

UiO : Det teologiske fakultet

AUDUN OPLAND

HYMNOGRAFI OG HELLIGHET

*En studie av den østslaviske Boris og Gleb-kulten,
med særlig henblikk på dens liturgisk-hymnografiske uttrykk.*

Masteroppgave i kristendomsstudier

Universitetet i Oslo, Det teologiske fakultet, høsten 2010

Hovedveileder: Professor Stig R. Frøyshov

Biveileder: Fader Johannes Johansen



Ποχβάλα

Som en klok mann har sagt, er det bare rett og rimelig at en hagiografisk studie begynner med et litt begeistret litani av navn. Så her kommer det:

Takk, Stig R. Frøyshov, professor i liturgivitenskap, for at du har vært veileder for oppgaven. Det har vært et privilegium å få arbeide med en som så til de grader brenner for faget sitt, som har gitt meg altfor mye frihet og dermed tort å gjøre oppgavearbeidet til en ekte forskerutdanning, og som alltid har dratt det konkrete produktet ned på jorden med ubestikkelig vitenskapelig etterrettelighet.

Takk, fader Johannes Johansen, for at du på kort varsel gikk inn som biveileder for oppgaven og gav oversettelsen av officietekstene en sårt tiltrengt kvalifisert gjennomlesning. Takk også for det store arbeidet du har gjort og fremdeles gjør som formidler av Den ortodokse kirkes tradisjon i en norsk kontekst; vi andre har hatt bare godt av det.

Takk, Tamara Ivanovna Grincevich, dosent ved Det statlige landbrukstekniske universitet (BGATU) i Minsk, for at du lærte meg russisk og smittet meg om så bare med en brøkdel av din uforlignelige entusiasme. Takk, Nord-Trøndelig fylkeskommune, for generøs støtte så jeg i to år kunne delta på Norges beste russiskkurs. Og takk, professor Alla Andreevna Kozhinova, for at du brukte sommerferien din 2008 på å høre en lettere forvirret norsk teologistudent radbrekke ditt elskede kirkeslaviske sprog – en aldri så liten *podvig* i seg selv.

Takk, alle flotte folk (som for eksempel Torbjørn, Åsmund, Solveig, Andreas, Eystein, Andreas og Anders), som har gjort TF til et sted hvor delene er større enn helheten. Særlig takk til Ingrid for at du leste korrektur og til Sjur for at det var noen som hadde det like ubehagelig som meg i innspurten. I den virkelige verden: Takk til mamma og pappa for all støtte og til Randi og Bård for lån av hytte.

Sist og viktigst: Takk, Bjørn Ole. БО СЪВОКЪПЛЕННА ДЪЛАМА И ТЪЛОМА ИВЪНЪХОВАСА.

Oslo, 1. s. e. Kristi åpenbaringsdag, 2011

INNHold

0. INNLEDENDE MERKNADER.....	vii
0.1 Oppgavens siktemål og oppbygning	vii
0.2 Translitterasjon og navnebruk	viii
1. OPPGAVENS TEORETISKE GRUNNLAG.....	1
1.1 Liturgiske tekster i mellemlalderens religiøse diskurs	1
1.1.1 Liturgisk feiring som element i kristen helgenkult	1
1.1.2 En «liturgosentrisk» kulturforståelse.....	4
1.1.3. Forskningsituasjonen. Boris og Gleb-kulten som <i>case</i>	6
1.2 Liturgisk diktning som genre: Hermeneutiske overveielser.....	9
1.2.1 Hymnografiens kollektive og performative karakter	9
1.2.2. Typologi og « <i>podobie</i> ».....	11
1.3. Helgenfeiring i liturgisk kontekst.....	14
1.3.1 Den ortodokse kirkens gudstjeneste: Året, uken, døgnet.	14
1.3.2 Helgenofficiets struktur og plass i gudstjenesten	16
2. PASJONSBERERNE BORIS OG GLEB I RUS'ISK KRISTENDOM OG SAMFUNNSLIV	20
2.1 Kultens tekster.....	22
2.2. Kultens historiske utgangspunkt	24
2.3 Kultdannelse og kanonisering 1015-1115	26
2.3.1 Jaroslav den vises «autosakralisering»? 1015-1054.....	26
2.3.2 To <i>translatio</i> -seremonier 1072 og 1115	29
2.3.3 Når ble Boris og Gleb «kanonisert»?	32
[Ekskurs: Glimt fra kultens virkningshistorie 1115-2000].....	34
3. BORIS OG GLEB-OFFICIET I LITURGISK, HISTORISK OG FORSKNINGSMESSIG KONTEKST	50
3.1 Boris og Gleb-officiet: Et forskningshistorisk riss.....	50
3.1.1 Den tidligste perioden, 1850-1910	50
3.1.2 Abramovich' tekstutgave (1916) og sovjettiden.....	52
3.1.3 1990-2010: Tre sentrale bidrag.	53
3.2 Boris og Gleb-officiets historie	60
3.2.1 Den eldste perioden (11. og 12. århundre)	60
3.2.2 Officiets utvikling 13.-15. århundre	64
3.2.3 Dannelsen av et fullstendig, jerusalemittisk officium 15.-17. årh.....	66

4. HYMNOGRAFI OG HELLIGHET I KULTEN AV BORIS OG GLEB.....	73
4.1 Den eldste Boris og Gleb-hymnografien (11.-13. århundre): En gjennomlesning.....	73
4.1.1 Sedalen, kondak, ikos (##24-26).....	73
4.1.2 Stikirgruppe A, B, C, D1 (##1-12).....	75
4.1.3 Kanon 24. juli.....	78
4.1.4 Stikirene i RNB Sof. № 384 (##14-22).....	83
4.1.5 Hymnografien for 2. mai.....	86
4.2 Boris og Gleb som hellige: Motiver i hymnografi og hagiografi.....	88
4.2.1 Forholdet til kirken: Typologi og kristusefterfølgelse.....	89
4.2.2 Forholdet til landet:.....	95
4.2.1 Forholdet til slekten: Senioratsideologi og broderkjærlighet.....	99
4.3 Liturgiske motiver og «hymnografisk retorikk» i den hagiografiske litteraturen.....	103
4.3.1. Liturgiske motiver.....	104
4.3.2 <i>Krønikeberetningen</i>	105
4.3.3 <i>Fortellingen og Lesningen</i>	107
5. HYMNOGRAFI OG HELLIGHET I KULTEN AV BORIS OG GLEB II: DEN SENERE HYMNOGRAFIEN (14.-16. ÅRH.).....	112
5.1. Den generelle redaksjonen (14.-15. årh.).....	112
5.2 Pakhomijs redaksjon (15.-16. årh.).....	113
5.2.1 De redigerte hymnene.....	114
5.2.2 De nyskrevne hymnene.....	116
5.2.3 Antydninger til hesykastisk innflytelse?.....	117
5.4 Hellighetsforestillinger i den senere hymnografien: Forholdet til den generelle utviklingen av kulten.....	119
6. OPPSUMMERING: EN «LITURGOSENTRISK» LESNING AV BORIS OG GLEB-KULTEN?.....	121
APPENDIKS: OVERSETTELSE AV OFFICIETEKSTENE.....	125
ANVENDT LITTERATUR.....	167

0. INNLEDENDE MERKNADER

0.1 Oppgavens siktemål og oppbygning

Denne oppgaven undersøker én konkret, østlig-ortodoks helgenkult med særlig henblikk på dens liturgisk-hymnografiske uttrykk. Vår utgangshypotese er at liturgiske tekster er av avgjørende betydning som kilder til melleomalderens teologi og fromhet, og at de i for liten grad er blitt trukket inn i studiet av hellighetsforestillinger og hagiografi i denne perioden. Dette gjelder, som vi skal se nedenfor, i høyeste grad også for forskningen på brødrene Boris og Gleb (†1015), de første kanoniserte nasjonale helgener i det østslaviske Kiev-riket. Selv om forskningslitteraturen om Boris og Gleb-kulten er meget stor, så har det vært arbeidet påfallende lite med det hymnografiske materialet.

I første del av oppgaven presenteres det teoretiske utgangspunktet for arbeidet. Vi forsøker å avklare de liturgiske tekstenes posisjon i datidens religiøse diskurs, vi ser på hermeneutiske utfordringer knyttet til fortolkningen av liturgiske tekster og vi gjennomgår hymnografiens konkrete plassering i Den ortodokse kirkes liturgiske system.

Oppgavens andre del tar for seg det konkrete *case* som teorien skal anvendes på: Vi ser på Boris og Gleb-kultens historiske utgangspunkt, på den videre kultdannelse og kanonisering, og på de viktigste primærtetekstene knyttet til helgenene og kulten av dem. I en ekskurs presenteres noen glimt av kultens virkningshistorie helt frem til vår egen tid. (Siden ekskursen er såpass omfattende og preget av forfatterens manglende evne til å «drepe sine darlings», er det grunn til å presisere at den ikke er en del av oppgaven som sådan, og at forståelsen av argumentasjonen i oppgavens hoveddeler ikke avhenger av kjennskap til det som kommer frem her).

Det liturgiske officiet til Boris og Gleb er tema for oppgavens del 3-5. Del tre tar for seg forskningshistorien og materialets liturgihistoriske utvikling. Del fire, som er oppgavens sentrum, presenterer en gjennomlesning av hymnografien i de eldste bevarte manuskriptene, analyserer noen viktige motiver og setter disse i sammenheng med de hagiografiske verkene som ble presentert i del to. I del fem ser vi – noe kortere – på utviklingen av hymnografien frem til 1500-tallet, og hvorvidt disse kan forstås i lys av den generelle utviklingen av kulten.

I del seks oppsummeres konsekvensene av en «liturgosentrisk» lesning av Boris og Gleb-kulten.

I et appendiks presenteres de liturgiske tekstene som er omtalt i oppgaven i parallelltekst med en norsk oversettelse. Oversettelsen er min egen, og gjør ikke krav på vitenskapelig nøyaktighet. Den er ment som en lesehjelp til dem som ønsker å følge argumentasjonen i oppgaven og sammenligne mine konklusjoner med originaltekstene. Siden officiet som helhet ikke finnes i oversettelse hverken på moderne russisk eller noe vesteuropéisk sprog, har det også vært et poeng for meg å gjøre dette materialet noe lettere tilgjengelig for dem med en mer generell interesse for tidlig østslavisk helgenkult, liturgi eller religionshistorie.

Hymnene i oversettelsen er nummererte, og jeg vil gjennom hele oppgaven referere til de forskjellige versene med nummer og eventuelt åpningssetning.

0.2 Translitterasjon og navnebruk

Det har voldt litt hodebry å skulle finne et translitterasjonssystem som på den ene siden er umiddelbart forståelig og lesbart for folk som ikke kan russisk, samtidig som det tilfredsstillende grunnleggende vitenskapelige krav til reversibilitet. Jeg har tilslutt valgt å følge det forslaget som presenteres i Dag Gravem Hansens masteroppgave *Ja og R – de latinske og russiske alfabeters fødsel, vekst og sameksistens* (Hansen 2010). Etter månedvis med hardt arbeid er det en egen tilfredsstillende knyttet til det å kunne gjøre ære på arbeidet til en annen masterstudent, en som antagelig også har sittet i mange måneder og slitt. Masteroppgaver har en tendens til å støve ned; jeg synes Hansens fortjener å brukes. For å gjøre det enklere for meg selv har jeg modifisert systemet på ett punkt, nemlig ved konsekvent å translitterere de kyrilliske bokstavene **е** og **ё** som <e>.

De punktene hvor denne translitterasjonen skiller seg fra Språkrådets anbefalinger, og hvor det ikke finnes selvinnlysende én-til-én-ekvivalenter i det norske alfabetet, er følgende:

Kyrillisk	D.G.H.	Språkrådet
Ж ж	zh	zj
Ц ц	c	ts
Ч ч	ch	tsj
Ш ш	sh	sj
Щ щ	shh	sjtsj
Э э	ê	e

Kyrillisk	D.G.H.	Språkrådet
Ъ	''	–
Ь	'	–
Ѣ	è	–
І і	ï	–
Ѵ ѵ	î	–
Ѧ ѧ	fh	–

Som hovedregel vil all kyrillisk tekst bli translitterert, også i noter og kildeliste. Unntaket er når jeg siterer kirkeslaviske kilder i min egen oversettelse. Siden jeg ikke har noen formell kompetanse som filolog, mener jeg det riktigste da må være at eventuelle sprogkyndige umiddelbart skal kunne sammenligne oversettelsen med originalen. For å sikre en mest mulig utvetydig nøyaktighet vil denne derfor bli gjengitt i noteapparatet i kyrillisk skrift. Førrevolusjonær ortografi gjengis i referanser og litteraturliste, men normaliseres i løpende tekst.

Når det gjelder navnebruk, så har jeg hatt et ønske om å unngå uttrykk som «Det gamle Russland», «gammellrussisk» o.l. når det er snakk om perioden før de nærmere 250 år med mongolsk styre fra 1240. Middelalderens østslaviske statsdannelse med sete i Kiev har ikke mer å gjøre med dagens Russland enn det har med de moderne statsdannelsene Ukraina og Belarus. Isteden følger jeg den stadig mer utbredte praksis med å bruke betegnelsen «Rus'» og det tilhørende adjektivet «rus'isk». Dette er riktignok fremdeles uvanlig i norsk sammenheng, men det er vanskelig å se at denne litt klossete orddannelsen er noe *mer* klosset på norsk enn den er på andre vesteuropéiske sprog, så den får holde. Det mer upresise «østslavisk» benyttes av og til som synonym. Sted- og personnavn som brukes i de anvendte originaltekstene gjengis så langt som mulig i sin opprinnelige form, andre stedsnavn følger dagens nasjonsgrenser (således for eksempel *Kiev*, men *Chernihiv*).

Termer hentet fra Den ortodokse kirkes gudstjenesteliv følger fader Johannes Johansens forsøk på å utarbeide en norsk ortodoks terminologi, anvendt i utgivelsene *Ortodoks bønnebok* (Solum, 2002) og *Den ortodokse kirkes guddommelige liturgier* (Solum, 2005). Johansen bruker kirkeslavisk som forelegg, noe som gir former som *kondak* istedenfor det greske *kontakion*, *irmos* istedenfor *heirmos* og så videre. Nummereringen av bibelske psalmer¹ følger Septuaginta, i tråd med ortodoks praksis.

¹ Nydannelsen «psalme» er brukt i endel nyere norsksproglig liturgiforskning som betegnelse for bibelske hymner, til forskjell fra «hymne», som betegner en utenombibelsk sang (se Frøyshov 2003: 150 n48). Vi vil her følge denne praksisen.

1. OPPGAVENS TEORETISKE GRUNNLAG

1.1 Liturgiske tekster i mellomalderens religiøse diskurs

1.1.1 Liturgisk feiring som element i kristen helgenkult

Hva er en helgen? Hvem er en hellig mann eller kvinne i kristen tradisjon?

Bollandisten Hippolyte Delehayes rent funksjonelle definisjon kan være et godt utgangspunkt for å svare på dette spørsmålet: For det første en person hvis grav er blitt åsted for en særskilt kult, og for det andre én hvis minne feires med en årlig merkedag.² *Graven* og *feiringen* blir de konstituerende elementene i den første kristne helgenkulten; helt fra 200-tallet kjenner man skikken med å feire eukaristi ved martyrenes graver på årsdagen for deres død.³ Helgenenes jordiske levninger blir bindeleddet mellom de troende og det guddommelige, og miraklene som finner sted der et mektig uttrykk for at Guds gjerninger ikke er begrenset til de bibelske fortellingenes fjerne fortid eller en udefinert eskatologisk fremtid.⁴ D.h. Gregor av Tours (+594) er blant dem som stadig gjentar at dersom helbredelse og mirakler ikke skjer i ens egen tid, hvorfor

² Gjengitt i Børtnes 1988: 12

³ Mayer 2006: 11

⁴ Robert H. Greenes studie av relikviecult i Russland ca. 1850-1925 (Greene 2010) viser hvor konstante disse trekkene ved kristen helgenkult har vært opp gjennom kirkens historie. Mye oppbyggelig russisk litteratur på slutten av 1800-tallet forsøkte å få de troende til å løfte blikket fra de konkrete, jordiske fordeler som kunne oppnås ved kontakt med undergjørende relikvier, og istedet se på helgenen som forbilde i kampen for å oppnå evig salighet (*ibid.*: 38). Alt tyder imidlertid på at det store flertallet av troende forble mere opptatt av de materielle fordelene; deres hensikt med å oppsøke relikviene var først og fremst *praktisk* (*ibid.*: 72). Greene bruker uttrykket «cultivating friendships with saintly patrons» (*ibid.*: 42) for å beskrive folks interaksjon med helgenene (jf. Brown 1981: 58). Kultens stedbundethet forblir like sterk som i det 4. århundre, og den er like intenst fysisk: Man kysset relikviene, berørte gravene, smurte seg inn med eller drakk sogar oljen fra lampene i helgenkirken (Greene 2010: 71). Forholdet til helgenene var tildels preget av familiær trygghet: Prestene i katedralen i Irkutsk lånte flere ganger ut d.h. Sofronijs undergjørende sko, mens besøkende ved d.h. Tikhons grav i Zadonsk kunne ikle seg helgenens helbredende mitra (*ibid.*: 53). Etter oktoberrevolusjonen i 1917 startet bolsjevikene en høyprofilert kampanje hvor de åpnet helgengraver og avslørte at de påstått «ufordervede levningene» av populære himmelske forbedere stort sett bestod av bein og støv (evt. papp og bomull de stedene hvor presteskaper var som aller mest utkrøpent). Forventningene til at kampanjen skulle gjøre ende på all borgerlig overtro knyttet til relikviene var stor, men kampanjen som helhet var heller mislykket. Forsøkene på å latterliggjøre relikvier eller fjerne dem fra de lokalsamfunn hvor de effektuerte sine mirakuløse evner møtte ofte overraskende mye motstand – også på tvers av forhåndsdefinerte ideologiske og klassemessige skiller (*ibid.*: 195). «Whether a saint's relics were rotten or exuded a sweet-smelling myrrh, whether his remains were decomposed or untouched by corruption, was largely immaterial so long as the saint continued to work miracles from heaven for his brethren on earth» (*ibid.*: 159).

skal man da tro at de noengang er skjedd eller noengang kommer til å skje?⁵

Tilknytningen til konkrete graver og relikvier gjør at helgenkulten etter sitt vesen er lokal. Den stadig mer utbredte overføringen (*translatio*) av relikvier bringer imidlertid de helliges *praesentia* overalt dit hvor kristendommen spredte seg, slik at senantikken kristendom ifølge Peter Brown, «...as it impinged on the outside world, *was* shrines and relics».⁶

Et sentralt trekk ved den kristne martyr- og helgenkulten består i at feiringen løftes inn i kirkens årlige syklus av faste og bevegelige merkedager, en syklus Børtnes definerer filosofisk som «a revelation of the eternal reality of the *aion* in the transient moment of *chronos*».⁷ På 300-tallet ville feiringen av en martyr bestå i at man gikk i prosesjon ut til gravstedet, hvor det ble holdt en gudstjeneste. Det ble holdt minst én homilie, hvor martyrens død og gjerninger ble beskrevet i detalj. Feiringen kunne også innebære en vigilie, lesninger fra Skriften og eukaristi.⁸

Med tiden vil en slik feiring ha krevd produksjonen av ulike tekster, helgenkulten måtte *skriftliggjøres*. Grunnlaget for kulten nedfelles i en narrativ fremstilling av helgenens åndelige seier – hans martyrdom eller asketiske øvelser. En helgenfortelling som primært beretter om arrestasjon, avhør og død kalles på latin *passio*, på gresk ἁθλισις eller μαρτύριον, på kirkeslavisk *strast'* eller *muchenie*. Et *vita* (gr. βίος, ksl. *zhitie*) er somregel en lengre, sammenhengende beretning som spenner fra helgenens fødsel og oppvekst til hans død, gravleggelse og posthume mirakler.⁹ Et helgenvita hadde ingen direkte liturgisk funksjon, men ble lest i andre sammenhenger, for eksempel i munkenes refektorium. De kunne også brukes til privat oppbyggelig lesning. For at helgenen skal kunne bli «elevato alla gloria degli altari»,¹⁰ bringes inn i det kultiske rom, kreves det liturgiske *officet* (gr. ἀκολουθία, ksl. *sluzhba*). Dette kan defineres som «et system av hymner, tilegnet en bekreftet (kanonisert) helgen, med tiltenkt fremførelse på den dag som er satt av til feiringen av vedkommendes minne».¹¹ Man vet svært lite om de aller tidligste formene for liturgisk helgenfeiring i bysantinsk tradisjon, men på 300-tallet er helgenkulten blitt en del av liturgien både i øst og vest. Dokumentene fra konsilet i Gangra (mellem 340 og 370) foreskriver

⁵ Brown 1981: 82

⁶ Brown 1981: 12

⁷ Børtnes 1988: 40

⁸ Mayer 2006: 25-6

⁹ Børtnes 1988: 12

¹⁰ Stanchev 2005: 293

¹¹ «Система песнопений, посвященных признанию (канонизированному) святому, предзнаменующих дню исполнения в день, определенных дню празднования его памяти». (S. Kozhukharovs definisjon, sitert i Stanchev 2003: 11).

for eksempel τὰς συνάξεις τῶν μαρτύρων som en del av liturgien.¹²

I den liturgiske konteksten erstattes de fullstendige helgenvitaene med en kort hagiografisk tekst (kalt *synaxarion*) som leses i morgengudstjenesten mellom kanonhymnens 6. og 7. ode.¹³ Funksjonelt (men ikke strukturelt) sett utgjør dette forkortede vita dermed også en del av officiet.¹⁴

En tredje type tekst knyttet til den kirkelige helgenkulten er lovprisningstalen (lat. *laudatio*, gr. ἐγκώμιον, ksl. *pokhvala* eller *pokhval'noe slovo*).¹⁵ Denne typen festhomilier er modellert etter den førkristne *enkomiium*-genren; helgenen presenteres som en overmenneskelig hero, og individuelle trekk – selv navn – fortrenses.¹⁶ Tilsammen utgjør de tre ulike genrene et «hagiografisk-litterært» kompleks som både definerer og *fremfører* kultens innhold:

*Helgenvitaet, idet det leses, gir begrunnelsen for den offisielle kulten. Officiet, idet det syn-
ges, fører denne kulten inn i det kirkelige rom og legitimerer den dermed. Kun derefter
oppstår lovprisningstalen, for å hylle den allerede anerkjente og besyngede helgenen.*¹⁷

Krasimir Stanchev argumenterer for at det er *officiet* som utgjør det funksjonelt-tematiske sentrum i dette komplekset, for det første fordi lesningen av vita og/eller lovprisning finner sted innenfor rammen av officiet, for det andre fordi fremstillingen av et officium, og den dertil hørende innføring i mineet, *de facto* utgjør selve kanoniseringshandlingen i den bysantinsk-slaviske tradisjonen.¹⁸ Stanchev mener videre at denne sentrale posisjonen kan gjenfinnes også på det rent litterære plan. Hymnografien fungerer som normativt forbillede ikke bare for senere hymnografer, men også for hagiografer og talere.¹⁹ «Ingen seriøs analyse» av vitae og lovtaler, altså av helgenkulten som sådan, kan derfor unnvære undersøkelsen av de hymnografiske kildene.²⁰ Før vi tar fatt på en slik undersøkelse skal vi imidlertid ytterligere prøve å fastslå deres plass i mellomalderens religiøse diskurs. For å gjøre dette må vi først se på hva som kjennetegnet den rus'iske overtagelsen av bysantinsk kultur etter kristningen.

¹² Hannick 1996: 144

¹³ Børtnes 1988: 13

¹⁴ Stanchev 2005: 294

¹⁵ Børtnes 1988: 12

¹⁶ Børtnes 1988: 41

¹⁷ «Zhitie, rasskazyvaja, daet motivaciju oficial'nogo kul'ta; sluzhba, vospevaja, vvodit êtot kul't v khramovoe prostranstvo i, takim obrazom, uzakonivaet ego; tolk'ko potom pojavljaetsja prazdnichnoe slovo, kotoroe voskhvaljaet uzhe priznannogo i vospetogo svjatogo» (Stanchev 2003: 17).

¹⁸ Stanchev 2005: 294

¹⁹ Stanchev 2003: 17

²⁰ «Tak chto nikakoj ser'jeznyj analiz zhitij i slov ne mozhet obojtis' bez obrashhenija ne tol'ko k biblejskim, no i k gimnograficheskim istochnikam ikh obraznosti» (Stanchev 2003: 17-18).

1.1.2 En «liturgosentrisk» kulturforståelse

Det østslaviske området kjent som *Rus'* mottok kristendommen fra Bysants og ble en del av det bysantinske økumene. Den kulturoverførselen som fant sted har vært karakterisert som en «resepsjon», «assimilasjon» og endog «transplantasjon» (D.S. Likhachev), og det ingen tvil om at så godt som alle litterære kilder til det rus'iske Kiev-riket er av bysantinsk opphav. Som V.M. Zhivov peker på, er den bysantinske kulturen imidlertid en heterogen størrelse, grunnleggende preget av dynamikken mellom en *humanistisk* og en *asketisk* kulturell tradisjon. Mens sistnevnte er orientert mot asketisk og kirkelig praksis, er humanismen orientert mot den intellektuelle arven fra antikken, syntesen mellom kristen erfaring og vitenskapelig tradisjon, og med en universalistisk imperialistisk bevissthet. Dypest sett kan denne splittelsen i bysantinsk kultur altså beskrives som en konflikt mellom kirke og imperium, mellom geistlighet og konge.²¹

De greske misjonærene som bragte kristendommen til *Rus'* representerte først og fremst den *asketiske* tradisjonen. Den humanistiske bysantinske tradisjonen fikk derfor knapt en eneste representant i *Rus'*, og humanistiske tekster ble heller ikke oversatt. For rus'erne ble den humanistiske delen av bysantinsk kultur, sammen med de klassiske forfatterne, tvert imot til en fremmed kulturs ukjente idoler.²² Noe skille mellom verdslig og åndelig fikk man aldri.

I sin doktoravhandling fra Universitet i Stockholm²³ har Maria Engström anvendt Zhivovs analyse for å beskrive en forskyvning i forståelsen av liturgiske tekster i *Rus'* i forhold til Bysants. Det er forsåvidt et fellestrekk for de européiske mellomalderkulturene at liturgiske tekster får en «normgivende rolle»²⁴ som «absolutt, ontologisk tekst, tjenende som forbillede og modell for hele det kulturelle rom».²⁵ Engströms påstand er likevel at slavisk mellomalderkultur må forstås som enda mere *liturgosentrisk* enn den bysantinske som den sprang ut ifra.²⁶ I rus'iske tekster mener Zhivov å spore en sterkere rigorisme, en svekket interesse for dogmatiske temaer til fordel for ytre spørsmål om ritualer og reglementering av dagliglivet.²⁷ Likeledes hevder Engström at den ensidige resepsjonen av den bysantinske moderkulturen skaper en grobunn hvor bysantinsk

²¹ Zhivov 2000: 589

²² Zhivov 2000: 593

²³ Engström 2004

²⁴ «...normoopredel'jajushhuju rol'» (Engström 2004: 15).

²⁵ «...absoljutnyj, ontologicheskij tekst, sluzhashhij obrazcom i model'ju dlja vsego kul'turnogo prostranstva». V. M. Zhivov, sitert i Engström 2004: 15.

²⁶ Engström 2004: 15

²⁷ Zhivov 2000: 589-90

liturgocentrism kan utvikle seg til rus'isk obrjadocentrism²⁸ («obrjad» = ritual, det vil si en enda sterkere betoning av de ytre, konkrete ritene).²⁹

Uansett hvor sakssvarende slike generaliseringer måtte være, så er Engströms poeng klart:

*(...) liturgical texts can and must be studied as the primary source of information about the peculiarities of the medieval Russian liturgocentric culture. As the most normative texts of the Middle Ages, they reflect – better than other texts – the changes in this culture.*³⁰

Liturgiens sentrale posisjon innebar også at den var det primære medium for formidlingen av teologi og lære. I *Slavia Orthodoxa* førte ikke avskrifter av kirkefedrene til utviklingen av en selvstendig teologi som i de vestslaviske områdene, men som Hans Rothe sier:

*(...) die theologische Lehre selbst fehlte nicht. Sie ist Bestandteil eben der Liturgie. Die wichtigsten Lehrinhalte über die Grundtatsachen des Christentums sind in ihr enthalten. (...) Sie werden aber nicht als Lehre im engeren Sinne geboten, sondern immer singend, d.h. als Anbetung und Verehrung.*³¹

I Engströms omtale av viktigheten av liturgiske tekster hører man ekko av diskursanalytikernes konsept om *monumenter*, det vil si tekster som fungerer som «knute- eller forankringspunkter for diskursen». ³² I den forskningsmessige diskursen har de liturgiske tekstene på ingen måte hatt status som monumenter; de generaliseringer som er blitt gjort er gjerne gjort på grunnlag av de hagiografiske og historiografiske verkene knyttet til disse helgenene. ³³ Spørsmålet er om dette er den mest adekvate måten å lese en liturgosentrisk kultur på. Tvert imot skulle både kulturens grunnleggende «liturgosentriske» orientering, liturgiens betydning som medium for formidling av teologi og lære, samt dens overveldende dominans i det foreliggende kildematerialet ³⁴

²⁸ Engström 2004: 14

²⁹ Det fremste eksempelet på dette er selvsagt det store skismaet i Den russisk-ortodokse kirken på 1600-tallet, hvor striden tilsynelatende stod om ytre detaljspørsmål av typen «hvor mange fingre som skal brukes for å lyse velsignelsen».

³⁰ Engström 2004: 164

³¹ Rothe 2002: 13.

³² Neumann 2001: 53

³³ Lenhoff 1989: 14f

³⁴ Ifølge Hans Rothe er det bevart tilsammen 348 østslaviske håndskrifter fra Kiev-perioden (11.-13. århundre). Av disse er hele 338 – 94,6 % – av liturgisk karakter, skrevet med henblikk på bruk i gudstjenesten. Det samme bildet ser vi for bevarte manuskripter fra det 14. og 15. århundre, og likeledes dersom vi løfter blikket og ser på bulgarske og sydslaviske manuskripter, samt kirkeslaviske manuskripter bevart på Athos og Sinai (Rothe 2002: 3-5). Av de aller eldste manuskriptene (11.-12. århundre) bevart i arkiver og biblioteker i det tidligere Sovjetunionen så utgjør de hymnografiske kodeksene nesten halvparten, 73 av 172. Av disse igjen er 57 manuskripter – 1/3 av alle kodeksene – viet kirkeårets faste syklus (inkludert helgenfester) (Stanchev 2005: 294). Til sammenligning finner vi bare ti håndskrifter av hagiografisk eller panegyriske karakter. De rus'iske litterære verkene som har inspirert flest vitenskapelige avhandlinger er ofte påfallende dårlig belagt i de bevarte manuskriptene fra denne perioden. Det berømte «Igorkvadet» (*Slovo o polku Igoreve*) finnes ikke i et eneste manuskript, og krønikeverket om «de svundne år» bare i ett (1. Novgorod-krønike fra

rettfærdiggjøre en langt sterkere forskningsmessig interesse enn det som lenge har vært tilfelle.

1.1.3. Forskningssituasjonen. Boris og Gleb-kulten som *case*.

Studiet av slavisk hymnografi har økt kraftig i omfang de siste tiårene³⁵ men har av ulike årsaker vært understudert. Den russiske liturgiforskningen fikk en brå slutt med bolsjevikenes maktovertagelse tidlig på 1900-tallet. I den sovjetiske litteratur- og historievitenskapen som senere vokste frem, sto hymnografiens grunnleggende funksjonelle karakter antagelig i veien for en nøktern vurdering av dens litterære og kunstneriske betydning; dens uløselige tilknytning til kirkens levende gudstjeneste ble for ubehagelig. I det etterhvert toneangivende synet på «russisk litteraturhistorie» som en gradvis evolusjon mot litterær realisme³⁶ så man i hymnografien bare «rigid formalisme» og kirkelig-reaksjonær ensformighet – selv etter at en rekke sovjetiske forskere med D.S. Likhachev i spissen begynte å revurdere, forske på og utgi de rus'iske *hagiografiske* verkene fra 1950-tallet og utover.³⁷ Den sovjetiske berøringsangsten – på ingen måte ubegrunnet ut fra deres perspektiv – fikk selvsagt også betydning for vestlige forskeres arbeid med emnet, all den tid det store flertall av rus'iske hymnografiske manuskripter befant seg i sovjetiske biblioteker og arkiver.

Man har vel imidlertid ikke behøvd å være sovjeter for å la seg avskrekke av hymnografiens ofte repetitive, abstraherende karakter. Fra et ståsted som kanskje er mer romantisk enn sosialrealistisk spør M.F. Mur'janov hvorfor det ikke blant samtidens menn kunne oppdrives en eneste tenker til å påpeke «de svake punktene» i den strenge *typikon*-regulerte måten å skape litteratur på: En påfallende mangel på nyskapning, frivillig frasigelse av retten til å skape, total mangel på «sjelelige utbrudd», og en predestinert inflasjon i tomme ord.³⁸

Den generelle situasjonen beskrevet ovenfor gjenfinner vi også når vi ser nærmere på studiet av én, konkret østslavisk helgenkult, nemlig kulten av de første kanoniserte rus'iske helgenene, fyrstesønnene Boris og Gleb. I oppgavens del 2 skal vi se nærmere på bakgrunnen for og utviklingen av denne kulten. Dens store utbredelse, sentrale rolle i en viktig periode av rus'isk historie, samt det faktum at flere av de viktigste litterære verkene fra Kiev-perioden er knyttet til

slutten av det 13. århundre) (Rothe 2002: 3).

³⁵ En forholdsvis omfattende bibliografi finnes i Krivko 2004.

³⁶ Børtnes 1988: 20

³⁷ Antonova 1997: 5-6

³⁸ Mur'janov 2004: 24

den, har gjort at forskningslitteraturen – både vestlig og sovjetisk/russisk – på Boris og Gleb-kulten er enorm.³⁹ Det store flertallet av arbeider havner imidlertid i én av to kategorier: a) Tekstkritiske studier med den hensikt å definere det innbyrdes forholdet mellom de fire store hagiografiske verkene, eller b) historiske rekonstruksjoner av «de virkelige hendelsene» «bak tekstene», særlig knyttet til omstendighetene rundt deres død og kanonisering.

Denne interessen for tekst-eksterne faktorer har naturlig nok ledet forskerne til de tekstene som – tilsynelatende! – forholder seg mest til eksterne faktorer: Krønikefortellinger og hagiografiske *vitae*. I mindre grad har man interessert seg for det faktum at den eldste Boris og Gleb-litteraturen, med Gail Lenhoffs ord, omfatter «an unusually wide variety of literary texts».⁴⁰ En annen av de fremste vestlige ekspertene på kulten, Paul Hollingsworth, skrev i 1992:

*The most important of these [neglected sources] is the liturgical office for Boris and Gleb (...). Despite its antiquity and unique liturgical witness to Rus' perceptions of the holiness of Boris and Gleb, its contents have been largely neglected. This is regrettable, since an office is often a crucial source for grasping a community's understanding of a holy man's image.*⁴¹

Hollingsworth var ikke den første til å påpeke dette; Nikolaj Nikol'skij gav uttrykk for mye av det samme allerede i 1906.⁴² I 1916 tok D.I. Abramovich offisiene med i et eget kapittel i sin utgivelse av samtlige eldre tekster knyttet til Boris og Gleb-kulten,⁴³ og som kilde til Boris og Gleb-hymnenes tekstlige innhold er den fremdeles uvurderlig. Et av de mest eklatante eksemplene på den manglende interessen for de liturgiske tekstene finner vi derimot i Ludolf Müllers nyutgivelse fra 1967⁴⁴ av Abramovich' bok. Müller forutsetter at det utelukkende er de tradisjonelle tekstkritiske og historiske spørsmålene som er interessante for vestlige forskere, så han utelater over halvparten av det hymnografiske materialet hos Abramovich med bemerkningen: «Die weiten Sluzby [sic] (...) stammen aus späterer Zeit. Wir haben sie deswegen nicht in unsere Auswahl aufgenommen».⁴⁵ Formodentlig uten å ville det kommer han dermed også i

³⁹ For en oppdatert bibliografi, se: *Pravoslavnaja Ênciklopedija* 2003: 54-5, 60. Et mindre antall titler som er kommet til senere finnes i litteraturlisten til denne oppgaven, samt nedenfor, note 147.

⁴⁰ Lenhoff 1989: 14

⁴¹ Hollingsworth 1992: xxx-xxxi

⁴² «Ni so storony svoego sostava i redakcij, ni so storony svoikh" istochnikov" i teksta sluzhba sv. Borisu i Glèbu doselè ne obslèdovana v" podrobnostjakh", nesmotrja na mnozhestvo spiskov" eja, nakhodjashh-ikh-sja v" minejakh" (ijul'), nachinaja s" XII v.» (Nicol'skij 1906: 49).

⁴³ Abramovich" 1916: 136ff

⁴⁴ Müller 1967

⁴⁵ Müller 1967: xxii

skade for å utelate flere av de tekstene som av Antonova anslås som de aller eldste.⁴⁶

Også her er det selvsagt – som i studiet av liturgiske kilder generelt – delvis et spørsmål om tilgjengelighet. Liturgistudier krever ideelt sett arbeid med manuskripter, og arkivene har vært vanskelig tilgjengelige. Officiene er de eneste (!) av de eldste Boris og Gleb-tekstene som ikke er samlet oversatt til engelsk i Paul Hollingsworths *The Hagiography of Kievan Rus'*.⁴⁷ Først i 1997 kom det første forsøket på en overordnet gjennomgang av offisiets utvikling i ulike minea-manuskripter⁴⁸, og det var også først på 90-tallet at helgenhymnografien i de eldste stikirarbøkene ble undersøkt.⁴⁹

Med E.V. Antonovas og N.S. Seregina's arbeider er mulighetene til å studere offisiene på en adekvat måte blitt mye bedre, og en generell interessedreining over fra historiske hendelser *bak* teksten til den hagiografiske konstruksjonen *i* teksten har gjort offisiene mer relevante som kilder. Det faktum at det første offisiat er skrevet på gresk og i svært stor grad er preget av konvensjonelle formuleringer og *topoi* har gjort det lite interessant for forskere opptatt av teksteksterne faktorer. Også oversatt og konvensjonelt materiale vil imidlertid kunne fortelle oss noe om hvordan man «konstruerer» Boris og Gleb som hellige innenfor en kanonisk-litterær ramme.⁵⁰ For å kunne foreta en slik analyse er det imidlertid avgjørende at man først ser på de spesielle hermeneutiske problemene knyttet til studiet av rus'iske litterære tekster generelt og hymnografi spesielt.

⁴⁶ Antonova 1997: 81ff. Uten noen sammenligning forøvrig, bare som et eksempel på en generell tendens, kan nevnes det største norsksproglige arbeidet om Boris og Gleb til nå, Torstein Seims religionshistoriske hovedoppgave fra 1997. Seim søker – gjennom en i beste fall polyfon anvendelse av ulike teorier og metoder – å ta leseren med på «en vandring i tidlig russisk religiøsitet». Det totale fraværet av liturgisk materiale blir ganske påfallende tatt i betraktning at vi befinner oss innenfor en østlig ortodoks kontekst hvor liturgien må sies å være det primære *locus* for alt religiøst liv.

⁴⁷ Hollingsworth 1992. De er også de eneste som ikke blir oversatt til moderne russisk i N.I. Miljutenkos nye monografi (Miljutenko: 2006).

⁴⁸ Antonova 1997

⁴⁹ Seregina 1990a, Seregina 1994.

⁵⁰ Også den hagiografiske litteraturen ble skapt ved å velge ut og kombinere individuelle hagiografiske *topoi*, og det er i beste fall i forfatterens kombinasjon av disse at vi kan finne et selvstendig, koherent bilde av hovedpersonens hellighet (Børtnes 1988: 55-6). Poenget kan gjøres enda mer generelt: «The 'novelty' of literary expression certainly does not rely on the use either of 'new' words, stylemes or prosodic devices, nor of 'new' ideas. It will rather depend on the quality of the literary message as a whole. Likewise, one should not speak of 'influences' affecting the 'originality' of a literary body, without distinguishing the mere fact of inheriting preexisting ideas or formal devices from the quite different operation of putting this material into a new context» (Picchio 1973: 440).

1.2 Liturgisk diktning som genre:⁵¹ *Hermeneutiske overveielser*

1.2.1 Hymnografiens kollektive og performative karakter

Presten og forskeren Anthony Ugolnik viser hvordan disse aspektene – det kollektive og det performative – ved de liturgiske tekstene ligger innbakt allerede i ordet *liturgi*, «offentlig arbeid», «the work of the people». Som «work» er liturgien grunnleggende repetitiv, forutsigbar, performativ. Som «of the people» – grunnleggende kollektiv.⁵²

Det kollektive aspektet er på mange måter et generelt trekk ved den slaviske litteraturen i mellomalderen. Litteratur er *kerygma*, og verket har derfor alltid presedens over forfatteren; i prinsippet kan ethvert inspirert vitne legge til «nye sider» i den «åpne boken» som litteraturen utgjør.⁵³ R. Picchio kaller det for en «åpen tradisjon», hvor overføringen av en tekst kan preges vel så mye av «adapters» og «co-authors» som av trofaste avskrivere.⁵⁴ Også de liturgiske tekstene er i høyeste grad *work in progress*. P.V. Golubovskij forutsatte i 1900 at de som redigerte et officium aldri ville ha strøket noe ord fra de hymnene de overtok, av respekt for den hellige teksten.⁵⁵ Selv om *tradisjonen* utvilsomt ble tillagt svært stor betydning i denne prosessen, forblir det likevel et faktum at hymner både ble strøket, flyttet på, redigert, utvidet og lagt til.⁵⁶ Historien av tekstlige endringer er derfor av avgjørende betydning for å forstå den slaviske mellomalderlitteraturen, det blir nødvendig å klargjøre *hvilken tekst man ønsker å undersøke*. Denne oppgaven inneholder en diakron analyse av ulike redaksjoner av officiet, og må i særlig grad forholde seg til dette fenomenet. Det vil likevel være et grunnleggende metodologisk prinsipp at vi baserer analysen på faktisk foreliggende tekster (manuskripttradisjonen), ikke på hypotetiske konstruksjoner av officiets opprinnelige sammensetning.

⁵¹ I en hymnografisk oppgave bør det kunne forsvares at man ikke går detaljert inn i diskusjonen om genrebegrepet i studiet av rus'isk litteratur. Vi anerkjenner likevel at en slik begrepsbruk kan være problematisk; at østslaviske tekster ikke alltid korresponderer med veletablerte bysantinske litterære kategorier har vært kjent lenge (Lenhoff 1989: 17). Selv en såpass «genrekritisk» forsker som Gail Lenhoff innrømmer imidlertid at man i forhold til liturgiske tekster kan ane «the beginning of 'generic' consciousness» (*ibid.*: 26). Som Norman W. Ingham sier, var «canonical work-types (...) certainly established in ecclesiastical literature» (Ingham 1983: 224), og liturgien med dens ulike hymnografiske undergenrer kan utvilsomt beskrives som «transplanted from Byzantium» (Ingham 1987: 241). Det er også usikkert om Lenhoffs påståtte «forskjeller i betoning» mellom Rus' og Bysants i synet på liturgiske genrer (Lenhoff 1989: 25) ikke kan føres tilbake til andre forhold, som for eksempel at den greske rytmen gikk tapt når et hymnevers ble oversatt til slavisk.

⁵² Ugolnik 1990: 135

⁵³ Picchio 1973: 448

⁵⁴ Picchio 1973: 454

⁵⁵ Golubovskij 1900: 135

⁵⁶ Se nedenfor, avsnitt 3.2 om Boris og Gleb-officiets historie.

Som «work» må liturgien forstås som «celebrated text», liturgiens tekst er i egentlig forstand sekundær i forhold til dens utførelse. Årsaken til at en liturgi *skrives* ned er å sikre at den blir *utført* på en forutsigbar og korrekt måte.⁵⁷

Dette sentrale, performative aspektet plasserer tekstene i et større, kultisk rom, hvor det ikke bare er det tekstlige innholdet som er avgjørende for fortolkningen av hymnene. Blant variabler som ville ha inngått i en «fullstendig tolkning» av hymnografien kan vi nevne korets fremførelse, melodien og intonasjonen, foreskrevne fysiske gester som bukking og lignende, den akustiske effekten i rommet, sammenhengen med liturgiens dramaturgi, forholdet til kirkerommets ikonografi og symbolske arkitektur m.m.⁵⁸ En av det 20. århundrets største russiske teologer, f. Pavel Florenskij, kalte liturgien for «kunststartenes harmoni og syntese» (*garmonija i sintez iskusstv*)⁵⁹, og i denne syntesen inngår hymnografien *qua* litteratur eller skriftlig produkt bare som en liten del. Selv om man er klar over denne kompleksiteten⁶⁰ må det imidlertid fremdeles være legitimt å avgrense arbeidsoppgaven og primært studere det *tekstlige* aspektet ved hymnografien.⁶¹ Dels ut fra en metodologisk avveining: Det er *teksten* de liturgiske manuskriptene har bevart for ettertiden (i tillegg til mer strukturell informasjon om dens plassering i gudstjenesten og eventuelt melodi⁶²) – ikke hvordan den ble «opplevd» av de rus'iske gudstjenestedeltagerne. Det er også det tekstlige aspektet som er mest relevant i forhold til oppgavens tema, som altså er hymnografien som kilde til helgenkulten, ikke hymnografien i seg selv som mellemlaldersk *Gesamtkunstwerk*.

⁵⁷ Ugolnik 1990: 135

⁵⁸ Gromov 2004: 7; Rogachevskaja 1998: 102.

⁵⁹ Gromov 2004: 7

⁶⁰ For eksempel har G. Chinjakova forsøkt å vise hvordan tekst, melodi og ikonografi utgjør en helhet i officiet til alle russiske hellige (Chinjakova 2000). Hun definerer ulike kvaliteter ved de åtte kirketonene (den første er høytidelig, den sjette er sørgmodig osv.), og finner så at valg av toneart gjenspeiles i teksten til de enkelte hymnene i officiet. Hennes definisjoner av kirketonenenes egenart fremstår dessverre som litt for subjektive (og teksten som helhet litt for gjennemsyret av fromt, nasjonalt patos) til at analysen som helhet blir fullstendig overbevisende.

⁶¹ Rogachevskaja 1998: 102

⁶² Et av de aller viktigste kjennetegnene ved hymnografien er selvsagt at store deler av den *synges*. Å gå til gudstjeneste kunne i gammel russisk ordbruk kalles å «gå til synging» (*idti na penie*, Gardner" 1978: 59). (Et talende motstykke til den folkelige norske betegnelsen for messe, «preik»!) Også for den tidligste perioden er det mulig å si noe om hvordan denne musikken lød, siden flere typer liturgiske manuskripter er utstyrt med musikalske neumer. Spørsmålet om hymnografiens *rytmikk* er komplisert og omstridt, og ikke mulig å behandle detaljert innenfor rammene av denne oppgaven. For den sungne poesien, hymno-grafien, er det snakk om en rytme nært knyttet til den musikalske fremførelsen (Stanchev 2003: 5-9). Enkelt-aspekter også ved Boris og Gleb-hymnografien er blitt behandlet i russiske musikkvitenskapelige utgivelser (henvisninger i Antonova 1997: 8-9).

1.2.2. Typologi og «podobie»

Østslaverne mottok den ortodokse kristendommen etter den endelige seieren over ikonoklasmen ved konsilet i Nikea i 787. I disse årene fikk ikonteologien og dens underliggende idémessige forutsetninger en svært viktig plass i den ortodokse teologiske og filosofiske diskursen. Mur'janov bruker oversettelsen den nytestamentlige termen *ὁσιότης* som eksempel: I bibeloversettelser fra tiden før ikonoklasmestriden gjengis den med ulike ord for «hellighet». Både det armenske og det georgiske ordet betyr bokstavelig talt «renhet», mens det latinske *sanctitas* kommer av «å sikre, gjøre ukrenkelig». I den kirkeslaviske oversettelsen gjengis det imidlertid med *prèpodobie*, bokstavelig talt «svært stor likhet».⁶³ Hellighet tenkes altså primært i kategorien *likhet*, et tydelig tegn på at den ikonodule billedtenkningen som blant annet formuleres av Johannes av Damaskus har fått gjennomslag. Ifølge denne tenkningen er det ikke bare de hellige ikonene som er *εικῶν*; alle ting er skapt i Skaperens bilde og likhet, og er i ulik grad «manifestations of God, images, vestiges, or shadows of the Creator».⁶⁴ Tenkemåten har røtter i Dionysios Areopagitten og hans syntese av nyplatonisk filosofi og johannéisk teologi, men hos Dionysios hersker fremdeles en apofatisk motsetning mellom det guddommelige og den sansbare verden. I den post-ikonoklastiske bysantinske teologien forsterkes forestillingen om at Kristus, ved inkarnasjonen, er blitt mellemmann mellom de to sfærene,⁶⁵ noe som åpner for en guddommeliggjøring (*θεωσις*) av mennesket. Denne helliggjøringen tenkes som en tilnærming mellom prototype og avbilde. Mennesket har mistet sin «likhet» (kirkeslavisk: *podobie*) med Gud gjennom syndefallet, og må nå gjennom en prosess for å bli stadig *mer lik* (*upodobit'sja*) et fullkomment forbilde: Kristus eller en av hans hellige.⁶⁶

Denne formen for *Urbild-Abbild-Aesthetik*⁶⁷ gjenfinnes naturlig nok også i hagiografi og hymnografi. O.V. Panchenko viser hvordan hagiografiske fremstillinger baserer seg på å jevnføre vedkommende helgen både med et forbilde hentet fra hagiografien (av Panchenko kalt *agiotip*, «hagiotypos») og med en bibelsk prototype.⁶⁸ Den hagiografiske og hymnografiske litteraturen

⁶³ Mur'janov 2004: 96

⁶⁴ Otto von Simson, sitert i Børtnes 1988: 82

⁶⁵ Børtnes 1988: 82.

⁶⁶ Panchenko 2003: 498-9.

⁶⁷ Børtnes 1988: 21

⁶⁸ Det kan synes i overkant skjematisk når Panchenko prøver å definere Stefanus som «hagiotypen» i bestemt form entall for Boris og Gleb, mens de selv igjen blir «hagiotyper» for Mikhail av Tver', Konstantin av Murom og hans sønner Mikhail og Fedor, Andrej av Bogoljubovo og og Jurij Vsevolodovitsj (Panchenko 2003: 495).

karakteriseres som helhet av det Panchenko kaller en «likhet-gjøringens» poetikk (*poëtika upodoblenij*). Tenkemåten oppstår selvsagt ikke med nyplatonismen, og Panchenko kaller det da også alternativt for «typologisk metode» (*tipologicheskij metod*). Børtnes viser til Erich Auerbach, som mener kristen typologi skiller seg fra ren allegori ved at to hendelser, adskilt i tid, tenkes som to poler på én og samme figur, samtidig som de forblir reelle, historiske hendelser i seg selv. Den ene viser ikke bare til seg selv, men også til den andre, mens den andre fullbyrder eller oppfyller den første.⁶⁹ Vi kjenner dette både fra Det nye testamentes bruk av gammeltestamentlige typer, og fra den patristiske litteraturen. I en av de aller tidligste kristne martyrbetretningene, *Passio Polycarpi*, er både utvelgelsen og sammensetningen av «historiske fakta» basert på å gjøre Polykarps martyrdom mest mulig lik *Kristi* pasjonshistorie.⁷⁰ *Μίμησις Χριστοῦ* (*imitatio Christi*) blir det konstruktive prinsippet som styrer seleksjonen av historiske data og kombinasjonen av dem i et *vita*. Det er kun ved å tolkes inn i den høyere, guddommelige orden at faktiske hendelser antar historisk betydning.

*Figural interpretation as a literary method has its origin in the idea that historical events have significance not in themselves, but only as repetitions of an archtypal model, revealed by the Godhead in illo tempore.*⁷¹

R. Picchio argumenterer for at den rus'iske litteraturen var organisert i forhold til et forråd av autoritative litterære modeller, først og fremst Skriften. Tekstene befinner seg potensielt derfor hele tiden på to parallelle semantiske plan, de blir som avbilder av en «høyere tekst». Dette åpner for at de kan fortolkes både ut fra sin bokstavelige mening og ut fra sitt forbilde:

*The reader was invited to refer to the original – and «higher» – meaning that the words of the marked citation(s) had in their sacred context, so that he could interpret what he was about to read also according to that «higher» meaning.*⁷²

Maria Engström legger i sin fremstilling av «hymnografiens retorikk» blant annet vekt på genrens *hentydende karakter* (*alljuzivnost'*). De fleste hymnene består av korte vers, og stilen er så å si med nødvendighet kortfattet og lapidarisk. Mer enn en «kilde til informasjon», skriver Engström, fungerer hymnen som en «informativ oppvekker» (*informativnyj vozbuditel'*), noe som forutsetter en aktiv tilhører og gjør resultatet vanskelig tilgjengelig for en moderne leser.⁷³ Med henvisning til Bakhtin sier hun: «Hymnografien er dypt *dialogisk*, og mister mening hvis den

⁶⁹ Børtnes 1988: 63

⁷⁰ Børtnes 1988: 36

⁷¹ Børtnes 1988: 64

⁷² Picchio 1983: 366

⁷³ Engström 2004: 65

mister 'de andre tekstene'.⁷⁴ Denne typologiske og alluderende grunnkarakteren er viktig å ta hensyn til i den hermeneutiske tilnærmingen til hymnografiske tekster.

Også hymnografiens *musikalske* aspekt kan ha et potensielt typologisk meningsinnhold. Hymnes melodi ble som regel hentet fra et allerede eksisterende repertoar av «mønsterhymner», såkalte *αυτόμελα* (ksl. *samopodobny*). De nye hymnene blir *προσόμοια* (ksl. *podobny*), altså «like» i forhold til mønsterhymnen.⁷⁵ I bysantinsk tradisjon fulgte *prosomoia*-hymnene sitt forelegg både når det gjaldt aksentuering, stavelsesantall og musikalsk struktur, men i slavisk tradisjon angir forelegget kun melodien – resten går tapt i oversettelsen. Forelegget angis ved at man skriver kirketone og de første ordene i mønsterhymnen i overskriften til hvert vers eller hymne, for eksempel: «Kondak, 3. tone. Podoben: *Dèva dnes'*». ⁷⁶ Dette kondakverset skal med andre ord synges i 3. tone på samme melodi som julekondaken som begynner med ordene «*Dèva dnes'*» («Idag en jomfru»). Dette kalles i kirkeslavisk ordbruk å synge «til *prosomoion*», *na podoben*. Et tilsvarende system, men en annen begrepsbruk, gjelder for *kanon*, den store hymnen i matutingudstjenesten. Kanon består av ni (av og til færre) oder à tre eller flere korte vers (kalt troparer). Hver ode åpner med at koret synger *ἴρμος* (ksl. *irmos*), et vers som vanligvis angir den tematiske sammenhengen med en av de ni bibelske odene. Irmos fungerer også som mønsterstrofe for de påfølgende troparenes melodi (i Bysants også for antall stavelser).⁷⁷ I overskriften står det da for eksempel: «4. ode, irmos: *Ty mi, Khriste, Gospod'*» («Du, Kristus, er min herre»).⁷⁸

Spørsmålet i denne omgang er hvorvidt *automela* og irmoser også bør tas med i tolkningen av vers og hymner? Sagt på en annen måte: Kan disse mønsterstrofene også fungere som nøkler til en dypere forståelse av innholdet i *prosomoia*-hymnene? Den russiske hymnologen M.F. Mur'janov mener det; for ham har det å synge *na podoben* «ikke bare en mnemoteknisk, men også en metafysisk betydning». ⁷⁹ Ideen om *likhet* (*podobie*), som definerer forholdet mellom avbildning og prototype i ikonografien, bringes ifølge ham med dette inn i musikken. Det faktum at en av kondakene som har inngått i Boris og Gleb-offisiet er skrevet med en påskekonak som *automelon* er for eksempel et tegn på at de hellige brødrenes minnedag fra første stund var en viktig fest i

⁷⁴ «Gimnografija gluboko *dialogichna* i terjaet smysl pri potere 'drugogo teksta'». (Engström 2004: 66)

⁷⁵ Gardner" 1978: 108

⁷⁶ Abramovich" 1916: 136

⁷⁷ Gardner"" 1978: 94

⁷⁸ Abramovich" 1916: 139

⁷⁹ «...imela ne tol'ko mnemotekhnicheskoe naznachenie, no i metafizicheskij smysl» (Mur'janov 1981: 264).

det rus'iske kirkeåret.⁸⁰ Christian Hannick formulerer det samme poenget på en noe mildere måte, men likevel slik at det blir et viktig moment å ta med seg inn i analysen av officiet:

...bei dem Gesang der Prosomoia erinnert die Melodie und die metrische Struktur an das Automelon und infolgendessen an den Heiligen oder Festtag, für welchen das Automelon komponiert wurde.⁸¹ [Min uth.]

1.3. Helgenfeiring i liturgisk kontekst

Enhver som forsøker å forske på liturgisk materiale finner raskt ut at det ikke holder med generelle, hermeneutiske overveininger og teorier i møte med tekstene. Hymnografien inngår i et svært komplisert, og for de fleste nordmenn ukjent, system av gudstjenester, liturgiske bøker og hymnografiske undergenrer. En forholdsvis detaljert gjennomgang av dette fremstår som nødvendig for at den påfølgende analysen skal bli forståelig. Vi vil først plassere helgenofficet innenfor Den ortodokse kirkens liturgiske system, og derefter se på dets plass i gudstjenesten.

1.3.1 Den ortodokse kirkens gudstjeneste: Året, uken, døgnet.

Den ortodokse kirkes liturgiske liv kan deles i to kategorier ut fra hvordan det forholder seg til *tid*.⁸² På den ene siden har man Liturgien og sakramentene, som kan beskrives som hendelser av eskatologisk karakter, prinsipielt sett «utenfor» tiden.⁸³ På den andre siden har man et komplisert system av tidebønner og kirkeårsmarkeringer som er organisert i flere interdependente sykluser:⁸⁴ En bevegelig og en fast årlig syklus, en ukentlig og en daglig.

Fordelt over *døgnets* 24 timer feires de faste tidebønnene, tilsvarende dem man finner i Vestkirken.⁸⁵ Aftengudstjenesten, vesper (gresk *έσπερινός*, kirkeslavisk *vechernja*) og morgengudstjenesten, matutin (gr. *ὄρθρος*, ksl. *utrenja*) er de viktigste av disse, og i dagens

⁸⁰ Mur'janov 1981: 275

⁸¹ Hannick 1996: 147

⁸² Zheltov & Pravdoljubov 2000: 485

⁸³ *Festal Menaion* 1977: 40

⁸⁴ Den organiseringen som skisseres nedenfor er selvsagt ikke unik for Den ortodokse kirke. Den har sine røtter i oldkirken, og deles derfor av de fleste kirkesamfunn av en viss alder.

⁸⁵ De faste tidebønnene er: Vesper, kompletorium, midnattsofficiet, matutin, prim (06.00), ters (09.00), sext (12.00) og non (15.00) (*Festal Menaion* 1977: 39). Bruken av de latinske termene er kanskje ikke optimal, men synes å ha fått en viss utbredelse. De benyttes f.eks. i den norske *Ortodoks bønnebok* (2002).

praksis slås de to sammen til en allnattsvigilie (gr. *αγριπνία* eller *παννυχίς*; ksl. *vsenoshhnoe bdènie*) på søndager og store festdager. Det er her, i vesper og matutin, at helgenofficiet har sin primære plass. Den *ukentlige* syklus er ordnet tematisk etter de ulike ukedagene (på mandag feires f.eks. englene, på tirsdag profetene osv.), og også etter de åtte kirketone (én tone for hver uke i en egen, gjentakende syklus à åtte uker).⁸⁶ Årets syklus består av en fast og en bevegelig del. Som i resten av kristenheten er påskedag, oppstandelsesdagen, sentrum for den bevegelige delen av kirkeåret, og utgangspunkt for beregningen av de andre bevegelige fest- og fastedagene. Det kirkelige kalenderårets syklus av faste merkedager begynner etter den bysantinske tradisjonen 1. september. Her står de tolv store Kristus- og Gudsmoder-festene i en særstilling, men større og mindre helgenfester er i tillegg til disse fordelt over så å si hver eneste dag i året.

Mens gudstjenestelivets grunnleggende struktur i grove trekk er sammenfallende i Øst- og Vestkirken, er forskjellene større når det kommer til hvordan denne er organisert i liturgiske bøker. Christian Hannick taler om «die fast sprichwörtliche Verwirrung bei der Benutzung orthodoxer liturgischer Bücher»,⁸⁷ og det er dessverre ikke mulig innenfor rammene av denne oppgaven å gjøre forvirringen mindre. De faste og bevegelige hymner og lesninger i de forskjellige syklusene er alle samlet i ulike bøker som så må kombineres.⁸⁸ Helgenofficiene tilhører de bevegelige hymnene i årets faste syklus (minnedagene faller på samme dato hvert år), og er således å finne i de tolv *mineene* (gr. *μηναῖα*, ksl. *minei*), én bok for hver måned i kalenderåret.⁸⁹ I tillegg var det særlig i den tidligste perioden vanlig å samle hymner i egne bøker

⁸⁶ For dette og neste avsnitt, se *Festal Menaion* 1977: 40-42

⁸⁷ Hannick 1994: 180

⁸⁸ Først har man de tre bøkene med tekster fra Skriften. Evangelieboken (gr. *εὐαγγέλιον*) utgjør i seg selv et sentralt element i de gudstjenestlige ritene, og bæres f.eks. i prosesjon under Liturgien. Evangelieboken anses som et Kristusikon, og behandles på tilsvarende vis som de hellige ikoner (*Festal Menaion* 1977: 535). Epistelboken (gr. *ἀπόστολος*) inneholder tekstene fra Apostlenes gjerninger og de nytestamentlige epistlene for hver dag i året. Psalteret (gr. *ψαλτήριον*) inneholder Davidspsalmene, inndelt i 20 kathismer. I løpet av en uke leses psalteret i sin helhet én gang; under den store fasten to ganger (*ibid.*: 532).

Faste ledd i Liturgien og tidebønnene finnes i to bøker: Eukhologiet (gr. *εὐχολόγιον*, ksl. *sluzhebnik*) og horologiet (gr. *ὠρολόγιον*, ksl. *chasoslov*). Leddene i disse bøkene vil stort sett være de samme uavhengig av hvilken dag i året man befinner seg på. Disse må så kombineres med bevegelige ledd fra ukens og årets syklus. De *bevegelige ledd i ukens syklus* finnes i boken som kalles oktoek (gr. *ὀκτώηχος*), eller «åttetoneboken». De *bevegelige ledd i årets bevegelige syklus* foreligger i todelt bok: den såkalte «fastetrioden» (gr. *τριῶδιον*, ksl. *postnaja triod'*) inneholder tekstene for den store fasten før påske, og «blomstertrioden» (gr. *πεντηκοστάριον*, ksl. *tsvetnaja triod'*) for perioden fra påske til pinse (*ibid.*: 536-40). For mer om utviklingen av liturgiske bøker i Rus' frem til slutten av 1000-tallet, se Temchin 2004.

⁸⁹ En assisterende kilde til forvirring er at *mineja* i slavisk sprogbruk kan vise til ulike bøker med forskjellig funksjon. De 12 liturgiske bøkene med helgen- og andre festofficier kalles mer presist for *sluzhebnye minei* (≈ «liturgiske mineer»). Det finnes også et såkalt «alment minea» (ksl. *obshhaja mineja*). Dette er en bok i ett bind, hvor man har almene officier som kan benyttes til alle helgener av en bestemt kategori (for eksempel

etter undergenre: Kondaker i kondakar-bøker, stikire i stikirar-bøker, irmoser i irmolog-bøker. De viktigste kildene for studiet av helgenofficier fra denne perioden blir mineer og stikirar-bøker⁹⁰, siden stikirene er den mest tallrike hymnegruppen.

Hvordan de faste og bevegelige ledd i de ulike syklusene skal kombineres avhenger av en rekke forhold som ukedag, sammenfall med andre festdager, celebrantens rang osv. Dette reguleres og holdes sammen av den liturgiske håndboken som kalles *typikon* (i Rus' ofte *ustav*, d.v.s. «bestemmelse, lov»), og som finnes i ulike utgaver og redaksjoner. I Konstantinopel hadde to dominerende tradisjoner rukket å etablere seg i det 10. århundre: Hagia Sofia-katedralens ritus, og riten i det viktige Studios-klosteret.⁹¹ Hvilken av disse som ble fulgt av kirken i Rus' i den aller tidligste perioden (ca. 950-1050) er ikke mulig å si sikkert,⁹² men *Nestorkroniken* oppgir at d.h. Feodosij innførte studittisk ritus i Huleklosteret i Kiev i 1051. Etterhvert som dette klosteret begynte å forsyne hele Rus' med biskoper og abbeder ble det studittiske typikon enerådende, en posisjon det beholdt frem til 1300-tallet.⁹³ På denne tiden blir den såkalte *jerusalemittiske* eller neosabaittiske regel kjent i Rus' gjennom kontakten med greske og sydslaviske klostre i Konstantinopel og på Athos. Gjennom en lang overgangsperiode som strakte seg over hele 1300- og 1400-tallet ble den nye liturgiske riten innført; det var for eksempel først på 1400-tallet at allnatstvigilien, et typisk trekk ved jerusalemittisk ritus, ble utbredt i de rus'iske områdene.⁹⁴ Den jerusalemittiske riten er generelt strengere enn den studittiske. For helgenofficenes del innebærer skiftet av typikon først og fremst en kraftig økning i antall hymner.

1.3.2 Helgenofficiets struktur og plass i gudstjenesten

Et helgenofficium består en en serie vers som har ulike navn alt etter hvor i gudstjenesten de

martyrer, hellige munkar osv.) (*Festal Menaion* 1977: 540). Noe helt annet er *chet'i minei* («lese-mineene»), som er en samling av helgenvitae i full lengde, beregnet på å leses i refektoriene (Børtnes 1988: 13).

⁹⁰ Antonova 1997: 6

⁹¹ Liturgien, sakramentene og festkalenderen var lik i de to ritene, men den studittiske baserte sine tidebønner på ordningen i det palestinske Sabas-klosteret, og utfylte katedralritens minimale hymnografi med palestinske hymner (Zhelto & Pravdoljubov 2000: 485).

