

Н. Н. Невзорова

О ПЕРВОНАЧАЛЬНОМ КУЛЬТЕ БОРИСА И ГЛЕБА: Паримийные чтения и Летописная повесть

Известно, что первое на Руси христианское прославление святых связано с младшими сыновьями князя Владимира Борисом и Глебом, а появление книжной культуры — с его старшим сыном Ярославом. Сознвая важность этих «начал», Д. И. Абрамович собрал и опубликовал в 1916 г. дошедшие до нас тексты, посвященные Борису и Глебу. Их оказалось семь¹.

Хронологическое первенство обычно признавали за Летописной повестью², которая сохранила сведения о гибели князей и послужила источником для последующих произведений. Паримии³ же, имеющие вид компиляции из летописных и библейских цитат, оставались объектом недоумений и полемики, в которой А. А. Шахматов представил самое текстологически обоснованное мнение о времени происхождения памятника. Он рассмотрел Паримийные чтения Борису и Глебу в связи со сменой летописных сводов и пришел к выводу об их появлении в период между составлением Начального свода (90-е гг. XI в.) и ПВЛ (1116 г.)⁴.

Это фундаментальное «разыскание» учтено в настоящей работе. И все же пересмотреть его результат заставляет анализ текста Паримийных чтений: он подтверждает догадки некоторых исследователей об их принадлежности времени Ярослава Мудрого⁵. К периоду его же княжения Д. С. Лихачев⁶, вслед за А. А. Шахматовым⁷, отнес первоначальный слой ПВЛ, считая его, в отличие от последнего, не просто Древнейшим летописным сводом, а особым Сказанием о начале христианства на Руси. Основания для такого взгляда существуют, еще отчетливее проявляются они в свете следующих наблюдений над вошедшими в него борисоглебскими текстами: Паримиями и Летописной повестью об убийстве⁸.

Паримийные чтения Борису и Глебу — произведение совершенно уникальное: будучи по существу авторским, по форме оно подобно лекционарному библейскому чтению⁹. Очевидно, что это подобие является авторской установкой и потому позволяет нам приписать Чтениям функцию паримий в христианском богослужении: они призваны толковать «новое» через «ветхое».

Название славянского церковного чтения «паримия», по-видимому, уже заключало в себе значение толкования. Многозначность этого слова подтверждает приведенная Б. А. Успенским цитата из Азбуковника XVII в.: «Гречески паремиею нарицается слово, имущее в себе учение, и моление, и утешение, и притчи, и пророчество»¹⁰. Термин «прообраз», который неизбежно будет повторяться в данной статье, обозначает материал паримии, ее необходимый элемент,

закрывающий в себе «проречение» («новое» в «ветхом») или «притчу» (т. е. прототип: «ветхое» в «новом») ¹¹.

Прообраз трехчастной формы авторских Паримий (каждое из 3-х Чтений является отдельной частью композиции) находим в ежедневном наборе ветхозаветных чтений Великого Поста. Но трижды повторенное ¹² заглавие «от Бытия» (вместо великопостного: «от Притч», «от Бытия» и «от Исая») указывает на то, что каждая часть и все они вместе суть разработка одной «бытийной» темы, о которой речь впереди ¹³. Каждое Чтение написано так, что в нем узнаваем жанровый первоисточник: библейские Притчи служат основным материалом для создания 1-го Чтения; образец повествовательного 2-го Чтения представлен в нем цитатой из книги Бытия, выделенной словесной рамкой (дважды повторенной формулой: «и поиде на Святополка») ¹⁴. Наконец, эсхатологический пафос 3-го Чтения подчеркнут вставками из пророчеств: на «Исайю» дважды указано при цитатах. Итак, автор ориентировался на великопостный состав канонических паримий, причем он изменил их уставной порядок, выстраивая свою сюжетную линию: зачин, повествование, кульминация и ее разрешение ¹⁵.

Каждое Чтение имеет узнаваемое на слух зачало из соответствующей библейской книги ¹⁶, и оно, помимо конкретного «ветхого» содержания, включает в себе «новый» (новозаветный) смысл, скрытый в его паримийном значении. Так 1-е зачало (Притч. 17, 17) в контексте паримийника отсылает нас к пятнице пятой седмицы Великого поста и тем прикровенно задает тему «пятка» — страстотерпчество. Вместе с тем, явным образом, первое зачало вводит приточные антитезы, соотносимые с соломоновой «ветхой» мудростью: «Братие, в бедах пособиви бываите! Сего ради: раждается мужь безумень...» (ср. каноническое зачало: «Братиа в бядахъ пособиви да бывають: сего бо ради раждаются» ¹⁷).

2-е зачало (Быт. 14, 14) отсылает к Неделе перед Пятидесятницей, отмеченной памятью святых никейских отцов. Вместе с тем оно вводит «бытийный» прообраз (Авраам) главного действующего лица (Ярослав): «Слышавъ Ярославъ, яко отьць ему умре...» (ср. каноническое зачало: «Слышавъ Аврамъ, яко пленень бысть Лоть, братъ его» ¹⁸).

Наконец, 3-е зачало (Ис. 62, 6) отсылает к Неделе всех святых — и вводит эсхатологическую тему Иерусалима: «Стенамъ твоим, Вышеграде, устройх стража вься дьни и вься нощи...» (ср. каноническое зачало: «На стенахъ твоихъ, Ерусалиме, устройх стражу весь день и вься ноць» ¹⁹).

Полнота триодного цикла, заключенная в указанном зачалами порядке памятей, говорит о продуманной завершенности формы, несущей «новую» идею о плодах Христовых страстей.

Кроме зачал, определяющих глубину замысленного содержания, можно увидеть, что в середине каждого Чтения скрыт соответствующий зачалу сложный прообраз. Он складывается из цитат, растолковывающих «новое» паримийное (внутреннее и скрытое) и следом — «ветхое» библейское (внешнее и явное) значения зачала. Прообраз выявляет основную антитезу целого произведения в ее конкретном для каждого Чтения преломлении.

Обнаруженная центричная композиция заставит нас в дальнейшем возвращаться на круги уже обозначенных тем, что позволит сконцентрироваться на авторском замысле. Замысел воплощается при помощи цитирования основных источников²⁰, которые обеспечивают два уровня авторских толкований: через паримийник толкуется современная история (по его жанровому принципу: «новое» через «ветхое»), сами же паримийные прообразы («ветхое») представляются с помощью Толковых пророков и Хроники Георгия Амартола.

Итак, в центре каждого Чтения помещены прообразы, изъясняющие его зачатие. В 1-м Чтении среди притчей узнается цитата, восходящая к толкованиям²¹ пророчеств Исаяи (3, 9–10) и встречаемая в Речи философа²² среди пророчеств о Христе, ведомом на распятие: «У, люте души ихъ! Понеже съветъ зль съвещаша, рекуще: съвяжимъ Правьдника»²³. Имея ввиду «мужа безумного», автор Паримий парафразирует: «О люте души твоей! Понеже съвеща съветъ золь на правуя свою братию». Вставка продолжается аллюзией на другое место, также встречаемое в Речи философа. Это восходящий к пророчеству Исаяи (14, 13–14) апокрифический рассказ о падении ангела в четвертый день творения (таким образом тема «среды» поддерживает обозначенную зачатием тему «пятка»)²⁴. «Муж безумен» (прообраз еще не названного Святополка) помышляет о единовластии и не ведает суда Божия: «...рекъ тако: «Избию свою братию и буду единъ самодръжець в Русии», — не ведый, яко мечъ Божий острится на нь» (ветхозаветный образ меча как суда Божия восходит к пламенному мечу в руке херувима, охраняющего вход в Эдем²⁵).

Итак, вставка в середине 1-го Чтения продолжается аллюзией на рассказ о четвертом дне творения в Речи философа (он имеет характерную структуру: вознесение помыслом о беспредельной власти и божественное низвержение): «старейшина чину ангельску помысли в себе, рекъ: «Съниду на землю и преиму землю, и буду подобнь Богу, и поставлю престоль свои на облацехъ северьскихъ», и ту абие съвърже и съ небесе...»²⁶. Аллюзия на эту цитату выявляет основную антитезу, развиваемую затем каждым Чтением: «правая братия» уподоблена ведомому на распятие Христу, а «муж безумен» — падшему деннице.

Как уже говорилось, 1-е Чтение представляет собой Притчи царя Соломона, несколько парафразированные автором²⁷. Между ними, в глубине Чтения, как уже было показано, обозначен Христос — средоточие премудрости, вернее сама Премудрость, возглашающая (следом за вышеуказанной вставкой) устами Своего апостола: «Возлюблении, аще кто речет: «Бога любля, а брата своего ненавижду» — ложь есть». Это и есть вторая цитата 1-го Чтения, обращенная к внешней стороне зачала (изречение «ветхой» мудрости о братолюбии). Богословие, толкующее Премудрость как Христа было известно Ярославову книжнику, знакомому, например, с привезенной в Киев библиотекой болгарского царя Симеона, с его Изборником, переписанным впоследствии для Святослава Ярославича. Здесь читаем Ипполитово толкование 1-го стиха 9-й главы Притчей: «Что есть мудрость создавшая себе дом? — Христос Божия и Отча Мудрость и Сила...»²⁸.

Скрытая паримийная тема 2-го зачала (память никейских отцов) растолкована тремя слитыми воедино цитатами из Апостола как тема заступления за

правду князем — наместником и орудием Бога. Здесь формулируется суть христианского отношения к власти: «Бога боитеся, а князя чьтите: Божий бо слуга есть, не туне бо носит меч,— въ отмьщение убо злодеемь, а въ похвалу благодарцем»²⁹.

«Бытийное» значение 2-го зачала вводит основной прообраз главного действующего лица, что поддерживается центральной вставкой 2-го Чтения: в рассказ о получении Ярославом известий из Киева о его намерении отмстить брату-убийце внедряется цитата о «мести» (точнее — о заступлении³⁰) Авраама за Лота. Та же цитата (Быт. 14, 14), которая послужила образцом для зачала, толкует его внешнее значение, связывая деяние Ярослава с деянием праотца. Далее к цитате-вставке добавлено апокрифическое уточнение, встречаемое в Речи философа: «...бе бо ему Лоть шюринь и сыновьць»³¹. Таким образом подчеркнута, что Авраам заступает за кровного родственника, что оправдано законом. Последующей же молитвой Ярослава утверждается, что он мстит не только как единокровный брат, он мстит за праведных: взывая к Богу о Его суде, он хочет стать орудием Бога, судившего некогда разрушение Иерусалиму за убиенного праведника Христа. Именно после этой молитвы Ярослав назван «новым Авраамом» (ибо «роботающим Ми наречется имя ново»³²): «Тако и съ Ярославь, новии Авраамь, поиде на Святоплька, призва имя Господа Саваофа на помощь, рече: „...не азъ почох избивати братию, но онь, да будет Богъ въ отмьщение и кровь братии моя, зане без вины пролиа кровь праведных сихъ, праведных бо душа въ руце Божии“».

Но антитеза 2-го Чтения строится не на противопоставлении Авраама — «нового» Авраама (они сопоставляются для выявления «нового»): в положении противопоставления находятся «каиново деяние» Святополка и «авраамово деяние» Ярослава.

