

Научная статья

DOI: 10.15393/j9.art.2026.16762

EDN: BTOOOD



Пророк Илия в былинном сюжете о крещении Руси

Р. Манн

Независимый исследователь

(г. Гейнсвилл, штат Флорида, США)

e-mail: RobertMann1185@gmail.com

Аннотация. Былины, описывающие победу Ильи Муромца над Соловьем-разбойником и Идолищем, имеют структурное сходство с другими ранними устными источниками, что позволяет реконструировать сюжет о победе пророка Илии над языческим идолом Перуна в Киеве. Широко распространенные отголоски этой песни свидетельствуют о том, что она, по-видимому, выполняла функцию центрального национального мифа, прославляющего крещение Руси. Изначально два былинных эпизода — о Соловье и об Идолище — составляли единое повествование. Превращение пророка Илии в русского воина по имени Илья Муромец — явление позднее: первоначально герой мыслился выходцем из Константинополя, колыбели восточнославянской церкви. В «Слове о полку Игореве» обнаруживаются мотивы, отсылающие к песне об Илии и идоле. Ряд повествований, вероятно, восходит к ответвлениям этого центрального мифа: легенда о противостоянии языческого жреца Соловья крещению Новгорода (Иоакимовская летопись), легенда о борьбе Авраамия с ростовским идолом Велесом, а также легенда, зафиксированная в Троицкой компилятивной летописи, об освобождении Киева от скопления языческих сил. Несомненна тесная связь между ранней песней об Илии, птице и идоле и духовным стихом о святом Георгии, гигантской птице и идолопоклонническом персидском царе, хотя точный характер этой связи еще предстоит выяснить.

Ключевые слова: Илья Муромец, пророк Илия, Идолище, Соловей-разбойник, Слово о полку Игореве, Авраамий Ростовский, Перун, Велес, Див, Троян, Добрыня, крещение Руси, былины, Симуург

Для цитирования: Манн Р. Пророк Илия в былинном сюжете о крещении Руси // Проблемы исторической поэтики. 2026. Т. 24. № 2. С. 49–72. DOI: 10.15393/j9.art.2026.16762. EDN: BTOOOD

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2026.16762

EDN: BTOOOD

Elijah the Prophet in an Early Bylina About the Conversion of Rus

Robert Mann

Independent Researcher
(Gainesville, Florida, USA)

e-mail: RobertMann1185@gmail.com

Abstract. The byliny depicting Ilya Muromets' defeat of Solovei the Brigand (Solovei-razboinik) and Idolishche share structural similarities with other early oral sources. This makes it possible to reconstruct the outlines of an early song about the victory of the prophet Elijah over the pagan idol of Perun in Kiev. Widespread echoes of this song suggest that it likely served as a central national myth celebrating the conversion of Rus. Initially, the two bylina episodes — about Solovei and about Idolishche — formed a single narrative. The transformation of the prophet Elijah into a Russian warrior named Ilya Muromets is a late development; originally, the hero was thought to come from Constantinople, the cradle of the East Slavic Church. The “Tale of Igor’s Campaign” contains motifs that refer to the song about Elijah and the idol. Several other narratives likely derive from offshoots of this central myth: the legend of Dobrynia’s confrontation with the pagan priest Solovei (reported in the *Ioachim Chronicle*), the legend of Avraamii’s struggle with the Rostov idol of Veles, and a legend in the *Trinity Compilation Chronicle* about the liberation of Kiev from a gathering of pagan forces. A close connection is undeniable between the early song about Elijah, the bird, and the idol, and the *dukhovnyi stikh* (spiritual verse) about St. George, a giant bird, and the idolatrous Persian king, though the precise nature of this connection remains to be clarified.

Keywords: Ilya Muromets, Elijah the Prophet, Idolishche, Nightingale the Robber, The Tale of Igor’s Campaign, Avraamy of Rostov, Perun, Veles, Div, Troyan, Dobrynya, Baptism of Rus, bylinas, Simurgh

For citation: Mann R. Elijah the Prophet in an Early Bylina About the Conversion of Rus. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2026, vol. 24, no. 2, pp. 49–72. DOI: 10.15393/j9.art.2026.16762. EDN: BTOOOD (In Russ.)

Сорок лет назад я предложил гипотезу о происхождении былинного богатыря Ильи Муромца, возводящую его к Илье-пророку, который сыграл центральную роль как креститель в раннем эпосе Киевского периода [Mann, 1979, 1986, 1990]. Эта теория построена в первую очередь на былинах об Илье Муромце и белорусских прозаических вариантах этих былин. Ранний сюжет с пророком Илией также отражается в «Слове о полку Игореве», в житии св. Авраамия Ростовского и в двух древнерусских летописных статьях фольклорного происхождения. Эти источники позволяют реконструировать очертания древнего сюжета, в котором пророк Илия приходит из Царьграда в Киев и уничтожает языческого идола Перуна — божества грома, молнии и дождя. Отправляясь из Царьграда, Илия получает от апостола Иоанна посох («клюка»), который воплощает силу и авторитет Христианской Церкви. По дороге в Киев путь ему преграждает мифическая птица; он одолевает ее, а затем входит в город и расправляется с идолом. В этой песне воспевалось крещение Руси и торжество христианства над языческими культами древних славян. Ее создали песнотворцы устноэпической традиции, которая впоследствии породила былины, записанные в XVIII–XX вв.¹

Хотя последовательность действий в предполагаемой ранней песне об Илье частично сохранилась в различных фольклорных источниках, мои подозрения о существовании такого сюжета — с крестителем, который побеждает сначала мифическую птицу а потом языческого идола — впервые возбудил загадочный мотив в начале «Слова о полку Игореве». Эта эпическая песнь восходит к поражению войска Игоря

¹ В этом исследовании я пытаюсь изложить свою теорию в максимально кратком виде, чтобы читатель не утонул в подробностях и побочных вопросах. Я оставляю в стороне многие вопросы и ряд источников, имеющих прямое отношение к тому сюжету, который, на мой взгляд, лежит в основе былины об Илье и Идолище. Среди этих источников можно упомянуть «Сказание о семи русских богатырях», а также былины «Алеша и Тугарин» и «Добрыня и змей» (см.: [Mann, 2004: 313–350]).

Святославича в 1185 г., но записана она была, скорее всего, в XIII в.² Как можно ожидать в произведении устной традиции, текст «Слова» изобилует формулами, известными в устном народном творчестве. Примерно 30% текста состоит из формул в широком смысле (т. е. словосочетаний, которые повторяются в рамках повести или же соответствуют формулам, засвидетельствованным в фольклоре)³. Одно это обстоятельство указывает на вероятность того, что текст является уникальной записью устной эпической песни XII–XIII вв., не говоря уже о том, что повествователь называет свое произведение песнью, ссылается на других песнотворцев былых времен (его предшественников в песенной традиции) и не оставляет никаких явных следов письменного стиля.

