

Б. А. УСПЕНСКИЙ

БОРИС И ГЛЕБ:  
ВОСПРИЯТИЕ ИСТОРИИ  
В ДРЕВНЕЙ РУСИ



ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Москва  
2000

ББК 63.3(2)4-3в6  
У 77

Успенский Б. А.

У 77        Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 128 с. – (Язык. Семиотика. Культура. Малая серия.)

ISBN 5-7859-0144-7

Настоящая работа продолжает цикл исследований, посвященных восприятию истории в Древней Руси («Historia sub specie semioticae», «Восприятие истории в Древней Руси и доктрина "Москва – Третий Рим"», «Царь и патриарх: Хариэма власти в России» и др.).

ББК 63.3(2)4-3в6+80.9

*На обложке книги воспроизведен фрагмент иконы «Борис и Глеб на конях» (XIV в.) из собрания Третьяковской галереи.*

Except the Publishing House (fax: 095 246-20-20, E-mail: lrc@koshelev.msk.su), only the Danish bookseller firm G·E·C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavic@gad.dk) has an exclusive right on selling this book outside Russia.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки русской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G·E·C GAD.

ISBN 5-7859-0144-7



9 785785 901445 >

© Б. А. Успенский, 2000

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

## ГЛАВА I

### **Особенность древнерусских паремейных чтений: небиблейские чтения о Борисе и Глебе**

1. Восприятие истории в Средние века в значительной мере определялось знакомством с библейскими текстами: происходящие или произошедшие события воспринимались как значимые постольку, поскольку они соотносились с сакральными образцами — прежде всего с библейскими событиями (см.: Пиккио, 1973; Успенский, 1987, с. 55—57; Успенский, 1996, с. 465 и сл.; [= Успенский, I, с. 84 и сл.]). Чем яснее, выразительнее было это соотнесение, тем значимее представляли события; в предельных случаях могло иметь место непосредственное отождествление тех или иных событий или явлений с библейскими прообразами.

Библия, можно сказать, служила моделью восприятия мира, она задавала парадигму его прочтения: соотнесение с библейскими событиями определяло вообще достоверность, подлинность происходившего. И напротив, то, что не находило соответствия в священных текстах, воспринималось как незначительное или вовсе не замечалось, т. е. выпадало из культурного сознания.

Древнерусский человек был знаком с Библией главным образом по церковной службе. Это в особенности относится к Ветхому Завету: если евангельский текст, например, был представлен как в служебных книгах (апракосах), так и в четырех (четвероевангелиях), то Ветхий Завет (за исключением Псалтыри, а также от-

дельных текстов, дошедших в составе толкований на библейские книги) был известен — по крайней мере до XV в. — лишь постольку, поскольку он читался во время богослужения<sup>1</sup>.

Отрывки из Ветхого Завета, читающиеся в церкви (а именно — в навечерие, накануне праздника, а также в дни Великого поста), носят название «паремий» или «паримий»<sup>2</sup>; при этом в канун праздника обычно положены три паремейных чтения. Помимо паремий, приуроченных к определенной календарной дате, были также общие (типовые) паремии для службы святому того или иного типа (например, паремии мученику, преподобному, апостолу и т. п.); а также паремии на особые случаи (например, при молебствии о вёдре, при нашествии воинском и т. п.); таким образом, при отсутствии специальных указаний на то, какие паремейные чтения должны читаться данному святому, при богослужении могли применяться общие паремии, исходящие из подразделения святых на определенные разновидности.

Паремейные чтения объединялись в книгу, называемую «Паремейником» или «Паримейником»<sup>3</sup>. Паремейник вообще представляет собой сборник чтений из Св. Писания, почти исключительно ветхозаветных<sup>4</sup>. Существенно при этом, что паремии — это единственный вид чтений (если не считать Псалтыри), последовательно (а не в виде цитат) воспроизводящий ветхозаветные библейские тексты; тем самым Паремейник может непосредственно ассоциироваться с Ветхим Заветом.

