



О ВОЗМОЖНОМ
ИСТОЧНИКЕ
НЕКОТОРЫХ ОБРАЗОВ
ЛЕТОПИСНОЙ
“ПОХВАЛЫ” КНЯЗЮ
РОМАНУ МСТИСЛАВИЧУ

**Вадим Изяславович
Ставиский**

Независимый исследователь,
Киев, Украина

On a Possible
Source of Some of
the Images in the
Annalistic *Pokhvala*
to Prince Roman
Mstislavich

Vadym I. Stavyskyi

Independent scholar, Kiev, Ukraine

Резюме

Предметом исследования в статье является текст, выделяемый в начальной части Галицко-Волынской летописи и получивший условное название “Похвала князю Роману Мстиславичу Галицкому”. Автор статьи уточняет отдельные наблюдения, сделанные А. С. Орловым по поводу заимствований в тексте “Похвалы” из переводных произведений. Дополнительный материал для сопоставлений предоставляет текст толкования пророков св. Ипполитом Римским, известный в славянском переводе XII в. под названием “Слово о Христе и об антихристе”. В его тексте находит возможное объяснение оригинальная конструкция ума мудростью, предложенная автором для пояснения причин внешнеполитических успехов князя Романа, а также логика сопоставления князя со зверями апокалипсиса: львом-орлом, рысью, крокодилом. Характерные особенности, обнаруживаемые в тексте “Похвалы” в изложении сведений о сомнительном изгнании Владимиром Мономахом хана Атрака и последовавшем легендарном посольстве к нему хана Сырчана (оба известия не подтверждаются другими источниками), обусловлены, по нашему мнению, использованием текста “Слова”. Литературные образы “Похвалы” на всем

протяжении ее текста оказываются детерминированными апокалиптической символикой, несущей следы, характерные для ее истолкования св. Ипполитом. Это наблюдение позволяет расширить наше представление о перечне переводных произведений, использованных при составлении Галицко-Волынской летописи.

Ключевые слова

древнерусская литература, Галицко-Волынская летопись, текстология, похвала, Ипполит Римский

Abstract

The subject of this article is the text known as the “Eulogy (*Pokhvala*) to Prince Roman Mstislavich Galitsky,” which is from the opening section of the Galician-Volhynian Chronicle. The author of the article amplifies remarks made by Alexander Orlov about loanwords taken from translated works that appear in the text of the *Pokhvala*. The text of the exegesis of prophets by St. Hippolytus of Rome, which was widely known in Slavonic translation from the 12th century as the *Slovo o Khriste i ob Antikhriste*, produces additional material for comparison. St. Hippolytus’s text offers a possible interpretation of the concept “*uma mudrost’iu*,” which the author of the *Pokhvala* offers as an explanation of the successful foreign policy of Prince Roman; in addition, this explanation helps to clarify the comparison of the prince with the eagle-lion, the lynx, and the crocodile. Certain characteristics of the text of the *Pokhvala* as revealed in the account of the exile of Khan Atrak by Prince Vladimir Monomakh and the subsequent mission carried out by Khan Syrchan, both unsupported in other sources, were, we believe, influenced by the text of the *Slovo* as well. It appears that literary images used throughout the *Pokhvala* were determined by apocalyptic symbols, following the approach that was typical of their interpretation by St. Hippolytus. This conclusion permits us to broaden our notions about the enumeration of works in translation used by the creator of the Galician-Volhynian Chronicle.

Keywords

Old Russian literature, Galician-Volhynian Chronicle, text criticism, St. Hippolytus of Rome, eulogy

Во вступительной части Галицко-Волынской летописи (далее — ГВЛ), в том виде, в котором она дошла до нас, ее автором или редактором помещен панегирик князю Роману Мстиславичу Галицкому (“Похвала”). Текст “Похвалы” князю Роману, в летописях по Ипатьевскому началу XV в. (далее — Ипат.) и Хлебниковскому XVI в. (далее — Хлеб.) спискам стоит под 1201 г. и разрывает зачин летописи, начинавшейся с сообщения о смерти князя Романа в 1205 г. с продолжением в виде сообщения о предполагавшемся описании злключений его малолетних сыновей.

В новейшем комментарии текста ГВЛ высказана мысль о том, что “истоки летописной похвалы Роману Мстиславичу берут начало в

древнерусском фольклоре” [Котляр 2005: 181–182]. Н. Ф. Котляр развивает мысль акад. Б. А. Рыбакова о том, что панегирик князю Роману был создан придворным галицким поэтом в виде “славы” — “хвалы”, и утверждает, что яркая жизнь князя способствовала созданию народных преданий, легенд и песен как у древнерусского народа, так и среди его соседей [Котляр 2005: 182]. В этом случае обозначенный исследователями путь формирования текста “Похвалы” предполагает существование длительной предыстории, а значит, весьма поздний этап ее включения в текст ГВЛ. Учитывая весьма слабую фактологическую базу текста “Похвалы”, единственно возможным направлением для обоснования этой мысли является исследование лексики ее текста.

До сегодняшнего дня наиболее полно анализ лексики “Похвалы” представлен в работах акад. А. С. Орлова. В частности, в “Лекциях по истории древней русской литературы” им было высказано “предположение о заимствовании Галицко-Волынской летописью фразеологии Малалы по Еллинскому Летописцу для характеристики Романа Мстиславича Галицкого, под 1201 г. Ипатьевского списка” [Орлов 1916: 74]. Позже оно без изменений было включено в обобщающую статью, изданную в 1926 г. [он же 1926: 101–103]. Однако акад. Орлов не скрывал, что “при сопоставлениях, мы не достигли окончательных результатов” [там же 1926: 97], что позволяет нам с большей свободой подойти к анализу текста “Похвалы”.

Фразеология панегирика князю Роману, по мысли А. С. Орлова, свидетельствует о сугубо книжном характере текста, набранного из отдельных фраз и отрывков из славянских переводов византийских текстов, входивших в состав сборника типа Архивского. Утверждение ученого о том, что такой сборник “происходил из Галицко-Волынской области и относился ко второй половине XIII века” [Орлов 1916: 95], заставляет с большим вниманием отнестись к его составу. Мы имеем в виду, что литературные особенности образной системы “Похвалы” могли быть обусловлены не только переводными текстами, входившими в состав Хронографа (хроники Амартола и Малалы, Александрия, текст Флавия), но и текстом, близким к Толковому Апокалипсису.

Свои выводы исследователь строил прежде всего на анализе начальной фразы текста, в которой сообщается о том, что князь Роман “одо́лѣвша всимъ поганьскымъ языкъ оума мудростью. ходаща по заповѣдемъ Бжѣимъ” (Ипат.) [ПСРЛ, 2: 715–716] или “одо́лѣвша всѣмъ поганьскымъ языкомъ, ума мудростию ходяще по заповѣдемъ Божиимъ” (Хлеб.) [ГВЛ 1990: 308]. А. С. Орлов сопоставил это выражение с фразой из Хроники Малалы по Еллинскому Летописцу первой редакции, которой характеризовался звероподобный Геракл:

его-же глаголють во лвѣи язвени ходяща и палицю имуща [. . .] палицею убивша змия, рекше одолѣвшу тремъ частемъ злымъ похотемъ ума мудростью акы палицею, ходяща в котызѣ яко въ лвѣ язвенѣ [Орлов 1916: 101, прим. 1], ср.: палицею оубившую змия. рекше одолѣвшу частѣ слѣ похотѣ, оума мростию. акы палицею ходяща въ котызѣ. акы въ левѣи ямѣ. въ твердѣ оумѣ [Истрин 1994: 30].