⁹² Zhelto & Pravdoljubov 2000: 486

⁹³ Denne riten ble også brukt i katedralene (Zhelto & Pravdoljubov 2000: 487). Den rus'iske kirke benyttet en redaksjon av det studittiske typikon fra 1030-tallet tilskrevet Aleksios, patriark av Konstantinopel. Dette «aleksio-studittiske» typikon er gått tapt på gresk og er kun bevart på slavisk (Pentkovskij 2001: 20). Dette typikonets historie både i Bysants og Rus' er grundig behandlet i Pentkovskij 2001, som også inneholder en kritisk utgivelse av dets slaviske tekst (Pentkovskij 2001: 233-420).

⁹⁴ Zhelto & Pravdoljubov 2000: 492

fremføres.⁹⁵ Ut fra formelle og stilistiske kriterier er det lite som skiller de ulike undergenrene som nevnes i det følgende; for eksempel vil forskjellen på en tropar og en stikir i utgangspunktet bare gå på versenes plassering. Beskrivelsen som her gis av når de ulike hymnene fremføres følger dagens (jerusalemittiske) praksis.

Den største undergruppen utgjør *stikirene* (gr. τὰ στιχηρά), som ifølge I.A. Gardner er «de hymnene som angir hovedretningen for tankene til de gudstjenestefeirende».⁹⁶ Stikirene samles i grupper (somregel à tre vers) som så plasseres mellom versene i bibelske psalmer på ulike steder i gudstjenesten. Den første gruppen i vesper kalles «stikirer til 'Herre, jeg roper'»,⁹⁷ og synges under en gruppe psalmer (se tabell) som åpner med disse ordene. Den andre gruppen kalles «apostika».⁹⁸ Disse synges på slutten av vesper (både på vanlige dager og på fester), og på slutten av matutin (kun på vanlige dager). På store høytider forrettes en ekstra bønnegudstjeneste, «litia», under vesper, gjerne utendørs eller i kirkens forrom. Her synges «stikirer til litia»,⁹⁹ den eneste gruppen som ikke flettes sammen med bibelske psalmevers. Den siste gruppen kalles «lovprisningsstikirer»¹⁰⁰ og synges på slutten av matutin. I tillegg til disse gruppene har matutin en enkeltstående stikir etter Ψ50.

Hver gruppe avsluttes med den såkalte «lille lovprisning» («Ære være Faderen og Sønnen og Den hellige ånd, nå og alltid og i all evighet. Amen».) Etter denne lovprisningen følger en stikir som på gresk kalles δοξαστικόν, på slavisk *slavnik*, d.v.s. «lovprisningsvers».

Troparet (gr. τροπάριον) anses gjerne for å være officiets viktigste hymne; den oppsummerer det sentrale temaet for dagen og synges i samtlige gudstjenester: vesper, matutin, i Liturgien og i tidebønnene. *Kanon* er matutinens sentrale hymne, et langt diktverk bestående av åtte oder. Hver ode består igjen av et varierende antall vers – somregel fire – som også kalles *troparer*. Den siste troparen i hver ode er viet Gudefødersken og kalles *theotokion*. Odene tar i prinsippet utgangspunkt i de tradisjonelle bibelske odene,¹⁰¹ og åpner med et vers (gr. ἱρμος, ksl. *irmos*)

⁹⁵ For det følgende: Gardner 1978: 88-101; *Festal Menaion* 1977: 545-61.

⁹⁶ «...тè пèснопèнija, kotoryja dajut" glavnoe napravlenie mysljam" slushajushhikh"» (Gardner 1978: 89).

⁹⁷ Gresk: στιχηρά εἰς τὸ κύριε ἐκέκραξα, kirkeslavisk: *stikhiry na Gospodi vozzvakh*".

⁹⁸ Gresk: στιχηρά ἀπὸ στιχούς, kirkeslavisk: *stikhiry na stikhovnè*.

⁹⁹ Gresk: στιχηρά εἰς τὴν λιτήν, kirkeslavisk: *stikhiry na litii*.

¹⁰⁰ Gresk: στιχηρά εἰς τοὺς Αἴνους, kirkeslavisk: *stikhiry na khvalitèkh*".

¹⁰¹ De ni tradisjonelle bibelske odene er: 1. Mose seierssang (Ex 15:1-19); 2. Mose vredes- eller dødssang (Deut. 32:1-43); 3. Hannas lovsang (1 Sam 2:1-10); 4. Habakkuks bønn (Hab 3:2-19); 5. Jesajas bønn (Es 26:9-20); 6. Jonas' bønn fra hvalfiskens buk (Jon 2:3-10); 7. og 8. De tre guttenes sang i ildovnen (LXX Dan 3:26-45, 52-56, 57-88) og 9. Marias lovsang (Luk 1:46-55, 68-79) (*Festal Menaion* 1977: 548). I dagens praksis (med

som (ofte) etablerer den tematiske sammenhengen med den bibelske oden.¹⁰²

Efter 3. ode i kanon synges et vers som kalles *κάθισμα* på gresk og *sedalen* på slavisk;¹⁰³ etter 6. ode to korte hymner som kalles *κοντάκιον / kondak* og *οἶκος / ikos*.¹⁰⁴ Etter 9. ode synges en hymne som bokstavelig talt kalles «lyshymne», *φωταγωγικόν* (ksl. *svetilen*).¹⁰⁵ I begynnelsen av matutin leses et antall kathismer fra psalteret; etter hver kathisme og etter den såkalte *polyeleos*-lovprisningen synges en *sedalen*.

På neste side gjengis en skjematisk oversikt¹⁰⁶ over forløpet til henholdsvis vesper og matutin når disse feires sammen som en allnattsvigilie på store festdager, slik tilfellet var på Boris og Gleb-festen. Oversikten reflekterer jerusalemittisk ritus, officiets «bestanddeler» er markert med store bokstaver. I klostrene foreskriver jerusalemsriten i tillegg en såkalt «liten vesper» på dager med allnattsvigilie, noe som krever ekstra sett stikirer til «Herre, jeg roper» og apostika.¹⁰⁷ I arbeidet med Boris og Gleb-officiet er det først i den sene perioden (15.-16. århundre) at vi vil finne officier av denne størrelsen. På «vanlige» dager som Boris og Gleb-festen vil studittiske mineer fra den tidligere perioden somregel oppgi 1-2 sedalner, kondak, ikos, kanon, og et antall stikirer.¹⁰⁸

unntak av enkelte klostre) er det bare *Magnificat* av de bibelske odene som leses i forbindelse med kanon-fremførelsen. Kanon bestod opprinnelig av ni oder, tilsvarende de ni bibelske. Man begynte imidlertid å utelate den andre oden, muligens på grunn av dens «refsende karakter» (*Ortodoks bønnebok* 2002: 188).

¹⁰² Se ovenfor, del 1.2.2 for mer om irmosens rolle som mønsterstrofe for troparene i hver ode.

¹⁰³ På gresk betegner *κάθισμα* både 1) de 20 delene som psalterboken er oppdelt i, og 2) de hymneversene som leses på slutten av hver psalter-*κάθισμα* under matutin. På slavisk er betegnelsen for 1) overtatt direkte (*kafizma*), mens 2) er oversatt til *sedalen*. (*Festal Menaion* 1977: 553). Både den greske og den slaviske termen kommer av de respektive verb for å sitte, og viser til at det under denne delen av gudstjenesten var tillatt å sitte ned. *Ortodoks bønnebok* bruker den greske termen (*katisma*) også om hymneversene; for å være konsekvent, velger jeg i det følgende å bruke den kirkeslaviske termen *sedalen*.

¹⁰⁴ Kondaken var en av svært få hymnografiske genre utviklet under katedralkirkeritusen i Konstantinopel (Frøyshov 2003: 126). Opprinnelig var dette et langt diktverk på linje med kanon, hvor en kort innledningsstrofe ble fulgt av 18-24 strofer kalt *οἶκοι*. Etterhvert gikk kondaken ut av bruk, og bare innledningsstrofen og den første ikos ble igjen, nå plassert mellom 6. og 7. ode i kanon (*Festal Menaion* 1977: 554). I Rus' benyttet man antagelig aldri noe annet enn denne senere form med kun én ikos (Rothe 1981, 1984 & 1985: 336).

¹⁰⁵ På gresk kalles denne hymnen også for *ἐξαποστειλάριον*. I *Ortodoks bønnebok* brukes *eksapostellar* som norsk term; jeg bruker i det følgende det kirkeslaviske *svetilen*.

¹⁰⁶ Oversikten er hentet fra *Festal Menaion* 1977: 68-70 (vesper), 75-6 (matutin).

¹⁰⁷ Seregina 1994: 33

¹⁰⁸ Zheltov & Pravdoljubov 2000: 490

3.1.2.1 Officiets plass i gudstjenesten: En skjematisk oversikt.

<p style="text-align: center;">STOR VESPER (MED ALLNATTSVIGILIE)</p>	<p style="text-align: center;">MATUTIN (MED ALLNATTSVIGILIE)</p>
<p>Velsignelse ved presten: <i>Ære være den hellige og vesenséne og levendegjørende og udelelige treenighet, nå og alltid og i all evighet.</i></p>	<p>«Ære være Gud...»</p>
<p>Ψ103 (Introduksjonspsalme)</p>	<p>«Hexapsalmen» (ΨΨ3, 37, 62, 87, 102, 142)</p>
<p>Det store fredslitaniet</p>	<p>Det store litaniet «Herren er Gud» + TROPAR</p>
<p>Kathisme (lesning fra Psalteret) Det lille litaniet</p>	<p>– Første kathisme (del av psalteret) Lite litani SEDALEN – Andre kathisme Lite litani SEDALEN</p>
<p>«Herre, jeg roper» (ΨΨ140, 141, 129,116) STIKIRER + SLAVNIK + theotokion</p>	<p>Polyeleos (ΨΨ134-5) Megalyrnar (høytidelig lovprisningsvers) Lite litani SEDALEN Antifoner (psaltervers)</p>
<p>Prestens inntog. Hymnen «Milde lys» («Φῶς ἱλαρόν»)</p>	<p>1. Prokimen 2. «La alt som har ånde» 3. Evangeliet</p>
<p>Prokimen (psaltervers som innleder skriftlesn.) Paremier (lesninger fra Gammelt Testamentet)</p>	<p>Ψ50 STIKIR</p>
<p>Aftenlitaniet</p>	<p>KANON 1. Første og tredje ode Lite litani SEDALEN 2. Fjerde, femte og sjette ode Lite litani KONDAK OG IKOS SYNAXARION 3. Syvende, åttende og niende ode. Lite litani SVETILEN</p>
<p>Litia (ekstra bønnegudstjeneste) STIKIRER + SLAVNIK Litani</p>	<p>Lovprisningspsalmene (ΨΨ148-50) STIKIRER + SLAVNIK</p>
<p>APOSTIKA + SLAVNIK</p>	<p>Den store lovsangen TROPAR</p>
<p>Simeons lovsang. Faste bønner: Trisagion, Fadervår</p>	<p>«Morgenlitaniet»</p>
<p>TROPAR</p>	<p>Velsignelse</p>
<p>Velsignelse av brød</p>	
<p>Ψ33:1-10. Velsignelse ved presten.</p>	

2. PASJONSBÆRERNE BORIS OG GLEB I RUS'ISK KRISTENDOM OG SAMFUNNSLIV

Historien om Boris og Gleb og fremveksten av kulten omkring dem kommer til uttrykk i et forholdsvis omfattende korpus av tekster fra det 11.-13. århundre. Den såkalte «Beretningen om de svundne år» (*Povèst' vremennykh" lèt*), også ofte kalt «Nestorkrøniken»,¹⁰⁹ er de østslaviske områdenes eldste offisielle krønikeverk. Her er beretningen om Boris' og Glebs død og deler av den påfølgende «kanoniseringshistorien» inkorporert som en del av en større historiografisk tekstmasse (primært under året 1015, med noe informasjon under årene 977, 980, 988, 1072 og 1115). Den er kun overlevert som en del av senere kompilasjoner, hvor den utgjør grunnstammen for ulike lokale krøniker.¹¹⁰ De fleste forskere har ment at dens beretning om drapet på Boris og Gleb må ha basert seg på kilder av til dels ganske gammel dato, og at krønikeberetningen utgjør det eldste laget i de tekstene vi nå besitter.¹¹¹ Vi vil i det følgende omtale den som *Krønikeberetningen*.

I tillegg til krønikeinnføringene er det bevart hele tre større, hagiografiske verker: «Lesningen om de salige pasjonsbærerne Boris' og Glebs liv og endelikt» (*Chtenie o zhitii i o pogublenii blazhenuju strastotercju Borisa i Glèba* – herefter: *Lesningen*);¹¹² «Fortelling, *passio* og lovprisning til de hellige martyrer Boris og Gleb» (*S"kazanie i strast' i pokhvala sjatuju mucheniku Borisa i Glèba* – herefter: *Fortellingen*)¹¹³ og «Fortellingen om de hellige Kristi pasjonsbærere Romans og Davids mirakler» (*S"kazanie chjudes" svjatoju strastot'rp'cju Khristovu Romana i Davida* – herefter: *Fortellingen om miraklene*).¹¹⁴ Debatten om dateringen og det innbyrdes forholdet mellom disse fire tekstene er

¹⁰⁹ I Skandinavia har man stort sett valgt å følge tradisjonen med å oppkalle verket etter munken Nestor, en av de kjente redaktørene. Således både G. Svanes danske oversettelse fra 1983 («Nestors krønike») og G. Oxenstiernes svenske fra 1998 («Nestors-krönikan»). Som Svane påpeker er den også kjent under navnet *Kiev-krøniken* (Svane 1983: 5). Den Nestor som det er tale om i krønikens tradisjonelle navn, var munk i det berømte Huleklosteret (*Pecherskaja lavra*) utenfor Kiev, men det er «insufficient evidence» for at det er snakk om den samme Nestor som skrev *Lesningen* om Boris og Gleb og vitaet til d.h Feodosij (Hollingsworth 1992: xxv n76). For å unngå forvirring vil vi her derfor ikke bruke betegnelsen *Nestorkrøniken*. «Nestor» vil kun brukes om forfatteren av *Lesningen* og Feodosijs vita.

¹¹⁰ Man mener at den beste og mest opprinnelige versjonen av krøniken finnes i to håndskrifter: Den såkalte *Codex Laurentianus*, en nord-russisk krønike datert 1377, og *Codex Hypatianus* som er av sydrussisk opphav, kopiert rundt Pskov i nordvest i 1420-årene (Svane 1983: 8).

¹¹¹ Hollingsworth 1992: xxxii

¹¹² Tekst i Hollingsworth 1992: 3-32; Abramovich" 1916: 1-26.

¹¹³ Tekst i Hollingsworth 1992: 97-116; Abramovich" 1916: 27-51.

¹¹⁴ Tekst i Hollingsworth 1992: 117-34; Abramovich" 1916: 52-66.

labyrintisk og ikke mulig å behandle i detalj innenfor rammene av denne oppgaven.¹¹⁵ Det som vel kan sies med nogenlunde sikkerhet er at krønikeberetningen *i sin nåværende form* stammer fra 1120-tallet, da *Beretningen om de soundne år* ble redigert sammen. Hvilken karakter innføringene for 1015 og 1072 hadde før dette vet vi ikke sikkert. *Fortellingen* gir ingen direkte informasjon om forfatterens identitet eller tidspunktet den ble skrevet på.¹¹⁶ *Fortellingen om miraklene* må, som helhet og i sin nåværende form være fra tiden etter 1115, siden den omtaler *translatio*-seremonien det året. *Lesningen* er skrevet av munken Nestor, som ifølge sitt eget *vita* om d.h. Feodosij ble opptatt i Kievs Hulekloster på 1070-tallet.¹¹⁷ Forskerne daterer verket alt fra 1070-tallet (Shakhmatov og eff.) til tidlig i det 12. århundre (Bugoslavskij).¹¹⁸ Oppsummerende kan vi si at alle de viktigste tekstene har antatt sin endelige form i perioden fra andre halvdel av 1000-tallet til første halvdel av 1100-tallet. Det er sannsynlig at de baserer seg på muntlig materiale og muligens også på eldre skriftlige kilder.

Produksjonen av litterære tekster er på denne tiden et utpreget elitefenomen, og det bildet vi presenteres for i de overleverte tekstene vil langt på vei være et kirkelig og monastisk ideal som gjør det vanskelig å rekonstruere de «reelle hendelsene» bak teksten. Tekster i enkelte funksjoner – som hymnografi – vil likevel være styrt av sterkere ytre konvensjoner enn andre.

¹¹⁵ Forskningen på det innbyrdes forholdet mellom disse tekstene har opptatt flere av de beste slavistene både i og utenfor det russiske sprogområdet. Spørsmålet har imidlertid vist seg såpass komplisert at noen endelig konsensus ikke synes nærmere idag enn den gjorde da A.A. Shakhmatov og S.A. Bugoslavskij skrev sine klassiske, men gjensidig avvisende verker på begynnelsen av 1900-tallet. Nye løsningsforsøk fortsetter å komme, særlig i Russland (se, om du orker, Uzhankov 2000 og 2001, Miljutenko 2006, Artamonov 2008, Musin 2007). Ludolf Müller og Andrzej Poppe er de vestlige forskerne som har brukt mest energi på dette problemkomplekset, og Poppe innrømmer at han og Müller kan sies å videreføre arven etter henholdsvis Bugoslavskij og Shakhmatov (Poppe 1995: 24). Müller og Shakhmatov har det til felles at de opererer med kompliserte systemer av hypotetiske tapte kilder, særlig til krøniken (for Müllers ved-kommende har hans arbeidsmåte tydelige paralleller til den tyske bibelvitenskapelige tradisjonen). En grafisk fremstilling av Shakhmatovs teori finnes i Shakhmatov 2002: 357. Müller og Shakhmatov forutsetter at kulten har oppstått under Jaroslav, og at det har eksistert skriftlige nedtegnelser om Boris og Gleb iallfall fra 30-tallet av. Shakhmatov mener *Lesningen* er eldre enn *Fortellingen*, og at *Fortellingen* og *Fortellingen om miraklene* er ett verk, forfattet omkring 1115 (Uzhankov 2001: 28). Poppe mener at han (og Bugoslavskij) i større grad prøver å basere sine konklusjoner på det materialet som faktisk er overlevert (Poppe 1995: 24). Poppes teori (grafisk fremstilt ved siden av Müllers i *ibid.*) henger sammen med hans overbevisning om at det først var i generasjonene *efter* Jaroslav at kulten oppstod. Poppe overtar Bugoslavskijs teori om at *Fortellingen om miraklene* ble skrevet i tre etapper. Krøniken er basert på den *andre* redaksjonen av *Fortellingen* og *Fortellingen om miraklene*. Nestor har brukt den *andre* redaksjonen av *Fortellingen* og *Fortellingen om miraklene* som kilde til sin *Lesning*. Den *tredje* redaksjonen av *Fortellingen om miraklene* har imidlertid brukt *Lesningen* som kilde (!) (Poppe 1995: 24; Uzhankov 2001: 29; Hollingsworth 1992: xlvii n141).

¹¹⁶ Hollingsworth 1992: xxxviii. Dette har selvsagt ikke forhindret en rekke spekulasjoner. S.A. Bugoslavskij går detaljert gjennom den tradisjonelle argumentasjonen for at det kan være munken Iakov, som er nevnt i *Krøniken* under året 1074, og konkluderer med at dette ikke har noe hold i virkeligheten (Bugoslavskij 2005: 1-26). En annen teori presenteres i Voronin 1957: 21.

¹¹⁷ Se Hollingsworth 1992: 33-96; Børtnes 1988: 48-87

¹¹⁸ Hollingsworth 1992: xxxv-xxxvi

2.1 Kultens tekster

Lesningen er den av de fire tekstene som i størst grad korresponderer med det klassiske, bysantinske helgenvita fra det 8. og 9. århundre; S.A. Bugsolavskij kalte den det første rus'iske forsøk på å skrive et genuint *bios*.¹¹⁹ I motsetning til *Fortellingen* beretter *Lesningen* ikke bare om Boris' og Glebs død, men også om deres barndom og om deres posthume mirakler. Den unngår også konkrete fakta «...that would localize, and therefore limit, the story».¹²⁰ Således er for eksempel Boris helst kalt «den salige», Gleb «den hellige», Jaroslav «Kristus-elskeren» osv.¹²¹ Dette gjør Nestors tekst svært forskjellig fra den mer dramatiske *Fortellingen*, og også blant forskerne har det vært en tendens til å nedvurdere *Lesningen* som «kjedelig» sammenlignet med *Fortellingen*.¹²²

Krønikeberetningen er generelt kortere og mer nøktern enn de rent hagiografiske verkene i sin beskrivelse av hendelsene. Et iøyenfallende faktum ved dens nåværende form er at den veksler mellom to stilistiske nivåer: et raskt fremskridende narrativ og klassisk, hagiografisk materiale.¹²³ Uansett hva man måtte mene om dens opprinnelse, er det likefullt et faktum at 1015-innføringen som helhet «...is patently dealing with princes already deemed martyrs. Both its style and its content have a markedly hagiographic character».¹²⁴

Fortellingen ligger i innhold tett opp til krøniken; A.A. Shakhmatov uttalte at «den skiller seg fra krønikens fortelling utelukkende i sin bruk av retorikk».¹²⁵ Dette vil i praksis si lange, utbroderte taler som er lagt først i Boris' og siden i Glebs munn.¹²⁶ Den er overlevert i eksepsjonelt mange manuskripter (over 180; *Lesningen* er bare bevart i 19) og synes å ha hatt stor utbredelse. Genremessig er verket utpreget heterogent; den rommer de samme spenningene mellom hagiografi og verdslig historieskrivning som krøniken. Tidligere ble det ofte forsøkt kateogorisert som et *martyrion*, altså en hagiografisk tekst som primært forteller om en helgens *død*, ikke så mye

¹¹⁹ Lenhoff 1989: 90

¹²⁰ Lenhoff 1989: 94

¹²¹ Hollingsworth 1992: xxxvii.

¹²² Revelli 2003: 70. Morsomst kanskje hos N.N. Voronin: «Men *Lesningen* – det er et jablonmessig vita, som man lett kan forestille seg opplest i klosterkirken, med den monotont kimende kastratstemmen til en monastisk leser» (Voronin 1957: 49). Nyere forskere, som Lenhoff, Hollingsworth og Revelli, er opptatt av å nyansere et slikt inntrykk.

¹²³ Hollingsworth 1992: xxxi

¹²⁴ Poppe 2007: 136

¹²⁵ «...ono otlichajtsja ot letopisnogo skazanija odnoju ritorikoj» (Shakhmatov 2002: 43).

¹²⁶ F. v. Lilienfeld ser forholdet mellom de to tekstene i lys av utviklingen i bysantinsk retorikk, og leser *Skazanie* som en metafrastisering av krønikeberetningen (Lilienfeld 1957: 254).

hans liv, men de fleste forskere synes å ha gitt opp en slik entydig klassifisering.¹²⁷

Fortellingen om miraklene synes bevisst å overta der hvor *Fortellingen* slutter, men det er ennå ingen enighet om hvorvidt de to verkene i utgangspunktet er uavhengige av hverandre og oppstått til ulik tid. I den eldste og mest fullstendige manuskriptutgaven er *Fortellingen om miraklene* skilt fra *Fortellingen* bare av en kort tekst med titelen «Om Boris' utseende».¹²⁸ Samtidig er det et nært teksthistorisk forhold også mellom *Fortellingen om miraklene* og andre halvdel av Nestors *Lesning*.¹²⁹ Verket har ingen avsluttende lovprisning av Boris og Gleb, kanskje fordi teksten var tenkt å ha en «åpen struktur» hvor nye mirakler kunne føyes til etterhvert.¹³⁰

Disse fire tekstene er de lengste og mest utfyllende litterære minnesmerkene vi har om Boris og Gleb-kulten i Rus'. Som tidligere nevnt inspirerte kulten imidlertid arbeider innenfor en rekke genre, hovedsakelig av liturgisk eller paraliturgisk art, antagelig allerede i det 11. og 12. århundre. Foruten officiene innbefatter disse de kuriøse «hagiografiske paremiene»,¹³¹ forkortede vitae til bruk i gudstjenesten, homilier og retoriske lovtaler (enkomia).¹³²

I det følgende kommer vi til å presentere det historiske utgangspunktet for kulten – Boris' og Glebs opphav, liv og død – hovedsakelig basert på fremstillingen i *Krønikeberetningen*. For fremveksten av kulten vil vi i større grad trekke inn de andre hagiografiske verkene (spesielt *Lesningen* og *Fortellingen om miraklene*), samt sekundærlitteratur. Spørsmålet om kultens fremvekst og dens kirkelige status er også relevant for officiene, blant annet siden det kan gi indisier for når de eldste hymnografiske tekstene kan stamme fra. *Krønikeberetningen* vil primært bli lest i Gunnar Svanes oversettelse til dansk (Svane 1983), de andre verkene i Paul

¹²⁷ Hollingsworth 1992: xlii

¹²⁸ *O Borisè, kak" bè v"z"r"m"*. Tekst i Hollingsworth 1992: xliii-xliv n122; Abramovich" 1916: 51-2.

¹²⁹ P.V. Golubovskij var den første som lanserte hypotesen om at både Nestor og forfatteren av *Fortellingen om miraklene* skulle ha benyttet seg av nedtegnelser om inntrufne mirakler som ble oppbevart ved kirken i Vyshegrad (Golubovskij 1900: 140). Det kan synes som om særlig første del av *Fortellingen om miraklene* (de tre første miraklene) gjenspeiler en tradisjon fra geistligheten i Vyshegrad (Miljutenko 2006: 189). Sproglig minner denne delen om de eldste officietekstene, for eksempel i sin gjennomførte bruk av Boris' og Glebs døpenavn, Roman og Davyd. Golubovskijs tese er i nyere tid blitt kritisert av flere som påpeker at mirakelfortellingene er av utpreget generisk karakter og ikke behøver å ha noen rot i historiske hendelser overhodet. N.W. Ingham har for eksempel forsøkt å påvise direkte litterære lån fra vestslavisk hagiografi om de tsjekkiske nasjonalhelgenene Václav og Ludmila (Ingham 1984: 37-8). Vi slutter oss til Hollingsworth når han sier: «[R]ather than ask what they can tell us about Rus' social or economic history, we should be asking why precisely these miracle stories were selected by Nestor and the composer of the *Tale of the Miracles*, what sort of miracle-working image of Boris and Gléb were they constructing, and why and how did that image function in Rus' religious life?» (Hollingsworth 1992: xlix).

¹³⁰ Miljutenko 2006: 179

¹³¹ Se nedenfor, i noteapparatet i del 3.1.3.

¹³² Tekster i Abramovich" 1916: 95-132; Hollingsworth 1992: 207-228.

Hollingsworths oversettelse til engelsk (Hollingsworth 1992). Ved behov vil de bli lest opp mot originaltekstene slik de er utgitt i Abramovich 1916, og mot N.I. Miljutenkos oversettelser til moderne russisk (Miljutenko 2006).

2.2. Kultens historiske utgangspunkt

Krønikeberetningen nevner Boris og Gleb første gang under året 980, det året deres far, fyrst Volodimer (senere d.h. Vladimir) dreper sin bror Jaropolk og blir enehersker i Kiev. I en ættetavle presenteres ti sønner med fire forskjellige koner, hvor Boris og Gleb nevnes til sist, identifisert som barn av «en bulgarerske».¹³³ Deres bror Svjatopolk er et resultat av det Krøniken presenterer som Volodimers ukontrollert syndige liv forut for sin omvendelse (Thietmar av Merseburg kaller ham *fornicator immensus*¹³⁴): Volodimer røvet nemlig til seg sin brors greske kone (attpåtil en bortført nonne), lå med henne utenfor ekteskap og fikk Svjatopolk.

I 988 lar Volodimer seg og sitt folk døpe inn i den bysantinske kirke. Fyrsten som i 980 lot et hedensk pantheon oppføre i Kiev, lever fra nå av etter kristen lov, river ned avgudsstøtter og bygger en rekke kirker. Under samme år opplyses det om hvordan han deler riket mellom sønnene sine: Boris blir plassert i Rostov, Gleb i Murom; begge byer helt i utkanten av det rus'iske riket og viktige handelsknutepunkt.¹³⁵

I 1015 blir Volodimer plutselig syk og dør. Mens han ligger på dødsleiet kommer bud om et angrep fra steppefolket pechenegene, og Volodimer sender Boris, som da er hos ham, for å gå imot dem. Mens Boris går mot pechenegene benytter Svjatopolk muligheten til å ta makten i Kiev. Når Boris får bud om farens død prøver Volodimers hird, som nå er under Boris' ledelse, å egge ham til å gå mot broren. Boris, farens yndling, svarer da: «Det være fjernt fra mig at lægge hånd

¹³³ Poppes teori er at denne «bulgarersken» i virkeligheten må være den bysantinske keiserdatteren Anna *porphyrogenita*, som Volodimer ifølge krøniken giftet seg med i 988, like etter å ha mottatt dåpen (Poppe 2007: 138ff). Sciacca foreslår på sin side at Boris' og Glebs mor var datter av den bulgarske tsar Boris II (Sciacca 1985: 216). Begge teoriene knytter Boris og Gleb til karismatiske keiserdynastier, noe som igjen kan forklare hvorfor de åpenbart ble ansett som reelle politiske trusler av de andre brødrene etter Volodimers død. Senioratet var imidlertid ikke virksomt som institusjon i Rus' i 1015 (Sciacca 1985: 409; se også *ibid.*: 252f n10 og Hollingsworth 1999: 188-9). Snarere ville vel Boris og Gleb ha vært oppfattet som en politisk trusel kun i kraft av sitt slektskap med Volodimer.

¹³⁴ Ili'in 1957:75

¹³⁵ Sciacca 1985: 245-6.. Nestors *Lesning* fraviker krøniken på dette punktet, og oppgir at Gleb forble hos sin far i Kiev, «for he was still young in body» (Hollingsworth 1992: 9). Når Svjatopolk tar makten i Kiev etter Volodimers død, rømmer Gleb nordover til sin bror Jaroslav i Novgorod (*ibid.*: 11).

på min ældre broder. Nok er min fader død, men han skal være mig i faders sted». ¹³⁶ Krigerne forlater ham når de hører dette, og Boris blir igjen alene med sine tjenere.

Full av «lovløshed og Kains-sind» sender Svjatopolk bud etter Boris og byr ham sitt vennskap, samtidig som han sender ut sine menn for å ta livet av ham. Morderne kommer til Boris' leir ved elven Al'ta, og han blir overfalt av fire navngitte illgjerningsmenn, som tidligere har avlagt troskapsed til Svjatopolk: «Put'sha, og Talec', Elovit', Ljash'ko – men deres far er Satan». ¹³⁷ De halshugger også hans tjener Georgij og dreper flere andre blant Boris' menn. Boris overlever tydeligvis overfallet; hans legeme blir pakket inn og lagt på en slede og fraktet mot Kiev. Når Svjatopolk får høre om dette, sender han «to varægere» (d.v.s. varjager, vikinger) som gjennemborer fyrstens hjerte med sine sverd. Det kan her synes som at det er snakk om to uavhengige tradisjoner: En hvor Boris dør ved Al'ta, en annen hvor han dør utenfor Kiev. ¹³⁸

Efter dette lokker Svjatopolk til seg Gleb ved å sende bud om at faren ligger på dødsleiet og ønsker å se ham før han dør. ¹³⁹ Mens Gleb befinner seg ombord på et skib på elven Smjadin' utenfor Smolensk kommer Svjatopolks utsendinger. På bud fra én av dem, «den usle Gorjaser», trekker Glebs kokk Torchin ¹⁴⁰ en kniv og «slakter» (*zarèza*) sin herre. Liket av helgenen blir liggende på elvebredden «mellem to trestubbe», ukjent av alle i lang tid. ¹⁴¹ Maktkampen mellom Volodimers sønner fortsetter. Jaroslav av Novgorod – som senere fikk tilnavnet «den vise» – trer frem som sine drepte brødres rettfærdige hevner, beseirer tilslutt Svjatopolk og blir enehersker med sete i Kiev.

Dette er den «offisielle» versjonen av de konkrete, historiske hendelsene som ligger bak Boris og Glebs død. I grove trekk er denne versjonen også akseptert av det store flertall av forskerne, selv om det finnes noen skriveføre dissidenter. ¹⁴² Det viktige for denne oppgaven er imidlertid det

¹³⁶ Svane 1983: 113

¹³⁷ «...отець же ихъ сотона» (Abramovich" 1916: 69).

¹³⁸ I *Fortellingen* er dette blandet sammen på en slik måte at Boris faktisk dør to ganger (Miljutenko 2006: 145).

¹³⁹ I *Lesningen* får Svjatopolk vite at Gleb har rømt nordover og sender sine leiemordere etter ham (Hollingsworth 1992: 15)

¹⁴⁰ Alle de navngitte drapsmennene fremstår som ikke-kristne eller ikke-ortodokse. Glebs kokk er en tyrker, og de fire som dreper Boris har diminutive suffikser som antyder at de var fremmede (Poppe 2007: 146).

¹⁴¹ Svane 1983:116. For konnotasjonene denne beskrivelsen har til hedenske begravelsskikker, se Sciacca 1985: 296-7.

¹⁴² N.N. Il'in utgav i 1957 boken «Krønikeartikkelen for året 6523 og dens kilde. Et analyseforsøk» (*Letopisnaja stat'ja 6523 goda i ee istochnik. Opyt analiza*). Her prøver han å utfylle de rus'iske kildene med utenlandske, i første rekke den islandske sagaen om Eymund (*Eymundar þátr hrings*), og tar sine lesere med

som følger etter disse hendelsene. Som Jukka Korpela sier:

*Die Kultpersönlichkeiten von Boris und Gleb sind nicht die geschichtlichen Personen Boris und Gleb Vladimirovič, sondern ein heiliges, nach internationalen Modellen gestaltetes Fürstenpaar mit den Namen Boris und Gleb.*¹⁴³

Det er mot disse «Kultpersönlichkeiten» vi nå vender vår oppmerksomhet: Hvordan blir brødrenes brå og voldsomme død fortolket som en religiøs *podvig*, det vil si en bragd, en åndelig seier som kvalifiserer for helgenstatus?

2.3 Kultdannelse og kanonisering 1015-1115

2.3.1 Jaroslav den vises «autosakralisering»? 1015-1054

Efter å ha drept enda en bror, Svjatoslav, beretter *Krøniken* at «den usalige Svjatopolk» allierer seg med polakkene og utkjemper det avgjørende slaget mot Jaroslav ved elven Al'ta i 1019. Jaroslav har slått leir på det sted hvor Boris ble drept, og påkaller Guds og sine døde brødres hjelp før slaget: «Omend I er gået bort herfra i legemet, så hjælp mig nu ved eders bøn mod denne

på en forførende reise bak de overleverte tekstenes dunkle ord og halvkvedede viser. Kort fortalt er det Jaroslav (sagaens Jarisleif) som ved sine viking-leiemordere sørger for å få brødrene drept, for derigjennom å sikre seg retten til Kiev (Il'in 1957: 157-63). Det religiøse innholdet i de rus'iske vitaene er helt og fullt konstruert ved litterær bearbeidelse av den tsjekkiske Václav-hagiografien (*ibid.*: 53-4).

De senere årene er det kommet flere artikler som kritiserer Il'in og de likesinnede sovjetiske historieverkene som fulgte i bokens kjølvann. Blant disse er en lang artikkel av A.A. Shajkin fra 2003, som forsvarer det tradisjonelle synet på hendelsesforløpet under den talende titelen: «La oss bare la alt forbli som det har vært» («Ostavim vse, kak est'...») (andre bidrag inkluderer Ranchin & Laushkin 2002). Shajkins artikkel inneholder mange berettigede innvendinger både mot Il'in og andre, som ofte synes å mene at hva som helst kan ha skjedd, *bortsett fra* det som kildene faktisk sier. Det er likefullt et spørsmål hvorvidt Shajkins fremstilling representerer noe fremskritt. Istedetfor Il'ins særdeles lesverdige blanding av skarpøyd ideologikritikk og paranoid hypotetisering tilbys vi nemlig lite mer enn en naiv tro på de gamle tekstenes verdi som kilde til historiske hendelser. Særlig *Krøniken* synes etter Shajkins mening å gi mer eller mindre direkte tilgang til den «reelle russiske historien» (*real'naja russkaja istorija*) (Shajkin 2003: 359). Marxistene var i alle fall istand til å gjennomskue at også gamle tekster kan ha en ideologisk slagside. (Dermed kunne de også, paradoksalt nok, bli mer håndterbare: Det er verdt å notere seg at Il'ins bok kanskje er det bidraget til Boris og Gleb-forskningen forut for Lenhoff som i størst grad tar officiet med som en del av analysen [*ibid.*: 67,165-7, 180]). Shajkin skyr ikke normativt ladet sprogbruk i sin kritikk av meningsmotstanderne, som når han anklager dem for å bedrive «sverting» (*ochernenie*) av Boris og Gleb (*ibid.*: 349). Han synes ikke å forstå at Il'in igrunn bryr seg lite om Boris og Gleb; han er opptatt av *tekstene om dem*. Il'in er heller ikke ute etter å kritisere Jaroslav, men derimot å spørre hvorvidt vi kan tro på det *krøniken* og de andre tekstene forteller om ham. Dét er et poeng som står ved lag også etter kommunismens fall. For en bestyrtet, men vitenskapelig uangripeligere tilbakevisning av Il'ins historiske rekonstruksjon, se Müller 1963: 311-12, 317.

¹⁴³ Korpela 1998: 174

morderiske og hovne fjende...»¹⁴⁴ Svjatopolk taper slaget og må flykte, en «djævel» kommer over ham og «hans knogler svækkedes».¹⁴⁵ Han drives på flukt, martret av vanvidd, helt til han ender sitt liv i ødemarken, i et grenseområde.

Også etter dette må Jaroslav kjempe med flere andre halvbrødre om makten, og det er ikke før i 1036 at han blir eneveldig hersker med sete i Kiev. Mange ser klare tegn til at han begynner et systematisk arbeid for å «sakralisere» sin egen kongeslekt, påvirket både av førkristen forfedre- dyrkelse og av kristne tenkemåter,¹⁴⁶ og i den forbindelse er Boris og Gleb-kulten et viktig virke- middel. K.A. Solov'ev¹⁴⁷ viser til at de rus'iske fyrstene kirkelig sett var underlagt Bysants, og ikke hadde mulighet til å bruke den bysantinske tradisjonen for guddommeliggjøring av keisermakten før imperiet falt på 1400-tallet. I likhet med andre européiske herskere måtte de rus'iske prøve å underbygge sin egen makt på en måte som samsvarte med kristendommen, men uten å skape avhengighet til sentra som Bysants og Roma. I denne konteksten tilsvarer dannelsen av en «helgenaura» omkring Boris og Gleb den sakraliseringen av kongeslekten som vi ser i land som Frankrike og England gjennom myten om «den helbredende kongen».¹⁴⁸ Samtidig er dannelsen av en helgenkult et komplekst kulturelt fenomen som forutsetter «...a creative interaction between those who initiate and promote a saint's claim to holiness and by those who accept, validate and work out the expressions of that cult».¹⁴⁹ Enkle forklaringsmodeller av typen «folkelig press nedenfra» eller «rent politisk press ovenfra» fanger ikke opp denne kompleksiteten.¹⁵⁰

¹⁴⁴ Svane 1983: 121

¹⁴⁵ Svane 1983: 121

¹⁴⁶ Et uttrykk for det første er at levningene etter hans to farbrødre, fyrstene Jaropolk (d. 980) og Oleg (d. 977), blir gravd opp og døpt (Svane 1983: 133). For en noe vidløftig tolkning av denne hendelsen som en del av forhistorien til Boris og Gleb-kulten, se Korpela 1998. Sciacca mener at det ikke minst er rapportene om den norske Olavskulten som får Jaroslav til å rekonseptualisere sin ættdyrkelse ut fra kristne helgenbegreper: «Jaroslav, the new dynasty builder, must have been impressed by the reports of Magnus' [d.v.s. Magnus den gode, Olavs sønn] semi-deified status, the benefit of possessing saintly relatives» (Sciacca 1985: 328).

¹⁴⁷ Historikeren Solov'ev skiller seg ut blant de russiske forskerne, både ved at han bringer inn en fornyet interesse for kultens sosiale, kulturelle, politiske og religiøse kontekst, og ved at han har et analytisk utenfrablakk også på forskningshistorien. Solov'ev har utgitt to større arbeider, som jeg dessverre ikke har hatt tilgang til: En 60-siders «historiografisk skisse» (*Kul't Borisa i Gleba v Drevnej Rusi: ocherki istoriografii*, Moskva: Sputnik, 2005) og en monografi (*Kul't Borisa i Gleba vo vlastnykh otnoshenijakh Drevnej Rusi*, Moskva: Sputnik, 2007).

¹⁴⁸ Solov'ev 2002: 19

¹⁴⁹ Hollingsworth 1999: 208

¹⁵⁰ I nyere arbeider er det særlig den sistnevnte grøften som kan utgjøre en fare. Sciaccas avhandling av 1985 er blant dem som presenterer en rent dynastisk, semi-hedensk tolkning av kultens opprinnelse. Boris og Gleb begraves i Vyshegrad fordi dette er en «archetypal royal city» og fordi det p.g.a. dens høytliggende plassering er «highly probable» at den hadde rituell betydning i førkristen tid (Sciacca 1985: 301). Kirkene som senere bærer Boris og Glebs navn ligger derfor i tilknytning til kongelige palasser, noe som igjen kan

Ifølge *Lesningen* begynner letingen etter Glebs levninger umiddelbart etter at Jaroslav er kommet til makten, men det går et helt år før kroppen blir funnet av jegere, upåvirket av tidens tann og uskjendet av dyr og fugler – mens den «skinner som lynet».¹⁵¹ Boris' legeme ble i all hemmelighet ført til Vyshegrad og begravet ved Vasilij-kirken etter hans død. Nå blir de begravet sammen, og Gud markerer gravstedet med en ildsøyle nattetid.¹⁵² Deres første mirakel skjer når en varjag uforvarende kommer til å trække på graven: «...flames came out and scorched his feet. He could not endure it and leapt from the spot; unable to walk (...)»¹⁵³ (fra *Lesningen*). *Lesningen* og *Fortellingen om miraklene* samsvarer i sin beskrivelse av det som nå følger; de to tekstene deler kronologi (med ett unntak¹⁵⁴), ordvalg og forskjellige detaljer. Etter to mer konvensjonelle undre (hvor brødrene helbreder en lam og en blind) henvender borgermesteren i Vyshegrad seg til Jaroslav og forteller hva som skjer. Jaroslav spør metropolitten, Ioann I, om råd, og denne svarer at de bør reise en kirke og fastsette «a day on which to celebrate them».¹⁵⁵ *Fortellingen om miraklene* beskriver de følgende hendelsene på denne måten:

*His advice pleased the prince, who erected a great church with five cupolas and decorated and adorned it with all beauty. Coming with a procession, Metropolitan John and Prince Jaroslav and all the priests and the people transferred the saints and consecrated the church and ordained a holiday to be celebrated on July 24, the same day on which the most blessed Boris was killed.*¹⁵⁶

Lesningen opplyser i tillegg at det skal males ikoner av brødrene. Det er med andre ord ingen tvil

tolkes som «sound evidence» for at de var «intended for the royal family alone» (*ibid.*: 471); Sciacca går så langt som til å si at «only konungs had the right [!] to call upon the aid of Boris and Gleb and expect divine intervention». Det er primært ut fra en synkretistisk forestilling om forpliktelser overfor slekten (*rod*) at Jaroslav får Glebs legeme overført til Vyshegrad på 1030-tallet, noe som involverte kirkelige ritualer «...in so far as Christianity had become a new means by which to express 'proper' veneration» (*ibid.*: 310). Sophia Senyk befinner seg i motsatt ende av spekteret når hun går inn for en offisiell, kirkelig helgenkult allerede under Jaroslav, innført av rent religiøse årsaker (Senyk 1993: 233). Hun har imidlertid et godt poeng når hun påpeker at den formen for kultdannelse som Sciacca ser for seg, ikke gjør godt nok rede for Boris' og Glebs popularitet. Aleksandr Nevskij ble aldri særlig populær blant de troende. Og dersom sakralisering av fyrstedynastiet var det primære målet: Hvorfor ikke «velge» Volodimer istedet? (*ibid.*: 232). Andrzej Poppe deler mange av Sciaccas anliggender, men er mer påpasselig med å nyansere: «The cult of Boris and Gleb likewise originated in, essentially, dynastic *esprit de corps*. But it soon gained momentum and intensity from a real sense of God bestowing Grace on the brothers» (Poppe 2007: 167).

¹⁵¹ Hollingsworth 1992: 17

¹⁵² Hollingsworth 1992: 18 (*Lesningen*), 118 (*Fortellingen om miraklene*).

¹⁵³ Hollingsworth 1992: 19

¹⁵⁴ Det såkalte fengselsmiraklet blir av Nestor tidfestet til Jaroslavs tid, mens forfatteren av *Fortellingen om miraklene* legger det til Svjatopolk Izjaslavich' styre (1093-1113). Portrettet av Svjatopolk er også mye mer negativt enn Nestors bilde av Jaroslav i dette miraklet.

¹⁵⁵ Hollingsworth 1992: 22 (*Lesningen*)

¹⁵⁶ Hollingsworth 1992: 120-1

om at det som her beskrives er en offisiell «kanonisering» i den grad man kan snakke om dette i 1000-tallets Rus'.¹⁵⁷ *Krøniken* opplyser imidlertid ingenting om dette; etter innføringen under året 1015 forteller ikke den mer om Boris og Gleb-kulten før under året 1072. Det er imidlertid verdt å merke seg at Jaroslavs dødstale under året 1054 drar sterke vekslers på motiver ved denne kulten. Han deler territoriet mellom sønnene sine og instruerer dem om å overholde senioratet – det vil si at arveretten over riket skal gå til den eldste. I tråd med dette får hans eldste sønn Izjaslav Kiev, og Jaroslavs formaning til de yngre brødrene er som et ekko av Boris' holdning i 1015: «Vær lydige mod ham, således som I har været lydige mod mig; så skal han være eder i mit sted».¹⁵⁸ Dødstalen antyder at Jaroslav forsøkte å bruke kulten til å endre de politiske maktforholdene. Forstått slik, blir kampen mellom Svjatoslav og Boris/Gleb en kamp mellom gammel og ny maktforståelse – den første basert på fysisk utslettelse av konkurrentene, den andre basert på dannelsen av et karismatisk herskerdynasti under guddommelig beskyttelse.¹⁵⁹ Boris og Gleb blir garantistene for fyrsteslektens indre harmoni, og de definerer det sentrale moralske kriterium for hvorvidt en hersker er god og rettferdig.¹⁶⁰

2.3.2 To *translatio*-seremonier 1072 og 1115

Til tross for Jaroslavs siste formaninger er årene etter hans død preget av indre uro og krig. Jaroslavs sønn Izjaslav går i gang med å bygge en ny kirke i Vyshegrad, ifølge Solov'ev nettopp for å kreve eierskap til Boris og Gleb-kulten i en tid med store konflikter innad i fyrsteslekten. I 1072 foretas den første, høytidelige *translatio* av Boris' og Glebs levninger, over i Izjaslavs nye kirke (ifølge *Lesningen* er kirken sogar «in the name of the saints»¹⁶¹). Jaroslavs tre sønner (Izjaslav, Svjatoslav og Vsevolod) er alle tilstede og bærer helgenenes kister inn i fellesskap. Tilstede er også metropolit Georgij av Kiev og biskoper og abbeder fra alle de viktigste byene og klostrene i det rus'iske land (*rus'skaja zemlja*).¹⁶² Etter translasjonen spiser brødrene middag sammen, «i stor kærlighed»;¹⁶³ Izjaslav demonstrerer med andre ord dynastiets enhet og besegler den religiøse seremonien med et måltid etter «sekulær skikk».¹⁶⁴ *Krøniken* opplyser at dette

¹⁵⁷ Stanchev 2005: 294. Se også ovenfor, del 1.1.1.

¹⁵⁸ Svane 1983: 140

¹⁵⁹ Solov'ev 2002: 18

¹⁶⁰ Solov'ev 2002: 14

¹⁶¹ Hollingsworth 1992: 25. I originalen: *v" imja svjatoju (Abramovich" 1916: 21).*

¹⁶² Alle tre tekster oppgir at også d.h. Feodosij av Huleklosteret var tilstede.

¹⁶³ Svane 1983: 156

¹⁶⁴ Solov'ev 2002: 21

finner sted den 2. mai, men *Lesningen* og *Fortellingen om miraklene* skriver begge 20. mai.¹⁶⁵

De ulike grenene av fyrsteslekten krever eierskap til Boris og Gleb-kulten først og fremst ad to veie: ved kirkebygging og navngivning. Fra 2. halvdel av 1000-tallet begynner særlig de mer perifere grenene av fyrstefamilien å kalle barna sine Boris, Gleb, Roman, Davyd. Det er ifølge Solov'ev særlig disse som har bruk for den «beskyttelse» som Boris og Gleb-kulten gir mot «urettferdig maktbruk» fra eldre og mer sentrale deler av familien.¹⁶⁶ Samtidig synes det tydelig som at forskjellige grener av fyrsteslekten har ansett de to brødrene som «ikke likeverdige», men heller konsentrert sin tilbedelse om én av dem. *Fortellingen om miraklene* beretter at Izjaslavs bror Svjatoslav skal ha mottatt et spesielt tegn fra d.h. Gleb under seremonien i 1072: Etter at de tre fyrstene er blitt velsignet først med Boris' hode og derefter med Glebs arm, oppdager Svjatoslav at Glebs fingernegl er blitt sittende igjen i hodet på ham.¹⁶⁷ Dette tolker han som et tegn på helgenens velvilje. Året etter begynner han byggingen av en stenkirke i Vyshegrad, men dør før den står ferdig. Svjatoslav etterfulgte d.h. Gleb som fyrste i Murom, og kalte sin eldste sønn Gleb, de neste for Roman og Davyd. Sammen med opplysningen om «Glebs tegn på velvilje» fra 1072 tyder dette på at Svjatoslav og hans etterfølgere dyrket Gleb mer enn Boris.¹⁶⁸ Likeledes kan man finne antydninger i tekstene av at Vsevolods slekt og særlig hans sønn Volodimer Monomakh særlig var knyttet til Boris.¹⁶⁹ Fra det 11. og 12. århundre har man bevart et større antall *encolpia* (korsformede relikvier til å bære rundt halsen), med avbildninger av henholdsvis Gleb og Boris på hver side.¹⁷⁰ Sannsynligvis er de knyttet til kulten av brødrenes helbredende relikvier i Vyshegrad, ikke til deres rolle som patroner for den ene eller andre gren innenfor fyrstefamilien. Ut fra sitt arbeid med disse arkeologiske funnene kom M. Kh. Aleshkovskij frem til en teori om at det primært var *Gleb* som ble ansett som helbreder.¹⁷¹ Solov'ev mener, på bakgrunn av dette, at

¹⁶⁵ Hollingsworth 1992: 27, 123-4. Overføringen i 1115 finner sted den 2. mai, noe som får flere til å konkludere med at skriverne rett og slett skal ha forvekslet tallsymbolene $\bar{\text{н}}$ (2) og $\bar{\text{л}}$ (20) og at begge overføringene fant sted 2. mai (se f.eks. Hollingsworth 1992: 199-200). O.V. Loseva samtykker i at 2. mai er langt mer utbredt, men påpeker samtidig at de prologene og kirkekalenderne hvor 20. mai forekommer, konsekvent knytter denne datoen i til overføringen i 1072, og 2. mai til overføringen i 1115. Det samme gjør den eldste manuskriptutgaven av *Fortellingen* (Loseva 2001: 105). Poppe argumenterer likeledes kraftig for at 20. mai er riktig dato (Poppe 1995: 46 n37).

¹⁶⁶ Solov'ev 2002: 22. Poppe 2007: 154-5.

¹⁶⁷ Hollingsworth 1992: 123

¹⁶⁸ Dimnik 1988: 352

¹⁶⁹ Dimnik 1988: 366

¹⁷⁰ Aleshkovskij 1972: 105-6.

¹⁷¹ Aleshkovskij 1972.: 113. Overgangen fra Gleb og Boris- til Boris og Gleb-kult skal henge sammen med tyngdeforflytningen fra å se de to primært som helbredere til å se dem som forsvarere av det rus'iske land

hendelsene i 1072 også kan tolkes som et forsøk på å høyne Boris' status, for derigjennom samtidig å relativisere betydningen av Svjatoslavs slekt i folkets øyne.¹⁷²

I beretningene om Jaroslavs barnebarn gjentas mange av de allerede nevnte motivene: Navngivning, kirkebygging og *translatio*. I *Krønikeberetningen* ser vi hvordan Boris og Gleb blir eksempler på broderkjærlighet (*bratoljubie*) under året 1078, når Izjaslav blir drept i kamp med Svjatoslavs sønn Oleg.¹⁷³ Under årene 1086 og 1101 ser vi hvordan «uriktig» fyrstelig oppførsel korrigeres ved å vise til Boris og Gleb, og hvordan kultstedet i Vyshegrad knyttes til løsningen på indre stridigheter i fyrsteslekten.¹⁷⁴

På den 2. mai¹⁷⁵ 1115 foretas den andre, høytidelige *translatio* av Boris' og Glebs legemer. Oleg, sønn av Svjatoslav, har fullført sin fars prosjekt og bygget en stenkirke med egne midler. Samtidig synes Svjatoslav-sønnes deltagelse i seremonien også å innebære deres tilslutning til Volodimer Monomakh's rett på Kiev,¹⁷⁶ samtidig som Monomakh aksepterer Olegs krav på Chernihiv.¹⁷⁷ Når det likefullt oppstår kjekling omkring plasseringen av helgenenes kister, viser det hvordan Boris og Gleb-kulten nok fungerer som stridsavverger, men at den også brukes av de ulike grenene i fyrsteslekten til å styrke deres egen herskerkarisma.¹⁷⁸ Volodimer ønsker å stille kistene midt i kirken og oppføre et sølvhus over dem; Davyd og Oleg vil stille dem på høyre side, «der hvor min fader har anvist det» og hvor det er bygget to hvelvinger beregnet på kistene.¹⁷⁹ Når biskopene kaster lodd, vinner Svjatoslav-sønnene, men de får ikke beholde overtaket lenge: Monomakh sørger i ettertid for å få både kister og hvelvinger beslått med gull og sølv: «The initiative for transferring the relics came from David and Oleg, but ultimate authority for the move rested with Monomakh».¹⁸⁰

Som K.A. Solov'ev viser, rommer tekstene to ulike, tildels motstridende maktforståelser. På den ene siden blir kulten brukt til å dempe indre stridigheter i fyrstefamilien og avslutte konflikter

(*ibid.*: 119).

¹⁷² Solov'ev 2002: 24

¹⁷³ Svane 1983: 169-70

¹⁷⁴ Svane 1983: 172, 203

¹⁷⁵ Se ovenfor, note 165.

¹⁷⁶ Solov'ev 2002: 25

¹⁷⁷ Dimnik 1988: 360

¹⁷⁸ Solov'ev 2002: 26; Dimnik 1988: 360, 364.

¹⁷⁹ Svane 1983: 220).

¹⁸⁰ Dimnik 1988: 366

gjennom en form for seremoni ved brødrenes graver. Innenfor denne forståelsen er Boris og Gleb patroner for hele fyrstefamilien, og politisk uro anses og løses som et familieanliggende. På den andre siden brukes tilknytningen til kulten for å øke personlig karisma hos enkeltpersoner innenfor familien.¹⁸¹ Det bildet som stiger frem, er av en «bredere» senioratsforståelse, hvor den «rettferdige makten» er den som bevarer dynastiets enhet og holder Rus' sterkt mot ytre fiender. Denne tenkningen fordrer frivillig underordning under «de eldste», men disse eldste er dem som er utvalgt av Gud og har fått Boris' og Glebs velsignelse, ikke nødvendigvis de første i arverekkefølgen etter en streng senioratstenkning.¹⁸²

2.3.3 Når ble Boris og Gleb «kanonisert»?

De bevarte kildene hevder med all mulig tydelighet at en offisiell, kirkelig anerkjennelse av Boris og Gleb som helgener foregikk under Jaroslavs styre, og at en annen form for seremoni – en relikvie-*translatio* – ble gjennomført senere, i 1072.¹⁸³ De fleste forskere synes imidlertid nå å mene at hendelsen i 1072 er den egentlige «kanoniseringen» av brødrene, i alle fall som «nasjonale helgener».¹⁸⁴ Det forvirrende ved denne debatten er selvsagt at det er vanskelig å vite hva som her menes med «kanonisering». Generelt kan det sies at anerkjennelsen av nye helgener forble et *liturgisk* fenomen i østlig kristendom, mens det i Vestkirken mer og mer ble et *juridisk* anliggende, underordnet sentralmakten i Roma.¹⁸⁵ En «kanonisering» av Boris og Gleb ville derfor ha bestått i en beslutning (av en biskop) om å feire deres minne i gudstjenesten på en fastsatt, årlig festdag. Man har ingen bevis for at det fantes sentralt sanksjonerte helgenlister i Rus' eller Russland før midt på 1500-tallet, og strengt tatt vet man heller ikke om det fantes noen som helst formelle forutsetninger for «kanonisering» i mellomalderens Rus'. De var i så fall ikke rigide.¹⁸⁶

¹⁸¹ Solov'ev 2002: 26

¹⁸² Solov'ev 2002: 28

¹⁸³ Müller 1995: 7

¹⁸⁴ Andrzej Poppe er den som klart har frontet teorien om en 1072-«kanonisering». Hans viktigste argumenter knytter seg til to forhold: For det første at de overhodet ikke er nevnt i metropolit Ilarions «Tale om loven og nåden», skrevet før 1055 da Ilarion døde. Dette er en kamptale som argumenterer for at Volodimer bør regnes som helgen, noe som gjør det svært merkelig at forfatteren ikke gjør et poeng av at han fostret to «offisielt hellige» sønner. For det andre navngivningen innad i fyrsteslekten: Dersom Jaroslav fikk kirken til å innføre en offisiell helgenkult på 1020- eller 1030-tallet, er det pussig at han ikke oppkalte noen av sine egne sønner etter sine nye himmelske forbedere. Fra og med midten av 1040-tallet blir Boris, Gleb, Roman og Davyd populære navn i fyrstefamilien, men samtidig fortsetter de med å kalle sønnene sine *Svjatopolk*, noe som ifølge Poppe ville vært umulig dersom han var brennemerket som drapsmannen til to offisielle helgener (Müller 1995: 9-20; Poppe 1995: 26-30).

¹⁸⁵ Poppe 1995: 30

¹⁸⁶ Franklin 2002: 253; Hollingsworth 1992: xviii

Hvordan man ser på kanoniseringstidspunktet vil også ha betydning for når man mener det første officiet til Boris og Gleb ble skrevet. I manuskripttradisjonen tilskrives dette officiet en viss «metropolitt Ioann», og spørsmålet er om det da tenkes på metropolitt Ioann I (ca. 1018 – ca. 1030) eller Ioann II (ca. 1076-1089). De som anser 1072 som den *egentlige* «kanoniseringen» vil nødvendigvis også tilskrive forfatterskapet til Ioann II.

På bakgrunn av sitt arbeid med det liturgiske officiet har N.S. Seregina fremmet en teori om at den første kanoniseringen kan ha skjedd på 1050-tallet, helt på slutten av Jaroslavs liv, under den rus'iske metropolitt Ilarion (1051-1054).¹⁸⁷ Også Poppe, som innrømmer at kulten ikke kan ha oppstått *ex nihilo* på 1070-tallet, antyder en slik mulighet.¹⁸⁸ Seregina har i alle tilfelle et viktig poeng, nemlig at det er lite man kan si sikkert på grunnlag av en attribuering i noen få, senere manuskripter, selv om det er de eldste manuskriptene som er blitt overlevert.

Det er uansett vanskelig å se for seg at kulten av Boris og Gleb plutselig oppstår som kristen helgenkult i 1072, gjennomregissert av en beregnende fyrsteslekt. Uten en form for kirkelig anerkjennelse under Jaroslav har man ingen måte å forklare 24. juli som brødrenes primære festdag.¹⁸⁹ K.A. Solov'ev trekker frem de tidligere nevnte *encolpia*-korsene, som i funksjon antagelig har tilsvart førkristne amuletter eller talismaner, som et klart tegn på at kulten på denne tiden ikke kan ha vært begrenset til fyrstefamilien.¹⁹⁰ Svært interessant er også et nylig oppdaget neverbrev fra Novgorod, datert mellom 1050-1075, hvor Boris og Gleb er med i en oppramsing av helgener (under sine fyrstelige navn). Forfatterne av artikkelen om neverbrevutgravningen forutsetter at brødrene ble kanonisert i 1071 (sic), og mener funnet derfor vidner om at kulten ble utbredt med «enestående hurtighet».¹⁹¹ Vel så nærliggende er kanskje konklusjonen til artikkelen i standardverket *Ortodoks encyklopedi*, hvor funnet tas som en indikasjon på at Boris og Gleb ble regnet som hellige også før 1070-tallet, og da ikke bare i Kiev og området rundt.¹⁹² At translasjonen i 1072 representerer en utvidelse av kulten er likevel sannsynlig, og det er fullt mulig at det først er da at et eget officium komponeres til helgenene til erstatning for de generelle hymnene fra oktoeken.

¹⁸⁷ Seregina 1990b: 15-18; Seregina 1994: 81-4. Se også nedenfor, del 3.2.1.1.. Miljutenko 2006: 54-6 aksepterer Sereginas hypotese.

¹⁸⁸ Poppe 1995: 55-6

¹⁸⁹ Hollingsworth 1992: xxviii

¹⁹⁰ Solov'ev 2002: 23

¹⁹¹ Janin & Zaliznjak 2000: 6

¹⁹² *Pravoslavnaja Ėncyklopedija* 2003: 49. (Informasjon om artikkelforfatterne i litteraturlisten).

[Ekskurs: Glimt fra kultens virkningshistorie 1115-2000]

1100-1300: HELLIGE FYRSTER I ALLE RUS'ISKE PROVINSER

På 1100-tallet spredte Boris og Gleb-kulten seg med stor hastighet over hele Rus'. Det nevnte neverbrevsfunnet fra Novgorod viser at de i alle fall ble æret som hellige der svært kort tid etter *translatio*-seremonien i 1072. Innen Monomakhs død i 1125 var det bygget kirker viet til Boris og Gleb i Vyshegrad, ved Al'ta og i Chernihiv. Innen de første tiår av 1200-tallet sto det kirker også i Polack, Smolensk, Kideksha, Rjazan', Novgorod, Hrodna, Murom, Turaw og Rostov.¹⁹³

Kulten av Boris og Gleb var på mange måter nært knyttet opp til landet Rus', men en viss internasjonalisering av kulten er likefullt synlig fra et ganske tidlig tidspunkt. I 1095 overføres *reliquiae sancti Glebii et socii eius* til det da slavisksprogelige klosteret i Sázava (dagens Tsjekkia).¹⁹⁴ På 1100-tallet nevnes de i et bevart gresksproglig *synaksarion* fra Sudak (dagens Krim).¹⁹⁵ Den senere biskop Antonij av Novgorod besøkte Konstantinopel på en pilgrimsreise i år 1200. Han hevder at et ikon av Boris og Gleb var å finne «ved alteret, på høyre side» i selveste Hagia Sofia-kirken, og at det fantes en kirke viet til brødrene i keiserbyen. Antonij skriver: «I den byen viste de hellige seg, og mange helbredelser utgår fra dem».¹⁹⁶ Fra 2. halvdel av 1200-tallet blir Boris og Gleb-festen 24. juli «ualmindelig vanlig» i serbiske og bulgarske liturgiske bøker, og også 2. mai blir etterhvert svært populær.¹⁹⁷ Dette er på samme tidspunkt som *Fortellingen* gjenfortelles på armensk og innlemmes i armenske mineer.¹⁹⁸

I Rus' forblir Vyshegrad selvsagt kultens ubestridte sentrum, men etterhvert som Kiev svekkes politisk til fordel for nordligere byer som Novgorod og Vladimir, forsøker driftige fyrster å utbre de døde fyrstesønnenes helgenkarisma også til andre provinser og byer. Andrej av Bogoljubovo klarte å få Boris' sverd med seg til Vladimir (formodentlig samtidig som han fikk fatt i det ikonet som i Russland kalles Gudsmoderen av Vladimir og i Ukraina Gudsmoderen av Vyšhorod).¹⁹⁹ Boris og Glebs gamle kister overføres til Smolensk, hvor det var blitt bygget et stort kloster på det antatte stedet for Glebs martyrdom.²⁰⁰ I Kideksha oppstår legender om at det var der Boris og Gleb hadde hatt sin første rast på veien til Kiev, slik at også Kideksha kunne opphøyes som «the first "station" on the saints' dolorous road to martyrdom».²⁰¹ I Boris og Gleb-klosteret i Torzhok i Novgorod hevdet man å ha hodet til Boris' tjener Georgij som ble drept samtidig som ham.²⁰²

¹⁹³ Sciacca 1985: 546-7. Se *ibid.*: 483-543 for et forsøk på en kronologisk rekonstruksjon av hvordan kulten spredte seg fra Kiev og ut til de ulike rus'iske provinsene.

¹⁹⁴ *Pravoslavnaja Ėnciklopedija* 2003: 53

¹⁹⁵ Innføringen lyder: τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ μνήμη τῶν ἀγ[ίων] νεοφαν[έντ]ων μαρτύρων ἐν ῥωσικοῖς χώραις δα[υ]ιδ καὶ ῥωμανοῦ («På denne dagen minnet om de hellige nylig åpenbarede martyrer i Det rus'iske land, Roman og Davyd») (*Pravoslavnaja Ėnciklopedija* 2003: 53).

¹⁹⁶ Sitert i Barsukov" 1883: 70.