Соответственно, Паремейник мог называться «книгой Бытия» — по первой книге Ветхого Завета. Так, в Высоцком (или Стефановском) паремейнике XIV в. (ГБЛ, Рум. 303) на последнем листе встречаем запись, сделанную позднейшим почерком: «Сия книга гл[аго]лемая бытия...». Это название становится понятным, если иметь в виду, что Паремейник обычно начинался чтением на канун Рождества Христова из

первой главы книги Бытия, ср. начало Паремейника Высоцкого монастыря: «паремья о б[о]зѣ начинаем от быт[и]ю...» (ГБЛ, Рум. 303, л. 1; Востоков, 1842, с. 426—427).

С известным приближением можно сказать вообще, что Паремейник — это не что иное, как Ветхий Завет в его богослужебной версии, иными словами, собрание текстов Ветхого Завета, вошедших в церковную службу. Что касается чтений новозаветных, то они в паремейниках встречаются крайне редко — как правило, только на праздники апостолам<sup>5</sup>.

Паремейник — переводной памятник, оригиналом которого является греческий лекционарий, известный под именем «профитология» (*προφητολόγιον*). В свое время этот памятник мог также называться *παροιμίᾳριον* (см.: Шиваров, 1988, с. 53; ср. также: Киас, 1955, с. 374; Киас, 1971, с. 93, примеч. 2; Киас, 1985, с. 89, примеч. 3) — именно это название и отразилось в славянской традиции. Если название *προφητολόγιον* образовано от *προφήτεια* «пророчество», то слово *παροιμίᾳριον* представляет собой производное от *παροιμία* «притча».

Обыкновенно полагают, что слово «паремейник» (*παροιμίᾳριον*) отражает особое значение книги Притчей Соломоновых в составе этих чтений (см., например: Алексеев, III, с. 204; Богосл. сл., II, стлб. 1909; Мещерский, 1978, с. 38; Алексеев и Лихачева, 1987, с. 72): при этом подразумевается, что притчи царя Соломона как средоточие мудрости Ветхого Завета прообразовательно соотносятся с притчами Христа в Новом Завете. Другие исследователи, однако, не связывают название «паремья» с библейской книгой Притчей, а придают ему общее значение нравоучения, нравоучительного высказывания<sup>6</sup>. Равным образом, и слово *προφῆτεια*, к которому восходит название «профитологии» (*προφητολόγιον*), могло, видимо, означать не только пророчество, но и выступать в более общем зна-

чении библейского нравоучительного чтения, отвечающем значению славянского «паремья»<sup>7</sup>.

Древнейшим славянским списком Паремейника принято считать так называемый «Григоровичев паремейник» (ГБЛ, Григ. 2/М. 1685; см. издания: Брандт, I—III; Риброва и Хауптова, 1998; описание: Св. кат., 1984, с. 175—177, № 161); он относится к концу XII — началу XIII в. и имеет болгарское происхождение<sup>8</sup>. Древнейшим русским списком является Паремейник собрания Синодальной типографии (бывшей патриаршой Типографской библиотеки) XII—XIII в. (ЦГАДА, Типогр. 50; см. описание: Князевская, 1993); не исключено, что эта рукопись является вообще древнейшим славянским паремейником, т. е. она может быть старше Григоровичева паремейника (см.: Князевская, 1993, с. 34). Старший датированный паремейник — «Захарынский паремейник», написанный в Новгороде в 1271 г. (ГПБ, Q. п. I. 13; см. описание: Св. кат., 1984, с. 205—206, № 181; Михайлов, 1912, с. XCVI)<sup>9</sup>.

Помимо Паремейника, паремейные чтения находятся в составе Миней, а также Триодей, Трефологов (т. е. избранных служб святым) и разного рода богослужебных сборников. Если паремьи, предназначенные для календарных праздников, помещались в Служебных Минеях, то общие паремейные чтения были представлены в Общей Минее<sup>10</sup>.

