁷ Перетц В. Н. К изучению. . . С. 42.

¹⁸ Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской письменности // ЧОИДР. М., 1897. Кн. 4. С. 93.

оказывается синонимичным понятию «нужда» в смысле бедствия, разорения. Как гибель, несчастье, бедствие, но уже по причине колдовства, богохульства, т. е. нарушения норм христианской морали, понималась в древнерусской литературе «пагуба», и в этом плане ей соответствует употребленная в «Слове» «хула».¹⁹ Вероятность такой замены синонимичных понятий автором «Слова» подтверждает проанализированный И. Клейном пример появления в «Слове» имени-характеристики антибогородицы Обида, как синонима «гибели-несправедливости».²⁰ Автор не просто констатирует постигшие Русь бедствия, а посредством художественного образа дает оценку действиям Игоря по шкале христианских ценностей, озаренных необратимой перспективой «второго пришествия», в подготовке которого какая-то роль отведена Диву.

Трактовка образа Дива в научной литературе отличается совершенно очевидной неопределенностью. В «Словаре-справочнике» он характеризуется как «какое-то мифическое или реальное существо». Д. С. Лихачев считает его «каким-то языческим божеством». С. В. Шервинский считает его удобным — «представителем Русской земли», отмечая при этом важную роль удода в переднеазиатских культах.²¹ Между тем А. Н. Веселовским была отмечена определенная общность образов Дива и Обиды.²² Эта идея была развита И. Клейном, который показал, что в образе Дива слились два апокалиптических представления: о птице, призывающей умерших к «страшному суду», и о силах зла, о безбожных народах, которые мучают христиан в «страшное время».²³

С другой стороны, этимология Дива, по мнению большинства исследователей, соответствует персидскому *dēv*, *div* — «злой дух», восходящему к санскритскому *dēva* — «бог».²⁴ О. Н. Трубочев отрицает возможность сведения слова *divъ*, как первоначального славянского названия бога, к персидскому *dev* на том основании, что в их значении нет ничего общего.²⁵ Однако древнерусские памятники письменности донесли до нас ряд выражений, в которых слово «дивъ» употреблено именно в смысле «злой дух»: «Дивъ сего баше обуялъ» (Житие Андрея Юродивого); «Въ дивъ преврати» (Мучение святого Власия, по списку XV в.); «Дивее дива, кто поймаеть жену злообразну прибытка ради» (Слово Даниила Заточника).²⁶

В Статуте Казимира Великого упомянут «морьский дивъ».²⁷ В христианской традиции сильно выраженные чувства считались вызванными злой, дьявольской силой. В «Слове» Див «кличет» и «врежается», что никак не может быть признаком христианского поведения. Причем употребление глагола «врежати» в значении повреждать, служить причиной гибели вполне естественно по отношению к «сыну погибели» (девы-Обиды «Слова»), «дивому ослу», т. е. антихристу, которому Изборник 1073 г., очевидно, не без оснований, приписывает «дивеса лъжая». Таким образом, у нас есть основания утверждать, что в «Слове» в образе Дива представлен антихрист, роль которого в христианстве совпала с ролью «злого духа»

¹⁹ См.: Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1893. Т. 2. Стб. 475, 1027; Т. 3. Стб. 1420.

²⁰ Клейн И. «Слово о полку Игореве»... С. 110.

²¹ Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / Сост. В. Л. Виноградова. Л., 1967. Вып. 2. С. 29; Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени... С. 28; Шервинский С. В. «Дивъ» в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве»: Памятники литературы и искусства XI—XVII веков. М., 1978. С. 137—138.

²² Веселовский А. Н. Новый взгляд на «Слово о полку Игореве» // ЖМНП. 1877. Авг. С. 267—306.

²³ Клейн И. «Слово о полку Игореве»... С. 111.

²⁴ Менгес А. Г. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве». Л., 1979. С. 193.

²⁵ Этимологический словарь славянских знаков / Под ред. О. Н. Трубочева. М., 1978. Вып. 5. С. 35.

²⁶ Срезневский И. Т. 1. Стб. 664.