Зачало 3-го Чтения открывает тему Иерусалима как «лона Авраамова»³³, — высшего Сиона, места пребывания Бога и праведных. Под Иерусалимом здесь мыслится Вышгород как место нахождения мощей обоих святых («стражи» переходят в двойственное число): «Стенамъ твоим, Вышеграде, устроиш стража вься дьни и вься ноци, иже не уснетя ни въздремлетя, храняща и утврждающа отечство свое, Русийскую землю» (ср.: «...се не въздремлеть ни уснеть храняи Исаиля»³⁴). Затем Иерусалиму вышнему противопоставляется «нынешний», имеющий быть разрушенным, подобно Содому при Аврааме³⁵. Об этом Иерусалиме говорится цитатами из пророчеств Исайи, перемежающимися авторскими вставками. Ими нагнетается «грозовая атмосфера», прообразовавшаяся еще в первом Чтении пророческой вставкой среди притч («У, люте души их...»). Наконец, кульминация соединяет грозу и битву, описание которой изобилует топосами.

«В день пятку», к которому приурочена в Паримиях битва, определилась неизбежность Суда за распятого Праведника: тогда «бысть тьма по всей земли»³⁶. Тьма обозначена и в описании битвы в Паримийных чтениях: «омрькоша биющися». Но в начале уже было сказано: «всьходящу слънцу», — ибо «християни при благодетьнеим солнци свое спасение зиждють»³⁷. Воспринятая как неправ-

доподобная подробность, эта деталь (продолжение битвы от рассвета до темноты) казалась порчей текста³⁸. Между тем на тоpos «съ зарания до вечера» как на одну из формул боя, усвоенную летописцем от Иосифа Флавия, указывал В. Н. Перетц³⁹.

Взятием Иерусалима Суд был явлен, и подробности при описании Иосифом Флавием последнего разрушения Иерусалима стали знаковыми в Паримиях: «за руки ся дрѣжаху биюще, по удолиам кровь течаше»⁴⁰. Во время осады стен Иерусалима (вспомним зачало 3-го Чтения, заключающее образ стены как некое священное ограждение) произошла битва за стенобитное орудие, в завершении которой был распят некий пленный иудеянин. Тогда, по Иосифу Флавию, римляне испытали мистический страх, почуяв присутствие Божиего правосудия в знамении «великого грома». В это время нарушилась неприступность стен, начались рукопашные бои. Отсюда, по-видимому, взята цитата для создания в Паримиях аллюзии на взятие Иерусалима: «...и от мечь искры вылеташа, за руки емлющеся сечаху»⁴¹. В следующей шестой главе, где Флавий описывает бои внутри города, находим образ «крове бежания»: «...у жрѣтвеника собрашеся множество мрѣтвецъ, кровь же течаше акы река»⁴². Впоследствии эти тоposы, создающие аллюзию на взятие Иерусалима именно в 3-м чтении Паримий, стали восприниматься как подробности и далее как своего рода литературные штампы воинских повестей.

Как уже было замечено, образ первого Суда, заключенный в подобном молнии блеске мечей, напоминает о пламенном оружии у эдемских врат. Эта угроза, промелькнувшая в 1-м Чтении, реализовалась в 3-м во время битвы. В самой напряженной точке кульминации автор дает тот же знак: «блистаху оружия в руках их». Именно здесь вышний Суд являет залог победы: «мнози вернии видяху ангелы, помагающа Ярославу».

Помощь ангелов составляет предмет рассуждений Георгия Амартола в двух главах Хроники. Он пишет, что движимые Духом ангелы руководят народы к отмщению, через них воздаст Бог, «теми повелевая мсти [быти] святымъ Его». Как об одном из тех, кто повелением Божиим приставлен к народам, говорится об архангеле Михаиле, причем его подопечные — народ Божий: «Михаила же сущимъ обрезанымъ людемъ хранити повеле». Его же видел пророк Даниил летящим, «...и лице его яко видѣ молниины... и голени, яко видѣ медяныи, бльщащъся»; он же обнажил меч перед Иисусом Навином (накануне взятия Иерихона), «помощи ему на противныя образомъ повелеваа»⁴³. Именно этот образ небесного архистратига в помощь предводителю-военачальнику определенная традиция связала с Александром Македонским: он использован в эпизоде еврейской версии Александрии, который затем был введен в летописное повествование под 1110 г.⁴⁴ Отсюда мы видим, что для летописца аллюзия, соединяющая образ ангельской помощи с царем-победителем, была актуальна. Очевидно, что автор Паримий ориентировался на ту же традицию, когда видением ангелов обозначил Божий суд, уготовивший побежденному «дно адово», а победившему отчий стол. Таким образом 3-е Чтение противопоставляет два Суда как две

судьбы: «каинова» Святополку и «царская» — Ярославу («съ бысть отриновень, а онъ — венчанъ»⁴⁵).

Итак, подытожим сказанное. Сложная, можно сказать, «мудреная» структура произведения выявляет его содержание. Взаимодействие зачал и срединных вставок определяет не только нечто новое по отношению к ветхому, но обозначает и функцию этого нового, определяемую паримийным смыслом зачала. Уточним этот вывод.

1-е Чтение начинается со слов приточной Соломоновой мудрости, призывающей к братолюбию. Серединная вставка, как уже говорилось, обозначает «новую» Премудрость, соединяющую братолюбие и боголюбие. В то же время паримийное значение 1-го зачала как чтения пятой великопостной пятницы имеет явно осознаваемый автором сакральный смысл «пятка», что подтверждается пророческой аллюзией на Христа, приготавливаемого к распятию. Названные элементы соединяются в смысловую формулу 1-го Чтения: продолжающая «ветхую» «новая» Премудрость есть боголюбие в братолюбии, Она же есть распятый Христос.

Зачало и «бытийная» вставка 2-го Чтения, как говорилось, открыто соединяют Ярослава и Авраама в их деянии. Паримийное значение 2-го зачала (память святых никейских отцов), связанное с ветхозаветной цитатой-вставкой (318 воинов у Авраама и столько же отцов на соборе) и поддержанное новозаветными цитатами из Апостола о княжеской власти, — составляет предикат нового субъекта: подражая благочестию Авраама в отщениии за кровь (кровных родственников), Ярослав призывает Божие правосудие и тем самым, как новый Авраам, он соединяет отеческий статус старшего в роде с правом судьи и защитника Истины. Иными словами: понятие «новый Авраам» по отношению к Ярославу толкуется не только параллелью с ветхозаветным Авраамом, но и указанием на память никейских отцов, которое, в свою очередь, связано с упомянутым деянием Авраама и с апостольскими цитатами о значении княжеской власти.

Пророческий образ священного ограждения Иерусалима (внешнее значение 3-го зачала) помогает увидеть в центральном описании битвы разрушение ветхого и обретение нового Иерусалима. Гарантия этого обретения — помощь новоявленных святых, которая обозначена как в тексте зачала (стражи на стенах), так и в его скрытом паримийном значении (Неделя всех святых). Место обитания святых мощей — Вышгород — становится местом присутствия Божия, Сионом, благословением которого обеспечивается победа Ярослава: ему помогают ангелы, как некогда помогали они «ветхому царю» (Александру Македонскому), поклонившемуся первосвященнику Иаддую⁴⁶. Победа показала Божий суд, который разделит Иерусалим вышний и «нынешний».

Но если есть срединные прообразы в каждом Чтении, то и у всего произведения есть сердцевина, несущая его основной смысл. Это апостольская цитата в конце 2-го Чтения: «Позвавшему вы Святому, и вы святы о вьсем жити вашем, зане пишет: «Святы будете, яко Азь святъ есмь»; в страсе Божии пожиста лета своа, ведуще, яко не тленьнымъ златом и серебром избавлена быста от суетнаго

сего жития и братомъ своимъ предана на смърть, и чьстною крѣвию, яко агньца непорочна и пречиста, приведостася своему Владыце». Цитата переделана так, что в ней братья-князья замещают Агнца-Христа, приведенного на заклание, так что родительный падеж становится двойственным числом («яко агньца...») ⁴⁷. Эта цитата так же связана с паримийным значением первого зачала в рамках целого произведения, как в рамках первого Чтения с ним связана пророческая цитата о Христе, ведомом на распятие. Значит срединная вставка первого Чтения прообразовала центральную для замысла цитату, обозначающую страстотерпческий подвиг князей-братьев как прямое подражание Христу.

Таким образом паримийное значение 1-го зачала определяет содержание не только 1-го Чтения (в соединении с его срединной аллюзией), но и целого произведения (в соединении с его главной цитатой). Оно же указывает на канонические паримии пятницы пятой седмицы Поста ⁴⁸ как на смысловую подоплеку новосоставленных Чтений. В этот день от Бытия читается эпизод о жертвоприношении Авраама. Обратим внимание на то, что в Паримиях Борису и Глебу образ нового Авраама поставлен непосредственно перед главной цитатой, обозначающей жертвоприношение («...яко агньца непорочна и пречиста приведостася своему Владыце»): их очевидная связь является ключом к пониманию Чтений, замысленных как литургические.

Итак, основной ветхозаветный прообраз, давший Чтениям название «от Бытия», — Авраам. Он взят автором из книги Бытия в паре с именем своего антагониста Авимелеха царя Герарского, свидетеля богоизбранности Авраама («с тобою Бог во всем, что ты ни делаешь» ⁴⁹). В Хронике Георгия Амартола об этом Авимелехе сказано, что он был тотчас наказан «ранами Божьего гнева», когда посягнул на то, что по праву принадлежало Аврааму. Здесь, со ссылкой на Василия Великого, толкуется имя «Авимелех» (буквально: «отец царя») как общее имя царей-иноплеменников (как в Риме — Кесарь и Август, в Египте — Фараон) ⁵⁰. Очевидно, для автора Паримий важен был именно этот антагонизм: царь благословенный и царь «иной», царь богоизбранный и царь «неведающий».

В то же время взятое из «Бытия» имя послужило для нахождения еще одного, не менее подходящего, библейского прообраза Ярославова антипода: им стал Авимелех из книги Судей, убивший 70 своих братьев. Этот Авимелех правил три года ⁵¹, — столько же и Святополк противостоял Ярославу. В 3-м Чтении выражением «новый Авимелех» проведена явная параллель: результатом приближения нового Иерусалима (помощь святых) стало обновление благодати на «новом Аврааме» (Ярославе) и обновление суда над «новым Авимелехом» (Святополком). Параллелизм подчеркнул антагонизм: участь братьев-князей диаметрально разделилась.

Помещая Святополка в ряд «антихристов» (властителей-богоборцев), автор Паримий подыскивает ему «ветхие» параллели в Хронике Георгия Амартола (Каин, Ламех, Антиох, Ирод), но главным прообразом ему служит Авимелех из книги Судей (воспринимаемый в то же время проекцией Авимелеха книги Бытия). Рассказ о его смерти от сброшенного со стены «жернового уломка» в Паримиях точно цитируется по Хронике ⁵².

И следом же за указанным местом (смерть Авимелеха) в Хронике Георгия Амартола читаем (со ссылкой на Иоанна Златоуста) рассуждение о приточном слове. Среди различных его значений последним дано то, которое отражает жанр паримийника: «образ и вид» (ὁ τύπος καὶ ἡ εἰκών)⁵³. В пример этого значения «притчи» автор Хроники ставит Авраама, приведшего, во исполнение воли Божией, в жертву сына и получившего его «во образ и вид» (т. е. в прообраз будущей Жертвы — Сына Божия). Вероятно, это место, особенно ввиду его соседства с цитируемым отрывком, имеет отношение к замыслу автора Паримийных чтений Борису и Глебу.