С XIV в. паремейные чтения на Руси стали входить в состав Триоди и Минеи (у южных славян этот процесс начинается раньше, а именно с XII в.), и с XVII в. Паремейник как отдельная книга выходит из употребления.

2. Сказанное в общем достаточно хорошо известно и не заслуживало бы напоминания, если бы не одна особенность русских паремейных чтений, делающая их предметом специального интереса.

Наряду с библейскими текстами, русские паремейники, а также другие богослужебные книги, включающие в себя паремейные чтения, содержат особые небиблейские чтения о Борисе и Глебе (*Приложение I*)<sup>11</sup>. Наиболее ранней из известных книг такого рода является уже упоминутый выше Захарьинский паремейник (ГПБ, Q. п. I. 13, л. 256—260)<sup>12</sup>. Эти паремейные чтения входили обычно в состав службы 24 июля (день убиения Бориса); они же могли читаться и в другие праздники Борису и Глебу, прежде всего на службе 2 мая (день перенесения мощей Бориса и Глеба)<sup>13</sup>; прочие праздники были менее значимыми, и в богослужебных рукописях, как правило, отсутствуют указания на паремейные чтения в соответствующие дни; тем не менее, в принципе чтение паремий было возможно и в этих случаях, даже если оно и не было повсеместно принятым<sup>14</sup>.

Таким образом, в корпус библейских книг (по преимуществу ветхозаветных чтений) неожиданным образом оказываются включенными тексты, посвященные вполне конкретным событиям русской истории. При этом каждая из таких паремий имела, как правило, заголовок «От Бытия чтение» (или: «От Бытия»), что, по-видимому, должно указывать на ассоциацию соответствующего текста с библейской книгой Бытия. В отдельных случаях наряду с названием «От Бытия (чтение)» встречается также название «От Притч (чтение)» (см.: Голубинский, I/2, с. 513; Кравецкий, 1991, с. 42), что, опять-таки, указывает на ассоциацию с Библией<sup>15</sup>. Это последнее наименование может быть связано с исходной двусмысленностью слова «паремья»: по всей вероятности, оно объясняется тем обстоятельством, что слово «паремья», буквально означающее притчу (ср. греч. παρούμα «притча»), могло выступать также в более общем значении библейского нравоучительного чтения (см. выше)<sup>16</sup>.

Эти паремейные чтения были приняты до XVII в. (когда выходит из употребления и сама книга Паре-

мейник): они спорадически встречаются еще в рукописях XVII в., однако их нет уже в старопечатных богослужебных книгах; тем самым, они отсутствуют и у старообрядцев, которые ориентируются на старопечатные дониконовские издания. При этом книги, в которых могли бы появиться такие чтения (служебные Минеи и Трефологи), начинают печататься лишь во второй четверти XVII в.; первыми такими изданиями являются служебные Минеи, вышедшие в Москве при патриархе Филарете<sup>17</sup>. Поскольку интересующих нас чтений нет ни в этих, ни в последующих старопечатных изданиях (вместо них указаны обычные мученические паремьи, см. ниже), правомерно предположить, что они были изъяты в результате исправления богослужебных книг под руководством Дионисия Зобниковского, архимандрита Троице-Сергиева монастыря, в 1615—1618 гг. (см. вообще об этом исправлении: Казанский, 1848; Исправление..., 1862; Макарий, VI, с. 114 и сл.; Скворцов, 1890, с. 175—291)<sup>18</sup>.