Интересующую нас фразу в контексте “Похвалы” Л. Е. Махновец перевел следующим образом: “. . . одолів усі поганські народи, мудрістю ума додержуючи заповідей божих” [ЛР 1989: 368]. Переводя текст по Ипат., ученый, тем не менее, отдал предпочтение пунктуации Хлеб. О. П. Лихачева, опираясь на Ипат., изданный в “Библиотеке литературы Древней Руси”, расставила акценты иначе: “Он победил все языческие народы мудростью своего ума, следуя заповедям Божиим” [Лихачева 1997: 185]. Разница в понимании фразы исследователями достаточно существенна и определяется местом запятой в тексте — перед словом *ума* или после слова *мудростью*. В результате из перевода Л. Е. Махновца очевидно, что победы князя Романа были обусловлены тем, что он при помощи загадочной *ума мудрости* придерживался (*ходяще*) заповедей Божиих, а из перевода О. П. Лихачевой следует, что он победил народы “мудростью своего ума”, что выглядит как тавтология.

При всей внешней сопоставимости фразы “одолевшу всеимъ поганьскымъ язкѣмъ оума мудростью” со словами “одолевшу тремъ частемъ злымъ похотемъ ума мудростью” в обоих текстах совершенно очевидно, что на этом их родственность заканчивается. Многое зависит от наличия в тексте знака препинания после исследуемого выражения, отсутствующего в Хлеб., и превращающего в деепричастный оборот последующие слова в Ипат., что и нашло отражение в переводе О. П. Лихачевой. В данном случае пунктуация Ипат. полностью соответствует пунктуации текста в Хронике. По мнению Т. Л. Вилкул¹, подстрочный перевод соответствующего места греческого текста (опубликованного В. М. Истриным) выглядит следующим образом: “Победил разнообразные страсти (влечения, похоти) ума посредством палицы философии (мудрости)”. Он не дает оснований для возникновения словосочетания *ума мудростью* и всецело относит ее возникновение на счет славянского переводчика.

То есть в греческом тексте Малалы выражение “ума мудростью” вообще отсутствует, а речь в тексте идет о победе мудрости над страстями ума. Оно относится не к “хождению”, как следует из пунктуации Хлеб., а к “одолению злымъ похотемъ ума”, как в Ипат., олицетворенным для христианина в змие-антихристе, и является аллегорией. Это означает, что прямого заимствования летописцем из

¹ Выказано устно.

греческого текста Хроники быть не могло. Более того, одоление “всимъ поганьскымъ языкомъ ума” весьма отдалено по смыслу от исходного текста об одолении “злымъ похотемъ ума”. Это дает основания предположить, что автор “Похвалы” сосредоточился на редком словосочетании *ума мудростью* в ущерб наполнению его обычным смыслом. Таким образом, перевод О. Лихачевой максимально точно передает смысл фразы, но все же остается открытым вопрос о том, как можно было бы избежать сложности в понимании фразы о победе, достигаемой “мудростью своего ума”.

Из текстов, которые функционировали в древнерусской духовной среде, известно, что мудрость возносит, повелевает, показывает, возлагает; ее обретают и принимают, ею хвалятся и укрепляются [СДРЯ XI–XIV вв., 5: 33–34]. Таким образом, мудрость выступает действенной силой, оказывающей всеобъемлющее влияние на судьбу ее обладателя. Положение ума представляется более статичным: лишь в двух случаях он “летает” [Срезневский 1912, 3: 1212]. Но вот литературный топос, в котором была бы обозначена связь ума и мудрости, мы наблюдаем совсем редко. Один из таких случаев — это славянский перевод Откровения Иоанна Богослова (Откр 13:18): “Сдѣ мѣть естъ иже има оумъ. да почтѣ число звѣрино” [*Tr121*: л. 50]². Из этой фразы нам становится понятным, что мудрость, сопряженная с умом, представлялась как высшая степень мудрости в христианском контексте ее понимания — это мудрость пророков, предсказывавших самый животрепещущий момент христианской истории — приближение царства антихриста. Это позволяет предположить, что автор “Похвалы” князю Роману намеревался связать внешнеполитические успехи князя с наличием у него особенного дара предвидения. Но был ли текст Библии непосредственно источником создания литературного топоса “Похвалы” или он был воспринят ее автором опосредованно?

В 1868 г. К. И. Невоструевым был опубликован славянский перевод сочинения св. Ипполита Римского “О Христе и антихристе” в рукописи XII в. из Чудовского монастыря. Рукопись имела название “Иполита епискупа Съказаніе о Христосѣ и о антихристѣ” и была издана параллельно с греческим текстом и с переводом на русский язык [Ипполит 1868]³. Вскоре И. И. Срезневский издал текст этого сочинения, имевшего название “Ипполита епископа папы Римскаго толкование: Сказание о Христѣ и о антихристѣ”, по Академическому списку с

² О текстологии славянского перевода Апокалипсиса см.: [Алексеев, Лихачева 1987]. Благодаря данным этой работы, в качестве источника текста славянского Апокалипсиса нами был выбран список *Tr121* кон. XIV в., представляющий толковую редакцию — единственную, известную в Древней Руси, а также представленную исключительно древнерусскими списками.

³ В дальнейшем текст св. Ипполита цитируется по этому изданию.

разночтениями по Чудовской рукописи [Срезневский 1874]. В 1899 г. был издан новый перевод на русский язык этого сочинения св. Ипполита по греческой рукописи X в., опубликованной ранее в 1897 г. Эта рукопись, найденная в библиотеке Храма Гроба Господня, интересна тем, что не имеет пропусков, характерных для текста греческой рукописи, изданной К. И. Невоструевым, но буквально соответствует изданному им славянскому переводу [Ипполит 1899: 9–46]. Таким образом, можно утверждать, что славянский перевод текста “Сказания” св. Ипполита (СИ), представленный Чудовским и Академическим списками, был сделан с реально существовавшего полного греческого списка этого произведения, в каком виде он и был известен на Руси в XII в., и этот факт нельзя не учитывать при изучении древнерусского литературного процесса.

В своем произведении св. Ипполит толкует библейские пророчества о признаках второго пришествия. В нем главное внимание автора обращено на выяснение вопроса о сущности антихриста. Впрочем, автор значительную часть своего сочинения отводит также рассуждению о сущности, природе и признаках истинного пророческого дара. По этому поводу св. Ипполит утверждает: “Не бо ѿ свокѣ силы прѣрочи бесѣдоваахоу [. . .]. нь първокъ оубо ѿ словесе моудрость приимаахоу” [Ипполит 1868: 5]. Здесь мы обнаруживаем, что источником истинной мудрости провозглашается Слово, даровавшее заповеди. В таком случае выражение галицкого летописца “ума мудростию, ходяще по заповѣдемъ” следует признать близким утверждению св. Ипполита о том, что истинные пророки “отъ Словесе мудрость приимаху”.