² Текст первого издания «Слова о полку Игореве» (1800) переиздан в: [Манн, 1990, 2004], [Манн, 2009]. Моя теория о том, что «Слово» впервые было создано как устная песнь, идет вразрез с широко принятой концепцией о ней как о поэме, написанной гениальным писателем XII столетия. Общепринятый взгляд на «Слово» подразумевает или литературный жанр, который, за исключением «Слова», целиком исчез, либо предполагает, что автор — исключительно гениальный поэт, сочинивший «Слово» без каких-либо письменных моделей и вне рамок письменного литературного жанра. Ведущий специалист по древнерусской литературе Д. С. Лихачев настаивал на письменном происхождении «Слова», но отступил от этой позиции в одной публикации, которая издавалась неоднократно. Он писал, что, по-видимому, писатель сочинил повесть на основе устной эпической песни, но примерно в середине своего сочинения он как будто забыл свою задачу и начал просто записывать слово в слово текст песни, которая служила ему источником [Лихачев: 20]. Моя аргументация относительно времени записи «Слова» (на мой взгляд — не раньше 1215 г.) изложена в работе: [Манн, 2004: 91–105]. Подавляющее большинство исследователей принимают датировку «Слова» 1185 г. или же временем вскоре после этой даты. Однако историки неоднократно указывали на детали в «Слове», которые с большой вероятностью датируются не ранее 1198–1204 гг. Можно указать и на ликование в Городне («трубы трубить городеньский») после поражения русского князя Изяслава Васильковича. Судя по летописным данным, Городень перешел в руки литовцев не ранее 1215 г. [Манн, 2004: 97–101].

³ Понятие “oral formula”, использованное Мильманом Перри, Альбертом Лордом и их многочисленными последователями, нельзя строго применять к тексту «Слова», поскольку его ритмика остается под вопросом и, скорее всего, не является единообразной. В «Слове» встречаются словосочетания, известные в разных жанрах фольклора, и сохраняются различные ритмы тех жанров, которые послужили источниками. Единообразного ритма в «Слове» нет [Манн, 1990, 2004].

Многие места в «Слове» ретроспективны. Вспоминаются легендарные подвиги и поражения далекого прошлого, переказываются некоторые всем знакомые сюжеты в сжатом виде. В описании движения Игорева войска к Дону загадочный птицеподобный Див (языческое божество или тотем, сродни иранским дивам и Симургу) предостерегает языческого идола в Тьмутаракани о приближении христианских сил:

«...дивъ кличетъ врѣху древа,
велить послушати земли незнаемѣ,
Влѣзѣ, и Поморію, и Посулюю,
и Сурожу, и Корсуню,
и тебѣ, тьмутараканьскый блѣвань!»⁴

Самые известные былинные противники Ильи Муромца — огромная птица Соловей-разбойник с гнездом на девяти дубах и «Идолище поганое» — чудовищный вождь татарского войска, захватившего Киев. В былине «Илья и Соловей» по пути в Киев Илья встречает Соловья в лесу под Киевом. Страшная птица производит оглушительный свист, наводящий страх и разруху по всей округе. Илья стреляет в Соловья из лука, выбивает его из гнезда, берет в плен и доставляет в Киев, где Соловей демонстрирует князю Владимиру свой страшный свист. В большинстве записей Илья убивает Соловья. В белорусском варианте этого сюжета Илья кромсает Соловья мечом на части, которые разлетаются в виде обыкновенных соловьев [Глебка, Гутараў: 56, 51–77], [Mann, 2004: 312–317].

Наряду с былиной о Соловье-разбойнике сказители по всей территории России исполняли и былинку «Илья и Идолище» [Mann, 2004: 294–300]. В этой песне Илья встречает огромного странника, «старчище пилигримище Иванище», совершавшего паломничество. Иванище уведомляет героя, что Идолище захватило Киев. Илья берет у Иванища посох (клюку, клюшеньку) и одеяние, идет в Киев, убивает Идола и освобождает город от татар. В белорусском варианте этого сюжета встреча с Соловьем и расправа с Идолом составляют одно повествование. Соловей стережет путь к киевскому дворцу, занятому

⁴ Текст первого издания «Слова о полку Игореве» цитируется по: [Mann, 2004].

Идолом (которого зовут Абжора). Сначала Илья побеждает Соловья, а потом убивает Абжору. Такая же структура с двумя противниками — Соловьем и Идолом — характерна и для ряда записей русских сказок и одной уникальной былины, записанной в Сибири [Манн, 2004: 312–320].

Сочетание эпизодов «птица + идол» не выглядит механическим присоединением мотивов. Грозная птица играет второстепенную роль охранника при идоле, главном враге. Если сопоставить сочетание «птица — идол» с мотивом «Див — идол» в «Слове о полку Игореве», напрашивается вопрос: восходит ли данный мотив к прототипу былины об Идолище, где птица и идол выступали рядом в одной песне, но впоследствии этот сюжет с двумя представителями языческого культа распался в былинной традиции на две отдельные песни — «Илья и Соловей» и «Илья и Идолище»?

Одно любопытное обстоятельство в былине про Соловья позволяет предположить, что две былины действительно восходят к единому повествованию с птицей и идолем, которое впоследствии разделилось. У Соловья два дома! Один дом — это его гнездо на дубах. Там ему и место: он же птица. Однако после того, как Илья выбивает его из гнезда и берет в плен, герой продолжает путь в Киев, но останавливается перед вторым домом Соловья, у ворот, где дочери (в вариантах — сыновья) Соловья пытаются огорошить Илью подворотней (массивной балкой-засовом). К чему же второй дом? Если сравнить этот момент с соответствующим эпизодом в белорусских вариантах, выясняется, что на раннем этапе попытка ударить Илью по голове имела место при входе Ильи в киевский дворец князя Владимира. Именно там приспешники Абжоры (Идола) бьют его в голову — но так же безуспешно, как и дочери Соловья в былине. В процессе разделения сюжетов эпизод сопротивления у входа сохранился в новой былине о Соловье, но для этого понадобился дом с воротами (в этом новом сюжете уже нет Идолища, поэтому не должно быть сопротивления у входа во дворец Владимира). Следовательно, у Соловья возник второй дом. Вход во дворец Владимира Солнышка превратился во второй дом страшного птицеподобного чудовища — несуразность, свидетельствующая о более древнем сюжете с птицей и идолем в одной песне. А охранники

Идола, которые бьют Илью по голове у ворот, заменились дочерьми Соловья.