Вместе с тем небиблейские по своему происхождению паремейные чтения Борису и Глебу, содержащие рассказ о событиях русской истории, оказались вновь включенными (под 2 мая) в недавнее издание майской Минеи, вышедшее в издательстве Московской патриархии (см.: Минея майская, 1987, I, с. 100—104). Это объясняется тем, что составители Минеи не ограничились воспроизведением предшествующего (дореволюционного) издания, но произвели определенную текстологическую работу, постаравшись в какой-то мере учесть и рукописную традицию; соответственно, в новое издание Минеи попала служба Борису и Глебу, представленная в древних рукописях, но отсутствующая в печатных изданиях богослужебных книг (см.: Кравецкий, 1999, с. 131—132)<sup>19</sup>. В результате — парадоксальным образом — соответствующие чтения оказались возможными у новообрядцев при том, что у старообрядцев они не приняты. Замечательно, что, восстановив в Минеях небиблейские паремейные чте-

ния Борису и Глебу, составители сочли нужным изменить заголовки к этим чтениям: вместо «Бытия чтение» здесь значится «Жития чтение». Таким образом, составители постарались отделаться от ассоциации данного текста с Библией, очевидно, посчитав ее недоразумением; что же касается связи паремейных чтений с житийным текстом, то она, по всей видимости, сомнений не вызвала.

В настоящее время на службе Борису и Глебу обычно читаются общие паремии мученику, в основе которых лежат паремейные чтения св. Георгию под 23 апреля (Ис. XLIII, 9—14; Прем. III, 1—9; Прем. IV, 7—15) (см.: Булгаков, 1913, с. 279, ср. с. 157, 697)<sup>20</sup>. Именно такие чтения показаны и в старопечатных изданиях, см.: Минея майская, 1626 (л. 30—31), Минея июльская, 1629 (л. 233—234об.), Трефолог на март—май, 1638 (л. 188), Трефолог на июнь—август, 1638 (л. 635об.—636), Минея майская, 1646 (л. 26—27), Минея июльская, 1646 (л. 297об.—299). Несомненно, они были возможны и раньше. Действительно, Борис и Глеб изначально воспринимались как мученики: уже в древнейших службах они называются «мучениками», уподобляясь, в частности, первому мученику Стефану<sup>21</sup>. Это означает, что к ним всегда могли применяться общие мученические паремии, если служба правилась по Общему Минею или по соответствующим указаниям общего характера (т. е. в том случае, когда в распоряжении уставщика не было указаний на какие-либо особые паремейные чтения этим святым). Мученические паремии — не единственные общие паремии, которые были возможны на службе Борису и Глебу; о других мы скажем ниже.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что при этом читаются паремии, принятые в случае службы одному мученику («мученику единственному»): Борис и Глеб объединяются в своем мученическом подвиге и фигурируют как один обобщенный образ мученика<sup>22</sup>; причины этого будут рассмотрены ниже. В свое время

в соответствующие дни могли читаться также паремьи, положенные не одному, но нескольким мученикам (Ис. XLIII, 9—14; Прем. III, 1—9; Прем. V, 15—24, VI, 1—3)<sup>23</sup>, однако это, кажется, не так характерно<sup>24</sup>. Следует иметь в виду, что паремы мученику и мученикам, очень близкие по своему составу (первые два чтения здесь совпадают), не всегда различались в богослужении<sup>25</sup>.

В новое время причисление Бориса и Глеба к разряду мучеников может признаваться неточным — ввиду того, что они, строго говоря, не претерпели мучений как таковых, не были мучимы за веру (см.: Голубинский, I/2, с. 386; Васильев, 1893, с. 66; Подсальский, 1996, с. 191; Живов, 1994, с. 67). На этом основании современные богословы иногда предпочтут говорить о них не как о «мучениках», но как о «страстотерпцах» — фактически противопоставляя, таким образом, эти две разновидности святых (см.: Федотов, I, с. 95, 104—105; Федотов, 1960, с. 19, 30; Кологривов, 1961, с. 22—23)<sup>26</sup>. Между тем ранее слово «страстотерпец» было синонимом «мученика» (что обусловлено самой этимологией слова «страстотерпец»)<sup>27</sup>. Для нашей темы важно иметь в виду, что Борис и Глеб после своей канонизации были признаны мучениками — так они называются в древнейших молитвословиях (см. выше), так же они изображаются и на иконах; в образе мучеников они являются и в видении, предвещая победу Александра Невского над шведами в 1240 г. (см.: ПСРЛ, I/2, 1927, стлб. 479; Мансикка, 1913, прилож., с. 3—4, 20—21, 37, 72—73, 129, ср. с. 114; Серебрянский, 1915, прилож., с. 113). Одновременно они могут именоваться и «страстотерпцами», и, соответственно, в «Повести временных лет» летописец, молитвенно обращаясь к Борису и Глебу, называет их и «мучениками», и «страстотерпцами»: «...еста заступника Русъстѣи земли и свѣтилника сияюща и молящая выну к Владыцѣ о своихъ людех. Тѣмже и мы должны есмы хвалити достоинно страстотерпца Христова, молящеся прилежно к нима, рекуще: “Радуитася страстотерпца Христова, заступни-