Библейский прообраз Ярослава соответствует основной литургической теме Чтений: Авраам — тайновидец Жертвы⁵⁴. В этом глобальном по масштабу образе заключена вся полнота священнического и царского достоинства: он и начальник династии, и благословенный свыше владыка. Приношение Аврааму хлеба и вина и благословение Мелхиседеком имеет принципиальное значение в контексте Чтений. Эпизод встречи с царем салимским и священником Бога всевышнего в библейском повествовании паримийника⁵⁵ следует сразу за войной царей и освобождением Лота. Именно в такой последовательности (после библейской цитаты о деянии Авраама и летописной вставки о параллельном деянии Ярослава) возникает во 2-м чтении Паримий тема Иерусалима: она замещает салимскую встречу. Это соответствие многозначительно: если следовать заданной параллели с Авраамом, то можно считать, что встреча с Мелхиседеком является скрытым основанием тому многогранному изображению, которое разворачивает автор и которое можно назвать темой Иерусалима.

Начинается она с приведенной выше, серединной для всего произведения, цитаты, обозначающей жертву, в которую принесли себя Борис и Глеб, ибо в христианской топографии Иерусалим — священное место Голгофы и обретения Креста, открывающего Иерусалим вышний. Он и обозначен следующим же парафразами цитат из Исаяи (62, 6) и 120 псалма, зачинающим 3-е Чтение: «Стенам твоим, Вышеграде, устрой стража вся дньи и вся ноци. Иже не уснет, ни въздремлет, храняща и утврждающа отечество свое, русиискую землю».

Далее тема продолжается противопоставлением Иерусалиму «мысленному» — «нынешнего», обличаемого цитатами из Исаяи и подлежащего Божию суду. Наконец, описание битвы завершает тему: зачало 3-го Чтения (стражи на стенах Иерусалима) реализуется ангельской помощью Ярославу, а угроза суда, возникшая в 1-м Чтении, разрешается в 3-м торжеством Правосудия, которое приблизилось благодаря заступничеству новоявленных святых. «Новый Иерусалим» завоеван новой святостью и новым благочестием: вновь он рождается как соединение священства и царства. В один ряд с Иерусалимом вышним становится образ царя-победителя (связь 3-го зачала и серединного описания битвы)⁵⁶, и благословение Мелхиседека Аврааму («благословен Бог всевышний, который предал врагов твоих в руки твои»⁵⁷) исполняется на мудрых царях.

Топос «солнце» употребляется Иосифом Флавием при описании взятия Иерусалима в двух основных значениях. Солнце — свидетель происходящего: «утру же в 8 днь горпия месяца слньце вьсиявь, и виде Иерусалима огнемъ пала»

ща...»; «...ни видить слънце града, въ немже матери чада своя ядять...». Солнце — спутник царей: «утро же въсходящу слънцю, и вниде Еуспасианъ с Титомъ венчана ветъми дафинными и облъчена въ ризы пръфинныя... и потом, облъкшеса въ фриамскыя ризы, пожроста богом». То же мы видим и в древнерусской Александрии — так обращается Александр в своей «грамоте» к Дарию: «...сияющему съ слънцемъ Даръеви, великому богу пръскому радоватися... толикою силою величающюся и въсходящему съ слънцемъ»⁵⁸.

Очевидно, что топоним «солнце», упоминаемый в описании Альтской битвы, ставит Ярослава-победителя в один ряд с могущественными царями, и в первую очередь с Александром Македонским. Та же аллюзия заключена и в упоминании дождя, молнии и грозы во время битвы. Все это знаки явления Божества, которые сопровождали и рождение Александра. Вслед за Псевдо-Каллисфеном древнерусская Александрия представляла македонского царя героем, рожденным от бога-солнца Амона. Через указанную аллюзию в Паримиях речь идет о рождении во время битвы Ярослава-царя, Ярослава-избранника Божия, «местника и миродръжца»⁵⁹: «Нектонавъ... свое влъхование творя, не дадеше жене родити, паки не съглядавъ небеснаа течения и мирскаа стухия, и виде в... яко слънцю посреди небеси суца... повеле ей, да родить, и рече ей: царя родиши мирудръжца ныне... отрочати же падшу на земли, быша громи велици и блискании мльниа». И наконец: «родижеса Александр... въсходящу слънцю»⁶⁰.

Еврейская, а затем христианская переработки романа об Александре, по-видимому, возводили всемогущего царя к прообразу Авраама. Об этом свидетельствует появившийся в них эпизод входа Александра в Иерусалим⁶¹ и принесение им жертвы в храме. Интересно, что в этих переработках эпизод входа предшествует походу на Дария⁶², так же, как в древнерусской Александрии, куда этот эпизод специально был вставлен из Хроники Георгия Амартола⁶³. То же мы видим и в Паримийных чтениях Борису и Глебу: обретя свой Вышний Иерусалим над мощами страстотерпцев, вознеся к Богу и к ним свою молитву (т. е. «поклонившись Божьему имени»⁶⁴), Ярослав победил.

Образ «царя-философа, царя-завоевателя, царя-пророка»⁶⁵ (последнее надо понимать как судию) объединяет все три Чтения, связываясь в них с образом Авраама. Неожиданно подтверждает это сохранившийся в Кирилло-Белозерском списке⁶⁶ «хвост», представляющий собой цитату из 12-й главы 2-й книги Хроники Георгия Амартола⁶⁷: «Таче паки глаголет Писание о рождшихся от Измаила...» (и далее перечисление имен его 12-ти сыновей). Если принять ее за обозначение конца некоего фрагмента, то можно увидеть, что предшествуют ему три главы (9—11 из 2-й книги) Амартола об Аврааме (после указанной цитаты речь пойдет уже о его потомках). Паримии строятся именно в соответствии с этим повествованием Хроники: в трех ее главах говорится сначала о премудрости Авраама: он исповедует единого Бога, он ищет истину и заступает за истину; и далее — о Мелхиседеке, о появлении слова «Иерусалим» через соединение слов, обозначающих «священство» и «царство». Наконец, сама вышеозначенная цитата-концовка говорит о многочисленном потомстве Авраама через его сына Измаила.

Забытая концовка с упоминанием сыновей Измаила имеет отношение к сокровенной идее новосоставленных Паримий: они возводят народы, объединенные христианским царством, к установившему единобожие богоизбранному праотцу⁶⁸. То же подтверждается и канонической подоплекой Чтений, заявленной первым зачалом (пятница пятой седмицы Поста). Как уже говорилось, в этот день от Бытия читается эпизод о жертвоприношении Авраама, но в то же время от пророчеств Исаяи полагается для чтения отрывок (стихи 11–17) из 45-й главы. В нем говорится о том, что призвание языческого помазанника персидского царя Кира для освобождения народа Божия принадлежит Творцу и Правителю мира («Аз вставихъ съ правдою царя и вси путие его прави»⁶⁹), а следствием того будет покорение языков народу Божию⁷⁰.

Итак, Паримийные чтения о начале Ярославова царства толкуют историю новообращенных. Канонические паримии Пятницы пятой седмицы Великого Поста, на которые указывает 1-е зачало, являются «новым» образцом, формирующим жанр новосоставленных Чтений. Главы же Хроники Амартола, на которые указывает «хвост», сохранившийся в Кирилло-Белозерском списке, являются «ветхим» образцом, формирующим тему Чтений («от Бытия»). Тема и жанр связаны замыслом: так автор ставит современную ему историю в контекст Священной истории.

Образ Авраама использован автором Паримий во всей своей многогранности: он — предтеча священства и благословенного царства, начальник династии и «лона Авраамова», т. е. происхождения и упокоения потомков-праведников⁷¹, наконец, «образец веры и благочестия». Этот, последний, смысл разъяснен отрывком из «Оглашений» Кирилла Иерусалимского, включенным в Изборник Симеона⁷²: «Никыи же намъ несть успехъ христианомъ нарицатися именемъ и деломъ не въследующемъ; писано бо есть: аште чада Авраамля бысте, дела Авраамля бысте творили». Именно творящим «дела Авраама» и предстает в Паримиях Ярослав. Имея ввиду прообразовательную «тайнопись», заключенную в серединных вставках каждого Чтения, — «Премудрость», «деяние благочестия» и «божественное ограждение Иерусалима», можно предположить, что в основу целого произведения заложена универсальная формула: «Премудрость созда себе храм»⁷³. Она и выражает сущность Ярославова деяния — того, которое прообразовалось пророческим (о восстановлении второго храма) чтением канонического набора паримий пятницы пятой седмицы Поста.

Очевидно, что Паримии Борису и Глебу представляют собой разработанную концепцию нового христианского царства, утверждающую его богоизбранность. Причем тема христианства звучит здесь в унисон со Словом о законе и благодати митрополита Илариона. Но в последнем обойдено молчанием все, что касается царства и владыки, «помазанного» священной жертвой (с Константином Иларион сравнивает перешедшего в мир иной Владимира, и лишь в определенном смысле, как крестителя: именно в этом мыслится его аллегорическое «обретение Креста»). Иное развитие в Слове получила и тема Исаака⁷⁴: от прообраза Жертвы до символа христианской свободы. Исаак противопоставлен несвободному Измаилу как символу закона, и тем самым снята тема Измаила как

сына рабыни, возводящего к избранному Аврааму языческие народы. За этим исключением в обоих произведениях можно отметить единство идей, при котором разница в стиле определяется разницей в жанре⁷⁵: в Слове мы видим развернутое ораторское красноречие, мастерски использующее библейские и святоотеческие цитаты, в Паримиях же цитаты призваны лишь обозначить прообразы. По причине скрытого в прообразах смысла, при минимальном авторском тексте, вновь составленные Паримии и могли впоследствии казаться простой компиляцией.

Оба произведения (Паримийные чтения Борису и Глебу и Слово Илариона) отражают одно время, но их разделяет некое событие, существенно изменившее ситуацию. Похоже, что событие это — появление в 1037 г. греческого митрополита, при котором акцент на жертве, или обретении Креста, связанный с мессианским пониманием царской власти, становится нежелательным, неуместным, даже запретным, а новая идеология борисоглебского культа (в которой будет переставлен акцент с «жертвы» на «непротивление») будет разработана позже, в 70-е гг. XI в., тогда же будет составлено Анонимное сказание и подобраны канонические паримии на память Бориса и Глеба (под влиянием этих текстов появится распространенная соответствующими цитатами 2-я редакция Паримий⁷⁶).

Из всего вышесказанного следует, что Паримии Борису и Глебу отражают понятие о мессианстве как обретении через Крест (жертву) божественной составляющей царской власти, т. е. благословения на обладание империей, или некоей вселенной. Наличие в Паримиях этой темы подтверждает и их центричная композиция, рисующая образ «вселенной»⁷⁷, и также параллели к центральному образу Ярослава, явная — с Авраамом, скрытые — с могущественными царями: Титом (через аллюзию на взятие Иерусалима), Киром (через чтение пятницы пятой седмицы Поста о выведении из плена народа Божия и строительстве второго храма), Александром Македонским (через указание на ангельскую помощь в битве). Последнего древняя традиция почитала как героического предшественника императоров, легендарное происхождение которого воплотило Божественную составляющую власти. О такой трактовке образа Александра говорят многие памятники письменной и материальной культуры. Эта, восходящая к Ираклию, традиция представления христианского царя как «нового Александра» имела в виду здравствующего монарха⁷⁸.