¹⁹⁷ Loseva 2001: 93

¹⁹⁸ *Pravoslavnaja Ėnciklopedija* 2003: 53

¹⁹⁹ Sciacca 1985: 484

²⁰⁰ Sciacca 1985: 499

²⁰¹ Sciacca 1985: 505

²⁰² Sciacca 1985: 533

De «hellige fyrstene» (*svjatye blagovernnye knjazja*) rendyrkes som helgentype utover i mellemlalderen. Andrej av Bogoljubovo, Volodimer Monomakhs barnebarn, ble drept ved en hoffsammensvergelse i 1175, og ble snart gjenstand for lokal venerasjon. I «Beretningen om mordet på Andrej av Bogoljubovo» lignes den fromme fyrsten flere ganger direkte med sine hellige forfedre, og roper blant annet til sine angripere: «Hvorfor er dere blitt som Gorjaser?»²⁰³ I stil og tone minner beretningen om Kievrikets *vita*, men «Beretningen» om Andrej tjener helt og fullt interessene til det nye, nordlige politiske sentrum i Rus', byen Vladimir. Vladimir er det nye Kiev, Bogoljubovo det nye Vyshegrad, og den nye pasjonsbæreren Andrej står i paradiset, side om side med Boris og Gleb som Rus'-rikets himmelske beskytter. Andrej følges etterhvert av blant andre Mikhail av Chernihiv (+1246), Vasilij og Konstantin av Jaroslavl' (+1255?) og Mikhail av Tver' (+1318).²⁰⁴ Også i offisiene til de nye helgenene gjentas motiver og former fra de liturgiske hymnene til Boris og Gleb.²⁰⁵

1200-1400: RUS'ISKE MILITÆRHELGENER

Flere av de nye pasjonsbærerne i fyrsteslekten dør under tatarinvasjonene som feier over Det rus'iske land fra tidlig på 1200-tallet. Iløpet av 1. halvdel av 1200-tallet skjer det aller frykteligste som kunne ha rammet kulten: Boris og Gleb-kirken i Vyshegrad blir ødelagt under tatarinvasjonene, kistene med relikviene forsvinner – og kommer aldri tilrette.²⁰⁶ Alle de tre største Boris og Gleb-kirkene i det sydlige Rus' ødelegges: Kapellet ved Al'ta i 1237, katedralen i Chernihiv i 1239, og kirke- og klosterkomplekset etter mongolenes erobring like etter.²⁰⁷ Krønikene nevner ikke denne hendelsen direkte, kanskje fordi implikasjonene var så alvorlige: «To the medieval mind loss of relics might suggest that the saints desired to leave the region».²⁰⁸

Dette betyr imidlertid ikke at kulten av Boris og Gleb svinner hen, men det kan synes som om den i betydelig grad rekonseptualiseres som en militærkult, og da med sentrum i Novgorod. Som vi skal se senere i oppgaven, finner vi forestillinger om Boris og Gleb som fedrelandets himmelske beskyttere mot ytre fiender allerede i de tidligste litterære tekstene, men i tiden etter mongolinvasjonen fikk denne formen for religiøs farvet patriotisme naturlig nok enda sterkere gjenklang. Helen Prochazka mener kirken gjorde Boris og Gleb til forbilleder for en «sann patriotisme», hvor kjærligheten til fedrelandet inngår som en del av støtten til den russisk-ortodokse tro.²⁰⁹ Gammelrussiske militærberetninger forteller flere steder om at Boris og Gleb kommer troppene til unnsetning som anførere for himmelske forsterkninger. I drømmer og

²⁰³ «O, gore vam, beschestnye, zachem upodobilis' vy Gorjaseru?» (BLDR 1997a: 211).

²⁰⁴ «More than an eighth of pre-eighteenth century Russian saints, and more than a third of the 180 canonized from the Kievan period, were princes and princesses; with one exception, the only laic saints of the Kievan period were princes» (Ziolkowski 1988: 40)

²⁰⁵ Seregina 1995: 42. Se Spasskij 1951: 141-60 for endel konkrete eksempler; noen utvalgte stikurer er oversatt til moderne russisk i Seregina 1994: 368-85. Spasskij viser hvordan hele hymner også kunne «transplanteres» direkte, som når kanon til Boris og Gleb i enkelte tilfeller benyttes uendret i offisiene til d.h. fyrst Konstantin av Murom og hans sønner Mikhail og Feodor (Spasskij 1951: 152).

²⁰⁶ Ruinene av kirken ble stående frem til 1640, da polakkene brukte stenene for å bygge den dominikanske St. Nikolas-kirken i Kiev. (Dimnik 1988: 368)

²⁰⁷ Sciacca 1985: 548

²⁰⁸ Sciacca 1985: 500 n11. Arkeologiske utgravninger har vist at det fantes bebodde bygninger rundt kirken i Vyshegrad også på 1200-tallet, «...which suggests some continuity of cult veneration» (Sciacca 1985: 549 n2).

²⁰⁹ Prochazka 1987: 510

visjoner forutsier de fiendens fall, og hærførerne henvender seg til dem før avgjørende slag.²¹⁰ Med Sciaccas fornøyelige formulering heter det: «In their new *typos*, the martyr-intercessors, the slain konungs who imitated Christ's passivity, were drafted into the army and aggressively defended the territorial borders of Rus'».²¹¹

Et berømt eksempel på Boris' og Glebs omforming til rus'iske militærhelgener er Pelugijs syn i vitaet til Aleksandr Nevskij, hvor han ser dem stå i en båt ute på innsjøen kvelden før det store slaget:

*Da solen begynte å stå opp, hørte han en kraftig støy fra sjøen, og han så en enslig båt bevege seg over vannet. Midt i båten stod de hellige martyrer Boris og Gleb i røde drakter, og de holdt armene på hverandres skuldre. Åremennene satt som om de var kledd i tåke. Boris sa: «Gleb, min bror, byd dem å ro, så vi kan hjelpe vår slektning, fyrst Aleksandr».*²¹²

I vitaet til Aleksandr ser vi en rendyrket nasjonalistisk hellighet, som nok forutsetter og bygger på de forrige århundrenes rus'iske herskermartyrologi, men som rendyrker de militære og patriotiske aspektene ved denne. Det at han beskytter Rus' mot ytre (og dermed per definisjon «gudløse», *bezbozhnye*) fiender synes i seg selv å konstituere Aleksanders hellighet. Den samme tendensen ser vi ifølge Spasskij i officiet, hvor Nevskijs fortjenester som forsvarer av fedrelandet besynges til nær sagt fullstendig fortrenghet for hans hellighet som sådan.²¹³

Forestillingen om Boris og Gleb som fedrelandets beskyttere mot ytre fiender er forøvrig selvsagt også bakgrunnen for skikken med å reise kirker viet til disse helgenene i byer og utposter ved rikets yttergrenser.²¹⁴ Således er det kanskje ikke tilfeldig at det eneste russiske området vest for Pasvikelven i Finnmark heter nettopp *Boris Gleb*. Navnet kommer fra Boris og Gleb-kirken som d.h. Trifon reiste der på 1500-tallet, og som russerne gjorde spesielt krav på ved grenseopptrekkingen i 1826.²¹⁵

1400-1700: RENDYRKING AV «DEN USKYLDIGE LIDELSE» 1: DEN RELIGIØSE FOLKEVISEN OM BORIS OG GLEB

Den religiøse folkevisen²¹⁶ om Boris og Gleb hadde vid utbredelse og var særlig populær blant de såkalte «gammelritualistene» (*starobrdjadcy*).²¹⁷ Ifølge S. A. Bugoslavskij kan både litterære og musikkhistoriske vurderinger tyde på at den har oppstått i Moskva-staten i andre halvdel av 1400-tallet.²¹⁸ Tekst og melodi ble overlevert muntlig, og P. A. Bessonov samlet i 1861 inn og utgav

²¹⁰ Prochazka 1987: 505-6

²¹¹ Sciacca 1985: 551

²¹² «Kogda zhe nachalo vskhodit' solnce, on uslyshal shum sil'nyj na more i uvidel odin nasad, plyvushhij po morju, i stojashhikh posredi nasada svjatykh muchenikov Borisa i Gleba v krasnykh odezhdash, derzhashhikh ruki na plechakh drug druga. Grebcy zhe sideli, slovno mgloju odetye. Proiznes Boris: "Brat Gleb, veli gresti, da pomozhem srodniku svoemu knjazju Aleksandru"» (BDRL 1997b: 361).

²¹³ Spasskij 1951: 149

²¹⁴ Nekrylova 2003: 379

²¹⁵ Wigum 1997: 83. Nordmennene prøvde på sin side å definere Neiden som norsk kulturelt territorium ved å oppføre en kirke i «ultranorsk» dragestil i 1902 (Wigum, 1997: 85).

²¹⁶ «Religiøs folkevisen» er min oversettelse av det russiske *dukhovnyj stikh*, bokst. «åndelig vers».

²¹⁷ Nekrylova 2003: 368

²¹⁸ Bugoslavskij 2005: 249

en rekke versjoner fra ulike steder i det russiske imperiet.²¹⁹

Folkevisen forenkler plottet fra den hagiografiske fremstillingen betraktelig, men den grunnleggende strukturen er den samme som i *Fortellingen*. Dens mest direkte forløper er imidlertid kanskje en stikir som har inngått i enkelte varianter av Boris og Gleb-officet.²²⁰ Volodimer har her bare tre sønner: Svjatopolk, Boris og Gleb. Når Volodimer dør sender Svjatopolk bud på sine brødre og inviterer dem til fest. Boris og Gleb blir advart av sin mor mot å dra, siden den eldste broren er «ond og hatefull» (*nenavisnoj-zloj*). Brødrene «adlød ikke sin moder»²²¹ – interessant nok, siden lydigheten til faren er et så fremtredende motiv i hagiografien – og legger i vei. Moren skal imidlertid vise seg å få rett; Svjatopolk møter dem ikke i sitt hjem, men på åpen mark og med våpen i hånd. Boris og Gleb faller på kne og trygler under «gråt og hulken» for sitt liv:

*Kom i hu våre foreldre!
Vi er av samme moder og fader
Vi er jo unge, ja bare barna
Vi kjenner ingen ondskap
Skjær ikke over de hoder som ennå ikke er modne
Skjær ikke ned den umodne åker
Riv ikke over kirsebærtrees blader og røtter...²²²*

Den hjerterå Svjatopolk får dem drept og kaster likene i skogen, hvor de blir liggende, mirakuløst bevart, i mange (oftest trediv) år. Brodermorderen får imidlertid ikke tid til å nyte fruktene av sin ugjerning: Fra himmelen sender Gud engler for å straffe ham, og de kommer med så mye brask og bram at Svjatopolk «trodde han var kommet i himmelen». Noe de påfølgende linjene gjør ettertrykkelig klart at han *ikke* har. Boris' og Glebs legemer blir på sin side åpenbart av ildsøylen, de tilbes av folket og det skjer helbredelser.

Handlingen i det «åndelige verset» er tydelig basert på *Fortellingen*,²²³ noe man ser spesielt i bruken og videreutviklingen av Glebs klage. Om dette sier Bugoslavskij: «De folkelig-poetiske elementene i *Fortellingen* vender på denne måten tilbake til sin opphavelige kontekst».²²⁴ Dette motivet er imidlertid rendyrket på en måte som får brødrenes *uskyldige lidelse* til å fremstå som kjernen i verkets hellighetsforståelse. I brødrenes trygling om å få bevare sine liv er det ingen antydning til forklart ro eller det å dø for en høyere sak. I en av versjonene går de så langt som å

²¹⁹ Bezsonov" 1861: 625-669. Bessonovs materiale viser få innbyrdes forskjeller av betydning; Bugoslavskij opplyser at det samme er tilfelle for melodien (Bugoslavskij 2005: 245).

²²⁰ Seregina 1995: 45. Se også nedenfor, del 5.4.

²²¹ «Oni svoej matushki ne poslushalis'» (Bezsonov" 1861: 626).

²²² «Vospomni zh' ty roditelja / Odin" nas" otec"-mat' porodili / Mlady zh' my mladeshun'ki / Ne pomnim" zlogo poroku / Ne srèzh' glavj nezhèlyja / Ne zhni ty nespèlju pashenicu / Ne rvi ty vishnevyja list'ja-koren'ja...» (Bezsonov" 1861: 630-1).

²²³ Bugoslavskij 2005: 247. På 1700-tallet ble folkevisen nedskrevet for første gang, og teksten ble i den forbindelse løsrevet fra melodien for å kunne føre visens innhold nærmere kirkens offisielle versjon i *Fortellingen*. Folkevisens manuskripttradisjon ligger derfor enda nærmere *Fortellingen* enn den muntlige overleveringen (*ibid.*: 245).

²²⁴ Bugoslavskij 2005: 248. Det er interessant at også endel andre *Fortellingen*-motiver av folklorisk karakter er kommet med i folkevisen: Opplysningen om at brødrenes legemer blir lagt «mellem to stubber» (se Sciacca 1985: 296-7 for utdypende om dette motivets folkloriske bakgrunn) og ildsøylen over graven.

si at de vil tjene Svjatopolk som sin «konge og Gud» (!), om han bare vil la dem leve.²²⁵ Samtidig blir Boris og Gleb fra begynnelsen av kalt «hellige fyrster» - både av Svjatopolk og av moren. Det kan virke som om den hellighet de besitter i utgangspunktet gjør dem istand til å motta lidelsen, men at den for alvor først effektueres eller besegles i kraft av deres voldelige endelikt.

Vel så viktig som Boris og Gleb er selvsagt deres motsetning Svjatopolk; det er knapt en overdrivelse å si at hele visen drives og struktureres av dikotomien mellom de hellige og den onde bror. Svjatopolk blir kalt «ond og hatefull»,²²⁶ «ugjerningsmann og barbar»,²²⁷ «ubarmhertig fiende».²²⁸ I en av versjonene sammenlignes han med Kain, slik det også gjøres flere steder i hymnografien til Boris og Gleb.²²⁹ Hans motiv for å drepe brødrene er ren maktsyke; han ønsker å «herske over hele Russland»;²³⁰ han er en «maktelsker».²³¹ Begrepet «barbar» (*βάρβαρος*) har konnotasjoner til hedendom og fremmedskap, og i så måte er det interessant at de hagiografiske tekstene og krøniken viser til Svjatopolks allianser både med hedenske steppefolk og med det romersk-katolske Polen.²³² Kanskje er det en underliggende dualisme her, hvor Svjatopolks tvetydighet som «barbar» og mangel på kristne dyder enda tydeligere lar Boris og Gleb fremstå som personifikasjoner av den ortodokse tro og symboler for og beskyttere av det russiske fedrelandet, i tråd med deres rolle som «militære» helgener.

1400-1700: RENDYRKING AV «DEN USKYLDIGE LIDELSE» 2: NYE HELGENTYPER

Den samme betoningen av uskyldig lidelse som kunne anes i det «åndelige verset», og en påvirkning fra Boris og Gleb-kulten, ser vi i den generelle forståelsen av hellighet, uttrykt i venerasjonen av nye helgener: «The Russian church accepted with fervor the idea of canonizing young innocents».²³³ Et fascinerende eksempel er den nordrussiske kulten av brødrene Ioann og Jakov av Menjusha, en lokal kult som etter alt å dømme begynte blant bøndene i landsbyen Menjusha på slutten av 1500-tallet, og derfra spredte seg til presteskapet.²³⁴ Deres lite kjente *vita* beretter hvordan Ioann og Jakov, fem og tre år gamle, etterligner foreldrenes saueslakting mens de leker. Ved et uhell slår Ioann sin yngre bror ihjel. Livredd gjemmer han seg i ovnen, hvor også han dør når moren gjør opp ild.²³⁵ Brødrenes legemer blir bevart uskadede. Deres graver flyter på mirakuløst vis på vannet og viser forvillede jegere veien hjem. De viser seg igjen for jegerne og får dem til å gravlegge dem ved et forlatt kloster i Menjusha, hvorpå de helbreder en munk som

²²⁵ *My budem" sluzhit' kak" carju i Bogu!*» (Bezsonov" 1861: 642).

²²⁶ «*Nenavisnoj-zloj*» (Bezsonov" 1861: 626ff).

²²⁷ «*Zloděj-varivar'*» (Bezsonov" 1861: 627ff)

²²⁸ «*Vrag" nemilostivij*» (Bezsonov" 1861: 639)

²²⁹ Bezsonov", 1861: 637.

²³⁰ «*Vsej Roseej zavladatai*» (Bezsonov", 1861: 644)

²³¹ «*Vlastoljubec"*» (Bezsonov", 1861: 651, 656)

²³² Den semiotiske skolen til B. Uspenskij og Ju. Lotman mener at den rus'iske kulturen var «binært» oppbygd, d.v.s. at man opererte med grunnleggende dualismer mellom f.eks. «nytt» (kristendom) og «gammelt» (hedendom). De argumenterer for at den binære strukturen er så sterk at alt som ikke er kristendom («nytt»), inkludert heretiske kristne retninger og romersk-katolisisme, per definisjon må være hedendom («gammelt») (Levin, 1993: 35).

²³³ Levin, 1993: 42

²³⁴ Klosteret i Menjusha oppnådde f.eks. ikke offisiell anerkjennelse før i det 18. århundre (Levin, 1993: 42).

²³⁵ Levin, 1993: 41

så flytter inn i klosteret og begynner å ta imot pilgrimer.²³⁶

Sammenhengen med Boris og Gleb-kulten er åpenbar, også i flere detaljer: Jakov, som spiller «sauene» i brødrenes lek, blir «drept uten skyld» og etterligner Guds lam i sin renhet og uskyld (på en lignende måte som Gleb).²³⁷ Brødrenes grav er åsted for mirakler som kan tolkes på bakgrunn av både en kristen og en hedensk forestillingsverden (ild hos Boris og Gleb, det å flyte på vannet hos Ioann og Jakov). Boris og Gleb blir himmelske forsvarere for hele det rus'iske land, mens Ioann og Jakov blir forsvarere for folket i Menjusha. Også brødrenes minnedag, 24. juni, antyder en bevisst forbindelse med Boris og Gleb. Forfatteren av Ioann og Jakovs *vita* finner det ikke nødvendig å legge dødstaler i «martyrenes» munn for å rettferdiggjøre deres hellighet. Som i folkevisen rendyrkes motivet med den *uskyldige lidelse som i seg selv hellig*.²³⁸

Det samme motivet kan man ifølge N.S. Seregina spore i dyrkelsen av tsarevitsj Dimitrij (+1591),²³⁹ etter sigende yngste sønn av tsar Ivan den grusomme. Hans *vita* er kjent i flere redaksjoner fra 1600-tallet og utover, og hadde stor utbredelse.²⁴⁰ Om helgenen selv lærer vi nesten ingenting: Han er av «høybåren ætt»²⁴¹ og han dør ni år gammel da «usalige» (*okajannye*) leiemordere overfaller ham som «ubarmhjertige ulver»²⁴² og «slakter ham som et uskyldig lam».²⁴³ 15 år etter hans død overføres hans ufordervede levninger til Moskva, og utallige undre finner sted. Dramaets virkelige hovedperson – akkurat som i Pushkins drama og Musorgskijs opera inspirert av disse hendelsene – er Dimitrijs morder, usurpatoren Boris Godunov. Han er en ny Kain,²⁴⁴ en ny Julian den frafalne,²⁴⁵ en «maktelsker».²⁴⁶ Akkurat som for Svjatopolk lar ikke Guds straffedom vente på seg, mens Dimitrij kan fryde seg med martyrene og englene. I Dimitrij-kulten er kongekarismaen fremdeles et sentralt element, men også her ser vi hvordan «the charisma of suffering» er trådt helt i forgrunnen. Dimitrij ytrer ikke et eneste ord i sitt eget *vita*, hans eneste *podvig* er å bli uskyldig tatt av dage. Dét alene er nok til å gjøre Moskva til et nytt Vyshegrad, «kokende» av undre (jf. appendiks, hymne #116). Robert Greene forteller at den tyske lutheraneren Johann Kohl så sent som i 1838 ble sjokkert over å se russiske troende i Erkeengelens katedral i Kreml flokke seg om levningene til «this royal child» – mens tilsynelatende mer sentrale relikvier som Johannes døperens blod ikke ble enset i det hele tatt.²⁴⁷

1500-1800: POLITISK REFORTOLKNING I GRENSELAND

Parallelt med denne utviklingen – hvor man også ser fremveksten av en rekke forestillinger

²³⁶ Levin, 1993: 41-2

²³⁷ Levin, 1993: 42

²³⁸ André Vauchez viser at denne formen for folkelig sakralisering av uskyldig lidelse er et felleseuropéisk fenomen, som har foregått i den kirkelige kulturens randsoner gjennom hele middelalderen (Vauchez 1997: 147-56).

²³⁹ Seregina, 1995:42

²⁴⁰ *BLDR* 2006: 680

²⁴¹ «...rodisja ot blagochestivago korene» (*BLDR* 2006: 122).

²⁴² «...aki volcy nemilostivyja» (*BLDR* 2006: 106).

²⁴³ «...aki agn'ca nezlobiva, javè nozhem" zaklati» (*BLDR* 2006: 106).

²⁴⁴ *BLDR* 2006: 105, 115.

²⁴⁵ *BLDR* 2006: 117

²⁴⁶ «vlastoljubec» (*BLDR* 2006: 115).

²⁴⁷ Greene 2010: 3

knyttet til Boris og Gleb i folkekulturen²⁴⁸ – fortsetter man med å utnytte kultens *politiske* potensial. I grenseområdet mellom øst og vest, mellom det katolske og ortodokse Europa, kan man se hvordan den politiske appliseringen av kulten antar nye former i endrede politiske kontekster.

Efter at Den ortodokse kirke i Polen-Litauen aksepterte pavens overherredømme ved unionen i Brêst i 1595-6, ble den gamle arven fra Kyiv-riket et viktig middel i de gjenværende ortodokses kamp mot uniatene.²⁴⁹ Det kan for eksempel, selv om kildematerialet er magert, finnes flere eksempler på ortodokse «broderskap» som i en fiendtlig, uniert kontekst synes å vise en spesiell interesse for Boris og Gleb-kulten. Franklin Sciacca nevner tilfeller fra Brêst, Smolensk, Hrodna og Navahrudak, hvor blant annet det å ta vare på eller sikre seg en viss bruksrett over kirker viet til de to helgenene synes å stå sentralt. På den annen side kan man se hvordan den unierte metropolitten i Kyiv på 1600-tallet sørger for å plassere klostre i umiddelbar nærhet av den gamle Boris og Gleb-kirken. Slik forsøker man – med Sciaccas ord – å «manipulere» den lokale tradisjonen og kreve eierskap til den.²⁵⁰ I forbindelse med unionen kom Boris og Gleb etterhvert også inn i Romerkirkens helgenkalender; pave Benedikt XIII godkjente deres kult som martyrer og gav russiske og ukrainske katolikker tillatelse til å feire deres minnedag i 1724.²⁵¹

Et annet fascinerende uttrykk for denne «grensenære» refortolkningen finner vi i et polskspråklig drama oppført ved jesuitterskolen i Minsk i 1689, et stykke hvis primære siktemål er å hylle den litauiske storkansleren Marcjan Ogiński (d. 1690) og hans slekt.²⁵² I programmet for teateroppsetningen, på det tradisjonelle sted for tilegninger (titelbladets innside), finnes istedet en gravering hvor Boris og Gleb fremstilles stående på hver sin side av Ogiński-familiens våpenskjold.²⁵³ Under graveringen står et vers som eksplisitt utnevner helgenene til skjoldets «himmelske voktere» (*nebesnaja strazha*). Resultatet er, med teaterviteren Ju. A. Labyncevs ord, en heraldisk komposisjon som fremstår som «et grafisk kompromiss, (...) en lite harmonisk forening

²⁴⁸ En rekke folkelige tradisjoner knytter dem særlig til jordbruksyklusen, og de to minnedagene, 2. mai og 24. juli, blir begge viktige i denne forbindelse. Det het seg at såkornet burde i jorden nettopp på «Boris' dag» 2. mai, noe som ble uttrykt i ordtaket *Boris – Gleb sejut khleb* (≈ «På Boris-Gleb-dagen sår man kornet», Nekrylova 2003: 369). Andre steder het det seg at pløyingen burde begynne da: *Prishel Boris – sam boronis'* (≈ «Når Boris er kommet bør du selv harve»). *Ne otsejalsja do Borisa – s Borisa sam boronisja* (≈ «Er du ikke ferdig med å så før Boris kommer, bør du selv harve sammen med ham») (*ibid.*). Mange steder var det vanlig å markere dagen med å tenne bål på jordene, spise farvede egg eller spesiallaget grøt, noe som i Pskov-regionen ble betegnet med et eget verb, *borisovat'* (*ibid.*: 369-70). Den andre Boris-og-Gleb-dagen, 24. juli, var forbundet med *modningen* av kornet. Flere steder var det knyttet et arbeidsforbud til denne dagen, og noen regnet den til de helgedagene som førte ulykke over folk og dyr dersom man ikke overholdt den (*ibid.*: 370). De aller fleste av Kievrikets nasjonale helgenfester befinner seg i perioden mai-august, noe som av endel forskere (hovedsakelig B.A. Rybakov) er satt i sammenheng med den førkristne, jordbrukskalenderen. Ifølge Rybakov var både 2. mai og 24. juli hedenske merkedager knyttet til jordbruket (Soboleva 1999: 150-51). N.F. Nekrylova mener at særlig det hagiografiske motivet med brødrenes *ungdom* utgjorde en naturlig forbindelseslinje til jordbrukskulten (Nekrylova 2003: 381).

²⁴⁹ Sciacca 1985: 601ff

²⁵⁰ Sciacca 1985: 608

²⁵¹ Odden 2001.

²⁵² Ogińskis biografi er i seg selv et eksempel på den flerkulturelle tilstanden som preget dette området: familien hevdet å nedstamme fra fyrst Vladimir (Labyncev 1985: 268), men endte altså som fremstående representanter for den polske *szlachta*. Selv vokste Marcjan opp som ortodoks, men konverterte til romerkirken og brukte store summer på bygging av kirker og på å støtte jesuittenes utdanningsvirksomhet (*ibid.*: 272).

²⁵³ Gjengitt i Labyncev 1985: 269

av to kulturelle tradisjoner: den polsk-katolske og den bysantinsk-ortodokse».²⁵⁴ Teaterstykket er bygget trofast opp etter et vestlig litterært mønster. Det fremføres på polsk med latinske innslag og med «russiske» ordspill (Gleb – *khleb*). Stykkets hovedkarakterer er to av de mest populære ortodokse helgener i hele det østslaviske området – og de fremstilles som himmelske beskyttere for en polsk-litauisk, katolsk adelsslekt.

I Moskva-staten fortsatte man også å bruke kulten for å legitimere herskermakten, og ulike pretendenter forsøkte å fremstå som ideologiske, om enn ikke genetiske, etterkommere av de første russiske helgener. Både Boris Godunov (regjeringstid 1598-1605) og den nye tsarfamilien Romanov utviste en sterk forkjærlighet for kulten. Tsar Aleksej Mikhajlovich Romanov (regjeringstid 1645-76) tillat sine militære seire under hærtogene i Litauen på 1650-tallet til Boris' og Glebs forbønn, og hevdet sogar å ha sett dem i en visjon.²⁵⁵

Med Peter den store (regjeringstid 1682-1721) er det imidlertid slutt. I en gravering fra 1717 fremstilles de politiske forfedre til Peters styre: Rjurik, Vladimir og Jaroslav, uten helgenglorier – og uten Boris og Gleb:

*The new secularized state was interested in politically powerful, progressive rulers, not in saints who had come to symbolize (...) passive Christian rule (...). Nevskij and Donskoj survived the translation, since they were politically charismatic, while Boris and Gleb were dismissed by changing times and attitudes.*²⁵⁶

1800-1950: «NASJONAL-KENOTISKE HELGENER» I LITTERATUR OG AKADEMIA

På 1700- og 1800-tallet opplevde man i Russland en stadig økende interesse for den før-petrinske perioden i landets historie. En rekke kriger og konflikter med nabostatene gjorde sitt for å styrke nasjonalistiske følelser, Walter Scotts romantiske middelalderromaner fikk stor utbredelse, og en generell mindreverdigfølelse i forhold til Vesten førte mange intellektuelle ut på leting etter storheten i egen fortid.²⁵⁷ Den kjente forfatteren N.M. Karamzin nøyte voldsom suksess med sitt autokrati-hyllende, 12-binds storverk «Den russiske stats historie» (*Istorija gosudarstva rossijskogo*), utgitt 1818-1829, og den nasjonalromantiske, slavofile begeistringen for «de svundne år» kom til uttrykk både innenfor kunst, arkitektur, musikk, religion og litteratur.²⁵⁸

Det er i denne perioden at noen av de mest paradigmatisk motsetningsparene i russisk mentalitetshistorie kommer klartest til uttrykk: Motsetningen mellom «folket» og «intelligentsiaen», mellom «det ekte Russland» i øst og «Europa» i vest, mellom «Moskva» og «St. Petersburg». I den slavofile tradisjonen konstrueres middelalderens statsdannelser med sete i Kiev og Moskva som en fortidig idealtilstand, «Det hellige Rus'» (*Svjataja Rus'*). Dette er det *virkelige* Russland, som – til tross for at det er korrumpert av innflytelsen til vestvendte herskere som Peter den store – fremdeles kan erkjennes som en levende realitet i tre interdependente størrelser: *Den ortodokse kristendommen, tsardømmet og bondestanden.*

²⁵⁴ Labyncev 1985: 273

²⁵⁵ Sciacca 1985: 622, 624-5.

²⁵⁶ Sciacca 1985: 626-7.

²⁵⁷ Ziolkowski 1988: 6-8

²⁵⁸ Ziolkowski 1988: 4. Eksempler kan være Det historiske museet i Moskva og Frelserens kirke «på blodet» i St. Petersburg innenfor arkitekturen; Surikov, Vasnevov og Nesterov innenfor billedkunsten; Musorgskij, Borodin og Rimskij-Korsakov innenfor musikken (*ibid.*: 4-5).

Margaret Ziolkowski viser hvordan det ikke bare er de politisk konservative slavofile som påvirkes av disse nasjonalromantiske strømningene. «Gjenoppdagelsen» av det gamle Rus' fører til at folk av de forskjelligste religiøse og politiske sjatteringer også gjenoppdager den rus'iske hagiografiske litteraturen. Lev Tolstoj forteller i sitt *Skriftemål* (1882) hvordan de kirkeslaviske «lese-mineene» og *prolog*-boken (det russiske synaksarier) ble hans favorittlektyre: «Excluding the miracles and regarding them as fables expressing thoughts, this reading opened to me life's meaning».²⁵⁹ De gamle helgenberetningene ble brukt som inspirasjonskilde av konservative slavofile som Dostoevskij, religiøse avvikere som Tolstoj og N.S. Leskov, og radikalere som G.I. Uspenskij. Ziolkowski mener sogar å finne klar hagiografisk innflytelse i den tidlige revolusjonære sovjetlitteraturen til Maksim Gor'kij og N.G. Chernyshevskij.²⁶⁰

Tolstojs og Nikolaj Leskovs behandlinger av dette stoffet vidner tydelig om deres eget, kompliserte forhold til Den ortodokse kirke, både som institusjon og lærefellesskap. Selv om de henter inspirasjon til både handling og karakterer fra den gamle hagiografien, så er de dogmatiske og kontemplative sidene ved foreleggene tonet ned til fordel for det de to 1800-tallsforfatterne anså som kristendommens moralsk-etiske «kjerneverdier».²⁶¹ Blant de tradisjonelle idealene som trekkes frem finner vi særlig slike som ydmykhet, kjærlighet, utslettelse av alt hovmod og all selvgodhet. Det er en form for hellighet som er spesifikt knyttet til Russland som nasjon; Leskov er blant dem som tydeligst setter den nærhet til «folkets enkle tro» som preger «hans» helgener opp mot «cultivated Byzantine etiquette» og «magnificent Byzantinism».²⁶² For en annen stor patriot, Dostoevskij, var det mer enn noe annet *lidelsen* som ble sentral, ikke minst som en følge av hans egne erfaringer som tukthusfange. At veien til frelse går gjennom lidelsen er en tanke som gjennemsyrer alle hans store romaner, en tanke som Geir Kjetsaa mener er forankret i dikterens kristosentriske *theosis*-fromhet: «Det er Kristus-skikkelsen som skaper og nærer Dostojevskijs visjon om at mennesket gjennom lidelsen kan bli gudmenneske».²⁶³

Ifølge Ziolkowski kan denne tendensen i 1800-talls litteraturen spores tilbake til det hun med et sitat av G.P. Fedotov kaller «the dominant motif in Russian spirituality»: «kenoticism».²⁶⁴ Spørsmålet er imidlertid om ikke Ziolkowski her snur tingene på hodet. Forestillingen om «Russian kenoticism» stammer først og fremst fra arbeidene til nettopp den russiske eksilhistorikeren Fedotov, som med utgivelsen av «Det gamle Russlands helgener» (*Svjatye Drevnej Rusi*, 1. utg. 1931) og *The Russian Religious Mind* (1946) også bidro til å gi fortolkningen av Boris og Gleb «a brilliant and extremely influential twist».²⁶⁵ Fedotov argumenterer for at Kiev-rikets helgener – Boris og Gleb og Feodosij – representerer en «kenotisk» og spesifikt russisk form for hellighet, eksplisitt i motsetning til det bysantinske idealet. Når det russiske folket velger *Fortellingen* over *Lesningen* (slik det er gjenspeilet i antall bevarte manuskripter) innebærer det også en åndelig seier for det russiske folket og dets «religious mind»: betoningen av helgenenes menneskelige svakheter og deres bevisste valg om ikke å gjøre motstand blir «en nasjonal russisk *podvig*, en autentisk religiøs oppdagelse av det nykristnede russiske folk».²⁶⁶ Kulden av de to brødrene viser

²⁵⁹ Sitert i Ziolkowski 1988: 222

²⁶⁰ Ziolkowski 1988: 191-7

²⁶¹ Ziolkowski 1988: 97

²⁶² Ziolkowski 1988: 173, 176

²⁶³ Kjetsaa 2004

²⁶⁴ Ziolkowski 1988: 126

²⁶⁵ Hollingsworth 1999: 203

²⁶⁶ «...nacional'nyj russkij podvig, podlinnoe religioznoe otkrytie novokreshhenogo russkogo naroda» (Fedotov 2003: 35).

at Den russiske kirken «ikke skilte mellom en død for troen på Kristus og en død i etterfølgelse av Ham».²⁶⁷

Fedotovs fortolkning har gått fra å være nærmest alment akseptert til å bli utsatt for stadig sterkere kritikk²⁶⁸ (i alle fall i vestlige arbeider; mitt inntrykk gjennom arbeidet med denne oppgaven at han har fått en stadig mer solid stilling i den russisksproglige vitenskapelige diskursen). Kritikken er den samme som den Albert Schweitzer rettet mot 1800-tallets «Jesu liv-forskning»: Mens man tror man «bare leser tekstene som de står» kan man raskt komme i skade for å lese sine egne idealer og forutsetninger inn i teksten. Børtnes sier for eksempel:

*The Russian scholar's emphasis on the saint's imitation of the humbled Christ may in retrospect seem like a projection of Tolstoy's and Leskov's ideals onto early Russian hagiography.*²⁶⁹

I motsetning til hva Ziolkowski mener, er det altså ikke Tolstoj og Leskov som har sine røtter i «Russian kenoticism» – men *forestillingen om* «Russian kenoticism» som har sine røtter i Tolstoj og Leskov. Samtidig kan vi ikke gi Fedotovs kritikere fullstendig rett. Når Fedotov legger vekt på menneskelig svakhet, forsvarsløshet og ikke-motstand går han inn i en allerede århundrelang tradisjon i fortolkningen av Boris og Gleb-kulten. Som vi har sett, finner vi en markant styrking av lidelsesmotivet i Boris og Gleb-kulten lenge før den russiske litterære realismen på 1800-tallet.

Den samme fromheten, sett gjennom et romantisk estetisk prisme, kommer praktfullt til uttrykk i M.N. Nesterovs «romantiske ikoner» av rus'iske mellomalderlegender – hvorav et av de mest kjente er portrettet av d.h. Dmitrij, *Dmitrij, carevich ubiennyj* (1889). Den forhøyede emosjonaliteten finner vi også igjen i Sergej Solov'evs dikt fra 1911, «Den hellige Boris» (*Svjatof Boris*).²⁷⁰ Fedotov blir på en måte den akademiske ekvivalenten til Nesterovs malerkunst og Solov'evs poesi, og hans bidrag får ekstra kraft ved sin kontekst (eksilet) og ved tilsetningen av nasjonalmytiske elementer.

I sin doktoravhandling om russisk eksilhistoriografi skriver Kåre Johan Mjør at Fedotov

²⁶⁷ «...Russkaja Cerkov' ne delala razlichija mezhdu smert'ju za veru vo Khrista i smert'ju v posledovanii Khristu» (Fedotov 2003: 36).

²⁶⁸ For et fornøylig forsvar for Fedotov, og en mild ironisering over vestlige forskeres usvikelige (over)tro på at «teori» og «metode» kan redde dem fra den selvprojiseringen de beskylder Fedotov for, se Franklin 2002: 260-62. *Paramonova 2003* utmerker seg med å være et sjeldsynt russisk uttrykk for den vestlige teori- og metode-besettelsen; det er derfor interessant at denne teoretisk svært sofistiskerte studien langt på vei ender opp med å bekrefte Fedotovs teori. For *Paramonova* skyldes det «spesifikt rus'iske» imidlertid ikke en bevisst ideologisk nydannelse, men rett og slett en «konseptuell misforståelse» (*Paramonova 2003*: 83).

²⁶⁹ Børtnes 1988: 48

²⁷⁰ «Ja ne narushu predannost' synov'ju, / I za molitvoj vstrechu groznyj chas. / Pokojnyj knjaz' uchil nedarom nas: / Proshhaj vragov, za zlo plati ljubov'ju. // Ja budu pet', sklonivshis' k izgolov'ju, / Poka ogon' v lampade ne ugas. / Georgij, probudis'! v poslednij raz / Ty moemu vnimaesh' slavoslov'ju. // Chu! stuk kopyt donessja i umolk. / Blesnuli kop'ja, blizok Svjatopolk... / O smertnyj mig, ty mnoju predugadan! // Nad Al'toju – tuman. Zarja skvoz' t'mu / Chut' brezzhit. Ja gotov: gorit moj ladan. / Bezumnyj brat... Gospod', prosti emu». (Siter i Mur'janov 2004: 54-5).

Fritt oversatt: «Fortsatt vil jeg være hengiven, som en sønn / Og bakenfor bønner vil jeg møte den fryktelige time. / Den avdøde fyrste lærte oss ikke forgiwes: / Tilgi eders fiender, svar på ond med kjærlighet. // Jeg skal synge, knelende ved hodegjerdet / Før flammen i ikonlampen brenner ut. / Georgij, våkn opp! For siste gang / Overværer du mine takksigelser. // Tsju! Jeg hører klappingen av hover, som så svinner hen. / Det glimter i spyd. Svjatopolk er nær... / Å, dødstime, jeg forutså ditt komme! // Over Al'ta ligger tåken. Morgensolen skimtes såvidt / gjennom mørket. Min dødslampe brenner. / Vanvittige broder... Herre, tilgi ham!»

«...endeavours to write history in order to make exile meaningful».²⁷¹ Fratatt sitt fedreland forsøker han å gjenforene sitt «forestilte fellesskap» av russere, i eksil og hjemme, ved å presentere sin visjon av en normativt avgjørende fortid. I denne visjonen har nytolkningen av Boris og Gleb-kulten en sentral plass som del av et større bilde:

*Fedotov's vision of a Holy Russia makes exile meaningful because of the space it opens up for human weakness and non-resistance. It is a book that gives dignity to the insulted and humiliated.*²⁷²

DET 20. ÅRHUNDRE: DE NYE MARTYRENE

For den russiske kirken var en av de aller viktigste endringene i kjølvannet av Gorbachevs *glasnost*-politikk at de igjen kunne begynne å kanonisere egne helgener. En kommisjon ledet av Juvenalij, metropolit av Kolomna og Kruticy, ble nedsatt for å utrede kanoniseringen av ofre for kommunistenes forfølgelser. Kommisjonen tok på seg et arbeid av enorme dimensjoner; ifølge Juvenalij ble 136 900 ortodokse geistlige arrestert bare i 1937; 85 300 av dem ble henrettet. Året etter ble 28 300 arrestert, og 21 500 skutt.²⁷³ Antall døde for hele den sovjetiske perioden kan nok aldri bli fastslått med objektiv sikkerhet, men Juvenalij sier i alle fall noe om den *selvforståelse* som preger dagens russisk-ortodokse kirke: I 70 år gjennomlevde man en forfølgelse det kristne økumene knapt hadde sett maken til siden urkirken. Det er derfor ikke overraskende når Per-Arne Bodin skriver at *lidelsen*, i lys av disse erfaringene, er blitt et av de viktigste elementene i formingen av en moderne ortodoks identitet i dagens Russland.²⁷⁴

Det foreløbige antall navngitte, nye martyrer kanonisert som følge av arbeidet til Juvenalij kommisjon er 1 538 – flere enn Den russisk-ortodokse kirke hadde kanonisert tilsammen frem til da.²⁷⁵ Til kanoniseringsprosessen hører nå, som tidligere, skrivingen av helgenvitae, komponeringen av liturgiske officier og malingen av nye ikoner. Bodin skriver om de nye vitaene at de legger seg tett opp til og gjentar typiske *topoi* fra de rus'iske helgenvitaene, men at de likevel skiller seg ut på ett punkt: «A significant difference (...) is the gloomy atmosphere in the new vitae compared with the triumphant mood of the old texts. (...) Everything boils down to suffering of various kinds, often without any hope expressed by the new martyrs themselves».²⁷⁶ Posthume mirakler spiller en langt mindre rolle enn i de gamle tekstene, og er erstattet av en ensidig fokusering på martyrenes lidelser. Nok en gang ser vi med andre ord en rendyrking av lidelsesmotivet i den russiske tradisjonen, til fortrensel for andre aspekter ved hellighetsforståelsen.

Simon Dixon ser dette som et uttrykk for den nye ortodokse martyrologiens «generally uncritical approach», hvor det ikke gjøres noe forsøk på å skille mellom frivillig og ufrivillig martyrium – en tendens som går helt tilbake til Boris og Gleb-hagiografien.²⁷⁷ Fader M. Pol'skij argumenterer for eksempel for at de kristne som ble drept for sin politiske motstand mot det gudløse regimet

²⁷¹ Mjør 2009: 92

²⁷² Mjør 2009: 156

²⁷³ Juvenalij, 2000

²⁷⁴ Bodin 2007:231

²⁷⁵ Bodin 2007:233

²⁷⁶ Bodin 2007:239

²⁷⁷ Dixon 1993:401

må regnes som martyrer på lik linje med dem som ble drept spesifikt for sin tro. «Martyrer og uskyldige ofre [legg merke til sidestillingen, min anm.]», skriver han videre, «er også alle de som måtte lide og dø utelukkende på grunn av sin herkomst eller på grunn av sin tilhørighet til en bestemt samfunnsmessig klasse».²⁷⁸

DET 20. ÅRHUNDRE: RELIGION OG POLITIKK I KULTEN AV DEN HELLIGE TSAREN

De mest kjente – men også mest kontroversielle – nye russiske helgenene er utvilsomt tsar Nikolaj II og hans familie: Dronning Aleksandra, tsarevitsj Aleksej, prinsessene Ol'ga, Tat'jana, Marija og Anastasija. De ble henrettet sammen med sin livlege og fire tjenere natt til 17. juli 1918. Den russisk-ortodokse kirke kanoniserte de syv kongelige i en seremoni den 20. august 2000, etter en lang og motsetningsfylt debatt gjennom mange år. Utbryterne i «The Russian Orthodox Church Outside Russia» (ROCOR)²⁷⁹ kanoniserte på sin side tsaren, hans familie og deres følge alt i 1981. I et oppsiktsvekkende brudd med tradisjonen kanoniserte de til og med dem av de drepte tjenerne som ikke selv tilhørte Den ortodokse kirke.²⁸⁰

Fremveksten av en egen fromhet og kult omkring tsar Nikolaj II og hans familie har noen fascinerende likheter med de mer kontroversielle aspektene ved Boris og Gleb-kulten. Juvenalij skriver at motstanderne av kanoniseringen nettopp fremhever det at tsarfamiliens død «ikke kan anerkjennes som martyrdød for Kristi skyld».²⁸¹ Juvenalij svarer følgende på innvendingen:

Kommisjonen har på bakgrunn av en nøye gjennomgang av omstendighetene rundt tsarfamiliens død foreslått å kanonisere dem som pasjonsbærere. I Den russisk-ortodokse kirkes liturgiske og hagiografiske litteratur begynte man å bruke ordet «pasjonsbærer» som en betegnelse på de russiske helgener som efterlignet Kristus ved å utholde fysiske og sjelelige lidelser og død i hendene på politiske motstandere.²⁸²

Derefter følger en oppramsing av russiske «pasjonsbærere» fra Boris og Gleb til tsarevitsj Dimitrij, som ved sine seire som pasjonsbærere ble eksempler på kristen moral og utholdenhet. Nedenfor, i del 4.2.1, drøfter vi dette påståtte skillet mellom «pasjonsbærere» (*strastoterpcy*) og «vanlige martyrer», og kommer til at det i alle fall er anakronistisk å anvende det på de bevarte førmongolske Boris og Gleb-tekstene. For de rus'iske kristne er en *pasjonsbærer* det samme som en *martyr*. Selv om termen kan ha fått en snevrere betydning senere er det interessant å se

²⁷⁸ «Mucheniki i nevinnye zhertvy sut' i vse postradavshie i umershhlennye za odno svoe proiskhozhdenie ili tol'ko za prinadlezhnost' k izvestnomu obshhestvennomu klassu». (Pol'skij 2004:5)

²⁷⁹ ROCOR (som ble gjenforent med Moskvapatriarkatet i 2007) hadde sine røtter i den såkalte Karlovci-synoden, dannet av monarkistiske emigranter etter borgerkrigen i protest mot det de mente var Moskvapatriarkens altfor pragmatiske linje overfor bolsjevikene.

²⁸⁰ Juvenalij 2000

²⁸¹ «Ne mozhet byt' priznana muchenicheskoy smert'ju za Khrista» (Juvenalij 2000). Se også Uspenskij 2000: 62-3 n26.

²⁸² «Komissija na osnove tshhatel'nogo rassmotrenija obstojatel'stv gibeli Carskoj Sem'i predlagaet osushhestvit' ee kanonizaciju v like svjatykh strastoterpcev. V bogoslužebnoj i zhitijnoj literature Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi slovo «strastoterpec» stalo upotrebļat'sja primenitel'no k tem russkim svjatyam, kotorye, podrazhaja Khristu, s terpeniem perenosili fizicheskie, nraivstvennye stradanija i smert' ot ruk politicheskikh protivnikov» (Juvenalij 2000).

metropolitten ty til denne løsningen for å forsvare en gruppe helgener som har det til felles med Boris og Gleb at de besitter både «royal charisma» og «charisma of suffering» i rikt monn.

ROCOR-presten M. Pol'skij skrev i 1949 boken *Novye mucheniki rossijskie* («De nye russiske martyrer»), hvor det lengste kapitlet er viet tsarfamilien. Boken kan stå som et eksempel på den nye ortodokse hagiografien som Bodin og Dixon beskriver, også fordi den er så gjennomsyret av en oppriktig fromhet og kjærlighet til de drepte trosfrendene.

Brennpunktet i Pol'skijs beretning er helt klart tsarfamiliens siste dager, deres lidelser og død. Likevel bruker han nesten like mye plass på de kommende helgenenes personlighet og fromme liv forut for pasjonen. Tsarens kristne ydmykhet (*smirenje*) og moralske aktverdighet (*npravstvennost'*) fremstilles i form av en nærmest selvutslettende barmhjertighet overfor avvikere og samfunnsfiender. Alle de tradisjonelle fiendene er representert når Nikolaj i tur og orden forbarmer seg over en jødinne, en desertør, en stor gruppe revolusjonære og over gammelritualistene og de russiske sekterikerne gjennom en endret religionslovgivning.²⁸³ Pol'skij trekker også frem at bruken av dødsstraff var relativt begrenset under Nikolajs regjeringstid, og alluderer dermed til Nestorkrønikens fremstilling av fyrst Vladimirs hellighet. Et av tegnene på dette er nemlig at den nyomvendte fyrsten kvier seg for å straffe forbrytere med døden, slik at biskopene (!) må irettesette ham.²⁸⁴ Ifølge Pol'skij er tsarens fromme liv i seg selv grunn nok til å regne ham som hellig,²⁸⁵ noe Juvenalij på sin side avviser. Også Juvenalij's offisielle kommisjon er imidlertid opptatt av å understreke at tsarfamilien delvis oppfylte noen av helgenkravene allerede mens de levde, og ikke minst av å avvise alle mistanker om heterodoksi som deres nære forhold til Grigorij Rasputin måtte kunne vekke.

Akkurat som Juvenalij ønsker Pol'skij å vise til tradisjonen for underbygge sin fremstilling av tsarens hellighet: Det er den direkte sammenhengen og den indre enheten mellom de gamle og de nye martyrene som begrunner venerasjonen av de sistnevnte. Pol'skij presenterer de 61 helgenene som den russiske kirken til da hadde kanonisert nettopp som «martyrer», og det å se på denne listen er i seg selv nok til å overbevise en om at de nye martyrene etterfølger de gamle martyrenes eksempel. Dette gjelder også for tsarfamilien:

«Og er det virkelig ikke slik at tsar Nikolaj II inngår i samme skare som de hellige pasjonsbærere og trofaste fyrster Boris og Gleb, som ble drept av den usalige Sojatospolk utelukkende for at denne ville øke sin egen makt? Og tsarevitsj Dimitrij (...), har han virkelig ikke med seg den likeså sarte, blodbestenkede guttungen tsarevitsj Aleksej, og tillike hans fire uskyldige søstre (...)? Og deres mor (...) og hennes søster storfyrstinne Elizaveta Feodorovna – er de virkelig ikke vår tids kvinnelige erkemartyrer etter fyrstinnene Evpraksija og Iulianija?»²⁸⁶

²⁸³ Pol'skij 2004: 279-86

²⁸⁴ Nestorkrøniken, s. 109. Når Vladimir sier at han «frygter for å begå en synd», svarer biskopene: «Du er af Gud sat til at straffe de onde og vise de gode barmhjertighed. Det er din sag at straffe røveren...» (Svane 1983: 109).

²⁸⁵ Pol'skij, 2004:327

²⁸⁶ «A razve ne stal v odnom lik svjatykh strastoterpcev, blagovernnykh knjazej Borisa i Gleba, ubiennykh Svjatospolkom Okajannym tol'ko dlja zakreplenija svoej vlasti, Gosudar' Nikolaj Vtoroj? A zareznij (...) carevich Dimitrij ne imeet li s soboj takogo zhe nezhnogo, okrovavlenogo otroka cesarevicha Aleksija i takzhe ni v chem ne povinnykh (...) sester ego? A ikh mat' (...), i takzhe sestra ee, velikaja knjaginja Elizaveta Feodorovna, ne stali li pervomuchenicami nashego vremeni posle knjagin' Evpraksii i Iulianii?» (Pol'skij, 2004:10)

I Pol'skijs skildring av tsarfamiliens siste dager er det knapt noen overdrivelse å si at tsaren passivt lar seg lede til retterstedet. Han løfter ikke stemmen, han setter seg ikke til motverge, hans eneste svar på den uretten han utsettes for, er tårer. Sammen er de «syv ydmyke, uskyldige lam, som lot seg føre frem til slakting»²⁸⁷ – en formulering som både spiller på Kristus, Guds lam, og på den rike russiske herskermartyrologien, inkludert Boris og Gleb.

Det nyskrevne *officiet*²⁸⁸ til «de keiserlige pasjonsbærerne» er i stor grad et liturgisk uttrykk for de samme tankene som man finner hos Pol'skij, samtidig som det også er noen forskjeller: Konteksten det er skrevet i er ikke emigrasjon og skisma, men dagens Russland, Moskva-patriarkatet, etter kommunismens fall. Mens Pol'skijs bok er et kampskrift som argumenterer for at tsarfamilien bør anerkjennes av kirken som hellige martyrer, kan officiet forutsette at de allerede tilhører kirkens helgener. Samtidig gir det i noe større grad uttrykk for den offisielle fortolkningen som vi så hos Juvanlij. Mens Boris og Gleb kalles «martyrer» (*mucheniki*) og «pasjonsbærere» (*strastoterpcy*) om hverandre, så omtales Nikolaj således nesten konsekvent som «pasjonsbærer», i tråd med resonnementet i Juvenalij's tale.

Bildet som tegnes av martyrene er et vi etterhvert skal bli godt kjent med gjennom hymnografien til Boris og Gleb. Bare i stikirene til «Herre, jeg roper» finner vi at tsarfamilien kalles «bilder på tålsomhet og lidelse» (*obraz terpenija i stradanija*), «et uplettet offer for Kristus» (*neporochnuju zhertvu za Khrista*), de er «forenet gjennom kjærligheten til Kristus» (*sojuzom ljubve Khristovyvoj zvezde*) og pines av «kain-lignende brodermordere» (*kainova bratoubijca*). Flere ganger settes de inn i den større, russisk helgentradisjonen gjennom direkte sammenligninger med «Boris, Gleb og Andrej [av Bogoljubovo]» (apostika, sedalen etter kathisma).

TSARKANONISERINGENS POLITISKE IMPLIKASJONER

Kanoniseringen av tsarfamilien har sine idéhistoriske røtter ikke bare i den rus'iske kulten av hellige fyrster og martyrer, men også i den gradvis styrkingen av tsarens religiøse betydning som finner sted gjennom hele 1700- og 1800-tallet.²⁸⁹ I 1797 ble tsaren definert som Kirkens øverste leder (*glava Cerkvi*) av Den hellige synode, og i 1814 ble tsar Aleksandr I av senat og synode tildelt titelen «den velsignede» (*blagoslovennyi*). I tillegg til «deliberate myth-making» må slike hendelser ifølge Ziolkowski også ses på som «sincere, nearly reverential admiration for the charismatic tsar» som fikk vind i seilene av de pågående napoleonskrigene.²⁹⁰

²⁸⁷ «...sem' krotkikh, nezlobivyx agncev prigotovili sebja na zaklanie» (Pol'skij 2004: 315).

²⁸⁸ *Sluzhba svjatykh Carstvennykh strastoterpec* [2011]. Det finnes også et rekordstort antall nyskrevne *akathistos*-hymner til tsar Nikolaj. I 2004 var det blant alle helgener, kirkeårsfester, undergjørende ikoner, engler Gudedefødersken, Ånden, Sønnen, Faderen og Treenigheten bare to enheter som hadde fått fire nye akathister skrevet til seg: Påsken – og Nikolaj (Ljudogovskij 2004: 63). Boris og Gleb var de eneste som hadde tre.

²⁸⁹ Det kan for eksempel synes som om en stadig økende respekt for tsarembedet gjør seg gjeldende i de russiske kroningsseremoniene utover 1700-tallet: Tsaren mottok nadverd sammen med prestene ved alteret, og også kvinnelige tsarinaer fikk komme frem til alteret gjennom de «hellige porter». Fra 1742 (Elizaveta) satte tsarene selv kronen på hodet, og Pavel I mottok i 1797 nadverd fra sine egne hender, ikke biskopens (Zhel'tov & Pravdoljubov 2000: 512).

²⁹⁰ Ziolkowski 1988: 226. Nikolaj Rostovs ungdommelige begeistring for sin tsar og hærfører i Tolstojs *Krig og fred* illustrerer dette.

Offisiet til Nikolaj skiller seg kanskje klarest ut fra det til Boris og Gleb gjennom sitt sterkere fokus på tsarens kongekarisma. Gjentatte ganger refereres det til Nikolaj som «den salvede»²⁹¹ (*pomazannik*, stikrer til litia, kanon). Rollen som tsar og rollen som «nidkjær forsvarer for den ortodokse tro» (*very pravoslavnyja [...] revnitelju*, apostika) glir naturlig over i hverandre, likesom det fremheves at tsarina Aleksandra «...kom fra den lutherske tro til Ortodoksien, og mottok den av hele sitt hjerte» (*...prishla bo esi ot ljuterovy very k pravoslaviju, egozhe vosprijala esi vsem serdsem tvoim*, stikir til «Herre, jeg roper»).

Nikolaj oppfordres til å «be for vårt russiske land» (*molite [...] za stranu nashu rossijskuju*, slavnik til lovprisningsstikirene) – men han er tsar ikke bare for dagens russiske statsdannelse eller den russiske nasjon eller det forhenværende russiske imperiet. Sammen med sin familie «led han for *Det hellige Rus'*, ved de gudløse» (*za Rus' svjatuju ot bezbozhnykh postradaste*). Hele Russlands historie i det 20. århundre blir et uttrykk for den Guds straffedom som rammet Russland da det «tok avstand fra Guds bud og reiste seg mot Herren og hans salvede» (*otvratishasja Bozhiikh zapovedej i vostasha na Gospoda i pomazannika ego*): «Våre brødres blod ble spilt, det russiske folk ble spredd over hele jorden, våre kirker ble skjendet (...) fremmede folk angrep oss, og vi var til latter for alle folk».²⁹² Frelsen ligger i tsarens bønner, men også i en tilbakevending til fortidens idealer. Det har vide implikasjoner når kanons niende ode roper ut:

*Måtte Det hellige Rus' gjenoppstå ved bønnene til dine keiserlige pasjonsbærere og nye martyrer, Herre! Måtte hennes fiender snart jages bort, og måtte alle som hater henne rømme fra hennes overflate fra idag og til evig tid.*²⁹³

Pol'skijs fremstilling utspiller seg enda tydeligere i dette diskursive feltet: Det er når samfunnet åndelig skiller lag med «Det hellige Rus'» at dets kjærlighet til tsaren forsvinner, og det er derfor ikke profesjonelle revolusjonære, men den frafalne St. Petersburg-intelligentsiaen som bærer det primære ansvaret for at tsaren måtte si fra seg tronen.²⁹⁴ Ved å avvise sitt overhode har det russiske folk som helhet desekrert salvelsens sakrament, frasagt seg nåden og dermed falt inn under djevelens makt.²⁹⁵ Den eneste muligheten for sann bot og omvendelse ser ut til å ligge i en gjenopprettelse av monarkiet.

Det er interessant å se at disse politiske implikasjonene, som er meget tydelige i Pol'skijs fremstilling, og ikke fraværende i offisiet, fullstendig avvises av Juvenalij. Han understreker flere ganger at kanoniseringen av tsaren «...på ingen måte er forbundet med monarkistisk ideologi, og enda mindre innebærer en 'kanonisering' av en monarkisk styringsform som det selvsagt går an å ha ulike formeninger om».²⁹⁶ Kirken har aldri kanonisert en helgen for å oppnå politiske mål;

²⁹¹ Mer enn selve kroningen var det nettopp salvingen som ble det sentrale elementet i det russiske kroningsritualet, til forskjell både fra Bysants og vestkirken (Zheltoy & Pravdoljubov 2000: 511-12). Salvingen skjedde til ordene «motta Den hellige ånds segl», og ble dermed jevnført med myronsalvingens sakrament, og forestillingen om den jordiske keiser som «Herrens salvede» tilsvarende styrket.

²⁹² *Prolijasja krov' bratij nashikh, rastochishasja ljudie rossijstii po vsemu licu zemli, khrami nashi poruganiyu predashasja (...) inoplemennik postigosha ny, i bykhom v posmejanie jazykov, sedalen (Sluzhba sv. Carstvennykh strastoterpec [2011]).*

²⁹³ *Da voskresnet Rus' Svjataja molitvami Carstvennykh strastoterpec i novomuchenik Tvoikh, Gospodi, i da rastochatsja vsi vrazi eja vskore, i ot lica eja da bezhat vsi nenavidjashhii ju otnyne i do veka (Sluzhba sv. Carstvennykh strastoterpec [2011]).*

²⁹⁴ Pol'skij 2004:302

²⁹⁵ Pol'skij 2004: 330

²⁹⁶ «...nikoim obrazom ne svjazana s monarkhicheskoy ideologiej i, tem bolee, ne oboznachaet "kanonizacii" monarkhicheskoy formy pravlenija, k kotoroj mozhno, konechno, otnosit'sja po raznomu» (Juvenalij 2000).

«etter tingenes natur» kan den ikke i egentlig forstand *ha* «politiske mål» overhodet.

Det er vel imidlertid tvilsomt om de bakenforliggende politiske implikasjonene forsvinner med denne besvergelsen. Presten Aleksandr Shargunov skriver f.eks. i en pamflett forut for kanoniseringen at «ved de keiserlige martyrs offer og seier ble det ortodokse monarkiet, den kristelige myndighet, forherliget».²⁹⁷ Kanoniseringen vil innebære at «...folket finner tilbake til tsaren», noe som igjen betyr at «vi vil finne tilbake til oss selv som nasjon».²⁹⁸ Når folket blir istand til å anerkjenne keisermakten beseirer de samtidig fedrelandets fiender; forherligelsen av tsaren blir den endelige seieren over de «mørke, antikristne kreftene som overmannet Russland i 1917. (...) Kanoniseringen vil jage demoner ut av av Russland og ut av Kirken».²⁹⁹

Som vi ser, er den slavofile forbindelsen mellom Folket, Tsaren og Kirken knapt mindre uttalt hos en russisk-ortodoks prest i 1999 enn den var hos Pol'skij femti år tidligere. Hos Shargunov kan det nesten virke som om kanoniseringen av tsaren får omtrent samme funksjon som Boris Gleb-kapellene i imperiets utkanter: et festningsverk mot ikke-russisk innflytelse, spesialdesignet av Gud for å hegne om de tre grunnverdiene ortodoksi, autokrati og nasjonalisme.

Siden Russlands tidligere president og nåværende statsminister Vladimir Putin på mange måter fremstår som en post-sovjetisk, sekulær representant for nettopp disse verdiene, er det interessant å finne at også han har uttalt seg om betydningen av de første «pasjonsbærernes» *podvig*. Under et besøk hos den nasjonalistiske billedkunstneren Il'ja Glazunov studerte statsministeren det 3×6 m store maleriet «Det evige Russland» (*Vechmaja Rossija*). Her står Boris og Gleb i fremste rekke (forøvrig med to andre representanter for det lidende fedrelandet, tsarevitsj Aleksej og F.M. Dostoevskij, mellom seg). Det russiske nyhetsbyrået RIA Novosti refererte fra møtet:

*Statsministeren bemerket at Boris og Gleb selvsagt er hellige, – «men man må kjempe for seg selv, for landet sitt – og de gav det fra seg uten kamp. Dette kan ikke være noe eksempel for oss. De lå bare og ventet på at man skulle ta livet av dem».*³⁰⁰

Putins uttalelse illustrerer den uavklarte tvetydigheten som fremdeles omkranser de hellige brødrenes martyrdom. I dagens Russland, 996 år etter sin tidlige og ublide død, fortsetter de hellige martyrene og fyrstesønnene med å være et forstyrrende element.

²⁹⁷ Shargunov, 1999:24

²⁹⁸ «... budet nachalom (...) obretenija narodom Carja» (Shargunov, 1999:5). «... my sebja obretem kak nacija (...)» (*ibid.*:5-6).

²⁹⁹ «... budet pobedoj nad temnymi antikhristskimi silami, pobedivshim Rossiju v 1917 godu. (...) Kanonizacija otgonit besov ot Rossii i ot Cerkvi». (Shargunov, 1999:5)

³⁰⁰ «Prem'er zametil, chto Boris i Gleb, konechno, svjatye, "no nado borot'sja za sebja, za stranu, a otdali bez bor'by. Êto ne mozhet byt' dlja nas primerom – legli i zhdali, kogda ikh ub'jut", vyskazal svoju tochku zrenija Putin» (RIA Novosti 2009).

3. BORIS OG GLEB-OFFICIET I LITURGISK, HISTORISK OG FORSKNINGSMESSIG KONTEKST

3.1 Boris og Gleb-officiet: Et forskningshistorisk riss

3.1.1 Den tidligste perioden, 1850-1910

Den russiske liturgiforskningen oppstod som en egen disiplin, adskilt fra arbeidet med de greske originalene, i andre halvdel av det 19. århundre.³⁰¹ Det første, grunnleggende arbeidet bestod primært i å samle, beskrive, systematisere og utgi manuskripter. N. Barsukovs og særlig N.K. Nikol'skij's fundamentale arbeider er fremdeles uvurderlige for forskere som skal orientere seg i de rus'iske manuskriptene.³⁰² Officiene til nasjonale russiske helgener som fyrst Vladimir og hans bestemor Ol'ga, biskop Leontij av Rostov, munkene Feodosij av Huleklosteret og Avraamij av Smolensk ble alle utgitt i denne perioden.³⁰³ I.I. Sreznevskij utgav i 1883 Boris og Gleb-tekstene fra et 1100-talls stikirar-manuskript (RNB Sof. 384) som en del av sitt omfattende utgivelsesarbeid.³⁰⁴ I 1900 kom E.E. Golubinskij med enda en versjon av officiet, basert på et enda eldre manuskript (RGADA f. 381 №122) som del av sitt like omfattende storverk *Den russiske kirkes historie*.³⁰⁵ Innenfor rammen av disse prosjektene var det selvsagt ikke rom for noen nærstudie av offisiene, men utgivelsene fikk likefullt betydelig innflytelse. Golubinskij forutsetter at det officiet som han publiserer er identisk med det som ble skrevet enten av metropolit Ioann I selv, eller på hans befaling, i Jaroslavs levetid.³⁰⁶ Denne antagelsen overtas av mange, kanskje de fleste, senere forskere.³⁰⁷ P.V. Golubovskij behandler senere Sreznevskij's manuskript – «Arkadijs officium» – som en «ny redaksjon» av dette «Ioanns officium», bestilt av biskop Arkadij av Novgorod en gang på 1150-tallet.³⁰⁸

³⁰¹ Mur'janov 2004: 19

³⁰² For mss. som inneholder Boris og Gleb-officiet: Barsukov" 1883: 75-6; Nikol'skij 1906: 50-58 (24. juli), 458-61 (2. mai).

³⁰³ Antonova 1997: 4

³⁰⁴ Referanse i Nikol'skij 1906: 49-50

³⁰⁵ Golubinskij 1904: 508-13

³⁰⁶ Golubinskij 1904: 387

³⁰⁷ Officiet i dette manuskriptet ble ansett som identisk med det opprinnelige også av Abramovich" (1916: xx-xxi), og Andrzej Poppe kunne i 1995 introdusere sin analyse av officiet med setningen: «Det er med god grunn vanlig å regne dette officiet, bestående av 44 hymnevers, som det aller eldste» («Obosnovanno prinjato schitat' êtu sostajashhuju iz 44 pesnopenij sluzhbu drevnejshej») (Poppe 1995: 31).