ка Русьская земля [...] земля бо Руска благословися ваю кровью и мощьми лежаща [вариант: своя земля Руская благословися ваю кровью и мощьми положениемъ], въ церкви духомъ божественнымъ просвѣщаета, в неиже съ мученики, яко мученика, за люди своя молитася, радуитася светозарное солнце церкви стяжавша: въсход всегда просвещаетъ, въ страдании ваю, въ славу мученикомъ [вариант: въ страдании въ славу ваю мученикомъ]” (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 137–139; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 124–126; ср.: Новг. лет., 1950, с. 557–558). Подвиг мученика – это подвиг страстотерпца, поскольку мучения, претерпеваемые за веру, уподобляются страстям Христовым, и в анонимном «Сказании...» о Борисе и Глебе Борис обращается к Христу с молитвой: «Господи Иисусъ Христе, иже симъ образъмъ явися на земли, изволивы волею пригвоздитися на кръстъ и приимъ страсть грѣхъ нашихъ! Сподоби и мя прияти страсть». И далее читаем: «И без милости прободено бысть чистное и многомилостивое тѣло святааго и блаженааго Христова страстотерпца Бориса...» (Абрамович, 1916, с. 34–35)<sup>28</sup>.

Чтения о Борисе и Глебе – это единственные паремейные чтения, которые не восходят к Библии.

3. Как объяснить это явление? Каким образом рассказ о русских князьях мог попасть в корпус библейских текстов? Почему небиблейским по своему происхождению текстам предписаны названия библейских книг?

Было предложено несколько объяснений, однако ни одно из них не может быть признано удовлетворительным.

Так, Д.И. Абрамович полагал, что чтения о Борисе и Глебе были первоначально составлены не для богослужения и в богослужебные книги попали по недоразумению. Он писал: «Происхождение паримийных чтений [о Борисе и Глебе] чрезвычайно загадочно. Па-

римии не из библейских книг — нечто беспримерное в истории нашей богослужебной практики. Вероятно, эти чтения были составлены не с целью строгого богослужебного употребления и в богослужебные книги (Минею и Паримийнику) попали каким-нибудь случайным образом или по недоразумению» (Абрамович, 1916, с. XVIII). Сходное объяснение мы находим и у других авторов. Так, например, по мнению Г. Ленгоф, «The composer of the service evidently misunderstood the nature of a paremia reading. It may be that he regarded the Old Testament, not as Scripture, but as a profane annalistic document, one that could be augmented, edited or replaced at will in the interests of providing the fullest possible information. He therefore took a historical account [...] and copied it out with some revisions to fill this liturgical slot» (Ленгоф, 1989, с. 76).

С этим трудно согласиться: мы не знаем других случаев недоразумения такого рода. Богослужебный устав составлялся учеными книжниками, хорошо знакомыми с греческой службой (напомним, что русские епархии в Киевской Руси управлялись митрополитами-греками, которые, несомненно, контролировали порядок богослужения), и простая случайность в данном случае едва ли возможна. Подобные объяснения вообще сомнительны с методологической точки зрения — их можно было бы назвать «аргументами от бессилия»: только если у нас нет других возможностей объяснить интересующее нас явление, мы вправе предположить ошибку или случайность.