Отнесенность Паримий ко времени жизни Ярослава Мудрого прочитывается в самом тексте Паримийных чтений, ведь именно своим деянием он противопоставлен братьям-заступникам из идеального мира. Очевидно, что первоначальное почитание Бориса и Глеба было связано с победой Ярослава над Святополком. В результате нее победитель получил благословение на царство в пределах некоей «вселенной».

Вероятным объяснением этого факта, скрыто содержащегося в дошедшем до нас тексте Паримий, могут быть особые обстоятельства обретения Ярославом Киевского стола: в год победы над Святополком — 1019 — окончательно пало Болгарское царство, и бывший Охридский патриархат во главе с архиеписко-

пом Иоанном оставался без царской главы⁷⁹. Это была реальная почва для возникновения мессианской идеологии среди новообращенных («детей Измаила»). Но уже в 1037 г., когда Иоанн умер, на Русь был прислан греческий митрополит, и ситуация в корне изменилась.

Существование оригинальных Паримийных чтений еще раз подтверждает факт наличия в Киеве уже в 20—30-е гг. XI в. большого числа известных автору⁸⁰ книг: по-видимому, многие были доставлены из Болгарии. В их числе паримийник (прототип Лобковского⁸¹), библейский сборник (прототип «южнославянской Библии», куда вошли толковые пророчества⁸²), миссионерская Речь философа (возможно, в составе некоего Хронографа), а также другие, существование которых в столь ранний период давно уже предполагалось исследователями,— Пчела, хронографическая версия древнерусской Александрии (а также, вероятно, и та версия Александрии, которая вошла в так называемый Иосиппон), Иудейская война Иосифа Флавия. Наконец, главная книга для автора — Хроника Георгия Амартола. Для него она, цитируемая в Паримиях,— то же «Бытие», Писание, учебник и толкователь⁸³.

Кроме указанных книг, в Паримийных чтениях виден след некоего новгородского летописного источника. Это один фрагмент второго Чтения — от зачала до вставки,— прерываемый апостольскими цитатами. Шахматов считал, что фактическая часть Паримий следует Начальному своду, объединившему в 90-е гг. XI в. Новгородский Владычный свод с Киевским Древнейшим⁸⁴. Он полагал, что лишь таким путем (из Киева в Новгород и оттуда опять в Киев) летопись с рассказом о новгородских реалиях могла попасть в Паримии. Но если считать их памятником Ярославова времени, то вполне естественно предположить прямое — вместе с Ярославом и его окружением — попадание этих известий в Киев.

В упомянутом выше летописном фрагменте Паримий содержится весть Предславы; следствием ее является диалог Ярослава с дружиной, который, в свою очередь, завершается сообщением о походе Ярослава на Святополка. Собственно на цитату похожа только сама весть, ибо она, будучи не согласованной с повествованием («Бориса убил, а на Глеба послал»), потребовала от автора пояснений («убил бо Бориса на Олте, а Глеба — на Днепре»). Остальной текст вполне походит на краткий пересказ, отсылающий к известным событиям.

Следующий за известием диалог Ярослава с дружиной нужен автору Паримий, чтобы подчеркнуть смысл последующих апостольских цитат: «но помянуша (несмотря на ссору.— *Н. Н.*) апостольское слово: «Бога бойтесь, а князя чтите...», ибо у власти есть призвание, «не туне бо носит меч...». Таким образом, летописный фрагмент, внедренный во 2-е Чтение, является необходимым фоном важнейших для авторского замысла цитат.

Аналогичный, но гораздо более распространенный рассказ в Летописи помещен после Повести об убиении Бориса и Глеба и после сообщения о вокняжении Святополка. Он включает рассказ о ссоре Ярослава с новгородцами и о сборах Ярослава на Святополка. Начинается этот рассказ также с послания Предславы Ярославу, которое естественным образом следует за сообщением о

вокняжении: «Святополк седит ти Кыеве, убив Бориса, а на Глеба посла». Следствием этой «вести» была другая, упомянутая в Повести, посланная Глебу от лица Ярослава. И она необходима повествованию, ибо для автора важно, что Ярослав успел предупредить Глеба, который использовал время не для побега, а для молитвы. Точно также, путем некоего известия, возможность убежать была дана Борису, — но и его застали убийцы «поюща заутреню». Как видим, «известие» участвует в повествовании во всех трех произведениях: и в Паримиях, где оно является связующим звеном между зачалом («Слышав Ярослав...») и дальнейшим переходом к «деянию Ярослава»; и в Летописном повествовании после Повести об убиении, где оно становится в ряду событий; и, наконец, в самой Повести об убиении, где оно (вместе с другим известием — Борису) служит авторскому замыслу: для уподобления в страсти Христу жертва должна быть вольной. Видимо, не случайно и в Паримиях, и в Летописи сразу после утверждения святости двух братьев следует упоминание о третьем убитом, но к ним не присоединенном, — о Святославе, — ибо «бежашу ему...».

Мы видим, что и в Паримиях, и в Летописной повести главной является тема жертвы. Сама Повесть даже не является житием, но скорее актом о мученичестве, в котором нет конкретных фактов, кроме имен всех убийц. Наконец, фигура повара, заколовшего Глеба («вънзе нож свой»), свидетельствует о жертвоприношении⁸⁵.

Важно отметить, что общие места Паримий и Летописи касаются не самой Повести об убиении (в ней общим с Паримиями местом является только содержание «вести»), они входят в последующий летописный текст. Выше мы упомянули общее с Летописью место 2-го Чтения: это изложение (в одном случае краткое, а в другом — распространенное) одних и тех же ключевых, в контексте основной идеи возводимого культа, событий.

Обратимся теперь к общим с Летописью местам 3-го Чтения. Нет сомнения, что первичны они в Паримиях. Отрывок о «юных» и «старых» князьях, содержащий цитаты из пророка Исаии (так называемого «философско-лирического», по выражению Шахматова, содержания), сам Шахматов считал цитатой из Паримий в Летописи⁸⁶. В контексте темы Иерусалима, разрабатываемой в третьем чтении Паримий, представляется весьма вероятным, что отрывок о «юных» и «старых» князьях содержит аллюзию, связывающую Святополка с Нероном, которого Георгий Амартол называет «первым гонителем Божьего слова» и пишет, характеризуя его: «...неподобна царствующимъ замысли вещи, гуда и поя мирьскыхъ»⁸⁷. Указание на Нерона здесь предшествует указанию на взятие Иерусалима в описании Альтской битвы, что соответствует хронографии.

Интересно, что пророческая цитата о «юном князе», использованная автором Паримий, встречается и в Изборнике 1073 г. в подборке к одному из Анастасиевых вопросов: «апостолу глаголющу, яко власти мирьскыя отъ Бога въчине ны суть...». Здесь мы читаем: «Богу въ номосе глаголющу: дамъ вы князя по сердцемъ вашимъ..., разумей, веруй, яко противу безакониемъ нашимъ тацемъ томителемъ предаемъся... въцаришася, нъ не Мною власть имеша..., и поставлю юношу князя ихъ и игырци господьствуютъ имъ, глаголетъ Господь»⁸⁸. Как ви-

дим, уже существовавший в славянской первохристианской традиции контекст интересующей нас цитаты полностью соответствует одной из основных тем — о богоданности власти — именно Паримийных чтений Борису и Глебу. Это подтверждает положение Шахматова о вторичности данного места в Летописи.

В 3-м Чтении есть летописное по характеру упоминание о бежавшем «в Угры» Святославе. Шахматов указывает, что существовало народное предание об этом⁸⁹. По-видимому, автор Паримий ссылается на этот известный факт, чтобы дорисовать образ преследующего братьев Святополка, подчеркнуть его безумство в неспособности остановиться, его одержимость безбожным помыслом о единовластии («не доволеше бо ему...»). В то же время упоминание о Святославе как о бежавшем брате логично и в контексте летописного повествования: как уже говорилось, в Повести об убиении подчеркнуто принципиально иное поведение Бориса и Глеба, не бежавших от известной им опасности. Однако, принимая во внимание, что рассматриваемое место не входит непосредственно в Повесть, а переходит в Летопись в связи с целым фрагментом повествования о деянии Ярослава, считаем его первичным в Паримиях.

Наконец, описание битвы в том виде, в котором оно находится в Паримийных чтениях, полностью соответствует стилю и замыслу их автора⁹⁰: оно составлено из топосов, соответствующих данному, совершенно особому тексту (хотя, как уже говорилось, его выражения впоследствии были не раз использованы при летописных описаниях битв).

После заключения о поражении Святополка ему подыскиваются прообразы из Хроники Георгия Амартола: Антиох Гордый, Ирод Великий, Каин, Ламех, наконец, Авимелех, — не все они названы (как не названы и скрытые прообразы Ярослава — Кир и Александр), но часто лишь обозначены аллюзиями в кратких цитатах. Понятно, что идея подбора прообразов стоит в тесной связи с замыслом именно Паримий.

Остановимся на самом спорном фрагменте, завершающем Паримии, который читается также и в Летописи, — он уже не раз привлекал внимание исследователей. Шахматов, увидев здесь признаки первичности каждого из обоих текстов (Летописи и Паримий), предположил третий источник — общий протограф (Начальный свод)⁹¹. На самом деле, как впоследствии заметил сам Шахматов⁹², это место является цитатой из Хроники Георгия Амартола⁹³. Можем уточнить: здесь скрыто две цитаты о двух похожих кончинах — Антиоха и Ирода.

Хроника Георгия Амартола ⁹⁴	Летопись ⁹⁵	Паримии Борису и Глебу ⁹⁶
<p>[Об Антиохе]</p> <p>И тако нелепо уродьствьно житие въ чужей стране испроверже, сде же по правде неправедный мучень бысть, умер похуде и тамо паче вечно мучим есть...</p>	<p>исроверже зле живот свой в том месте</p>	

[Об Ироде]

Оканьный же Ирод **зле** житье си разори, якоже и нечъстивый отьць его... житье си испроверже;

егоже по правде яко неправеднаго суду пришедшу, по отшествии сего света прияша муки оканьнаго показавше яве образ, абье приятъ сего от Бога послана рана, пагубная въ смерть немилостивно въгна, и **скверный смрадъ** из усть его **исхожаше** воину, яко служащимъ ему глаголати: рана Богомъ послана есть.

егоже по правде яко неправедна суду нашедшу на нь, по отшествии сего света прияша муки оканьнаго показоваше яве, посланая пагубная рана въ смерть немилостивно въгна, и по смерти **вечно мучимъ есть, связанъ**.

Есть же могила его въ пустыни и до сего дне. **Исходитъ** же отъ нея **смрадъ золь**. Се же Богъ показа на наказанье княземъ русскимъ, да аще сии еще сиче же створять, се слышавше, ту же казнь примуть; но и больши сее, **понеже, ведая** се, створять тако же зло убийство.