Однако какие имеются доказательства того, что Илья Муромец восходит именно к пророку Илии? Ведь его традиционно связывают с городом Муромом. Старые сказания об Илье, записанные в XVII–XVIII вв., относят его не к Мурому, а к Моравии или Карачеву [Астахова, 1958: 407–409; 1960: 79–164], [Каллаш: 204]⁵. Древнейшее упоминание о былинном Илье дает нам “Thidrekssaga” («Тидрек-сага»), составленная в XIII в. из устных песен и легенд, бытовавших среди бардов Северной Европы. В ней Илья назван могучим воеводой из Византии (“Jarl af Greka”) на службе у князя Владимира [Mann, 2004: 106].

Можно было бы ожидать, чтобы пророк Илия пришел на Русь именно из византийского Царьграда — колыбели Православия. Неслучайно поэтому в начале былины «Илья и Идолище» герой находится в византийском регионе, где он встречает старчище Иванище, совершавшего паломничество в Святую землю. Нам точно известно, в частности из жития св. Авраамия Ростовского, что паломник Иван восходит к Апостолу Иоанну [Костомаров: 221–222].

В житии Авраамия приводится легенда о том, как удалось Авраамию сокрушить ростовского идола Велеса с помощью посоха, полученного им от св. Иоанна. Каждый раз, когда Авраамий подходил к идолу, чтобы его разрушить, он испытывал крайнюю слабость и не мог совершить подвига. Но вдруг явился перед ним св. Иоанн и дал ему наказ сходить в Царьград, в дом св. Иоанна, чтобы получить необходимую силу. Авраамий отправился в далекий путь, но недалеко ушел, когда Иоанн снова явился перед ним у реки Ишни и, сократив ему дорогу, вручил Авраамию свой посох. Вооружившись таким образом духовной силой Православной Церкви, Авраамий возвращается в город и посохом сокрушает идола.

⁵ Повести, изданные Астаховой, основаны на устных повествованиях. В них Илья называется по-разному: Моровлин, Муравлин, Муровец. Ассоциации песенного Илии с крещением народа, возможно, привели к выбору Моравии в качестве его родины: Моравия служила очагом миссионерской деятельности Кирилла и Мефодия. Стоит упомянуть еще один вариант имени фольклорного Ильи — Илья Мурин. Этот вариант используется Достоевским в повести «Хозяйка», где загадочный старик Илья Мурин является земным отражением грозного пророка Илии.

Эпизод сокрушения идола в житии Авраамия тесно связан с сюжетом былины «Илья и Идолище». Он показывает, что старчище Иванище в былине восходит к св. Иоанну в ранней версии былинного сюжета. Более того, из подробностей житийного изложения можно заключить, что место действия в начале былины об Идолище — регион Византии — неслучайная деталь. Получение Илией посоха св. Иоанна имело место в Царьграде — вероятно, в храме св. Иоанна.

В одной редакции жития в начале эпизода с идолом Авраамий сравнивается с пророком Илией в борьбе с идолопоклонством: «Преподобный же Авраамий, видев сицевую злую прелесть в несмысленных человецех. И огорчися духом зело, и возревновав по Господе Бозе Вседержителю, *якоже древле пророк Илия*» (цит. по: [Никитина: 613–614]). В той же редакции рассказывается, что в детстве Авраамий был инвалидом и не мог ходить, пока его не навестили торговцы, которые научили его христианской вере. Мотив исцеления Авраамия — вариант того же мотива в былинах и сказках об Илье Муромце, который «сиднем сидел» 33 года, пока его не излечили христианские святые или странники [Никитина: 613–614].

Различные редакции жития Авраамия представляют целый ряд загадок, но можно с уверенностью заключить, что легенда о его борьбе с идолопоклонством рассматривалась на фоне былинного сюжета о победе пророка Илии в схватке с идолом Перуна.

Но как случилось, что именно пророк Илия был избран героем-крестителем в песне о языческом Перуне. Для любого исследователя народных верований славян ответ на этот вопрос очевиден. По мере того как христианство вытесняло языческие культы (процесс, начавшийся не позже IX в. и усилившийся под конец X в.), пророк Илия постепенно заменял Перуна в роли громовержца и повелителя дождей. Славяне увидели в Илии христианскую версию своего родного Перуна. Согласно Книге Царств, Илия обладает властью низводить и останавливать дождь; его власть над дождем упоминается также в Откровении св. Иоанна. Он возносится на небо на огненной колеснице, низводит небесный огонь на жертвенник в состязании с жрецами Ваала. Праздник Илии приходится

на ту пору года, когда грозы учащаются; восточные славяне всегда ожидали грозу в Ильин день (20 июля по старому стилю). В народных песнях, заклинаниях и суевериях Илия стал вытеснять Перуна. Былинный сюжет об Илии и идоле воспевал это торжество христианской веры над «соблазном» язычества. Перун, верховное божество язычников, оказывается побежденным своим преемником — Илией, борцом с идолопоклонством. Былинный сюжет представляет собой аллерию торжества Христианства над язычеством.

В пользу гипотезы о едином былинном сюжете, в котором герой-креститель преодолевает двух языческих противников — птицу и идола, свидетельствуют две летописные статьи, основанные на фольклорных источниках. Одна из них — пространный рассказ о крещении Новгорода, вошедший в Иоакимовскую летопись [Татищев: 112–113, 139]. Автор этого летописного сообщения пишет о сопротивлении, с которым столкнулся Добрыня, дядя киевского князя Владимира, когда прибыл крестить Новгород. Язычники во главе с жрецом по имени *Соловей* вышли на мост через Волхов и преградили Добрыне дорогу. Потом войско Добрыни подожгло дома вдоль берега, и сопротивляющиеся отступили. Добрыня вошел в город, разрушил идолов, и священники крестили народ. Разительную параллель со слитным сюжетом (птица — идол) представляет жрец Соловей, встречавший Добрыню у реки подобно тому, как Соловей-разбойник преграждает Илье путь у реки Смородины. Следует упомянуть, что Добрыня является одним из виднейших богатырей русского эпоса, хотя былина о его столкновении с Соловьем в Новгороде — вероятный источник летописной статьи — неизвестна в корпусе записей XVIII–XX вв.⁶

⁶ Аутентичность и авторство летописного рассказа, приписываемого епископу Иоакиму, оспариваются историками [Петрухин, 407–408]. Однако структурные параллели, объединяющие этот рассказ с другими устными источниками (в том числе с летописной статьей об Александре Поповиче, мотивом «див-идол» в «Слове о полку Игореве», а также с белорусской сказкой об Илье, Соловье и Абжоре), позволяют с большой уверенностью утверждать, что перед нами письменная переработка фольклорного сюжета.