Другое объяснение принадлежит А.И. Соболевскому, который усматривал здесь отражение западнославянской церковной традиции, исходя при этом из параллелизма восточнославянского культа свв. Бориса и Глеба и западнославянского культа св. Вячеслава. Соболевский писал:

«Как известно, некоторые русские паремейники, начиная с Паремейника 1271 г., имеют чтения (близкие к паримиям) о жизни и кончине св. Бориса и Глеба. По-

добных чтений из житий и мучений не было в практике греческой церкви. Очевидно, здесь мы имеем дело со следствием влияния западнославянской церковной практики на русскую. Не даром у нас в древности так сильно было почитание чешского святого, князя Вячеслава. Общение западных славян с русскими, как известно, привело даже к отделению части мощей Бориса и Глеба и перенесению ее в Чешскую Прагу» (Соболевский, 1912, с. 222).

У Соболевского нет ссылки, но есть все основания полагать, что он исходит из мнения, высказанного перед тем И.Е. Евсеевым, известным знатоком славянской Библии. Вот что говорит Евсеев:

«В церковных богослужебных чтениях с XII в., в русских списках, под 24 июля, в день памяти свв. кн[язей] страстотерпцев Бориса и Глеба читаются под именем рядовых паремий из книг Притч и Бытия русские сочинения: 1) Притч: “Братие, в бедах пособивы бывайте”, 2) Бытия: “Сlyша Ярослав яко отец ему умре”, 3) Бытия: “Стенам твоим, Вышегороде, устроих”. По спискам эти паремии известны до XVII в. Одновременно с этим известно существование в глаголических бревиариях подобного же легендарного [это слово следует понимать как производное от *legenda* “чтение”], подложного чтения в навечерие дня памяти чешского святого — мученика Вячеслава [ссылки: *Breviar Люблянского Лицея № 161*, пергам. XIV в.; Вайс, 1910; Ягич, 1902]. Стоят ли эти факты в родственной связи между собой или появились независимо друг от друга под влиянием одинаковых исторических условий — все-таки перед нами на лицо факт подмены библейских текстов в церковном употреблении другими, местными подделками, направленными к прославлению зарождающихся народных святынь юных славянских церквей» (Евсеев, 1911, с. 653—654 [= Евсеев, 1995, с. 23—24])<sup>29</sup>.

Объяснение А.И. Соболевского было в дальнейшем поддержано Р.О. Якобсоном, Ф. Дворником и

А.В. Флоровским. Процитируем Якобсона: «In Old Russian *lectiones* from the thirteenth century on, we find a *Life and Martyrdom* of Boris and Gleb which sharply differs from the rest of the readings and discloses, as Sobolevskij observed, a distinctly Western approach and a pattern quite unusual in Russian hagiography, indicative of Czech origin» (Якобсон, 1953, с. 47—48 [= Якобсон, VI/1, с. 43]; ссылки: Абрамович, 1916, с. XVIII, 113 и сл.; Соболевский, 1912, с. 222). То же говорит и Дворник: «Le culte des premiers saints russes Boris et Gleb introduit en Bohème [...], a dû être assez répandu dans ce pays. Ceci semble indiqué par une courte leçon de la vie et du martyre des saints Boris et Gleb, qui diffère considérablement d'autres leçons répandues en Russie à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. A. Sobolevskij n'a pas hésité à déclarer que toute la composition de cette leçon courte est étrangère à la façon de l'hagiographie russe [ссылка: Соболевский, 1912, с. 222]. Il y voit un nouvel exemple d'une influence occidentale, due à l'intermédiaire des Tchèques» (Дворник, 1954, с. 345—346). Более осторожно выражается Флоровский: «А.И. Соболевский в 1912 г. [ссылка: Соболевский, 1912, с. 999; sic! должно быть: с. 222] обратил внимание на необычное для русской церкви русское паремийное чтение о Борисе и Глебе, в чем он усматривал западное, может быть, чешское влияние. Дворник [ссылка: Дворник, 1954, с. 335—336; sic! должно быть: с. 345—346] допускает, что, возможно, уже в монастыре на Сазаве — в связи с привозом туда реликвий свв. Бориса и Глеба — возникло это чтение о них. Это предположение требует все же, конечно, некоторых дополнительных доказательств» (Флоровский, 1958, с. 220, примеч. 16).