егоже по правде яко неправедна суду пришедшу, по отшествии сего света прияша муки окааннаго показавши яве, посланая на нь пагубная рана въ смърть немилостивно въгна, по смърти **вечно мучимъ есть, связанъ** въ дне аду, **понеже ведый** братоубийство створи.

Обратим внимание на то, что «невразумительность» этого места и в Летописи, и в Паримиях, которая заставила в свое время Шахматова предположить для них третий источник, является типичным следствием точного пословного перевода. Нет повода считать, как предположил Мюллер⁹⁷, что причина невразумительности — ошибочный перевод греческого слова *προοίμια* («вступление», «начало») как «образ», ибо слово это вполне уместно здесь в одном из своих обычных значений: первообраз, прообраз, образец (эта поздняя традиция перевода характерна для всей Хроники⁹⁸). Но переводчик, слово за словом следуя греческому тексту, не мог избежать неудачного в своем языке порядка слов. Он, правда, нашел остроумный выход из положения, применив дательный самостоятельный, но тогда слово «суд» перестало восприниматься как подлежащее в главном предложении, а ведь когда пришел справедливый суд, то именно он показал образ муки, имеющей приятъ окаанного по отшествии сего света⁹⁹. Основное же затруднение для переводчика составляли, безусловно, глагольные формы: при пословном порядке перевести их невозможно. Этот фрагмент автор Паримий и Летописи попытался упростить¹⁰⁰, убрав из него несколько ненужных ему слов («образ, абье приятъ сего от Бога»).

Но есть еще одна интересная причина «затемнения» рассматриваемого места Хроники: при переводе здесь, похоже, умышленно (ибо именно тут нарушен строгий пословный порядок: переводчик поменял местами слова «муки» и «окаанного») была закреплена неправильная связь, и слово «окаанного» стало

тяготеть к последующему глаголу. Получилось: «прияша муки» и «окаянного показавше яве образ» (а нужно было бы: «приявшей окаянного муки показавше яве образ»). Оказалось, что не «суд показал образ муки», а «муки показали окаянного», то есть переводчик попытался подчеркнуть идею о видимых муках Каина и тем самым выделить понятие «окаянный» (греческое соответствие не имеет в виду Каина и переводится просто как «несчастный»), которое приписывалось затем и Ироду, и Святополку¹⁰¹.

Посмотрим, каков контекст этого места в Паримиях. Вспомним, что в 1-м Чтении уже определилась основная антитеза: пророческой вставкой среди притч введена тема «пятка» (Ис. 3, 9–10), которая будет продолжена уподоблением Христу страстотерпцев, а также тема «среды» (аллюзия на падение Денницы: Ис. 14, 13–14¹⁰²), поддержанная здесь же, в первом Чтении, угрозой «дна ада» и имеющая продолжение в уподоблении Святополка ряду «антихристов». В связи с этим в 1-м Чтении уже звучит тема суда: автор как бы сокрушается о Святополке (еще скрытом под именем «мужа безумного»), который «рек тако»: «...буду един самодръжець въ Руси, — не веды яко меч Божий острится на нь». В 3-м же Чтении, где исполняется прореченное ранее, Божий суд совершается. Но прежде автор снова прибегает к образу «возвышения в неведении», чреватого падением: возносясь помыслом единовластия, Святополк не может остановиться в своих злодеяниях, он «помысли в високоумии своем, не ведый, яко Бог дает власть емуже хочет». Святополк не ведает Бога, не ведает и суда Божия. Его неведение — его непричастность к вере. Это причастие с отрицанием («не ведый») является, по-видимому, синонимом встречаемого в ПВЛ сложного слова «невеглас» (не ведающий оглашения, непросвещенный). Однако, несмотря на его неведение, суд над ним начинает вершиться: «Святополк, дав плещи, побеже».

И далее автор Паримий рассуждает о праведности этого Суда над «неведающим». Вспоминая (через аллюзии) Антиоха и Ирода, он выбирает слова из Хроники Амартола о том, что неправедные приняли муки «по правде». Их конец ждет и Святополка: он «связанъ въ дне аду, понеже ведый братоубийство сътвори». Итак, мысль автора можно резюмировать: неведение не освобождает от наказания, зло, хотя и безумно, — сознательно, ибо оно есть результат послушания «помыслу», или «злomu совету»¹⁰³. Каин принял семь мук («мьстий»), несмотря на то, что он только и был по-настоящему «не ведый отмщения прияти от Бога», ибо он был первый. Следующий — Ламех — был уже «ведый»: он знал о наказании прародителя и потому принял 70 «мьстий». Святополк же достоин еще большей муки, ибо был после них. Такое толкование подтверждается тут же упоминанием о «ведении» Ламеха, который сам говорит о себе: «Мужа убих в язву мне и юношу в струп мне» (т. е. двух братьев Еноховых).

Замыкая череду аллюзий, автор напоминает об основном прообразе Святополка — Авимелехе и прибавляет к нему слово «новый» (параллель с Ярославом), ибо на Святополке «обновился» суд Божий Авимелеху. Это слово («новый»), сохранившееся в Летописи, несомненно восходит к Паримиям, ибо, как уже говорилось, имя Авимелеха является парой-антагонистом к ключевому в Паримиях образу Авраама. Но, как читаем дальше, есть и другой повод связать

Святополка с Авимелехом из книги Судей: подобно сыну Гедеона, он родился от прелюбодеяния (об этом далее). Завершив композиционный круг, автор Паримий возвращается к Ярославу, которому тот же суд Божий, который связал Святополка «въ дне аду», назначил сесть в Киеве, «на столе отъни и дедни».

Теперь обратимся к контексту вышеприведенного фрагмента в Летописи. Автор рассказывает о бегстве Святополка, которому все время чудилась погоня. Прибежал же он в чужую землю («межу Ляхы и Чехы»), где и погиб. Здесь автор подчеркивает: «в том месте» (т. е. «въ чюжей стране»). Эти слова, намекающие на Антиоха, вставлены между выражениями «испроверже зле живот свой» и «егоже по правде яко неправедна», которые находятся в обеих цитатах из Хроники (о кончине Антиоха и о кончине Ирода). Второе выражение находим и в Летописи, и в Паримиях. Первое — «испроверже зле живот свой» — только в Летописи, причем по 2-й цитате Хроники (что обнаруживает словечко «зле»). Но и 1-й цитатой воспользовался не только автор Летописи. Автор Паримий взял оттуда слова «вечно мучим есть» для своей параллели: то, что предрекалось, исполняется. Ведь еще в 1-м Чтении Паримий среди приточных стихов не случайной была авторская вставка — «и мука вечная»: мы видим, что в конце автор возвращается к тому же выражению, и оно оказывается цитатой из Хроники. Далее автор Паримий резюмирует: «связан въ дне аду». И эти слова означают исполнение предреченного словами Притчей в 1-м Чтении: «последняя же его зрят въ дно адово». Между тем в Летописи читаем явно недописанное «связан» — вторичность здесь этого места отмечал Шахматов¹⁰⁴.

Далее автор Летописи добавляет сведения: «Есть же могила его в пустыни и до сего дне. Исходить же от нея смрадь золь» — последняя подробность, очевидно, навеяна продолжением уже использованного в Паримиях фрагмента об Ироде: «Скверный смрадь из усть его исхожаше воину, яко служащимъ ему глаголати: рана Богомъ послана есть»¹⁰⁵. Наконец, автор Летописи предупреждает князей русских о том же («ту же казнь приимут, но и больши сее»), что и автор Паримий заключает о Святополке: «...обою сею (Каина и Ламеха) гръши ему мука».

Итак, естественнее всего предположить, что автор Летописи и автор Паримий — одна и та же «рука», одинаково работавшая с одними и теми же цитатами и выбиравшая из них слова для аллюзий, соответственно определенному контексту каждого произведения. По-видимому, та же осмысленная «рука» убрала и образ ангелов из летописного описания Альтской битвы¹⁰⁶, т. е. тем самым убрала Ярослава-Александра, а также всю линию Ярослава-Авраама.

Но если мы оставим в стороне места, общие в Паримиях и в Летописи после самой Повести об убиении, то мы тем не менее увидим, что оба произведения (Паримии и Повесть) связаны, ибо отражают один и тот же исторический момент сложения культа Бориса и Глеба как литургического. Кроме того, они связаны сходными приемами изложения. Например, мы видели, что автор Паримий опирается на Хронику Георгия Амартола: она особенно нужна ему для отыскания прообразов в библейской истории. Но есть рассуждение, восходящее к Хронике, и в Летописной Повести (когда речь идет об уже сделавших свое дело убийцах Бориса): «Сици бо слугы беси бываютъ; беси бо на зълое посылаеми

бывают, а ангели на благое; ангел бо чьловеку зьла не сътворяеть... беси бо креста ся боять Господня, а человек золь ни креста ся боить»¹⁰⁷. По обыкновению, краткую цитату автор сопровождает своими пояснениями.

Мы видели, что в Паримиях автор вторгнулся в канонический текст, чтобы вставить то или иное свое слово. Таким словом по отношению к «мужу безумному» (прообразу Святополка) явилась «злоба»: «мужь безумен всплещет и радуется о злобе...». В Летописной статье встречаем цитату из псалма (51, 3), вложенную в уста автора: «Что ся хвалиши о злобе, сильнии?»¹⁰⁸, а устами Ярослава, идущего на Святополка, автор говорит: «Да скончается злоба грешнаго»¹⁰⁹. Выше говорилось, что в Паримийных чтениях встречается дважды слово «не ведый» (по отношению к Святополку) в сочетании с предшествующим тому «вознесением» его помысла¹¹⁰. В Повести об убиении встречаем тот же прием (когда убийцы Глеба сообщили Святополку о совершении дела): «...онъ же, се слышавъ, възнесеся сьрдыцьмь больма, не веды Давыда, глаголюща: „что ся хвалиши о зьлобе, сильнии?“».

Таким образом, сравнивая Паримии и Повесть об убиении даже отдельно от летописного окружения (в котором встречаются общие места), мы приходим к тому же выводу об одной «руке», обнаруживающей себя в обоих произведениях. Мы видим, что Паримии не превышают информативности Повести об убиении, а последняя не превышает философской содержательности Паримий. Поэтому А. А. Шахматову пришлось разделить Паримии на две части: «историческую» и «философско-лирическую», первую он возвел к Летописи, а ко второй возвел некоторые летописные отрывки. Но и такая сложная схема не везде «работала», и ему пришлось предположить третий источник, гипотетический общий протограф — Начальный свод.

Во-первых, обратим внимание на то, что мы не видим зависимости Повести и Паримий друг от друга: между собой они связаны общей концепцией возводимого культа, причем в Паримиях эта концепция идеологически развита, а Повесть поддерживает ее в самом фактическом основании. Сказание же включает и Повесть, и частично Паримии, наряду с прочими текстами, о которых сейчас не говорим. Летописный фрагмент во 2-м чтении Паримий, как и аналогичный, но более распространенный фрагмент в Сказании, восходит к одним и тем же новгородским известиям.