³⁰⁸ Golubovskij 1900: 128

P.V. Golubovskijs og G.K. Bugoslavskijs³⁰⁹ to artikler fra 1900 må anses som de første spesialstudiene av Boris og Gleb-officiet. Bugoslavskij står for utgivelsen av en senere redaksjon av officiet, basert på et minea fra den vestukrainske landsbyen Ivanichi, datert 1547. Bugoslavskij mener Ivanichi-redaksjonen utviser så store forskjeller både til det som kom før og etter at den må regnes som «et nesten selvstendig verk innenfor den kirkelige litteratur i det 13.-14. århundre».³¹⁰ I sin stikkordsmessige behandling av officienes innhold er Bugoslavskij opptatt av «nasjonale, rent russiske trekk», og kan tilfreds konkludere med at Ivanichi-redaksjonen representerer en «utvikling på rent nasjonal, russisk-ortodoks grunn».³¹¹

For G.K. Golubovskij er hymnografien i stor grad et produkt av den individuelle forfatter, som bidrar med sine «subjektive trekk og talenter, og smak, og endog med sitt syn på noen sider ved samtidens russiske liv». Dens verdi som kilde til historiske fakta er høy. Dersom opplysninger om helgenens liv og virke, eller om hans mirakler *post mortem*, skulle tas med i en hymne, måtte de hentes fra kilder som hymnografen anså som fullt ut troverdige. Samtidig ville det være en synd å *utelate* noe troverdig fakta. Dersom det henvises til konkrete undre må det derfor være fordi forfatteren har funnet konkrete vidnesbyrd.³¹²

I motsetning til Bugoslavskij mener Golubovskij at «Ivanichi-officiet» er svært gammelt, at det faktisk er eldre enn det såkalte «Arkadij-officiet» fra 1156-63. Det ble skrevet i forbindelse med translasjonen i 1115, og forfatteren har brukt det allerede eksisterende «Ioanns officium», Bibelen og opptegnelsene fra kirken i Vyshegrad for å sette sammen sin nye kreasjon. «Faktastoffet» (*fakticheskij material*) er hentet fra mirakelopptegnelsene ved kirken i Vyshegrad.³¹³ Det er talende at Golubovskij overhodet ikke problematiserer i hvilken grad et manuskript datert til 1500-tallet kan gjenspeile et officium han selv daterer mellom 1111 og 1114. Han innrømmer at hymnografer både kan utelate hymner, legge til nye eller utvide allerede eksisterende. Likevel behandler han officiet i dette manuskriptet som om det trofast gjengir en fire hundre år gammel original.

³⁰⁹ Ikke å forveksle med forrige kapitels og neste avsnitts S.A. Bugoslavskij (jf. Hollingsworth 1992: 238).

³¹⁰ «...pochti samostojatel'noe proizvedenie cerkovnoj literatury XIII i XIV vv.» (Bugoslavskij 1900: 41)

³¹¹ «...razvitie na chisto nacional'noj russko-pravoslavnoj pochve» (Bugoslavskij 1900: 41).

³¹² Som nevnt utvikler Golubovskij denne grunntanken videre til en teori om at opptegnelser av undre knyttet til brødrenes graver var bevart ved kirken i Vyshegrad, og at disse «opptegnelsene» (*zapiski*) så tjente som kilde både til forfatteren av det første officiet, til *Fortellingen om miraklene* og til Nestors *Lesning*.

³¹³ Forfatteren av «Arkadij-officiet» skal så ha brukt «Ioanns officium» og «Ivanichi-officiet» som grunnlag for å sette sammen sin versjon. For en kritikk av denne teorien, se Lenhoff 1989: 68-9. Lenhoff argumenterer for at endringene man finner i Ivanichi-officiet heller må tolkes som tilpasning til endrede liturgiske normer i forbindelse med innføringen av jerusalemittisk typikon.

3.1.2 Abramovich' tekstutgave (1916) og sovjettiden

Dmitrij Ivanovich Abramovich, utdannet ved Det teologiske seminaret i St. Petersburg og elev av A.A. Shakhmatov, satte seg som mål å utgi «samtlige hymner knyttet til kulten av Boris og Gleb»³¹⁴ som en del av sitt arbeid med de andre Boris og Gleb-tekstene. Fremdeles er hans utgivelse fra 1916, «De hellige martyrer Boris' og Glebs vitae og officiene til dem» (*Zhitija svjatykh" muchenikov" Borisa i Glèba i sluzhby im"*) den klart viktigste for dem som ønsker å studere denne hymnografien.³¹⁵ Abramovich legger samme manuskript som Golubinskij til grunn for sin utgivelse av det eldste officiet (RGADA f. 381 № 122; 12. årh.),³¹⁶ men utfyller Golubinskij med et detaljert kritisk apparat som omfatter tekstvarianter fra seks andre manuskripter (12.-15. årh.). Han forutsetter at RGADA № 122 er identisk med det originale officiet, og mener forfatteren er Ioann I.³¹⁷ Videre i utgivelsen følger det fyldigste av stikirarmanuskriptene fra 1100-tallet (RNB Sof. № 384),³¹⁸ en sen redaksjon (16. årh.) av 24. juli-officiet,³¹⁹ varianter for 2. mai-officiet og utdrag fra enkeltmanuskripter som han har funnet interessante.³²⁰ Tilsammen er 17 manuskripter fra 12.-16. århundre representert med tekster og varianter, med hovedtyngden på det eldste materialet.

Antonova påpeker at officiene også her bare utgjør en liten del av et langt større prosjekt (utgivelsen av samtlige tekster knyttet til Boris og Gleb-kulten), slik at de ikke har kunnet få den fulle oppmerksomheten de fortjener. Forholdet mellom ulike manuskripter berøres ikke, enn si forholdet mellom mineer og stikirarer. Overgangen fra studittisk til jerusalemittisk typikon er det heller ikke mulig å få noe inntrykk av på bakgrunn av Abramovich' utgivelse³²¹ – noe han selv innrømmer.³²² I tillegg er noen få, men viktige hymner er ikke kommet med,³²³ men til tross for innvendingene forblir boken uvurderlig.

Selv S.A. Bugoslavskij³²⁴ var fornøyd med akkurat denne delen av boken, og karakteriserte

³¹⁴ Mur'janov 2004: 20

³¹⁵ Ludolf Müllers redigerte opptrykk (Müller 1967) er, som nevnt i del I, tilsvarende ubrukelig.

³¹⁶ Abramovich" 1916: 136-43

³¹⁷ Abramovich" 1916: xx-xxi

³¹⁸ Abramovich" 1916: 143-50

³¹⁹ Abramovich" 1916: 150-67

³²⁰ Abramovich" 1916: 168-76

³²¹ Antonova 1997: 8

³²² Abramovich" 1916: xxi n3

³²³ Primært stikirgruppe D1 (## 10-12) (Mur'janov 1981: 266).

³²⁴ Mur'janov mener det ellers hersket «gjensidig avvisning» mellom de to forskerne, som tilhørte forskjellige skoler innenfor den russiske tekstkritikken. «Når deres forskningsmessige stier krysset hverandre, og all logikk skulle tilsi at en av dem burde støtte seg på den andres arbeider, valgte de begge heller å forbli tause» (Mur'janov 2004: 21).

utgivelsen av officiet som «tilstrekkelig fyldig».³²⁵ Bugoslavskijs eget, livslange arbeid med samtlige tekster knyttet til Boris og Gleb-kulten ble samlet i en doktoravhandling i 1939, som først nylig er blitt utgitt.³²⁶ Denne inneholdt også tre officietekster: en «opprinnelig redaksjon» basert på det eldste mineafragmentet RGADA f. 381 № 121, samt to «utbredte redaksjoner».³²⁷ Hele denne delen av avhandlingen er imidlertid gått tapt; bevart er kun en kort sammenligning av noen hymnevers med teksten i *Fortellingen*.³²⁸

Med unntak for Bugoslavskijs avhandling, markerer Oktoberrevolusjonen i 1917 på mange måter en brå slutt for arbeidet med den rus'iske hymnografien. For sovjetiske forskere ble den ideologisk sett uinteressant, og for vestlige forskere praktisk sett utilgjengelig. Feodor Spasskijs viktige arbeid om «Russlands liturgiske skriftkunst»,³²⁹ utgitt i Paris 1951, må basere seg på de moderne mineene og eventuelle førrevolusjonære utgivelser av enkeltmanuskripter (Abramovich 1916 har tydeligvis ikke vært tilgjengelig for ham i arbeidet med Boris og Gleb-officiet³³⁰). Den sovjetiske situasjonen begynte først å endre seg på slutten av 70-tallet med M.F. Mur'janovs utgivelsesarbeid og doktoravhandling,³³¹ men det er talende at Mur'janovs artikkel om Boris og Gleb-officiet³³² må støtte seg til en «politisk korrekt» autoritet som Maksim Gor'kij for i det hele tatt å forsvare interessen for et såpass mistenkelig materiale.³³³

3.1.3 1990-2010: Tre sentrale bidrag.

Først de siste tiårene har antallet forskningsarbeider som omhandler Boris og Gleb-hymnografien begynt å ta seg opp. Flere bidrag til den stadig pågående diskusjonen om tidspunktet for brødrenes «offisielle kanonisering» har brukt offisiene som utgangspunkt,³³⁴ mens den

³²⁵ «...dostatochno polno» (Bugoslavskij 1917: 238)

³²⁶ Bugoslavskij 2005.

³²⁷ Bugoslavskij 2005: 4

³²⁸ Bugoslavskij 2005: 250-1

³²⁹ *Russkoe liturgicheskoe tvorcestvo* (Spasskij 1951).

³³⁰ Spasskij 1951: 76-81.

³³¹ *Dubrovskij-Menäum* 1999 er resultatet av utgivelsesarbeidet. Avhandlingen ble forsvart i 1985 og utgitt posthumt i Mur'janov 2004.

³³² Mur'janov 1981

³³³ Mur'janov siterer den store proletarforfatterens tale på den 2. allsovjetiske kongressen til «Unionen for militante gudløse»: «Vår russiske kirkemusikk er noe dypt verdifullt, det er virkelig god musikk! Av en eller annen grunn er det ingen som til nå har tenkt på at det går an å skrive gode, vakre tekster (*khorošie, krasivye slova*) til denne musikken. Da ville man kunne lytte til den, ikke som matutin, vesper eller vigilie – men hvor og når man måtte ønske» (sitert i Mur'janov 1981: 265).

³³⁴ Seregina 1990b; Poppe 1995: 31-45; Uzhankov 2001: 42-48.

blomstrende liturgiforskningen i Bulgaria og Jugoslavia har gitt nye innsikter i officienes utbredelse i de sydslaviske områdene.³³⁵ Særlig forskningsmessig interesse er blitt vist en ikke-hymnografisk del av officiet, nemlig de såkalte «historiske paremiene».³³⁶ Det er imidlertid tre bidrag fra denne perioden som stikker seg ut som særlig betydningsfulle.

3.1.3.1 Gail Lenhoff

Slavisten Gail Lenhoffs bok fra 1989, *The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts*, representerer på mange måter et vannskille i hvordan hymnografien behandles i studier av rus'isk helgenkult. For Lenhoff er det hymnografiske materialet nemlig en selvsagt og viktig del av en slik undersøkelse. Som den første foretar hun en systematisk analyse av officienes tekstlige innhold sett i sammenheng med dets kronologiske utvikling fra 1100- til 1400-tallet. Men hun skiller seg også fra sine tidligere russiske og sovjetiske kolleger ved at hun ikke bare er interessert i de filologiske og litteraturhistoriske sidene ved materialet, men at hun også setter det inn i et større metodologisk rammeverk. Boris og Gleb-materialet er nemlig Lenhoffs *case* inn i en voluminøs litteraturteoretisk diskusjon om mellemlalderens genreforståelse, hvor hun finner sitt eget teoretiske utgangspunkt i nytestamentforskningens *Formgeschichte*-skole. Med henvisning til Bultmann og Dibelius mener hun at tekstenes formelle kjennetegn primært ikke stammer fra litterære eller generiske modeller, men snarere springer ut av tekstenes *Sitz im Leben*.³³⁷ Selv vil hun kassere genrebegrepet helt og holdent, til fordel for det hun kaller

³³⁵ Pavlova 1988, Pavlova 2001: 45-7; Subotin-Golubovich 1992.

³³⁶ Også de klassiske forfatterne som Shakhmatov og Golubovskij fattet interesse for paremiene, og utarbeidet teorier for deres historie og forhold til de andre Boris og Gleb-tekstene (for en oppsummering av denne forskningen, se Hollingsworth 1992: 207-8). Den russiske forskeren som har arbeidet mest med dette materialet er L.S. Soboleva, som deler manuskriptene inn i fire redaksjoner av ulik lengde og mener de eldste strata i materialet kan gå helt tilbake til Jaroslav den vises tid (Lenhoff 1989: 75-7). Det første av de nyere arbeidene er *Kraveckij 1991*, en innledende studie som primært undersøker forholdet mellom paremie- og bibeltekstene. Innsiktene herfra blir viktige i *Uspenskij 2000*, en liten, men svært innholdsrik monografi hvor paremiene brukes som utgangspunkt for en idéhistorisk syntese med vide implikasjoner. Langt fra å være en tilfeldighet eller en misforståelse (mots. Abramovich" 1916: xviii; Lenhoff 1989: 76) er paremiene uttrykk for en bestemt, rus'isk historisk bevissthet: Som historien til det «nye», utvalgte folket kan fortellinger fra rus'isk historie *tilsvare* og *erstatte* historien til Bibelens utvalgte folk. De anses som fundamentalt sett *samme historie*. Drapet på Boris og Gleb er «den konkrete, stedlige realiseringen» av Genesis-beretningen om Kains drap på Abel (Uspenskij 2000: 22). Uspenskij's argumenter er forkortet og tilgjengeliggjort for et noe bredere vestlig publikum i Uspenskij 2005. For en kraftig kritikk av teorien: Paramonova 2003: 68-71. *Miljutenko 2004* fortsetter det tradisjonelle filologiske arbeidet med å avgjøre tekstenes opprinnelse og sammenheng med andre tekster, mens *Nevzorova 2004* presenterer et «gjennemlesningsforsøk» som særlig legger vekt på funksjonen av bibelske typologier og tekstenes liturgiske forankring.

³³⁷ Lenhoff 1989: 18

protogenre. Dette begrepet skal synliggjøre at tekstenes form avhenger av sosiokulturelle kategorier, det hun kaller «vertical bonds». Rent konkret betyr dette at når Boris og Gleb-tekstene endrer form, så kan dette spores tilbake til endringer i den sosiokulturelle konteksten de ble til i. Hun innrømmer at hymnografien til en viss grad utgjør et unntak: «...in this limited sphere we can see the beginning of 'generic' consciousness».³³⁸ De sosio-kulturelle kravene innebærer at man også må forholde seg til formen og stilen til allerede eksisterende tekster. Hun mener imidlertid at selv liturgiske tekster med strenge krav til form kan anta «uncharacteristically free forms».³³⁹

Et mulig problem med Lenhoffs metode gjenspeiles i disposisjonen av boken hennes: Arbeidet med å rekonstruere den historiske konteksten (*Sitz im Leben*) for den aller tidligste kulten må komme *forut* for arbeidet med selve tekstene. Som blant andre P. Hollingsworth og S. Franklin har bemerket, er Lenhoff «indeed obliged to cut some corners»³⁴⁰ når hun skal legge grunnlaget for sin analyse. Hun mener kulten har sitt utspring i folkelig synkretisme på 1020-tallet, og at den senere ble appropriert av kirken og særlig fyrstemakten, som omformet den i tråd med egne prinsipper.³⁴¹ Kanskje er det derfor ikke så overraskende at hennes lesning av officietekstene konkluderer med at de representerer en sosiokulturell utvikling hvor helgenenes rolle som patroner for fyrstemakten stadig blir sterkere.

Lenhoff overtar Golubovskijs skjema over offisiets utvikling (selv om hun kritiserer hans datering av «Ivanichi-redaksjonen»). I dette skjemaet etterfølges «metropolitt Ioanns redaksjon» (≈ RGADA № 122) av «biskop Arkadijs redaksjon» (≈ RNB Sof. №384).³⁴² «Ivanichi-redaksjonen» forstås av Lenhoff som en mellomfase på vei til den fullstendige jerusalemitiske utgaven som Abramovich' sene redaksjon av 24. juli-officiet (15. årh.)³⁴³ representerer. «Ioanns officium» tilbyr «a purely Christian perspective» på det som i folket er blitt tolket i hedenske eller synkretistiske kategorier.³⁴⁴ Hos «Arkadij» utmales deres pasjon med større temperament, og deres fyrstestatus og forbindelse til Kiev kommer i forgrunnen.³⁴⁵ I den seneste redaksjonen er denne utviklingen

³³⁸ Lenhoff 1989: 26

³³⁹ Lenhoff 1989: 35

³⁴⁰ Franklin 2002: 267

³⁴¹ Lenhoff 1989: 35-54

³⁴² Lenhoff 1989: 56

³⁴³ Abramovich" 1916: 150-67

³⁴⁴ Lenhoff 1989: 64

³⁴⁵ Lenhoff 1989: 65-7

kommet enda lenger, og Boris og Gleb rendyrkes som «patrons of imperial power».³⁴⁶

3.1.3.2 N.S. Seregina

Gjennom en serie arbeider, med monografien «Liturgiske hymner til russiske helgener» (*Pesnopenija russkim svjatym*) fra 1994 som et foreløbig høydepunkt, har musikkviteren Natal'ja Semenovna Seregina bidratt med viktige funn til studiet av Boris og Gleb-officiet. Forskingen hennes har konsentrert seg om én type liturgiske manuskripter, nemlig stikirarer. (Monografien er basert på arbeid med over 500 manuskripter fra perioden 12.-19. århundre!) Fra et musikkhistorisk synspunkt er stikirar-manuskriptene de mest interessante siden de nettopp er sangbøker, hvor tekstene er utstyrt med notasjon. Seregina har blant annet rekonstruert melodien til en av stikirene fra Boris og Gleb-officiet (#19 «Kom, I nydøpte»), og «oversatt» den til moderne noter.³⁴⁷

For en teolog er noe av det mest interessante med Sereginas arbeid er at hun ikke holder seg til de filologiske og musikkhistoriske sidene av materialet, men at hun også prøver å fortolke hymnenes religiøse og filosofiske innhold. Dette har hun gjort både i akademiske og i mer populære utgivelser. Ønsket om å formidle den gamle hymnografien til et bredere publikum viser seg også i at hun har oversatt deler av den til moderne russisk.³⁴⁸

Det sentrale poeng i Sereginas utlegning av hymnografiens Boris og Gleb-kult er at den har to, likeverdige tyngdepunkter: Boris og Gleb på den ene siden, *Svjatopolk* på den andre (jf. titelen på hennes mest populariserte artikkel: «Å minnes Svjatopolk»)³⁴⁹ Hun mener at Svjatopolks rolle får langt større oppmerksomhet i de eldste hymnene og skriftene, og at det nettopp denne binariteten som gjør kultens filosofiske kjerne *livgjørende (zhivotvorjashhij)* istedetfor selvmorderisk. Det var ikke mot ondskaper eller mot «fiendene» at Boris og Gleb valgte ikke-motstand. Det var mot *broren*. Kulten henvender seg til *Svjatopolk*, til alle onde mkathavere, alle som er tent av «broderhatets ild». Først på 1400- og 1500-tallet fortrenkes morderens mørke fullstendig av helgenenes eget, selvstendige lys.³⁵⁰ Denne tolkningen er ikke uten forbindelse til religiøs og moralsk nasjonsbygging: Hun siterer Fedotovs definisjon av brødrenes martyrdom

³⁴⁶ Lenhoff 1989: 70

³⁴⁷ Seregina 1990a: 302-3, Seregina 1994: 249-55 (med neumer og varianter fra flere mss.).

³⁴⁸ Stikirene i Seregina 1994: 310-19; kanon i Seregina 1995: 47-59.

³⁴⁹ «Vspomnit' o Svjatopolke» (Seregina 1995).

³⁵⁰ Seregina 1994: 76; Seregina 1995: 46

som en «nasjonal, russisk form for *podvig*»,³⁵¹ tilsynelatende med tilslutning. Generelt viser studiet av stikrar-manuskripter hvordan «...idealene til Det hellige Rus' gradvis mister sin livgivende forbindelse med jorden, med åndens historiske kilder, med den særdeles rike nasjonale kristne mytologien».³⁵²

3.1.3.3 E.A. Antonova

I 1997 får vi for første gang en lengre spesialstudie av officiet, basert på grundig arbeid både med minea- og stikrar-manuskripter, og som prøver å se det innenfor en større historisk og litterær kontekst. Det dreier seg om Elena Viktorovna Antonovas lisensiatavhandling i filologi, avlagt ved Det russiske vitenskapsakademiets A.M. Gor'kij-institutt (IMLI RAN) under veiledning av A.S. Demin: *Sluzhby svv. Borisu i Glebu v knizhnosti Drevnej Rusi* («Officiene til d.h. Boris og Gleb i den gammelrus'siske litteratur»). Det er et særdeles bredt anlagt og ambisiøst arbeide: Antonova setter seg fore å 1) kartlegge officiets manuskripttradisjon helt frem til de første trykte mineene kommer på 1600-tallet, 2) gjennom tekstkritisk og litterær analyse etablere officiets (eller officienes) opprinnelige sammensetning, 3) analysere forholdet mellom Boris og Gleb-officiet og officiet til d.h. Vladimir, 4) analysere forholdet mellom Boris og Gleb-officiet og de hagiografiske verkene om brødrene (*Fortellingen* og *Lesningen*), og 5) studere også de senere redaksjonene av officiet i deres historiske kontekst.

Antonovas undersøkelse baserer seg på arbeid med over 90 manuskripter; primært mineer, men i noen grad også stikrar-bøker. I arbeidet med mineene fokuserer hun på forholdet mellom ulike strukturelle varianter (*posledovanija*) av officiet i ulike manuskripter. Hun etablerer ulike «familier» av manuskripter ut fra deres typologiske og strukturelle ulikheter, og bruker disse til å avgjøre hvordan «prototypene» må ha sett ut. Hun opererer etterhvert med et svært komplisert system hvor hun til tider kan følge flere generasjoner av hypotetiske «prototyper» bakover og anslå hvordan disse har påvirket de hypotetiske prototypene til en annen manuskriptfamilie og dermed gitt opphav til ulikheter i den faktisk foreliggende manuskripttradisjonen.³⁵³ Det er ikke grunn til å legge skjul på at mye av dette tekstkritiske arbeidet fremstår som vel spekulativt, og at mye av det i alle fall ikke kan gjøre krav på annet enn hypotesestatus.

³⁵¹ «...nacional'nyj russkij podvig», sitert i Seregina 1994: 75

³⁵² «...idealy Svjatoj Rusi postepenno terjajut zhivitel'nuju svjaz' s zemlej, s istoricheskimi istochnikami dukha, s bogatejshej nacional'noj khristianskoj mifologiej» (Seregina 1994: 16).

³⁵³ Se f.eks. «slektstrærne» i Antonova 1997: 24, 47.

Et av de mest interessante aspektene ved avhandlingen er at hun ønsker å se på offisiets rolle innenfor en bredere, litterær kontekst.³⁵⁴ Dessverre, får man nesten si, er hun av den oppfatning at «...for å kunne sammenligne offisiets med andre tekster er det avgjørende at man ser på offisiets i dets *opprinnelige* sammensetning, ikke i sammensetningen til en tilfeldig valgt strukturell variant».³⁵⁵ Den tekstkritiske analysen har gjort henne istand til å trekke noen tentative konklusjoner om denne opprinnelige sammensetningen, og nå kombinerer hun denne med en litterær analyse av hymneversenes vokabular og i noe mindre grad idéinnhold. I denne delen av avhandlingen foretar hun endel sprang som må karakteriseres som i overkant friske. Hun identifiserer noen viktige motiver i kanon for 24. juli, og finner noen av dem igjen i stikirgruppene A, B og C. Konklusjon: «*Det kan ikke være tvil om*» at de tre stikirgruppene og kanon har samme forfatter.³⁵⁶ Den tekstkritiske analysen tidligere i avhandlingen viste også at disse fire hørte sammen. Konklusjon: «Metoden som ble brukt i attribueringen av tekstene [d.v.s. den litterære analysen] gjør krav på troverdighet, *også i de tilfellene der den er eneste måte å avgjøre tilhørigheten på* [d.v.s. når den ikke kan støtte seg på tekstkritikken]» (min uth.).³⁵⁷

Dels gjennom en kombinasjon av tekstkritikk og litterær, komparativ analyse; dels ved en litterær komparativ analyse alene rekonstruerer Antonova det hun mener er de to opprinnelige offisiene til henholdsvis 24. juli og 2. mai. Det første offisiets er preget av formell dyktighet og god kjennskap til faste vendinger i bysantinsk hymnografi. Det gir like stor plass til helgenenes liv

³⁵⁴ Antonova 1997: 73ff

³⁵⁵ «Odnaka dlja togo chtoby sopostavit' sluzhbu s ljubym drugim tekstem, neobkhodimo rassmatrivat' sluzhbu v ee pervonachal'nom sostave, a ne v sostave proizvol'no vzjatogo posledovanija sluzhby» (Antonova 1997:73).

³⁵⁶ «Ne voznikaet somnenij, chto stikhiry grupp a, b, c prinadlezhat tomu zhe samomu avtoru» (Antonova 1997: 75).

³⁵⁷ «Takim obrazom, metod, ispol'zuemyj pri atribucii tekstov, zaslužhivaet doverija (i v tekh sluchajakh, kogda javljaetsja [sic] edinstvennym sposobom opredelenija avtorstva)» (Antonova 1997: 76). Det er med andre ord fritt frem: På bakgrunn av sin tekstkritiske undersøkelse kom hun frem til at stikir #20 («Heller enn kjødelig») *muligens* tilhørte det opprinnelige offisiets, men at det ikke kan sies sikkert (*ibid.*: 27). Da er den litterære analysen, som altså har krav på troverdighet, god å ha. Hun konstaterer at stikir #20 bruker ordet «høybårenhet» (*blagorodstvo*), at Boris og Gleb oppgis å «elske Kristus», men «*motsette seg*» lidenskapene, og at «fienden *misunte* Boris' og Glebs *kyskhet*». I tillegg finner hun det hun kaller «enkelstående sammenfall», slik som at både kanon for 24. juli og stikir #20 bruker ordet «kar, beholder» (*s''suda*) og at de inneholder retoriske utbrudd av typen «Å, opphav til alt ondt!» (*ibid.*: 76-7). Med dette som sitt *eneste* grunnlag konkluderer hun med at utgangshypotesen «fullt og helt er blitt bekreftet» (*polnost'ju podtverditos'*) (*ibid.*: 77): Stikir #20 har både samme forfatter som kanon til 24. juli og inngikk i offisiets opprinnelige sammensetning! Tropar #33 («Rettskafne») som først forekommer i manuskriptene fra 1400-tallet av, «bør» også regnes til Ioanns opprinnelige officium – tilsynelatende fordi den kaller Boris «kysk» (*celomudryj*) og Svjatopolk «ond» (*zlyj*) (*ibid.*: 80). Dersom en sen hymne har likhetstrekk med en tidlig hymne kan det ikke være fordi den benytter seg av faste vendinger popularisert av de tradisjonsrike hymnene; faktisk «bør» den dateres helt tilbake til den *aller første* redaksjonen av offisiets.

som til deres død, og er preget av en noe «tilbakeholden posisjon» i forhold til den russiske staten, siden forfatteren er greker. Det andre er skrevet av en russer, preget av følsomhet, enkelhet og en «nær personlig relasjon» til helgenene, samt en «dyp patriotisme».³⁵⁸ Det er brødrenes *død*, og dennes betydning for Rus' som står i fokus. Officiet understreker helgenenes forsvarsløshet, svakhet og uskyldighet, noe som gjør at det senere blir ansett som «ukanonisk».³⁵⁹

Det er vanskelig å unngå følelsen av at dette er Fedotovs tolkninger av henholdsvis *Lesningen* og *Fortellingen*,³⁶⁰ blandet med en porsjon postsovjetisk fedrelandskjærighet og projisert over på et materiale som like gjerne kunne ha sagt noe annet. Det er derfor ikke særlig overraskende at neste etasje i forfatterens allerede ganske svaiende byggverk er en påvisning av sammenhengen mellom de to offisiene og de to vitaene. I størst detalj tar hun for seg forholdet mellom *Fortellingen* og det rekonstruerte 2. mai-officiet, hvor hun tilslutt fremsetter en teori om at de er skrevet av samme forfatter, mellom 1113 og 1115.³⁶¹ Denne hypotesen overtas noen år senere av A.N. Uzhankov og blir et avgjørende element i hans bidrag til debatten om kanoniseringstidspunktet og vitaenes innbyrdes forhold.³⁶² Til tross for at teorien både er svært fiks og at den peker på tekstlige forbindelser mellom hymnografien og *Fortellingen* som i og for seg er spennende, så forblir inntrykket av argumentasjonsrekken såpass tvilsomt at konklusjonen fremstår som lite overbevisende.

Til tross for endel fundamentale problemer er Antonovas arbeide likevel avgjørende viktig for dem som ønsker å jobbe med officiet. Av særlig interesse er hennes kartlegging av den faktisk foreliggende manuskripttradisjonen i lys av liturgihistoriske utviklingstrekk. Også i de mer spekulative delene av avhandlingen finnes imidlertid såpass mange gode observasjoner og innlevende lesninger at de blir nyttige selv for dem som vil vegre seg for å ta forfatterens konklusjoner for god fisk.

³⁵⁸ Antonova 1997: 81-2

³⁵⁹ Antonova 1997: 88

³⁶⁰ Jf, ekskursen ovenfor, ss. 42-4.

³⁶¹ Antonova 1997: 99, 101

³⁶² Uzhankov 2001: 42-8; Uzhankov 2002: 120

3.2 Boris og Gleb-officiets historie

3.2.1 Den eldste perioden (11. og 12. århundre)

Ofte må litteraturhistorien for perioden 1000-1300 i Rus' skrives på grunnlag av manuskripter fra det 15. eller 16. århundre. For Boris og Gleb-officiets del eksisterer det et mindre antall manuskripter av førmongolsk datering, noe som gjør mulighetene for å undersøke dette officiets utvikling til en helt annen enn for andre rus'iske helgenofficier.³⁶³ Det er bevart hymner til Boris og Gleb som er over 100 år eldre enn hymnene til noen annen rus'isk helgen.³⁶⁴ Helt fra man begynte å studere de rus'iske helgenofficiene har man imidlertid vært klar over at de eldste bevarte manuskriptene ikke nødvendigvis tilsvarer officienes opprinnelige innhold. Et officium er strukturert som en rekke hymnevers innenfor ulike undergenrer; over tid fører dette til oppkomsten av forskjellige strukturelle varianter.³⁶⁵ Hvert enkelt vers er et avsluttet hele, noe som gjør det lettere å forkorte, bytte om og utvide sammensetningen av officiet.³⁶⁶ For Boris og Gleb-officiets vedkommende utviser de førmongolske manuskriptene stor innbyrdes variasjon, samtidig som de er forholdsvis få. Det med sikkerhet å etablere en original redaksjon på bakgrunn av disse er derfor, med Antonovas ord, «praktisk talt umulig».³⁶⁷

Manuskripter fra 1000- og 1100-tallet som vidner om de liturgiske uttrykkene for Boris og Gleb-kulten omfatter både mineer, stikrar-bøker, kondakar-bøker, kirkeårskalendere i evangeliebøker samt et typikon. De aller eldste håndskriftene er et mineafragment tilhørende Det russiske statlige arkiv RGADA (RGADA f. 381 № 121) og en kombinasjon av kondakar og studittisk typikon kjent som *Tipografskij ustav*, nå eid av Treťjakov-galleriet (GTG № K-5349).³⁶⁸ Begge disse stammer fra slutten av 1000- eller begynnelsen av 1100-tallet.³⁶⁹ Kondakar-boken inneholder et kondakfragment (deler av #25 «Idag stråler»)³⁷⁰ og tilhørende ikos (#26 «Et forstandig liv»). I andre 1100-talls kondakar-manuskripter finner vi tilsammen tre ulike kondaker (#25 «Idag

³⁶³ Antonova, 1997: 7

³⁶⁴ Lenhoff, 1989: 56

³⁶⁵ Antonova 1997: 5

³⁶⁶ Antonova 1997: 9

³⁶⁷ «...praktičeski nevozmožno» (Antonova 1997: 11). Dette stanser henne som nevnt ikke fra å prøve.

³⁶⁸ *Pravoslavnaja Ênciklopedija* 2003: 49

³⁶⁹ Abramovich daterer riktignok RGADA № 121 til 1200-tallet (Abramovich" 1916: xx), men Nikol'skijs tidlige datering synes å ha blitt alment akseptert (Nicol'skij 1906: 50; Mur'janov 1981: 269; Seregina 1994: 76; Antonova 1997: 138; *Pravoslavnaja Ênciklopedija* 2003: 49).

³⁷⁰ «[Når vi kommer frem] til eders graver mottar vi helbredelsens gaver, ti I er guddommelige leger» (Dostál & Rothe 1980: 110).

stråler», #27 «Dine martyrer, Herre», #28 «Da I ble drept»³⁷¹ Mineafragmentet inneholder kanon for 24. juli (##79-110), derefter én stikirgruppe (gruppe D1, ##10-12) og kondak (#25 «Idag stråler»³⁷²).

Det viktigste av de eldste manuskriptene er fra et 1100-talls minea (RGADA f. 381 № 122). Som nevnt ble sammensetningen i dette manuskriptet oppfattet som det opprinnelige både av Golubinskij og Abramovich. Manuskriptets betydning skyldes ikke minst at det navngir en forfatter i overskriften: «Den samme måned på den 24. Et verk av Ioann, rus'isk metropolit, til de hellige martyrer Boris og Gleb»³⁷³. Dette er mye mer fullstendig enn det andre minea-officiet og inneholder sedalen (#24 «Fra ung alder»), kondak (#25 «Idag stråler») og ikos (#26 «Et forstandig liv), tre stikirer til «Herre, jeg roper» (gr. B, ##4-6), to apostika (de to første stikirene i gr. A, ##1-2), tre lovprisningsstikirer (gr. C, ##7-9), et apostika til matutin (#23 «Idag opplyses») og kanon for 24. juli (##79-110)³⁷⁴. Sammensetningen av officiet er normal for «vanlige» dager i studittiske mineer; det er også vanlig at offisiene fra denne perioden ikke har noen tropar.³⁷⁵

En litt annen versjon av officiet er foreskrevet i et studittisk typikon fra 1100-tallet (KOKM № 20359), tilpasset bruk i et lite kloster (skita)³⁷⁶. Vesper inneholder stikirgruppe B til «Herre, jeg roper», et ikke navngitt vers i 8. tone (slavnik), apostika fra oktoeken, en idiomelon i 4. tone (slavnik) som åpner med ordet «Kilde»³⁷⁷ samt en tropar («Dine martyrer»,³⁷⁸ = #42?). Til matutin foreskrives tre kanoner: en fra oktoeken, en til Boris og Gleb (##79-110, «som er et verk av metropolitten»,³⁷⁹ opplyser teksten) og en til Kristina. Til kanon foreskrives sedalen fra oktoeken, kondak #25 «Idag stråler» og en svetilen som åpner med ordene «Himmelske stjerner»³⁸⁰. Som lovprisningsstikirer angis gr. C (##7-9), som apostika gr. A (##1-3). Tilslutt opplyser teksten at man leser fyrst Vladimirs vita, «hvori er opptatt de hellige Boris og Glebs *passio*»³⁸¹. Typikonet, som stammer fra området rundt Kursk, viser at hymnografiske tekster til Boris og Gleb oppstod

³⁷¹ Rothe 1981, 1984 & 1985: 335-7. Tekster i Dostál & Rothe 1980: 110-14.

³⁷² I tillegg er en svetilen (#29) tilføyet i margin på et senere tidspunkt (Antonova 1997: 17). Av Abramovich" (1916: 136) fremgår det at manuskriptet også inneholder sedalen (#24), men dette nevnes ikke av Antonova og Mur'janov i deres beskrivelser av manuskriptet.

³⁷³ "Mèsjaca togo zhe v" 24 tvorenje Ioana, mitropolita Rus'skago, svjatyma muchenikoma Borisa i Glèba» (Abramovich" 1916: 136).

³⁷⁴ Abramovich" 1916: 136-43

³⁷⁵ Zheltov & Pravdoljubov 2000: 490

³⁷⁶ Pentkovskij 2001: 203-4

³⁷⁷ «Источникъ» (Pentkovskij 2001: 204).

³⁷⁸ «тро(п) мч̃нка твоя г̃и» (Pentkovskij 2001: 204)

³⁷⁹ «яко творение митрополита» (Pentkovskij 2001: 204).

³⁸⁰ «н̃бо звѣз(д)» (Pentkovskij 2001: 204).

³⁸¹ «в томъ есть м̃чние с̃тою бориса и глѣба» (Pentkovskij 2001: 204).

parallelt i ulike kirkelige sentre i Rus', og at sammensetningen kunne variere betraktelig fra sted til sted.

Ifølge N.S. Seregina er det bevart seks noterte stikrar-manuskripter fra 1100-tallet.³⁸² Det fyldigste manuskriptet tilhører Det russiske nasjonalbiblioteket (RNB Sof. № 384) og er datert av skriveren: Han oppgir å ha påbegynt manuskriptet i juni og avsluttet det den 13. september mens Arkadij var biskop i Novgorod, det vil si i tidsrommet 1156-63.³⁸³ Her finner vi stikirgruppe A, stikirgruppe E (##15-17), fem stikrer (#18 «Kom la oss hylle», #19 «Kom, I nydøpte», #20 «Heller enn kjødelig», #21 «Herlige brødre» og #22 «Guds utvalgte»), kanon for 24. juli med én alternativ tropar i hver ode (##111-118) og tilslutt stikirgruppe D2 (##13,10, 14). Som nevnt har forskningslitteraturen hatt en tendens til å anse dette som Arkadijs «nye redaksjon» av «metropolitt Ioanns officium» i RGADA № 122.³⁸⁴ Ifølge Lenhoff er «redaksjonen» uttrykk for et mellomstadium i kultens utvikling, «...when Boris and Gleb were acknowledged as patrons of the Kievan princes but had not yet been accorded the highest degree of veneration».³⁸⁵ Det virker merkelig at man ikke i større grad har lagt til grunn at dette er et stikrar-manuskript, og ikke et minea. Ifølge Antonova kan et stikrar forstås som en «tekstkatalog» som gir brukeren frihet til å velge ut de hymnene han trenger når han skal feire et officium.³⁸⁶ Studittiske stikrarer kjennetegnes videre ved at de primært inneholder de slavnik-versene som avslutter hver stikirgruppe, ikke selve stikirgruppene.³⁸⁷ Slavnik-versene er gjennomgående lengre og mer komplekse enn versene i stikirgruppene, med mer høytidelig preg og ofte med kompliserte, melismatiske melodier.³⁸⁸ Det at stikirene i «Arkadijs officium» er mer komplekse og preget av «emotionally-charged epithets»³⁸⁹ behøver altså ikke nødvendigvis gjenspeile et senere stadium i kultens utvikling; det kan også være uttrykk for forventede forskjeller mellom innholdet i et stikrar og et minea, mellom slavnik-vers og «vanlige» stikrer.

³⁸² Seregina 1994: 77. Foruten RNB Sof. № 384 er det snakk om et ms. fra biblioteket til Det russiske vitenskaps-akademiet (BRAN 34.7.6.), tre mss. fra Det statlige historiske museum (GIM Sin. 279; GIM Sin. 572; GIM Sin. 589) og et ms. fra Det statlige russiske arkiv (RGADA f. 381 № 145).

³⁸³ Lenhoff 1989: 65

³⁸⁴ Golubovskij 1900: 128, 132; Lenhoff 1989: 65-7.

³⁸⁵ Lenhoff 1989: 67

³⁸⁶ Antonova 1997: 26

³⁸⁷ Seregina 1994: 15

³⁸⁸ Seregina 1994: 35, 38

³⁸⁹ Lenhoff 1989: 65

3.2.1.1 Hypoteser om officiets opprinnelige sammensetning

Både N.S. Seregina og E.V. Antonova forutsetter at de eldste bevarte manuskriptene ikke gjengir officiets opprinnelige sammensetning. I manuskriptene fra det 11. og 12. århundre teller Seregina tilsammen 24 stikirer,³⁹⁰ to kanoner, tre kondaker, ikos, sedalen og svetilen.³⁹¹ Seks grupper à tre stikirer (prosomoia) og seks slavniker (automela) utgjør ifølge Seregina «nøyaktig tre ganger så mange» stikirer som det studittisk ritus foreskriver for et helgenofficium.³⁹² I tillegg er tre av gruppene foreskrevet nettopp som lovprisningsstikirer (gr. C, D1 og D2; ##7-14).³⁹³ Dette får Seregina til å konkludere med at det overleverte hymnematerialet ikke reflekterer én, men *tre* eldre officier. Disse tre knytter hun til en første kanonisering under metropolitt Ilarion tidlig på 1050-tallet (se ovenfor, del 2.3.3) og til de to relikvietranslasjonene i 1072 og 1115.³⁹⁴ Hun går imidlertid ikke nærmere inn og diskuterer hvilke av de overleverte hymnene som tilhører hvilket av de hypotetiske offisiene.

Som nevnt ovenfor, konkluderer E.V. Antonova med at det store antallet hymnevers stammer fra *to* eldre officier (24. juli og 2. mai). Hun er mindre interessert enn Seregina i å få antallet overleverte vers til å stemme overens med det som foreskrives av typikon. Ifølge Antonova er det i utgangspunktet ikke noen begrensning i antall stikirer, siden liturgen uansett gjør et utvalg. Til Boris og Gleb-festen ville det enkelte steder være nødvendig med ekstra høytidelige gudstjenester, siden dagen ble feiret med de rus'iske fyrstene tilstede. Antallet overleverte stikirer er derfor, ifølge henne, ikke så høyt som det kan virke.³⁹⁵ I tillegg til de hymnene som er bevart i RGADA № 122 mener hun at også den såkalte «litia-gruppen» (##45-47), stikir #20 «Heller enn kjødelig» og #22 «Guds utvalgte», stikirgruppe D1 (##10-12) og tropar #33 «Rettskafne» må eller

³⁹⁰ Hun teller da stikir #10 to ganger, siden denne inngår både i gr. D1 og gr. D2. De to slavnikene i Pentkovskijs typikon er ikke medregnet.

³⁹¹ Seregina 1994: 77

³⁹² Seregina 1994: 77-8

³⁹³ To av disse er utvetydige: Gr. C i RGADA № 122 og gr. D2 i RNB Sof. № 384. Gr. D1 i RGADA № 121 har ingen overskrift, men Seregina mener at siden de er plassert «tilslutt i officiet» så er det underforstått at de er lovprisningsstikirer. Til dette må det rettes minst to kritiske innvendinger: For det første er RGADA № 121 utradisjonell i sin oppbygning (kanon er plassert først, derefter følger stikirene, tilslutt kondaken, jf. Mur'janov 1981: 270). For det andre inneholder dette manuskriptet bare én stikirgruppe, nemlig gr. D1! For at noe skal stå «tilslutt» må det vel ha noe å stå i forhold til?

³⁹⁴ Teorien presenteres første gang i Seregina 1990b: 12, 15 og gjentas i Seregina 1994: 78, 80-81. I 2006 presenteres den for tredje gang, innholdsmessig uforandret, men denne gang med utgangspunkt i kondakar-materialet (Seregina 2006: 386). I Boris og Gleb-artikkelen i *Pravoslaavnaja Ėnciklopedija* (hvor Seregina er medforfatter) har den også fått innpass, selv om det første av de tre offisiene her tilskrives metropolitt Ioann I og dateres til 1040-årene (*Pravoslaavnaja Ėnciklopedija* 2003: 49-50).

³⁹⁵ Antonova 1997: 81

kan ha tilhørt det aller første, opprinnelige officiet.³⁹⁶

Mens begge disse forskerne mener det bevarte hymnematerialet vidner om noe som i utgangspunktet var større, så hevder Gail Lenhoff det motsatte:³⁹⁷ Boris og Gleb-hymnografien gikk fra å være svært liten i omfang, til så å vokse etterhvert som kulten ble mer populær. Siden den tidligste Boris og Gleb-kulten var knyttet til noen få sogn i et nylig kristnet område, var d.h. Kristina av Thyra, som også feires 24. juli, viktigere for kirken som institusjon. Dette fikk betydning for hvor mange hymner som egentlig var nødvendig for å hylle de nye helgenene. Lenhoff ser ut til å mene at den opprinnelige hymnografien kan ha bestått av sedalen og kondak, oversatt fra gresk for å settes inn i Kristinas kanon.³⁹⁸

3.2.2 Officiets utvikling 13.-15. århundre

De bevarte manuskriptene fra 1200- og 1300-tallet oppviser tildels store individuelle forskjeller.³⁹⁹ I flere av dem er officiet kombinert med det til d.h. Kristina. De faste stikirgruppene bytter plass, og slavniker fra stikiraret hentes inn for å danne improviserte stikirgrupper.⁴⁰⁰ I enkeltmanuskripter dukker det opp vers som ikke er kjent fra eldre manuskripter: de beslektede stikirene ##30-32 («Boris og Gleb ropte», «Da de så båten» og «Med tårer ropte»), svetilen #29 «Med bitre tårer», stikir #43 «Frydefull er vår feiring» og sedalen #38 «Med Herrens visdom». Siden det ikke synes å være etablert noen fast tropar finner man både eksempler på troparer oversatt fra gresk (#42 «Dine martyrer, Herre») og egenskrevne. Skriverne synes å ha hatt en forholdsvis liberal holdning til det å forkorte materialet. Antallet stikirgrupper minker over tid (stikirgruppene D1, D2 og E forsvinner fra manuskriptene iløpet av denne perioden), hymnevers som tropar, kondak og ikos dukker opp og forsvinner igjen – uten at det synkende antall hymner nødvendigvis vidner om en synkende popularitet for kulten.⁴⁰¹

Et indisium på det motsatte er at man i denne perioden også finner paremie-lesninger til Boris og Gleb-officiet.⁴⁰² Paremier er i utgangspunktet tre lesninger fra Det gamle testamentet som settes inn i vesper på større festdager. Det spesielle med Boris og Gleb-paremiene er at de har

³⁹⁶ Antonova 1997: 79-81

³⁹⁷ Til den første gruppen kan vi videre regne M.F. Mur'janov (Mur'janov 1981: 266), mens 'gudfaren' for Lenhoffs tenkemåte selvsagt er Abramovich" (1916: xx-xxi).

³⁹⁸ Lenhoff 1989: 60

³⁹⁹ Antonova 1997: 137-9

⁴⁰⁰ Antonova 1997: 18

⁴⁰¹ Antonova 1997: 28-9

⁴⁰² De opptrer første gang i et samlemanuskript for paremier datert 1271 (Lenhoff 1989: 75).

overskriften «Lesninger fra Genesis» (*Ot' Bytija chtenie*)⁴⁰³ men faktisk ikke er hentet fra Bibelen. Istedet får vi «a patchwork of Biblical citations, exegetical reflections, and didactic admonitions, all commenting on an abbreviated version of the chronicle's description of Jaroslav's victory over Svjatopolk».⁴⁰⁴

På 1400-tallet ser man en tendens til at officiet igjen vokser i størrelse, antagelig som en følge av påvirkning fra det jerusalemitiske liturgiske systemet.⁴⁰⁵ Flere festdager krevde obligatorisk utbytting av oktoek-tekster, og man fikk flere kategorier av hymner til hvert officium. Ved overgangen fra 1300- til 1400-tallet har det dannet seg en noe mer stabil versjon av 24. juli-officiet (se tabell, s. 70-71). Her er stikirgruppene A, B og C blitt befestet i faste posisjoner som henholdsvis stikirer til «Herre, jeg roper», apostika til vesper og lovprisningsstikirer. Stikirene #45 «Idag utgjør den troende», #46 «I er engler på jorden» og #47 «Med fryd feirer vi» er etablert som en fast gruppe,⁴⁰⁶ plassert som apostika til matutin.⁴⁰⁷ Tre av de eldste stikrar-versene (#18-20) opptrer jevnlig, men #21 «Herlige brødre» og #22 «Guds utvalgte» forsvinner. I tillegg til den mer eller mindre konsoliderte sammensetningen har endel av manuskriptene i denne gruppen i tillegg *svetilen* #29 «Med bitre tårer» og ekstra *slavnik* #23. «Idag opplyses».⁴⁰⁸

Efterhvert som kravene i jerusalemitisk ritus får større påvirkning ser vi hvordan skriverne forsøker å fylle de nye kategoriene: én *slavnik* til hver stikirgruppe, *sedalner* til *katisma* og til *polyeleos*; stikir til Ψ 50. De færreste fyller inn egenkomponerte vers; istedet henviser de til oktoeken eller dublerer de dem som allerede er i bruk (*sedalen* til kanon #24 «Fra ung alder» fylles inn både til *katisma* og til *polyeleos*).⁴⁰⁹

⁴⁰³ Abramovich" 1916: 115

⁴⁰⁴ Hollingsworth 1992: 207. Samme sted finnes også en oversikt over ulike forskeres syn på dateringen av paremiene og deres forhold til *Kroniken*. For en oversikt over nyere forskning, se del 3.1.3 ovenfor.

⁴⁰⁵ Antonova 1997: 29

⁴⁰⁶ Antonova kaller denne gruppen «litia-gruppen», siden den er plassert som stikirer til litia i de sene variantene av 24. juli-officiet som oppstår før eller parallelt med «Pakhomij-redaksjonen» på 1400- og 1500-tallet. #46 «I er engler på jorden» opptrer for seg selv i mss. på 1200-tallet. Tilfeldig sammensatte «leilighetsgrupper» av stikirer fra stikrar-boken er som nevnt vanlig i denne perioden, men de forsvinner alltid som *gruppe* i den senere manuskripttradisjonen. Siden stikirene ##45-47 opptrer som gruppe i det senere materialet, mener Antonova at den også må ha utgjort en gruppe i utgangspunktet (Antonova 1997:22). Hun mener at denne «gruppen» muligens går helt tilbake til det opprinnelige officiet.

⁴⁰⁷ Et tegn på at Boris og Gleb-festen i denne perioden fremdeles ble regnet som en «mellemstor» til liten fest.

⁴⁰⁸ Antonova 1997: 30, 139-42

⁴⁰⁹ Antonova 1997: 31

Festen for translasjonen av martyrenes relikvier 2. mai opptrer jevnlig i mineene fra 1400-tallet av, og da i tre, temmelig ulike redaksjoner.⁴¹⁰ Den minste av dem inneholder kun én stikirgruppe («stikirgruppe for 2. mai» ##34-36) og sedalen til kanon (#37 «I hadde lært Kristi») i tillegg til kanon for 2. mai (##151-181). Noen manuskripter prøver å fylle ut med en tropar, om ikke annet; enten fra oktoeken eller fra 24. juli-officiet. En annen redaksjon, også forkortet, utvider dette reportoaret med slavnik (#18 «Kom la oss hylle»), tropar (#71 «Idag utvides kirkens»), kondak (#40 «Idag er helbredelsens») og ikos (#41 «Som en veldig lyskilde»). På 1500-tallet finner vi en tredje redaksjon, åpenbart av senere opphav og dannet under påvirkning av 24. juli-varianter av officiet. Det at den inneholder sedalner til katisma og polyeleos viser at den utformes med «jerusalemittiske» krav i bakhodet. For dets sammensetning, se tabell på s. 70-71. Den utvidede redaksjonen av 2. mai-officiet inneholder historiske paremier, og kombineres med officiet til d.h. Athanasios. Det er verdt å merke seg at Boris og Gleb da har forrang fremfor Athanasios, siden det er deres officium som skal feires med polyeleos.⁴¹¹ Denne «vektingen» av de to helgenfestene finner man igjen i typika fra 1600-tallet.⁴¹² Det er også først i denne perioden, nærmere bestemt på 1400-tallet, at man for første gang ser Boris og Gleb fortrenge d.h. Kristina i kirkeårskalenderne.⁴¹³

På tekstkritisk grunnlag er det bare innholdet i den første forkortede versjonen: kanon, stikirgruppe til 2. mai (##34-36) samt sedalen #37 «I hadde lært Kristi», som med noen sannsynlighet kan sies å ha tilhørt 2. mai-officiets opprinnelige sammensetning. Den utvidede redaksjonen av 2. mai-officiet har tydeligvis oppstått gjennom en gjensidig påvirkning mellom varianter for 24. juli og 2. mai. Undersøkelsen av manuskriptene viser at det ikke har vært skarpe skiller mellom 24. juli- og 2. mai-officiene; de eneste tekstene som konsekvent er knyttet til ett av officiene er de to kanonene, samt stikirgruppe A, som bare forekommer i 24. juli-manuskripter.⁴¹⁴

3.2.3 Dannelsen av et fullstendig, jerusalemittisk officium 15.-17. årh.

Et officium som fullt ut tilfredstilte kravene til det jerusalemittiske typikon var før eller siden nødt til å dukke opp. Antonova mener at dette arbeidet mest sannsynlig ble gjennomført av den kjente serbiske hymnografen og hagiografen *Pakhomij* († >1484), som kom til Rus' fra Athos sist på

⁴¹⁰ Antonova 1997: 34

⁴¹¹ Antonova 1997: 34

⁴¹² *Pravoslavnaja Ėnciklopedija* 2003: 49

⁴¹³ Loseva 2001: 94

⁴¹⁴ Antonova 1997: 51

1430-tallet.⁴¹⁵ Kjent som Pakhomij serberen eller Pakhomij logofet (av gr. *λογοθέτης*, en bysantinsk administrativ tittel; i dette tilfelle vel en slags kirkelig arkivar) fikk han stor innflytelse i samtlige litterære sentre i Rus'. Ifølge Spasskij kan 14 officier og 21 kanoner med noenlunde sikkerhet tilskrives Pakhomij, blant dem offisiene til viktige helgener som Sergij av Radonezh, Antonij av Huleklosteret og Stefan av Perm'.⁴¹⁶ Hvorvidt den nye redaksjonen av Boris og Gleb-officiet, som man finner i manuskripter fra og med 1440-tallet også skal tilskrives Pakhomij, har det vært delte meninger om i forskningen.⁴¹⁷ I flere manuskripter tilskrives den nye kanonen nettopp Pakhomij, og Antonova mener det er grunn til å tro at resten av officiet også er skrevet av ham.⁴¹⁸

Det som uaktet forfatterspørsmålet er sikkert, er at en ny *redaksjon* i ordets fulle betydning dukker opp i manuskriptene på 1440-tallet. Uten dermed å ta endelig stilling til hvem som står bak dette arbeidet kommer vi i det følgende til å omtale det som «Pakhomijs redaksjon». Karakteristisk for disse manuskriptene er at endel av de gamle hymnene er ivaretatt, men kritisk gjennomgått og redigert. Nye hymner er lagt til for å få et officium som dekker alle krav satt av det jerusalemitiske typikon, inkludert hymner til liten vesper og tre kanoner (én til Godefødersken og to til helgenene).⁴¹⁹ Nettopp det at de gamle hymnene ble redigert gir grunn til å tro at forfatteren har ansett den nye redaksjonen som et avsluttet, helhetlig verk.⁴²⁰ Denne oppfatningen har ikke vært delt av de etterfølgende skriverne. Også før den nye redaksjonen ser vi hvordan man forsøker å sette sammen et fullverdig jerusalemitisk officium på grunnlag av de gamle hymnene, blant annet med hymner til liten vesper.⁴²¹ I tiden etter at man har fått den enhetlige «Pakhomij-redaksjonen» ser vi hvordan denne kommer under påvirkning fra disse andre, sene variantene av officiet, og man får «blandingsmanuskripter».⁴²²

Det 24. juli-officiet som tilslutt ender opp i det trykte juli-mineet fra 1629 stammer fra disse «blandingsvariantene». Man kan for eksempel merke seg at mens stikirgruppe C trykkes i Pakhomijs redigerte versjon, så er stikirgruppene A og B ført tilbake til sine opprinnelige utgaver.

⁴¹⁵ Antonova 114-5.

⁴¹⁶ Spasskij 1951: 102-3

⁴¹⁷ Spasskij 1951: 103; Abramovich" 1916: xxi n2

⁴¹⁸ Antonova 1997: 115. I Pentkovskijs typikon-fragment ser vi et annet eksempel på at det kun er kanon som attribueres, da til «metropolitten» (Pentkovskij 2001: 204).

⁴¹⁹ Officiet i Abramovich" 1916: 150-167 tilhører Pakhomijs redaksjon.

⁴²⁰ Antonova 1997: 54

⁴²¹ Antonova 1997: 41-2. Se også tabell i *ibid.*: 43. Det såkalte *Ivanichi*-officiet som ble utgitt i Bugoslavskij 1900: 53-70 er et eksempel på dette).

⁴²² For sammensetningen av disse, se Antonova 1997: 152-5.

De allerede eksisterende slavnikene #45 «Idag kommer de feirende» og #47 «Med fryd feirer vi» er i Pakhomijs redaksjon, men både kanon og de tre versene som settes inn i den – sedalen, kondak og ikos (##24-26) – er tilbakeført. Flere av Pakhomijs nyvinninger forsvinner (tropar #63 «Eders dyder», stikir #59 «Idag er kirkens tallrike», stikir #62 «Kom sammen i kor»), og en rekke av de gamle hymnene han forkastet kommer tilbake (#18 «Kom, la oss hylle», #19 «Kom I nyomvendte», #21 «Herlige brødre»).

«Pakhomij-redaksjonen» ble også brukt til å utfylle 2. mai-officiet. Det officiet som trykkes under 2. mai i 1626-mineet baserer seg på varianter hvor Pakhomijs redaksjon av 24. juli-officiet er satt sammen med den andre forkortede redaksjonen av 2. mai-officiet.⁴²³ (Pakhomijs versjon av stikirgruppe B er således bevart her, mens den tidligere redaksjonen havnet under 24. juli). Påvirkningen mellom de to offisiene kunne også gå motsatt vei: sedalen til kanon for 2. mai (#37 «I hadde lært Kristi») er satt inn som sedalen etter polyeleos i det trykte 24. juli-officiet.

I Den russisk-ortodokse kirkens seneste utgivelse av mineene er den trykte versjonen fra 1600-tallet bevart så å si uendret, men deler av den førmongolske hymnografien som siden gikk ut av bruk er kommet inn igjen som valgfrie alternativer med overskriften *iny* («en annen»). For 24. juli gjelder dette kondak #27 «Da I ble drept», som noe overraskende har fått stikir #20 «Heller enn kjødelig rikdom» som ikos.⁴²⁴ (Denne stikiren hadde som sagt forsvunnet både hos Pakhomij og i det trykte mineet). Som alternativer oppgis også to troparer, hvorav den ene er troparen fra Pakhomijs redaksjon (#63 «Eders dyder»), men som ikke kom med over i det første trykte mineet. Den andre (#69 «Med martyrbloodet») er ny.⁴²⁵ I 2. mai-officiet er stikir #47* («Med fryd feirer vi») byttet ut med #45 («Idag utgjør den troende forsamling») som slavnik til litia. Det oppgis tre alternative troparer (##72-74), to alternative sedalner etter kathisma (##75-76), én alternativ sedalen etter polyeleos (#77) og to alternative kondaker (her er gjengitt den ene, #78). Den ene av kondakene er en forkortet og noe omarbeidet versjon av den førmongolske stikir #18 («Kom la oss hylle»), som allerede er slavnik til apostika i samme officium. Generelt gjelder de for disse hymneversene at de stort sett fremstår som kompilasjoner av fraser fra eldre hymnografi. 1626-officiets svetilen (#67 «Som to i sannhet») er byttet ut med #39 «Kom la oss tre inn», og som

⁴²³ Antonova 1997: 56

⁴²⁴ Mineja 1988: 60-1

⁴²⁵ For henvisninger og sidetall, se appendikset.

slavnik til lovprisningsstikirene er stikir #46 «I er engler på jorden» satt inn.⁴²⁶ Denne er en del av det Antonova kaller «litia-gruppen» av stikirer, men i motsetning til de to andre stikirene i gruppen var #46 ikke kommet med i noen av de trykte mineene fra 1600-tallet.

På de to følgende sidene gjengis en tabelloversikt over innholdet i den «generelle redaksjonen», «Pakhomijs redaksjon», den utvidede redaksjonen for 2. mai og begge officiene (24. juli og 2. mai) i det trykte minea av 1626/29.⁴²⁷

⁴²⁶ *Mineja* 1987: 110

⁴²⁷ Det brukes følgende forkortelser: «St. 'Herre'» = stikirer til «Herre, jeg roper». Slav. = slavnik. Apost. = apostika. «St. litia» = stikirer til litia. «Lovpr.st.» = lovprisningsstikirer. «Sed. kath.» = sedalen efter kathisma. «Sed. pol.» = sedalen efter polyeleos. «Sed. kanon» = sedalen til kanon.

	Gen. red. 13. -14. årh.	Pakhomij-redaksjonen	1629 Juli	Gen. red. 2. mai.	1626 Mai
Liten vesper					
St. «Herre»		#48 «Høyhellig» #49 «Kom alle, å nye» #50 «La hele menneske-»	<i>Som Pakhomij-red.</i>		
Slav.		#51 «Overmannet»	<i>Som Pakhomij-red.</i>		
Apost.		#52 «I gjorde istand» #53 «Guddommelige» #54 «I viste eder»	<i>Som Pakhomij-red.</i>		
Slav.		#55 «Kistene»	<i>Som Pakhomij-red.</i>		
Stor vesper					
St. «Herre»	##1-3 Gruppe A	#56 «Det i sannhet» #57 «For først, ærede» #58 «Salig er eders» ##1*-3* Gruppe A[P]	#68 «Å høyærede under» #57 «For først, ærede» #58 «Salig er eders» ##1-3 Gruppe A	#34-36 Stikirgr. 2. mai	#34-36 Stikirgr. 2. mai
Slav.		#59 «Idag er kirkens tallrike»	#18 «Kom la oss hylle»		#62 «Kom sammen i kor»
St. litia		#60 «Det jordiske rike» #61 «Jorden ble helliget»	#60* «For det jordiske» #61 «Jorden ble helliget»		#60* «For det jordiske» #61 «Jorden ble helliget»
Slav.		#17* «Med fryd feirer vi»	#47* «Med fryd feirer vi»		#17* «Med fryd feirer vi»
Apost.	##4-6 Gruppe B	##4*-6* Gruppe B[P]	##4-6 Gruppe B		#4*-6* Gruppe B[P]
Slav.	#18 «Kom la oss hylle»	#62 «Kom sammen i kor»	#19 «Kom, I nydøpte»	#20 «Heller enn kjødelig»	#18 «Kom la oss hylle»
St. Ψ 50	#20 «Heller enn kjødelig»	#59 «Idag er kirkens tallrike»	#21 «Herlige brødre»	#20 «Heller enn kjødelig»	#59 «Idag er kirkens tallrike»
Lovpr.st.	##7-9 Gruppe C	##7*-9* Gruppe C[P]	##7*-9* Gruppe C[P]		#7*-9* Gruppe C[P]

Slav.	[#23 «Idag opplyses»]	#45* «Idag kommer de feirende»	#45* «Idag kommer de feirende»	#18 «Kom la oss hylle»	#45* «Idag kommer de feirende»
Matutin					
Tropar	#33 «Rettskafne» [#42 «Dine martyrer, Herre»]	#63 «Eders dyder»	#33 «Rettskafne»	#33 «Rettskafne» [#71 «Idag utvides»]	#71 «Idag utvides kirkens»
Sed.kath.		#64 «Idag har I åpenbart» #65 «I frydet eder»»	#70 «Med tålsomhet» #24 «Fra ung alder»	#39 «Kom la oss tre inn» #174? «Hjelpere i nød»	#64 «Idag har I åpenbart» #65 «I frydet eder»»
Sed. pol.		#66 «Salig er jorden»	#37 «I hadde lært Kristi»	#24 «Fra ung alder»	#66 «Salig er jorden»
Kanon	##79-110 (Kanon 24. juli).	##119-150 (Ny kanon 24. juli); ##79*-110* (Kanon 24. juli).	##119-150 (Ny kanon 24. juli). ##79*-110* (Kanon 24. juli).	##151-181 (Kanon 2. mai)	##151-181 (Kanon 2. mai)
Sed. kanon	#24 «Fra ung alder»	#24* «Fra ung alder»	#24 «Fra ung alder»	#39 «Kom la oss tre inn» [#37 «I hadde lært Kristi»]	#37 «I hadde lært Kristi»
Kondak	#25 «Idag stråler»	#25* «Idag stråler»	#25 «Idag stråler»	#40 «Idag er helbredelsens»	#40 «Idag er helbredelsens»
Ikos	#26 «Et forstandig liv»	#26* «Et forstandig liv»	#26 «Et forstandig liv»	#41 «Som en veldig lyskilde»	#41 «Som en veldig lyskilde»
Svetilen	[#29 «Med bitre tårer»]	#67 «Som to i sannhet»	#67 «Som to i sannhet»	«Underfulle broderskap»	#66 «Som to i sannhet»
Apost.	##45-47 «Litia-gruppen»				
Slavnik	#19 «Kom, I nydøpte»				

4. HYMNOGRAFI OG HELLIGHET I KULTEN AV BORIS OG GLEB

4.1 *Den eldste Boris og Gleb-hymnografien (11.-13. århundre): En gjennomlesning*

Vi skal begynne med å se på hymnene i de eldste bevarte manuskriptene. Vi ser først på de tre korte versene som skal plasseres inn i kanon, både fordi vi kan gå ut fra at de hører med til den aller eldste Boris og Gleb-hymnografien, og fordi de viser hvordan de nye helgenene fortolkes inn i en allerede eksisterende, generell og typologiserende helgenterminologi. Derefter ser vi på de fire stikirgruppene i RGADA № 121 og 122, på kanon for 24. juli og på de stikirene som inngår i det eldste og mest fullstendige stikirar-manuskriptet for Boris og Gleb-officiet, RNB Sof. № 384. Tilslutt vil vi se på de hymnene som er entydig knyttet til 2. mai-officiet, selv om disse ikke opptrer i manuskriptene før noe senere, fra 2. halvdel av 1300-tallet. Når vi likevel tar dem med her, er det fordi Antonova mener det er grunn til å tro at de går tilbake til det opprinnelige 2. mai-officiet,⁴²⁸ men mest fordi de representerer en tydeliggjøring av enkelte motiver som gjør det lettere å se tendenser i de eldste manuskriptene i relieff, og fordi den samme tydeliggjøringen kan sees i de hagiografiske verkene.