Итак, Соболевский основывается на мнении Евсеева; Евсеев, в свою очередь, ссылается на Вайса (в работе которого описан люблянский глаголический бревиарий) и Ягича (который опубликовал житие св. Вячеслава из этого бревиария), однако ссылки эти сами по себе ничего не объясняют — ни у Вайса, ни у Ягича

паремейные чтения о Борисе и Глебе вообще не упоминаются.

Вместе с тем выводы Евсеева основаны на недоразумении, и мы можем понять, по-видимому, источник этого недоразумения. Евсеев не имел возможности видеть люблянский бревиарий: он исходил из публикации жития св. Вячеслава, находящегося в этом бревиарии, осуществленной И.В. Ягичем. Однако публикация Ягича имеет один недостаток: Ягич устранил литургические указания, имеющиеся в тексте жития, что вообще типично для него как публикатора. Это обстоятельство, можно думать, и ввело в заблуждение Евсеева, который мог руководствоваться только описанием Вайса, где указано, что чтение о св. Вячеславе представлено здесь в разделе «*Proprium sanctorum*» (см.: Вайс, 1910, с. XV).

Обращение к подлиннику показывает, что Ягич опустил, в частности, рубрику «Вса слоужба боуди от единого м[оу]ч[еника]» (л. 134а, строки 23—24), т. е. указание на то, что службу св. Вячеславу надлежит брать из «*Commune unius Martyris*». Это указание, между тем, имеет принципиальное значение.

Действительно, в бревиарии римской католической церкви вплоть до Второго ватиканского собора служба одному мученику (*Commune unius Martyris*) всегда предполагает 3 чтения (на утрене):

1) Деян. XX, 17—38. Данный текст делится на три части, между которыми звучат псалмы. Существенно при этом, что вместо третьей части (Деян. XX, 32—38) может читаться житие святого.

2) Чтение из Августина (*Sermo 44*).

3) Чтение из Григория Великого (*Homilia 37 in Evangelia*).

Вместе с тем служба особо почитаемому святому (на уровне отцов церкви) предполагает другие 3 чтения:

- 1) Чтение из Библии.
- 2) Житие святого.
- 3) Чтение из отцов церкви.

В день поминания св. Вячеслава (28 сентября) вместе третьей части Деяний апостолов в обычном католическом бревиарии находится чтение о св. Вячеславе (которое отличается от славянского текста, изданного Ягичем). Это отнюдь не исключительный случай: так бывает вообще тогда, когда в бревиарии находится житие святого.

Таким образом, чтение о св. Вячеславе в этот день было принято в католическом богослужении (вплоть до Второго ватиканского собора). С литургической точки зрения люблянский бревиарий не представляет ничего особенного. Особенным является лишь текст: в данном случае, по-видимому, в состав люблянского бревиария вошел исконный славянский текст, между тем как в стандартный бревиарий римской католической церкви вошла позднейшая латинская версия.

Ягич, которого интересовал прежде всего славянский текст жития св. Вячеслава, опустил литургическое указание на то, что имеется в виду служба одному мученику (*Commune unius Martyris*); отсутствие такого указания и привело, по-видимому, Евсеева к выводу, что св. Вячеславу полагается здесь такая же служба, какая полагалась бы отцам церкви<sup>30</sup>.

Авторитет Соболевского отрицательно сказался на исследовании данной проблемы: мнение Соболевского было, так сказать, принято на веру и некритически повторялось, как мы видели, в других работах (в том числе в работах таких ученых, как Дворник, Флоровский и Якобсон). Оно казалось тем более убедительным, что укладывалось в более общее представление о связи культа свв. Бориса и Глеба с культом св. Вячеслава, которое нашло отражение в литературной традиции<sup>31</sup>. В результате проблема оказалась на долгие годы закрытой для исследователей: вопрос считался решенным.