Полагаем, что словосочетание *ума мудростию* воспринималось в древнерусской литературной среде XIII в. как устойчивый литературный топос, относящийся к определенному событию. Находим мы его у св. Ипполита, который дважды обращается к тексту Откровения Иоанна, пересказывая его с некоторыми отличиями: “Съде вса моудрость кѣсть иже моудрость имать да почъте число имени звѣрю” [Ипполит 1868: 73]; “съде кѣсть разоумъ иже има моудрость. да почъте число звѣри” [там же: 78]. В “Слове” Даниила Заточника, которое исследователи относят к XII в., этот же топос применен в развернутом виде, буквально повторяющем текст второй цитаты из СИ: “Въструбим, яко в златокванныя трубы, в разоумъ ума своего и начнемъ бити в сребреныя органы возвитие мудрости своя” [Слово Даниила Заточника 1932: 4]. О том, что источником образа “серебряных органов мудрости” у Заточника был именно текст СИ, свидетельствует указание последнего на то, что пророки “аки органи себе съкоуплени. имѣще въ себе выиноу слово аки било” [Ипполит 1868: 5]. Со Словом,

как мы помним, св. Ипполит связывает получение мудрости (“мудрость приимаху”), что равнозначно “возвитию мудрости” текста Заточника. Если допустить, что *разумъ ума* текста Заточника передает на самом деле неправильно понятое *разумъ има* текста св. Ипполита, что вполне объяснимо палеографически, то совпадение в выражении будет буквальным. Показательно, что и у Малалы мудрость сопоставляется с “палицею убивша змия”. Повергнутый змий, по словам хрониста, олицетворял три “злыи похоти ума”. В таком случае змий определенно сопоставим с антихристом, а палица с билом — орудием пророков в борьбе с антихристом. То есть мы предполагаем, что смысл, который автор “Похвалы” включил в выражение *ума мудрость*, наиболее полно раскрывается через рассуждения св. Ипполита о происхождении феномена истинной пророческой мудрости.

Князь Роман представляется летописцем в качестве носителя истинной мудрости, сопоставимой с мудростью библейских пророков, которым было открыто о судьбе человечества. Предложенная летописцем конструкция подразумевает обладание князем Романом истинным знанием о грядущих переменах, предшествующих явлению антихриста. Для этого периода характерно появление четырех зверей антихриста. А поэтому использование в продолжение летописной характеристики князя сравнений его с экзотическими зверьми, которыми насыщены эти пророчества, должно натолкнуть нас на серьезные размышления об источнике и смысле сопоставлений, представленных в тексте “Похвалы”.

Князь Роман последовательно сравнивается со львом, рысью, крокодиллом, орлом и туром:

оустремил бо са баше на поганьца яко и левъ. сердить же бѣ яко и рысь. и гоубаше яко и коркодиль. и прехожаше землю ихъ яко и врель. храборъ бо бѣ яко и тоуръ [ПСРЛ, 2: 716].

Для первого зверя А. С. Орлов увидел параллель из того же отрывка Малалы, в котором победа Геракла над “злыми похотями ума” происходит на фоне его обращения во льва, “егоже глаголють во лвѣи язвени ходяща [. . .] ходяща въ котызѣ. акы въ левѣи ямѣ. въ твердѣ оумѣ”. Поэтому сравнение князя Романа со львом сразу за указанием на его исключительное следование *ума мудрости* выглядит совершенно логичным. Однако полного соответствия мы не наблюдаем. Сопоставление князя Романа со львом продолжается сравнением его с рысью. Акад. Орлов справедливо обратил внимание на сопоставимость слов галицкого летописца “сердить же бѣ яко и рысь” “Похвалы” с характеристикой Александра Македонского из толкования шестого видения пророка Даниила из Еллинского летописца: “уподобися [Александр Македонский. — В. С.] рыси, занеже

бѣше острѣ у момѣ и многокозненѣ в помыслѣхъ и лютѣ сердцемѣ и кровь челоуѣческу пити (пить)” [Орлов 1926: 104, прим. 1]. Интересно, что под 1251 г. галицкий летописец продолжает эту же мысль и вспоминает: “иже бѣ изоустрилса на поганыа. яко левъ. имже Половци дѣти страшахоу” [ПСРЛ, 2: 813]. Хотя в одном случае князь Роман “оустремил бо са баше на поганыа яко и левъ”, а в другом он “бѣ изоустрилса на поганыа. яко левъ”, очевидно, что характеристика князя Романа под 1251 г. связана с текстом “Похвалы”. Причем использование в ней глагола *изоустрилса* вместо *устремилса* предполагает знакомство ее автора с одним и тем же апокалиптическим текстом, в котором была дана характеристика Александру Македонскому.

Термин *изоустрилса*, судя по всему, является неологизмом, созданным автором “Похвалы”. До этого времени он был известен в форме *възоустрилса*, которая особенно интересно употребляется в статье Киевской летописи под 1174 г. Негативно оценивая действия князя Андрея, летописец рассуждает в образах, близких рассматриваемому месту “Похвалы”:

Андрѣи же [. .] и възоустриса на рать [. .]. Андрѣи же князь толикѣ оумникѣ сы. во всехъ дѣлѣхъ. добль сы и погуби смыслъ свои. и невоздержаниемъ. распольвьса гнѣвомъ. такова оубо слова похвална испусти. яже Бѣи студна и мерьска. хвала и гордость. си бо вса быша ѿ дьявола на ны. иже всѣваеть въ срѣце наше. хвалу и гордость [ПСРЛ, 2: 573–574].

Термин *възоустриса* в данном случае применен явно в негативном смысле, и раскрывается через пояснение *распольвьса гнѣвомъ*. Им поясняется последствие активности дьявола, в результате воздействия которого князь “погуби смыслъ свои”. Идея явно противоположна возвещенной в “Похвале” победе мудрости ума князя Романа над “всимъ поганскимъ языкомъ”. Для того, чтобы такое противопоставление стало очевидным для читателя, который не должен был оценить их в аспекте богопротивных действий князя Андрея, автор “Похвалы”, видимо, и создал неологизм *изоустрилса*.

Использование сравнения князя Романа со львом в статье 1251 г. акад. Орлов считал заимствованием из текста “Похвалы”. Но мы видим, что характер взаимосвязи обоих лексем выглядит сложнее и указывает на одновременность создания двух сравнений князя Романа — со львом в “Похвале” и в статье 1251 г. Ведь нельзя отрицать возможность развития лексемы от более сложной (*изоустрилса*) к более простой (*устремилса*).

Д. С. Лихачев, опубликовав исследование “галицкой литературной традиции” и ее влияния на текст Жития князя Александра Невского, отметил:

В житии Александра дважды говорится о степных народах, которые пугают своих детей именем русского князя: в “Слове о погибели” [которое он считал вступлением к жизнеописанию князя Александра. — В. С.] говорится о Мономахе, “*которым то половоци дети своя ношаху* (описка вм. «страшаху») *в колыбели*”, и в собственно житии то же говорится об Александре: “*проиде вестъ до усть Волги, и начаша жены Моявидския полошати дети своя* рекуще, едет князь Александр Ярославичъ”. Единственная параллель к этим двум местам жития может быть указана только в Галицкой летописи под 1252 г. [Лихачев 1947: 52].

Слова, стоящие в окончании статьи ГВЛ под 1251 г. (“имже Половци дѣти страшаху”) и Жития (“начаша жены Моявидския полошати дети”), явно связаны с текстом первой редакции Мефодия Патарского. В нем сказано, что измаильтяне будут вторично изгнаны “греческим царем”, неким реинкарнированным Александром Македонским, который

съ великою яростию възънепретсе [. . .] кгоже начнууть члѣвци мнѣти мртва быѣша [. . .] и расиплетсе власть имь и плѣннѣти жены ихъ и дѣти ихъ [. . .] и нападетъ на нкѣ стрѣѣ въсоуѣ и на жены ихъ и на дѣти ихъ [Истрин 1897: 97–98].