I del 4.2 oppsummerer vi det bildet av Boris og Glebs hellighet som presenteres i denne eldste delen av hymnografien ut fra tre definerte parametre og i sammenheng med hagiografien. I del 4.3 ser vi på hvordan de hagiografiske verkene på sin side også tar i bruk «hymnografisk retorikk» og liturgiske motiver i sin fremstilling av Boris og Gleb som hellige.

4.1.1 **Sedalen, kondak, ikos (##24-26)**

Sedalen #24 «Fra ung alder», kondak #25 «Idag stråler» og ikos #26 «Et forstandig liv» utgjør ifølge Lenhoff «a single liturgical set», muligens skrevet for å plasseres inn i kanon til d.h. Kristina.⁴²⁹ De er utvilsomt blant de aller eldste hymneversene skrevet til Boris og Gleb, og er høyst sannsynlig bearbejdede oversettelser av greske forelegg.

⁴²⁸ Antonova 1997: 33

⁴²⁹ Lenhoff 1989: 60

Felix Keller har vist at hele kondaken til og med nest siste linje er en direkte oversettelse av en gresk stikir til d.h. Prokopios (minnedag 8. juli).⁴³⁰ De eneste endringene som er gjort med det greske forelegget er at grammatisk tall er gjort om til dualis der det er naturlig, og at Prokopios' navn selvsagt er tatt ut og erstattet med «Roman og Davyd». Den siste linjen i Prokopios-stikiren er ikke tatt med, antagelig fordi den er for lang i forhold til Boris og Gleb-kondakens *automelon*: julekondaken «Idag en jomfru» (gr. *Ἡ παρθένος σήμερον*).⁴³¹ Den siste linjen («I er guddommelige leger» / *ὕμεις γὰρ θεῖοι ἰατροὶ ὑπάρχετε*) kan ifølge Keller stamme fra kondaken til Kyros og Johannes (minnedag 31. januar). Det er nemlig 3. ikos til disse helgenene som er brukt som forelegg for Boris og Gleb-officiets ikos #26 «Et forstandig liv». Her er endringene i grammatiske konstruksjoner og tildels også innhold noe større. Boris omtales som «fra ungdommen av smykket med keiserkronen», mens d.h. Kyros fra ungdommen av «har ført et tilbaketrukket liv» (*βίον μοναδικόν ἐκ νεότητος ἡσκησας*).⁴³²

Alle de tre bevarte kondakene fra 11./12. århundre (#25 «Idag stråler», #27 «Dine martyrer, Herre» og #28 «Da I ble drept») har til felles at hovedvekten ligger på Boris og Gleb som *helbredere*. Dette forklarer ifølge Rothe hvorfor en Prokopios-hymne ble valgt som forelegg istedetfor en hymne til tilsynelatende mer nærliggende «dobbelhelgener», hvor helbredelselementet mangler.⁴³³ I tillegg synes kompilatoren å ha valgt tekster som ikke allerede var oversatt og i bruk i Rus' som forelegg. Siden man ikke benyttet den opprinnelige, fulle kondak-genren i Rus', var tredje ikos i Kyros og Johannes-kondaken ikke tidligere oversatt.⁴³⁴

Innholdsmessig er de tre versene preget av generelle vendinger og høyt abstraksjonsnivå, noe som ikke er overraskende tatt i betraktning deres tilblivelseshistorie.

Sedalen (#24) er «by far the most generalized».⁴³⁵ Helgenene nevnes ikke ved navn, og deres martyrdom omtales heller ikke direkte. De presenteres snarere innenfor rammen av et alment, asketisk hellighetsideal: «Fra ungdommen av» har de kommet til å elske Gud og valgt «kyskhets» (*cèlomudrie*) over lidenskapene. På grunn av dette har de mottatt nåde fra Gud og kan nå helbrede syke.

Kondaken er nesten like generell, selv om den i likhet med ikos nevner brødrene ved deres døpenavn, Roman og Davyd. Her er vekten lagt ikke på helgenene selv, men snarere på minnet

⁴³⁰ Keller 1973: 67

⁴³¹ Keller 1973: 69

⁴³² Keller 1973: 71

⁴³³ Rothe 1981, 1984 & 1985: 335

⁴³⁴ Rothe 1981, 1984 & 1985: 336

⁴³⁵ Lenhoff 1989: 61

om dem, som «stråler frem» og kaller de troende til å tilbe Kristus. Minnet er naturlig knyttet til *kulten*, det vil si til det å «haste frem til deres graver», hvor man oppnår helbredelse.

Mens de andre versene konsekvent presenterer helgenene som en enhet, så handler *ikos* (#26) nesten utelukkende om d.h. Boris (jf. forelegget, hvor det er Kyros som er i fokus).⁴³⁶ Denne forskjellen tydeliggjøres også på det morfologiske nivå gjennom bruken av henholdsvis dualis og singularis. Boris' jordiske makt presenteres i kontrast til den martyrdom (*muchenie*) som Kristus kaller ham til. Martyrdommen er en heltedåd som forutsetter styrke (*krèpost'*) og at man er modig (*muzh'sky*). Når Boris (og Gleb) velger denne fullbyrder han et «forstandig liv» (*razumnoe zhitie*). Deres helbredende evner nevnes ikke, og det asketiske elementet i forelegget (*βίον μοναδικόν [...] ἡσκησας*) er erstattet til fordel for nok en henvisning til Boris' jordiske kongemakt og «keiserkrone» (*cesar'skyim" vèn'cem" [...] ukrashen"*).⁴³⁷

I en særstilling står en av de andre kondakene kjent fra sent 1000- eller tidlig 1100-tall. Kondak #28 «Da I ble drept» er spesiell i den forstand at den har en påskekondak⁴³⁸ som *automelon*. Mur'janov mener dette er enestående og at det vidner om at 24. juli fra første stund ble ansett som en stor og viktig dag i Rus'.⁴³⁹ Sammenligningen med Kristi påskeoffer gjennomsyrrer hele verset: Den ene stikkes med et spyd, den andre slaktes «som et uskyldig lam» (*jako agnja nezlobivo*). Død og gravleggelse blir i virkeligheten inngangen til Guds rike. Deres blod blir «helbredelse for verden». Hans Rothe mener det er sannsynlig at denne kondaken ikke er en oversettelse fra et gresk forelegg, men at den heller har tatt utgangspunkt i et tidlig vita til Boris og Gleb.⁴⁴⁰

4.1.2 Stikirgruppe A, B, C, D1 (##1-12)

Stikirgruppene A (##1-3), B (##4-6) og C (##7-9) er, ved siden av kanon, det mest stabile elementet i hymnografien til Boris og Gleb. De opptrer i de aller eldste manuskriptene, og har klart seg mer eller mindre uendret over i dagens minea. På 1300-tallet befestes de i de posisjoner de har

⁴³⁶ Keller 1973: 70-71

⁴³⁷ *Cèsar'* er en gresisme, og nok et tegn på at det her er snakk om oversatt materiale. Man finner termen forholdsvis ofte i tekster oversatt fra gresk, men den brukes svært sjelden av rus'iske forfattere om lokale forhold. Nestors *Lesning* er et unntak, hvor gresismer brukes bevisst for å forhøye stilen i beretningen (Hollingsworth 1992: 8 n13). Jf. Lenhoff: «...the reference to the crown of Caesar is anachronistic: the princes take their place in the imperial genealogy of the Muscovite Caesars only much later, in the fifteenth century» (Lenhoff 1989: 62). For Poppe er dette et indisium på at Boris og Gleb var av bysantinsk keiserlig avstamning gjennom Volodimers ekteskap med Anna (Poppe 2007: 138; jf. også Il'in 1957: 114).

⁴³⁸ «*Ashhe i v" grob"*», tekst i Seregina 2006: 387-8

⁴³⁹ Mur'janov 1981: 275

⁴⁴⁰ Rothe 1981, 1984 & 1985: 337

fremdeles: gr. A som stikirer til «Herre, jeg roper», gr. B som apostika til vesper og gr. C som lovprisningsstikirer. I det tidligste manuskriptet hvor vi finner dem, RGADA № 122, står gruppe A som apostika, og bare de to første stikirene i gruppen er med. I så godt som alle andre manuskripter står gr. A imidlertid som stikirer til «Herre, jeg roper». Som *automelon* har gruppen en stikir fra Peter og Paulus-officiet, som også står til «Herre, jeg roper». Antonova mener det virker sannsynlig at stikirgruppen er flyttet til plass nr. 2 i RGADA № 122 fordi den var mangelfullt nedtegnet i prototype-manuskriptet. I flere andre manuskripter ser vi at gr. A er nedtegnet med defekt eller nyskrevet tredjestikir, noe som underbygger denne hypotesen.⁴⁴¹

Peter og Paulus-stikiren «Med hvilke lovprisninger» (*Kymi pokhval'nyimi*) er den aller vanligste *automelon* for nyskrevne rus'iske stikirer,⁴⁴² og betydelige deler av stikirgruppe A er en direkte oversettelse av denne mønsterstrofen.⁴⁴³ Det er dermed ingen overraskelse at også disse versene er holdt i svært generelle vendinger: Roman og Davyd har knust fienden «med moden forstand», og det skjedde «etter Kristi lignelse». De sammenlignes med lyskilder, og i stikir #3 gjentas samme formel som i kondak #28 «Da I ble drept»: «Den ene fikk sin side gjennemboret, den andre ble ofret som et lam». Man merker seg epitetet i stikir #1 om at de er «Det rus'iske lands pryd» (*zemlja rus'skyja udobrenie*), noe som ifølge Lenhoff dog ikke må forstås som et tidlig uttrykk for rus'isk nasjonalisme, men heller gjenspeiler mentaliteten til en gresksproglig forfatter som identifiserer seg med *hele* området heller enn med én enkelt by.⁴⁴⁴

Som nevnt har endel manuskripter, blant dem RGADA № 122, hatt stikirgruppe A i forkortet eller defekt form med kun to hele stikirer. I endel manuskripter på 1300-tallet finner vi noen eksempler på «leilighetsstikirer» hvor skriverne tydeligvis har forsøkt å compilere en egen, tredje stikir over samme lest som de to andre i gruppen. Særlig én av disse viser at kultens militære betydning har økt siden stikirgruppen først ble skrevet. Her nevnes «det rus'iske land» spesifikt (*v' strane rus'tei*) og brødrene beskrives som «hjelpere mot ugudelige fiender, som alltid gir sine slektninger seier».⁴⁴⁵

I stikir B:2 (#5) kontrasteres brødrenes jordiske høybyrdighet med «det kongedømmet (*cesar'stvo*) som aldri går tapt» og den *sanne* høybyrdighet (*blagorod'stvo*). Dette har de to, som begge direkte

⁴⁴¹ Antonova 1997: 13-14

⁴⁴² Seregina 1994: 35

⁴⁴³ Lenhoff 1989: 62

⁴⁴⁴ Lenhoff 1989: 62

⁴⁴⁵ «...помощника на враги безбожнѣя, всегда сродникомъ свои победу подающаго» (Antonova 1997: 14).

kalles «pasjonsbærere» (*strastoter'pca*), fått del i gjennom sin martyrdom. Antydningvis ser man en lignende kontrastering i stikir C:2 (#8), hvor helgenene med sine «hellige tårer av blod» farver sine klær i (kongelig) purpur: Det sanne kongedømme oppnås gjennom martyriet.

Helgenenes personlige fromhet fremstår som en forutsetning for at de makter å gjennomgå sitt martyrium. De hadde «ren sjel og rene hjerter» (B:1). Fordi de følger Kristi bud «nærer de ikke fiendskap» til dem som kommer for å drepe; istedet lignes de med Stefanus, «den første martyr», idet de ber for sine egne drapsmenn (B:3).

Den første og den siste stikiren i gruppen behandler begge hvordan helgenenes minne lyser opp «hele verden», «med underfulle lysstråler», og hvordan dette jager vekk «ondskapens» og «syndens mørke». Boris og Glebs martyrdom forstås med andre ord som en del av kristendommens seier over hedendommen i Rus'.

Det at Boris og Gleb i stikir C:1 (#7) omtales nettopp som «Boris og Gleb», det vil si med sine fyrstelige navn og ikke som Roman og David, kan ifølge Lenhoff ikke stamme fra den (formodentlig greske) originalen, men må være en senere endring gjort av en rus'isk skriver.⁴⁴⁶

Stikirgruppen D1 (#10-12) stammer fra det aller eldste bevarte manuskriptet, RGADA № 121 fra slutten av 1000- eller begynnelsen av 1100-tallet. I stil og innhold skiller den seg klart fra stikirgruppene A-C ved at den er mer konkret og har tydeligere narrative elementer. Første stikir har Svjatopolk som sin klart viktigste karakter; andre stikir henvender seg til Boris, mens den tredje tiltaler begge brødrene sammen. Svjatopolks forbrytelse er «broderhat» (*bratonenavidenie*), beskrevet som en ild som tar fatt i alle tanker og får ham til å sette slektskjærligheten (*edinorod'nuju ljub"v'*) til side.

Mens Svjatopolk velger å bruke «makt» på en måte som er ulovlig eller urettferdig (*neprav'dno*), så utmerker Boris seg nettopp ved at han gir avkall på den «gamle» maktbruken (D1:2). Det «gamle» (*drev'nii*) er et ord med utpreget negative konnotasjoner her, forbundet med urettferdig maktbruk og ofring av barn – det vil si hedendom. Den sedvanlige lyssymbolikken knyttes også til overgangen fra hedendom til kristendom: Boris og Gleb har «opplyst Rus'». B.A. Uspenskij mener således at Boris og Gleb også ble forstått i «apostoliske» kategorier, altså at de ved sin livsgjerning er med på å utbre evangeliet i sitt fedreland.⁴⁴⁷

Stikiren gjør det klart at den «rettferdige makten» også er den mest effektive, for gjennom martyrenes forbønn oppnår Rus' beskyttelse fra fiendtlige angrep (D1:2) og Kristus gir «vår slekt»

⁴⁴⁶ Lenhoff 1989: 63

⁴⁴⁷ Uspenskij 2000: 27

(*rodu nashemu*) dens «grunnvoll og festningsverk».

4.1.3 Kanon 24. juli

Kanon er matutinens og – i en viss forstand, i kraft av sin lengde – hele officiets sentrale hymne. På denne bakgrunn er det som forventet at kanon for 24. juli (##79-110) er den mest stabile delen av officiet i manuskripttradisjonen. Kun i noen yderst få manuskripter er den alvorlig defekt eller byttet ut,⁴⁴⁸ og det er som nevnt den eneste hymnen, ved siden av stikirgruppe A og kanon for 2. mai, som eksklusivt er knyttet til én av festdagene for Boris og Gleb (24. juli).

I RGADA № 122 har kanonen en overskrift som viser at den opprinnelig er skrevet på gresk. Det opplyses her at originalen danner et akrostikon som oversatt til slavisk lyder: «Dette bringer jeg som sang til Davyd og Roman».⁴⁴⁹ Mur'janov har forsøkt å rekonstruere begynnelsen av det greske akrostikonet og konkluderer på bakgrunn av dette med at kanon opprinnelig må ha hatt ni oder.⁴⁵⁰ Dette er et arkaisk trekk og brukes av Mur'janov som nok et argument for officiets høye alder.

Hymnen er tradisjonelt oppbygd, med åtte oder à tre troparer og ett gudsmodervers (theotokion). Irmosene angis kun med de første ordene i første linje; for resten av teksten er man henvist til et irmologion. Irmosene i Boris og Glebs kanon for 24. juli er alle utbredte; M.F. Mur'janov opplyser at det er de samme irmoser som brukes i martyrkanon i det eldste kjente slaviske «almene minea» (*mineja obshhaja*) fra 12. eller 13. århundre.⁴⁵¹

Dersom vi ser på første ode, så har den tilsynelatende ikke noen som helst forbindelse hverken til

⁴⁴⁸ Antonova 1997: 15

⁴⁴⁹ «Канонъ тѣма же свѣтыима, имѣяи по главамъ грѣчьскый стихъ: Си Давыду пѣснь приношу Роману» (Abramovich" 1916: 138). Det sies her at kanon «har et gresk vers på avsnittene», en noe særpreget uttrykksmåte som liturgihistorikeren Christian Hannick beskriver som «einzigartig, obgleich durchaus verständlich» (Hannick 1973: 172). Andrzej Poppe er uenig i denne tolkningen, og mener overskriften tvert imot kan tjene som indisium for at officiet opprinnelig ble skrevet på kirkeslavisk (Poppe 1995: 44). Det forblir for meg uklart hva Poppe egentlig mener på dette punktet: «En slik definisjon av akrostikon er ukjent innenfor kirkeslavisk (...). Forfatten bemerket vel heller med dette at han følger normene som er vanlig i gresk hymnografi, d.v.s. innenfor den ortodokse kirkelige tradisjon» («No takoe opredelenie akrostishija cerkovno-slavjanskomu jazyku neizvestno (...). Avtor, pozhaluj, otmetil êtim, chto sleduet chinu, prinjatomu v grecheskom pesnopenii, t.e. pravovernoj cerkovnoj tradicii») (*ibid.*: 44 n36). Han forstår m.a.o. formuleringen «gresk vers» som en slags flagging av konfesjonell tilhørighet.

⁴⁵⁰ Mur'janov 1981: 271

⁴⁵¹ Mur'janov 1981: 269. I den grad irmostekstene vil bli trukket inn i analysen, vil vi måtte basere oss på den form de har i et irmologion utgitt i moderne tid (*Irmologij* 1912). Selv om irmostekstene er blant de mest stabile liturgiske tekstene (Mur'janov 1981: 271-2), må dette tekstgrunnlaget derfor benyttes med forbehold.

den bibelske oden (Ex 15: 1-19) eller til irmosen *Vodu proshed*". I bibelteksten prises Herren som en stridsmann som knuser Israels fiender; irmosen setter seg i i israelernes sted og beskriver hvordan de lovsynger sin redningsmann etter å ha «unnsuppet det egyptiske ondet».⁴⁵² Ingen av disse eller lignende motiver gjenfinnes i kanonoden; heller ikke ordvalg eller innholdsmessig struktur synes å være påvirket av irmos eller bibelsk ode. Det samme inntrykket får man ved en gjennomgang av de andre irmosene.⁴⁵³ Disse har form av korte bønner som tar tak i enkeltmotiver i de bibelske odene, eller som spiller videre på deres generelle tone eller retning. På det rent tekniske plan har irmosene selvsagt betydning for kanontroparenes lengde, men 24. julkanonens innholdsmessige struktur og oppbygning styres etter et annet prinsipp: Boris' og Glebs liv.

Lenhoff skriver at kanonen bare tar «modest advantage of the form's hymnographic possibilities to provide us with a few more particulars about Boris' and Gleb's life».⁴⁵⁴ Dette stemmer bare til en viss grad; de ni odene er oppbygd etter en klar og logisk plan, og det er tydelig at forfatteren har sett det utvidede formatet som en mulighet til å presentere en større og mer sammenhengende bakgrunn for kulten.

I *første ode*, første tropar ber sangeren om forlatelse for sine synder og ber om å bli gjort verdig til å synge helgenenes pris – et særdeles vanlig i grep i denne typen litteratur, som vi blant annet også finner i åpningen av Nestors *Lesningen*.⁴⁵⁵ Andre tropar oppfordrer de troende til å lovsynge de hellige. Mens første tropar har hovedvekten på sangeren eller forfatteren, og andre tropar på de troende eller menigheten, så setter tredje tropar helgenene selv i sentrum. Dette gjør den ved å tematisere deres slektsbakgrunn, deres høye byrd. Akkurat som i stikirgruppe B kontrasteres den jordiske høybyrdighet med den åndelige.

Tredje ode beskriver deres oppvekst: de er forenet i broderlig kjærlighet, og de er «sjelelig modne» til tross for at de er «legemlig unge» (*puer senex*-motivet). De «kom til å hate de forgjengelige ting, som flyter forbi». Dette asketiske draget videreføres i *fjerde ode*. Tredje tropar i tredje ode introduserer ordet «ungdom» (*unost'*), og første tropar i fjerde ode går nærmere inn på denne «blomstrende alder». Vi får vite at de hadde «overhodet ingen [tanke] for den kjødelige

⁴⁵² *Irmologij* 1912: 84

⁴⁵³ Irmosene til ode nr. 3, 5, 6 og 7 finnes i *Irmologij* 1912: 86, 89, 91, 92. Irmos til ode 8 er gjengitt i Mur'janov 1981: 272 (med gresk original).

⁴⁵⁴ Lenhoff 1989: 63

⁴⁵⁵ Hollingsworth 1992: 3

kjærlighets sødme», og heller foretrakk å la seg illuminere av oppbyggelig litteratur – nok et ubikvitært hagiografisk *topos*. Roman prises for at han «fulgte i sin faders spor», og Davyd løftes frem som hans «medkjemper». De forblir «sjelelig og legemlig forenet», og lærer seg å hate «jordisk ære og makt»; istedet velger de «det uforgjengelige kongerike». Disse ordene i tredje tropar peker fremover mot det som på mange måter er verkets sentrum:

Femte ode. Nok en gang fremheves brødrenes spesielle forhold til sin far, og Volodimers egen betydning trekkes frem som at han «hadde latt gudfryktighetens lys skinne over Rus'». På grunn av dette blir de «gjennemboret av misunnelsens piler». «Brodermorderen» Svjatopolk nevnes ved navn og sin faste epitet «usalig» (*okan'nyj*). Han «lar seg friste» av alt det Boris og Gleb har tatt avstand fra: makt (*vlast'*) og æreskjærhet (*slavoljubie*). For misunnelses skyld blir han *lovbryter* (*zakonoprestup'n*) – i krass motsetning til sine brødre, som nettopp har kommet til elske Guds lover (*zakony Bozhija*) av «hele sin sjel» (4. ode, 2. tropar). I den mektige tredjetroparen føres flere av de motivene som hittil er blitt introdusert sammen: Kontrasten mellom det jordiske og det himmelske kongerike, brødrenes høye byrd (1. ode, 3. tropar) og deres nedverdiggende martyrium:

Крѣвию своею прапруду носяща, преславная, и крестъ въ скипетра мѣсто въ десную руку носяща, съ Христомъ царствовати нынѣ сподобистася, Романе и Давыде, война Христова непобѣдимая! ⁴⁵⁶	Eders blod ble eders keiserlige purpurkleder, å høylovede, og i høyre hånd bar I korset i scepterets sted. Å Roman og David, Kristi uovervinnelige hærmenn: Idag ble I verdige til å herske med Kristus!
---	---

Inntil dette punktet er de ikke én gang blitt betegnet som martyrer eller pasjonsbærere, og det nærmeste vi har kommet en hentydning til deres martyrdom er «det uforgjengelige kongerike» som nevnes i 4. ode, 3. tropar. De er blitt tiltalt som «hellige» (*svjataja*, 1. ode, 1. tropar), «vise» (*mudraja*, 3. ode, 1. tropar) og salige (*blazhenaja*, 4. ode, 1. tropar). De viktigste motivene i beskrivelsen av brødrene har vært tradisjonelle, asketisk pregede helgenkvaliteter som kyskhet (*čelomudrie*), visdom (*mudrost'*) og forstand (*razum", s"mysl"*).

I *sjette ode* er temaet Boris død og martyrium. Dette skjer først gjennom en forholdsvis detaljert beskrivelse av hvordan helgenen blir overfalt og gjennemboret med et spyd om natten mens han

⁴⁵⁶ Abramovich" 1916: 140

feirer gudstjeneste. Igjen kan hymnografen fryde seg over guddommelige paradokser, den type kontrasteringer som er så typisk for hymnegenren og som har sin bakgrunn i hvordan Gud gjør død til liv i kristendommens kjernemysterium. Igjen blir tap snudd til seier av Gud, og uten å vite det blir Boris' mordere i realiteten «forbedere for hans martyrkranse». I andre tropar sammenlignes Boris først med Kristus, derefter – som i stikirgruppe B – med d.h. Stefanus, protomartyren, siden han «bad varmt for dem som tok [hans] liv».

Nok en gang ser vi at tredje tropar tematisk peker fremover mot neste ode, her ved at den begynner den fortolkningen av brødrenes død som er tema for *syvende ode*. Istedenfor en beskrivelse av Glebs død går forfatteren rett over i et forsøk på å fortolke hva deres død innebærer – nemlig at den viser oss et «eksempel på broderkjærighet» (*jako prit'chu v" istinu bratoljubija*). Å lide martyrdøden er en stor bedrift som krever mot, styrke og vilje – en sann *podvig*. Selv om de ble hardt såret, «forble de ubeseirede». Her nevnes for første gang deres helbredende evner, som de har fått som «belønning» fra Gud for at de heller valgte lidelsen enn å rømme fra den ondskap de ble utsatt for.

Mens Boris tiltales direkte i ode 6, så er det Gleb som tiltales direkte i *åttende ode*. Uten å overfortolke det kan man merke seg at Boris særlig knyttes til martyrdøm, mens Gleb særlig knyttes til posthume mirakler. Det fortelles hvordan drapsmennene ikke er fornøyde med å ha drept Gleb, men at de etterpå også kaster ham til ville dyr. Han beskyttes imidlertid av Gud, og når noen menn spiser sammen i skogen etter å ha vært på jakt får de se hvordan «lyset strålte fra ditt ansikt». Hellighet uttrykkes legemlig ved ufordervethet og lysglans – spesifikt fra ansiktet. I tredje ode tiltales de første gang som «høylovede pasjonsbærere», og det opplyses at deres minne *helliggjør verden*. (jf. hvordan også faren har opplyst Rus' i 5. ode, 1. tropar).

Niende ode er viet de posthume undrene knyttet til Boris og Glebs graver i Vyshegrad. De blir lagt døde i jorden, men blir samtidig istand til å gi nytt liv til dem som kommer til deres graver.

Som i både *Lesningen* og *Fortellingen* innledes miraklene ved at «en uren» som trækker på det stedet hvor de to er gravlagt, blir «jaget vekk med ild og redsel». Etter dette følger en mengde uspesifiserte undre: De syke blir friske, de lamme får førelsen tilbake, og hedningenes «hovmod» blir stanset – alt spesifikt knyttet til helgenenes graver. Tredje tropar oppsummerer: Boris og Gleb er «pasjonsbærere som seiret i den gode strid» - derfor kan de nå stå for Treenighetens åsyn og be for de troende på jorden.

Bruken av tradisjonelle *topoi* i beskrivelsen av helgenenes barndom og oppvekst reflekteres i det faktum at så godt som alle motivene også kan gjenfinnes i Nestors *Lesning*. Motivene er alle svært utbredte og generelle, og kan nok derfor ikke brukes som argument for at forfatteren av kanon må ha kjent til *Lesningen* eller omvendt.⁴⁵⁷ Derimot forteller det oss noe om en felles tilnærming til det å skrive hagiografiske tekster, hvor «likhet-gjøringens poetikk», for å bruke Panchenkos uttrykk, overstyrer bruken av konkrete, biografiske enkeltheter:

KANON FOR 24. JULI	LESNINGEN («CHTENIE») ⁴⁵⁸
Gi meg forlatelse for mine mange overtredelser, Frelser. (1. ode, 1. tropar #79; Abr:138 ²²)	O Lord, Thou knowest the crudeness and folly of my heart, and yet I hope in Thy mercy. (Holl:3, Abr:17-8)
Gi meg visdom, så jeg lovpriser deg med hymner, du som forherliget dine to hellige. (1. ode, 1. tropar #79; Abr:138 ²³⁻²⁴)	O Lord, look upon my humility and grant understanding to my heart, so that I, wretched one, may relate to all who listen the life... (Holl:3, Abr:4-6)
I hadde alle tanker rettet mot Gud, å vise, og forenet i broderlig kjærlighet levde I på gudfryktig vis. (3. ode, 1. tropar #83; Abr:139 ⁴⁻⁵) Sammen ble I på gudfryktig vis sjelelig og legemlig forenet. (4. ode, 2. tropar #88; Abr:139 ¹⁹⁻²⁰)	He used to pray in this fashion every hour, and holy Glëb would listen to him, sitting and never leaving blessed Boris' side. (Holl:8, Abr:5 ¹⁶⁻¹⁸)
Om I var legemlig unge, så var I sjelelig modne. (3. ode, 2. tropar #84, Abr:139 ⁶⁻⁷)	For Boris was (...) a child in body but a man in understanding. (Holl:8, Abr:5 ¹⁹)
I den blomstrende alder, i ungdommen, hadde I overhodet ingen (tanke) for den kjødelige kjærlighets sødme. (4. ode, 1. tropar #87; Abr:139 ¹³⁻¹⁴)	The blessed one was ill-disposed toward this [marriage]. (...) The blessed one did this not out of desire of the flesh – God forbid! (Holl:9, Abr:6 ^{20, 22})
I leste Guds hellige skrifter og lot eder opplyse av de guddommelige bud. (4. ode, 1. tropar #87; Abr:139 ¹⁴⁻¹⁵)	He used to take up books and read (...) and he used to read the lives and martyrdoms of the Saints. (Holl:7, Abr:5 ⁹⁻¹⁰)

⁴⁵⁷ Av denne årsaken gjengir jeg ikke de kirkeslaviske versjonene i parallelltekst her, men kun min egen oversettelse av kanon og Hollingsworths oversettelse av Lesningen

⁴⁵⁸ Bak hvert sitat refereres det til sidetall i Hollingsworth 1992 med forkortelsen [Holl:XX]. Det oppgis også side- og linjetall i Abramovich' 1916, med forkortelsen [Abr:XX^{yy}]. For kanonsitater refereres side- og linjetall på samme måte, samt til troparens nummer i appendikset bakerst i oppgaven.

Med alle tanker fulgte du din faders spor, å salige, for du var vis. (4. ode, 2. tropar #88; Abr:139 ¹⁷⁻¹⁸)	When the blessed ones saw their father doing this, they applied themselves all the more to almsgiving. (Holl:8, Abr:5 ²⁴⁻²⁵) (...) he did his father's will (...) for the sake of the law of kings and obedience to his father. (Holl:9, Abr:6 ^{21, 22-223})
I var forenet i eders gudfryktige faders kjærlighet. (5. ode, 1. tropar #91; Abr:140 ⁸)	(...) and their father loved them, seeing in them God's grace (Holl:8, Abr:5 ²⁵⁻²⁶)
Derfor var I mest elsket blant brødrene. (5. ode, 1. tropar #91; Abr:140 ⁹⁻¹⁰)	For, we are told, Jacob favored Joseph and Benjamin. (Holl:10, Abr:7 ⁸⁻⁹)
Som Kain i tidligere tider ble brodermorderen, den usalige Svjatopolk, fylt av vrede. (5. ode, 2. tropar #92; Abr:140 ¹¹⁻¹²)	The other [Svjatopolk] was exceedingly angered at the blessed one. (Holl:10; Abr:7 ⁵⁻⁶)

4.1.4 Stikirene i RNB Sof. № 384 (##14-22)

Flere av stikirene i dette stikirarmanuskriptet er blant de lengste enkeltversene i hele materialet, og de utviser en viss originalitet i form.⁴⁵⁹ Vi finner også en større bredde i anvendelsen av konvensjonelle former; for eksempel er stikir #18 «Kom la oss hylle» delvis strukturert etter den bysantinske *akathistos*-genren, en genre som forøvrig bare skulle bli mer og mer populær i russisk kristendom.⁴⁶⁰ *Akathistos*-hymnene kjennetegnes av en serie lovprisninger kalt *khairetismer*, som alle åpner med tiltalen *radujsja* (tilsv. gresk *χαίρε*): «Fryd deg!»⁴⁶¹

Hovedsakelig på grunn av vekslingen mellom fyrstelige og kristne navn mener Lenhoff et er sannsynlig at de fleste av dem ble skrevet på kirkeslavisk av en lokal forfatter.⁴⁶² Stikirene i manuskriptet spenner imidlertid fra de rent generelle som ikke engang nevner brødrenes navn (stikirgruppe E) til de kanskje mest detaljert biografiske i hele Boris og Gleb-hymnografien (stikirgruppe D2).

Gruppe E (##15-17) er av ukjent opphav og har tilsynelatende ingen direkte forbindelse til Boris og Gleb,⁴⁶³ *automelon* er en stikir til d.h. Kosmas og Damian.⁴⁶⁴ De nevnes ikke ved navn, og stikirene inneholder flere unøyaktigheter i forhold til brødrenes faktiske liv. Likevel er de

⁴⁵⁹ Seregina 1994: 94

⁴⁶⁰ Zheltov & Pravdoljubov 2000: 510; Ljudogovskij 2004: 57

⁴⁶¹ Hollingsworth 1992: 191 n38

⁴⁶² Lenhoff 1989: 67

⁴⁶³ Antonova 1997: 26

⁴⁶⁴ *Incipitarium* 2008: 369

interessante, fordi de viser at hymnografen eller kompilatoren ikke hadde noen problemer med å innordne de konkrete fakta fra Boris' og Glebs vita i en gjennomført typologiserende fremstilling, tvers igjennom styrt av konvensjonell martyrterminologi. Den moderne innvendingen om at de ikke «egentlig» er martyrer for troen, med påfølgende forsøk på å skille mellom «martyrer» og «pasjonsbærere» holder nok en gang ikke vann i møte med de faktiske tekstene (hvor de to termene helt konkret kan brukes om hverandre innenfor én og samme stikir).

De to sentrale stikkordene i disse stikirene er *tålsomhet* eller utholdenhet (*t'rpènie*) og *pasjon* (*strast'*). I sitt tildels dramatiske og utmalende innhold bringer de tankene hen på de tidligkristne martyrbetretningene mer enn på både *Lesningen* og *Fortellingen*:

<p>Въсе горѣ възложыша, мученика Христова, - умъ свои и душу, тѣло же си предашета огневи и ранамъ всѣмъ, на уды раздробими. О, дивное мученика търпѣние: видяща убо уды своя разно, съ радостию предашета въ руцѣ Господни душу отъ страстьна тѣла! Тѣмъ же страсть ваю дньсьсѣ почитаемъ.⁴⁶⁵</p>	<p>I oppløftet alt, å Kristi martyrer: eders sinn og sjel; eders legemer, som I overgav, sønderrevne, til ild og tallrike vunder. Å, hvor vidunderlig var martyrenes tålsomhet: Da I så eders sårede lemmer, overgav I med fryd eders sjel i Herrens hender fra det lidende legeme. Derfor hedrer vi eders pasjon idag.</p>
---	---

Martyriet er en utholdenhetsprøve som krever stor, ja nærmest mirakuløs styrke (*krèpost'*). I siste instans er det Gud som åpenbarer sin egen herlighet i «martyrenes forgjengelige legemer», på en slik måte at både engler og mennesker kommer til tro og priser Ham. Bruken av ordet «pasjon» (*strast'*) er med og understreker sammenhengen mellom martyrenes lidelser her og Kristi lidelser på korset. Pasjonen er samtidig noe de påtar seg *for Kristi skyld* (*taku priim"sha za Khrista strast'*) og noe de *gjør efter Kristi lignelse* (*toizhe strasti poslèdueta*) (tredje stikir, #17).

Av de andre stikirene i manuskriptet er det #22 «Guds utvalgte» som tydeligst tematiserer martyriumsmotivet. «Pasjonsbæreren Roman» ble stukket, mens Davyd «lot seg føre frem som offer, lik et uskyldig lam». Flere av de andre hymnene tar opp hvordan Gud åpenbarer sin storhet gjennom Boris' og Glebs død. Som det heter i #22 «Guds utvalgte»: *For disse helgenenes skyld ble hele Det rus'iske land opplyst!* I #20 «Heller enn kjødelig» beskrives de to som «lysende stjerner

⁴⁶⁵ Abramovich" 1916: 144

over Rus'», åpenbart av Kristus. Rent konkret handler dette ikke bare om at de er leger og eksorsister, og at de forsvarer landet fra fiender (#18), men også om at de er himmelske forbedere for at «den ortodokse tro» (*pravover'nuju veru*) skal bevares uskadet i fedrelandet.

Mens stikirgruppe E's strategi for å fremstille brødrene som hellige er å la dem gå mer eller mindre uformidlet inn i en ferdig oppsatt formel, så befinner gruppe D2 (##13, 10, 14) seg i motsatt ende av skalaen. Her går forfatteren detaljert inn i helgenenes biografi og underbygger kravet om hellighet ut fra det som er spesifikt ved deres *podvig*, mer enn det som er alment.⁴⁶⁶

Første stikir i gruppen (#13) lokaliserer Boris geografisk på en måte som vi ikke finner andre steder i dette tidlige materialet: *Da du sto på sletten ved [elven] Al'ta...* Den utnytter også konkrete detaljer fra Boris' vita når den forteller om tjeneren som «falt over hans bryst» og ropte: *Før I har stukket meg får I ikke stukket min herre!* Den går videre med to ganger å tiltale ham som *fyrst Boris (k'njazhe Borise)* – en direkte henvisning til hans rojale avstamning og politiske status som vi heller ikke har sett så langt i gjennomgangen av materialet. I tredje stikir (#14) gis da også en sterkt politisk tolkning av kulten, hvor Boris og Gleb forstås som «gode fyrster (*dobra k'njazja*). De hadde kjærlighet til sin far, og motsatte seg ikke sin bror, til tross for at de hadde mange menn under seg – en klar implisitt formaning også til samtidige fyrster.

De andre stikirene belyser dette momentet først og fremst ved hjelp av Svjatopolk-karakteren.⁴⁶⁷ Som Seregina ganske riktig påpeker, danner den «usalige» Svjatopolk og de hellige Boris og Gleb en slags binær grunnstruktur i forståelsen av kulten. Mens Boris og Gleb «krones» med den sanne herskerkrone, så dør Svjatopolk «uten minne». Mens han «lider i Gehenna», så hylles hans brødre på jorden (#19 «Kom, I nydøpte»). Årsaken til Svjatopolks lovbrudd forstås både som misunnelse (#19, #22) og som tilskyndelser fra djevelen (#20).

RNB Sof. № 384 inneholder også kanon for 24. juli, til tross for at manuskriptet i utgangspunktet er et stikirar. Det er samme kanon som i de andre tidlige manuskriptene, men den skiller seg ut ved at én tropar i hver ode er byttet ut. De nye troparene (##111-118) er gjennomgående preget av botsmotiver og holdt i jeg-person. Som Lenhoff sier: «The phrases are conventional, but they are

⁴⁶⁶ N.S. Seregina bemerker det uvanlige i at man har to stikirgrupper til samme tone, med samme idiomelone og med delvis sammenfallende tekst (Seregina 1994: 77). Både gruppe D1 og D2 forekommer i et lite antall manuskripter, og forsvinner ut av tradisjonen på et forholdsvis tidlig tidspunkt (*ibid.*: 87). Hvor de kommer fra og hvordan deres innbyrdes forhold skal vurderes, er vanskelig å si. Antonova sier at det eneste vi med sikkerhet kan vite om gruppe D1 er at den på et eller annet tidspunkt utgjorde grunnlaget for dannelsen av gruppe D2 (Antonova 1997: 20).

⁴⁶⁷ N.S. Seregina har drøftet dette flere steder, særlig i Seregina 1995

so unexpected in this context that they seem like intimate personal revelations».⁴⁶⁸ Den nye troparen i tredje ode lyder for eksempel: «*Da jeg var legemlig ung forherdet jeg min sjel, men du, Herre, frelste meg ved bønnene til dine martyrer og leger*» (#112). Flere av de bibelske odene som danner den strukturelle rammen for kanonodene har botelementer i seg, i likhet med flere av ukedagenes gudstjenester (inkludert deres kanoner). Andreas av Kretas store botskanon var også kjent i Rus'.⁴⁶⁹

Troparen i syvende ode skiller seg ut ved at den tar form av en hyllest til byen hvor brødrenes legemer ligger: «*Høyærværdige Vyshegrad koker av eders undre*» (#116). Pussig nok er dette første gang vi finner en direkte henvisning til kultens lokale plassering, et tema som vi først finner i full bredde i stikirgruppe og kanon for 2. mai (##34-36, 151-181).

4.1.5 Hymnografien for 2. mai

Mens man jevnlig finner 2. mai-festen avmerket i kirkekalendere fra 1200-tallet, er det først i senere århundrer man har egne officier for 2. mai bevart i manuskriptene. Den «forkortede redaksjonen», som Antonova mener går tilbake til det opprinnelige 2. mai-officiet, består hovedsakelig av kanon og stikigruppen for 2. mai (##34-36, 151-181). I disse hymnene, de eneste som er eksklusivt knyttet til *translatio*-festen 2. mai,⁴⁷⁰ ser vi klarere enn noen gang hvordan kultens konkrete, stedlige bundethet blir avgjørende for hymnografene. I kanon⁴⁷¹ finner vi gjentatte referanser til Boris' og Glebs legemer/relikvier (3., 5., 8. og 9. ode), til gravene hvor disse relikviene befinner seg (3. og 9. ode), til kirken hvor gravene befinner seg (3., 7. og 9. ode), og til byen hvor kirken befinner seg (3., 5.-8. ode). *Translatio*-seremonien nevnes også (i ode 3, 5 og 8) og det sies at den har bragt nåde til byen (#164). Vyshegrad nevnes ved navn en rekke ganger, og i 3. ode tiltales den sogar direkte: «...høyærværdig reiste du deg over alle byer» (#156). Det spilles på at *Vyshegrad* bokstavelig talt betyr «den høye byen», noe den nå er blitt i dobbelt forstand. Dette muliggjør også en henvisning til evangeliets ord om at «en by som ligger på et fjell ikke kan skjules» (Mt 5:14), og at det i denne sammenhengen kan fremstilles som en profeti. Det er generelt et stilistisk særtrekk ved denne kanonen at den gjentatte ganger introduserer direkte skriftsiter med innledningen «Kristus sa» eller lignende: I 1. ode, 3. tropar (Joh 14:12); 4. ode, 2.

⁴⁶⁸ Lenhoff 1989: 66

⁴⁶⁹ Rogachevskaja 1998: 109

⁴⁷⁰ I stikirarmanuskriptene er også #46 «I er engler på jorden» og #47 «Med fryd feirer vi» entydig forbeholdt 2. mai (Seregina 1994: 93).

⁴⁷¹ Heller ikke her synes det som om irmosene (eller for den saks skyld de bibelske odene) får noen som helst innvirkning på innholdet i kanon. Irmoser for odene 1-8 finnes i *Irmologij* 1912: 84-95.

tropar: (Mt 10:21); 6. ode, 3. tropar (Mt 5:14).

Vyshegrad kalles også for «Det nye Tessalonika», en tilsynelatende kuriøs epitet som forklares med at kulten av Tessalonikas skytshelgen, d.h. Demetrios, var svært populær i de slaviske områdene.⁴⁷² Forfatteren av *Fortellingen* gjør et poeng av at Demetrios bare beskytter én enkelt by, mens de hjemmeavlede helgenene «care and pray not just for one town or even two, but for the whole land of Rus’». ⁴⁷³

Med dette konkrete, stedlige utgangspunktet er det naturlig at det er Boris og Gleb som *helbredere* som særlig fremheves (1., 6.-9. ode, stikirene ##34-36). Bortsett fra en henvisning til «tjeneren som ikke trodde», som helgenene «satte frykt i» (stikir #36) er det snakk om generiske mirakler som ikke har tilknytning til de konkrete underberetningene i *Fortellingen om miraklene og Lesningen*. Samtidig finner vi også her de samme motivene som vi allerede har observert i de eldre manuskriptene: Brødrenes personlige fromhet kommer til uttrykk i asketiske tilbøyeligheter og etterlevelse av «Kristi bud» (#35, #163, #179). De «opplyser» og «helliggjør» landet og byen (#151, ##166-168), noe som gis en interessant vri i 6. ode, 2. tropar (#167): «Som apostlenes budskap gikk ut til hele verden, er jorden blitt fylt av eders undre og helbredelser». Også Boris’ og Glebs rolle som helbredere forstås tydeligvis som å ha en apostolisk funksjon. Vi finner også *imitatio Christi*-motivet: Gjennom ikke å gjøre motstand mot sin bror har Boris og Gleb så å si blitt et ikon på Kristi pasjon, i en passasje som tydelig spiller på Jes 53: 7).

Som et uskyldig lam ble Guds sønn ført til sin død. Han skalv ikke, han skrek ikke. Ham etterfulgte I da I ble drept - ikke av fiender, men av eders egen slekt (#162).

I tillegg til dette har de også en aktiv rolle som beskyttere av det rus’iske land og av byen Vyshegrad. Odene 7-9 tematiserer deres forhold til fyrsteslekten, et forhold tilsynelatende preget av en *quid pro quo* utveksling av tjenester:⁴⁷⁴ «Fiendenes hærer flykter» når fyrstene påkaller helgenenes navn (#170), mens fyrstene har ansvaret for å bygge kirker til helgenene (#171). At Boris og Gleb har fått en avgjørende betydning for fyrstenes evne til å vinne i slag er opplagt (##34-36, #170).

⁴⁷² Den ble bragt dit av «slavernes apostler», d.h. Kyrill og Methodios, som selv var fra Tessalonika. For referanser til mer om Demetrios-kulten i de slaviske områdene, se Hollingsworth 1992: 114 n296.

⁴⁷³ Hollingsworth 1992: 114

⁴⁷⁴ I senantikken og tidlig mellemlalder tenkes forholdet mellom martyren og den troende i stadig sterkere grad analogt med antikkens patron-klient-forhold (Brown 1981: 38).

4.2 Boris og Gleb som hellige: Motiver i hymnografi og hagiografi

Gjennemlesningen av den eldste hymnografien for 24. juli og 2. mai har vist oss at det liturgisk-poetiske uttrykket for Boris og Gleb-kulten allerede på dette stadiet rommer et mangfold av ulike hagiografiske motiver. I denne delen av oppgaven vil vi forsøke å systematisere inntrykkene noe og se dem i sammenheng med de hagiografiske verkene (*Krønikeberetningen*, *Lesningen*, *Fortellingen* og *Fortellingen om miraklene*). På et tidspunkt begynner de rus'iske geistlige å anse Boris og Gleb som helgener, og nedfeller dette skriftlig i liturgisk diktning og hagiografiske *vitae*. De døde fyrstesønnene Boris og Gleb blir helgenene Boris og Gleb, og går i kraft av sin nyvundne status inn i minst tre «hagiografiske relasjoner» som vi vil ta som utgangspunkt for vår analyse:

1) De går inn i Den ortodokse kirkens liturgiske kalender som hellige martyrer, og innlemmes dermed i en allerede eksisterende diskursiv matrise av tradisjonstunge kristne begreper, forestillinger, bilder og symboler. Hagiografenes og hymnografenes kanskje viktigste oppgave vil være å innlemme de nye helgenene i denne matrisen, for derigjennom å underbygge deres krav til hellighet på retorisk nivå. Under overskriften *forholdet til kirken* vil vi se på hvordan Boris og Gleb kobles sammen med viktige forbilder i kirkens historie gjennom *typologiske lesninger*, allusjoner til andre helgen*vitae* og til Skriften, og hvordan endel tradisjonelle hagiografiske motiver som *askese*, *personlig fromhet* og *undergjørende kraft* passes inn i fortellingen om de to brødrene.

2) De inntar, som de første offisielt anerkjente rus'iske helgener, en særstilling i sitt eget, nylig omvendte fedreland. Under overskriften *forholdet til landet* vil vi se på hvordan de nye helgenene påvirker og helliggjør Det rus'iske land som helhet, men også konkrete steder som kirken og byen hvor deres relikvier befinner seg. Her inngår også forestillingen om at Boris og Gleb har «opplyst» landet og i en viss forstand har del i storverket med å bringe Rus' over fra hedendommen til den ortodokse tro. Med andre ord: Hvordan de tegnes i apostoliske kategorier, ved siden av de martyrologiske.

3) Som «martyred princes» bringer Boris og Gleb helgenkarismaen inn i den rus'iske

fyrsteslekten, og trer dermed inn i et spesielt forhold til sin egen slekt. Gjennomgangen av kultens historiske utgangspunkt viste hvor sentral fyrsteslekten ble i utbredelsen av den nye helgenkulten, men også hvor viktig Boris' og Glebs himmelske forbønn og beskyttelse ble for ulike medlemmer av fyrsteslekten. Under overskriften *forholdet til slekten* vil vi ta for oss motiver knyttet til slekt, guddommelig og biologisk utvelgelse og Boris og Gleb som patroner for fyrsteslekten. Vi vil også se på forholdet til Svjatopolk, og hvordan de helliggjorte brødrene blir stående som et politisk-etisk ideal for senere generasjoner av fyrster.

Disse tre kategoriene er ikke utfyllende, og det er alt annet enn vanntette skott mellom dem, noe som også vil komme frem i analysen. I alle tre tilfellene vil vi først gi en samlet beskrivelse av de hagiografiske verkene, hvor vi i betydelig grad støtter oss på sekundærlitteratur. Derefter vil vi se på hvordan disse generelle fenomenene gjenspeiles i hymnografien.

4.2.1 Forholdet til kirken: Typologi og kristusefterfølgelse

Paul Hollingsworth påpeker med full rett at uansett hvor kuriøs og egenartet den første rus'iske helgenkulten måtte fortone seg for våre moderne blikk, så har de opprinnelige forfatterne sett anderledes på det:

...it was essential for the Rus' hagiographers to believe and to demonstrate to their audiences that their saints were not novel and did not differ from earlier holy men. If their society could produce holy men equal to those of the ancients (...) it would mean that sacred history, which had happened before in Byzantium, was happening again in Kiev, and that the Christians of the land of Rus' were as fully saved as the Christians of old.⁴⁷⁵

I motsetning til dette synet står en innflytelsesrik fortolkningstradisjon som har villet se Boris og Gleb-kulten som et kreativt, nyskapende uttrykk for det nasjonale, rus'iske (og russiske) religiøse lynnet (se også ekskursen ovenfor, ss. 42-4). E.E. Golubinskij var en av de tidligste til å bemerke at Boris og Gleb ikke er martyrer i streng, tradisjonell forstand: de ofrer ikke sitt liv for Kristus, men faller som mer eller mindre tilfeldige ofre i en politisk maktkamp.⁴⁷⁶ G.P. Fedotov spant videre på dette, og hevdet at den litt påfallende epitetten som brukes om Boris og Gleb i de hagiografiske tekstene – *strastonos'c'* (bokstavelig talt «pasjonsbærer») eller *strastot'rp'c'* («pasjons-utholder») –

⁴⁷⁵ Hollingsworth 1992: xxiii.

⁴⁷⁶ Golubinskij 1904: 386

var en unik, russisk form for helgenepitet: «De hellige Boris og Gleb skapte i Rus' en egen, og liturgisk sett ikke helt avklart type 'pasjonsbærere' – den mest paradoksale typen av russiske helgener».⁴⁷⁷ Selve ordet er i manuskriptene likevel brukt som en direkte oversettelse av det greske ἀθλοφόρος, opprinnelig et idrettsuttrykk («de som bærer premien»), som i tidlig kristen tid ble anvendt på dem som hadde «vunnet martyrkranen».⁴⁷⁸ Den vanlige oversettelsen av det greske μάρτυς er *muchenik* (av ordet *muchenie*, å lide). Alt tyder på at *strastot'rp'c'* i det vesentlige er et synonym for *muchenik*, en kristen martyr som lider for sin tro.⁴⁷⁹ Om noe er forbindelsen mellom *strastot'rp'c'* og klassisk martyrdom *tettere* enn for det greske ordet, siden *strast'* tydelig henspiller på Kristi pasjon, ikke på en premie eller en pris.⁴⁸⁰

Og det er nettopp Kristi pasjon som blir forståelsesrammen når Boris og Gleb frivillig aksepterer lidelsen og blir drept uten skyld. Dette er det Ingham kaller det «ikoniske» aspektet ved den slaviske herskermartyrologien: «[T]he idea that the martyr's death in its external circumstances duplicates the Passion and that by reenacting Christ's fate he becomes identified with him, that is, becomes his image (εἰκῶν)».⁴⁸¹ I sin fremstilling av Boris' og Glebs død søker både *Krøniken*, *Lesningen* og *Fortellingen* ved hjelp av ulike teknikker å jevnføre den med Kristi død. De fremhever brødrenes rettferdighet og uskyld, mens morderne på sin side bedriver «lovløshet» og «urettferdighet». I *Fortellingens* fremstilling av Boris' siste timer finner vi paralleller både til Jesu kvaler i Getsemane (Matt 26:36-46), til folkemengden som gråter over Jesus på hans vei til Golgata (Luk 23:27-28) og selvsagt korsfestelsen.⁴⁸² Det at Boris og Gleb *frivillig* lar seg drepe har også ikonisk verdi, og i Boris' siste bønn i *Krønikeberetningen* understrekes det at også Kristus kunne ha valgt anderledes: «Du, som fandt det for godt *af egen vilje* at lade Dine hænder nagles til

⁴⁷⁷ «Svjatye Boris i Gleb sozdali na Rusi osobyj, ne vpolne liturgicheski vyjavlennyj chin "strastoterpcev" – samyj paradoksal'nyj chin russkikh svjatykh» (Fedotov 2003: 36).

⁴⁷⁸ Sciacca 1990: 258

⁴⁷⁹ I et annet, tidlig manuskript som det såkalte «Dubrovskij-mineet» (antagelig fra 2. halvdel av 1000-tallet) ser vi at μάρτυς i officiet til d.h. Theodoros Stratelates riktignok konsekvent oversettes med *muchenik*, men at ἀθλοφόρος både oversettes med *strastot'rp'c'* (*Dubrovskij-Menäum* 1999: 3, 10, 20), *strastonos* (*ibid.*: 6) – og *muchenik* (*ibid.*: 4, 41, 58). Også andre tradisjonelle greske termer for martyr som ἀθλητής og καρτερός gjengis med *strastot'rp'c'* (*ibid.*: 12). Ἀθλητής gjengis også én gang med ordet *stradal'c'*, d.v.s. «en som lider» (*ibid.*: 10). Norman W. Ingham kritiserer Fedotovs tolkninger, men mener likefullt at termen *strastot'rp'c'* «...in early Kievan usage (...) seems to have been reserved for martyrs of the type of Boris and Gleb, who were not Christian martyrs (*mučēniki*) in the traditional sense» (Ingham 1984: 40 n24). Dubrovskij-mineet synes å vise at dette er en sannhet som bør modifieres, siden Theodoros er en fullkomment tradisjonell martyr som dør for sin tro på Kristus.

⁴⁸⁰ Sreznevskij 1912: 542-3

⁴⁸¹ Ingham 1984: 44

⁴⁸² Hollingsworth 1992: 103, 106. (*Fortellingen*).

korset...»⁴⁸³ I *Fortellingen* forstår Boris selv en slik død som tradisjonell, kristen martyrdød for Kristi skyld og rettferdiggjør sin handling med sitater fra Bibelen:

If he sheds my blood and hastens to murder me, I shall be a martyr to my Lord. For I shall not offer resistance, since it is written: «The Lord resisteth the proud, but He giveth grace unto the humble»; and the Apostle: «If a man says, I love God, and hateth his brother, he is a liar»; and again: «There is no fear in love, but perfect love casteth out fear.»⁴⁸⁴

Mens Boris er den hvis død i størst grad fremstilles som et frivillig, bevisst valg så lignes Gleb mer konsekvent med det uskyldige offer og sogar med det rituelte rene, religiøse offer.⁴⁸⁵ Både hos Nestor og i *Fortellingen* er bildet av «det uskyldige lam» særdeles viktig, og selvsagt ment å vise til Kristus som det uskyldig ofrede Guds lam.⁴⁸⁶ *Krøniken* og *Fortellingen* er omtrent likelydende i sin beskrivelse av Glebs død: «...Glěb's cook (...) took out a knife, seized the blessed one, and slaughtered him like a sinless and innocent lamb. (...) He was borne up to the Lord as a pure and sweet-smelling sacrifice».⁴⁸⁷ Siste del av sitatet viser til Ef 5:2, og Glebs offer lignes dermed indirekte med Kristi offer.

De lignes også med andre bibelske personer og med kirkens helgener, og både *Fortellingen* og *Lesningen* røper at forfatterne har hatt inngående kjennskap til Bibelen og til bysantinsk hagiografi.⁴⁸⁸ De som nevnes direkte i *Fortellingen* er Josef og Benjamin,⁴⁸⁹ martyrene Niketas, Václav og Barbara,⁴⁹⁰ og Demetrios.⁴⁹¹ I *Lesningen* sammenlignes Gleb med Sakarja,⁴⁹² og Volodimer med d.h. Eustathios og med keiser Konstantin.⁴⁹³ Nestor har også en utredning om tilknytningen til navnehelgenene Romanos melodien og den bibelske kong David,⁴⁹⁴ selv om denne mest er av formell art (både David og Gleb var for eksempel yngst blant sine brødre).

⁴⁸³ Svane 1983: 113

⁴⁸⁴ Hollingsworth 1992: 100. Det første sitatet finnes i Ordspr 3:34, Jak 4:6 og 1 Pet 5:5. De to neste sitatene er fra henholdsvis 1 Joh 4:20 og 1 John 4:18.

⁴⁸⁵ Paramonova 2003: 78

⁴⁸⁶ Dette betones noe forskjellig i de ulike verkene. *Fortellingen* fremhever Glebs uskyld og ungdom, og lesser på med emosjonelt ladede retoriske vendinger for å understreke helgenens forsvarsløshet. I *Lesningen* er Gleb i mye større grad den hagiografiske *puer senex*, barnet som besitter usedvanlig visdom i forhold til sin unge alder. Glebs martyrium parallelliseres dermed med Boris' på en tydeligere måte enn i *Fortellingen* (Freydank 1981: 81-4).

⁴⁸⁷ Hollingsworth 1992: 110. (*Fortellingen*).

⁴⁸⁸ Hollingsworth 1992: xxxvi-xxxvii; xlii

⁴⁸⁹ Hollingsworth 1992: 100

⁴⁹⁰ Hollingsworth 1992: 103. De trekkes frem i kraft av å ha blitt drept av sine slektninger.

⁴⁹¹ Hollingsworth 1992: 114

⁴⁹² Hollingsworth 1992: 16 (*Lesningen*).

⁴⁹³ Hollingsworth 1992: 6

⁴⁹⁴ Hollingsworth 1992: 8-9

Svjatopolk sammenlignes på sin side med brodermorderen Kain⁴⁹⁵ og med den frafalne keiser Julian⁴⁹⁶ i begge verkene. *Fortellingen* nevner Lamek,⁴⁹⁷ og *Lesningen* Judas.⁴⁹⁸ Kainstypologien er kanskje den mest standhaftige. Begge vitaene nevner også Abels navn, og selv om Kain/Abel-typologiens primære funksjon er å karakterisere Svjatopolk,⁴⁹⁹ så innebærer dette også en indirekte sammenstilling av Boris og Gleb med Abel.⁵⁰⁰ I tillegg kommer den indirekte bruken av typologier, som for eksempel når forfatteren av *Fortellingen* lar Boris sitere Stefanus' siste ord før han blir drept (Apg 7: 59-60), men uten å gjøre koblingen eksplisitt.⁵⁰¹

De knyttes også tydelig opp mot standard, bysantinsk hagiografisk fremstilling gjennom bruken av asketiske motiver (som riktignok ikke er fremtredende, men likefullt tydelig tilstede i alle verkene⁵⁰²) og betydningen av deres posthume mirakler.⁵⁰³

Gjennom en utstrakt bruk av bibelsitater og allusjoner til andre helgenvitae løftes de konkrete, historiske hendelsene ut av sin tid- og stedbundne kontekst, og inn i kirkens verden av evige og hellige prototyper. V.M. Zhivov bruker som bilde at den østslaviske mellemlitteraturen er organisert i konsentriske sirkler rundt én, grunnleggende tekst: Skriften. Andre tekster kan vise og supplere med enkeltstående delsannheter utledet av den uttømmende og absolutte meningsfyllden som Skriften besitter.⁵⁰⁴ R. Picchio regner også andre, autoritative tekster fra kirkens tradisjon (hagiografi og hymnografi) til det «forrådet» av hellige modeller som de

⁴⁹⁵ Hollingsworth 1992: 101, 111, 112 (*Fortellingen*); 12 (*Lesningen*).

⁴⁹⁶ Hollingsworth 1992: 112 (*Fortellingen*); 17 (*Lesningen*).

⁴⁹⁷ Hollingsworth 1992: 112

⁴⁹⁸ Hollingsworth 1992: 16

⁴⁹⁹ Paramonova 2003: 70

⁵⁰⁰ B.A. Uspenskij påstår at Boris og Gleb mest konsekvent sammenlignes med Abel, mer enn med både Stefanus, Demetrios og Kristus (Uspenskij 2000: 39). Som Paramonova ganske riktig påpeker er denne typologien ikke engang sentrum i de tekstene som utgjør hovedgrunnlaget for Uspenskij's undersøkelse, nemlig de «historiske paremiene» (Paramonova 2003: 70). Kristus er det primære sammenligningsgrunnlaget, slik man kan forvente i en *passio*.

⁵⁰¹ Hollingsworth 1992: 105-6

⁵⁰² Paramonova hevder at *Fortellingen* presenterer brødrenes voldsomme død som den *eneste* grunnen til deres hellighet (Paramonova 2003: 71). Det er imidlertid tydelige drag av asketisk verdensfornektelse i Boris' monolog når han får høre at faren er død og at Svjatopolk kanskje vil drepe ham: «What did my uncles or my father acquire? Where are their riches and worldly glory (...)? Already everything is for them as if it never had been; everything disappeared with them (...). The only help is from good works and right faith and unfeigned love» (Hollingsworth 1992: 101). Det er heller ikke riktig at enhver beskrivelse av Boris' og Glebs hellighet utenom konflikten med Svjatopolk er *fullstendig* fraværende i *Fortellingen* (Paramonova 2003: 60), selv om Paramonova har rett i at verkets interesse for helgenenes personlige fromhet er meget *en passant*. Men for eksempel heter det i den samme monologen: «For such was the blessed one: righteous, charitable, quiet, meek, humble, merciful to all, and mindful of everything» (Hollingsworth 1992; 101).

⁵⁰³ Hollingsworth 1992: lii

⁵⁰⁴ Zhivov 2000: 607

slaviske «forfatterne» forholdt seg til. Gjennom bruk av «tematiske nøkler» i form av skriftsiter og andre sitater, slås det bro mellom tekstens «åndelige» og «historiske» mening.⁵⁰⁵ Først når de tolkes inn i den høyere, guddommelige orden antar hendelser historisk betydning.⁵⁰⁶

4.2.1.1 Forholdet til kirken i den eldste hymnografien

Denne tenkemåten kommer klarere til uttrykk i hymnografien enn i noe annet verk forbundet med Boris og Gleb. I Nestors *Lesning* ser vi noe av den samme tendensen, når navn på personer og steder fortrenkes til fordel for generelle, abstraherende epiteter. Det er ikke innholdet i deres konkrete *podvig* som først og fremst konstituerer deres krav på hellighet, men nettopp det at de kan gå inn i en allerede eksisterende forestillingsverden og la den konvensjonelle, hymnografiske retorikken omfatte også dem og *deres* livsverk.

Det faktum at flere av de eldste hymnene er direkte oversettelser av greske hymner til andre hellige blir i dette perspektivet nærmest en hedersbevisning: Boris og Gleb er hellige på lik linje med og på samme vis som Kyros og Johannes, eller som Prokopios. Det vidner om dristighet og ambisjon når hymnevers forbundet med Den kristne kirkes største festdager kan tjene som *automela* for nyskrevne hymner til nyslåtte helgener i et nykristnet land, slik det skjer når kondak #25 «Idag stråler» bruker julekondaken «Idag en jomfru» (*Dèva dnes'*) og kondak #28 «Da I ble drept» bruker påskecondaken «Da i graven» (*Ashhe i v" grob"*). Som *automelon* for stikirgruppe D1 (##10-12), som vi finner i det aller eldste bevarte manuskriptet, tjener stikiren «Når fra treet» (*Egda ot" drèva*) fra påskeaftensliturgien. En stikirgruppe som fremstår som forholdsvis rik på konkrete opplysninger, løfter sitt objekt inn i en åndelig dimensjon ved å føre den hjemlige, rus'iske martyrdom sammen med Kristi offerdød på korset.

Det kanskje viktigste enkeltmotivet i den tidlige hymnografien er nettopp Kristi lidelse og død. Formuleringer som fører dem sammen med evangeliens bilde av Kristus er for eksempel at de «valgte lidelsen» heller enn å rømme fra ondskapen (#88), og det at de sier fra seg sin kongeverdighet til fordel for en nedverdiggende død, for derigjennom å ta i besittelse det høyere, himmelske kongedømme (## 8, 93, 118). Som i *vitaene* blir Boris og Gleb til en viss grad bilder på ulike sider ved Kristi pasjon: «Den ene fikk sin side gjennemboret, den andre ble ofret som et

⁵⁰⁵ Picchio 1977: 3

⁵⁰⁶ Børtnes 1988: 28; Uspenskij 2000: 5

lam» (##3, 28). Om Boris heter det at han «frivillig gav avkall på det gamle hatets maktbruk» (#11), og at han «uten skyld underordner seg dommen» til sin brors misunnelse (#19). Når Boris kalles «pasjonsbærer» kalles Gleb «ærerik, saktmodig og høyærverdig» (#4). Mens Boris er martyren som frivillig legger ned sitt liv, så er Gleb den som passivt ofres, «som småbarn i tidligere tider» (#11), «som et uskyldig lam» (#22).