Остается сказать еще об одной — последней по времени — попытке объяснить интересующее нас явление: она принадлежит А.Г. Кравецкому (см.: Кравецкий, 1991)<sup>32</sup>. Как отмечает Кравецкий, первая паремья, предваряющая повествование о Борисе и Глебе и являющаяся общим введением к повествованию о святых русских князьях, в основном составлена из фрагментов книги Притчей Соломоновых<sup>33</sup>, хотя целиком и не совпадает с библейским текстом (и, соответственно, не может считаться библейским чтением)<sup>34</sup>. Более того, как оказалось, текст Притчей (XVII, 18–19), читающийся в составе этой паремии, относится к особой паремейной редакции — именно к той, которая читается в греческих профитологиях; очевидно, таким образом, что составитель данного текста ориентировался именно на Паремейник (Кравецкий, 1991, с. 46 и сл.). Все это в принципе могло бы объяснить то обстоятельство, что эта паремия имеет иногда заголовок «От Притч»<sup>35</sup>. Но как объяснить наличие в Паремейнике следующих паремий, посвященных собственно истории Бориса и Глеба и озаглавленных «От Бытия (чтение)?

А.Г. Кравецкий справедливо отвергает мнение А.И. Соболевского, который полагал, что «особый заголовок *«От бытия чтение»* [...] не указывает, конечно, на первую в счете канона книгу Ветхого Завета, а значит: из былого, из истории» (Соболевский, 1890, с. 797). Ср.: «Это объяснение можно было бы принять, если бы речь шла о самостоятельном произведении, а не о паремейном чтении, т. е. тексте, входящем в состав паремейника. Если слово *бытие* в названии самостоятельного текста не обязательно отсылает нас к Ветхому Завету (ср. название Толковой палеи *«Книга бытия неба и земли»* [примечание: Впрочем, Толковая палея фактически представляет собой ветхозаветный текст]), то для текста, входящего в паремейник, где в качестве названия выступают только названия библейских книг, слово *бытие* может

указывать лишь на фрагмент “Книги бытия” или, в случае ошибочного заглавия, на другую ветхозаветную книгу» (Кравецкий, 1991, с. 44)<sup>36</sup>. При этом Кравецкий полагает, что название «От Бытия» указывает не на конкретную библейскую книгу, а на Библию вообще (там же, с. 44–46). Едва ли можно с этим согласиться: заголовок «От Бытия» настолько часто встречается в Паремейнике — именно как отсылка на библейскую книгу Бытия, — что трудно предположить какое-либо иное его значение в данном контексте.

Кажется очевидным, что первая паремья в составе чтений о Борисе и Глебе служит введением к последующим паремейным чтениям, рассказывающим о конкретных событиях русской истории: на это отчетливо указывает, между прочим, последняя фраза данной паремии, где содержится общая характеристика Святополка (не названного при этом по имени), явно предваряющая повествование о его злодеяниях («Се же оканныи и братию свою възненавидѣ...» — Абрамович, 1916, с. 116). По Кравецкому же получается, что последующие паремейные чтения лишь примыкают к данному нравоучительному введению: поскольку первое чтение (первая паремья) в большой степени составлено из фрагментов книги Прятчей Соломоновых, а остальные чтения (паремии) к нему примыкают, они, согласно Кравецкому, тоже относятся к книге Прятчей, служа как бы ее распространением; соответственно, они тоже должны были бы быть озаглавлены «От Прятч». Это не кажется убедительным — тем более, что, как будет показано ниже, есть возможность соотнести эти чтения непосредственно с библейской книгой Бытия.

Хотя А.Г. Кравецкому и удалось показать связь первого (общего, нравоучительного) паремейного чтения о Борисе и Глебе с книгой Прятчей, остается непонятным, почему это чтение лишь частично соответствует данной книге. В любом случае необходимо по-