В тексте ГВЛ под 1251 г. с т р а х (более первичное чтение, чем в Житии) у “половецких детей”, между тем, вызывает не сам князь Роман, а образ льва, в котором князь им является. Эта важная психологическая деталь явно опущена в текстах “Слова о погибели” и Жития. В Житии это оправдано именем героя, акцент поставлен иначе — князь Александр сам представлен как воплощение “греческого царя”. Автор Жития замещает князя Александра Ярославича образом царя Александра, подобного “мужьствомъ звѣри”. Это почувствовали жены, которые пугали своих детей перспективой того, что “Олександро князь и д е т ь”. “Царь” Батый также обнаружил в князе Александре Ярославиче обладателя особых качеств, увидев, что “нѣсть подобна сему князю [. . .] отпусти и съ честию”.

Среди немногочисленных случаев упоминания рыси в древнерусских текстах с ней, кроме Александра Македонского в приведенном А. С. Орловым отрывке из толкования на пророка Даниила, сравнивается третий зверь апокалипсиса у того же пророка Даниила и истолковывавшего его пророчества св. Ипполита: “. . . и се звѣрь дроугыи, акы рысь [. . .] чѣтыри глѣ вы звѣри томѣ. Въ слѣдъ ѿго видаахъ” [Ипполит 1868: 31–32]. В Откр 13:2 то же: “І звѣрь веходѣщи видѣ. и бѣ подобенъ рысици [. . .] І дасть ѿму змии силу свою и прѣлѣ съи и область велию” [Тр121: лл. 47 об.–48]. В своем толковании св. Ипполит сравнивает третьего зверя с царством Александра Македонского: “Потомъ же третий звѣрь, рысь, еже бѣша елини. По персѣхъ бо александръ, предъержа македонань. . .” [Ипполит 1868: 36]. Но и первый зверь Апокалипсиса

св. Ипполитом представлен так: “Първыи акы львица. и пера ки акы орлоу. видаахъ донѣде испадоса пера ки. и Ѡнашаса Ѡ земля” [ТАМ ЖЕ: 31]. Значит, в контексте апокалиптических образов сравнение князя Романа со львом выглядит совершенно не случайным. Равно как и его сравнение с орлом: “и прехо ж а ш е землю ихъ [языковъ. — В. С.] я ко и орелъ”. Св. Ипполит, цитируя пророка Исаяю, пишет: “Горе земли [. . .] и дуть бо акы оръли льгъци къ языку высокоу и къ чужимъ людъмъ и лютомъ, кый его языкъ дале надѣяся и попыранъ есть” [ТАМ ЖЕ: 91]. В сравниваемых фразах, содержащих общие термины *земля* и *языкъ*, сопоставимы выражения *прехо ж а ш е яко и орелъ* и *идуть бо акы оръли*, что позволяет достаточно уверенно предположить источник образа орла в характеристике князя Романа.

Каждому зверю, упомянутому в панегирике князю Роману, автором приписывается определенное характерное только для него качество: лев — устремляется, рысь — “сердита бысть”, тур — храбр. Особенностью крокодила автор считал, что этот зверь как-то особенно убивал свою жертву — “губяше яко”. Известно, что череда зверей Апокалипсиса завершается описанием неопределенного четвертого зверя:

и се звѣръ четвертыи страшнѣнъ. и чоуднѣнъ и крѣпкъ излиха. зоуби кго желѣзни. и ногъти кго мѣднюю снѣдад и дробл и прочьнаа ногама съпирад. и тѣ излиха различнѣнъ Ѡ всѣхъ звѣри иже предъ нимъ [. . .] и се акы очи члвѣчьстѣ [Ипполит 1868: 32].

Этот четвертый зверь хотя и не назван по имени, но по всем признакам соответствует средневековым книжным представлениям о крокодиле. Первое — он отличается “излиха” от предшествовавших ему зверей Апокалипсиса — льва, медведя и рыси. У него огромные железные зубы, и остаток своей жертвы он топчет ногами. Как замечают о крокодиле в средневековых текстах, “глаголют же яко имать толико зубовъ, елико имать дней годъ”. И наконец, его глаза сравниваются с человеческими, что, конечно же, отражает характерное мнение о нем средневековых источников: “а егда имеет человека ясти, тогда плачет и рыдает” [Белова 2000: 148], что считалось исключительно признаком человеческой природы.

Для воинской лексики сравнение с крокодилем выглядит достаточно неожиданным, какие достоинства оно подчеркивает — непонятно. Поэтому думаем, что сравнение князя Романа Мстиславича с крокодилем все же есть смысл рассматривать в контексте апокалиптических образов.

Возникает закономерный вопрос, почему качества, приписываемые древними пророками антихристу, галицкий летописец с такой

легкостью применял к своему князю, намереваясь создать его положительный образ? Во-первых, напомним, что князя Романа он позиционировал в качестве наследника самих пророков. Во-вторых, ссылаясь на Откр 18:37, св. Ипполит напоминает: “львъ рещи Христось и львъ антихреть”, потому что “подобитиса мыслить льстьць сїа оу бжїю” [Ипполит 1868: 12–13]. И дальше: “оубо льва и скумяна львова. предъвъзгласиша кънигы ѡа. подобно и ѡ антихреть рѣно ксть” [ТАМ ЖЕ: 20]. Подчеркивается стремительность и неотвратимость второго пришествия Христа, поражающего антихриста: “Гдѣко бо мълнии. исходить отъ вѣстока [. . .] тако боудеть пришьствїе сїа а человѣча” [ТАМ ЖЕ: 103]. Аналогично и князь Роман “оустремил бо сѧ баше на поганыѧ гдѣко и левъ” [ПСРЛ, 2: 716]. Гиперболизированная воинственность князя по отношению к “поганым” под пером летописца становится явно сопоставима со внезапностью наступления второго пришествия Сына Божия на антихриста. Уподобление же князя льву, орлу, рыси и крокодилу определяло, прежде всего, мистическую природу его силы, что сразу вслед за обозначением ее источника — “заповедей Божиих” — не должно порождать у читателя сомнений в природе происхождения этой силы.

Текст “Похвалы” содержит следующую информацию о Владимире Мономахе: “погубившему поганыѧ Измалтаны. рекомыѧ Половци. изгнавшю Утрока во Убезы” [ПСРЛ, 2: 716].

Исторический факт переселения половецкой орды хана Атрака на Кавказ в царствование царя Давида, женатого на сестре вышеназванного половецкого хана, подтверждается грузинскими источниками [КАРТЛИС ЦХОВРЕБА 2008: 189–190]. Но они же сообщают, что это произошло не внезапно и по приглашению грузинского царя, заинтересованного в могущественном союзнике. Об исключительной роли Владимира Мономаха в этом процессе они не сообщают, равно как и древнерусские летописи. В своей комментарии Н. Ф. Котляр выражает сомнение по поводу исторической достоверности известия “Похвалы” об изгнании хана Атрака. Ученый утверждает, что “фольклорное происхождение рассказа о борьбе Владимира Всеволодовича Мономаха [. . .] против натиска Половецкой степи [. . .] представляется несомненным” [Котляр 2005: 182]. Н. Котляр предположил, что “вероятнее всего, масштабная победа русских над половцами, когда Отрок был загнан в Обезы, состоялась в 1111 г.” [ТАМ ЖЕ: 183] По версии исследователя, эти события отразились в фольклоре, ставшем источником “Похвалы”. Остается объяснить, почему через 125 лет в Галиче всплыли детали грандиозного, судя по всему, события, к которому был причастен киевский князь Владимир Мономах, в то время как современному князю киевскому летописцу о нем ничего не было известно.

Поэтому слова “Похвалы” имеет смысл рассматривать в общем контексте историософской концепции ее автора.