²⁷ Словник староукраїнської мови XIV—XV ст. Київ, 1977. Т. 1. С. 299.

славянской мифологии, что при вытеснении последнего способствовало перенесению его черт на христианского антигероя.

Появление антихриста и сопутствующих ему «болезней» в христианской концепции исторического процесса представляется лишь очередным этапом в протекании исторического времени. Однако трактовка этого события боярами Святослава происходит в рамках циклизма языческого мирозерцания. «Для средневекового отношения к времени характерно то, — пишет А. Я. Гуревич, — что прошлое как бы постоянно возвращается и тем придает солидность, весомость, непреходящий характер настоящему».²⁸ Этим объясняется оптимизм бояр, спокойно воспринимавших воскрешение «времени Бусова» в результате необдуманных действий Игоря.

Такая трактовка событий, соединяющая мифологическое циклическое и христианское историческое время, была свойственна средневековью. Под воздействием христианства архаическое отношение ко времени не исчезло совсем — оно было лишь оттеснено на задний план, как бы в нижний пласт народного сознания. При этом оно сохранило чрезвычайную устойчивость как на уровне ученых теорий, так и в народной среде. А в той мере, в какой время циклично и мифологично, оно ориентировано на прошлое,²⁹ которое, как мы видели, не вызывало опасения у приближенных князя Святослава.

Между тем сам князь придерживался иного взгляда на происходившие события, осмыслившиеся им в духе христианского провиденциализма. Свое «злато слово» он завершает характерной фразой: «Нъ се зло — княже ми не пособие: наниче ся години обратиша». Д. С. Лихачев переводит заключительные слова как «плохие времена наступили», так как «наничные», «изнаночные» времена всегда плохи.³⁰ «Наничный» мир — это идеальный мир, но вывернутый наизнанку, это мир зла. Но он имеет смысл лишь постольку, поскольку признается конечность времени, а значит человеческой истории, которая в определенные моменты как бы «прорывается», «превращается» в вечность.³¹ Несомненно, именно такую перспективу неизбежности второго пришествия имел в виду Святослав. В этом аспекте особую социально-политическую остроту приобретает оценка киевским князем действий Игоря: «непособие» старейшему в Русской земле князю в организации ее защиты от «поганых» расценивается как один из признаков приближающегося конца человеческой истории, наряду с космическими знаменами, княжескими распрями и набегами «поганых».

Авторский текст, продолжающий «злато слово» и развивающий идею необходимости княжеского единства, свидетельствует о том, что автор «Слова» разделял оценку, данную Святославом происходившим событиям. Автор резюмирует свои слова припевкой, заимствованной им у Бояна: «Ни хитру, ни горазду, ни птицю горазду суда божия не минути». Эсхатологическая направленность этой припевки очевидна, однако загадочный образ «гораздой» птицы остается нераскрытым. Его источник обнаруживается в «Слове святого Ипполита об антихристе», в котором дается толкование на библейскую притчу о куропатке, которая высживает чужих птенцов, с тем чтобы их присвоить, но в результате будет ими покинута: «Не вредит убо и хытрость живота (т. е. птицы) съказати. . . Тою притьчею подобно потребова пророкъ о антихристъ, иже призывавъ к себе человечество, чужая своя творити хотя, избавление тыщетьно обѣщавает, сам ся спасти не могыи».³²

²⁸ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд. М., 1984. С. 157.

²⁹ Там же. С. 114, 156—157.

³⁰ Лихачев Д. С. Смех как мировоззрение // Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 20.

³¹ Гуревич А. Я. Категории. . . С. 120.

³² Невоструев К. И. Слово святого Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XII в. М., 1868. С. 84—86.

Содействие Игоря наступлению «наничных» времен нигде в «Слове» не сопровождается отрицательной оценкой его личности, не ставит под сомнение его личных достоинств. Более того, и Святославом, и автором он оценивается весьма положительно, что противоречит порицанию его действий и позволяет предполагать, что последние рассматривались в отрыве от личности князя.