Еще одно устное предание с загадочным Соловьем у реки и с известным былинным богатырем в роли христианского героя попало в Троицкую компилятивную летопись, составленную в XVI в. [Клосс: 151–157]. События, описанные в летописной сводке, приурочены летописцем к 1208 г., но к тому времени, как оно вошло в летопись, предание далеко отступило от исторических фактов. Рассказывается, как Александр Попович (так зовут Алешу Поповича в летописях) якобы освободил Киев от князя-узурпатора, у которого войско составляли печенеги, жемоть и половцы. Попович приходит к Почайне (речка, в которой крестились киевляне), а там присутствует некий Соловей. В устном источнике, легшем в основу летописной статьи, эта фигура скорее всего — один из воевод у Поповича, но автор летописной статьи не дает о нем никаких дополнительных сведений. Он находится у Почайны и его боится параллельный «птичий» воевода во вражеском лагере по имени Дрозд. Когда Дрозду приказывают выехать и посмотреть, есть ли там Попович, он отказывается из боязни Соловья:

«И он рече: не иду, яз Дроздь потка, а тамо есть Соловеи. И рече Волчи Хвость: и яз ихав испытаю. И пригна к рѣцѣ Почаинѣ, воскликне ратным гласом: черлен щит, ѣду сим. И то слыша Александръ, посла к нему с черленным щитом Торопца, на нем же написан лют змѣи» [Смирнов, Смолицкий: 341]⁷.

Когда трусливый Дрозд отказывается выйти из города, чтобы сразиться с Поповичем, вместо него выступает Волчий Хвост, но герой побеждает его и заставляет принять крещение в Почайне. Затем Попович наступает на город и освобождает его от «поганых». Князь-узурпатор, по-видимому, бежит. Поскольку князья, о которых идет речь, не враждовали, а, напротив, один выручил другого, освободив для него Киев, можно полагать, что в основе этого повествования лежит

⁷ Черлен щит у Поповича с образом змея, по-видимому, соответствует черленным щитам русичей в «Слове о полку Игореве». Половцы («дети бесови») кликом поля перегораживают, а русичи заграждают их черленными щитами. Формула «дети бесови» создает оппозицию христиан языческим, дьявольским силам. Возможно, змей (Троян) был изображен на этих щитах.

сюжет об освобождении киевского князя. Схема сходна с освобождением князя Владимира от «поганых» сил Идолища.

За всеми этими текстами просматривается шаблонная последовательность мотивов. Герой встречает у реки фигуру с птичьими атрибутами, а затем сокрушает идолов. И птица, и идол — представители языческих культов древней Руси, но прошли века, и действующие лица трансформировались, стали восприниматься как обыкновенные Homo sapiens. Духовная сила превратилась в гигантский рост (Иванище) и в физическую силу и ловкость (Илья). После татаро-монгольского нашествия Идол превращается в ордынского захватчика. Смутная память о причастности Ильи к крещению приводит к тому, что его родиной называют Моравию (известный центр миссионерской деятельности Кирилла и Мефодия), но обрусевший Илья нуждается в российском городе для своего рождения — и его приурочили к Мурому. Роль героя сначала играл святой христианский креститель, который приносил веру из чужой земли, а потом, когда идол превратился в иноземного захватчика, сказители стали нуждаться в местном богатыре.

Можно полагать, что в изображении Дива, предостерегающего тмутараканского идола, создатели «Слова о полку Игореве» дают нам некоторые детали из древней песни о борьбе Илии с идолом Перуна. Ученые давно уже указывают на сходство страшного крика и свиста Соловья-разбойника со свистом и кликом в описании Дива. Самое же загадочное — название «Див». В кратких перечислениях языческих богов некоторые древнерусские источники упоминают Дива или Дия, но только «Слово» дает нам понять, что это мифическое существо обитало на деревьях. Вполне возможно, что Соловей-разбойник восходит к Диву — божеству славянской мифологии. Если так, то название «Див» исчезло бесследно, за единственным возможным исключением: древнейшего текста былины о Добрыне и змее, представляющей собой аллегорическое изображение крещения Руси [Данилов: 236–239]. В этом единичном тексте женщину, которую похищает змей, зовут *Марья Дивовна*.

Еще один сюжет со зловещей птицей, охраняющей путь к центральному врагу, — это эпическое сказание (духовный стих) о Егории Храбром и злом персидском императоре Дадиане (варианты: Дамьян, Диоклетиан) [Бессонов: 393–504]. Когда Егорий отказывается поклониться идолам Дадиана, император бросает его в темницу, подвергнув пыткам. Пытки явно восходят к изображениям жития святого Георгия в иконах и агиографии, но остальная часть истории, по-видимому, имеет сугубо устное фольклорное происхождение. Егорий освобождается благодаря божественному заступничеству и отправляется против Дадиана. Он преодолевает препятствия — горы, леса, болота, а затем встречает нескольких девиц, пасущих волков и змей. Волосы девиц похожи на ковыль-траву, а их кожа — на древесную кору. Егорий разгоняет волков и змей, приказывая им есть и пить то, что повелел Бог, девицам велит идти купаться в Иордане (креститься). Затем он встречает огромную птицу Нагу (варианты: Нагай, Черногон, Страфил, Стратим), охраняющую вход во дворец Дадиана. Егорий приказывает гигантской птице вылететь в море и там размножаться, есть и пить то, что повелел Бог. Близкое сходство в последовательности мотивов не оставляет сомнения в генетическом родстве этой песни с ранней песней об Илие, Диве и идоле, однако определить, в чем именно состоит это родство, трудно⁸.

Злополучный поход Игоря представлен на фоне междоусобиц, которые помешали князьям объединиться для сплоченной обороны от общего врага. В сокращенном виде они пересказывают содержание старых, всем известных песен о распрях русских князей, и эти старые песни оттеняют контраст между подвигом Илие и неудачами враждующих князей — так же как и изображение Игоря Святославича,

⁸ Послужил ли один из этих двух сюжетов шаблоном для другого? Вопрос тем более интересен, что противник Егория — персидский царь, тогда как изучение Дивы и Симирагла неизбежно ведет в область иранской мифологии и фольклора. Однако, это — тема для другого исследования, которое должно учесть роли Исфандиара, Рустама, дивов и Симурга в «Шахнаме», «Беседе птиц» и других иранских преданиях. См.: [Mann, 2004, 408, примеч. 380].

который выступает в поход словно Илия, отправившийся против Перуна⁹.

Аллюзии на Илию четко выделяются в отступлении о Все-славе Полоцком, который «подпирается клюками» и прыгает на них в Киев — точно так же, как прыгает в Киев Илья Муромец на «клюшеньке». Этот образ дает понять, что Всеслав затевает свой поход, претендуя на славу Илии. Он выступает в седьмом веке языческого бога Трояна — то есть в последний век языческих богов, когда они обречены на смерть. Конечно, седьмой век языческих богов в русской народной традиции — это время крещения Руси, время пришествия Илии и его расправы с идолом Перуна. В применении к Все-славу формула «седьмой век», как и прыжок с посохом, является аллюзией на сокрушение идолов Илией, совершенное за восемь десятилетий до Всеслава. Прыжок Всеслава в седьмом веке Трояна навеян той же иронией, какая ощущается в угрозе идолу при выступлении Игоря. Оба князя стремятся к славе Илии, покорителя языческих богов, но обоим это не удастся: они вынуждены бежать под прикрытием ночи.