Обращает на себя внимание, что автор ГВЛ достаточно уверенно оперировал тюркской этимологией имен собственных (*Сырчан, Кончак* и пр.). Но имя *Атрак* он предпочел передать в спорной форме — *Отрок*. Ни Ипат., ни Хлеб. не дают оснований сомневаться в предложенной им форме имени собственного. Между тем, возможный источник этой формы имени половецкого хана в передаче его летописцем обнаруживается в тексте “Сказания” св. Ипполита. Последний пересказывает “знамение великое чудно” из Апокалипсиса, в котором в виде аллегии описывается преследование змеем-антихристом Церкви Христовой. В частности, говорится следующее: “зміи гонѣше женѣ родившю ѿ трокѣ...” [Ипполит 1868: 94]. В славянском тексте Откр 12:13–17 вместо термина *отрокъ* применен термин *мужескъ полъ* [Тр121: л. 46 об.]. Если летописец предполагал смелое сравнение Владимира Мономаха со змием Апокалипсиса, то уподобление половецкого хана преследуемому отрокѣ выглядит достаточно логичным. Как и предложенная летописцем фраза *изгнавшю Отрока* сопоставима с *гоняще отрока*.

Суть преследования отрока из текста св. Ипполита заключалась в том, что “испусти змии изъ усть своихъ воду яко рѣку, да ю в рѣцѣ утопитъ. И поможе земля женѣ и отверзе земля уста своя и пожре рѣку”. Ничем не подтвержденное утверждение о бегстве-изгнании хана Атрака в тексте панегирика имеет продолжение, смысл которого может быть раскрыт именно в этом контексте:

Сърчанови же вставшю оу Доноу. рѣбою вживъшю. тогда и Володимеръ Мономахъ пилъ золотѣ шоломомъ Донъ. приемшю землю ихъ всю [ПСРЛ, 2: 716].

Привлекает внимание не только загадочное спасение хана Сырчана от преследования князя Владимира таким образом, что он, оставшись неподалеку от Дона, “ожил рыбой”. Не подтверждается источниками утверждение летописца о том, что Владимир Мономах завоевал Половецкую землю — “приемшю землю ихъ всю”. Такое утверждение явно преувеличено и поясняется исключительно символическим “питием” Дона. Оба действия получают смысл в контексте слов из текста св. Ипполита о том, что “отверзе земля уста своя и пожре рѣку”.

Во второй части “Похвалы” приведен якобы эпический рассказ неизвестного происхождения о попытке хана Сырчана привлечь своего брата Атрака на родину, предпринятой им после смерти Владимира Мономаха:

... по смрти же Володимерѣ вставшю. оу Сърчана единомуу гоудцю же Вреви посла и во Вбезы река. Володимерѣ оумерлъ есть. а воротиса брате поиди в землю свою молви же емоу моѣ словеса. пои же емоу пѣсни Половѣцкиѣ. вже ти не

восхочеть. даи емоу пооухати зелья. именовъ ѿшанъ. ѿномуу же не восхотѣвшю
вбратитиса ни послушати. и дасть емоу зелье. ѿномуу же вбоухавшю. и
восплакавшю [ПСРЛ, 2: 716].

Общепринятое понимание фрагмента сводится к тому, что в нем упомянут половецкий музыкант, которого хан Сырчан отправил к своему брату с тем, чтобы убедить последнего вернуться в Половецкую землю. Имя музыканта в литературе обозначается по-разному: *Орев*, *Орь*, *Ор*. В самом начале этой повести устанавливается странная связь между военно-политической деятельностью князя Владимира и уменьшением численности музыкантов в половецкой степи: “по смрти же Володимерѣ вставъшю. оу Сыръчана единомуу гоудцю”. Вызывает удивление не столько представленный факт обеднения талантами Половецкой земли, а то, что это привлекло внимание автора “Похвалы”. Это позволяет предположить некую знаковость образа гудца, обозначенного к тому же достаточно редким для древнерусских текстов термином.

Впрочем, большую проблему представляет собою позиция частицы *же* после имени существительного *гоудцю*, поскольку в этом случае она не может выступать в роли усилительной (ожидалось бы *единому же гудцю*). В случае принятой разбивки на слова, фраза должна предполагать предшествующее упоминание еще одного гудца, которого мы в тексте не наблюдаем. Следовательно, можно поставить под сомнение общепринятую разбивку фразы *гудцю же ореви*, предполагающую наличие в ней частицы *же*. В Хлеб. исследуемое место в тексте представлено иначе, чем в Ипат.: “оставшю оу сырча||на е^{ди}номуу г^{уд}цоу же ореви. и посла и въ обезы” [ГВЛ 1990: 308]. Поскольку в Хлеб. частица *же* всегда присоединяется к предыдущему слову и никогда (в отличие от прилагательных) — к последующему, удивительная и непонятная, на первый взгляд, форма *же-ореви*, тем не менее, верно передает написание протографа.

Из практики применения термина *гудец* в древнерусских текстах видно, что его носителя нельзя считать тождественным музыканту, так как он пользовался “гласом”. Например, это очевидно из подробного описания гибели Вавилона, помещенного в древнерусском переводе толкований св. Ипполита: “. . . да погразнетъ гра^д великїи вавилонъ, ѿ не ѿбращетса к том^у гла^су г^{уд}ца. ни моусикикїа, ни свѣрили, ни трѣба” [Ипполит 1868: 61]. Одним из древнейших типов исполнителей эпических песен среди древних тюрков были так называемые *жырау* (*žiraw*), которые аккомпанировали себе на кобызе (аналог гудка нашего текста). *Жырау* известны среди татар, казахов, каракалпаков, и их название происходит от *žir* (*yir/ür*) — героический эпос, песня [Радлов 1911: 120; Reischl 1992: 101; Турсунов 1999: 203–206]. Согласно В. В. Радлову, включившему этот термин в свой словарь, составляющие его гласные

звуки описывались следующим образом: “ы есть звук не соответствующий вполне ы [. . .] он звучит как русское *о* и *а* в третьем слоге перед ударением, напр. *годовой* (гѣдѡвоі)” [Радлов 1911: x1]; *а* звучит вполне как русское *а* в словах *как* и *камень*, но будучи долгим (а мы не знаем, как его произносил информатор автора ГВЛ), “соответствует немецкому *а* в слове *Abend*” [там же: x].

Тюркское *жырау* вполне могло быть передано в фонемах слова *жеорев* / *жорев* ГВЛ, которое в ученой традиции, опирающейся на разбивку текста Ипат., превратилось в имя половецкого “певца”. На опознание исследователями в нашем фрагменте имени собственного (и его форму в литературе XIX в. — *Орев*) могла повлиять библейская аллюзия на двух мадиамских князей Орива и Зива (Суд 7:25, 8:3). Отказавшись от искусственного словосочетания *же Шрев*, возникшего под пером северорусского переписчика начала XV в., мы получаем совершенно адекватно переданный автором “Похвалы” фонемный состав половецкого термина *жырау* как *жеорев* или *жорев* [Ставиский 2014: 172–178]. Собственно, в аналогичную ситуацию попал и другой анонимный “певец”, упомянутый в ГВЛ под 1241 г. [ПСРЛ, 2: 794] и получивший в историографии имя *Митуса*. Исследователи давно подозревали, что это “имя” возникло в результате неверного прочтения текста ГВЛ и “образовалось от нарицательного” [Крымский 1904: 45–46]. Н. П. Сидоров совершенно справедливо связал его с лицом, специализировавшимся на антифонном церковном пении — “митуспении” [Сидоров 1950: 172–173].