Samtidig som man kan ane en viss differensiering i beskrivelsen av Boris og Gleb, så er de på lik linje martyrer «for Kristi skyld» og «etter Kristi lignelse» (#17). (De kalles både pasjonsbærere (*strastoterpy*) og martyrer (*mucheniki*), men *muchenik* benyttes nesten dobbelt så ofte). Konflikten med Svjatopolk konstrueres imidlertid ikke som en kamp mellom kristendom og hedendom, eller mellom ortodoksi og vranglære. Konflikten har religiøs betydning fordi Svjatopolk egges av djevelen til å bryte tabuet mot å ta liv innad i slekten. De mest brukte betegnelsene på ham er «fiende» (*vrag*) og «bror» (*brat*).⁵⁰⁷ Stikir #20 «Heller enn kjødelig» er et godt eksempel på hvordan den egentlige fiende i den tidligere hymnografien er djevelen: «De rettferdiges fiende misunte eders kyskhet, og tok derfor til å egge eders bøddel, morder og bror». Slik det fremstilles både i hymnografi og *vitae* er det i høy grad i kraft av å være et brodermord at Svjatopolks ugjerning antar religiøs betydning,⁵⁰⁸ og dette understrekes ved at han primært forklares typologisk ved hjelp av Kain-figuren, og ikke for eksempel Judas.⁵⁰⁹ Boris og Gleb sammenlignes på sin side direkte med «protomartyren Stefanus» (##6, 96), og hans siste ord (hvor han tilgir sine drapsmenn) legges i de rus'iske helgenenes munn. I 2. mai-hymnene, som ikke finnes i de aller eldste manuskriptene, kommer d.h. Demetrios indirekte inn gjennom en referanse til byen Tessaloniki (#164), men da primært som eksempel på en himmelsk patron for en by eller et område, bare indirekte som martyr. For både Kains- og Stefanus-typologiene gjelder forøvrig at de er tydeligere og mer uttalte i officiet enn i de hagiografiske verkene.⁵¹⁰

Et annet trekk som fører den eldste hymnografien sammen med tradisjonell, kristen martyrologi (og også med Nestors *Lesning*) er betoningen av et alment, asketisk helgenideal i fremstillingen av Boris og Gleb. Deres personlige fromhet blir i kanon for 24. juli et viktig trekk i beskrivelsen av deres liv, og dette skjer gjennom bruk av *topoi* som vi også finner gjenspeilet i *Lesningen*. Også

⁵⁰⁷ I manuskriptene fra 1300-tallet og utover blir kombinasjonen «fiende og bror» mer og mer vanlig: ##45*, 30, 33, 66, 132. Jf. Seregina 1995: 42.

⁵⁰⁸ Paramonova 2003: 68

⁵⁰⁹ Paramonova påpeker at ingen av Václav-vitaene benytter Kainstypologien, til tross for at også den tsjekkiske fyrsten blir drept av sin bror (Paramonova 2003: 68).

⁵¹⁰ Freydank 1983: 80-81

forut for og uavhengig av sin martyrdød har brødrene «alle tanker rettet mot Gud (#82), allerede «fra ungdommen av» er de som «dydfylte kar» som «har kommet til å hate de forgjengelige ting» (#84). Ungdomsmotivet kan også knyttes til deres modige styrke i møte med døden (#84), men som oftest til asketiske kvaliteter (#30, 83, 85, 77) – inkludert forsikringer om at de «overhodet» ikke hadde noen tanke for «den kjedelige kjærlighets sødme» (##87, 163). De er preget av «kyskhet» (*cèlomudrie*), «dyder» (*dobrodèteli*) og «forstand» (*razum", s"mysl"*). De er istand til å etterfølge Kristi lidelser fordi de i utgangspunktet er blitt velsignet med «ren sjel og rene hjerter» (#4). Selv i de aller tidligste manuskriptene uttrykkes det endog at de «frydet seg» over å dø for Herren (##10, 15) – et vanlig *topos* i martyrbetretninger, men stikk i strid særlig med *Fortellingen*, hvor beskrivelser av deres bitre sorg og gråt tjener som en sammenligning med Kristi anføtelser i Getsemane.⁵¹¹

Sammenfattende er å si at Boris' og Glebs død i hymnografien blir en kristen martyrdød «for Kristi skyld» og «etter Kristi lignelse». Deres død skjer «for Kristi skyld» fordi de har internalisert Kristi bud og derigjennom blitt istand til å følge ham på hans smertensvei, og «etter Kristi lignelse» fordi de kan «lignes» med Kristi pasjon gjennom anvendelsen av tradisjonelle, martyrologiske *topoi*.

4.2.2 Forholdet til landet:

I sin *Lesning* tegner Nestor opp Boris' og Glebs betydning for Det rus'iske land ved å sette beretningen om dem inn i et bredest mulig frelseshistorisk rammeverk: Han begynner med skapelsen, fortsetter skisseaktig med syndefallet og profetenes angrep på folkets frafall, før han kommer til inkarnasjonen, jomfrufødselen og Jesu liv, død og oppstandelse. Beretningen om Boris og Gleb har betydning langt utover seg selv; den er en del av Guds frelsende historie med sitt folk. Når Jesus står opp og sender sine apostler ut for å spre Evangeliet til hele verden, fører det til stor glede for dem som kommer til tro, samtidig som Rus' forblir i hedendommens mørke, fordi ingen apostler har funnet veien dit.⁵¹²

⁵¹¹ Müller 1959: 311

⁵¹² I *Krøniken* er det innskutt en legende om apostelen Andreas, som hevdes å ha prediket i de slaviske områdene. Han reiser oppover Dnjepr og kommer til det sted hvor Kiev senere skulle ligge. Han profeterer at det skal komme en stor by med mange kirker dit, han velsigner stedet og reiser et kors på en av høydene omkring. Siden reiser han til det som senere skulle bli Novgorod, hvor han får et forskrekket møte med den nordlige badstukultur, før han ender i Roma (Svane 1983: 25). Nestor har tydeligvis ikke kjent til Andreaslegenden når han skrev sin *Lesning*, men også i *Krøniken* finner man ulike tradisjoner. Etter

*For they saw the many miracles which the holy apostles worked in the name of our Lord Jesus Christ: the blind were given sight, the lame were made to walk, the lepers were cleansed, and demons were driven out of men through the prayers of the holy apostles. The number of Christians increased, and sacrifices to idols were abolished and disappeared. While these things happened, the land of Rus' remained in its former idolatrous delusion; it had not heard from anyone the word about our Lord Jesus Christ, for no apostles had come to them (...).*⁵¹³

Denne typen frelseshistoriske innledninger er vanlige både i hagiografisk litteratur (inkludert den tsjekkiske Václav-hagiografien) og i mellemlalderkrøniker (inkludert *Beretningen om de svundne år*). Paramonova mener imidlertid at Nestor ikke først og fremst er interessert i å fortelle om kristendommen og dens utbredelse, men heller i å lage en genealogi over utvalgte folk og nasjoner.⁵¹⁴ Som innlemmet i den hellige historien blir rus'erne et nytt, utvalgt folk og dets historie kan forstås analogt med Israels historie. Kanskje er det, som Uspenskij påpeker, ikke tilfeldig at Nestor etter å ha berettet om Kains og Abels fødsel avbryter seg selv med et «Yet let me not prolong the narration, but I shall tell the tale quickly».⁵¹⁵ Drapet på Boris og Gleb går i en viss forstand inn og «erstatte» drapet på Abel: De markerer begynnelsen på den rus'iske historie slik Abel markerer starten på menneskehetens historie.⁵¹⁶ De rus'iske kristne, det «nye folk», sammenlignes med arbeiderne i den 11. time, den siste tids kristne. Og den virksomheten som opprinnelig ble utført av apostlene, utføres i Rus' av landets første helgener:

*For everyone who comes in faith and touches the coffin of the holy passion-sufferers Boris and Glëb is healed at once. The blind receive sight, the lame learn to run, and the possessed are cleansed (...) so that many people come to the saints' church (...).*⁵¹⁷

I alle de hagiografiske verkene finner vi den tradisjonelle lyssymbolikken i omtalen av Boris og Gleb. De beskrives som «shining like two bright stars in the midst of those in darkness»,⁵¹⁸ Gud har satt dem i landet «to give light in the world through innumerable miracles and to shine in the

beretningen om rus'ernes massedåp under året 988 stønner djevelen i smerte: «Her troede jeg, at jeg havde hjemme, for her har Apostlenes lære ikke lydt, og her kendte man ikke Gud (...). Men se, nu er jeg overvundet af denne tåpe, og ikke af Apostlene, ej heller af martyrerne» (*ibid.*: 103). Her er det *Volodimer* («denne tåpe») som er rus'ernes apostel. Det at ingen apostel har forkynt for østslaverne er på den ene side negativt, samtidig som det er nettopp dette som utgjør det mirakuløse og unike ved landets omvendelse. Dette motivet undergraves i ikke uvesentlig grad av den senere interpolasjonen av Andreas-legenden. Når Andreas reiser et kors i en av åssidene rundt Kiev konstituerer *dette* på en måte landets egentlige dåp og bekrefter løftet om at dette en gang skal bli et kristent land.

⁵¹³ Hollingsworth 1992: 5

⁵¹⁴ Paramonova 2003: 66

⁵¹⁵ Hollingsworth 1992: 4

⁵¹⁶ Uspenskij 2000: 33, 41

⁵¹⁷ Hollingsworth 1992: 18

⁵¹⁸ Hollingsworth 1992: 7 (*Lesningen*)

great country of Rus'»,⁵¹⁹ «Som lysfunklende stråler fremstod I; som lyslegemer overstrålede I hele det Russiske Land». ⁵²⁰ Helgenenes lys (*svèt*) må forstås ikke bare som det metaforiske lyset til all hellighet, men også som *apostolisk* «opplysningsvirksomhet» som jager vekk hedendommens mørke. Bildet av Boris og Gleb glir sammen med bildet av deres far, Rus'-landets evangeliske «opplyser» (*prosvètitel'*). I de historiske paremiene heter det tilsvarende om Svjatopolk (*svjatyj* = hellig) at han heller burde hete *Poganopolk*" (*poganyj* = hedensk) – i sin kamp mot de hellige inkarnerer han landets hedenske opphav.⁵²¹

Boris' og Glebs tilstedeværelse i form av undergjørende relikvier på jorden og effektiv forbønn i himmelen konstituerer noe kvalitativt nytt for det rus'iske land. Deres relikvier helliggjør kirken hvor de ligger, byen hvor kirken ligger, landet hvor byen ligger. Men det er også en forestilling om Boris og Gleb som «...the sacrificial blood-bond of faith, the ritual seal of a new covenant which perfected the work of the conversion of Rus'». ⁵²² Mens Volodimer og hans virksomhet blir et bilde på landets dåp, så blir Boris og Gleb et bilde på dets ferming.⁵²³

2.4.3.1 Forholdet til landet i den eldste hymnografien

Den tidligste hymnografien søker, som vi har sett, i størst mulig grad å fremstille Boris' og Glebs hellighet i generelle og abstraherende vendinger; kanskje er det derfor ikke så merkelig at den heller ikke nevner *konkrete steder* som kulten er knyttet til. Først i manuskripter fra andre halvdel av 1100-tallet dukker navnet «Vyshegrad» opp i et hymnevers (#116), og også senere skjer dette primært i de versene som er forbundet med feiringen 2. mai (##34, 164, 168). Den eneste geografiske bestemmelsen som gis i de aller tidligste manuskriptene er «Det rus'iske land», for eksempel stikir #1, hvor brødrene kalles «Det rus'iske lands pryð» (*zemlja rus'kyja udobrenie*). Lenhoff mener dette ikke må forstås som uttrykk for en gryende nasjonalisme, siden dette ikke vil stemme med det generelle inntrykket av disse hymnene. Snarere er det uttrykk for hvordan en gresksproglig forfatter ville ha identifisert seg med hele landet, heller enn med en bestemt del av det.⁵²⁴ Likevel er det noe påfallende at ingen av de tidlige hymnene nevner hverken Vyshegrad

⁵¹⁹ Hollingsworth 1992: 113 (*Fortellingen*)

⁵²⁰ Svane 1983: 117

⁵²¹ Uspenskij 2000: 42

⁵²² Sciacca 1990: 254

⁵²³ Korpela 1998: 175-6

⁵²⁴ Lenhoff 1989: 62

eller Kiev, all den tid dette er svært karakteristisk for slavisk hymnografi i sin almindelighet.⁵²⁵ Enda mer overraskende er det kanskje at disse hymnene knapt rommer noen konkrete henvisninger til helgenenes *graver* og *relikvier*. Helbredelsesmotivet er kanskje det aller viktigste i disse hymnene, og i utgangspunktet vil helbredende og undergjørende evner være knyttet til konkrete gravsteder og relikvier.⁵²⁶ Likevel refereres det til dette kun i noen få vers: Kondak #25 «Idag stråler» («Derfor mottar vi også helbredelsens gaver når vi haster frem til eders graver»); kanon for 24. julis 9. ode, 2. tropar (#108) («...de vidner om hvordan de ble friske ved eders kister») og stikir #20 «Heller enn kjødelig» («Uten vederlag bringer eders graver legedom i landet»).

I 2. mai-hymnografien er imidlertid både relikviene, gravene, Vyshegrad-kirken og byen selv gjennomgangsmotiver. Også på dette feltet synes det som om de nye helgenenes betydning ikke er begrenset til en bestemt del eller by, men gjelder *hele landet*: På grunn av dem «veller helbredelse og nåde frem» (#7). De konkrete undrene i *Lesningen* og *Fortellingen om miraklene* blir ikke nevnt.⁵²⁷ Miraklenes funksjon i teksten er snarere å vise at det profetiske «nådens år fra Herren» (Lk 4:19) er blitt en realitet i samtidens Rus': «Blinde får sitt syn tilbake, de lamme går og de krumbøyde retter seg opp» (#166). Helbredelsene innebærer at Gud setter sitt bekræftende segl på brødrenes krav til hellighet, de er *belønning* (*v"zm'zdie*, #88) for den seier de har utholdt ved sitt dydefulle liv og Kristus-like død. Det faktum at de nå «står foran Den allherskende Treenighet» (#109) gir dem mulighet til å beskytte og gå i forbønn for *hele landet*.

E. Rogachevskaja mener at epitetet «Det rus'iske lands pryd» i stikir #1 ikke bare betyr «territorium», men også konkret «jord» (*pochva*). En tilsvarende dobbeltbetydning kan muligens gjøre seg gjeldende også for ordet *udobrenie* – de er ikke bare «territoriets pryd», men også mer konkret «jordens gjødning». I så fall ser vi kanskje her et uttrykk for forestillingen om at Boris og Gleb besegler pakten mellom Gud og hans nyutvalgte folk med sitt blod; de helliggjør jorden i

⁵²⁵ Rogachevskaja 1998: 105

⁵²⁶ Mayer 2006: 15-16

⁵²⁷ For Müller er dette er argument for å datere det opprinnelige officiet til Ioann I's tid som metropolit: «Die erste služba (...) weiß nur von Zwei Wundern zu berichten: von dem aus dem Grab dringenden Feuer und der Heilung des Lahmen. Darum gehört sie gewiss in die Zeit nach dem ersten Heilungswunder, aber vor der Einweihung der Kirche, zu die die Sluzba ja schon benötigt wurde» (Müller 1963: 315). Poppe mener derimot at det eldste officiet (som ifølge ham tilsvarende RGADA № 122) viser til mange undre, og siterer de tradisjonelle formuleringene fra sedalen og kondak ##24 og 25, stikir #7, og kanontroparene ##101, 107, 108. (Poppe 1995: 36). Av Poppes åtte sitater er det bare de to fra kanon, som Müller også nevner, som ikke har en helt generell karakter som like gjerne kan føres tilbake til forfatterens bruk av *topoi* som til faktiske forhold ved kirken i Vyshegrad.

aller mest konkrete forstand når deres hellige, urettmessig spilte blod trenger ned i den.

Bruken av lysmetaforer er et typisk trekk ved hymnografi generelt, og et gjennomgående element også i de eldste officietekstene til Boris og Gleb. Somregel er bruken av dette toposet knyttet til deres forhold til landet: De har «opplyst Rus'» (#11), de er «to lysende stjerner over Rus'» (#20), for deres skyld (*siju bo radi*) «ble hele Det rus'iske land opplyst» (#22). Deres opplysende effekt gjelder ikke nødvendigvis bare Rus', den kan også gjelde «hele verden» (*v'sju zemlju* #7; *mira* #9, *vselenaja vsja* #23). Som i hagiografien, synes det som om dette også innebærer at Boris' og Glebs død og påfølgende mirakler kan forstås i apostoliske termer. Deres hellighets lys «jager vekk ondskapens mørke» (#7). A.V. Laushkin mener at referansen til Stefanus ikke bare skal tydeliggjøre at Stefanus, Boris og Gleb er «protomartyrer» i hver sin epoke i historien; den skal også gi Boris og Gleb del i erkediakonens apostoliske karisma.⁵²⁸ I slavnik-verset #19 «Kom, I nydøpte» omtales det rus'iske folk som det «nyomvendte» eller «nydøpte» (*novokr'shenii*), og i #22 «Gud utvalgte» settes folkets status som «nylig opplyste» (*novoprosvèshhenii*) sammen med det faktum at landet for helgenenes skyld «er blitt opplyst» (*prosvètisja*).

4.2.1 Forholdet til slekten: Senioratsideologi og broderkjærlighet

Alt tyder på at Boris og Gleb-kulten fra første stund var spesielt viktig for fyrsteslekten som de to drepte brødrene tilhørte. Ifølge M. Ju. Paramonova er det et typisk trekk ved Boris og Gleb-tekstene at den kristne diskursen knyttet til hellighet og martyrium er intimt forbundet med en synkretistisk, dynastisk diskurs knyttet til slektens utvelgelse. Synd, fromhet og guddommelig utvelgelse blir noe «biologisk forutbestemt», og enhver beskrivelse av Boris' og Glebs hellighet løsrevet fra konflikten med Svjatopolk er fraværende i *Fortellingen* og kortfattede i *Lesningen*.⁵²⁹ F. Sciacca beskriver de overleverte tekstene som «...elaborate, historically-colored panegyrics to Jaroslav, presented in the guise of passion-stories and tales of revenge».⁵³⁰ Den fyrstelige familiefæiden stiliseres ikke under det klassiske martyrologiske *topos* om «åndelig seier i en religiøs konflikt»; istedet blir de eksempler på broderkjærlighet (*bratoljubie*) når de utviser lydighet (*obedientia*) til sin eldre bror og anerkjenner ham i farens sted.⁵³¹ *Bratoljubie* blir et ideal

⁵²⁸ I tradisjonen regnes Stefanus som en av de «70 apostler», og kirkens liturgi omtaler ham nettopp som «protomartyr og apostel» (Laushkin 2009 n27).

⁵²⁹ Paramonova 2003: 59-60

⁵³⁰ Sciacca 1985: 247

⁵³¹ Paramonova 2003: 73-5

som uttrykker den underkastelse som bør prege «de yngre» brødrene i forhold til «de eldre», samtidig som de eldres ansvar overfor de yngste også blir understreket. Svjatopolk er en Kain, en broderhater, mens Boris viser seg som det motsatte når han nekter å bruke vold mot ham.⁵³² Nestor, for å ta ett eksempel, setter Boris' og Glebs «broderkjærlighet» (*bratoljubie*) opp mot mordernes «broderhat» (*bratonenavist*), helgenenes barmhjertighet (*miloserdie*) opp mot Svjatopolks ubarmhjertighet (*nemiloserdie*). Boris' betingelsesløse lydighet til sin bror tilsvarende uttrykker hans tilsvarende lydighet overfor Gud.⁵³³

I *Kronikeberetningen* understrekes Svjatopolks skjeve opphav som gjør at han er fordømt så å si fra fødselen av:

*Thi af en syndens rod skyder vanligvis en ond frugt: hans moder havde nemlig været nonne, og for det andet besov Volodimer hende ikke efter ægteskab, så [Svjatopolk] var en horeunge. Derfor elskede hans fader ham heller ikke, for [Svjatopolk] havde to fædre: Jaropolk og Volodimer.*⁵³⁴

Det dynastiske motivet er særlig fremtredende i *Fortellingen*, som rammer inn hele sin beretning med et kompilasjonssitat fra Salmenes bok: «'The generation of the upright shall be blessed,' said the Prophet, 'and their seed shall be blessed'». ⁵³⁵ Volodimer blir grunnleggeren av et gudeutvalgt dynasti, og ved å vise til den gammeltestamentlige fortellingen om Josef og hans brødre (Gen 37-50) identifiseres de utvalgte sønnene (Boris og Gleb) og den urettferdige, syndige av sønnene (Svjatopolk). Boris' og Glebs martyrdød er bare det ene av to narrative sentra i *Fortellingen*; like viktig er beretningen om *Svjatopolks straff*.⁵³⁶ Kulten tilbyr både et eksempel på den rettferdige og den urettferdige hersker:

*As the newly converted Christian culture grappled with the realities of blood feuds and wars, of princely ambition and rivalry, it found in the cult of Boris and Glěb the expression of its hopes for an ideal Christian community, one in which the secular aspirations were restrained and in which true ties of kinship were the ones binding all Christians together.*⁵³⁷

Boris og Gleb går inn i en felleseuropéisk tradisjon av «martyred rulers»,⁵³⁸ som kombinerer kongens karisma med martyrens på en måte som resonnerer særdeles kraftig i mellomalderens

⁵³² Ingham 1984: 48

⁵³³ Paramonova 2003: 73

⁵³⁴ Svane 1983: 75

⁵³⁵ Hollingsworth 1992: 97. (ΨΨ 111:2; 36:26). Picchio 1977: 15-16.

⁵³⁶ Paramonova 2003: 61-3

⁵³⁷ Hollingsworth 1992: lvi-lvii

⁵³⁸ Ingham 1973. Se også Vauchez 1997: 158-67 og Miljutenko 2006:13-56

rus'iske samfunn.⁵³⁹ Bare navnet («martyred rulers») viser hvordan det politiske nok er et sentralt element i kulten, men at det ikke mulig å skille fra det religiøse (noe som uansett ville være unaturlig for melleomalderens mennesker). I stadig sterkere grad blir Boris og Gleb patroner for fyrsteslekten og fyrstenes himmelske hjelpere i strid, de som «[lægger] hedningene for vore fyrsters fødder!»⁵⁴⁰

4.2.1.1 Forholdet til slekten i den eldste hymnografien

Dette dynastiske elementet er forholdsvis lite tilstede i den hymnografien vi finner i de eldste manuskriptene. Jaroslav nevnes for eksempel ikke i noe hymnevers, hverken nå eller senere (han nevnes heller ikke ved navn i *Lesningen*). Likefullt finner vi dette forestillingskomplekset også i hymnografien, særlig gjennom tematiseringen av Boris' og Glebs høye byrd (*blagorod'stvo, εὐγένεια*). Gjennomgående skjer en slik tematisering for å kontrastere den jordiske høybyrdighet med den sanne, åndelige (#5, #8, #26, #81, #103). Selv et så generelt vers som ikos #32 kan endre en henvisning til «et tilbaketrasket liv» i det greske forelegget til istedet å handle om Boris «keiserkrone», for slik å understreke hans «makt [*vlast'*] over sitt fedreland». I seg selv har herskerkarismaen imidlertid ingen betydning for Boris' hellighet; det er fordi han har mottatt en annen form for styrke (*krèpost'*) at han blir istand til å seire i den åndelige strid.

Vi finner forestillingen om Boris og Gleb som «de gode sønner» i fjerde og femte ode i 24. julkanon (#88,#91). Svjatopolk nevnes ved navn, identifiseres som «brodermorder» (*bratoubijca*) og beskyldes for å ha latt seg friste av «makt» (*vlast'*). Boris og Gleb blir et «sant eksempel på broderkjærlighet» (*jako prit'chu v' istinu bratoljubija, #99*), mens Svjatopolk på sin side blir et eksempel på hva som skjer med brodermordere, når det sies at han «ikke unngikk den rettfærdige straff» (#92). Som vi så ovenfor, er det primært i kraft å være et brodermord at Svjatopolks forbrytelse antar religiøs betydning. Boris' og Glebs kjærlighet til hverandre tjener også til å fremstille dem som eksempler på de følelser som ideelt sett bør prege forholdet mellom brødre innad i fyrsteslekten (#1, 83, 88).

I en særstilling står den sjeldne stikirgruppen D1 (##10-12), som forekommer i det aller eldste bevarte manuskriptet. Mens de så å si gjennomgående omtales med sine kirkelige døpenavn Roman og Davyd i de eldste manuskriptene, bruker D1-gruppen deres fyrstelige navn konsekvent. Boris og Gleb og Svjatopolk representerer her to ulike tilnærminger til fyrstemakten,

⁵³⁹ Hollingsworth 1999: 210

⁵⁴⁰ Svane 1983: 118

hvor helgenene har «gitt avkall på det gamle hatets maktbruk» (*nenavidenija drev'njago vlast' otlozh'*, #11). Svjatopolk har på sin side «forlatt kjærligheten til slekten» når han prøver å slå sine egne brødre ihjel «med makt» (#10). Mens Svjatopolk står for den «gamle» sikringen av egen makt gjennom fysisk utryddelse av rivalene (og som her forsøkes assosiert til hedendom), så blir Boris og Gleb symboler for et senioratsprinsipp hvor de yngre brødrene frivillig (*voleju*) underordner seg de eldstes krav på de viktigste områdene av landet. Stikirgruppe D1 tjente på et eller annet tidspunkt i det 12. århundre som modell for stikirgruppen D2, som vi finner i manuskriptet RNB Sof. № 384.⁵⁴¹ Her er slektsmotivet og de politiske implikasjonene av kulten ytterligere skjerpet når de rus'iske menigheter kalles til å «hylle de gode fyrstene Boris og Gleb», som «ikke motsatte seg sin bror» til tross for at de hadde «en mengde av Det rus'iske lands krigere under seg» (#14).

Stikirgruppe D1 rommer såvidt jeg kan se den eneste henvisningen i manuskriptene fra 10./11. århundre til Boris og Gleb som militære skytshelgener: «Når I nå har opplyst Rus', beskytter I alltid eders flokk fra fiendtlige angrep ved eders bønner» (#11). Selv ikke slavnik #20 «Heller enn kjødelig» nevner dette momentet, til tross for at den ellers er svært utfyllende om helgenenes posthume virkning i landet og også hentyder til deres betydning for herskerklassen med epitetet «fyrster for fyrstene» (*k'nazja k'njazem*). Hymnografen ber videre brødrene om «for evig å bevare den ortodokse tro uskadet i eders fedreland», men unnlater altså å spesifisere dette som beskyttelse av fyrsteslektens hærførere, eller som hjelp i kampen mot hedenske motstandere. I 2. mai-hymnene er dette motivet imidlertid kommet med full kraft: De «knuser (...) de hedenske hærer, for med hjelpen fra deres bønner seirer våre troende fyrster...» (#35). De jager vekk «gudløse hærer» (#36), de «beskytter fyrstene» (#178) – og disse bygger til gjengjeld kirker til helgenene i deres navn (#171). Den samme tendensen er tydelig i ikonografien, hvor det ikke bare er brødrenes åndelige styrke som portretteres, men også deres reelle, militære styrke: Som patroner for fyrstene er de krigere og soldater!⁵⁴²

Det eneste som minner om noe tilsvarende i de eldste manuskriptene er – som N.S. Seregina observerer⁵⁴³ – bruken av tradisjonelle *topoi* som understreker martyrenes «mot», «rene styrke» og «ubøyelige viljer» (#100): De «knuste den onde makt» (#1), de fikk «styrke fra himmelen» til å «beseire fienden» (#26), de er «Kristi uovervinnelige hærmenn» (*voina Khristova nepobèdimaja*,

⁵⁴¹ Antonova 1997: 20

⁵⁴² Seregina 1994: 75

⁵⁴³ Seregina 1995: 43

#93). Kanskje er det her, i kombinasjonen av konvensjonell martyrtterminologi og slektsbasert patronforhold til fyrstene at vi finner grunnlaget for den militære kulten av Boris og Gleb, som ble stadig mer utbredt utover i det 13. og 14. århundre.

4.3 Liturgiske motiver og «hymnografisk retorikk» i den hagiografiske litteraturen

Vi husker Picchios teori om at det rus'iske litterære systemet ikke var organisert ut fra genretilhørighet, men snarere gjennom tekstenes forhold til et forråd av «semantic touchstones» eller litterære modeller.⁵⁴⁴ Dette forrådet tenker han seg som særlig knyttet til Skriften, men også andre autoritative tekster fra kirkens tradisjon. Det var gjennom tekstens forhold til disse modellene, samt de faste litterære mønstrene som ble skapt for å referere til dem at det rus'iske publikum fortolket sine litterære verker, ikke gjennom referanser til tekstenes «genre».⁵⁴⁵

I arbeidet med å sette sammen officietekstene til Boris og Gleb har de rus'iske hymnografene forholdt seg til og tatt i bruk en rekke motiver, forestillinger og fraser knyttet til kulten av Boris og Gleb (og til kristen martyrkult generelt), som vi også finner i de hagiografiske vita-beretningene. Hymnografene har kjent til, og i større eller mindre grad referert til, detaljer fra brødrenes biografi som en del av sin strategi for å fremstille dem som hellige innenfor rammen av et liturgisk officium. I hvilken grad er det også omvendt, at de hagiografiske verkene tar i bruk uttryksmåter, fraser og motiver fra hymnografien for å «helliggjøre» sine hovedpersoner? Hymnografiske tekster hadde en «høy» plassering innenfor det kirkelige litterære hierarkiet, med betydelig normativ status,⁵⁴⁶ og dette åpner for at man også kan finne spor av «hymnografisk retorikk» og bruk av liturgiske motiver i tekstene.

Vi skal her kort ta for oss *Kronikeberetningen*, *Fortellingen* og *Lesningen* for å se hvordan de benytter seg av disse virkemidlene. Gjennomgangen gjør ikke krav på å være utfyllende, snarere er det en skraping i en interessant overflate. Vi kommer også til å begrense oss til beskrivelsen av Boris' og Glebs liv og død, samt de avsluttende, enkomiastiske lovprisningstalene som avslutter alle de tre

⁵⁴⁴ Picchio 1977: 3

⁵⁴⁵ Se også Lenhoff 1989: 20-25

⁵⁴⁶ Engström 2004: 15

verkene. Beskrivelsene av de posthume miraklene og «kanoniseringsprosessen» er rike på liturgiske motiver, men vil av plasshensyn ikke bli behandlet nærmere her.

Det er viktig å understreke at dette vil være en deskriptiv påvisning av likheter i form, i ord- og motivbruk. Vi har ikke dermed noen formening om hvilken vei en eventuell direkte eller indirekte påvirkning har gått. Vi er også klar over, som K. Stanchev påpeker, at grensene mellom de ulike formene for «taleorganisering» (vitaets *prosa*, hymnografiens *poesi* og lovprisningstalens *retorikk*) på ingen måte er vanntette innefor dette litterære systemet.⁵⁴⁷ Når en poetisk tekst ikke lenger synges, men leses høyt, så forsvinner praktisk talt den poetiske rytmen og erstattes av rytmiske strukturer typiske for den retoriske tale. Det samme tenderer mot å skje når et stykke prosa (for eksempel et helgenvita) resiteres høytidelig. Tekster med en retorisk taleorganisering befinner seg strukturelt sett altså i «sentrum» av det litterære landskapet.⁵⁴⁸ Likevel mener vi det ikke er urimelig å tro at bruken av motiver, fraser og former som er svært typiske for hymnografien *kan ha hatt* noe av den samme funksjonen som bibelske og kirkehistoriske typologier – nemlig å alludere til en høyere virkelighet og plassere vitaets hovedpersoner innenfor en større, kirkelig forståelsesramme.

4.3.1. Liturgiske motiver

Som ortodokse helgener er det naturlig at Boris og Gleb ønskes assosiert med liturgisk praksis av sine hagiografer. Den klart viktigste passasjen i så måte er Boris' død ved Al'ta, hvor alle de tre verkene beskriver hvordan helgenen forbereder seg til sin martyrdød ved å feire matutin. *Krøniken*⁵⁴⁹ beskriver hvordan han først synger «heksapsalmen»,⁵⁵⁰ de seks psalmene som innleder matutin, og lar ham sitere de to første og den siste psalmen i denne gruppen (ΨΨ3, 37, 142). I *Fortellingen* og *Lesningen* siterer han bare fra den første av disse, men det er også den som tydeligst fortolker hans egen situasjon: «Herre, hvor mange mine fiender er! Mange reiser sig imot mig» (Ψ 3:2-3). Han går videre til å «syngre fra Psalteret»,⁵⁵¹ nærmere bestemt fra Ψ21:3, 20f: «Fede tyre omringede mig, og avindsmænds hob omgav mig, Herre, min Gud, til Dig satte jeg

⁵⁴⁷ Stanchev 2003: 16

⁵⁴⁸ Stanchev 2003: 16-17

⁵⁴⁹ Abramovich' utgave baserer seg på *Codex Hypatianus*, som mangler den avsluttende lovprisningen som er mest interessant for oss i denne sammenhengen. Krønikeberetningens original vil derfor bli sitert etter *Codex Laurentianus* slik denne er gjengitt i bind 1 av «Samlede russiske manuskripter» (*Polnoe sobranie russkikh letopisej*, herefter PSRL 1926). Svanes oversettelse er basert på *Laurentinus* og vil fortsatt brukes.

⁵⁵⁰ «Ὅκσαπσαλμα» (PSRL 1926: 133).

⁵⁵¹ Som her må forstås som en teknisk term på linje med «Hexapsalm». Det er matutinens kathismer Boris synger (Müller 1959: 314).

min lid; frels mig, og red mig for alle dem, der efterstræber mig».⁵⁵² Müller påpeker at dette er en av psalmene som resiteres på langfredag, og den samme psalmen som Jesus siterer på korset (Mt 27:46), slik at Boris' død her på nok et vis lignes med Kristi pasjonshistorie.⁵⁵³ Det fremgår som om det er Boris selv som synger både heksapsalme, kathismer og kanon. Liturgifeiringen fremstår som en handling spesielt forbundet med Guds velsignelse når Nestor poengterer at «God did not permit them [to fall upon him] until the end of matins».⁵⁵⁴

Når Gleb blir drept heter det: «Som et uskyldigt lam lod han sig føre til Gud i vellugts duft som et talende offer».⁵⁵⁵ Dette er en kompilasjon av skriftsteder (1 Pet 1:19, Ef 5:1-2), men tanken om det uskyldige lam har også klare forbindelser til Jes 53: 7, det samme skriftsted som siteres i Krysostomos-liturgiens forberedende proskomidi-del, under den symbolske «slaktingen» av prosforaen (det syrede brødet som bitene til nadverden skjæres ut av).⁵⁵⁶ Også Glebs død «liturgiseres» altså indirekte, selv om det skjer på en mindre tydelig måte enn med Boris.

4.3.2 Krønikeberetningen

Krønikeberetningens avsluttende lovprisning har samme poetiske *akathistos*-form som vi finner i flere av officietekstene til Boris og Gleb (##45, 47, 18, 35, 43), hvilket vil si at hvert ledd begynner med tiltalen *radujsja*: «Fryd eder» (eventuelt som hos Svane: «Hil eder»)⁵⁵⁷

Den er gjennomsyret av den form for lyssymbolikk som er meget typisk for hymnografien: De to helgenene beskrives blant annet som «strålende lamper»,⁵⁵⁸ «lysfunklende stråler»,⁵⁵⁹ «lyslegemer [som] overstrålede (...) hele det Russiske Land»,⁵⁶⁰ og «strålende stjerner».⁵⁶¹ Tilsvarende uttrykk (om enn ikke ord-for-ord) finnes selvsagt i en rekke av hymneversene som vi har studert til nå (##4, 7, 9, 20, 23, 41, 43, 59, 67), tydeligst kanskje i stikirgruppe C: « Som to stjerner lyser I opp verden med underfulle lysstråler»⁵⁶² (#9) og i en av de senere hymnene som brukes som ikos i 2.

⁵⁵² Svane 1983: 114. Paralleller i Hollingsworth 1992: 14 (*Lesningen*), 104 (*Fortellingen*).

⁵⁵³ Müller 1959: 314.

⁵⁵⁴ Hollingsworth 1992: 14 (*Lesningen*).

⁵⁵⁵ Svane 1983: 116.

⁵⁵⁶ Freydank 1981: 79 n3.

⁵⁵⁷ Også Golubovskij har skrevet om likhetene, og mener krøniken har brukt officiet som direkte kilde. (Golubovskij 1900: 147).

⁵⁵⁸ «свѣтилника сияюща» (PSRL 1926: 137).

⁵⁵⁹ «лоуча свѣтозарна» (PSRL 1926: 138).

⁵⁶⁰ «свѣтилѣ ѡзаряюща всю землю Русьскую» (PSRL 1926: 138).

⁵⁶¹ «свѣтлѣи звѣздѣ» (PSRL 1926: 139).

⁵⁶² «Яко звѣздѣ двѣ, мира просвѣщаета чудесными блистании» (Abramovich" 1916: 138¹²).

mai-officiet: «Som en veldig lyskilde stråler de nylig åpenbarte martyrs herlige minne frem over Det rus'iske land; de viste seg som to skinnende lysstråler for dem som lever i mørket, og lot lyset fra Guds undre strømme frem»⁵⁶³ (#41).

Deres *helbredende evner* løftes frem: de skjenker «lægedoms gaver»⁵⁶⁴ til Det rus'iske land, og ikke bare i Rus', men i «Alverden». De har fått gaven på grunn av sitt *fromme levesett* og broderkjærlighet («Sammenføjede i legeme og sjæl»,⁵⁶⁵ «Engle var I, mens I var i kødet»⁵⁶⁶), men også fordi de er Kristi *martyrer* som «med hellige blodsdråber farvede purpuret rødt»⁵⁶⁷ og «trådte den listige drage under fode».⁵⁶⁸ Og se: «Det Russiske Land velsignedes ved eders blod».⁵⁶⁹ I kraft av sin fortjeneste opptre de nå – «som martyrer sammen med martyrerne» – som forbedere «for de nye kristne folk og eders slægtninge». Som forbedere for landet følger det også med et spesielt ansvar for fyrstene:

*Læg hedningene for vore fyrsters fødder! Bed til den Almægtige Gud, at må forblive i fred og endrægtighed og ved helse; fri dem fra fejder og Djævelens anslag!*⁵⁷⁰

Dette siste, fyrstelige og «militære» elementet så vi først komme tydelig til uttrykk i 2. mai-hymnografien. Med unntak av dette holder *Krønikeberetningens* lovprisning seg imidlertid til hymnografiske motiver som er tilstede allerede i de eldste manuskriptene.

⁵⁶³ «Новоявленныхъ мученикъ преславнаа память, Русьстѣи земли свѣтилѣ велицѣи восиаста, мрачнымъ свѣтлѣи явистася зари, отъ Бога чудесы облистаяща» (Abramovich" 1916: 174¹⁸⁻²⁰).

⁵⁶⁴ «цѣлебныя дары» (PSRL 1926: 137). Jf. #3, 46, 25, 37, 27.

⁵⁶⁵ «съвкуплена тѣломъ паче же дш̄ама» (PSRL 1926: 137). Jf. kanontropar #88: «Sammen ble I på gudfryktig vis sjelelig og legemlig forenet» («въкупѣ благочестью съвкуплена душамъ и тѣломъ явистася», Abramovich" 1916: 139¹⁹⁻²⁰).

⁵⁶⁶ Jf. stikir #46: «I er engler på jorden og mennesker i himmelen» («Иже на земли ангела и на небеси человекъ», Abramovich" 1916: 173¹⁷).

⁵⁶⁷ «каплями кровными стѣими ѡчервивша багряницу» (PSRL 1026: 138). Jf. stikir #8: «Med hellige tårer av blod farvet I eders klær røde» («Каплями кръвьными и святыми очървивша ризы», Abramovich" 1916: 138⁹).

⁵⁶⁸ «лукаваго змя поправша» (PSRL 1926: 138). Jf. stikir #45: «...som trampet på slangens hode» («поправшаа змиеву главу», Abramovich" 1916: 173¹⁰⁻¹¹).

⁵⁶⁹ «земля бо Руска бл̄г̄вися ваю кровью» (PSRL 1926: 138-9). Jf. stikir #46: «...med eders blod helliggjorde I hele den rus'iske jord» («кровію ваю всю Рускую землю освятиша», Abramovich" 1916: 173¹⁷⁻¹⁸). Også stikirene ##61, 66.

⁵⁷⁰ «покорита поганья подѣ нозѣ княземъ нашим, молящася къ Влацѣ Б̄у нашему мирно пребывати в совокуплении и въ сдравии избавяща ѿ оусобныхъ рати и ѿ пронырства дьяволя» (PSRL 1926: 139). Jf. kanon for 2. mai, tropar #170: «Fiendenes hærer flykter og de gudløses legemer trampes under føttene til våre fyrster, som påkaller eders hellige navn» («Вражіи ищезаютъ полкы, и поганьская тѣлеса постилана бывають подѣ нозѣ князь нашихъ, призывающихъ имена святаа ваю», Abramovich" 1916: 171¹⁷⁻¹⁸).

4.3.3 Fortellingen og Lesningen

Den avsluttende eulogien i *Fortellingen* har, som Antonova har bemerket, på sin side klare og gjennomgående likhetstrekk med 2. mai-hymnografien. Det er for eksempel interessant å se at de tre direkte skriftsitatene som introduseres med formelen «Kristus sa» eller tilsvarende i kanon (Joh 14:12, Mt 10:21, Mt 5:14), alle kan gjenfinnes i *Fortellingens* avsluttende lovprisning:⁵⁷¹

2. MAI-KANON	FORTELLINGEN
<i>Joh 14:12</i>	
<p>Яко же рече Христось: «Веруй в мя дѣла, яже Азь творю, то сътворить и болша сихъ». Си приимше, святаа мученика, болящая ицѣляета и духы бѣсныа отгонита. (Abr:169²⁷⁻²⁹)⁵⁷²</p>	<p>...отъ всѣхъ бо странъ ту приходяще ту не почъреплють ицѣление, яко же и въ святыхъ евангелиихъ Господь рече святимъ апостоломъ, яко туне приясте, туне и дадите. О сихъ бо и самъ Господь рече: «вѣруй въ Мя дѣла, яже Азь творю, и ть сътворить, и болша тѣхъ». (Abr:50¹⁵⁻¹⁹)</p>
<p>1 ODE, 3. TROPAR (#153): Som Kristus sa: «Den som tror på mig, han skal også gjøre de gjerninger jeg gjør; og han skal gjøre større enn disse». Dette tok de hellige martyrer til seg; de helbreder syke og jager ut onde ånder.</p>	<p>For those who come here from all lands freely receive healing, even as the Lord said in the holy Gospels to the holy apostles, «Freely ye have received, freely give.» For concerning them even the Lord Himself said, «He that believeth on me, the works that I do shall he do also, and greater than these». (Holl:115)</p>
<i>Mt 10:21</i>	
<p>Христовы увѣдѣвши заповѣди божественныа и Тому вслѣдующа: «Въстанеть бо, рече, братъ на брата». Сего ради прияста нужную смерть, яко агньца закалаема. (Abr:170¹⁵⁻¹⁷)</p>	<p>Вѣмъ Тя, рекъша къ своимъ апостоломъ, яко «за имя мое, Мене ради възложатъ на вы руки, и предани будете родъмъ и другы, и братъ брата предасть на смърть, и на умртвятъ вы имене моего ради». (Abr:42¹⁵⁻¹⁸)</p>
<p>4. ODE, 2. TROPAR (#159): I hadde lært Kristi guddommelige bud å kjenne, og efterfulgte dem, for Han sa: «Og bror skal overgi bror til døden». Derfor led I den nødvendige død, ofret som lam.</p>	<p>«I know that Thou said to Thine apostles that, ‘For my sake they shall lay their hands on you, and ye shall be betrayed by kinsfolk and friends, and brother shall betray brother to death, and they will betray you for my name’s sake». (Holl:110)</p>

⁵⁷¹ Antonova 1997: 98

⁵⁷² Vi benytter her samme referansesystem som i tabellen ovenfor, ss. 82-3.

<i>Mt 5:14</i>	
<p>Слово твое исполнися, человекѡлюбче, еже рече ученикомъ си: «Градъ не укрывается, верху горы стоя, и сеи свыше градъ просвѣщаетъ всю землю Русьскую явленіемъ святою ти, Господи. (Abr:171¹⁰⁻¹²)</p>	<p>И не вѣдяху мнози ту лежащую святою страстотърпцю телесу. Нъ яко же рече Господь: «не можетъ градъ укрытися врѣху горы стоя, ни свѣщѣ въжъгыше спудъмь покрывають, нъ на свѣтилѣ поставляють, да свѣтитъ тьмьныя», – тако и си святая постави свѣтити въ мирѣ премногими чудесы, сияти въ Русьскѣ сторонѣ велицѣи. (Abr:48¹⁸⁻²³)</p>
<p>6. ODE, 3. TROPAR (#168) Ditt ord gikk i oppfyllelse, menneskeelsker, for du sa til dine disipler: «En by som ligger på et fjell, kan ikke skjules». Og denne by opplyser fra det høye hele den rus'iske jord ved åpenbaringen av dine hellige, Herre.</p>	<p>Many were unaware that the bodies of the holy passion-sufferers lay there. But even as the Lord said, «A city that is set on a hill cannot be hidden. Neither do men light a candle and put it under a bushel, but place it on a candlestick so that it shines for those in darkness,» so also he placed these saints to give light in the world through innumerable miracles and to shine in the great country of Rus' (...) (Holl:113)</p>

Begge steder finner vi et nær likelydende ordspill hvor Vyshegrad presenteres både som topografisk høytliggende og høyest i æreshierarkiet av rus'iske byer:

<p>Свѣтель воистину и пречестень, превыше бо всѣхъ градъ прѣвъзнесеся, имыи в собѣ честную церковь, в нюже принесена быста бисера многоцѣнная. (Abr:170⁵⁻⁷)</p>	<p>Блаженная црѣкы, въ неи положенѣ быста рацѣ ваю святѣи, имуци блаженѣи телеси ваю! (...) Блаженѣ по истинѣ и высокъ паче всѣхъ градъ Русьскихъ и вышій градъ, имый въ себе таковое скровище, ему же не тѣчнь ни вьсь миръ! По истинѣ Вышегородъ наречеся: вышій и превышій городъ всѣхъ... (Abr:50⁸⁻¹⁴)</p>
<p>3. ODE, 2. TROPAR (#156): I sannhet strålende og ærefull reiste du deg høyt over alle byer, for du har i deg den ærverdige kirke hvor de to dyrebare perler ble båret inn.</p>	<p>O blessed is the church in which the holy coffins containing your blessed bodies were places! (...) Truly, Vyšhorod, you are blessed and higher than all the towns of Rus', possessing in yourself a treasure to which the entire world cannot compare! Truly were you called Vyšhorod: highest and all-highest of all towns! (Holl:115)</p>

Og begge kobler kulten til Demetrios og Tessaloniki:

2. MAI-KANON	FORTELLINGEN
Вѣторыи Селунь, радуется въ странѣ Русьстѣи Вышеградѣ славнии, имѣя в собѣ благодать слдвную пренесениемъ телеси ваю. (Abr:170 ³⁰⁻³¹)	...вѣторый Селунь явися въ Русьскѣ земли, имый въ себе врачество безмздыное. (Abr:50 ¹³⁻¹⁴)
5. ODE, 3. TROPAR (#164) Det nye Tessalonika, ærerike Vyshegrad, fryder seg i det rus'iske land. Den har i seg den ærerike nåde ved overføringen av deres legemer!	A second Thessalonica has appeared in the land of Rus', possessing in itself healing beyond price! (Holl:115)

Som sagt forsøker vi ikke med dette å argumentere for en direkte eller indirekte påvirkning, hverken den ene eller den andre veien. Ei heller – som Antonova – for at de to verkene må eller kan ha hatt samme forfatter.⁵⁷³ *Fortellingens* lovprisning siterer også en rekke andre skriftsteder, og flere av de elementene vi ser her – som for eksempel ordspillet på Vyshegrad – finner vi også i Nestors *Lesning*.⁵⁷⁴ Sitatene brukes også tildels ulikt: «Byen som ligger på et fjell» brukes i kanon som en hyllest til Vyshegrad, mens den i *Fortellingen* forklarer hvorfor brødrenes graver ble funnet på mirakuløst vis.

Hovedpoenget for oss ligger i at disse motivene presenteres i en retorisk opphøyd, poetisk form som minner om de liturgiske hymnene, og som skiller seg fra den narrative prosaen som preger resten av *Fortellingen*. Innholdsmessig nærmer den avsluttende lovprisningen i *Fortellingen* seg den sene hymnografien, idet den legger stor vekt på deres rolle som fyrstenes patroner og medhjelpere i strid: «For with your help and protection our princes make mighty conquests over their opponents».⁵⁷⁵ De er «emperors over emperors and princes over princes»,⁵⁷⁶ «ramparts and a fortress over the land of Rus'»,⁵⁷⁷ «sharp, two-edged swords through which we lay low the

⁵⁷³ Antonova 1997: 99

⁵⁷⁴ Hollingsworth 1992: 31

⁵⁷⁵ «ваю пособиемъ и защѣчениемъ князи наши противу вѣстающая държавно побѣжаютъ» (Abramovich" 1916: 49¹⁶⁻¹⁸). Jf. stikir #35, fra stikirgruppen for 2. mai: «ваю бо молбами и пособиемъ вѣрнии князи наши державно побѣжаютъ», *ibid.*: 168¹⁴⁻¹⁵).

⁵⁷⁶ «цесаря цесаремъ и князя княземъ» (Abramovich" 1916: 49¹⁶). Jf. stikir #20: «I er fyrstenes fyrster» («вы князя княземъ», *ibid.*: 145¹⁹) og kanon for 2. mai, tropar #176: «I er fyrstenes fyrster, modige Kristi martyter» («вы князя княземъ, храбра же Христова мученика», *ibid.*: 172⁸⁻⁹).

⁵⁷⁷ «земля Русьскыя забрала и утвржение» (Abramovich" 1916: 49¹⁸⁻¹⁹), «стѣла и утвржение» (*ibid.*: 50¹). Jf. stikir #12: «som gav vår ætt sin grunnvoll og festningsverk» («даровавшаго роду нашему стену и

audacity of pagans and trample into the earth the arrogance of the devil».⁵⁷⁸ Sammenligningen med Demetrios er også med på å understreke dette, siden han æres nettopp som hellig kriger og soldat. Det er også typisk for den senere hymnografien at man fokuserer så sterkt på kultens konkrete stedbundethet: Brødrenes graver og levninger, kirken hvor de ligger, byen Vyshegrad. Deres betydning gjelder imidlertid ikke bare for denne byen, men for hele Det rus'iske land og sogar for hele verden.

I *Lesningen* utmerker det avsluttende *enkomiium* seg med et fokus på de konkrete, fysiske og stedbundne aspektene ved kulten som i liten grad har vært fremtredende ellers i vitaet: «Truly blessed and most blessed is the town wherein is the grave of the saints and which contains the blessed bodies that dispense the grace of healing!»⁵⁷⁹ «O holy town, made holy by these two saints! For lying in thee are two inextinguishable lights, brighter even than the sun».⁵⁸⁰

Lesningen, som tilstreber et større formmessig samsvar med den klassiske bysantinske hagiografien, ligger i utgangspunktet nærmere hymnografiens uttrykksmåte enn *Fortellingen*. I sine enkomiasiske avslutningstaler ligger de imidlertid svært nær hverandre, både innholdsmessig og i form. Hos begge ligger hovedvekten på motiver som vi særlig finner igjen i 2. mai-hymnografien. For *Fortellingen* er dette i tråd med den generelle tendensen i verket, mens det hos Nestor representerer en lett intonasjonsforskyvning.

Det er langt fra overraskende at et helgenvita avsluttes med denne typen retoriske lovprisningstaler, tvert imot er det svært vanlig. Innenfor vitaet som helhet fungerer de nærmest

утвержение», Antonova 1997: 172); stikir #20: «I er hennes [Rus'-landets] heder og festningsverk» (вы похвала ея, вы утвержение, Abramovich" 1916: 145¹⁵⁻¹⁶).

⁵⁷⁸ «меча обоюду остра, има же дързость поганьскую низълагаемъ и дияволя шатания въ земли попираемъ». (Abramovich" 1916: 49¹⁸⁻²⁰). Jf. kanon for 24. juli, tropar #109: «I sletter ut sykdommer og hedningers hovmod» («устанавливающа болъзни и поганыхъ шатание», *ibid.*: 143⁹⁻¹⁰).

⁵⁷⁹ «И блаженъ поистинѣ и преблаженъ градъ тѣ, в немъ же есть гробъ святою, имѣя в себе тѣло блажено, цѣльбамъ благодать испущающе» (Abramovich" 1916: 25²⁶⁻²⁸). Jf. stikirgruppe for 2. mai, stikir #34: «...pynt deg og gled deg, hellige kirke, hvor helbredelsens hellige kilder ble båret inn» («красуйся и веселися святая церкы, въ ню принесена быста ицеленью святая источника», *ibid.*: 168⁷⁻⁸). Likeledes #36: «Gled deg, hellige og i sannhet vidunderlige kirke, for hit inn ble eders ærverdige legemer båret i hellige kister, Kristi martyrer; i seg har de uopphørlige gaver av nåde» («Радуйся святая церкы дивна въправду, в ню же принесена быста в святей раце, яже имата в собе дары неистыцимыя благодати, честней телеси ваю» (*ibid.*: 168¹⁸⁻²⁰).

⁵⁸⁰ «О граде святой, освященный святыма сима! лежашаи бо в тебѣ есть свѣтъль неугасающи и солнца свѣтъльиши» (Abramovich" 1916: 26³⁻⁶). Jf. kanon til 2. mai, tropar #156: «...høyærverdig reiste du deg over alle byer, for du har i deg den ærverdige kirke hvor de to dyrebare perler ble båret inn» («...пречестень превыше бо всехъ градъ превъзнесея, имыи в собе честную церковь, в нюже принесена быста бисера многоценная», *ibid.*: 170⁵⁻⁷).

som en slags retorisk «godkjentstempel»: Når det avsluttes med passasjer som i form og uttryksmåte ligger svært nær opp til den liturgiske hymnografien er det som om hovedpersonene «besegles» som hellige ved at de symbolsk flyttes inn i kirkens liturgiske rom og blir en del av kirkens kanoniske syklus av faste og bevegelige festdager. Vitaet har gitt begrunnelsen for Boris' og Glebs hellighet; nå *kirkeliggjøres* den på retorisk nivå og sanksjoneres ved at den *synges* – inn og opp i gudstjenestens eskatologiske virkelighet.

5. HYMNOGRAFI OG HELLIGHET I KULTEN AV BORIS OG GLEB II: DEN SENERE HYMNOGRAFIEN (14.-16. ÅRH.)

5.1. Den generelle redaksjonen (14.-15. årh.)

Tidlig på 1400-tallet kan man se at et studittisk officium med en mer eller mindre fast sammensetning av hymner er i ferd med å stabilisere seg i manuskripttradisjonen, etter at denne har hatt et utpreget heterogent preg de siste århundrene. De mest stabile elementene fra de eldste manuskriptene synes å være stikirgruppene A, B og C, kanon for 24. juli og sedalen, kondak og ikos ##24-26. De mest brukte slavnik-versene er #18 «Kom, la oss hylle» (slavnik til apostika vesper), #19 «Kom, I nydøpte» (slavnik til apostika matutin) og #20 «Kom la oss hylle» (stikir etter Ψ50). Det kan virke som om de mest generelle hymneversene har hatt større motstandskraft mot strukturelle endringer, i alle fall synes dette å være tilfelle for stikirgruppene. Når det gjelder slavnik-versene så er inntrykket ikke like entydig: #18 er kanskje den mest generelle hymnen i det eldste og mest fullstendige stikirar-manuskriptet RNB Sof. № 384, mens #19 kanskje er den mest spesifikke. I tillegg kommer selvsagt kanon, som kan sies å ha en nærmest *vita*-preget karakter. Av de nye hymnene er troparen (#33 «Rettskafne») den viktigste, ved siden av den omfangsrike stikirgruppen som synges som apostika i matutin (##45-47). Når den jerusalemitiske ritus trer i kraft og det ikke lenger skal synges apostika i matutin, men bare i vesper, plasseres denne gruppen gjerne som stikirer til litia.⁵⁸¹

Den korteste av hymnene i stikirgruppen, #46, gjentar endel motiver som vi også fant i de hagiografiske verkenes avsluttende lovprisninger: Det heter at Boris og Gleb er «engler på jorden og mennesker i himmelen», de har helliggjort den rus'iske jord med sitt blod og de lovprises ikke bare i Rus', men i hele verden.

De andre to stikirene kjennetegnes ved at de begge først plasseres i sin utøvde, liturgiske kontekst: «Idag utgjør den troende forsamling et åndelig kor, som ærbødig står samlet rundt de hellige martyrs minne». Den liturgiske feiringen av Boris og Gleb er i seg selv blitt en grunn til

⁵⁸¹ Antonova 1997: 22 n2

feiring og fryd. Med sin forankring i den konkrete feiringen ved brødrenes «undervirkende graver» er det ikke overraskende at hovedvekten her ligger på deres «undre og praktfulle helbredelser», men særlig den første stikiren i gruppen (som også er den eneste som finnes i manuskripter fra 1300-tallet⁵⁸²) supplerer med detaljer fra helgenenes *vita*: De «lot seg drepe for å følge Kristi bud», deres døde kroppar ble «kastet på ufarbare steder» og Gud «reiste en ildsøyle» slik at de kunne ble funnet (#45). I likhet med slavnik-vers #18 «Kom la oss hylle» og lovprisningen i *Krønikeberetningen* for året 1015 kjennetegnes både stikir #45 og 47 ved sine *khairetismer*, det vil si lovprisende utbrudd rettet direkte til de omsungne etter mønster av den bysantinske *akathistos*-genren.

Troparen er en viktig hymne siden den oppsummerer det sentrale temaet for dagen og synges i samtlige gudstjenester. #33 «Rettskafne» klarer da også virkelig å få bemerkelsesverdig mange motiver med på bare noen få linjer: Det vi ovenfor har kalt «forholdet til kirken» tematiseres ved at brødrene kalles «pasjonsbærere» og «Evangeliets sanne etterfølgere». De er med andre ord tradisjonelle, kristne martyrer som dør for Kristus når de ikke «motsatte seg sin fiende og bror». De fremstår også som motivert av sin personlige fromhet («kyske Roman og godmodige Davyd»). *Forholdet til slekten* er viktig: Deres død presenteres spesifikt som *brodermord*, og de fremstår som et eksempel for senere fyrster når den jordiske makt som Svjatopolk etterstreber på paradoksalt vis blir til maktesløshet for ham, og til himmelsk kraft og styrke for Boris og Gleb: «La derfor den onde maktelsker gråte, mens I fryder eder og står med englenes skarer foran Den hellige Treenighet». De er også patroner for fyrsteslekten, når det eksplisitt heter at de skal be for herredømmet til «sine slektninger». Sist, men ikke minst har de betydning også for *landet*: 24. juli-offisiets oppsummerende hymne avslutter med å be de hellige fyrstene om at «de rus'iske sønner må bli frelst». De er landets himmelske forbedere, som ikke bare beskytter dem i strid, men også er avgjørende for deres åndelige velbefinnende.

5.2 Pakhomijs redaksjon (15.-16. årh.)

Fra og med 1440-tallet finner vi manuskripter hvor den eksisterende hymnografien er gjennomgått og redigert, og kombinert med nyskrevne hymner for å danne et fullverdig officium etter jerusalemittisk ritus, ifølge Antonova den første *redaksjonen* i ordets fulle betydning.

⁵⁸² Seregina 1994: 90

Antonova sier videre at denne redaksjonen er tenkt som et helhetlig, sammenhengende verk, og at forfatteren med stor sannsynlighet er den serbiske hymnografen og hagiografen Pakhomij Logofet.⁵⁸³ Per-Arne Bodin hevder i en nylig utkommet artikkel at man i Pakhomijs officium til d.h. Sergij av Radonezh finner tydelige spor av hesykastisk innflytelse,⁵⁸⁴ og Jostein Børtnes viser at hesykastisk preget lysmystikk blir det strukturerende elementet i Pakhomijs versjon av *vitaet* til d.h. Stefan av Perm'.⁵⁸⁵ Dersom Antonova har rett i at Pakhomij også står bak den nye Boris og Gleb-redaksjonen, vil det dermed være interessant å se om man også her kan finne hesykastiske tendenser. I tillegg vil vi nok en gang se på de tre parametrene som vi anvendte på den eldste hymnografien (kirken, landet og slekten) for å se om man kan spore noen utvikling på disse områdene.

5.2.1 De redigerte hymnene

Redigeringen av de allerede eksisterende hymnene er stort sett av sproglig karakter. Siden sammenligningsgrunnlaget er så lite, er det også vanskelig å trekke noen konklusjoner på bakgrunn av de endringene som faktisk kan observeres. Gjennomgående er hymnene forkortet, gjerne ved at utfyllende epiteter er fjernet. Dette kan synes noe merkelig, all den tid den såkalte «andre sydslaviske innflytelse» på rus'isk litteratur i denne perioden preges av utbroderende og overdådige retoriske virkemidler som «ordfletting» (*word-weaving, pletenie sloves*). Når Pakhomij er en av de viktigste representantene for denne litterære teknikken i tidlig russisk litteratur⁵⁸⁶ skulle man kanskje ha forventet flere «overflødige» epiteter i hymnene.⁵⁸⁷ Samtidig er antallet hymner svulmet kraftig opp som en følge av den nye, jerusalemittiske riten. Når det ikke skal

⁵⁸³ Antonova 1997: 52, 117-18.

⁵⁸⁴ *Hesykasmen* var en bysantinsk kontemplativ fromhetsbevegelse fra 1300-tallet, særlig forbundet med d.h. Gregor av Palamas (+1359). Med utgangspunkt i forskjellige former for ortodoks nyplatonisme representerer Palamas og hans tilhengere en gjennomgripende lysmystisisme, hvor mennesker gjennom bønn skulle kunne skue det «uskapte lyset» fra Treenigheten; det samme lyset som skinte ved Jesu forklarelse på Tabor (Bodin 2007: 27). Hesykasmen har et klart antidualistisk preg når den lærer muligheten for at menneskets legeme kan forherliges allerede i dette livet, ved Den Hellige Ånds nåde (Børtnes 1988: 110). For å kombinere den mystiske kontemplasjonen av Gud med tradisjonell apofatisk teologi skiller man mellom Guds essens (som er prinsipielt utilgjengelig for mennesker) og Guds energier, som i større eller mindre grad gjennomsyrrer hele skapelsen. De guddommelige energiene er knyttet til Treenigheten som sådan, ikke en av dens hypotaser (Bodin 2007: 27).

⁵⁸⁵ Bodin 2007; Børtnes 1988: 183

⁵⁸⁶ Børtnes 1988: 95

⁵⁸⁷ Spasskij, som er meget kritisk til det han ser på som «tomt ordgyteri» i jerusalemittisk hymnografi, siterer eksempler på endel (kritikkverdige) «treetasjes epiteter» i de nye hymnene (Spaskij 1951: 80). Se også Lenhoff 1989: 71

synges én, men tre kanoner i matutin (to til helgenene og én til Gudedefødersken) vil en viss rasjonalisering måtte melde seg av praktiske årsaker.

Forholdet til kirken: Det asketiske elementet er noe sterkere tilstede. I stikir #1* er det lagt til at de «foraktet det jordiske kongerike». Samtidig er bruken av bibelske typologier ikke like tydelig; man ser den type abstrahering som er typisk for estetikken knyttet til den andre sydslaviske innflytelsen:⁵⁸⁸ Navnet Stefanus er tatt vekk både i stikirgruppe B og i kanon (##6*, 96*), selv om hans siste ord fremdeles siteres. Sammenligningen av Svjatopolk med Kain er også borte (#92*). De eneste egennavnene som brukes er Roman, Davyd, Boris og Gleb, og helgenenes døpenavn benyttes oftere enn deres fyrstelige navn. Svjatopolk blir «brodermorderen» (*bratoubijca*, #92*), mens Stefanus blir «protomartyren» (*pervomuchenik*, #96*). Mirakelhenvisingene er blitt enda mer generiske (#108*). Videre ser man antydninger til at brødrene i stadig mindre grad oppfattes som enkeltpersoner med individuelle trekk. I kanons åttende ode (#103*) er det ikke lenger Davyd som tiltales, men begge, noe som fører til en uoverenstemmelse med *vitaene*: I officiet virker det nå som om også Boris' legeme blir «kastet vekk med forakt». I stikirgruppe C (#9*) er uttrykket «som to stjerner» endret til «som ett lys i to legemer».

Forholdet til slekten er blitt noe mindre uttalt. De tiltales ikke som «fyrster» og en henvisning til dere høye byrd (#5*) er borte. Det er mildt påfallende at mange referanser som går på helgenenes styrke, deres rolle som krigere og deres kamp med djevelen har forsvunnet (##4*, 26*, 45*, 93*, 100*). Som erstatning i et av kanontroparene fremheves istedet det at de «på ingen måte satte seg til motverge» (*nikako ne s'protivistasja*, #100*), en formulering som også går igjen i de nyskrevne hymnene.

Forholdet til landet fremstår som klart styrket på ett område, nemlig i bildet av Boris og Gleb som apostler for Rus'. Dette er særdeles fremtredende i de nyskrevne hymnene, og her ser vi samme tendens i den redigerte *ikos*: Henvisningen til Boris' makt over sitt fedreland er borte, og vi får istedet vite at «...du førte ditt folk og fedreland til den sanne tro» (#26*). I de nyskrevne hymnene ser vi enda tydeligere at bildet av Volodimer og bildet av Boris og Gleb i stadig større grad glir over i hverandre. Det er også tydeliggjort i stikirgruppe C (#7*), hvor det ikke lenger heter at Boris' og Glebs lyskraft jager vekk «ondskapens mørke», men «det hedenske mørke».

⁵⁸⁸ Børtnes 1988: 90

5.2.2 De nyskrevne hymnene

Forholdet til slekten: Lite tyder på at Boris' og Glebs tradisjonelle rolle som forbedere og himmelske beskyttere for de rus'iske fyrstene har vært særlig viktig for Pakhomij.⁵⁸⁹ Gjentatte ganger strammes den asketiske tendensen inn i den nye redaksjonen, og brødrene oppgis å «ha kommet til å hate det jordiske kongeriket» (*zemnoe carstvo v'znenavidevshe*, ##50, 51, 60, 140). Dette er kjente trekk også fra den eldre hymnografien, men Antonovas undersøkelser av senere manuskriptvarianter av Pakhomijs redaksjon viser at dette ble oppfattet som problematisk. Henvisningene til å «hate» jordisk makt erstattes ifølge henne konsekvent med mildere formuleringer som «sa fra seg» eller «ble fratatt».⁵⁹⁰

Forholdet til landet: Som i den andre hymnografien uttrykkes også her forestillingen om at Boris og Gleb har helliggjort landet ved sin død: «Salig er eders fedreland og byen hvor I ble oppdratt, og det ærede tempel som mottok eders legemer» (#48), forøvrig en svært vanlig formulering i Pakhomijs officier.⁵⁹¹ Det sies flere steder at jorden er blitt helliget ved deres blod (##61, 66). Samtidig finner vi tydelig uttrykt at de rus'iske helgenene har en betydning som også går *utover* fedrelandet; det er ikke bare den «nyutvalgte flokk» som må fryde seg ved deres minne, men «hele menneskeslekten» (*vse chelovèchestvo*, #50). Det er ikke bare «vi som idag feirer deres minne» som må høylove dem – men «alle tungemål» (*vsjak' jazyk'*, #133), og deres lidelser, ja de gir gjenklang i «hele verden» (*v' vsèm' mirè*) (#133)!