Теологическая философия истории сводила поиск смысла истории к обнаружению бога. Всякий исторический акт рассматривался как акт божественного вмешательства в жизнь человеческую, а значит, поиск какой-либо закономерности был невозможен, как невозможно было познание божьего разума. История виделась пронизанной единым смыслом и руководимой трансцендентным замыслом, с финалом в виде драмы спасения, на чем и должно было сосредоточиться внимание верующих. Это дает основание предполагать, что и Святославом, и автором «Слова» Игорь рассматривался как орудие божественного провидения.

В пользу этого свидетельствует описание бегства Игоря из половецкого плена, начинающееся словами: «Игореви князю богъ путь кажетъ». То, что это не простой фразеологизм, становится очевидно из перечисления признаков, сопутствующих принятию Игорем решения, которые нельзя расценивать иначе, как указывающие на проявление воли бога: «Прысну море полунощи, идуць сморци мъглами». Такие же признаки-предзнаменования сопутствовали походу Игоря, но князь не обратил на них внимания. По причине божественного поущения «спала князю умъ похоти, и жалость ему знамение заступи». Ум его оказался недоступен для восприятия божественной благодати, за что Игорь жестоко поплатился сам и догнал себя беспокорство наиболее прозорливым из своих современников. Но в нижней точке своего падения Игорь получает счастливую способность познать веление бога и согласовать с ним свои действия.

Описание мытарств Игоря Святославича, его взлетов и падений дано в духе христианского осмысления земной жизни, человеческой истории как арены борьбы между добром и злом. Эти силы «коренятся в самом человеке, и для торжества добра и в его душе и в истории необходима свободная добрая воля человека. Из признания в человеке внутренней свободы выбора и проистекает неустрашимая драматичность христианского восприятия времени и истории».³³ Исторические события, описываемые в «Слове», представляются ареной соперничества христианского и нехристианского поведения, мира «наничного» и идеального. В «Слове» происходит постоянное чередование воинских описаний, насыщенных чертами нехристианского поведения, с чисто христианскими представлениями о божественной предопределенности событий: «Съдлай, брате, свои бръзьи комони. . . себѣ чти, а князю славѣ»; «. . . Игорь възрѣ на свѣтлое солнце и видѣ от него тьмою вся воя своя прикрыты»; «. . . луце жь бы потяту быти, неже полонену быти. . . да позримъ синего Дону. . . и поѣха по чистому полю»; «Солнце ему тьмою путь заступаше. . . Мъгла поля покрыла»; «. . . потопаща поганаяя плъкы половецкыя. . . править к Дону великому»; «. . . велми рано кровавыя зори свѣтъ повѣдаютъ. . . трепещуть синии млънии».

Ряд таких противопоставлений можно было бы продолжить: все произведение как бы распадается на два ряда признаков определенного типа мышления и поведения, сосуществование которых коренится в исконном дуализме русского культурного сознания.³⁴

При таком взгляде на художественную систему «Слова» становится понятна роль в ней отдельных образов, а также ценностная ориентация и

³³ Гуревич А. Я. Категории. . . С. 123.

³⁴ Успенский Б. А. К проблеме христианско-языческого синкретизма в истории русской культуры // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 59, 64.

идейная позиция автора. Так, насыщенность «плача» Ярославны языческими образами не может служить обоснованием успешного побега Игоря, описание которого стоит сразу за «плачем». Языческая среда «плача» резко контрастирует христианскому провиденциалистскому духу предшествующего ему «золотого слова» и следующего за ним описания побега, что может рассматриваться как олицетворенное соперничество двух сил. По мысли автора, не заступничество сил природы, которые не могут играть самостоятельной роли и служат лишь атрибутами проявления божественной воли, а внутренняя перестройка самого Игоря, которая определенно подчеркнута в летописной Повести (по Ипатьевской летописи), явилась залогом его освобождения.