Седьмой, последний век — понятие, известное из Апокалипсиса (Откровения св. Иоанна), где змей, олицетворение зла, низвергается с небес. Седьмой век Трояна и других языческих богов — это время их кончины, конца языческих культов. И пророк Илия, и апостол Иоанн тесно связаны с Апокалипсисом, где Илия наряду с Энохом праведным выступает в роли обличителя Антихриста. В некоторых толкованиях фигурирует св. Иоанн. Древняя песнь об Илие создавалась под влиянием апокалиптических легенд. Песнотворцы перенесли апокалиптическую борьбу Илии со злом в новый контекст: борьба с языческими богами у славян, среди которых было божество Троян, воспринимавшееся как змей [Mann, 1990: 28–37; 2004: 116–123]. Ссылка на седьмой век Трояна в изображении Всеслава восходит к песням об этом князе, а в тех песнях «седьмой век» уже использовался иронически, контрастируя перипетии Всеслава с подвигом Илии в Киеве.

⁹ Краткость и фрагментарность повествований о Все-славе Полоцком и Олеге «Гореславиче» свидетельствуют о том, что устные истории этих князей уже были широко известны аудитории, когда исполнялась песнь о походе Игоря.

Ученые, следуя за Якобсоном, часто прибегают к вторичному значению слова «клюка» — хитрость. То есть Всеслав «подпирается хитростью». Не говоря уже о маловероятности сочетания «хитрости» с глаголом «подпирать», следует отметить, что исследователи не обращают внимания на символику посоха (клюк, клюшки, клюшеньки), с которым Илья прыгает в Киев, и на то отношение, которое этот посох имеет к «седьмому веку» Трояна и Перуна. Посох св. Иоанна символизирует духовную силу Христианской Церкви; это оружие крестителей в миссионерской кампании против идолопоклонства. Тогда как посох — духовное оружие для сокрушения идолов и пастырской защиты верующих, головной убор служителей церкви (клубук, митра) считается «шлемом надежды спасения» (метафора, приписываемая Апостолу Павлу). Епископ или игумен — это воины Христа. В былине о Добрыне и змее этот «шлем» тоже служит оружием. Когда змей нападает на Добрыню при его попытке купаться в трех струях Почайны (три погружения в обряде крещения), «шапка земли греческой» чудесным образом появляется на берегу реки, и Добрыня пользуется ею, чтобы победить змея. Первичная духовная символика этой шапки полностью забыта сказителями, которые стали воспринимать ее как обыкновенную шапку, набитую землей из Греции [Mann, 2004: 108, 130, 315]. На самом деле это клубук, принесенный миссионерами из Византии.

Изображение Игоря с помощью ильинских мотивов явно иронично. Князь горит желанием прославиться как Илия в песне, которая уже считалась культурным гимном русичей, но вместо великой победы его ждет полный разгром и позорный плен. Однако есть и другая ирония. В 1174 г., за десятилетие до несчастного похода 1185 г., Игорь победил половцев. В конце летописной статьи об этой битве автор сводки пишет, что победа пришла на Ильин день:

«и тако поможе Богъ крестьяномъ в день святаго пророка Ильи» (ПСРЛ¹⁰; т. 2 (Ипатьевская летопись), стлб. 568–569 (год 1174)).

¹⁰ Полное собрание русских летописей (ПСРЛ), изданное по высочайшему повелению Археографического комиссией. СПб.: Изд. Археографической комисс., 1841–1989. Т. 1–38.

Немного воображения нужно, чтобы представить, как песнотворцы могли обойтись с победой в праздник Илии, работая в устной эпической традиции, где Илия воспевается как победитель идолов и языческих богов. Игоря, вероятно, увековечили как нового Илию. Ильинские мотивы (предупреждение идола, прыжок с клюками, седьмой век Трояна, поражение змея) могли быть образно применены к новой победе над половцами. А в 1185 г. все «вывернулось наизнанку». Предостережение идола, которое в песнях 1174 г. могло отражать реальные последствия Игорева похода (его победу над «погаными»), в песнях о разгроме 1185 г. уже зазвучало пустой угрозой. Мнимое выступление Игоря в 1185 г. против тмутараканского болвана вызывало у слушателей ассоциации не только с песней об Илии и идоле Перуна, но и с предшествующей песней о победе Игоря в Ильин день. Ирония угрозы идолу в «Слове» — двухслойна.

Песнь о сокрушении Перуна Илией стала культурным мифом, занимавшим центральное место в русском эпосе на протяжении многих веков — даже после того, как идол стал восприниматься как восточный захватчик, а пророк Илия превратился в сильного воина из Мурома. Однако следы его святости не совсем стерлись, о чем свидетельствуют скромность, преданность и способность к самопожертвованию, которые сказители сохранили в его портрете.

На фоне этой новой интерпретации былин об Илье Муромце некоторые нюансы похода Ивана Грозного на Казань принимают новое освещение. Перед походом Иван посетил гробницу Авраамия в Ростове и взял посох, полученный, по преданию, от св. Иоанна. Затем, в праздник Ильи-пророка, он выступил в поход — из Мурома — и держал при себе посох Авраамия на протяжении всей военной кампании (ПСРЛ; т. 13 (Никоновская летопись), 199 (год 1552)); [История Ярославского края: 42–45]. Неизвестно, считался ли Муром уже к середине XVI в. родиной Ильи хотя бы в некоторых регионах, но, несмотря на это, кажется, что Иван сознательно следовал многообещающим шагам Илии. С посохом Авраамия он тоже одержит победу над «погаными». Возможно, при Иване Грозном еще отчетливо ощущались ассоциации былинного богатыря с пророком Илией. Летописцы отмечают, что рождение

Грозного сопровождалось изумительной молнией и громом, потрясшими города и села по всей Московии (ПСРЛ; т. 4, ч. 1 (Новгородская четвертая летопись) 547–548). Для москвитов того времени любая гроза приходит от Илии, которого в народе зовут *Грозным* пророком Ильей.

Однако как объяснить переосмысление Дива? Как могло случиться, что его стали воспринимать как огромного, свирепого соловья? Как отмечалось ранее, гигантская Нага (Ногай, Черногон, Страфил), стоящая на пути святого Георгия к дворцу злого императора, считалась матерью всех птиц согласно «Голубиной книге»:

«(А) нагой-птица — всем птицам мати,
 А живет она н(а) акиане-море,
 А вьет гнездо на белом камене;
 Набежали гости карабельшики
 А на то гнездо нагай-птицы
 И на ево детушак на маленьких,
 Нагай-птица вострепенется,
 Акиан-море восколыблется,
 Кабы быстры реки разливались,
 Топят много бусы-корабли,
 Топят много червлененыя корабли,
 А все ведь души напрасныя»

[Данилов, 212; см. также Бессонов, 269–341].