Но Сказание и Паримии концептуально различаются (это особенно видно в Похвале Ярославу). И это различие аналогично отличию Паримий от Слова о законе и благодати митрополита Илариона: при одних и тех же реалиях, одних и тех же темах — разные акценты¹¹¹. Однако названные выше три текста несут на себе печать одного стиля, который включает некоторые смысловые и словесные сочетания, сходную манеру цитирования Святого Писания и Хроники Георгия Амартола. Все три текста составлены, по-видимому, одним автором, причем сначала — Летописная повесть и Паримии, а затем (с использованием имеющихся текстов) — Сказание о начале христианства. Между первым и вторым этапами работы прошло несколько лет, и среди них 1037-й — год появления митрополита-грека.

Включая в свое Сказание ранее написанные Паримии, автор не только убрал всю линию Ярослава-Авраама и Ярослава-Александра. Он совершил также тончайшую редакторскую правку. Во всех списках Летописи, первоначальный слой которой составляет Сказание о начале христианства, мы видим в молитве Ярослава перед Альтской битвой формулу, в которой присутствует один мститель: «да будет Бог в отмщение крови братии моея». Практически во всех списках Паримий мы видим иную формулу: «да будет Бог в отмщение и кровь брату моею» (тоже да будет в отмщение). Здесь присутствуют два мстителя: Бог и кровь (т. е. единокровный брат). Последняя формула обнаруживает деяние, аналогичное Авраамову и законное, согласно древнейшей редакции Русской Правды.

Мысль об авторе Паримий как авторе Сказания о начале христианства подтверждают и некоторые другие наблюдения. Характерен в этом отношении эпизод предыстории рождения Святополка. Обратимся к отрывку со слов «и поиде на Ярополка» (та же, узнаваемая по Паримиям, фраза: «и поиде на Святополка»). Владимир, собираясь на братоубийство, произносит ту же формулу самооправдания, которая вложена в уста сына его Ярослава, собиравшегося на битву с сыном Ярополка Святополком: «Не аз бо почал братью бити, но он». Этот параллелизм только подчеркивает разницу: Ярослав идет на открытый бой, исход которого решает Божий суд, а еще не просвещенный Владимир не гнушается лести и подкупа. И далее характерным кратким цитированием — «якоже Давыд глаголет» — осуждается «злая лесьть человеческая», и прежде всего предательство Блуда. Здесь же мы видим знакомые цитаты, перемеженные авторским словом: «Се есть совет зол, иже совещевают на кровопролитье; то суть неистовии, иже приемше от князя или от господина своего честь ли, дары, ти мыслять о главе князя своего на погубление — горше суть бесовъ таковии. Якоже Блуд преда князя своего, и приимъ от него чьти многи, се бо бысть повинень крови той». В первом высказывании (о «съвещевании злого совета») используется та же цитата из толковых пророчеств (Ис. 3, 9–10), которая содержит и знакомую нам формулу вставки 1-го Чтения Паримий («У, люте души их!»). Конец же высказывания («горши суть бесовъ таковии») представляет собой парафраз авторского заключения ранее упомянутой цитаты из Хроники Амартола в Повести об убиении: «золь бо человекъ, тщася на злое, хужи есть беса».

Далее, возвращаясь к эпизоду с Блудом, замечаем знакомую формулировку «замысла лестью»: «како бы погубити и». Тема лестного помысла звучит и в Паримиях («и нача помышлети», «помысли в высокоумии своем»), и в Повести об убиении («се убих Бориса, како бы убити Глеба? И приим помысль Каинов с лестью...»), она восходит к первому «злому совету»: «Сотона же влезе в Каина, и пострекаше Каина убити Авеля»¹¹².

Наконец, завершается эпизод Сказания многозначительным напоминанием о том, что убийство это омрачило и без того «злое» (характерное слово и в Паримиях, и в Повести, употребляемое по отношению к Святополку) происхождение Святополка: «Володимеръ же залеже жену братьню грекиню, и бе непраздна, от нея же родися Святополкъ; от греховнаго бо корени золь плодъ бываетъ: понеже бе была мати его черницею, а второе, Володимеръ залеже ю не по браку, пре-

любодейчичь бысть убо...». Об этом знал автор Паримий, подбирая сына Гедеонова в прообраз Святополку — «новому Авимелеху, иже бе от прелюбодеяния родился».

Таким образом, мы видим взаимосвязь всех трех рассматриваемых произведений не просто через одни и те же цитаты, а через их авторское осмысление и употребление, соответствующее контексту.

Наконец, вспомним об упомянутом выше характерном употреблении слова «не ведый» в сочетании с предупреждением суда Божия. Тот же прием видим в рассказе об Ольге, матери Святослава: «Он же не послуша матере, творяше норovy поганьския, не ведый, аще кто матере не послушает, в беду впадает, яко же рече...». Ограничиваясь пока этими замечаниями и не имея задачи выявить первоначальный объем Сказания, подытожим наблюдения.

Почитание Бориса и Глеба возникло как самостановление Руси в новой христианской традиции. В основании этого становления — культ жертвы, понимаемой как подражание Христу в страстотерпчестве. Эта идеология отразилась в Летописной Повести об убиении и в Паримийных чтениях Борису и Глебу. Сам жанр Паримий олицетворяет собой эту новую традицию, восходящую к ветхозаветным корням единобожия. Ее хорошо понимает автор новосоставленных Чтений: о глубоком знании Библии, восприятии ее жанровой сложности, свидетельствует и трехчастная разработка повествования, и значения зачал и срединных аллюзий. Образуя каждое Чтение в подобие определенной библейской книги, автор видит притчу (1-е Чтение) как прообраз, а пророчество (3-е Чтение) как его уже бывшее, а также настоящее исполнение¹¹³, причем то и другое мыслится им как сокровенный акт Промысла, передаваемый с помощью аллюзий. В то же время 2-е Чтение «бытия» открытыми цитатами повествует о человеческих деяниях.

О глубинном иерусалимоцентричном понимании христианской традиции говорит содержание Паримий. «Новый Иерусалим» воспринят как основание церкви, престол которой воздвигнут на крови новоявленных страстотерпцев, и как начало нового царства, «делателем» которого может стать, в духе пророка Исайи, и языческий царь. Как уже говорилось, одним из скрытых прообразов Ярослава-нового Авраама мыслится в Паримиях Кир Персидский, которому сказал Господь через пророка Даниила: «Дерзаи, яко победиши Круса и имеши его пленна». О нем же пророк Исаия возвещал: «Тако глаголет Господь благому Куру, егоже яхъ десницею послушати языкомъ пред нимь: „Крепость цареву разрушити и съзижеть град Мой и люди Моя пленныя възвратить...“ Кур же, слышавъ си словеса, припаде на ногу Данилу и поклонися ему глаголя: „Живъ Господь Богъ твои, азъ испущю Израиля от моя земля, да служатъ Богу своему въ Иерусалиме“»¹¹⁴.

Тема Иерусалима как тема священства и царства (уже в поправленном, по сравнению с Паримиями, виде, сглаживающую составляющую «священства» как благословляющего «помазания») дошла до нас и в Слове о законе и благодати митрополита Илариона, и в Сказании о начале христианства. Последнее, составленное автором Паримий и Летописной Повести, легло в основу ПВЛ.

Ученые не раз замечали, что первоначальное летописание связало в один неразрывный узел две основные линии повествования: историю княжеских династий и начало христианства на Руси. Но именно этот узел отражает единую концепцию крещения как восприятия единобожия прообразом единовластия: «Августу единоначальствующу на земли, многоначалие человеков преста, и Тебе, вочеловечшуся от Чистыя, многобожие идолов упразднися»¹¹⁵.

Одним из основных источников новой идеологии были пророчества Исайи, которые, в согласии с древнейшей христианской традицией, толковались как прообраз Нового завета в Ветхом. На цитатах Исайи строятся и Паримийные чтения, и Речь философа, они встречаются в рассказе об Ольге и во многих местах Сказания о начале христианства. С ними связана и Похвала Борису и Глебу, которая завершает Летописную повесть¹¹⁶. Похвала построена на хайретизмах¹¹⁷, восходящих к благовещенскому архангельскому приветствию. Благовещение как «первый господьский праздник», связанный с воплощением Премудрости, особо чтится новопросвещенными¹¹⁸. Премудрость устрояет вышнее Царство Нового Сиона и вместе с тем — царство «новых людей», ибо Ею «цесари цесарьствуют и сильнии пишут правду»¹¹⁹. Премудрость же «глаголет» через Исайю пророка: «Се Аз творю веселие Иерусалиму и людем Моим радость», а толкователь разъясняет: «Иерусалимом убо наричет собраная церкве веровавших — от жидов и от стран; той церкви отвещавае веселие и радость, се же есть истина, не имат бо церкви Божия ничьего же печална, богата бо есть надеждею вечныя жизни»¹²⁰. Так, в согласии с толкуемым пророчеством, и начинается летописная Похвала Борису и Глебу (как продолжение сообщения о соединении их мощей в церкви святого Василия): «И съвкуплена телома, паче же душама, у владыки Всецаря пребывающа в радости бесконечней...»¹²¹.

Известно, что в 1021 (или в 1026) г.¹²² был установлен праздник 24 июля, когда мощи обоих святых были объединены во вновь построенной Вышгородской церкви. Тогда же начались чудеса исцеления, о которых говорится в Похвале. По-видимому, в это время и были составлены первые тексты в прославление русских святых: Летописная повесть и Паримийные чтения.

Примечания

¹ Абрамович Д. И. Памятники древнерусской литературы. Вып. 2-й. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. Впоследствии самое большое количество списков основных борисоглебских текстов опубликовала Дж. Ревелли. Однако, неоправданно разделив памятники на литературные и богослужebные, она не включила в издание Паримийные чтения. См.: Revelli G. Monumenti letterari su Boris e Gleb. Genova, 1993.

² См. статью ПВЛ под 1015 г. Существует и иной взгляд, признающий хронологическое первенство за так называемым Анонимным Сказанием. Предварительный итог этой полемики см.: Поппэ А. О времени зарождения культа свв. Бориса и Глеба // *Russia Mediaevalis*. München, 1973. I. С. 24; Мюллер Л. Летописный рассказ и Сказание о святых Борисе и Глебе. Их текстуальное взаимоотношение // *Russia Mediaevalis*. Munchen, 1995. Т. VIII /1. С. 24–25.

³ Впервые изданы (по списку РНБ. ОСРК. Q. п. I. 14. XIV в.) в приложении к 1-му тому ПСРЛ (СПб., 1846. С. 252–254).

⁴ Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах // ЛЗАК за 1907 год. СПб., 1908. Вып. 20. С. 54.

⁵ Таковую точку зрения, бытовавшую в качестве одного из «мнений», по-своему обосновала Л. С. Соболева (Исторические паремии Борису и Глебу — малоизученный памятник Киевской Руси. Дисс. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 1981. Машинопись). Она сочла главной в произведении идею кровной мести, которая могла быть актуальна при Ярославе. Как увидим далее, тема эта действительно имеет место в Паримиях, однако центральная идея произведения формулируется в ином контексте.

⁶ Лихачев Д. С. Историко-литературный очерк. // Повесть временных лет / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. Ч. 2. Прил. С. 75—76. (Лит. памятники).

⁷ Шахматов А. А. Разыскания... С. 417—418.

⁸ Анализ Паримий, занимающий первую половину настоящей статьи, отчасти повторяет, но главным образом уточняет, дополняет и развивает содержание предыдущей статьи: Невзорова Н. Н. Паримии Борису и Глебу: опыт прочтения // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 428—452. Этот анализ, выясняющий специфику Паримийных чтений, необходим для дальнейшего сопоставления их общих мест с Летописью и является базой для изучения первоначального культа Бориса и Глеба, идеология которого разработана в рассматриваемых произведениях (в первую очередь в Паримиях).