В «Слове» нет и намека на религиозный дуализм. Православные ценности находятся в каноническом иерархическом соотношении. На вершине иерархии — спасение души, благочестие, нравственные заслуги, а внизу телесные страсти, безмерная гордость, воинская доблесть. Борьба между этими двумя ярусами является постоянной средой функционирования человеческой личности и всего социального организма. Причем если высшие ценности остаются неизменными, то низменное, как было показано Д. С. Лихачевым и А. М. Панченко, столь же изменчиво, как изменяется человеческая природа.³⁵ В «Слове» это нехристианское поведение «обнаруживает явный языческий субстрат, но совсем не сводится только к языческим формам».³⁶ Язычество выступает лишь как наиболее распространенная форма проявления «ничиного» мира, чуждого миру христианскому, идеальному, но без которого жизнь попросту невозможна.

В человеке сосуществуют душа и тело, светлое и темное, божеское и сатанинское начала. В зависимости от ситуации то одно, то другое превалирует, что накладывает отпечаток на весь облик человека, а если этот человек занимает высокое социальное положение, — то и на судьбу зависимых от его действий людей. Такое дуалистическое отношение к миру обуславливало исключительный драматизм переживания исторических событий, именно потому, что они все еще оставались историческими. Как показал Д. С. Лихачев, в «Слове о полку Игореве» нынешние бедствия — это антимир, получивший возможность временного преобладания над миром упорядоченным, что вызывает острую боль, острое сочувствие.³⁷ Напряженная трагичность переживания борьбы добра и зла, исход которой затрагивал жизненные интересы многих людей, не могла быть реализована через смех, так как неупорядоченный мир обладал большой долей реальности. В этом случае снятие напряжения осуществимо посредством катарсиса.

Д. С. Лихачевым было убедительно показано, что в основе самого сюжета «Слова» лежит трагическое умиротворение, сопровождающееся нравственным очищением героя. Причем, если в летописной Повести сильно подчеркнут катарсис Игоря Святославича, то в «Слове» он имеет социальную направленность, охватывая всю «Русскую землю», всех русских князей-современников.³⁸ Это заставляет думать, что применение трагического очищения в древнерусской литературе связано с двоеверием как феноменом дуализма русского культурного сознания.³⁹

Стержнем разворачивающейся в «Слове» трагедии является отсутствие единства древнерусского княжеского рода, что рассматривается как один

³⁵ Панченко А. М. Русская культура в канун петровских времен. Л., 1984. С. 64, 84 и др.

³⁶ Успенский Б. А. К проблеме христианско-языческого синкретизма. . . С. 59.

³⁷ Лихачев Д. С. Смех как мировоззрение. . . С. 45—46.

³⁸ Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. С. 266—267.

³⁹ Успенский Б. А. К проблеме христианско-языческого синкретизма. . . С. 59.

из атрибутов «изнаночного» мира. Традиционная поддержка русской церковью рода Рюриковичей, единство которого обеспечивало финансовые потребности константинопольского патриарха, во второй половине XII в. вступила в острый конфликт с новыми центробежными тенденциями в социально-экономическом и политическом развитии русских земель, приведшими к распаду правящего рода. Стремясь задержать этот процесс, с целью сохранения единства страны в корыстных интересах, церковь оценивает происходящие процессы как вызванные злой дьявольской силой, активно воскрешает дуалистическую концепцию, рассматривая в ее ракурсе происходящие события. К богу (в «Слове» — «къ святѣй богородици Пирогощей») через признание идеи единства — вот основной идейный стержень «Слова о полку Игореве». В реализации этой концепции в плане снятия психологического напряжения, возникающего ввиду явного несоответствия желаемого и действительного, заключается роль катарсиса.

Таким образом, мировоззрение автора «Слова о полку Игореве» отражает основные тенденции в идеологическом состоянии древнерусского общества второй половины XII в. Оценка им описанных событий дана в русле христианской исторической концепции, что определило и художественную структуру произведения. В «Слове» последовательно воплощается идея единства русского княжеского рода как первейшее условие восприятия божественной благодати. Языческие образы в «Слове» функционируют как признаки «изнаночного» мира, находящегося в постоянном конфликте с «правильным» христианским мировосприятием и поведением. Усвоение последнего облегчалось посредством применения катарсиса.