Белорусская сказка об Илье, Соловье и Абжоре заканчивается тем, что герой рассекает Соловья на куски, которые улетают как обыкновенные соловьи, поющие свои обычные соловьиные песни. И в Наге, и в Соловье мы видим источник, или прародителя, птиц. Этот источник чудовищно огромен, а птицы, происходящие от него, вписываются в «естественный порядок Бога» — порядок, который восстанавливают Георгий и Илия. История заключительного эпизода в былине об Илье и Соловье, в котором Илья заставляет Соловья свистеть для князя Владимира, неясна, но, как мне кажется, она, вероятно, восходит к той же теме «восстановления божьего порядка», которую мы находим в белорусской сказке. Возможно, например, что на раннем этапе бытования этой песни требовали, чтобы Соловей пел как обычный соловей, но Илья

расчленил его за громкое, чудовищное пение — и куски Соловья улетели, превратившись в поющих соловьев.

В любом случае, эпизод с птицей как в белорусской сказке, так и в песне о святом Георгии противопоставляет гротескное существо из языческой мифологии птицам мирного, божественного порядка. Такое же противопоставление присутствует в легенде Иоакимовской летописи о крещении Новгорода Добрыней и в рассказе об освобождении Киева Александром Поповичем от языческой оккупации. В обоих случаях фигура по имени Соловей, стоящая у реки, внушает страх и противостоит другой фигуре, носящей имя маленькой птицы: Воробей и Дрозд. Обе эти легенды основаны на сказаниях, которые далеко отошли от прототипа (то есть от раннего эпоса об Илии, Диве и идоле), и мы можем только догадываться, как могли развиваться эти две истории, но — несмотря на перетасовку компонентов — оппозиция «грозный Соловей / нормальные птицы в природе» все еще ощутима.

И Соловей, и посадник Воробей «красноречивы» (как по-добает певчим птицам), но Воробей поддерживает христианизующие усилия Добрыни, в то время как Соловей, заняв позицию на мосту, возглавляет яростное сопротивление Добрыне. Устный сюжет, лежащий в основе этого рассказа, по-видимому, содержит ту же основную топографию раннего рассказа об Илии (христианин — птица — идол), но он претерпел дальнейшие преобразования, включая изменение роли «прирученной» птицы. Устный источник статьи Троицкой летописи с Соловьем и Александром Поповичем, по-видимому, разделяет генеалогию, близкую к рассказу Иоакимовской летописи, но он еще дальше отошел от старой модели. Противостояние Соловья и Дрозда очевидно, но роль Соловья (по-видимому, он уже сторонник Поповича), надо думать, представляет собой частичную инверсию его прежней роли как представителя язычества. А роль Дрозда, явно соответствующая роли Воробья у Татищева, продвинулась еще дальше от старого сюжета, чем роль Воробья. Мирные птицы, созданные ранее из тела Соловья, уже отделились совсем от своего «папы» и начали играть новую, независимую от него роль.

В конце белорусской сказки об Илье и Абжоре Илья «укрощает» чудовищную птицу, которая служила языческому идолу (Абжоре). Победив свирепого Соловья, Илья восстанавливает естественный божий порядок. В былине об Илье и Соловье герой приказывает своему пленнику-великану свистеть для князя Владимира, но Соловей свистит слишком громко, и Илья убивает его. Обыкновенные соловьи не упоминаются, но эта концовка представляет собой частичную параллель белорусской сказке, в которой Илья восстанавливает естественный порядок божьего мира, заставляя огромного Соловья петь как поют обычные соловьи. Оппозиция Соловей / Воробей у Татищева, по-видимому, отдаленно связана с этим укрощением мифической птицы. Сообщается, что «мирная птица» (Воробей) была воспитана при дворе князя Владимира. Воспитание этого Воробья (то есть его укрощение), таким образом, связано с тем же местом в Киеве, где Илья приказывает Соловью петь как обычный соловей. Эти устные сказания претерпели длительную эволюцию, следуя разными путями, но можно различить общее происхождение в песнях о цивилизаторской миссии святых героев. Отправка Егорием огромного Черногона / Нагая в море, чтобы тот выносил своих детенышей «как Бог повелел», является еще одним актом установления христианского порядка, заменяющего языческие верования. Подразумевается, что потомство этой «матери всех птиц» будет обычными птицами.

Устойчивая оппозиция «гигантская птица / меньшая птица» предоставляет возможное объяснение роли различных Соловьев в этих рассказах. В своей ранней истории устный сюжет об Илье, мифической птице и идоле Перуна, должно быть, включал эпизод, в котором гигантская птица каким-то образом трансформируется в обычных птиц, включая соловьев. Впоследствии это способствовало бы восприятию мифической птицы (Дива, Симаргла) как гигантского соловья, прародителя или источника всех соловьев. Однако с течением столетий этот мотив «сотворения» развивался в разных направлениях, давая мотив сотворения соловья в белорусских сказках, попытку приручить Соловья в былинной традиции и второстепенных персонажей Дрозда и Воробья, которые

контрастируют со свирепой фигурой по имени Соловей в двух летописных записях. Отправка Георгием гигантского Страфила (Наги, Черногона и т. д.) в море для выведения обычных птиц, как в белорусской сказке, близка к древнейшему образцу этого мотива, поскольку служит объяснением создания птиц.

Итак, вполне возможно, что мифическая птица, вероятно известная как Див, в конечном итоге стала восприниматься как гигантский Соловей по той причине, что изображалась как источник всех соловьев. Ее прежняя роль представителя вражеского, языческого пантеона определила, что ее по-прежнему будут рассматривать как злую, грозную фигуру.

Дивы в персидском фольклоре — мифические существа, охраняющие дорогу к центральному божеству или чудовищу. Див в «Слове о полку Игореве» тоже выполняет функцию охранника, предупреждающего тмутороканского идола о приближении русского войска, но его птичьи черты не характерны для персидских дивов, которые обычно изображаются как млекопитающие. Древнерусский Див, возможно, и есть Симург, который является птичьим дивом по существу, хотя он занимает особое положение среди персидских дивов и не называется дивом¹¹. В своем списке богов, почитаемых в Киеве, составители «Повести временных лет» ссылаются на Симаргла, но не дают никаких объяснений его функций [Schmidt], [Worth], [Соколова]. По-видимому, Симаргл соответствует персидскому Симургу, но как именно они связаны, неясно.