⁹ О существенном соответствии так называемых «исторических Паримий Борису и Глебу» жанру канонических ветхозаветных паримий писала О. П. Лихачева (Паремийные чтения Борису и Глебу // Книга и литература в культурном контексте. Новосибирск, 2003. С. 69—74).

¹⁰ Успенский Б. А. Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М., 2000. С. 54.

¹¹ Считается, что «паримийник» означает «содержащий чтения от Притч», а его греческий образец «профитологий» — «содержащий чтения от Пророчеств» (см.: О. П. Лихачева. Паремийные чтения... С. 72). Однако, вероятнее всего, каждое название отражает прообразовательно-толковательное значение всей книги (сборник ветхих прообразов, или проречений), именно в этом смысле они синонимичны.

¹² Анализ списков показывает, что в подавляющем большинстве из них один заголовок повторен трижды, и нет оснований не считать отклонение от этого правила вторичным влиянием канона. Это вполне соответствует общеизвестной тенденции, — ведь одинаковый заголовок является умышленным (т. е. авторским) парафразами традиции, а вероятность этого с течением времени умалется.

¹³ Б. А. Успенский трактует эту «бытийную» тему как замещающую определенный библейский сюжет, а именно: историю Каина и Авеля (см.: Борис и Глеб: восприятие... С. 22). Обратим внимание, что такое утверждение верно лишь в общем смысле: жертва лежит в начале истории как в основе Домостроительства, с нее начинается и русская «история спасения». Это общая тема первоначального культа Бориса и Глеба: как тема воплощенного каинова помысла она звучит в Летописной повести, затем развивается в Паримиях, переходя в тему Божиего отмщения Каину и всем «окаянным». Вслед за Христом и денницей — прообраз основной антитезы Паримий (как будет показано ниже) — в тот же ряд становятся Каин и Авель, ибо «съ бысть отриновень, а онъ — венчанъ» (Истрин В. М. Книги временныя и образныя Георгия мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920. Т. I. Текст. С. 3). И тем не менее не эта тема в Паримиях заявлена заголовками «от Бытия».

¹⁴ Все наши выводы о тексте Паримий Борису и Глебу стали возможны в результате текстологического анализа списков. Эта работа (см.: Невзорова Н. Н. Паримии...) опирается на фундаментальный труд (по 85-ти спискам) Л. С. Соболевой, проделанный ею в диссер-

тации (см.: Соболева Л. С. Исторические паремии...). При цитировании приводим чтение древнейшей краткой редакции по списку: РНБ. КБ XII, конца XIV — начала XV вв. Л. 424—431. Впервые текст по этому списку был издан Варлаамом в «Обзрении рукописей собственной библиотеки преп. Кирилла Белозерского» (ЧОИДР. 1862. Кн. 2. Отд. III. С. 42—45). По этому же списку текст издан и в Прил. к ст.: Невзорова Н. Н. Паримии... С. 444—447.

¹⁵ Порядок великопостных чтений предполагает сначала чтение «от Пророчеств Исайи», а затем «от Бытия» и «от Притч».

¹⁶ Здесь слово «зачало» употребляется не в специфическом лекционарном значении целого богослужебного чтения, а в значении его начала. Каждое из этих зачал узнаваемо как цитата, но в то же время оно изменено в соответствии с авторским замыслом.

¹⁷ Древнейший вариант канонического текста: Рибарова З., Хауптова З. Григоровичев паримејник. Скопје, 1998. С. 213 (далее — Рибарова З.).

¹⁸ Там же. С. 385.

¹⁹ Там же. С. 393.

²⁰ См. Невзорова Н. Н. Паримии... Прил. 2. С. 447—452.

²¹ Особый перевод толковых пророчеств (отличный от паримийного) узнается здесь по двум словам: «о люте» вместо «горе» и «понеже» вместо «зане». См.: Евсеев И. Книга пророка Исайи в древнеславянском переводе. СПб., 1897. С. 162. В том же переводе эта цитата встречается и в 9-й книге (о последнем пленении Иерусалима) Хроники Георгия Амартола (см.: Истрин В. М. Книги временья... Т. I. С. 271).

²² Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916. Т. 1. С. 126.

²³ В соответствии со святоотеческим толкованием здесь под «праведником» понимается Христос. В древнем переводе Толковых пророчеств (РНБ. ОСРК. Ф. I. 461. XV в. Л. 315 об.—316) читаем в этом месте под заголовком «Василиево»: «...се же скончешя о Христе: связавше бо ведоша и к Каиафе, не тръпяще пришествиа правды, бедна бо есть правда неправеднымъ».

²⁴ В основании этого места Речи философа лежит текст Толковых Пророков: «Тыи бо рече въ уме своем: на небо възду и выше звездъ небесныхъ поставлю престоль свои, и сяду на горе висоце, на горахъ високахъ, яже на северь, възду выше облакъ и буду равенъ вышнему,— ныне же въ адъ снидещи и въ корение земли»; следом в толковании Феодорита читаем: «...си же слова есть поистинне лето разумевати до сотоны, тои бо ся съ небесе съпаде и Божию чъсть дръзно помысли въ уме, да ю възхитит себе» (КБ 9/134. Л. 116 об.).

²⁵ См.: Быт. 3, 24 (это место вошло в паримийник в составе чтения понедельника 2-й седмицы Поста. См.: Рибарова З. С. 93.

²⁶ Шахматов А. А. Повесть... С. 107.

²⁷ Этот факт сам по себе говорит о древности, восходящей к эпохе начального усвоения христианства.

²⁸ Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное изд. М., 1983. Л. 155 об. (это место восходит к I Кор. 1, 24).

²⁹ I Петр. 2, 14, 17; Рим. 13, 4.

³⁰ Возможность параллели обусловлена тем, что оба деяния реализуют родовое право старшего вершить суд.

³¹ Шахматов А. А. Повесть... С. 114.

³² Слово о законе и благодати митрополита Илариона // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1. С. 32. Та же цитата есть в Речи философа (Шахматов А. А. Повесть... С. 124), она восходит к пророчеству Исайи (65, 15) и используется ап. Павлом (II Кор. 5, 17).

- ³³ Это выражение знает Летописная повесть: Шахматов А. А. Повесть... С. 171.
- ³⁴ Пс. 120, 4, цитируется по изд.: Киевская псалтирь 1397 г. (РНБ. ОЛДП. Ф. 6). М., 1978. Л. 180.
- ³⁵ Гнев («трижды проклятый») на Содом прообразует гнев на Иерусалим — об этом специально сказано в 9-й книге («Конец римской империи») Хроники Георгия Амартола (Истрин В. М. Книги временья... Т. I. С. 263).
- ³⁶ Шахматов А. А. Повесть... С. 129—130. Упоминание «пятка», воспринятое как подробность, заставило А. А. Шахматова предположить для Летописи, к которой он возводил описание битвы, другой, более близкий по времени, письменный источник — «вышгородские записи» (Шахматов А. А. Разыскания... С. 475). На символическое значение пятка и грозы (как указания на гнев Божий) обратила внимание Л. С. Соболева (Исторические паремии... С. 126).
- ³⁷ Слово о законе и благодати митрополита Илариона. С. 30.
- ³⁸ Лихачев Д. С. Историко-литературный очерк. С. 366.
- ³⁹ Перетц В. Н. К изучению «Слова о полку Игореве» // Изв. ОРЯС. Л., 1925. Т. XXIX. С. 50—51.
- ⁴⁰ Видимо, подправленное переписчиком чтение списка КБ XII (в большинстве других списков сохранился текст, более близкий к первоисточнику: «за руки емлюче сечахуся»).
- ⁴¹ Иосиф Флавий. История Иудейской войны. М., 2004. С. 301.
- ⁴² Там же. С. 349—350.
- ⁴³ Истрин В. М. Книги временья... Т. I. С. 92—93, 160—166 (кн. 2, гл. 13 и кн. 4, гл. 61). В основе рассуждений Амартола: Дан. 10, 6 и Нав. 5, 13.
- ⁴⁴ Мещерский Н. А. Отрывок из книги «Иосиппон» в Повести временных лет // Палестинский сборник. М.; Л., 1956. Вып. 2 (64—65). С. 58—68. Впервые соединила указанный Мещерским отрывок с описанием Альтской битвы Н. И. Милютенко в статье «Переяславское сказание о Борисе и Глебе» (ТОДРЛ, СПб., 1993. Т. 47. С. 77).
- ⁴⁵ Истрин В. М. Книги временья... Т. I. С. 3. (См. сноску 13). Именно это (мессианское, побеждающее зло) венчание по образу Авеля и Христа связано с жертвой.
- ⁴⁶ Шахматов А. А. Повесть... С. 334; Мещерский Н. А. Отрывок... С. 60—64.
- ⁴⁷ Ср. канонический текст: «не истленномъ сребром или златом избавлени бысте от суетнаго жития вашего... но драгою кровию яко агнца непорочна и пречиста Христа». Это паримийное чтение на память апостолов Петра и Павла: I Петр. 1, 18—19. См.: Рибарова З. С. 397.
- ⁴⁸ См.: Рибарова З. С. 207—215.
- ⁴⁹ Быт. 21, 22.
- ⁵⁰ Истрин В. М. Книги временья... Т. I. С. 82, 128.
- ⁵¹ Там же. С. 6, 114 (это место восходит к Суд. 9, 22).
- ⁵² Там же. С. 114.
- ⁵³ *Georgii monachi chronicon* / Ed. C. De Boor. Lipsiae, 1904. Vol. 1. S. 150. Здесь словом «вид» переведена «икона», по-видимому, чтобы не повторять два раза «образ», ибо и первое, и второе греческое слово означают «образ» в различном смысле: первое — отображение, второе — «икона», являющая внутреннее существенное тождество (принцип сотворения человека: «κατ' εἰκόνα ἡμετέρων» — Быт. 1, 26).
- ⁵⁴ Полагаем, что это нужно понимать в прообразовательном смысле (на котором, как видим, автор Паримий и строит свое сочинение), а не буквально, в смысле причастности Ярослава к убийству Бориса и Глеба. Изображаемое и реальное не должны совпадать, ав-

тор воссоздает реальность в рамках определенной идеологии, но переворачивать событие в ему противоположное — было бы отнюдь не в духе нашей начальной письменности.

⁵⁵ В Григоровичевом паримийнике (РГБ. Григ. 2. XII—XIII вв.) это место отсутствует, но оно сохранилось в Лобковском паримийнике (РГБ. Хлуд. 142. 1294—1320 гг.).

⁵⁶ Древнейшая традиция, сохранившаяся в «некоторых исламских преданиях, связанных с именем Ираклия», связывала Иерусалим Небесный с именем Александра Македонского. См.: Лурье В. М. Александр Великий — «последний римский царь // Византинороссика. Деяния царя Александра. СПб., 2003. Т. 2. С. 137.

⁵⁷ Истрин В. М. Книги временья... Т. I. С. 86.

⁵⁸ Истрин В. М. Александрия русских хронографов. М, 1893. Прил. С. 45.