Som vi så i de redigerte hymnene, så forsterkes bildet av Boris' og Glebs apostoliske betydning, i den grad at det overskygger selv martyrmotivet. Det er de som har «lært oss å rope» at Kristus er hellig (#124), og «lært sitt folk å tilbe Den treenige Gud » (#141). De «forkastet forfedrenes guder, for de er kraftløse» (#57) og lot «den ortodokse tro strømme som en elv» over fedrelandet (#63). Slavnik-verset til «Herre, jeg roper», #59 «Idag er kirkens tallrike», er primært rettet mot Volodimer, et tydelig tegn på at faren og de to sønnene i stadig større grad tenkes sammen, og at det er *apostelens* lysglans som stråler sterkest (her er selvsagt også slektsmotivet viktig⁵⁹²):

Днесь убо съшедшеся, многочисленное състояние церковное, въсхваляемъ пѣсньми хваламъ достойнаго самодержца Владимира,	Idag er kirkens tallrike flokk kommet sammen, og med lovsanger hyller vi den prisverdige enehersker Vladimir, som
---	---

⁵⁸⁹ Antonova 1997: 122

⁵⁹⁰ Antonova 1997: 120

⁵⁹¹ Antonova 1997: 118

⁵⁹² Seregina 1994: 84-5

повинувша баграницу Христови и люди своя просвѣтивша, отъ него же многосвѣтліе двѣ свѣтилѣ произышедше, Борисъ съ Глѣбомъ, озарающе отчѣство свое, ихже не трыпѣ огомержкы братоненавистникъ, оружиемъ тѣхъ закалаеть:	underla purpuren under Kristus og opplyste sitt folk. Fra ham utgikk også de to strålende lysgiverne, Boris og Gleb, som stråler utover sitt fedreland; den gudløse broderhateren tålte dem ikke, og slo dem ihjel med våpen.
--	---

Forholdet til kirken: Antonova mener en slik forskyvning må skyldes at Pakhomij ikke har kjent brødrenes *vita*, og når han beskriver det som at Boris og Gleb har direkte del i sin fars apostoliske virksomhet, så er det rett og slett fordi han ikke vet bedre.⁵⁹³ Det virker imidlertid merkelig at en høyt utdannet, offisiell hymnograf og hagiograf ikke skulle besitte den aller mest elementære kunnskap om de første rus'iske helgenene. Børtnes' undersøkelse av Pakhomijs *vita* til d.h. Sergij viser at selv om det åpenbart er preget av Nestors gamle Feodosij-*vita*, så er 1000-tallets pasjonsfokuserede mystikk helt og fullt erstattet av en type *imitatio Christi* med vekt på *theosis* av utvalgte individer, etter mønster av forklarelsen på Tabor.⁵⁹⁴ Typologier som skal jevnføre helgenene med Kristi pasjon eller med andre martyrer blir tilsvarende lite viktige i officiet til Boris og Gleb; i den nyskrevne hymnografien finner vi for eksempel kun ett tilfelle hvor brødrenes død sammenstilles med Kristi pasjon (#56). Det er imidlertid ingen gjennomført presentasjon av individuell *theosis* ved hjelp av lystmetaforer, slik Børtnes finner i Sergijs *vita*.⁵⁹⁵ Istedet får vi et mer tradisjonelt bilde av to helgener som utmerket seg med sin personlige fromhet og som nå utretter mirakler der hvor de er gravlagt. Gjentatte ganger beskriver forfatteren fromhetshandlinger ved brødrenes graver («Med kjærlighet bøyer vi oss og kysser dem», #15*), til tross for at brødrenes relievier på dette tidspunktet var gått tapt. Heller enn uvitenhet⁵⁹⁶ bør vel dette tilskrives bruken av tradisjonelle *topoi*, hvor det å produsere tilstrekkelig antall hymner i et tradisjonelt sprog blir viktigere enn korrekt gjengivelse av faktiske forhold.

5.2.3 Antydninger til hesykastisk innflytelse?

Hesykastisk innflytelse i officiet som helhet er ikke mulig å påvise entydig. Bodins analyse er basert

⁵⁹³ Antonova 1997: 118

⁵⁹⁴ Børtnes 1988: 188

⁵⁹⁵ Børtnes 1988: 184

⁵⁹⁶ Antonova 1997: 119

på Sergij-officiets referanser til lysmystikk og bønneteknikk, samt økende vekt på Treenigheten og Guds mor.⁵⁹⁷ Hva angår det første (lysmystikk), så er det umulig å se noen klare endringer. Vi har sett hvordan officiet fra aller første stund har vært fullt av lyssymbolikk, og Bodin går etter mitt skjønn for langt i å lese spesifikk hesykastisk påvirkning inn i Sergij-officiets bruk av lysmetaforer.⁵⁹⁸ *Muligens* kan man se en parallell til Bodins påstand om at «ordfletting» tas i bruk som retorisk virkemiddel primært for å understreke lysmotiver (for eksempel i ##64, 139). Man merker seg også forekomsten av uttrykk som «I eders indre gjemte I (...) den uutslokkelige sol: Vår Gud Kristus» (#121). Henvisninger til Kristus som en sol trekkes av Bodin frem som et mulig hesykastisk trekk,⁵⁹⁹ og det er først med Pakhomijs redaksjon at en slik sprogbruk dukker opp også i Boris og Gleb-hymnografien (også ##64, 139). Når den generelle tendensen ikke er tydeligere, kan dette imidlertid like gjerne være en kreativ variasjon over tradisjonell lysmetaforikk som et tegn på hesykastisk påvirkning.

Når det gjelder et annet av Bodins parametre er inntrykket langt på vei det samme: *Treenigheten* nevnes flere ganger spesifikt i Pakhomijs redaksjon (##26*, 119, 141), og i ikos #26* heter det for eksempel at Boris har ført sitt folk til «tilbedelsen av Treenigheten i den ene guddom» (*Troicu v' Edinom Bozhestve*). Tre ganger er uttrykket «Kristus, vår Gud» blitt endret i de redigerte hymnene, til fordel for uttrykk som i større grad betoner Guds enhet (til «vår ene Gud» i kondak #25*, til «Herren» i stikir #17*). I ikos #26* er det blitt endret til «det altseende øye», et begrep som er brukt i svært mange av Pakhomijs officier.⁶⁰⁰ Treenigheten figureerte imidlertid også i den eldste hymnografien (##18, 109), på en tilsvarende måte, slik at dette også er vanskelig å tolke i noen bestemt retning.

⁵⁹⁷ Bodin 2007: 30

⁵⁹⁸ Bodin 2007: 32-4. Bodin kaller selv spørsmålet om hesykastisk innflytelse i Rus' på 1300- og 1400-tallet for «one of the most difficult issues in the history of Russian culture» (*ibid.*: 26). Den «hesykasmen» som man måtte finne i rus'iske helgenvitae fra perioden er så å si umulig å skille fra tradisjonell ortodoks lære generelt. Bodins hypotese er at det kan være enklere å identifisere hesykastiske trekk i hymnografien enn i vitaene, siden førstevnte er «more poetic and more theological», og mindre opptatt av moralske og etiske temaer (*ibid.*: 29). Hymnografiens betydning i så måte er særlig viktig i det østslaviske området, siden en «common theological discourse» praktisk talt er fraværende her (jf. Bodins elev, M. Engströms teorier, presentert i del I). Det er et spennende utgangspunkt, og Bodins argumentasjon for at det er mulig å se hesykastisk påvirkning i Pakhomijs officium til d.h. Sergij er forholdsvis overbevisende når alle indisier tas med i betraktning. Imidlertid har jeg, for eksempel, meget vanskelig for å se legitimiteten i å ta et såpass allstedsnærværende *topos* som «living in the flesh like an angel», og fortolke det som en hesykastisk «repudiation of dualism» og endog «a polemical stance (...) against one of Gregory's foremost teachers, Dionysios the Areopagite, and against Dionysios' understanding of the divine hierarchies[!]» (*ibid.*: 34).

⁵⁹⁹ Bodin 2007: 32

⁶⁰⁰ Antonova 1997: 118

5.4 Hellighetsforestillinger i den senere hymnografien: Forholdet til den generelle utviklingen av kulten

Ovenfor, i ekskursen, observerte vi særlig to viktige – men vanskelig forénbare – tendenser i utviklingen av Boris og Gleb-kulten i perioden 1200-1500. For det første: deres økende popularitet som militære skytshelgener, som Rus'-landets himmelske krigere, alltid rede til å beskytte fedrelandet mot angrep fra ytre fiender, slik det kommer til uttrykk for eksempel i vitaet til Aleksandr Nevskij. For det andre: en forståelse av den uskyldige lidelsen som noe som i seg selv kvalifiserer til helgenstatus, slik det kommer til uttrykk i det åndelige verset om Boris og Gleb, og i kulten av nye helgener som tsarevitsj Dimitrij og brødrene Ioann og Jakov av Menjusha.

Det generelle inntrykket av arbeidet med hymnografien er at man ser få klare spor etter en slik utvikling. I den eldste 2. mai-hymnografien (som finnes i bevarte manuskripter fra og med slutten av 1300-tallet) ser man riktignok en styrking av de militære motivene (for eksempel stikir #36: «de gudløses hærer jages vekk ved eders hjelp»). Dette kan nok tolkes som et tegn på at disse aspektene er blitt stadig viktigere, men samtidig viser det seg at de er så godt som fullstendig fraværende i de utvidede redaksjonene av samme officium. Der er det istedet på Boris' og Glebs død vekten ligger (##37-43). Heller ikke i Pakhomijs redaksjon er det militære elementet av kulten særlig viktig, enn si helgenenes forhold til fyrsteslekten i sin almindelighet.⁶⁰¹

Noe sterkere er antydningene av den andre trenden. I de utbredte variantene av officiet er det riktignok kun med forbehold man kan si noe: De «ble frelst» ved sine lidelser (#42), «er blitt forherliget» ved sine lidelser (#43), de «opplyser de troendes sjeler» ved sine lidelser (#48), og deres lidelse «høres over hele verden» (#133). Svetilen #29, som finnes i endel varianter av den generelle redaksjonen, presenterer den gråtende helgenen som også er så fremtredende i *Fortellingen*: «Boris vøtet sitt ansikt med bitre tårer, og gråt med sørgmodig klage idet han sa til Jesus Kristus: Forakt ikke mine tårer, Herre...» Det aller tydeligste uttrykket for denne tendensen er imidlertid stikir #30 «Boris og Gleb ropte ut», som av Seregina beskrives som «en folkekulturens inntrengen i den litterære, kirkelige musikalske kulturen».⁶⁰² Etter modell av Glebs dødsklage i *Fortellingen* utmales her brødrenes siste bønn til «sin bror og morder»:

⁶⁰¹ Lenhoff leser materialet anderledes, og mener Pakhomij-officiet «...projects an image of the martyred princes as patrons of imperial power» (Lenhoff 1989: 70).

⁶⁰² «...proniknovenie narodnoj tradicii v knizhnuju cerkovnuju pevcheskuju kul'turu» (Seregina 1995: 45).

*Drep oss ikke, de små lam;
skjær ikke av de ranker som ennå ikke har båret frukt;
høst ikke inn de umodne aks;
få ikke vår mor til å gråte!
Og hører du ikke vår bønnfallelse,
så vi ber til Gud om frelse for verden
og for den kristne, nydøpte rus'iske menighet.*

Denne stikiren opptrer for første gang i et manuskript datert 1380. Seregina forteller at den påtreffes meget ofte i musikalske manuskripter fra 15.-17. århundre, ofte ikke som en del av officiet til Boris og Gleb, men for seg selv, på enkeltstående folier.⁶⁰³ De inngår i samlinger av såkalte «botsvers» (*pokajnyje stikhi*) og utgjør grunnlaget for det «åndelige verset» vi omtalte i ekskursen. Både tekst og melodi finnes i en rekke varianter;⁶⁰⁴ i appendikset gjengis tre av dem (##30-32).

Dette eksempelet på det som synes å være en gjensidig påvirkning mellom kirkelig hymnografi og andre, mer folkelige former for poesi – både i form og innhold – er imidlertid på mange måter et unntak. Den «folkelige» stikir #30 er da også et randfenomen i officiets historie, noe som gjør det vanskelig å si om det opprinnelig er skrevet som et hymnevers til officiet eller som et utenom-kirkelig poetisk verk. På generelt grunnlag kan man si at den sene hymnografien i liten grad gjenspeiler historiske endringer i kulten, for eksempel det faktum at brødrenes helbredende relikvier forsvant under mongolinvasjonen på 1200-tallet og ikke lenger var tilgjengelige for de troende. Tvert imot ser vi at Pakhomijs redaksjon, flere hundre år etter at brødrenes relikvier er gått tapt og gravene er forsvunnet, ufortrødent holder frem med sine beskrivelser av de «helbredende og undergjørende graver vi står samlet rundt idag» (#45*).

Hymnografien befinner seg på mange måter utenfor den generelle utviklingen av kulten. Man kan nok merke noen antydninger til at almene tendenser setter sine avtrykk også i den kirkelige poesien, men hovedsakelig er det liturgihistoriske utviklingstrekk som er avgjørende for hvordan officiet endrer seg, mer enn spesifikt kulthistoriske.

⁶⁰³ Seregina 1995: 45

⁶⁰⁴ Seregina 1995: 45

6. OPPSUMMERING: EN «LITURGOSENTRISK» LESNING AV BORIS OG GLEB-KULTEN?

Vårt arbeid med Boris og Gleb-hymnografien har vist at det finnes ulike strategier, gjenspeilet både i hagiografi og hymnografi, for hvordan man fremstiller de to brødrene som hellige. Det kan skje ved en vektlegging av det konkrete, spesifikke: Fyrstesønnene Boris og Gleb slås ihjel av sin halvbror Svjatopolk, og ved deres graver i kirken i Vyshegrad oppnår folk helbredelse fra sykdommer og plager. Eller ved en motsatt vektlegging av det abstrakte og generelle: Roman og Davyd elsker Kristus høyere enn jordisk ære, og lar seg føre frem som et uskyldig lam til slakting.

Alt i alt forteller ikke hymnografien en annen historie enn resten av korpuset; den gir uttrykk for det samme forholdet til kirken, til landet og til slekten, selv om det absolutt finnes forskjeller i betoning og ulike uttrykk for gjensidig påvirkning. Den største forskjellen ligger i formen; en stikir som #19 «Kom, I nydøpte» presenterer hendelser som i de hagiografiske verkene opptar stor plass i en fortettet, poetisk form – men likefullt, som Seregina sier, utlagt fra begynnelse til slutt og med en moralsk-etisk konklusjon.⁶⁰⁵

I tillegg skiller offisiene seg ut ved sin kanoniske status. De utsagn om Boris og Gleb som får plass i hymnografien skal kunne gå inn i rammen av en kirkelig liturgi. I offisiene presenteres vi derfor for en «gjennomkristnet» og kirkeliggjort versjon av de første østslaviske helgenene, en presentasjon som i større grad enn verker som *Krønikeberetningen* og *Fortellingen* entydig tjener kirkelige interesser. De hymnografiske tekstene gir oss ikke nye, historiske innsikter i teksteksterne forhold, men en lesning av dem *sier* faktisk noe om hvordan den rus'iske kirken konstruerer Boris og Gleb som hellige, og hvordan et nykristnet land skaper et kirkelig sprog gjennom å anvende sitt klassiske vokabular på lokale forhold.

De historiske røttene til kulten er omgitt av usikre momenter og dunkle halvfakta; selvsagt er det fullt mulig – som svært mange hevder – at de kan ligge både i ættekult, hedensk-kristen synkretisme, bevisste forsøk på sakralisering av fyrsteslekten og så videre. Vi vet ikke, og kan heller aldri få vite sikkert. Men en liturgosentrisk lesning minner oss om at *forutsetningen* for det hele, det er at det på et eller annet tidspunkt kan lages fullkomment tradisjonell, ortodoks kristen

⁶⁰⁵ Seregina 1994: 94.

hymnografi om dem, at de kan bli liturgisk diktning. Hvis dette ikke er mulig, blir de ikke hellige (iallfall ikke så folk vet om det). Som Nevzorova viser i sin «gjennomlesning» av de historiske paremiene, er det anvendelsen av typologier som muliggjør at en tekstlig kjerne som fundamentalt sett uttrykker dynastiske interesser, kan gå inn og bli *liturgiske* tekster, endog på bekostning av Den hellige skrift.⁶⁰⁶ Så også med resten av hymnografien i forhold til helgenenes biografi. Uansett hva deres *podvig* i utgangspunktet måtte være; på et tidspunkt må de kunne bli poesi, bønn, typologi. De må kunne lignes med Stefanus, med Abel, med Václav – i siste instans med Kristus på korset.

Vår «liturgosentriske lesning» har vist hvordan de greske og rus'iske hymnografene gjennom bruk av typologier, skriftsiter, allusjoner til andre *vitae* og konvensjonelle *topoi* uttrykker forestillingen om at det nykristnede rus'iske land nå har fått sine egne hellige martyrer, som ikke i noe står tilbake for helgener og martyrer fra andre og eldre deler av det kristne økumene. De korte og repetitive hymnene klarer tross alle sine begrensninger å presentere oss for et vell av «ikoner» av Boris og Gleb. De viser oss:

Martyrene, som med hellige tårer av blod farvet sine klær røde.

Apostlene, som stråler frem som en veldig lyskilde over det land som inntil nylig lå i mørke.

Legene, som uten vederlag bringer helbredelse til landet, som gir trøst i sorgen og frihet i fengslene.

Asketene, som ringeaktet enhver jordisk glede og frydet seg da de fikk gå uskyldig i døden.

Soldatene, som lar de gudløses kropper trampes ned under rus'ernes føtter når deres navn påkalles.

De uskyldige barna, som gråter mot sin bror og fiende: Drep oss ikke!

Brødrene, legemlig og åndelig forenet i sin felles kjærlighet til Kristus.

Fyrstesønnene, den hellige renning fra den keiserlige rot.

Rus'erne, som helliget jorden med sitt blod da de døde, og som – mer levende enn noensinne – nå står foran Den hellige treenighet og ber om frelse for sitt folk.

Og Kristusefterfølgerne, som for Hans kjærlighets skyld lot seg føre frem som offer, som ikke gjorde motstand og som bad for sine fiender da de døde.

⁶⁰⁶ Nevzorova 2004: 444.

Kort sagt: Helt almindelige kristne helgener – og derigjennem ekstraordinære, nye, rus'iske helgener.

«Deres minne stråler frem – og kaller oss til *feiring*». Ingen av disse ihukkommede versjonene av brødrene behøver å ha det minste å gjøre med «de historiske Boris og Gleb» – men desto mer med det som rent faktisk er *historiens* Boris og Gleb. Man kan kanskje endog si at hymnografien gir oss et kraftfullt, «brukskunstnerisk» inntrykk av de *virkelige* Boris og Gleb. For hvem er de *virkelige* Boris og Gleb, om ikke de om har hatt makt til å sørge for korte, velsignede øyeblikk av indre fordragelighet i en fyrsteslekt martret av strid og kamper? Som gjennom forestillingen om mirakler og demonutdrivelser har hatt makt til å iverksette «majestic assertions of true order and rightful possession»⁶⁰⁷ i en mellemdalderverden preget av fattigdom, sykdom og blinde tilfeldigheter? Som har rodd over øde vann og kunnet gi rus'iske soldater seier i vanskelige felttog ved sin blotte tilstedeværen? Som har helliggjort ofre for tilfeldig og meningsløs lidelse, både bondesønner i Menjusha og keisersønner i Uglich? Som har hatt lyskraft nok til å sette sitt avtrykk på noen av verdenslitteraturens største mesterverker, som har gitt kraft til å holde ut eksil og forfølgelse? Som tusen år etter sin død er med på å løfte nok et tilsynelatende mislykket statsoverhode og hans familie inn i de helliges rekker? Og som har fått en kirke til å synge til deres minne, år etter år (og sogar flere ganger i året)?

Det hymnografiske bildet av Boris og Gleb er selvsagt, som alt annet, en «konstruksjon». Men det er en konstruksjon som har kunnet få en voldsom kraft og betydning i et lands historie – fordi den en gang ble satt inn i en liturgisk sammenheng, av små og store fester, av avbilder og prototyper, av helliggjort hverdag og realisert eskatologi.

Som all helgenkult er også Boris og Gleb-kulten inherent liturgosentrisk: Grunnen til at de er helgener er dypest sett at de på et eller annet tidspunkt i historien har avfødt *lovprisning*. Som for eksempel:

Fryd eder, I velduftende blomster, Rus'lands uvisnelige liljer:

Hold alltid frem med å be Kristus om miskunn og frelse for dem som feirer eders lysende minne.

⁶⁰⁷ Brown 1981: 112

**APPENDIKS: OVERSETTELSE AV
OFFICIETEKSTENE**

O.A.

Som nevnt er denne oversettelsen ment som en lesehjelp til dem som ønsker å følge og kontrollere argumentasjonen i oppgaven, eller som bare har en generell interesse for østslavisk liturgi, kirke- eller religionshistorie. Jeg har selv ingen formell filologisk kompetanse, og det som presenteres her gjør derfor ikke krav på noen form for vitenskapelig nøyaktighet. Fader Johannes Johansen har som biveileder kontrollert og kommentert oversettelsen og dermed bidratt med uvurderlig kvalitetssikring. Hans og min forutsetning har vært at målet her er en så vidt mulig adekvat gjengivelse av hymnenes meningsinnhold, ikke filologisk nøyaktighet.

Fordi det er snakk om et så stort antall hymner, og fordi sammensetningen av officiet er så skiftende i ulike manuskripter, har jeg valgt å organisere hymnene delvis kronologisk, delvis etter genre. Hymner fra mss. som er bevart fra 11.-12. århundre presenteres først, i følgende rekkefølge: 1) stikirgrupper i mineamss. 2) stikirgrupper og slavnik-vers i stikirmss. 3) andre hymner (sedalen, kondak, ikos m.m.)

Derefter følger ulike hymner fra en mer utstrakt tidsperiode og de nyskrevne hymnene i «Pakhomijs redaksjon». De tre kanonene er plassert for seg selv til slutt.

I de tilfellene hvor det oppgaven har kalt Pakhomijs redaksjon fra 1400-tallet inneholder redigerte varianter av allerede eksisterende hymnografi, stilles denne opp parallelt med den gamle hymnografien, slik det for eksempel gjøres på første side.

For hvert vers gis henvisning til hvor det kan finnes trykt. Vi bruker følgende forkortelser:

Abr = D.I. Abramovich 1916: *Zhitija sovjatykh muchenikov Borisa i Gleba i sluzhby im. Pamjatniki Drevne-Russkoj literatury*, tom 2. (Petrograd) Tilgjengelig på nettet i DJVU-format:

Ant = E.V. Antonova 1997: *Sluzhby Svv. Borisu i Glebu v knizhnosti Drevnej Rusi*. Dissertacija na soiskanie uchenoj stepeni kandidata filologicheskikh nauk. (Moskva: Literaturnyj Institut im. A. M. Gor'kogo)

Kond = *Der altrussische Kondakar'* 1980. Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slawen, Bd. 8,5. Ed. A. Dostál & H. Rothe. (Giessen: Wilhelm Schmitz)

Mur = M.F. Mur'janov 1981: «Iz nabljudenij nad strukturoj sluzhebnykh minej» ss. 263-278 i *Problemy strukturnoj lingvistiki* 1979. (Moskva: Nauka)

Ser = N.S. Seregina 1994: *Pesnopenija russkim sovjatym*. (St. Petersburg: Rossijskaja Akademija Nauk)

Mineja maj = *Mineja. Maj, chast' pervaja*. 1987. (Moskva: Izd. Moskovskoj Patriarkhii)

Mineja ijul' = *Mineja. Ijul', chast' tret'ja*. 1988. (Moskva: Izd. Moskovskoj Patriarkhii)

STIKIRGRUPPER I MINEAMSS. 11.-12. ÅRH.

	<i>Stikirgruppe A</i> 2. tone, automelon: <i>Kymi pokhval'nyimi.</i> (Abr: 143-4)		<i>Stikirgruppe A*</i> «Pakhomijs redaksjon» (Abr: 152)	
1	Къими похвальными вѣнцы вѣнчаимъ пѣваемая, раздѣленная телесема и сѣвкупленая душею, вѣрными людемъ теплая заступника, земля русьскыя удобрение и всея вселенныя наслаждение, мужеумными сѣмысломъ бѣсовскую дѣржаву раздрушивъша, Христовомъ подобиемъ, подающаго мирови велию милость?	Med hvilke kroner av lovprisning skal vi krone dem vi synger om, legemlig adskilt og sjelelig forenet, det troende folks varme beskyttere, den rus'iske jords pryd og hele skaperverkets fryd, de som med moden forstand ødela den onde makt efter Kristi lignelse og skjenket verden stor miskunn?	Кими похвалними венцы венчаемъ мученика разделена телеси и сѣвкуплена духомъ, вернимъ людемъ тепла заступника, земля Руськыя удобрение и всеи вселенней похваление, мужескимъ бо помысломъ тлеющее царство презревше, Христа единого възлюбльше и молеть спастися душамъ нашимъ.	Med hvilke kroner av lovprisning skal vi krone martyrene, legemlig adskilt og forenet i ånden, det troende folks varme beskyttere, den rus'iske jords gjødning og hele skaperverkets lovprisning, de som med moden forstand foraktet det forgjengelige kongerike fordi de elsket Kristus alene, og nå ber om frelse for våre sjeler.
2	Къими пѣсньными добротами украсимъ пѣваемая: Романа, силу имущаго на страсти доблестями, и Давыда? Купно оба рѣвнителя, свѣтилѣ, присносияющи и озаряющи свѣтомъ добродѣтели благочестивыя вся: Христовы бо увѣдавъша заповѣди божествныя, преставистася славно, всѣмъ подающа миръ и велию милость.	Med hvilke sanglige besmykkelser skal vi pryde dem vi synger om: Roman, som hadde styrke til å gå med tapperhet inn i lidelsen, og David? Sammen er begge nidkjære forkjempere, to lysgivere som evig utgyter sitt strålende lys over alle fromme dyder. I hadde lært Kristi bud å kjenne, og overgav derfor livet på ærerikt vis, og skjenker nå alle fred og stor miskunn.	Кими песнми и добротами украсим Романа, силу имущаго на страсти доблествие и Давыда купно ревнителя, обе светиле присносияюще, озаряюще светом добродетели люди своя. Заповеди бо Христови сѣблюдше даромъ чюдесь обогатишася от Христа Спаса душамъ нашимъ.	Med hvilke sanger og besmykkelser skal vi pryde Roman, som hadde styrke til å gå med tapperhet inn i lidelsen, og David? Sammen er de nidkjære forkjempere, to lysgivere som evig utgyter sitt strålende lys over alle fromme dyder i sitt folk. De fulgte Kristi bud og ble beriket med undrenes gave av Kristus, våre sjelers Frelser.

3	<p>Кыми духовьнымии словесы съставимъ праздникъ чествнъ преславноу мученику, яже Христа ради остависта тленьную славу земьную, овъ бо прободение въ ребра приятъ, овъ же яко агнець заколень бысть, от нея же достойно отъ Христа приятса ицеления даръ въсемъ просящими радостно и велию милость.</p>	<p>Med hvilke åndelige ord skal vi holde den ærverdige fest for de høylovede martyrer? For Kristi skyld gav de fra seg den forgjengelige jordiske ære – den ene fikk sin side gjennemboret, den andre ble ofret som et lam. Derfor ble de verdige til å motta helbredelsens gave fra Kristus, til alle som ber med glede (og stor miskunn).</p>	<p>Кими духовними словеси съставимъ праздникъ въ преславную память мученикъ Христоуехъ, иже тленную славу оставльше Христове страсти поревноваша, овъ бо прободение в ребра приятъ, овъ же яко агнець заколень бивъ, темъ от Христа даромъ чудес сподобльшеса и просят мирови велию милость.</p>	<p>Med hvilke åndelige ord skal vi holde festen til Kristi martyrs høylovede minne? De gav avkall på all forgjengelig ære og fulgte nidkjært Kristi lidelser – den ene fikk sin side gjennemboret, den andre ble ofret som et lam. Derfor ble de verdige til å motta undrenes gave fra Kristus, og de ber om stor miskunn for verden.</p>
<p>Stikirgruppe B 4. tone, automelon: Dast' znamenie. (Abr: 137)</p>		<p>Stikirgruppe B* «Pakhomij's redaksjon» (Abr:154-5)</p>		
4	<p>Придѣте, цѣломудрия любци, чествную двоицу почтѣмъ, Христа възлюбивъшя, въсѣми владѣюща, чистымии сердцемъ и душею свършеною, страстотеръща Романа и славнааго и кротъкаго Давыда достославнааго, иже душама и телесема чистая, съкрушьшая бѣсовьскыя плькы.</p>	<p>Kom, I som elsker kyskheten og elsker Kristus, som regjerer over alle. La oss med rent hjerte og fullkommengjort sjel hedre det ærverdige paret: Pasjonsbæreren Roman og den ærerike og saktmodige og høyærverdige David, dem som med ren sjel og rene hjerter ødelegger de djevelske hærer.</p>	<p>Придете цело-мудриа любци, мученикъ двоицу възхвалимъ, чистимъ сердцемъ Христа възлюбльше, иже душама и телесемъ неразлучна и молетса Господеви спастися душама нашимъ.</p>	<p>Kom, I som elsker kyskheten. La oss hylle martyrparet, som med rent hjerte kom til å elske Kristus. De er sjelelig og kjødelig uadskillelige og ber nå Herren om frelse for våre sjeler.</p>
5	<p>Отъ корене издрастоста честная брата, славная, благородная, и благо-родъство въ истину възлюбиста, нетльннную възлюбивъша славу и животь и цесарство нераздрушимое.</p>	<p>Fra en ærerik og høybyrdig ætt vokste I opp, ærverdige brødre. I kom til å elske den sanne høybyrdighet; den ære og det liv som er uforgjengelig, og det kongedømme som aldri går tapt. Da I led rettferdig mottok I seierens</p>	<p>От честна и свята корене възрастьша преславни Романа съ незлобивим Давыдом, паче тлеемия славы нетленную избраше, Христови ради любви пострадавше, Его же молита спастися намъ.</p>	<p>Fra et ærerikt og hellig opphav vokste I opp, høylovede Roman og godmodige David. I valgte den uforgjengelige ære foran den forgjengelige og led for Kristi kjærlighets skyld; be Ham om at vi blir frelst!</p>

	Правдѣно же пострадавъша, вѣньця побѣды прияста, страстотерпыца блаженая и молитвѣника о душахъ нашихъ.	kroner, salige lidelsesbærere, I som går i forbønn for våre sjeler.		
6	Дѣлы и учении Христовы исполняюща заповѣди и Того повелѣния, врагомъ не враждоваста, на убиение пришьдѣшихъ ваю неправдѣно. Но, яко Стефану подобника пѣрвомученику, молястася: «не постави имъ грѣха, глаголюща, челоувѣколюбче, Боже нашъ, Исусе и Спасе душамъ нашимъ».	I fulgte Kristi gjerninger og lære, og oppfylte dermed Hans bud og befalinger. I næret ikke hat til dem som urettmessig kom for å slå eder ihjel; istedet bad I, som efterfølgere av Stefanus, den første martyr: «Tilregn dem ikke denne synd, å menneskeelsker, vår Gud, Jesus, våre sjelers frelse»	Заповѣди Христови дели испльняюще и о убивающихъ молещеся «не постави имъ, Господи, греха сего» - глаголюще. Молитвами, Христе, Твоихъ угодникъ послѣ намъ богатѣя Твоя милости.	I oppfylte Kristi bud og bad for dem som slo eder ihjel: «Tilregn dem ikke, Herre, denne synd». Send oss, Kristus, din barmhjertighets rikdommer ved bønnene til dine hellige.
Stikirgruppe C 1. tone, autmelon: <i>Hebesnyim" chinom.</i> (Abr:138)		Stikirgruppe C* «Pakhomijs redaksjon» (Abr:166)		
7	Свѣтозарѣна и свята и благообразна мученику Бориса и Глѣба всепраздѣная память, всю землю просвѣщающа, мракъ злобы отгоняща, цѣльба благодать истачаета.	Lysblendende og hellig og yndefullt er martyrene Boris' og Glebs minne, som feires av alle. De lyser opp hele jorden og jager vekk ondskapens mørke. Helbredelsens nåde veller frem.	Светообразная и святаа благонаравних мученик всѣа память богомудраго Романа с Давыдом, иже всу землю просвещаютъ и идольскы мрак отгонеща, цельбамъ благодать истачаютъ.	Lysende og hellig stråler de ærbare martyrs minne frem, gudinnåndete Roman og David, som lyste opp hele jorden, og jagde vekk hedendommens mørke; nåde til helbredelse veller frem.
8	Каплями кровѣными и святыими очѣрвивыша ризы, пресвятая Романе и Давыде: тѣмъ веселомъ сердыцемъ ваю память праздѣ-	Med hellige tårer av blod farvet I eders klær røde, høyhellige Roman og David. Idet vi med gledesfylt hjerte feirer eders minne,	Честными каплями крове обогривше ризы своя, блажени, темъ верою память ваю празднующе, молитесь, молимъ ви, умирѣти мира	Med ærverdige tårer av blod farvet I, salige, eders klær purpurrøde. Derfor ber vi, idet vi med tro feirer eders minne: Be om forsoning for

	нующе, молимъся непрестанно, да ся молита за вся ны.	ber vi derfor uten stans om at I må be for oss alle.	и спастися душамаъ нашимъ.	verden og om frelse for våre sjeler.
9	Яко звѣздѣ двѣ, мира просвѣщаега чудесными блистаними, страстотерпца Господня, Романе и Давыде, мракъ грѣховныхъ отгоняща, тѣмъ въспѣваемъ радос- тно, похваляюще ваю память.	Som to stjerner lyser I opp verden med underfulle lysstråler, og jager vekk syndens mørke, Herrens pasjonsbærere, Roman og David. Derfor synger vi med fryd og lovpriser eders minne.	Яко единъ светъ въ двою телеси, миръ просвѣщающе чюдесными блист- ани, страстотерпци Господни, мракъ неведения отгонещи, темъ въспеваемъ, радостно похваля- юще вашу память.	Som ett lys i to legemer opplyser I, Herrens pasjonsbærere, verden med underfulle lysstråler og jager vekk uvitenhetens mørke. Derfor synger vi, idet vi med fryd lovpriser eders minne.
Stikirgruppe D1 2. tone, automelon: Egda ot" drèva. (Ant:172; Mur:274-5).				
10	Егда братоненавидения огнь по всей распалися мысли, преблагеная, на неправдѣно убиство ваю мученика и властьствѣно убиство съвестъвующе единородную любовь оставльшаго, тѣгда богодѣхновеною любовью радующася, предаста свою душу въ руце Зижителю и Спасу всехъ.		Når broderhatets ild tok fatt i alle tanker og han forlot kjærligheten til slekten for å iverksette det urettferdige drapet, og når han bebudet å ville slå eder, høysalige martyrer, ihjel med makt – da frydet I eder i eders gudinnåndete kjærlighet og overgav eders sjeler i hendene på alles Skaper og Frelser.	
11	Волею ненавидения древняго власть отложь богомудре Борисе, имы въ души си яко тварь божествынную, брата си за коление приемлюша, якоже древле младенци, те въ Росу просиявъше, спасаете стадо ваю всегда и от противныхъ нахождении молитвами ваю.		Frivillig gav du avkall på det gamle hatets maktbruk, gudinnåndete Boris, for din sjel var som av guddommelig substans. Din bror ble ofret, som småbarn ble i tidligere tider. Når I nå har opplyst Rus', beskytter I alltid eders flokk fra fiendtlige angrep ved eders bønner.	
12	Премудра убо и вы, братье, днесъ радостно похвалимъ и прославимъ Спасителя въсехъ, даровавъшаго роду нашему стену и утвержение, богосветле светиле въ истину незаходящи, богоявленная мученика всемъ, има же радующася възопиемъ, рабомъ своимъ моления Владыце всехъ донеста.		Fylt av visdom er I, brødre; idag hyller og lovpriser vi alles Frelser, som gav vår ætt sin grunnvoll og festningsverk: to gudfylte lysgiveresom aldri slokner, to martyrer, åpenbart av Gud for alle. Med fryd påkaller vi dem, som bærer alle sine tjeneres bønner frem for Herren.	

STIKIRGRUPPER OG SLAVNIKER I STIKIRARMSS. 12. ÅRH.

Stikirgruppe D2 <i>Automelon: Egda ot" drèva. (Abr:149-50)</i>		
13	<p>Егда на поле Льтъстьмъ стояше, кѣняже Борисе, напрасно приступиша оружьници незнами, посълани отъ брата твоего Святопѣлка, идя же приставникъ твои копие наго, на прободение устроено, нападе на пѣрси твоя, въпия: обаче оли мене прободѣше, толи мои господинъ, еже и сътвориша безаконьнии прободѣше и сквозе того тя прободоша, кѣняже.</p>	<p>Da du sto på sletten ved [elven] Al'ta, fyrst Boris, kom bevæpnede menn, plutselig og uten advarsel, sendt av din bror, Svjatopolk. Da din tjener så de nakne spyd som skulle stikke deg, falt han over ditt bryst og ropte: Før I har stukket meg får I ikke stukket min herre! Og de lovløse gjorde nettopp det; de gjennomboret ham og dermed stakk de deg ihjel, å fyrste.</p>
[10]	<i>Егда братоненавидения...</i>	[Samme som #10 (stikirgr. D1)]
14	<p>Придете вси верьнии събори русьстии да похвалимъ добра кѣнязя Бориса и Глеба, яко отъчею любвьвию даръ въсприимѣша, а колики воя земля русьскыя въ руку държаща, не противящеса брату, оноя славы възирающа, тем же увязостася веньцьмъ отъ Христа, Бога и Съпаса душамъ нашимъ.</p>	<p>Kom, alle I trofaste rus'iske menigheter; la oss hylle de gode fyrstene Boris og Gleb. De hadde mottatt gaven av sin fars kjærlighet, og hadde en mengde av det rus'iske lands krigere under seg, men de motsatte seg ikke sin bror, for de hadde øynene festet på en annen ære. Derfor ble de prydet med kronen fra Kristus Gud, våre sjelers frelser.</p>
Stikirgruppe E <i>б. tone, automelon: V'se up"vanie. (Abr:144)</i>		
15	<p>Въсе горѣ възложыша, мученика Христова, - умъ свои и душу, тѣло же си предашета огневи и ранамъ въсѣмъ, на уды раздробими. О, дивное мученика тѣрпѣние: видяща убо уды своя разно, съ радостию предашета въ руцѣ Господни душу отъ страстьна тѣла! Тѣмъ же страсть ваю дньсь почитаемъ.</p>	<p>I oppløftet alt, å Kristi martyrer: eders sinn og sjel; eders legemer, som I overgav, sønderrevne, til ild og tallrike vunder. Å, hvor vidunderlig var martyrenes tålsomhet: Da I så eders sårede lemmer, overgav I med fryd eders sjel i Herrens hender fra det lidende legeme. Derfor hedrer vi eders pasjon idag.</p>
16	<p>Чини ангельстии удивишася ваю тѣрпѣнию, мученика, како не съмятеса умъ ваю, видяща ярость звѣрину, на вы текущую и рикающую. Оле, дивна Творьця сила неиздреченьна, таку крѣпость являюща въ калнѣ тѣлѣ мученика! Тѣмъ же и мы, прославляюще Творьця, рѣчьмъ: слава крѣпости ваю, едине милостиве!</p>	<p>Englenes hærskarer forundres ved eders tålsomhet, å martyrer, og ved hvordan eders sinn ikke fortvilte da I så det dyriske vanvidd komme brølende mot eder. Å, hvor vidunderlig er Skaperens uutsigelige makt, som åpenbarte et slikt mot i martyrenes forgjengelige legemer! Derfor lovpriser også vi Skaperen og sier: Ære være den ene barmhjertige, ved eders mot.</p>

17	<p>Не тъкъмо ангели, нъ и родъ человѣчьскый, въ чюдеса вълживъша, събърала еста мученика, таку приимъша за Христа страсть, тоиже страсти послѣдуета. Оле, дивное ваю тѣрпѣние, мученика! Владыку Христа прославляета, вѣнця отъ него приемлета. Тѣмъ же и нынѣ, страсотѣрпця Христова, молита отъпущение грѣховъ подати хвалящая ваю, святая мученика.</p>	<p>Ikke bare englene, men også menneskeslekten trodde på martyrenes undre. De mottok lidelsen for Kristi skyld, og efterlignet hans egen lidelse. Å, hvor vidunderlig er eders tålsomhet, martyrer! I høylovet Herren Kristus, og mottok kronene fra ham. Be derfor, å Kristi pasjonsbærere, også idag om syndenes forlatelse for dem som lovsynger eder, å hellige martyrer.</p>
<p><i>Automelon. 6. tone.</i> (Abr:144-5)</p>		
18	<p>Придете въсхвалимъ чюдотворцу и мученику, вы бо законно страдавъша победиста супротивнаго врага, и ныне светло украшена предъстоита Христу радующася, темъ и мы песньми память ею весело любовию похвалим, въпиюще: радуитася, въселенеи заступника и поборника на врагы; радуитася, врача болящимъ и бесомъ прогонителя; радуитася, о любезная верста, брата прекрасная, Романе славный и Давыде чюдный, любимая Христови, за ны моляща святую Троицю умирити миръ и спасти душа наша.</p>	<p>Kom, la oss hylle undergjørerne og martyrene: For I led rettferdig og beseiret eders motstander og fiende, og idag – strålende utsmykket – står I foran Kristus og fryder eder. Derfor priser også vi eders minne, gledesfylt og med kjærlighet, idet vi roper: Fryd eder, forbedere for verden og forsvarere mot fiender. Fryd eder, leger for de syke og utdrivere av demoner. Fryd eder, å hjertensgode par, herlige brødre, ærerike Roman og underfulle David, Kristi elskede. I ber for oss til Den hellige treenighet, om forsoning for verden og frelse for vår sjel.</p>
<p><i>Automelon. 8. tone.</i> (Abr:146)</p>		
19	<p>Придете новокръщении русьстии събори и видим, како без вины судъ приемлетъ мученикъ Борисъ, завистию братьнею, копиемъ бо тело его прободоша и кърви пролитие сътвориша от наважения диаволя, Глеб иже отъ того же брата Святопѣлка ножъмъ зарезанъ бысть и межю дъвема колодома съкровень, нъ сия веньчастася, а онъ бес памяти погипе, [сия же въ мирѣ славима еста, а онъ въ геонѣ мучиться] сия же Христа Бога молита о спасении душ наших.</p>	<p>Kom, I nydøpte rus'iske menigheter, og se, hvordan Boris, martyren, uten skyld underordner seg dommen fra sin brors misunnelse. Hans legeme ble gjennemboret med et spyd, og hans blod ble spilt etter påtrykk fra djevelen; Gleb ble drept med en kniv ved den samme broren, Svjatopolk, og han ble lagt mellom to stubber. Men [Boris og Gleb] ble kronet, mens han døde uten minne. [Disse lovprises i verden, mens han lider i Gehenna.] Disse ber nå Kristus, vår Gud om frelse for våre sjeler.</p>

	<i>Automelon.</i> (Abr:145)	
20	<p>Пльгъскую богатаца, святая, благородство душевную, яко Божию, паче въжеласта, Христа бо възлюбиста, всяко веселие мирское попыраста устръмление обуздаста страстии, съсуда чьстная Пресвятааго Духа явистася, се бо врагъ правьдньныхъ, завидя ваю целомудрию, мучителя ваю и убицию брата въздвиже. О зловьсесьмение! О убиистве неразумя! На оного же божию судъ скоре прииде, оружие секущее, вы убиена паче живета, и небесьное цьсарьствие имуща чудотворита беспрестани, ваю Христось звезде светоносней показа въ Руси, вы похвала ея, вы утвржение, ваю гроба безмездна врачьба предълежитъ в стране, въ ней бо слепии приходяще верою просвещаются, къ вама хромии влекущеся и скачуще отъходятъ, недужньии ицелеють, и бесънующеся бесъ избывають, вы къназя къняземъ, вы въ напастехъ утеха и въ тъмьници свобожение, нъ супруго святьи, Романе и Давыде, не престаита молящася Христу, вечно съхранити правоверьную веру невредьну въ отьчъстви ваю.</p>	<p>Heller enn kjødelige rikdommer, å hellige, ønsket I åndelig rikdom og edelbyrd, for det er fra Gud. For I elsket Kristus og ringeaktet enhver jordisk glede, strebet efter å overvinne lidenskapene og viste eder som ærverdige bærere av Den hellige ånd. De rettferdiges fiende misunte eders kyskhed, og tok derfor til å egge eders bøddel, morder og bror. Å, opphav til alt ondt! Å dåraktige mord! Til ham kom Guds dom raskt, som et knusende sverd, men I er – som døde – mere levende, for I har tatt det himmelske kongerike i eie og utfører undre uten stans. I eder har Kristus vist to lysende stjerner over Rus', I er hennes heder og festningsverk. Uten vederlag bringer eders graver legedom i landet: Der får blinde som kommer med tro, synet igjen; lamme kommer krypende til eder – og de farer springende bort; syke blir helbredet, og de besattes demoner blir drevet ut. I er fyrstenes fyrster, I bringer trøst i sorgen og frihet i fengslene. I hellighet forenede Roman og David: opphør dog ikke med å be Kristus om for evig å bevare den ortodokse tro uskadet i eders fedreland.</p>
	<i>8. tone.</i> (Abr:146, 176)	
21	<p>Брата прекрасная, ваю страсти наши недугы ицеляюта, туне прияста, туне же и дадита болящиимъ ицеление, нъ яко имуща дързновение Христа Бога молита...</p>	<p>Herlige brødre, ved eders lidelser blir våre plager helbredet. I fikk som gave, og skjenker nå som gave helbredelse til de syke, og I har mot til å be Kristus vår Gud...</p>
	<i>Automelon.</i> (Abr:145, 176)	
22	<p>Богъмъ избърании людие и новопросвѣщении, сию бо ради святою вся земля русьская просвѣтися! О велие чудо! како своею не пощаде оканьнии убиия, съмевьи зависти ради</p>	<p>Guds utvalgte og nyomvendte folk: for disse helgenenes skyld ble hele Det rus'iske land opplyst! Å veldige under! Den usalige morder hadde ikke miskunn med sine brødre;</p>

	<p>посълавъ злыя слугы, всеблагенааго страстотърпца Романа уязвиша, темь и Давыда заклаша, яко агня незлобиво приведесе на жертву, и въсприаста вьнция вечныя отъ Христа Бога, его же и възлюбиста, възненавидевъша мирьскыхъ красоты, темъже дързновение имуща, мученика святая и супруга, благородная брата, не престаита молящася за отъчество ваю, въ бо еста заступника и врача всемъ нам даруита велию милость.</p>	<p>misunnelsen fikk ham til å våge å sende sine onde tjenere, som stakk den høysalige pasjonsbærer Roman. Derefter drepte de også David; som et uskyldig lam lot han seg føre frem som offer. Og de mottok de evige kranser fra Kristus, vår Gud, ham som de hadde kommet til å elske etter å ha lagt jordisk skjønnhet for hat. På grunn av eders mot, hellige martyrpar, høybyrdige brødre, ber I ustanselig for eders fedreland, for I er våre forbedre og leger og gir oss alle stor miskunn.</p>
	<p><i>б. tone.</i> (Abr:138, 173)</p>	
23	<p>Днесь вселеная вся страстотерпцю лучами просвъщается, и Божия церькы, цвѣты украшаема, Романе и Давыде, въпиеть ва: «угодника Христова и заступника теплая, непрестаита молящася за рабы своя!»</p>	<p>Idag opplyses hele verden av lyset fra pasjonsbærerne, og Guds kirke, blomstersmykket, roper til eder, Roman og David: "Kristi velbehagelige, varme forbedere – be uavlatelig for eders tjenere!"</p>

ANDRE HYMNEVERS I MSS. 11.-12. ÅRH.

	<p><i>Sedalen, 24. juli.</i> 1. tone, automelon: <i>Lik'' angel'skyi.</i> (Abr:136)</p>		<p><i>Sedalen, 24. juli. Pakhomij's redaksjon.</i> (Abr:158)</p>	
24	<p>Измлада Христа възлюбивъши купно, брата честнаа, и жизнь не старостъную възлюбивъши, славная, цѣло- мудрие изволиста и пощение отъ страстии душе- губныхъ: тѣмъ, съ поспѣшениемъ Божию благодать приимъша, ицѣляета болящая.</p>	<p>Fra ung alder kom I begge, ærverdige brødre, til å elske Kristus og til å elske det liv som ikke eldes. I valgte kyskhets og renselse fra de sjelsødende lidenskaper. Derfor lyktes det eder å motta Guds nåde, slik at I nå helbreder de syke.</p>	<p>Измлада Христа възлюбивльше самобрата честнаа, целомудрие изво- листа и жизни не стареющеися въжделевша, славнаа, и въздръ- жание отъ страсти душетленнихъ, темъ поспешество божествниа благо- дати приемше, ицеляете болезни человекомъ.</p>	<p>Fra ung alder kom I til å elske Kristus, å ærverdige broderpar, så I valgte kyskhets. I strebet efter det liv som ikke eldes, og utholdenhet fra de sjelsødende lidenskaper, å ærede. Derfor lyktes det eder å motta den guddommelig nåde og nå helbreder I menneskenes sykdommer.</p>
	<p><i>Kondak, 24. juli.</i> 3. tone, automelon: <i>Dèva dnes'.</i> (Abr:136)</p>		<p><i>Kondak, 24. juli. Pakhomij's redaksjon.</i> (Abr:162)</p>	
25	<p>Въсия днесь</p>	<p>Idag stråler eders</p>	<p>Въсиявши днесь</p>	<p>Idag stråler det frem,</p>

	<p>преславная память ваю, мученика Христова Романе и Давыде съзываюци насъ къ похвалению Христа, Бога нашего. Тѣм и притѣкающе къ рацѣ ваю, исцѣления дары приемлемъ: вы – божествная врача еста!</p>	<p>høylovede minne frem, å Kristi martyrer Roman og David, og kaller oss til å lovprise Kristus, vår Gud. Derfor mottar vi også helbredelsens gaver når vi haster frem til eders graver. I er guddommelige leger!</p>	<p>преславнаа память мученикъ Христовехъ, Романа съ Давыдомъ, всехъ съзываюци къ благочестию, похвадлити Единого Бога нашего, темъ пригекающе къ нимъ, исцеления дари приемлемъ и молется спастися душамъ нашимъ.</p>	<p>Kristi martyrs, Romans og Davids høylovede minne. Det kaller alle til gudfryktighet og til å lovprise vår ene Gud. Derfor mottar vi helbredelsens gaver idet vi haster frem til dem, og de ber om frelse for våre sjeler.</p>
	<p>Ikos, 24. juli. <i>Automelon: Edema Vifleem". (Abr:136-7)</i></p>		<p>Ikos, 24. juli. Pakhomijs redaksjon. <i>(Abr:162)</i></p>	
26	<p>Разумное житие съвршая, преблажене, цесарьскимъ вѣнцемъ отъ уности украшень, пребогатыи Романе: власть велия бысть своему отечеству и веси твари. Тѣмъ, видя твои успѣхъ, Христось Богъ судомъ своимъ на мучение призыва ты и крѣпость ти подавъ съ небесе, да побѣдиши врага съ Давыдомъ мужьскы, съ братомъ си, пострадавшимъ и живѣвшимъ съ тобою.</p>	<p>Du førte et forstandig liv, å høysalige, og var fra ungdommen utstyrt med keiserkronen, prektige Roman. Du hadde stor makt i ditt fedreland og over hele skapelsen. Da han så din fremgang avgjorde derfor Kristus, vår Gud, å kalle deg til martyriet, og han gav deg styrke fra himmelen så du kunne beseire fienden sammen med den modige David, din bror, som led og lever med deg.</p>	<p>Разумное житие съвершивъ, блажене, царскимъ венцемъ отъ юности украшень, темъ отъчество свое и люди къ истинней вере настави, чьсти Троицу въ Единомъ Божестве, темъ въсевидящее око, узревъ твое благое произволение, на мучение ты призываетъ, блажены Романе, съ пострадавшимъ с тобою братомъ, темъ и по смерти притекающе къ вамъ исцеления дари приемлемъ, молить бо ся спастися душамъ нашимъ.</p>	<p>Du førte et forstandig liv, å salige, og var fra ungdommen utstyrt med keiserkronen. Derfor førte du ditt fedreland og folk til den sanne tro, til tilbedelsen av Treenigheten i den ene guddom.. Da din edle vilje var modnet, kalte Det altseende øye deg derfor til martyriet sammen med din bror, som led med deg. Også efter eders død mottar vi derfor helbredelsens gaver idet vi haster til eder; be om frelse for våre sjeler.</p>
	<p>Kondak fra tidlig kondakar. <i>1. tone, automelon: Objatija. (Kond:114)</i></p>			
27	<p>Мученика Христова молимъ вси, та бо нашего съпасения просита, и вси припадѣмъ къ нима вѣрою. истачяета цѣлениемъ даръ, пѣлкъ отъгонита бѣсовъ</p>		<p>La oss alle be de begge Kristi martyrer om at de må be for vår frelse. Og la oss alle falle ned for dem i tro. De lar utgyde helbredelsenes gave, de driver ut demonenes skarer</p>	

	яко съхранника вѣрѣ.	som beskyttere av troen.
<i>Kondak fra tidlig kondakar. 8. tone, automelon: Ashhe i v" grob". (Kond:116)</i>		
28	Аще и убиена быста и въ гробе положена, нъ на вышнее царство преидоста, ового копии насунуша, а другаго яко агня незлюбиво ножемъ зарезаша, тем и кръвь ваю бысть ицеление миру верою призывающимъ ваю святая на помощь.	Da I ble drept og lagt i graven, gikk I dog inn i det himmelske rike. Den ene ble stukket med spyd, den andre ble drept med kniv som et uskyldig lam. Derfor ble også eders blod til legedom for verden og for dem som i tro kaller på eders hjelp, hellige.

HYMNEVERS I MSS. 13.-15. ÅRH.

<i>Svetilen (fra ms. 1300-t.) (Ant:187)</i>		
29	Борис горкими слезами умывая лице свое и плачем жалостным плакашеса, Иисусу Христу глаголя, — слезъ моих не презри, Владыко, но тем мя притчи, иже тебе ради пострадаша, Господи.	Boris vætet sitt ansikt med bitre tårer, og gråt med sørgmodig klage idet han sa til Jesus Kristus: Forakt ikke mine tårer, Herre, men foren meg [med deg] ved dette, for det er for din skyld jeg lider, Herre.
<i>Automelon, 8. tone. (Abr:176)</i>		
30	Возъписта Борисъ и Глѣбъ къ брату и врагу своему Святополку: Не убивай наю, агньцю младу, не порѣжи лозы, не створившее плода, не пожни класу несъзрѣлу, не створи плача матери наю, аще того моления не послушаеши, а вѣ моливѣся къ Богу въ спасение мира крестьяаньскаго новокрещенаго, русьскаго собора. Молитвами Богородица спаси душа наша.	Boris og Gleb ropte ut til sin bror og fiende, Svjatopolk: «Drep oss ikke, de små lam; skjær ikke av de ranker som ennå ikke har båret frukt; høst ikke inn de umodne aks; få ikke vår mor til å gråte! Og hører du ikke vår bønnfallelse, så vi ber til Gud om frelse for verden og for den kristne, nydøpte rus'iske menighet. Frels vår sjel ved dine bønner, å Gudedeføderske.
<i>Autmelon. 8. tone. (Ser:326)</i>		
31	Зря корабля напрасно приставающа возописта прекрасеная два брата Борисе и Глебе брате Святополче не погуби наю. еще бо есмья вельми млади не подрѣжь лозы неплодныя не сожни класа несозрѣлаанго не пролеи крови неповинныя	Da de så båten, som kom så raskt mot dem, brast de herlige to brødre, Boris og Gleb, i gråt: «Bror Svjatopolk, drep oss ikke; vi er jo ennå svært unge; skjær ikke av de ranker som ennå ikke har båret frukt, høst ikke inn de umodne aks, spill ikke uskyldig blod,

	не сотвори плача матери нашей положени есме в Вышегороде руския землябоже нашъ слава тебѣ.	få ikke vår mor til å gråte! Og vi er lagt i Vysjegrad, i det rus'iske land; ære være deg, vår Gud.
32	Возописта со слезами святая мученика Борисе и Глѣбе ко брату же и врагу своему Святополку. не закалаи агнцу младу не подрѣжи лозы плода не сотвореша. не пожни класа несозрѣла не принеси плача горка матери наю от налажения дьяволя аще нась не послушаеши да вѣрою непрестанно моли веса за родо християньскии ко господу.	Men tårer ropte de hellige martyrer Boris og Gleb til sin bror og fiende Svjatopolk: Ofre ikke det unge lam, skjær ikke av de ranker som ennå ikke har båret frukt, høst ikke inn de umodne aks, få ikke vår mor til å gråte bittert; Efter påtrykk fra djevelen hører du oss ikke, men vi ber ber i tro for den kristne slekt til Herren.
<i>Tropar, 24. juli. 2. tone. (Abr:174)</i>		
33	Правдивая страсотрыщца, истинная Евангелию послушателя, целомудрыи Романе съ незлобивымъ Давыдомъ, неспротивуасте врагу брату убивающему ваша телеса, души же коснутися не могущу, да плачется убо злыи властолюбець, вы же радующеса и съ ликы ангельскими предстояще Святеи Троице, молитесь о дръжаве сродникъ вашихъ, богоугодне быти, и сыновомъ рускымъ спастися.	Rettskafne pasjonsbærere, Evangeliets sanne etterfølgere, kyske Roman og godmodige David: I motsatte eders ikke eders fiende og bror, han som slo eders legemer ihjel, men ikke kunne røre eders sjel. La derfor den onde maktelsker gråte, mens I fryder eders og står med englenes skarer foran Den hellige treenighet. Be om at eders slektingers herredømme vorde Gud velbehagelig, og om at Rus'lands sønner må bli frelst.
<i>Stikirgruppe for 2. mai. 5. tone, automelon: Raduisja. (Abr:168-9)</i>		
34	Радуйся и веселися Вышеграде красуйся и веселися святая церкы, въ ню принесена быста ицеленью святая источника и поборника на враги, победы дающа вернымъ княземъ нашимъ, теплая заступника душъ и телесъ нашихъ, темъ вси почтемъ телеса ваю славнаа, Христу помолитася даровати душам нашим...	Fryd deg og gled deg, Vyshegrad; pynt deg og gled deg, hellige kirke, hvor helbredelsens hellige kilder ble båret inn; forsvarere mot fiender, som gir seier til våre troende fyrster; varme beskyttere av våre sjeler og legemer; derfor hedrer alle eders ærerike legemer. Be Kristus om å gi våre sjeler...
35	Радуйтася и веселитася самобратнаа, красуитася и веселуитеся у Христа желаемая венца, ими же страсти недуги ицеляются, вы бо съкрушаега бесовскыа козни и поганьскыа полки, и ваю бо молбами и способиємъ вѣрнии князи наши державно побѣждаютъ, темъ и мы днесъ память ваю	Fryd eder og gled eder, broderpar, pynt eder og gled eder, [som fikk] de kroner I ønsket eder hos Kristus. Ved eders pasjon helbredes lidelser, I knuser djevelens snarer og de hedenske hærer, for med hjelpen fra eders bønner seirer våre troende fyrster med myndighet.

	славяще вопиемъ, Христу помолитася даровати душамъ нашимъ...	Derfor hedrer også vi idag eders minne idet vi roper: Be Kristus om å gi våre sjeler...
36	Радуйся святая церкы дивна въправду, в ню же принесена быста в святей раце, яже имата в собе дары неистыцимыя благодати, честней телеси ваю, Христова мученика, вы бо смирение стяжаста и целомудрие, и служителя неверьствоваша в страх вложиста и уверила еста, недугы и страсти исцеляюще, и бесъ множество ищезають, прогоними бывають неверныхъ полци пособьемъ ваю, Христа молитася даровати душамъ нашимъ...	Gled deg, hellige og i sannhet vidunderlige kirke, for hit inn ble eders ærverdige legemer båret i hellige kister, Kristi martyrer; i seg har de uopphørlige gaver av nåde, for I tilegnet eder ydmykhet og kyskhet. Tjeneren som ikke trodde satte I frykt i, så han kom til tro; I helbreder plager og lidelser og mengder av demoner fordrives og de gudløses hærer jages vekk ved eders hjelp; be Kristus om å gi våre sjeler...
<i>Sedalen, 2. mai. 8. tone, automelon: Premudrosti. (Abr:169).</i>		
37	Христове уведевше заповеди блага, Того възлюбивше, славная, о убъении телеси не радиста, души же прекрасней в руце Христу предаста, ово копиемъ прободаемъ веселяшеса, други же яко агня безъ милости закалаемъ, сего ради прияца даръ ицелению, мученика самобратная, молита Христа Бога греховъ оставление...	I hadde lært Kristi edle bud å kjenne og kommet til å elske Ham, å ærerike, I brød eder ikke om den kjødelige død, og overgav eders herlige sjeler i Kristi hånd. Den ene frydet seg da han ble gjennomboret av et spyd, den andre ble ofret uten miskunn, som et lam. Derfor mottok I helbredelsens gave, martyrer og broderpar, be Kristus vår Gud om syndenes forlatelse...
<i>Sedalen, 2. mai? (Ant:187)</i>		
38	Премудростию Господнею разумевь мимоходящую жизнь, н о княжении не рожь, на небесное царство притече, повинуясь брату яко овьца незлобиво, бес правды убиваху, копии насунуша безъмилостивьници, без вины убивающе незлобиваго, тем же и со англы веселяся, Борисе и Глебе мол...	Med Herrens visdom gjennomskuet I det forgjengelige livet og brydde eder ikke om å herske, men nærmet eder det himmelske rike, og I lot eder kue av broren som et uskyldig lam da han drepte eder uten rett; de ubarmhjertige stakk med spyd og drepte den uskyldige og godmodige; derfor gleder I eder nå med englene.
<i>Sedalen, 2. mai. 4. tone, automelon: Udivisja (Abr:174)</i>		
39	Приидѣте, приступимъ, вѣрнии, въ божественую церковь преславною мученику Бориса и Глѣба, яже остависта славу временную и възлюбиста славу бесконечную	Kom, å troende, la oss tre inn i de høylovede martyrer Boris og Glebs hellige kirke. De la fra seg den timelige ære og kom til å elske den evige ære.