В свете близкого структурного сходства песни о Егории и раннего, предполагаемого сюжета об Илие, мифической птице и идоле, возникает вопрос, послужил ли один из этих двух сюжетов образцом для другого. Вопрос тем более интересен, что противник Егория — персидский царь, тогда как изучение Дива и Симаргла неизбежно ведет в область иранской мифологии и фольклора. Однако, это — тема для другого исследования, которое должно учесть роли Исфандиара, Рустама,

¹¹ См. дискуссию Рыбакова по поводу Переплута: [Рыбаков: 91–116]. Маттео Компарети показывает, что широко принятая идентификация птицы Симурга с Сенмурвом (с головой собаки — в номенклатуре Компарети: псевдо-Симург) скорее всего ошибочна. Компарети показывает, что Симург всегда изображался птицей (см.: [Compareti]).

наг, дивов и Симурга в «Шахнаме», «Беседе птиц» [Аттар] и других иранских преданиях.

Итак, в раннем сюжете Киевского периода мифическая птица (Див / Симаргл / Симург) охраняет дорогу к идолу Перуна в Киеве. Пророк Илия, новый громовержец и повелитель дождей у славян, приходит в Киев, преодолевает Дива и побеждает идола. Возможно, Див (как и Нага / Черногон) считался прародителем всех птиц — обстоятельство, которое привело к мотиву сотворения соловьев в конце белорусского варианта этого сюжета. Сюжет борьбы пророка Илии с идолом навеян, в частности, противопоставлением Илии живому «образу зверя» в Апокалипсисе. История об Илье, птице и идоле стала центральным мифом в устной эпической традиции Руси и отразилась в ряде сказаний и легенд, известных по источникам, записанным в период с XIII по XX век. Видное место, которое занимают в былинном репертуаре сюжеты «Илья и Соловей» и «Илья и Идолище», отчасти объясняется ключевой ролью этого сюжета в культуре Древней Руси.

Список литературы

1. Астахова А. М. Илья Муромец в русском эпосе // Илья Муромец / подгот. текстов, статья и коммент. А. М. Астаховой; [отв. ред. чл.-кор. АН СССР Д. С. Лихачев]. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 393–419 [Электронный ресурс]. URL: <http://feb-web.ru/feb/byliny/texts/imu/imu-393-.htm> (15.03.2026). (Сер.: Лит. памятники.)
2. [Астахова А. М.] Былины в записях и пересказах XVII–XVIII веков / подгот. А. М. Астахова [и др.]. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 320 с. (Сер.: Памятники русского фольклора.)
3. Аттар Ф. Логика птиц / пер. с перс. Борзуи Мостафы. М.: Номос, 2009. 312 с.
4. Бессонов П. А. Калеки перехожие: сб. стихов и исследование: [в 2 ч.]. М.: тип. А. Семена, 1861. Ч. 1. Вып. 1. 524 с.
5. Глебка П. Ф., Гутарай І. В. Беларускі эпас. Мінск: Выдавецтва АН БССР, 1959. 318 с.
6. Данилов К. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / подгот. [и коммент. сост.] А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. 2-е изд., доп. М.: Наука, 1977. 487 с.
7. История Ярославского края / Е. В. Спиридонова, М. В. Александрова, А. Ю. Данилов и др.; под общ. ред. В. В. Горошников. 4-е изд., испр. и доп. Рыбинск: Медиарост, 2018. 160 с.

8. Каллаш В. В. Мелкие этнологические заметки. 1. К вопросу о прозвании Ильи Муромца // *Этнографическое обозрение*. 1889. № 3. С. 204–205 [Электронный ресурс]. URL: <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/12603-3-god-1-y-kn-iii-1889#mode/flipbook/page/214/zoom/5> (15.03.2026).
9. Клосс Б. М. Новый памятник русского эпоса в записи XVI века // *История СССР*. 1968. № 3. С. 151–157. EDN: RHIPZP
10. [Костомаров Н. И.] Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко / под ред. Н. Костомарова. СПб.: тип. П. А. Кулиша, 1860. Вып. 1. 304 с.
11. Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. 2-е изд., доп. Л.: Худож. лит., 1985. 352 с.
12. Манн Р. Песнь о полку Игореве: новые открытия. М.: Языки славянской культуры, 2009. 96 с.
13. Никитина Т. Особый вариант пространной редакции жития Преподобного Авраамия Ростовского // *Макарьевские чтения: мат-лы VIII Российской науч. конф., посвящ. памяти святителя Макария*. Можайск, 2001. Вып. VIII: Русские государи — покровители Православия. С. 607–632 [Электронный ресурс]. URL: http://krotov.info/lib_min/14_n/ik/itina2.htm (15.03.2026).
14. Петрухин В. Я. Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Форум; Неолит, 2014. 464 с.
15. Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут // *Советская археология*. М.: Наука, 1967. № 2. С. 91–116 [Электронный ресу]. URL: https://archaeolog.ru/media/books_sov_archaeology/1967_book02.pdf (15.03.2026). EDN: QKUFOT
16. Смирнов Ю. И., Смолицкий В. Г. Добрыня Никитич и Алеша Попович / изд. подгот. Ю. И. Смирнов и В. Г. Смолицкий. М.: Наука, 1974. 448 с. (Сер.: Лит. памятники.)
17. Соколова Л. В. Див // *Энциклопедия «Слова о полку Игореве»*: в 5 т. / Рос. АН, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом); [редкол.: О. В. Творогов (отв. ред.) и др.]. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. Т. 2. С. 110–114.
18. Татищев В. Н. *История Российская*: в 7 т. / [вступ. ст. А. И. Андреева и др.]; Акад. наук СССР, Ин-т истории, Ленингр. отд-ние. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1962. Т. 1. 500 с.
19. Compareti M. The Elusive Persian Phoenix. Simurgh and Pseudo-Simurgh in Iranian Arts // *Studia Persica*. 2021. No. 3. Pp. 1–319.
20. Mann R. *The Song of Prince Igor: Russia's Great Medieval Epic*. Eugene: Vernyhora Press, 1979. 70 p.
21. Mann R. *Russian Apocalypse: Songs and Tales About the Coming of Christianity to Russia*. Lawrence: Coronado Press, 1986. 151 p.
22. Mann R. *Lances Sing: a Study of the Igor Tale*. Columbus: Slavica Publishers, 1990. 230 p.
23. Mann R. *The Igor Tales and Their Folkloric Background*. Jupiter (FL): Birchbark Press of Karacharovo, 2005. 434 p.
24. Schmidt H.-P. *The Sēmurw. Of Birds and Dogs and Bats* // *Persica*. 1980. No. 9. Pp. 1–85.

25. Worth D. Div = Simurv // Восточнославянское и общее языкознание: [сб. ст.] / АН СССР, Ин-т рус. яз; отв. ред. О. Н. Трубачев. М.: Наука, 1978. С. 127–132.