Музыка кобыза сопровождала пение, тюркский певец играл на нем, немного варьируя мелодию. Следовательно, летописец не характерным для половецкой среды термином *гудец* обозначил половецкого певца — сказителя, сопровождавшего свою песню игрой на кобызе. *Жырау* — хранитель словесного наследия народа, аккомпанирующий себе на кобызе, исполнитель эпических произведений и исторических песен. Во время войны *жырау* находились впереди воинов и поднимали их боевой дух. Большое место занимали они в прорицании будущего. Это был тип вещего поэта, находившегося при ставке хана и дававшего ему советы при решении общегосударственных вопросов.

В тексте панегирика князю Роману *жырау* представлен в качестве посла, отправленного обездоленным ханом Сырчаном к своему брату хану Атраку. Устные наставления, переданные ханом Сырчаном своему *жырау*, не выходят за рамки тюркской посольской традиции, сложившейся уже к XI в. в том виде, как она передана в тексте “Благодатного знания (Kutadgu Bilik)” Юсуфа Баласагунского. В специальном разделе, посвященном пояснению того, “каким должен быть муж, отправляемый послом”, в частности, рекомендовано послу: “Что скажут, запомни, но в

сердце держи”. Посол — это тот, кто “[с]тихи понимает и сам создает”. Ему “должно знать звезды и сны толковать — // По их показаньям уметь врачевать” [БЛАГОДАТНОЕ ЗНАНИЕ 1983: 212]. Все эти качества, судя по всему, были присущи посланнику хана Сырчана, ср. из процитированного выше: “молви же емоу моя словеса. Пой же емоу п’ѣсни Половѣцкия. Оже ти не восхочеть, дай ему поухати зелья, именемь евшан”.

В. Радлов, опубликовавший текст Каирской рукописи “Kutadgu Bilik”, выполненный на уйгурском языке, снабдил его построчным переводом на немецкий. Строфа, содержащая сведения о стихотворчестве посла, выглядит в переводе В. Радлова следующим образом: “Kenne Gedichte und dichte selbst” [RADLOFF 1910: 232]. С. Иванов перевел эту строку как “стихи понимает и сам создает”. На такое понимание наталкивал русский перевод самого В. Радлова: “Пусть он читает книги и понимает слова, пусть он знает стихи и сам сочиняет” [Радлов 1911: 946]. Аналогично выглядит и подстрочник С. Е. Малова: “О, если бы он знал стихи и сам бы составлял их” [МАЛОВ 1951: 295]. Однако, в немецком термин *Gedichte* используется и для обозначения эпической поэмы. Думаю, что именно в этом смысле термин *Gedichte* был применен В. Радловым в данном случае. Словом *Gedichte* В. Радлов перевел стоящий в рукописи тюркский термин *шајыр*, переводимый исследователем как *песня* [Радлов 1911: 946]. Этимология *шајыр* связана с *жыр*, переведенным в Словаре В. Радлова как “песня, импровизация без разделения на куплеты, скорбная песня, причитание” [там же: 120]⁴. В. Радловым термины *жыр* и *жырау* связаны совершенно определенно в смысловом значении. Л. Будагов рассматривал оба термина как однокоренные [Будагов 1871: 338]. Е. Турсунов утверждает, что “по всем законам тюркской грамматики [. . .] «жырау» является трансформированной формой древнетюркского «йырагу», сохранив то же самое значение” [Турсунов 1999: 204]. Таким образом, смеем утверждать, что тюркский посол обязан был быть *жырау*, то есть знать и исполнять *жыры* или *йыры* (эпические сказания) [Смирнова 1952: 40] либо исполнять поэзию героического эпоса, что предполагало овладение навыками гудца. Никто, кроме профессионального *жырау*, не мог лучше с этим справиться, а значит, быть послан в качестве посла, так как никто не обладал соответствующими исполнительскими навыками.

Из текста “Kutadgu Bilik” нам известно, что тюркский посол должен был обладать и навыками в медицине. Вслед за указанием на то, что посол должен был владеть навыками песнетворчества, в следующей строке говорится: “Er kenne die Astrologie und Medicin, deute Träume”

⁴ “Ыр — под этим названием объединилось все многообразие стихотворных произведений как лирических, так и эпических” [Богданова 1943: 149].

[RADLOFF 1910: 232]. С. Е. Малов перевел эту строчку следующим образом: “О, если бы он знал астрономию, медицину и знал толковать сны” [МАЛОВ 1951: 295]. Из перевода текста, выполненного В. Радловым, становится понятно, что тюркские послы пользовались весьма специфическими медицинскими препаратами, которые вводили пациента в гипнотическое состояние и которые летописец совершенно справедливо обозначил как “зелье”⁵. Это поясняет, почему хан Сырчан напомнил своему гудцу, отправленному к хану Атраку, чтобы в том случае, если исполнение им эпических сказаний не подействует на хана Атрака, он использовал бы зелье: “Оже ти не восхочеть, даи ему поухати зелья, именем евшанъ”.

Не совсем понятно, почему зелье нужно было давать нюхать. В любом случае его использование должно было стать последним аргументом, после применения которого хан Атрак должен был вернуться в родные степи, т. е. принять предложение своего брата. Так и вышло — хан Атрак не откликнулся на обращение хана Сырчана, “а воротися брате поиди в землю свою”. Поэтому посол-*жырау* “дать ему зелье”. Понюхав это зелье (летописец не упустил возможности второй раз подчеркнуть способность его воздействия), хан Атрак расплакался (!) и “приде во свою землю”.

В Библии упоминается пять очень сильных наркотиков, в число которых входил и упомянутый ханом Сырчаном евшан, то есть полынь. Полынь (греч. *πικρία*, др.-евр. *la'ānā* ‘горечь, горькая трава’) может иметь некоторые галлюциногенные свойства. Греческое слово *πικρία* обладает тем же смыслом, что и еврейский эквивалент *la'ānā*, которое означает также ‘проклятие’. Библейские аллюзии на полынь достаточно красноречивы:

Он пресытил меня горечью, напоил меня полынью [. . .] Помысли о моем страдании и бедствии моем, о полыни и желчи (Плач 3:15, 19);

О, вы, которые суд превращаете в отраву (полынь) и правду повергаете на землю! [. . .] Вы между тем суд превращаете в яд и плод правды в горечь (Ам 5:7, 6:12);

[. . .] но последствия от нее горьки, как полынь (Притч 5:4).

⁵ “Нет сомнения в том, — пишет Е. Турсунов, — что это все гипнотические номера” [Турсунов 1999: 92]. Долгая игра на музыкальном инструменте (бубне или кобызе), пишет исследователь, сопровождаемая пением или заклинанием низким или, наоборот, высоким голосом “имеют целью привести зрителей в легкое гипнотическое состояние”. Т. е. тюркский посол должен был не “толковать сны” своего адресата, как пишет С. Е. Малов, что выглядело бы достаточно странно, а воздействовать на него с помощью гипноза. Последствия их гипнотического воздействия могли выглядеть и менее безобидными, чем всхлипывания хана Атрака. Во время камлания казахских баксы юрта, в которой проходил обряд, якобы наполнялась водой, в которой плавали крупные рыбы. Баксы ловил их и по одной раздавал всем присутствующим. Когда затем баксы приказывал вернуть ему рыб, оказывалось, что нет ни воды, ни рыб, а каждый держит в руках свой детородный орган [Худяков 1969: 347]. Но такая особенность психологического воздействия приписывается исследователями шаманам — баксы, но не певцам — *жырау*.

Наконец, звезда Апокалипсиса тоже именовалась полынью (Откр 8:11, греч. ἄψινθος).