⁵⁹ Истрин В. М. Александрия... Прил. С. 11. Традиция, соединяющая образы Ярослава и Александра, существовала и отразилась в почитании Александра Ярославича Невского: «древний Ярослав, новый Александр, победитель врагом» (см.: Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 46).

⁶⁰ Истрин В. М. Александрия... С. 15, 105.

⁶¹ Эта версия вошла во 2-ю книгу Иосиппона: Мещерский Н. А. Отрывок... С. 59.

⁶² В противоположность тому, как встреча Авраама с Мелхиседеком следовала за победой над царями. См.: Ботвинник Н. М. «Роман об Александре». Рукописная традиция и история изучения // Византинороссика. СПб., 2003. Т. 2. Деяния царя Александра. С. 66.

⁶³ Истрин В. М. Александрия... С. 116.

⁶⁴ Истрин В. М. Книги временья... Т. I. С. 45.

⁶⁵ Восточная концепция образа Искандера (Бертельс Е. Э. Роман об Александре. М.; Л., 1948. С. 49).

⁶⁶ После обычного окончания текста Паримий Борису и Глебу, переписанного в келейный сборник Кирилла Белозерского КБ XII с некоего древнего, не дошедшего до нас протографа, на л. 431 об. читаем цитату из Хроники Георгия Амартола, которая, как представляется, имеет отношение к Паримиям и обнаруживает их толковательную суть. Будучи непосредственно не связанной с текстом, эта цитата затем была утрачена.

⁶⁷ Цитата восходит к Быт. 25, 13—15, но она заимствована именно из Хроники Амартола (в канонический паримийник она не вошла), что явствует из вводных слов: «Таче паки глаголет Писание» (Истрин В. М. Книги временья... Т. I. С. 89).

⁶⁸ Авраам был избран Богом до того, как обрезан, следовательно Измаил родился от избранного. Эта традиция возведения языческих народов к сыновьям Измаила восходит, по-видимому, к пророчеству Исаяи (60, 4): «Възведи окресть очи твои и виждь събранная чяда твоя: се приидоша въси сынове твои издадалече... и въся овця кидарскы съберутся тебе и овни навеотъси приидуть тебе» (Ф. I. 461. Л. 328). Имена старших сыновей Измаила: Навеоф и Кидар.

⁶⁹ См. КБ 9/134. Л. 139.

⁷⁰ В Хронике Георгия Амартола, в связи с пророчеством о восстановлении второго храма и о конце вавилонского плена, написано: «А о создании города Исаяя возвещал: так говорит Господь благому Киру, егоже держах за десницу предъ нимъ послушати ему языкомъ, ть съзиждеть градъ Мой и пленныя люди Моя възвратить» (Истрин В. М. Книги временья... Т. I. С. 271). Здесь же толкуется и о том, что от Кира начались помазанные владыки (Там же. С. 300).

⁷¹ О «лоне Авраама» как месте упокоения Бориса говорится в Летописной повести. См.: Шахматов А. А. Повесть... С. 171.

⁷² См.: Изборник Святослава 1073 года. Л. 30а.

- ⁷³ Притч. 9, 1 (см.: Рибарова З. С. 135).
- ⁷⁴ По апостолу Павлу: Гал. 4, 23–31; Рим. 9, 7–8.
- ⁷⁵ Здесь речь идет не об одном авторе Паримий и Слова Илариона, а лишь о единстве времени их написания и сходстве их идей.
- ⁷⁶ См.: Невзорова Н. Н. Паримии... С. 433, 436.
- ⁷⁷ Ср. традицию изображения Александра Македонского в центре блюда: Маршак Б. И. Серебряное блюдо со сценой полета Александра Македонского // Византинороссика. СПб., 2003. Т. 2. Деяния царя Александра. С. 18, 20, 28.
- ⁷⁸ Лурье В. М. Александр Великий... С. 124.
- ⁷⁹ Изложение этой известной гипотезы см. в кн.: Карташов А. В. Очерки по истории русской церкви. М., 1993. Т. 1. С. 163.
- ⁸⁰ Невзорова Н. Н. Паримии... Прил. 2.
- ⁸¹ Хлуд. 142.
- ⁸² Ф. I. 461.
- ⁸³ Такое отношение к Хронике оставалось характерным и для последующих периодов древнерусской письменности, но вряд ли когда еще была актуальна столь глубокая ее востребованность, как в первые времена усвоения христианства.
- ⁸⁴ Шахматов А. А. Разыскания... С. 48, 54.
- ⁸⁵ Впоследствии, по-видимому, именно с некоторым изменением борисоглебского культа (уход от идеи жертвоприношения как основной) будет связана необходимость составления Нестором совершенно нового текста по греческому житийному канону.
- ⁸⁶ Шахматов А. А. Разыскания... С. 54.
- ⁸⁷ Истрин В. М. Книги временья... Т. I. С. 264. В пользу аллюзии с Нероном говорит контекст 9-й книги Хроники Георгия Амартола, в которой рассказывается не только о Нероне, выславшем против Иерусалима Веспасиана, но и об окончательном взятии города Титом, причем Иерусалим здесь сравнивается с Содомом. Кстати, именно в этом контексте, в той же главе Хроники содержится и одна из ключевых для Паримий цитат: «У, люте души их...» (Ис. 3, 9–10).
- ⁸⁸ Изборник 1073 года. Л. 95 об.—96.
- ⁸⁹ Шахматов А. А. Разыскания... С. 89.
- ⁹⁰ А. А. Шахматов считал источником описания битвы Летопись (см.: Разыскания... С. 48).
- ⁹¹ Шахматов А. А. Разыскания... С. 50.
- ⁹² Шахматов А. А. Повесть... С. 184–185.
- ⁹³ На этом фрагменте Мюллер доказал первичность Летописной повести по отношению к Анонимному сказанию. См.: L. Muller. Studien zur altrussischen Legende der Heiligen Boris und Gleb, 2: Die Quellen des Skazanie // Zeitschrift für slavische Philologie. 1956. 25. S. 329–363; 1959. 27. S. 274–322; 1962. 30. S. 14–44.
- ⁹⁴ Истрин В. М. Книги временья... Т. I. С. 203 (о смерти Антиоха); 215–216 (о смерти Ирода).
- ⁹⁵ Шахматов А. А. Повесть... С. 184–185.
- ⁹⁶ По списку КБ XII. Л. 430 об.
- ⁹⁷ Мюллер Л. Летописный рассказ... С. 24–25.
- ⁹⁸ Истрин В. М. Книги временья... Л., 1930. Т. III. Греческо-славянский и славянско-греческий словари. С. 158.

⁹⁹ Ср. оригинал: ὄνπερ ἐνδίκως ὡς ἄδικον ἢ δίκη μετελθοῦσα τὰ μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀπαλλαγὴν διαδεξόμενα τὸν ταλαίπωρον κολαστήρια διεδείκνυ φανερώς προοίμια (Georgii monachi... S. 309–310).

¹⁰⁰ Автор Анонимного Сказания впоследствии пересказал его своими словами.

¹⁰¹ О явных муках Каина, в которых он жил, в назидание всем, после осуждения, специально говорится у Амартола: «...да не скровна будуть мука, болезни и кажныи... всемъ проповедано стенания ради и трясения...» (Истрин В. М. Книги временныя... Т. I. С. 33). Как видим, автор Паримий принял и усилил именно этот, найденный им, смысл, ему не понадобилось уже слово «образ».

¹⁰² В эсхатологической концепции времен императора Ираклия образ Хосрова II как предтечи антихриста толковался именно в духе Ис. 14, 12–16. См.: Лурье В. М. Александр Великий... С. 130.

¹⁰³ Греч. ἐπιβουλή соответствует в Хронике Георгия Амартола характерному семантическому ряду: помысел, совет зол, злоумышление, убийство (Истрин В. М. Книги временныя... Т. III. С. 76).

¹⁰⁴ Шахматов А. А. Разыскания... С. 49.

¹⁰⁵ Истрин В. М. Книги временныя... Т. I. С. 216.

¹⁰⁶ Позже «ангелы» из Паримий будут снова «возвращены» в Переяславском сказании (См.: Милютенко Н. И. Переяславское... С. 77).

¹⁰⁷ Шахматов А. А. Разыскания... С. 574. В Древнейший свод Шахматов не включил продолжение этой цитаты («Кто идет прельстить Ахава...»), которое отнес к пространной поздней редакции (Ипатьевский и Хлебниковский списки).

¹⁰⁸ Шахматов А. А. Разыскания... С. 575.

¹⁰⁹ Шахматов А. А. Разыскания... С. 576.

¹¹⁰ В конце Паримий этим же словом (уже без частицы «не») утверждает, что все после Каина будут судимы как «ведающие».

¹¹¹ Сходство Слова Илариона с летописной похвалой Ярославу отмечал А. А. Шахматов (Разыскания... С. 415–418) и Д. С. Лихачев (Историко-литературный очерк. С. 74–75).

¹¹² Шахматов А. А. Повесть... С. 109.

¹¹³ Уже было показано, что в контексте 3-го Чтения речь идет о пророчестве как исполнении суда Божия. Бывшее исполнение Суда совершилось взятием Иерусалима, настоящее исполнение того же Суда вершится через победу Ярослава и заключается в настигшей Святополка предреченной (в 1-м Чтении) «вечной муке», уподобляющей его Каину и прообразующей ожидающее его (и тоже уже предреченное в 1-м Чтении) «дно адаво».

¹¹⁴ Истрин В. М. Книги временныя... Т. I. С. 38–39. Фраза восходит к Ис. 45, 1, 13. В этом контексте скрытым прообразом Святополка можно также считать Креза, который «и себе и своя си погуби за многую несытость».

¹¹⁵ Из стихир на Рождество.

¹¹⁶ Утверждение А. А. Шахматова о том, что Похвала не входила не только в Древнейший, но и в Начальный свод, лишь на том основании, что она не вошла в Проложное сказание, восходящее к этому своду (Шахматов А. А. Разыскания... С. 44), представляется ошибочным. Сам Шахматов впоследствии включил Похвалу в реконструкцию Начального свода (Шахматов А. А. Повесть... С. 175–177; Разыскания... С. 54).

¹¹⁷ Древность Похвалы (ее принадлежность автору Повести об убиении) подтверждает вывод болгарской исследовательницы Илианы Чековой, установившей зависимость хайретизмов от гомилий Климента Охридского. См.: «Цикълът от произведения за Борис и Глеб — текстологични хипотези» (по материали на Похвала за Борис и Глеб в «Повесть

временных лет» и «Сказание о Борисе и Глебе») // Slavia orthodoxa. Език и култура. София, 2003. С. 411—419.

¹¹⁸ Он воспринимался и как «благая весть» новопросвещаемым, что следует из эпизода летописного рассказа об Ольге: «Патрархъ рече ей: «Благословенна ты в женах русских, яко возлюби свет, а тьму остави» (Шахматов А. А. Повесть... С. 70).

¹¹⁹ Притч. 8, 14. Это место цитируется в Летописи под 1037 г. в Похвале Ярославу (Шахматов А. А. Повесть... С. 193).

¹²⁰ Ис. 65, 18 Цитируется по рукописи (F. I. 461. Л. 331—331 об.), содержащей древнейший перевод Толковых пророков.

¹²¹ Шахматов А. А. Повесть... С. 175.

¹²² Шахматов А. А. Разыскания... С. 95.