References

1. Astakhova A. M. Ilya Muromets in Russian Epos. In: *Ilya Muromets*. Moscow, Leningrad, The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1958, pp. 393–419. Available at: <http://feb-web.ru/feb/byliny/texts/imu/imu-393-.htm> (accessed on March 15, 2026). (Ser.: Literary Monuments.) (In Russ.)
2. Astakhova A. M. *Byliny v zapisyakh i pereskazakh XVII–XVIII vekov* [*Epics in Records and Retellings of the 17th — 18th Centuries*]. Moscow, Leningrad, The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1960. 320 p. (Ser.: Monuments of Russian Folklore.) (In Russ.)
3. Attar F. Logika ptits [The Logic of Birds]. Moscow, Nomos Publ., 2009. 312 p. (In Russ.)
4. Bessonov P. A. *Kaleki perekhozhie: sbornik stikhov i issledovanie: v 2 chastyakh* [*Itinerant Cripples: a Collection of Verses and Study: in 2 Parts*]. Moscow, tipografiya A. Semena Publ., 1861, part 1, issue 1. 524 p. (In Russ.)
5. Glebka P. F., Gutaray I. V. Belaruski epas [Belarusian Epic]. Minsk, The Academy of Sciences of the BSSR Publ., 1959. 318 p. (In Belarus.)
6. Danilov K. *Drevnie rossiyskie stikhotvoreniya, sobrannyye Kirshyeyu Danilovym* [*Ancient Russian Verses Collected by Kirsha Danilov*]. 2nd edition, supplemented. Moscow, Nauka Publ., 1977. 487 p. (In Russ.)
7. *Istoriya Yaroslavskogo kraja* [*History of the Yaroslavl Region*]. 4th ed., revised and supplemented. Rybinsk, Mediarost Publ., 2018. 160 p. (In Russ.)
8. Kallash V. V. Minor Ethnological Notes. 1. On the Question of Ilya Muromets's Nickname. In: *Etnograficheskoe obozrenie*, 1889, no. 3, pp. 204–205. Available at: <http://elibr.shpl.ru/ru/nodes/12603-3-god-1-y-kn-iii-1889#mode/flipbook/page/214/zoom/5> (accessed on March 15, 2026). (In Russ.)
9. Kloss B. M. A New Monument of Russian Epic in a 16th-Century Record. In: *Istoriya SSSR [History of the USSR]*, 1968, no. 3, pp. 151–157. EDN: RHIPZP (In Russ.)
10. Kostomarov N. I. *Pamyatniki starinnoy russkoy literatury, izdavaemye grafom Grigoriem Kushel'evym-Bezborodko* [*Monuments of Ancient Russian Literature, Published by Count Grigory Kushel'ev-Bezborodko*]. St. Petersburg, tipografiya P. A. Kulisha Publ., 1860, issue 1. 304 p. (In Russ.)
11. Likhachev D. S. “Slovo o polku Igoreve” i kul'tura ego vremeni [“The Tale of Igor's Campaign” and the Culture of His Time]. 2nd ed., supplemented. Leningrad, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1985. 352 p. (In Russ.)
12. Mann R. *Pesn' o polku Igoreve: novye otkrytiya* [*The Tale of Igor's Campaign: New Discoveries*]. Moscow, Yazyki slavyanskoy kul'tury Publ., 2009. 96 p. (In Russ.)

13. Nikitina T. A. Special Version of the Extended Edition of the Life of the Venerable Abraham of Rostov. In: *Makar'evskie chteniya: materialy VIII Rossiyskoy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy pamyati svyatitelya Makariya* [Makaryev Readings: Proceedings of the 8th Russian Scientific Conference Dedicated to the Memory of Saint Macarius]. Mozhaysk, 2001, issue 8: Russian Sovereigns Are the Patrons of Orthodoxy, pp. 607–632. Available at: http://krotov.info/libr_min/14_n/ik/itina2.htm (accessed on March 15, 2026). (In Russ.)
14. Petrukhin V. Ya. *Rus' v IX–X vekakh. Ot prizvaniya varyagov do vybora very* [Rus' in the 19th Century. From the Calling of the Varangians to the Choice of Faith]. 2nd ed., corrected and supplemented. Moscow, Forum Publ., Neolit Publ., 2014. 464 p. (In Russ.)
15. Rybakov B. A. Rusalii and the God Simargl-Pereplut. In: *Sovetskaya arkheologiya*, 1967, no. 2, pp. 91–116. Available at: https://archaeolog.ru/media/books_sov_archaeology/1967_book02.pdf (accessed on March 15, 2026). EDN: QKUFOT (In Russ.)
16. Smirnov Yu. I., Smolitskiy V. G. *Dobrynya Nikitich and Alyosha Popovich*. Moscow, Nauka Publ., 1974. 448 p. (Ser.: Literary Monuments.) (In Russ.)
17. Sokolova L. V. Div. In: *Entsiklopediya "Slova o polku Igoreve": v 5 tomakh* [Encyclopedia of "The Tale of Igor's Campaign": in 5 Vols]. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 1995, vol. 2, pp. 110–114. (In Russ.)
18. Tatischev V. N. *Istoriya Rossiyskaya: v 7 tomakh* [Russian History: in 7 Vols]. Moscow, Leningrad, The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1962, vol. 1. 500 p. (In Russ.)
19. Compareti M. The Elusive Persian Phoenix. Simurgh and Pseudo-Simurgh in Iranian Arts. In: *Studia Persica*, 2021, no. 3, pp. 1–319. (In English)
20. Mann R. *The Song of Prince Igor: Russia's Great Medieval Epic*. Eugene, Vernyhora Press Publ., 1979. 70 p. (In English)
21. Mann R. *Russian Apocalypse: Song and Tales About the Coming of Christianity to Russia*. Lawrence, Coronado Press Publ., 1986. 151 p. (In English)
22. Mann R. *Lances Sing: a Study of the Igor Tale*. Columbus, Slavica Publ., 1990. 230 p. (In English)
23. Mann R. *The Igor Tales and Their Folkloric Background*. Jupiter (FL), Birchbark Press of Karacharovo Publ., 2005. 434 p. (In English)
24. Schmidt H.-P. The Sēmurw. Of Birds and Dogs and Bats. In: *Persica*, 1980, no. 9, pp. 1–85. (In English)
25. Worth D. Div = Simurv. In: *Vostochnoslavjanskoe i obshcheeazykoznanie: sbornik statey* [East Slavic and General Linguistics: a Collection of Articles]. Moscow, Nauka Publ., 1978, pp. 127–132. (In English)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Манн Роберт, независимый исследователь (г. Гейнсвилл, штат Флорида, США); e-mail: RobertMann1185@gmail.com. **Robert Mann**, Independent Researcher (Gainesville, Florida, USA); e-mail: RobertMann1185@gmail.com.

Поступила в редакцию / Received 15.01.2026

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 15.03.2026

Принята к публикации / Accepted 17.03.2026

Дата публикации / Date of publication 25.05.2026