Трудно предположить, что на самом деле предложил *жырау* понюхать изгнанному князем Владимиром Мономахом хану Атраку, который после этого расплакался. Но в представлениях христианского читателя это не должно было выглядеть как этнографическое наблюдение. Знаковую фигуру гудца мы обнаруживаем в уже упоминавшемся тексте св. Ипполита, который в Сказании цитирует Апокалипсис:

... да погразнетъ гра̑ великїи вавилонъ, ѿ не ѡбращетса к томѸ гла̑ гд̑ца [. . .] не ѿмать слъшатиса к томѸ. ѿ всѸ хытреца всакїа хитрости не ѡбращетса в тебѸ [. . .] тако въ чародѣянии твоємъ. прельстиса вса страны [Ипполит 1868: 61].

В Вавилоне накануне его разрушения “гласъ гудьца не имать слышатиса”, что мы и обнаруживаем в исследуемом отрывке из “Похвалы”: “Оному [Атраку. — В. С.] же не восхотѣвшю [. . .] послушати”. О. П. Лихачева перевела текст следующим образом: “После смерти Владимира у Сырчана остался единственный гудец Ор” [Лихачева 1997: 185]; Л. Е. Махновец — аналогично: “По смерті ж Володимировій остався у Сирчана один лиш музика Ор” [ЛР 1989: 368]. Как видно, переводчики уверенно поясняют фразу *оставшю единомоу гоудьцю* как ‘остался один-единственный музыкант’, хотя *единый* в этом контексте может означать и ‘некий’, и ‘последний’.

Изменить решение Атрака удалось с помощью “всякия хитрости”, а именно дав понюхать “ему зелие”, то есть с помощью “чародеяния прельстивша”, как в тексте Сказания. Так Половецкая земля сопоставляется летописцем с Вавилонским царством, крушение которого должно означать окончательную победу учения Христа. Она находилась в преддверии этого события, так как в ней еще “остался последний гудец” — *жырау*.

В конце “Похвалы” о несимпатичном автору половецком хане Кончаке⁶ помещено странное по отношению к кочевнику замечание о том, что он “пѣшь ходя”. Так же характеризовался в тексте ГВЛ под 1248 г. волхв Скомонд:

Скомондъ бо бѣ волхвъ и кобникъ нарочить, борзъ же бѣ яко и звѣрь, пѣшь бо ходя повоева землю Пиньскую [. . .] и убьнь бысть нечестивый. И глава его взотъчена бысть на коль [ПСРЛ, 2: 799–800].

Звериная быстрота Скомонда, по мысли летописца, не противоречила формуле “пѣшь ходя”. Внехристианское позиционирование обоих героев роднит их с еще одним язычником — князем Святославом, который

⁶ Пожалуй, только С. А. Плетнева увидела, что в данном случае “о нем говорится в благожелательно-похвальном тоне” [Плетнева 1990: 168].

“легко ходя, аки пардусъ”. Можно подумать, что таким образом маркировался христианский антигерой, воплощавшийся в образе Зверя.

Но мы помним, что “Похвала” начинается с того, что о князе Романа сообщается, что он “ходяще по заповѣдемъ Божиимъ”. Следовательно, сочетание *тишь ходя* следует рассматривать в качестве антонимичной характеристики князя Романа. Противоположным следованию Божиим заповедям, конечно же, является сотрудничество с антихристом. Св. Ипполит цитирует из пророка Даниила (Дан 7, 13:4) о первом звере Апокалипсиса: “И на ногахъ своихъ ста”. Автор толкует это следующим образом:

Львицу рекъ въсходящю ѿ мора. вавулоньскоѣ цѣрство. съказаць бывъше въ мирѣ. то бо естъ образоу златаѣ глѣва. А кже то рѣ пера ки акы орьлоу. яко ѿтаса ѿ него слава юго. ѿгънанъ бо бы ѿ цѣрства своѣго [. . .] и на ногу члѣвческоу ста [Ипполит 1868: 34–35].

Как видим, автор “Похвалы” достаточно определенно пытался создать образ униженного половецкого хана, лишившегося своей славы. Упомянутый образ с золотой головой — это, очевидно, известный библейский идол царя Навуходоносора, разрушенный чудесным образом огромным камнем. В конце концов от него остался лишь “прахъ от гумна”. Но в данном случае под пером галицкого летописца он представлен в стадии разрушения. Так, хан Кончак представлен как туловище, которое “котель нося на плечу”, а волхв Скомонд под 1248 г. как голова без туловища: “глава его взотъчена бысть на колъ”. Это свидетельствует о цельности замысла галицкого летописца в описании событий 1201–1252 гг.

Давно установлено, что южнорусское летописание пронизано эсхатологическими ожиданиями, особенно усилившимися в первой половине XIII в. Они питались идеями библейских текстов, но образно и лексически оформлялись в основном при посредничестве переводных греческих трактатов, в которых эти идеи уже были облечены в соответствующие литературные формулы, в которых они, в основном, и заимствовались создателями древнерусских текстов. Между тем древнерусская литература не была безучастным потребителем импортируемых апокалиптических образов, но активно включалась в их разработку и переосмысление [Ставиский 1989: 136–139]. Этот всеобъемлющий процесс происходил в различных литературных формах, а его активность была обусловлена повышенной социальной и индивидуальной значимостью переживания перехода от жизни земной к жизни вечной. Тем не менее зачастую современными исследователями слабо различим апокалиптический подтекст древнерусских литературных образов в силу того, что функционировали они в контексте средневековой традиции мировосприятия. Текст “Похвалы” князю Роману Мстиславичу, как нам кажется, не является исключением.

Библиография

Источники

Благодатное знание 1983

Юсуф Баласагунский, *Благодатное знание*, С. Н. Иванов, пер., Москва, 1983.

ГВЛ 1990

“Галицко-Волынская летопись”, в: *The Old Rus' Kievan and Galician-Volhynian Chronicles: The Ostroz'kyj (Xlebnikov) and Četvertyn'skyj (Pogodin) Codices* (= Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts, 8), Cambridge (MA), 1990.

Ипполит 1868

Слово святого Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XII в., К. НЕВОСТРУЕВ, ред., 2, Москва, 1868, разд. II.

— 1899

“Ипполита, епископа римского, изложение о Христе и антихристе”, в: *Творения святого Ипполита епископа римского в русском переводе*, 2, Казань, 1899, 9–46.

Истрин 1897

ИСТРИН В. М., *Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследование и тексты*, Москва, 1897, разд. В.

— 1994

ИСТРИН В. М., *Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе*, Москва, 1994.

КАРТЛИС ЦХОВРЕБА 2008

Картлис цховреба. История Грузии, Р. МЕТРЕВЕЛИ, ред., Тбилиси, 2008.

ЛР 1989

Мишанич О. В., відп. ред., МАХНОВЕЦЬ Л. Є., пер., *Літопис Руський*, Київ, 1989.

Малов 1951

Малов С. Е., *Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования*, Москва, Ленинград, 1951.

ПСРЛ, 2

Полное собрание русских летописей, изданное по Высочайшему повелению Императора Александра II Археологической комиссией, 2: А. А. ШАХМАТОВ, подгот., *Ипатьевская летопись*, изд. 2-е, С.-Петербург, 1908.

Слово Даниила Заточника

Зарубин Н. Н., подг., *Слово Даниила Заточника по редакциям XII–XIII вв. и их переделкам*, Ленинград, 1932.

Срезневский 1874

Сказания об антихристе в славянских переводах с замечаниями о славянских переводах творений св. Ипполита, С.-Петербург, 1874.

Тр121

Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва), ф. 304.1 (Главное собрание библиотеки Троице-Сергиевой лавры), № 121, *Апокалипсис толковый Андрея кесарийского и Богословие Иоанна Дамаскина с прибавлением*, кон. XIV в.

RADLOFF 1910

RADLOFF W., *Das Kudatku Bilik des Jusuf Ghass Hadschib aus Balasagun*, 2: *Text und Übersetzung nach den Handschriften von Wien und Kairo*, St.-Petersburg, 1910.

Словари

Будагов 1871

Будагов Л. З., *Сравнительный словарь турецко-татарских наречий*, 2, С.-Петербург, 1871.

Радлов 1911

Радлов В. В., *Опыт словаря тюркских наречий*, 4/1, С.-Петербург, 1911.

СДРЯ XI–XIV вв., 5

Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.), Москва, 5, 2002.

СРЕЗНЕВСКИЙ 1912

СРЕЗНЕВСКИЙ И. И., *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*, 3, С.-Петербург, 1912.

Литература

АЛЕКСЕЕВ, ЛИХАЧЕВА 1987

АЛЕКСЕЕВ А. А., ЛИХАЧЕВА О. П., “К текстологической истории древнеславянского Апокалипсиса”, в: М. В. Кукушкина, ред., *Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги*. 1985, Ленинград, 1987, 8–22.

БЕЛОВА 2000

БЕЛОВА О. В., *Славянский бестиарий*, Москва, 2000.

БОГДАНОВА 1943

БОГДАНОВА М., “Некоторые данные по классификации киргизского фольклора”, в: *Труды киргизского филиала АН СССР*, 1/1, Фрунзе, 1943, 147–156.

КОТЛЯР 2005

КОТЛЯР Н. Ф., “Комментарий”, в: Он же, В. Ю. Франчук, А. Г. Плахонин, сост., *Галицко-Волынская летопись. Текст. Комментарий. Исследование*, С.-Петербург, 2005, 177–368.

КРЫМСКИЙ 1904

КРЫМСКИЙ А. Е., *Филология и погодинская гипотеза: Дает ли филология малейшие основания поддерживать гипотезу г. Погодина и г. Соболевского о галицко-волыньском происхождении малоруссов*, Киев, 1904.

ЛИХАЧЕВ 1947

ЛИХАЧЕВ Д. С., “Галицкая литературная традиция в житии Александра Невского”, в: *Труды Отдела древнерусской литературы*, 5, Москва, Ленинград, 1947, 36–56.

ЛИХАЧЕВА 1997

ЛИХАЧЕВА О. П., пер., коммент., “Галицко-Волынская летопись”, в: Д. С. Лихачев, Л. А. Дмитриев, А. А. Алексеев, Н. В. Поньрко, ред., *Библиотека литературы Древней Руси*, 5: XIII век, С.-Петербург, 1997, 184–357, 482–515.

ОРЛОВ 1916

ОРЛОВ А. С., *Лекции по истории древней русской литературы*, Москва, 1916.

——— 1926

ОРЛОВ А. С., “К вопросу об Ипатьевской летописи”, *Известия Отделения русского языка и словесности*, 31, 1926, 93–126.

ПЛЕТНЕВА 1990

ПЛЕТНЕВА С. А., *Половцы*, Москва, 1990.

СИДОРОВ 1950

СИДОРОВ Н. П., “К вопросу об авторах «Слова о полку Игореве»”, в: В. П. Адрианова-ПЕРЕТЦ, ред., *Слово о полку Игореве. Сборник исследований и статей*, Москва, Ленинград, 1950, 164–174.

СМИРНОВА 1952

СМИРНОВА Н. С., “Казахские певцы XVIII века — акыны и жырау”, в: *Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР*, 4, Москва, 1952, 39–44.

СТАВИСКИЙ 1989

СТАВИСКИЙ В. И., “Киевская летопись конца 30-х гг. XIII века. Некоторые аспекты историософского содержания”, *Anzeiger für slavische Philologie*, 19, 1989, 135–139.

——— 2014

СТАВИСКИЙ В., “Песни половецкие”, *Ruthenica*, 12, 2014, 172–178.

ТУРСУНОВ 1999

ТУРСУНОВ Е. Д., *Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау*, Астана, 1999.

ХУДЯКОВ 1969

ХУДЯКОВ И., *Краткое описание Верхоянского округа*, Ленинград, 1969.

REICHL 1992

REICHL K., *Turkic Oral Epic Poetry: Tradition, Forms, Poetic Structure* (= The Alfred Bates Lord Studies in Oral Tradition, 7), New York, London, 1992.

References

Alekseev A. A., Likhacheva O. P., “K tekstologicheskoi istorii drevneslavianskogo Apokalipsisa,” in: M. V. Kukushkina, ed., *Materialy i soobshcheniia po fondam Otdela rukopisnoi i redkoi knigi. 1985*, Leningrad, 1987, 8–22.

Belova O. V., *Slavianskii bestiarii*, Moscow, 2000.

Bogdanova M., “Nekotorye dannye po klassifikatsii kirgizskogo fol'klora,” in: *Trudy kirgizskogo filiiala AN SSSR*, 1/1, Frunze, 1943, 147–156.

Khudyakov I., *Kratkoe opisaniie Verkhoianskogo okruga*, Leningrad, 1969.

Kotliar N. F., “Kommentarii,” in: Idem, V. Yu. Franchuk, A. G. Plakhonin, eds., *Galitsko-Volynskaia letopis'. Tekst. Kommentarii. Issledovanie*, St. Petersburg, 2005, 177–368.

Likhachev D. S., “Galitskaia literaturnaia traditsiia v zhitii Aleksandra Nevskogo,” in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*, 5, Moscow Leningrad, 1947, 36–56.

Likhacheva O. P., transl., comment., “Galitsko-Volynskaia letopis',” in: D. S. Likhachev, L. A. Dmitriev, A. A. Alekseev, N. V. Ponyrko, eds., *Biblioteka literatury Drevnei Rusi*, 5: *XIII vek*, St. Petersburg, 1997, 184–357, 482–515.

Orlov A. S., “K voprosu ob Ipat'evskoi letopisi,” *Izvestiia Otdeleniia russkogo iazyka i slovesnosti*, 31, 1926, 93–126.

Pletneva S. A., *Polovtsy*, Moscow, 1990.

Reichl K., *Turkic Oral Epic Poetry: Tradition, Forms, Poetic Structure* (= The Alfred Bates Lord Studies in Oral Tradition, 7), New York, London, 1992.

Sidorov N. P., “K voprosu ob avtorakh «Slova o polku Igoreve»,” in: V. P. Adrianova-Peretts, ed., *Slovo o polku Igoreve. Sbornik issledovaniia i statei*, Moscow, Leningrad, 1950, 164–174.

Smirnova N. S., “Kazakhskie pevtsy XVIII veka — akyny i zhyrau,” in: *Kratkie soobshcheniia Instituta vostokovedeniia AN SSSR*, 4, Moscow, 1952, 39–44.

Stavyskyi V. I., “Kievskaia letopis' kontsa 30-kh gg. XIII veka. Nekotorye aspekty istoriosofskogo sodержaniia,” *Anzeiger für slavische Philologie*, 19, 1989, 135–139.

Stavyskyi V. I., “Pesni polovetskie,” *Ruthenica*, 12, 2014, 172–178.

Tursunov E. D., *Vozniknovenie baksy, akynov, seri i zhyrau*, Астана, 1999.

Вадим Ізяславович Стависький, канд. іст. наук

Незалежний дослідник, Київ

Україна/Ukraine

vstav@ukr.net

Received on December 24, 2014