	и нынѣ ликуета съ небвными силами, приемша вѣнца отъ жизнодавца всѣхъ Бога, Его же и о насъ молита, празнующихъ любовию пречестное пренесение тѣлеси ваю.	Og idag står de sammen med de himmelske hærer, og har mottatt kronen fra Gud, alles livgiver. Be til Ham for oss, som med kjærlighet feirer den høyverdige overføringen av eders legemer.
<i>Kondak, 2. mai. 4. tone, automelon: Javisja dnes'. (Abr:174)</i>		
40	Явися днесъ въ странѣ Русьстѣи благодать исцѣления всѣмъ, къ вама, блаженаа, приходящимъ, радуитася, заступника теплаа.	Idag er helbredelsens nåde åpenbart i Det rus'iske land, til alle som trer frem for eder, å salige; fryd eder, varme forbedere.
<i>Ikos, 2. mai. (Abr:174)</i>		
41	Новоявленныхъ мученикъ преславнаа память, Русьстѣи земли свѣтилѣ велицѣи восиаста, омрачнымъ свѣтлѣи явистася зари, отъ Бога чудесы облистающа, паче въ память ею Господь всѣмъ вѣрнымъ подаеть исцѣлени и въ темници избавление. Тѣмъ же и мы немощнии приидѣте въспоимъ сиа, да приимемъ здравие: просвѣщаета бо слѣпыя и недужныя исцѣляета, заступника теплаа.	Som en veldig lyskilde stråler de nylig åpenbarte martyrs herlige minne frem over Det rus'iske land; de viste seg som to skinnende lysstråler for dem som lever i mørket, og lot lyset fra Guds undre strømme frem. Ved deres minne skjenker Herren helbredelse til alle troende og frigjør de fengslede. Derfor kommer også vi, elendige, for å lovsynge dem, så vi mottar legedom: for blinde får synet igjen og de plagede blir helbredet, å varme forbedere.
<i>Tropar, 2. mai. 4. tone. (Abr:175)</i>		
42	Мученика твоя, Господи, въ страдании, вѣры ради, спасшася, православная князя, Борисе и Глѣбе, тружающимъ быстрая помощника, недужнымъ цѣлителя, вы болѣзни уврячюета притѣкающимъ въ церковь ваю съ вѣрою, тѣмъ же и мы молимся: отъ бедъ избавита насъ, чтущихъ любовию память ваю.	Dine martyrer, Herre, ble frelst gjennom sine lidelser for troens skyld; Boris og Gleb, de lidendes raske hjelpere, de plagedes helbredere. I leger sykdommene til dem som kommer til eders kirke med tro, derfor ber vi: Befri fra alt ondt oss som med kjærlighet hedrer eders minne.
<i>Stikir (fra ms. 1300-t.) (Ant:185)</i>		
43	Радостно днесъ бысть намъ праздник, просиявшею въ мученицехъ память предлагаемъ, сею же, Борисе и Глебе, Христова угодника, радуитася, светиле, земля рускыя удобрение, радуитася, брата прекрасная, иже Христа ради кровь свою прольяста и предстоита у престола Владычня, радуитася, о любезней звезде незаходимаго света, не возлюбиста бо	Frydefull er vår feiring idag, idet vi frembærer minnet til disse Kristi hellige, Boris og Gleb, som ble forherliget gjennom sine lidelser. Fryd eder, lysbringere, den rus'iske jords pryde, fryd eder, herlige brødre, I som for Kristi skyld utgjød I eders blod, og nå står for Herrens trone. Fryd eder, å hjertensgode stjerner av uforgjengelig lys, for I kom aldri til å elske

	царствия земнаго и со ангелы ликовствуита радующася, молитася о нас ко Господу.	det jordiske herredømme, og nå står I sammen med englene og fryder eder; be for oss til Herren.		
Stikir fra ms. 15. årh. (Ant:186)				
44	Добропобеднаа страстотерпца Христова, двоице святая, брата прекрасная, овчате избранней ограды божественныя, пастырю доброму последовавша, о земляныхъ небрегоста, красная, яко не сушая показаста, ныне молитася о нас, Романе и Давыде славная, празнующихъ выину пренесения ваю память славную.	Kristi pasjonsbærere, I seiret i den gode strid; hellige par, herlige brødre; som den guddommelige haves utvalgte lam fulgte I den gode hyrde, og den jordiske skjønnhet avviste I som uvirkelig Be nå, ærerike Roman og David, for oss som ustanselig feirer overføringen [av eders legemer] og eders ærerike minne.		
«Stikirgruppe til litia» 6. tone. (Abr:173)		Stikirer fra Pakhomijs redaksjon. (Ant:172-3)		
45	Днесь верныхъ собори ликъ духовныйи съставльше о памяти святою мученику свято- лепно ликоствуем, днесь веселиемъ прославимъ Господа, прославльшаго святая Его, с нима абие чювьст- вившася, днесь, кланяющася чюдоточнома ею гробома, возопиемъ: радуитася, друга господня, поправшая змиеву главу, радуитася, иже по обычаю образъ невредно схраньша, радуитася, заповеди Христовы убиение приимшая, еюже телеси по убьении на местех непроходныхъ и с пустехъ повержена столпъ огнен возвести, радуитася, цветца благоволная, крина	Idag utgjør den troende forsamling et åndelig kor, som ærbødig står samlet rundt de hellige martyrs minne. Idag lovpriser vi Herren med glede, for han forherliget sine hellige, og anerkjente dem straks. Idag bøyer vi oss for deres undervirkende graver idet vi roper: Fryd eder, Herrens venner, som trampet på slangens hode. Fryd eder, I som rettelig bevarte eders gudbilledlighet uskadet. Fryd eder, I som lot eder drepe for å følge Kristi bud. Efter drapet ble deres legemer kastet på ufarbare steder, men de ble løftet opp fra ødemarken da (Gud) reiste ildsøylen. Fryd eder, I velduftende	Днесь празно- любныхъ събори съшедшая радостнымъ лицемъ и чисти душею, духовне ликъ съставльше не въ кимвалехъ иудейскы, нь въ съкрушенихъ сердцехъ похваляюще Христа, истиннаго Бога нашего, прославляющаго святиа своа, добляго Романа съ Давыдомъ, ихже ныня много- цельбную и чюдотворную раку объстоеще, любезно облоги- заемъ, глаголюще: радуитася, иже Христови заповеди по образу съблюдше, радуитася, яко Христово смирение въсприемше, никако же противи- стася врагу и брату, немилостивно убивающому	Idag kommer de feirende forsamlinger sammen med glade ansikter og ren sjel. De utgjør et åndelig kor, som lovpriser Kristus, vår sanne Gud; ikke med jødiske cymbaler, men med sønderbrutte hjerter. For Han forherliget sine hellige, den tapre Roman og David, hvis helbredende og undergjørende graver vi idag er samlet rundt. Med kjærlighet bøyer vi oss og kysser dem idet vi sier: Fryd eder, for I overholdt rettelig Kristi bud. Fryd eder, for I fulgte Kristi ydmykhet og motsatte eder på ingen måte eders fiende og bror, da han uten barmhjertighet slo eders legemer

	<p>неувядаема русская, не престаита молящаяся Христу, помиловати и спасти светоносную ваю память празднующих.</p>	<p>blomster, Rus'lands uvisnelige liljer; hold alltid frem med å be Kristus om miskunn og frelse for dem som feirer eders lysende minne.</p>	<p>телеса ваша, радуитася, иже люди своя къ истинней вере наставльше и ныня съхраняюще не оставляйте, Романе пречюдне и незлобиви Давыде, отчъству си пресветли светилници и молитвеници дръзновении о душахъ нашихъ.</p>	<p>ihjel. Fryd eder, for I førte eders folk til den sanne tro. Men bring ikke idag eders forsvar til opphør, underfulle Roman og godmodige David – strålende lysgivere for eders fedreland, og nidkjære forbedere for våre sjeler.</p>
46	<p>Иже на земли ангела и на небеси челоуѣка, кровію ваю всю Рускую землю освятиша, и отъ всея вселенія прославистася, и мы, грѣшніи, приобѣгаемъ к вамъ, ицѣленіа дары приємлюще, угодніка святаа Романе и Давыде, скорбящаа утѣшаета, печальныхъ заступаета, слѣпыя просвѣщаета, хромья ицѣляета, угодніка Христова, молитася о душахъ нашихъ.</p>	<p>I er engler på jorden og mennesker i himmelen; med eders blod helliggjorde I hele den rus'iske jord, og I lovprises over hele verden. Derfor løper også vi, syndere, til eder, gudsvelbehagelige hellige Roman og David. I trøster de sørgende, beskytter de fortvilede, gir blinde syn, helbreder de lamme. Kristi hellige, be for våre sjeler.</p>		
47	<p>Радостно вси празднуемъ днесъ память мученику, песнми и похвалами прославляюще Спаса Христа Бога, иже на земли удиви сею память чудесы и целбами преславными,</p>	<p>Med fryd feirer vi alle idag martyrenes minne; med sanger og lovprisninger hyller vi Kristus, vår Gud og Frelser, som prydet eders minne på jorden med undre og praktfulle helbredelser. Til dem roper vi,</p>	<p>Радостию вси празнуимъ днесъ память великомученику, песнми и пенми прославляюще Спаса Христа, иже на земли удививъ святыя своя чудеси и целбами различными,</p>	<p>Med fryd feirer vi alle idag minnet om de store martyrer; med sanger og hymner lovpriser vi vår frelser, Kristus, som på jorden prydet sine hellige med de forskjelligste undre og helbredelser.</p>

	<p>к сима възывающе радостно возгласимъ, радуитася, благодать от Бога приимша всяки страсти исцелити, радуитася, Борисе и Глебе, кровию всельшася в вечную славу, в ней же веселящеся с ликы мученическими, с ними же непрестанно молитася Христу Богу избавити нас от врагъ видимых и невидимых и спасти душа наша.</p>	<p>og sier med glede: Fryd eder, I som mottok nåde fra Gud til å helbrede enhver lidelse. Fryd eder, Boris og Gleb, for ved eders blod tok I bolig i den evige heder. Der gleder I eder med martyrenes skarer, og med dem ber I uten opphold Kristus, vår Gud om å befri oss fra synlige og usynlige fiender og om frelse for vår sjel.</p>	<p>къ ним же възывающе радостно възгласимъ, рекуще: радуитася яко благодать приемше на страсти различниа, радуитася, яко иже крвию своею въселшеся въ вечную жизнь, радуитася скории послушателии въ скръбехъ сущимъ и от напасти избавляюще отчъство свое, богоприятне Борисе съ Глебомъ, молитеся Господеви помиловатися душамъ нашимъ.</p>	<p>Dem påkaller vi med fryd idet vi sier: Fryd eder, for I mottok nåde [til å helbrede] de forskjelligste lidelser. Fryd eder, for med eders blod tok I det evige liv til bolig. Fryd eder, I som raskt hører [bønnene til] dem som sørger og beskytter eders fedreland fra overfall. Gudvelbehagelige Boris og Gleb, be Herren om miskunn for våre sjeler.</p>
--	--	---	---	---

NYE HYMNER TIL «PAKHOMIJS REDAKSJON», 15. ÅRH.

<p><i>Stikirer til lille vesper.</i> 4. stemme, automelon: <i>Jako doblja v'sja</i> (Abr:150)</p>		
48	<p>Всесвятая и многопраздньствнаа въсивши память ваша рускымъ странамъ днесъ, славни Романе съ кроткымъ Давыдомъ, просвъщающе душа въроу чтущихъ страдания ваша: тѣмъ молитеся, блажени, даровати намъ съгрѣшениемъ оцещение и велию милость.</p>	<p>Høyhellig og meget feiret stråler eders minne idag i De rus'iske land, ærerike Roman og saktmodige David. Ved eders lidelser opplyser I sjelen til de troende som ærer eder. Be derfor, å salige, om at vi må få tilgivelse for våre overtredelser og stor miskunn.</p>
49	<p>Приидѣте вси, о новоизбранное стадо, духовне съшьдшеся, въсхвалимъ благочестиваго въкупѣ и царскаго коренѣ святую отрасль, Романе съ доблимъ Давыдомъ днесъ, Христа бо възлюблше и Его ради братнее неправедное закление прѣтрыпѣвше и молеть всегда спаситися душамъ нашимъ.</p>	<p>Kom alle, å nye utvalgte folk, og la oss idag, åndelig forenet, hylle den hellige renning fra den keiserlige rot: Roman, gudfryktig forenet med den tapre David; for de kom til å elske Kristus, og for Hans skyld utholdt de sin brors urettferdige offer, og de ber nå uavlatelig om frelse for våre sjeler.</p>

50	<p>Да радуется радостию все человекство и да поеть ликующи божественными пѣсньми Христова церкви, хвалеци новопросвѣщеную княза же и мученика Христа ради, яко преходящее земное царство възненавидевше, Господа отъ душе възлюбльше и молетъ спастися душамъ нашимъ.</p>	<p>La hele menneskeslekten fryde seg med glede, og la Kristi kirke samles for å syng guddommelige sanger og lovsynge de nylig herliggjorte fyrster, martyrer for Kristi skyld; de som la det forgjengelige jordiske riket for hat, og kom til å elske Herren av hele sin sjel og nå ber om at våre sjeler må bli frelst.</p>
<p>Slava. 6. tone, idiomelon. (Abr:150)</p>		
51	<p>Побѣжаеми желаниемъ будущихъ паче же любовию божествною, и царство земное възненавидевше и чистоту възлюбльше и неправедное убиство прѣтрыпѣвше, никакоже противящся закаляющому вы брату: тѣмъ и Христось даромъ чюдесь васъ обогати, о двоице освященная, о, свѣтозарни плъче, о, божествни ярме, молитѣ спастися душамъ нашимъ!</p>	<p>Overmannet av ønsket om det kommende og av den guddommelige kjærlighet la I det jordiske rike for hat, og kom til å elske renheten. I utholdt eders urettvise bane og motsatte eder på ingen måte broren som drepte eder: derfor ble I av Kristus beriket med undrenes gave, å helliggjorte par, å lysblendende krigere å guddommelige vekter: be om frelse for våre sjeler</p>
<p>Apostika. 2. tone, automelon: Dome Efratov', grade. (Abr:151)</p>		
52	<p>Домъ себѣ Духу Святому уготовльше, тому и въ мнѣ жилище съдѣлаите, святии, молитвами вашими.</p>	<p>I gjorde istand en bolig i eder selv for Den hellige ånd; gjør istand en bolig også i meg, hellige, ved eders bønner.</p>
53	<p>Божествнаа и чюднаа двоице, потребитле прѣлести, молите спастися душамъ нашимъ.</p>	<p>Guddommelige og underfulle par, forførelsens beseirere, be om at våre sjeler må bli frelst.</p>
54	<p>Стихъ 6. Прѣсвѣтли звѣзди явльшеся, непобѣдими страдалци, озарите насъ, вѣрою васъ почитающихъ.</p>	<p>I viste eder som lysrike stjerner, å uovervinnelige lidende; opplys oss som i tro ærer eder.</p>
<p>Slava, 8. tone (Abr:151)</p>		
55	<p>Рака идѣже лежить честное и освященное тѣло ваше, врѣсто прехвалнаа, божествнаа исцѣления приступающимъ обилно истачаетъ, древнюю тму отгоне, свѣтъ благочестиа облистаетъ, нь молимъ вы, молите, святии, безъ врѣда съхранити отечество ваше и спастися душамъ нашимъ.</p>	<p>Kistene hvor eders ærede og helliggjorte legemer ligger, hederverdige par, utgyder guddommelig helbredelse i overflod for dem som trer frem for dem. I jager vekk det gamle mørke, og lar gudfryktighetens lys stråle frem. Men vi ber eder: Be, hellige, om at eders fedreland må bevares fra nød, og om frelse for våre sjeler.</p>
<p>Stikirer til store vesper. 8. tone, automelon: O preslavnoe chjudo. (Abr:151)</p>		

56	<p>Яко въ истину божествнаа и честнаа, прѣхвалнаа же самобратнаа верста намъ днесъ облиста, съзивающи новиа люди похвалити предоблюю мученику, Романа оубо, яко пръвѣе пострадаваща, Давыда же, яко съ заколена нескврѣнному агньцу, пожреному насъ ради, Спасу душамъ нашимъ.</p>	<p>Det i sannhet guddommelige, ærefulle og hederverdige broderpar lyser idag over oss, idet de kaller nye folk til å hylle de heltemodige martyrer: Roman, som led først, og David, som ble slaktet likesom dét uplettede lam som ble ofret for vår skyld: Våre sjelers Frelser.</p>
57	<p>Пръвѣе убо, прѣхвални, повинувшеся Христови и Того познавше, истиннаго Бога и Царя всѣхъ, праотчѣскихъ же боговъ, яко суетнихъ, уклонившеся: тѣмъ и Христось даромъ чудесъ обогати и вмѣсто тлѣннихъ вѣчнаа дарова, прославляеми въ святиихъ, Спасъ душамъ нашимъ.</p>	<p>For først, ærede, underla I eder Kristus og lærte ham å kjenne, sann Gud og alles konge, og I forkastet forfedrenes guder, for de er kraftløse. Derfor ble I av Kristus, våre sjelers Frelser, beriket med undrenes gave, og han gav eder evig (liv) istedetfor det forgjengelige og I lovprises nå som hellige.</p>
58	<p>Блажено отчѣство ваше и градъ, въ немже въспитаетеся, и честнии храмъ, телеса ваша въсприемше, яко вѣнцемъ царствия обложися: хранителя благоприетна и оружника, враги устрашающе и далече нѣгдеотчѣства своего оттонеща, Романа славне и Давыде пречюдне, молити спастися душамъ нашимъ.</p>	<p>Salig er eders fedreland og byen hvor I ble oppdratt, og det ærede tempel som mottok eders legemer som om det ble utstyrt med en kongekrone. Gudsvelbehagelige voktere og krigere; I setter frykt i fiendene og jager dem langt ut av eders fedreland, ærerike Roman og underfulle David, be om frelse for våre sjeler.</p>
<p>Slava, 6. tone. (Abr:152)</p>		
59	<p>Днесъ убо съшедшеся, многочисленное състоание церковное, въсхваляемъ пѣсньми хваламъ достойнаго самодержца Владимира, повинувша багреницу Христови и люди своя просвѣтивша, отъ него же многосвѣтлие двѣ свѣтилѣ произышедще, Борисъ съ Глѣбомъ, озрающе отчѣство свое, ихже не трѣпѣ богомерзкы братоненавистникъ, оружиемъ тѣхъ закалаеть: нь молитвами, Боже, Твоихъ угодникъ, спаси душа наша.</p>	<p>Idag er kirkens tallrike flokk kommet sammen, og med lovsanger hyller vi den prisverdige enehersker Vladimir, som underla purpuren under Kristus og opplyste sitt folk. Fra ham utgikk også de to strålende lysgiverne, Boris og Gleb, som stråler utover sitt fedreland; den gudløse broderhateren tålte dem ikke, og slo dem ihjel med våpen. Men Gud, frels våre sjeler ved bønnene til dine hellige.</p>
<p>Stikirer til litia. 4. tone, idiomelon. (Abr:153-154)</p>		
60	<p>Земное царство, яко въскорѣ тлѣющее, възненавидевше и не преходащую жизнь въсприемше и цареви силамъ съ агтелскимъ воинстви прѣдстоюще, съ ними же и молитесь спасти любовию поющихъ всечестную и всепразднѣствную память</p>	<p>Det jordiske rike, som raskt forgår, kom I til å hate, og I mottok det uforgjengelige livet. Med engelenes hæskarer står I foran Kongsmakten, og med dem ber I også om frelse for dem som med kjærlighet lovsynger eder</p>

	<p>вашу.</p> <p>[аще и земнаго царствія новыи каинъ богоненавистникъ и братоубииствении лиши васъ. христось же непреходящее вамъ царство дарова. ему же со агтельскими воиньствы предостояще.]</p>	<p>høyverdige og høytideligholdte minne.</p> <p>[Variant: For det jordiske riket tok den nye Kain, gudshateren og brodermorderen fra eder.</p> <p>Kristus gav eder da det uforgjengelige rike, og I står nå foran ham med de himmelske hærskarer.]</p>
61	<p>Земля освятися въсечестную кровию вашею, и человекѣи обогащяшея вами, исцѣление незавыстно приемлють, богумудраа угодника, славне Романе, съ незлобивимъ Давыдомъ, молитася Господеви, Ему же и отъ юности прилѣпившея, спасти иже съ вѣрою славещихъ васъ. (Дващы).</p>	<p>Jorden ble helliget ved eders høyverdige blod, og menneskene berikes ved eder idet de ufortjent mottar helbredelse, å gudinnåndete hellige, ærerike Roman og godmodige David.</p> <p>Be Herren, som I nærmet eder alt fra ungdommen av, om å frelse dem som lovpriser eder med tro.</p>
<p>Slava. 6. tone. (Abr:155)</p>		
62	<p>Приидѣте, ликъ съставляше, възвелечимъ чудотворца и мученика, иже законно пострадавше и свѣтло съ державними, яко господьствующи, и съ мученикы, яко мученици, вѣнчавшея и съ бесплѣтными Троици прѣдстоаще, молити умирити миръ и спасти душа наша.</p>	<p>Kom sammen i kor og la oss opphøye undergjørerne og martyrene som led på rettferdig og strålende vis: I ble kronet tillike med de hellige konger, for I var mektige; og med martyrene, for I var martyrer. Sammen med de legemsløse står I foran Treenigheten; be om forsoning for verden og frelse for våre sjeler.</p>
<p>Tropar. 4. tone. (Abr:155)</p>		
63	<p>Яко благоплодовитаго винограда отрасли добродѣтели суще, небесни дождь благочестиа възприемше, источиша отъчъству своему струю православиа,</p> <p>Борисе пречюдне съ доблимъ Давыдомъ, молитася Господеви съхранити люди и еже на враги княземъ пособство даровати и душамъ нашимъ милость.</p>	<p>[Eders] dyder er som rankene til et vintre som bærer god frukt;</p> <p>I mottok nådens himmelske regn og lot den ortodokse tro strømme som en elv over eders fedreland.</p> <p>Å underfulle Boris og tapre David, be Herren om å bevare folket, om å hjelpe fyrstene mot deres fiender, og om miskunn for våre sjeler.</p>
<p>Sedalen. 1. tone, automelon: Kameni zapечатanu) (Abr:155)</p>		
64	<p>Звѣзда незаходимаа, прѣсвѣтлое свѣтило солнца Христа възвѣщаа, явилсе еси, славни Романе съ Давыдомъ, днесъ, по кончинѣ исцѣления точеще.</p> <p>Слава давшому ви крѣпость, слава вѣнчавшому вы, слава дающому тобою всѣмъ исцѣление.</p>	<p>Idag har I åpenbart eder som en uutslokkelig stjerne, som en strålende lyskilde i avglansen fra Kristi sol, å ærerike Roman og David, som efter eders død utgyter helbredelse.</p> <p>Ære være han som gav eder styrke; ære være han som kronet eder; ære være han som ved eder skjenker</p>

	(Дващы).	helbredelse til alle. (To ganger).
Sedalen. 4. tone, automelon: V'znesesja. (Abr: 155)		
65	Съ святиими ныня въселилсе еси, святую свою скончавъ жизнь; тѣмъ и рака ваю источникъ исцѣлении показася, Романе преблажене съ чюднимъ Давыдомъ, нь молитвами вашими отъ напасти избавита насъ.	I frydet eder med helgenene efter å ha endt eders hellige liv; derfor synte også eders grav seg som en helbredelsens kilde, å allsalige Roman og underfulle David. Men fri oss fra angrep ved eders bønner.
Sedalen efter polyelos. 8. tone, automelon: Prëmudrosti. (Abr:156)		
66	Блажена убо земля, крѣви ваше въсприемшиа, излианна отъ неправеднаго брата и врага, пречюднаа и предоблаа версто, истинѣ поборници и пристанища не бурнаа сущимъ въ бѣдахъ: тѣмъ и достойно блажими есте, Романе славне съ незлобивимъ Давыдомъ, молите Христа Бога съгрѣшениемъ оставление даровити чтущимъ любовию память ващу.	Salig er jorden som tok imot eders blod, da det ble utgytt av den urettferdige bror og fiende. For dette æres I også med rette, å underfulle og heltmodige par, sanne medkjempere og en trygg havn for dem som er i nød. Ærerike Roman og godmodige David, be Kristus vår Gud om å gi forlatelse for syndene til dem som i kjærlighet hedrer eders minne.
Svetilen. Automelon: Posètil ni esi s'. (Abr:165-6)		
67	Яко въистину прѣсвѣтли свѣтилници, всу въселеную просвѣтивше вѣрою, богоприатне Романе съ Давыдомъ: тѣмъ пѣснми въспоемъ иже васъ възвеличившаго Христа, Бога нашего.	Som to i sannhet lyssitrende lykter opplyste I hele verden med eders tro, å gudsvelbehagelige Roman og David. Derfor lovsynger vi med hymner Ham som opphøyet eder: Kristus, vår Gud.

HYMNER FRA DET TRYKTE MINEA 1626/29 OG DET MODERNE MINEA

Stikir til «Herre, jeg roper» fra det trykte minea. 8. tone, automelon: O, preslavnago chjudese. (Mineja ijul':51)		
68	О преславнаго чудесе! Верста Божественная же и честная прехвальных самобратий нам облиста днесъ, созывающи новыя люди похвалити предоблия мученики: Романа убо, яко усердно пострадавша, Давида же, яко созаколена Нескверному Агнцу, пожренному нас ради, Спасу душ наших.	Å store under! Et guddommelig og ærerikt par i høyærverdig broderskap stråler over oss idag, og kaller det nye folk til å ære de underfulle martyrer: Roman, som led med iver, og David, som ble slaktet på samme vis som det uplettede lam som ble ofret for vår skyld: Våre sjelers frelser.

	<i>Tropar fra det moderne mineet. 4. tone. (Mineja ijul':56)</i>	
69	Мученическую кровию порфиру окропивше светло, украшени предстоите, страдальцы славнии, Царю Безсмертному, и, венцы славы от Него приимше, молитесь стране нашей подати на враги одоление и душам нашим велию милость	Med purpuren strålende tvettet i martyriets blod står I prydet for den udødelige konge, å ærerike lidende, og I mottok ærens kranser fra Ham: Be om at vårt land må seire over sine fiender og om stor miskunn for våre sjeler.
	<i>Sedalen efter kathisma fra det trykte minea. 1. tone. Automelon: Lik Angel' skj. (Mineja ijul':57)</i>	
70	Терпением и мужеством твоим твою страсть подъявля, Борисе княже, любовию Христовою взирая на Милостиваго и Человеколюбца Бога, подающаго миру велию милость.	Med tålsomhet og mot undergikk du din pasjon, fyrst Boris, idet du ved Kristi kjærlighet satte din lit til den miskunnsrike menneskeelsker, Gud, som har gitt verden stor miskunn.
	<i>Tropar til 2. mai fra det trykte minea. 4. tone. (Mineja maj:99)</i>	
71	Днесь церковная разширяются недра, приемлющи богатство Божия благодати, веселятся русстии собори, видяще преславная чюдеса, яже творите приходящим к вам верою, святии чудотворцы Борисе и Глебе, молитесь Христа Бога, да спасет души наша.	Idag utvides kirkens skattkammer, når den tar imot Guds nådes rikdom. De russiske menigheter fryder seg når de ser de høyærede undre som I utfører for dem som kommer frem til eder med tro, å hellige undergjørere Boris og Gleb: Be Kristus vår Gud om at han må frelse våre sjeler.
	<i>Tropar til 2. mai fra det moderne mineet. 2. tone. (Mineja maj:99)</i>	
72	Пречестнии, и целомудреннии, и незлобивии страстотерпцы, Романе славный и Давиде чудный, иго бо Господне евангельски на рамо вземше, последовасте Христу и, крест Его, яко скипетр, в руке имуще, врага брата и злаго властолюбца соделасте, и той ныне в геенне мучится, вы же радуетесь, с лики ангельскими предстояще Святей Троице, молитесь о державе сродник ваших, благоугодней быти, и сыновом русским спастися.	Ærerike og kyske og ydmyke pasjonsbærere, herlige Roman og underfulle David: I tok Herrens evangeliske åk på eders skuldre, I fulgte Kristus og holdt hans kors i hånden som et scepter. I vant over eders bror og fiende, den onde maktelsker, og han lider idag i Gehenna, mens I fryder eder med englene idet I står foran Det hellige treenighet. Be for styret til eders slektninger, om at det må bli godt, og om at Russlands sønner må bli frelst.
	<i>Tropar til 2. mai fra det moderne mineet. 4. tone. (Mineja maj:99)</i>	
73	Мученицы Господни спасшиися, преславнии блажении князи Борисе и Глебе, труждающимся быстрии помощницы, недужным целители, вы бо болезни врачуете притекающих в церковь с верою. Темже и мы молимся: от бед избавите нас, чтущих с любовию пренесение мощей ваших.	I ble Herrens martyrer, å ærerike og salige fyrster Boris og Gleb, I er raske hjelpere for dem som strever, og helbredere som dem som lider, for I leger plagene til dem som kommer til kirken med tro. Derfor ber også vi: Fri oss fra ulykke, vi som med kjærlighet feirer overføringen av eders legemer.
	<i>Tropar til 2. mai fra det moderne mineet. 8. tone. (Mineja maj:99-100)</i>	
74	Днесь всякая душа верных веселится, в	Idag fryder alle de troendes sjeler seg, ved

	<p>пренесение честных мощей ваших, Борисе и Глебе, слепыя просвещаете, немым уста отверзаете и печальныя утешаете, прияли бо есте от Христа Бога благодать исцелений, молитесь о душах наших.</p>	<p>overføringen av eders ærerike legemer, Boris og Gleb. Blinde får synet igjen, stumme åpner sine lepper og de sørgende trøstes, for I har mottatt helbredelsens gave fra Kristus, vår Gud. Be for våre sjeler.</p>
<p><i>Sedalen efter kathisma til 2. mai fra det moderne mineet. 1. tone. (Mineja maj:100)</i></p>		
75	<p>Днесь земля Русская вами, стратотерпцы Христови, княже Борисе и славный Глебе, сыны великаго князя Владимира, светится, яко солнце, своими бо венцы на всю Русскую землю сияете, молитесь Христа Бога нашего за вся верныя христианы, да спасет души наша.</p>	<p>Ved eder lyser Det russiske land idag som en sol, å Kristi pasjonsbærere, fyrst Boris og ærerike Gleb, sønner av storfyrst Vladimir. Med eders kranser stråler I over hele den russiske jord; be til Kristus, vår Gud, for alle sanne kristne og om frelse for vår sjel.</p>
<p><i>Sedalen efter kathisma til 2. mai fra det moderne mineet. 4. tone. (Mineja maj:101)</i></p>		
76	<p>Зависти ради погублени от своего брата, имже приведесе, яко агнцы, Богу, пожрошася волею, за убивающия Бога молящесе, ихже молитвами спаси души наша.</p>	<p>Av misunnelse ble de drept av sin egen bror, og ved ham ble de overgitt, som lam, til Gud da de frivillig lot seg ofre og bad til Gud for sine drapsmenn. Frels våre sjeler ved deres bønner.</p>
<p><i>Sedalen efter polyelos til 2. mai fra det moderne mineet. 8. tone. (Mineja maj:102)</i></p>		
77	<p>К Божественной красоте пресветло взястесе благодатию, земныя концы похоти поправше свыше страстию, Романе и Давиде, вселенней светила. Тем молимся от тьмы греховныя и от недуг избавити нас, молим вас: молитесь Бога о всех нас.</p>	
<p><i>Kondak til 2. mai fra det moderne mineet. 4. tone. (Mineja maj:106)</i></p>		
78	<p>От гроба знамения показасте во стране Русстей, явися днесь благодать исцеления всем, к вам, стратотерпцы, притекающим с верою, Борисе славный с Глебом чудным. Крепцы верою, добропобеднии мученицы, за Христа подъемше различныя муки, и на многа лета сокровени быша ваши святыя мощи, ныне же являетесь от земли, возсиявше лучами, яко богатство многоценно, и в церковь Божию честно носими, архиерей Божиих дланьми. Темже вопием вам: радуйтесе, князи, русстии заступницы.</p>	<p>Fra graven viste I tegn i det rus'iske land, og idag er helbredelsens nåde åpenbart for alle som kommer frem til eder med tro, å pasjonsbærere. Ærerike Boris og underfulle Gleb: Sterke i troen, martyrer som seiret i den gode strid. For Kristi skyld undergikk I mangfoldige lidelser, og i mange år var eders hellige legemer skjult. Men idag er de oppreist av jorden, og skinner strålende som en dyrebar skatt, og de bæres inn i Guds kirke på ærefullt vis på hendene til Guds presteskap. Derfor roper vi til eder: Fryd eder, fyrster, rus'ernes forbedere.</p>

KANON FOR 24. JULI

1. ode. <i>Irmos: Vodu proshèd.</i> (Abr:138-9, 156-7)				
79	Дажь ми отъпустъ многымъ прегрѣшениимъ моимъ, Спасе: премудрость ми подая, яко да пѣсньми похваляю Тебе, прославляша святая Твоя.	Gi meg forlatelse for mine mange overtredelser, Frelser. Gi meg visdom, så jeg lovpriser deg med hymner, du som forherliget dine to hellige.	Дай же ми отпустъ многихъ прегрешени моихъ, Спасе, премудрость ми подаа, яко да възмогу похвалити святиа твоя.	Gi meg forlatelse for mine mange overtredelser, Frelser. Gi meg visdom så jeg blir i stand til å lovprise dine hellige.
80	Въспоимъ пѣсньми благочестивии прославленными цѣломудрънымъ смысломъ, Романа славнаго, Давыда же благочестивыа купьно славяще.	Med gudfryktige hymner lovsynger vi dem som ble forherliget ved sin forstand og kyskhed: Den ærerike Roman og David, idet vi gudfryktig priser dem begge.	Въспоимъ песнь благочестиве, цѣломудрънымъ смысломъ, Романа славнаго и Давыда вкупе славяще.	Vi synger gudfryktige hymner, i forstand og kyskhed, til den ærede Roman og David som sammen lovprises.
81	Даръ благородства отъ Бога приимъша, оба благородство душевное вълюбиста, паче цѣломудрие, и добродѣтелию удабряющеса.	I hadde fått den høye byrds gave av Gud, men kom begge til å elske den sjelelige høybårenhet og kyskhed, og I ble foredlet i dyden.	Даръ благодати оба приемше, душевное благородство вълюбльше, темъ и блажими есте.	Begge mottok I nådens gave, og kom til å elske den sjelelige høybårenhet; derfor prises I salige.
82	Избраную отъ родъ всѣхъ достоино похвалимъ, вѣрнии, дѣвую въ истину паче слова, Бога Слова въплътивъшую.	La oss troende love henne som ble utvalgt blant alle slekter, den sanne jomfru som, bortenfor ord, gjorde Guds Ord til kjød.		
3. ode. <i>Irmos: Ty esi utv' rzhenie.</i> (Abr:139, 157-8)				
83	Все съмышление къ Богу, мудрая, имуща, братнею любовию	I hadde alle tanker rettet mot Gud, å vise, og forenet i broderlig	Всу свою мысль, мудрии, къ Богу имуще, братскимъ съюзомъ	All eders tanke hadde I rettet mot Gud, å vise;

	съвъкупльшася, благочестиво пожиста.	kjærlighet levde I på gudfryktig vis.	съвязаеми, благочестно пожиста.	holdt sammen i broderlig forbund levde I på gudfryktig vis.
84	Младъ убо тѣломъ, душама же купьно святая, яко благо- честива, обетьшавъша, Бога възлюбила еста.	Om I var legemlig unge, så var I sjelelig modne, å hellige – for I var gudfryktige og elsket Gud.	Юна убо върастомъ, душама же святаа, темь искрьно Бога възлюбльше, Тому въпиюще: Святъ еси, Господи.	Om I var unge av alder, så var I hellige i sjelen. Derfor kom I til oppriktig å elske Gud, og rope til Ham: Hellig er Du, Herre.
85	Вещь възненавидѣста тълѣнныхъ мимотекущую и добродѣтелии явистася съсуда славьно отъ уности.	I kom til å hate de forgjengelige ting som flyter forbi, og på ærerikt vis åpenbarte I eder som dydfylte kar fra ungdommen av.	Тленнихъ вещи възненавидевше, добродетели съсуть явистася славни отъ юности.	Da I kom til å hate de forgjengelige ting, åpenbarte I eder som dydfylte kar, ærerike fra ungdommen av.
86	Едина ты породил несказанно нетлѣнна тълѣния въ истину потребителя, и мира спасла еси.	Du alene fødte den uskapte og uforgjengelige; forgjengelighetens sanne beseirer, og du frelste verden.		
4. ode. <i>Irmos: Ty mi, Khriste, Gospod'.</i> (Abr:139-40, 159)				
87	Уношьскы подвигышася блаженная възрастомъ свѣта, уностию, о сладехъ любве плѣтскыя не имѣста отинудъ, Божия писания почитающа: тѣмъ и просвѣщъся заповѣдми божест- вными, тьмаго погубиста князя.	I seiret på ungdoms vis, å salige; i den blomstrende alder, i ungdommen, hadde I overhodet ingen (tanke) for den kjødelige kjærlighets sødme. I leste Guds hellige skrifter og lot eder opp-lyse av de guddommelige bud, og beseiret dermed mørkets fyrste.	Юношескы подвигышася, блажении, цвета убо юности, и о сладехълюбви къ плоти не иместе отнудъ, но паче книгъ прочит- аниемъ просвещъ- шася и отъ сихъ разуму божест- веному научившася, темь присно блажими есте.	I seiret på ungdoms vis, å salige, å ungdoms blomster. For sødmen i kjærligheten til kjødet hadde I over- hodet ingen tanke. Heller lot I eder opplyse ved å lese bøker, og fra disse lærte I den guddom- melige forstand å kjenne. Derfor er I evig salige.
88	Всемыслебно отеческымъ послѣдую, яко мудръ, стопамъ, блажене, сървѣнителю имѣ добрымъ, Романе богомудре,	Med alle tanker fulgte du din faders spor, å salige, for du var vis. Å gudinnåndete Roman; du hadde en god medkjemper: David,	Всемыслебно последуа отъчьскому наказанию, блажене Романе, да се име ревнителю Давыда, въистину	Med alle tanker fulgte du din faders befalinger, å salige Roman. Og med deg hadde du den nidkjære David; i sannhet viste I eder

	Давыда, въ истину присно памятнаго брата, бо въкупѣ благочестно съвъкуплена душамъ и тѣломъ явистася.	din i sannhet evig ihukommede bror. Sammen ble I på gudfryktig vis sjelelig og legemlig forenet.	благочестно душею и теломъ явьшеся.	som gudfryktige i sjel og legeme.
89	Законы Божия отъ душа възлюбивъша и зръніе къ жизни грядуща, съмысль же простирающа, четьная, чести земельныя и власти възненавидѣста и нетѣлѣнное царство и славу умно и мудрѣ измѣнила еста.	Av hele eders sjel kom I til å elske Guds lover; I (hadde) eders blick på det kommende liv, og utbredte eders forstand, å ærede. I kom til å hate jordisk ære og makt, og valgte heller det uforgjengelige kongerike og den kloke og forstandige heder.	Заповеди Божия отъ душе възлюбльше, прозряще жизнь грядущую земную славу възненавидевше, темъ и небесное царство въсприесте, святии.	Av hele eders sjel kom I til å elske Guds bud; I fikk blick for det kommende livet og kom til å hate den jordiske ære. Derfor mottok I også det himm-elske kongerike, å hellige.
90	Глаголамъ ти послѣдующе, непорочная, блаженую Тебе именуемъ, хръстиянии вси роди, яко Бога рожьщую въ истину, а не мьчтаниемъ, съвършена обоимъ: божество еСТЬСТВОМЪ и законы челоВѣЧСКА СЪМѢШЕНИЯ.	Vi – kristne av alle slekter – følger dine ord og priser deg salig, å uplettede. For du har født Gud i sannhet og ikke ved innbildning. Fullkommen i begge henseende fører han sammen det guddommelige vesen og den menneskelige lov.		
5. ode. <i>Irmos: V"skuju mja ot"rinul". (Abr:140, 160)</i>				
91	Яко отъца благочестива, любовию съвязана и того любяща, богочестивия свѣтлостію въ Руси въсиявъша, братома же паче възлюбльшема сего ради, завистьными	I var forenet i eders gudfryktige faders kjærlighet, og selv elsket I ham som hadde latt gudfryktighetens lys skinne over Rus'. Derfor var I mest elsket blant brødrene, og ble gjennemboret	Отца благочестива любовию съвязана и того любяще, благочестия семена въсеявше, братома же себе възлюбльшема, сего ради и завьстными стрелами искушьна	I var forenet i eders gudfryktige faders kjærlighet, og selv elsket I ham som hadde sådd gudfryktighetens frø, Fordi I, brødrepar var ham kjær. ble I gjennemboret av misunnelsens

	стрѣлами искушена быста.	av misunnelsens piler.	быста.	piler
92	Разгнѣвавъся братоубийца, яко Каинъ преже, Святопѣлкъ оканьный: явился законо- престуи и къ зависти убиство приплете, властию прельстивъся славолюбия, и отъмщениа правдѣнаго не убѣжа.	Som Kain i tidligere tider ble brodermorderen, den usalige Svjatopolk, fylt av vrede. Han ble lovbrøyer og planla drapet av misunnelse. Han lot seg friste av makt og æresyke, men unngikk ikke den rettferdige straff.	Гневомъ раждеся братоубица исъ завистию убиство смеси, славою прелстивсе мира сего, нъ праведнаго отмщениа не убежа.	Brodermorderen ble fylt av vrede, og formastet seg til å slå ihjel for misunnelsens skyld. Han lot seg friste av denne verdens makt, men unngikk ikke den rettferdige straff.
93	Крѣвию своею прапруду носяща, преславная, и крестъ въ скипетра мѣсто въ десную руку носяща, съ Христомъ царствовати ныня сподобистася, Романе и Давыде, воина Христова непобѣдимая!	Eders blod ble eders keiserlige purpurkleder, å høylovede, og i høyre hånd bar I korset i scepterets sted. Å Roman og David, Kristi uovervinnelige hærmenn: Idag ble I verdige til å herske med Kristus!	Отъ своя кровѣ одеаниа носяще, славни, и крестъ за скиптръ въ руке имуще, съцарствующе Христови, Царю силамъ.	Eders blod ble eders kostelige kleder, og i hånden bar I korset i scepterets sted. Nå hersker I med Kristus, maktens konge.
94	Вышъшу тя всѣхъ и святѣишу чиновъ прославляемъ небесныхъ, яко дольняя съ вышъними съвѣкупльшу: нъ, о мати Божия, пѣвца твоя посещаеши и поганыхъ уставляеши шатание.	Vi priser deg høyere enn alle, og helligere enn himmelens hærskarer, for du forente det laveste med det høyeste. Guds mor, kom til dem som synger din pris, og slett ut hedningers hovmod.		
6. ode. <i>Irmos: Ocèsti mja, Spase.</i> (Abr:141, 161)				
95	Ношии и тмы сынове нарекъшеса противънии,	Fiendenes navn skal være nattens og mørkets sønner: Om natten gjennemboret	Тъмни освете противни, иже в ноши ты, пение	Du møtte mørke fiender: Om natten, mens du bar hymner frem for

	въ нощии тя, къ Богу пѣния приносяща, копии събодоша, ходатаици твоему вѣнцю, Романе, божествному бывъше.	de deg med spyd mens du bar frem hymner til Gud. Roman, de var som forbedere for din guddommelige martyrkrans.	къ Богу приносяща, немилостивно пробадають, себе пагубу наследоваша, ты же венцемъ отъ божествениа деснице увязеся.	Gud, gjennemboret de deg uten barmhjertighet med sine spyd. Men de bragte ulykke over seg selv, mens du ble prydet med kronen fra Guds høyre hånd.
96	Яко въ истину сый подобникъ Бога въплъщягося, 97за убивающа тя теплѣ моляше тя, святи, яко въторый первомученикъ Стефанъ великый: сего ради с нимъ прославися.	Du lignedes i sannhet med den menneskevordne Gud, å hellige, og likesom en ny Stefanus den store, erkemartyren, bad du varmt for dem som tok ditt liv. Derfor ble du forherliget med ham.	Пръвомученику подобеса и за убивающихъ молешеса, блажене, и сего ради съ мученикы прославися, молеса о чтущихъ тя.	Du lignedes med erkemartyren og bad for dem som tok ditt liv, å salige. Derfor ble du forherliget med martyrene; be for dem som ærer deg.
97	Уношъскы храборовавъша и мужъскы побѣдивъша злаго ратоборьца, священни Романъ купно съ Давыдомъ, дѣломъ и словомъ показавъшася и побѣдныи вѣнць отъ Бога приимъша, славная.	På ungdoms vis opptrådte I med stor tapperhet, og på modent vis seiret I over den onde hær. Å hellige Roman, og David: I utmerket eder i ord og gjerning og mottok seierskronen fra Gud, å ærerike.	Юношескы храбрьствовавше на князя и миродержца века сего, священни Романе купно съ Давыдомъ, победни венець отъ Бога приемше, славни.	På ungdoms vis opptrådte I med stort mot overfor denne tidsalders fyrste og verdnersherker, å hellige Roman, og David. I mottok seierskronen fra Gud, å ærerike.
98	Уяшняють пророчестии гласи Божию родительницу: поемъ же ты и мы и, видяще събытие честыныхъ прорицании дѣвства въ истину и чистоту въмѣстилище.	Profetenes stemmer forutsier Gudefødersken; og vi lovsynger deg idet vi ser oppfyllelsen av de sannferdige forutsigelser: Den sanne jomfrudom og renhetens beholder.		
7. ode. <i>Irmos: Bozhija s' "khozhenija.</i> (Abr:141-2, 162-3)				
99	Преславно прослави	På underfullt vis ble eders broderskap	Преславно прославы	På underfullt vis ble I forherliget ved

	<p>божествъная благодать самообратною ваю, яко притъчу въ истину братолюбия, благо- честия свѣтло наказани въпити прилѣжно: «благословенъ Богъ Отецъ».</p>	<p>forher-liget ved Guds nåde. I er i sannhet et eksempel på broderkjærighet, og gudfryktighet, som lysende byder (oss) å rope med iver: "Lovet være Gud, vår Far".</p>	<p>божествънаа благодать васъ, прехвални, яко притчю вьистину братолюбия и благочестия и светло научи въпити...</p>	<p>Guds nåde, å hederverdige. I er i sannhet et eksempel på broderkjærighet og gudfryktighet; lær oss lysende å rope...</p>
100	<p>О мужъство! о чистѣи крѣпости! о воли непреклоннѣи! Яко уязвѣема велми и закалаема немиловствѣно, непобѣдима явистася страстотерпца великая, Романе и Давыде, ею же въсхвалимъ вѣрнии.</p>	<p>Å mot! Å rene styrke! Å ubøyelige viljer! Hardt såret og ubarmhjertig ofret forble I ubeseirede, å store pasjonsbærere Roman og David; og nå lovprises I av de troende.</p>	<p>О мужества и крепости, о разума непреклонна, яко уязвѣяеми и закалаеми никако же съпротивистася, ни вопреки глаголаста, Христу от душе поюще...</p>	<p>Å mot og styrke, å ubøyelige forstand! Da I ble såret og ofret satte I eder ingenlunde til motverge, og sa ingenting imot, men sang til Gud fra sjelen:</p>
101	<p>Пострадати паче изволиста ли убѣжати злѣ безумныхъ: сега ради възмъзди(е) прияста отъ Бога, страсти и недуги отъ земныхъ отганяти, храняща поюща: благословенъ.</p>	<p>I ønsket heller å lide enn å rømme fra de vanvittiges ondskap. Derfor mottok I som belønning fra Gud å kunne drive ut lidelser og plager hos de jordiske, idet I verner (oss) og synger: "Lovet være Han".</p>	<p>Пострадати Христа ради изволивше и сега ради възмездие отъ Бога прияста недуги различена отганати отъ въпиющихъ верно...</p>	<p>I ønsket å lide for Kristi skyld og mottok derfor som belønning fra Gud å kunne drive ut de forskjelligste plager fra dem som i tro synger...</p>
102	<p>Капля боготочныхъ отъ тебе рожьшагося мира освятиша, Богородице Дѣво: капля убо милости источи, освящаюши душу и съмышление земнымъ.</p>	<p>De guddommelige dråper fra ham du fødte helliggjør verden, å gudedeføderske og jomfru. For dråpene rant av barm- hjertighet, og de helliggjør de jordiskes sjel og tanker.</p>		

8. ode. <i>Irmos: Sedmesedmice.</i> (Abr:142-3, 163-4)				
103	Недоволни бѣвъше оканънии твои убища о убиени ти повѣргоша нечѣстивымъ звѣремъ расхыщение, Давыде богохранемыи; отъ благородныя крѣве рожьшася, въспитана благочестивно, тя благодать Божия храняше хранениемъ ангелы, ликующа с ними въ вѣкы.	Dine usalige drapsmenn nøyedes ikke med å ha tatt ditt liv, å Gud-beskyttede David, og de kastet deg til de urene villdyr for å skjendes. Du var av høybyrdig blod, og ble oppdratt gudfryktig. Guds nåde verget deg ved englers vakt, og nå står du sammen med deres kor i evighet.	Не доволни бѣвъше о убиистве окаанни, нь и телеса ваша небрегома повержше, не устидевшеса благородиа, но благодать Божия храняше и агтеломъ.	De usalige nøyedes ikke med å ha drept eder, men kastet eders legemer fra seg med forakt; de bluedes ikke for den høye byrd, men Guds nåde bevarte eder ved englene.
104	Купьно ловяще първѣ въ дубровѣ питающаяся и видяще свѣтъ отъ твоего лица яви сияющъ, «что се видѣние, – другъ къ другу глаголаху, – придѣте, видимъ преславное видѣние». Видѣвъше же чудо, проповѣдаша всѣмъ, Христа похваляюще, тебе съхраншаго.	(Noen menn) spiste sammen i skogen efter å ha vært på jakt, da de fikk se hvordan lyset strålte fra ditt ansikt. «Hva er dette for et syn?» sa de til hverandre. «Kom, vi har sett et underfullt syn». Da de hadde sett underet forkynte de det for alle og lovpriste Kristus, som hadde bevart deg.	Человеци, иже тогда въ горахъ ловь ищуше, ведеше свѣтъ, отъ твоего телеси сияющъ, богодухновени Давыде, что се видение? – глаголаху, видевше же чудо проповѣдаше всѣмъ, Христа хвалеще, тебе съхраншаго.	Noen menn som da var på jakt i fjellet så lyset som strålte fra ditt legeme, å gudinnåndete David. «Hva er dette for et syn?» sa de, og da de hadde sett underet forkynte de for alle og lovpriste Kristus som hadde bevart deg.
105	Пресвятая ваю память, освящающи мира, ныня пришла естъ, прехвальная страстотерпца, въ ню же молимся получити ваю заступление, Романе и Давыде,	Eders høyhellige minne, som helliggjør verden, er idag kommet (hit), å høylovede pasjonsbærere. Ved eders minne ber vi om eders forbønner, å Roman og David,	Пресвятая ваша память, освящающи миръ, ныня приспе, всехвалнаа страстотерпца, въ нюже молимся получити ваше заступление, Христа поющимъ в	Eders høyhellige minne, som helliggjør verden, er idag kommet hit, å høylovede pasjonsbærere; Ved eders minne ber vi om eders forbønn, I som lovsynger Kristus i evighet.

	любовию поюще, яко слову благая угодника.	idet vi synger med kjærlighet. For I var [Guds] Ord til behag.	векы.	
106	Свѣта съсудъ, чистая, бывъши, просвѣти мя и въ повелѣннихъ свѣта ходити ми поспѣши, пречистая, отъ чрева твоего восиявъша и просвѣтишаго вѣрнымъ сердца Его же дѣти.	Du var bærer av lyset, å rene: Opplys meg og nød meg til å vandre i lysets gjerninger. Å evig rene, (gjør oss) til barn av Ham som strålte frem fra ditt kjød, Han som opplyser de troendes hjerter.		
9. ode. <i>Irmos: Udivisja ubo o cem</i> ". (Abr:143, 165)				
107	На земли убо положена быста, яко мъртва, – на небесехъ съпрославястася съ рабы Божии: тѣмъ дързновения отъ Него сподобльшася, славная, нечистаго, върху стояща надъ гробомъ ваю, страхомъ огньнымъ отгънаста, блаженная.	I jorden ble I lagt, som om I var døde; men i himmelen ble I forherliget sammen med Guds tjenere. Derfor ble I belønnet med tapperhet fra Ham, å ærerike, og den urene som trådte på eders grav jaget I vekk med ild og redsel, å salige.	На земли положена быста, яко мъртва, нь на небесехъ прославяетася съ мученики, темъ дерзновенна отъ него сподобльшеся, нечисте стоещаго надъ гробомъ ваю огнемъ отгнасте, блажени.	I jorden ble I lagt, som om I var døde, men i himmelen blir I forherliget med martyrene. Derfor ble I belønnet med tapperhet fra Ham, og den urene som sto på eders grav jagde I vekk med ild, å salige.
108	Съдрави творита болящая благочъстивыя и хромимъ течение подаета, и послушьствуеъ, съдравъ бывъ у ваю ракъ, о двоице предивная: тѣмъ и намъ всѣмъ помощника варяета съвыше, уоставляюща болѣзни и поганыхъ	De gudfryktige syke gjør I friske, de lamme gir I førelsen tilbake – og de vidner om hvordan de ble friske ved eders kister, å vidunderlige par. Således kommer I til oss alle, som hjelpere fra oven, idet I sletter ut sykdommer og hedningers hovmod.	Здрави творита болещаа и хромимъ течение подаета, темъ и насъ съвыше посетите, уоставляюще болезни и поганихъ шетаниа.	I gjør de syke friske, og I gir de lamme førelsen tilbake; kom derfor også til oss fra oven, slett ut sykdommer og hedningers hovmod.

	шатание.			
109	<p>Божествная и свѣтозарная въ истину вѣрста, Романъ и Давыдъ, добропобѣдная страсотѣрпца, на небеси нынѣ Троици Вседѣржителю престоита, избавления просяща прегрѣшение злымъ вѣрно на земли ваю память тѣржествуящемъ.</p>	<p>Å, i sannhet guddommelige og lysblendende par, Roman og David, pasjonsbærere som seiret i den gode strid: Idag står I foran den allherskende Treenighet i himmelen og ber for dem som verdig feirer eders minne på jorden, at de må bli frelst fra sine onde overtredelser.</p>	<p>Божествнаа и светозарнаа вѣистину верста, Романе съ Давыдомъ, добропобедна страсотѣрпца, на небеси ныня Троици предстояще, избавление злимъ просяще и прегрѣщениемъ оцещение.</p>	<p>Å, i sannhet guddommelige og lysblendende par, Roman og David, pasjonsbærere som seiret i den gode strid: I dag står I foran Treenigheten i himmelen og ber om frelse fra alt ondt og renselse for våre overtredelser.</p>
110	<p>О чудеси пребольшу ума! чудо велие въ истину и преславно, како вѣмѣстися въ утробу твою Богъ, никако же не вѣмѣстимыи, Его же за хвалящая тя благочѣстиво умоли, Дѣвице, отъ бѣдъ избавляющи и отъ незаконныхъ языкъ всегда.</p>	<p>Å under som overgår all forstand! Det er i sannhet et stort under, og verdig all pris – at Gud tok plass i ditt morsliv, Han som ikke kan bindes til noe sted. Be til Ham for dem som hyller deg på gudfryktig vis, å jomfru, så Han befri oss fra nød og fra heden- dommens lovløshet alltid.</p>		

ALTERNATIVE TROPARER TIL KANON 24. JULI

	1. ode, 3. tropar. (Abr:146)	
111	<p>Отъпустъ дажь ми, Христе, грѣховъ моихъ зѣлыхъ, въ зѣлыхъ дѣлѣхъ осквърньшася, да быхъ възмогль бес порока прославити доблею твоею мученику.</p>	<p>Gi meg forlatelse, Kristus, fra mine onde synder, jeg som har forherdet meg i onde gjerninger, så jeg uplettet kan lovsynge dine tapre martyrer.</p>
	3. ode, 3. tropar. (Abr:146)	

112	Младъ сы убо тѣлѣмь, осквѣрнихъ душу мою; нѣ ты, Господи, молитвами Твоею мученику и врачу, избави мя.	Da jeg var legemlig ung forherdet jeg min sjel, men du, Herre, frelste meg ved bønnene til dine martyrer og leger.
4. ode, 3. tropar. (Abr:147)		
113	Доколѣ, души моя, въ зѣлыхъ прѣбываеши дѣлѣхъ осквѣрняющихся? Чѣто не трепещеши часа смѣртна? Чѣто не плачешися, въпиюци Христови: Боже, молитвами мученику Твоею Романа и Давыда, избави мя огня вѣчнааго и съпаси мя.	Hvor lenge, min sjel, skal du forherde deg og forbli i onde gjerninger? Hvorfor skjelver du ikke for din dødstime? Hvorfor gråter du ikke og roper til Kristus: Gud, fri meg fra den evige ild, og frels meg ved bønnene til dine martyrer Roman og David.
5. ode, 3. tropar. Erstatter 5:1 (Abr:147)		
114	Гласѣмь блуднааго въпию Ти, Отче милостиве, съгрѣшихъ на небо и предъ Тобою; Боже, помяни мя въпиюща, презѣря моя вся прегрѣшения, молитвами, Христе, страстотѣрпцю Твоею Бориса и Глѣба, оцѣсти и съпаси мя.	Med den bortkomne sønn roper jeg til deg, barmhjertige Far: Jeg har syndet mot himmelen og mot deg; Gud, kom ihu meg som roper, se i nåde over mine mange synder; rens og frels meg, Kristus, ved bønnene til pasjonsbærerne Boris og Gleb.
6. ode, 3. tropar. (Abr:148)		
115	Въ пучинѣ грѣховнѣи потопляемъ въпию Ти, милосърде, едине блаже: въ пристанище Твое настави мя, молотися, яко да възвеличаю и азъ съ мученикома, Исуса Христе, мноую Твою благостыню.	Jeg som drukner i syndens dyp roper til deg, du miskunnelige og alene salige: Jeg ber deg, la meg søke tilflukt hos deg, Jesus Kristus, så også jeg kan opphøye dine mange nådige gaver sammen med martyrene.
7. ode, 2. tropar. Erstatter 7:2. (Abr:148)		
116	Чюдеса ваю кипить Вышеградъ пречѣстныи, яко рѣкы, исцѣления отъ гроба истачаета: немощныи исцѣляета и печальныи утѣшаета: благослова(енѣ)	Høyærværdige Vyshegrad koker av eders undre, helbredelsen flyter som elver fra gravene, syke helbredes og sørgende trøstes: salig...
8. ode, 3. tropar. Erstatter 8:2. (Abr:149)		
117	Въсе житие мое блудно, душа ми любодѣя, тѣло же въсе сквѣршно, и умъ же мои нечистъ, и дѣла моя вся нечиста, и въсь въистину есмь повиннъ, осужению достоинъ; нѣ къ вама моляся въпию: умолита Господа за мя, въпиюща: людие пр(ославите).	Hele mitt liv er forløyet, min sjel vellystig, mitt legeme helt forherdet og mitt sinn urent; og alle mine gjerninger er urene og hele jeg er i sannhet skyldig og verdig til å dømmes, men jeg ber og roper til eder: Be til Herren for meg, som roper: Folk, lovpris...
9. ode, 3. tropar. Erstatter 9:2. (Abr:149)		
118	Крѣвию своею очѣрвила еста нетѣлѣнную ризу и въшьла еста въ дворы бескончѣныи веселящася, идеже апостоли, и пророци, и мученици, и святители, и преподобныхъ множество: тѣхъ убо молита за мене оканнааго, д	Med eders blod farvet I eders uforgjengelige kleder røde, og med glede gikk I inn i de evige saler, til apostlene, profetene, martyrene og de hellige prelater og mengden av hellige munker. Be til dem for meg usalige, å vidunderlige

	а не преданъ убо буду врагу моему въ радость, Борисе и Глѣбе досточюдная.	Boris og Gleb, slik at jeg ikke blir overgitt til min fiende, til glede for ham.
--	---	--

NY KANON 24. JULI («ПАКХОМИЈС РЕДАКСЈОН»)

1. ode. <i>Irmos: Morja chr'mniju</i> (Abr:156)		
119	Богумудраа двоице, велици страдалци, съ святыми Троици прѣдстоюще, молитесь оцѣщение ми даровати, васъ похваляющу.	Å gudinnåndete par, å store ledere, I som står foran Den hellige treenighet: Be om miskunn for meg som lovsynger eder.
120	Божествное богатство исцѣлении и миро благовонное храмъ вашъ истачаетъ, святии, въ немже поемъ Христа, васъ прославльшаго.	Eders tempel utgyter helbredelsens guddommelige rikdom og velduftende myrra, å hellige; der lovsynger vi Kristus, som forherliget eder.
121	Незаходимое солнце в себѣ стяжавше, Христа Бога нашего, преславне Романе съ Давыдомъ, освятите насъ, честную память вашу почитающихъ.	I eders indre gjemte I, å ærefulle Roman og David, den uutslokkelige sol: vår Gud Kristus. Helliggjør oss som hedrer eders ærverdige minne.
122	Красну и избранную и всечистую разумѣвъ те, Божии, пренепорочнаа, сынъ Твои сынъ бысть: сыни сътвори благодатию, Богородицу тя чтущаа.	Guds sønn så at du var kostelig og utvalgt og ren, og ble din sønn, å uplettede. Gjør dem som høyærer deg, Gudeføderske, til nådens barn.
3. ode. <i>Irmos: Veselitsja o tebè cerkvi.</i> (157-158)		
123	Веселиемъ веселится Христова церкви въ памяти вашеа, святии, и Творцу въпить: Ты ми, Господи, крѣпость, прибѣжище и утврѣждение.	Kristi kirke fryder seg, fylt av glede, over eders minne, å hellige, og hun roper til Skaperen: Du, Herre, er min borg, min tilflukt og min grunnvoll.
124	Добляя вѣнчника и страдалца Христова въсхвалимъ свѣтло, научивша насъ Христови въпити: Святъ еси, Господи, и развѣ Тебѣ иного не знаемъ.	På strålende vis hyller vi Kristi tapre, martyrkronede lidende, de som lært oss å rope til Kristus: Hellig er du, Herre, og foruten deg kjenner vi ingen.
125	Ни царствия желание, ни пици наслаждение, ниже серебру и злату въжделевше, нь Хритса единого възлюбльше, Ему же въпиемъ: Святъ еси, Господи.	I lengedes ikke efter makt eller velsmakende føde, eller sølv og gull, for I hadde kommet til å elske Kristus alene. Til Ham roper vi: Hellig er du, Herre.
126	Избавляющаго челоуѣкы преслушания и лютаго падения, иже всему выновнаго, чистаа и всенепорочнаа, родила еси.	Du, å rene og ubesmittede, fødte Ham som frelste menneskene i deres ulydighet og fryktelige fall, Hans som er alts årsak.
4. ode. <i>Irmos: V''zdvizhe na tja vidèvshi</i> (Abr:159)		

127	Яко двѣ свѣтилѣ всиавше, просвѣщающе люди своя богоносци, нѣ и нынѣ избавитя насъ враговъ обстоаниа, да васъ почитаемъ, съ Богомъ заступление наше.	I strålte frem som to lykter, og opplyste eders folk, å gudebærere. Men også idag bevarer I oss fra fiendenes angrep; derfor hedrer vi eder, vår beskyttelse hos Gud.
128	Врачевство неистыцимое рака ваша показася блажени, и пристанище небурное вси, иже верою притекающе и обрѣтаемъ отъ злихъ избавление.	Eders graver viste seg som en uuttømmelig kilde til legedom, en rolig havn for alle som trer frem for dem med tro, og vi blir befridd fra alt ondt.
129	Любовию къ Христу привезаеми, тѣмъ и даромъ сподобольшеся страсти различниа исцѣляти: сего ради ваше съвершаемъ празднство, богомудрии.	I var forenet i kjærlighet til Kristus, og derfor fikk I også gaven til å helbrede de forskjellige lidelser. Av denne grunn holder vi festen til eders minne, å gudinnåndete.
130	Сѣдѣи на прѣстола херувимствѣ прѣвзнесяни, яко прѣстол те имы, на руку твоею почивь, Марие Богоневѣсто, препрославлени Богъ нашъ.	Han som satt på kjerubenes opphøyede trone, vår høyæverdige Gud – han hadde <i>deg</i> som sin trone da han hvilte på din arm, å Maria Guds brud.
5. ode. <i>Irmos: Ty mi, Gospodi, svèt'.</i> (Abr:160)		
131	Наста всѣчестни праздникъ и священное тержество славнаго Романа съ Давыдомъ, носящи намъ радость вѣчную, въ ней же славимъ Господа, прославльшаго ихъ.	Begynt er den høyverdige fest og hellige opphøyelse av de ærede Roman og David, som bringer oss den evige glede. I dem lover vi Herren, som forherliget dem.
132	Добродѣтели украшени благолѣпиемъ, свѣтли Романа съ Глѣбомъ, страданиемъ вѣчавшеся, врага же и брата посрамльше, по Христѣ приемлюще закование.	Smykket med dydenes skjønnhet, å lysende Roman og Gleb, ble I kronet med lidelsen og gjorde fienden og broren til skamme da I lot eder ofre etter Kristi eksempel.
133	Слышанно бысть въ всѣмъ мирѣ честное и священное страдание ваше, и всякъ языкъ въставляеть славити васъ, Христа поюще, васъ прославльшаго.	Over hele verden lot eders æverdige og hellige lidelse seg høre, og den får alle tungemål til å høylove eder og lovsynge Kristus, som forherliget eder.
134	Прѣста убо тѣни: Дѣваа бо роди нетлѣнно Бога Слова, выше естества и слова, Дѣвою прѣбывши.	Forgjengeligheten er opphørt, for jomfruen fødte det uforgjengelige Guds Ord, som er over all natur og forklaring, og forble jomfru.
6. ode. <i>Irmos: Pozhru ti s'.</i> (Abr:161)		
135	Иже свѣтли вашъ праздникъ съвершающихъ Христа молитѣ, блажени, отчѣство ваше съхранити отъ врагъ ненавѣтно и мирно строение даровати княземъ нашимъ молитвами вашими.	Be til Kristus for dem som feirer eders lysende minnedag, å salige; beskytt eders fedreland så det er trygt for fiender, og gi våre fyrster et fredelig styre ved eders bønner.

136	Небеснаго царствиа рочители бывше, влажени, и Владыцѣ Христу чистою свѣстию послуживше и Тому прѣдстояще, молитесь спасти васъ въсхваляющихъ.	I lenget efter det himmelske kongerike, å salige, og tjente Herren Kristus med ren samvittighet, og står nå foran ham og ber om frelse for dem som hyller eder.
137	Прилѣпившесея Христови и на нь все упование възложивше, блажени, сего ради убиени бывше, вѣчно съ нимъ съцарствуете.	I overgav eder til Kristus, og la alt eders håp til Ham. Derfor ble I drept og hersker med ham i evighet.
138	Усти, помысломъ и сердцемъ, пречистаа, тя, Богородицю, проповѣдую: тобою бо Богови примирихомся, отринувени прѣвее прѣступлениемъ праотца.	Med mine lepper, min tanke og mitt hjerte, å rene Gudedeføderske, forkynner jeg deg. For ved deg ble vi forsonet med Gud, vi som før var fordrevet ved vår forfaders overtredelse
7. ode. <i>Irmos: V' peshhi Avraamstii</i> (Abr:162-163)		
139	Божествѣнаа и пресвѣтлаа память ваша, яко небо свѣтозарно показася и яко солнце свѣтоносно просвѣща безъ сумнѣниа Христови въпиющихъ: благословень еси Господи, Боже отецъ нашихъ.	Guddommelig og lysende er eders minne; I viste eder som en lysblendende himmel og som en lysbærende sol opplyser I dem som uten nølen synger til Kristus: Velsignet er du, Herre, våre fedres Gud.
140	Кто не удивится и кто не въспоеть и прославить вѣрно преславныхъ мученикъ Христовѣхъ бориса съ Глѣбомъ, Христова ради смирения възненавидевше диадиму и царство.	Hvem undres vel ikke over de i sannhet høylovede Kristi martyrer, Boris og Gleb? Hvem kan la være å synge deres pris, de som for Kristi ydmykhets skyld kom til å hate kongemaktens regaler?
141	Мьглу безбожиа отгнавшие, свѣтло научивше люди своя чѣсти въ Троици единого Бога и усердно пѣти: благословень еси, Господи, Боже отецъ нашихъ.	Gudløshetens mørke jaget I vekk, og I lærte eders folk å tilbe Treenigheten i den ene guddom, og synge av hjertet: Velsignet er du, Herre, våre fedres Gud..
142	Вышняго освященно божествѣнное селение, радуися, тобою бо дасться радость, Богородице, въпиющимъ: благословена ты въ женахъ, пренепорочнаа Владычице.	Den høyestes helligede guddommelige bolig: fryd deg, for ved deg, Gudedeføderske, skjenkes gleden til dem som synger: «Salig er du blant kvinner, uplettede Herskerinne».
8. ode. <i>Irmos: Rucè rasproster' Daniil'</i> . (Abr:163-164)		
143	Просиавши днесъ прѣсвѣтлаа память ваша, блажени, вѣрния съживаа на тержество, прославити терпениа ваша, Христови же въпити: благословите вся дѣ(ла).	Idag stråler eders lysende minne frem, å salige, og kaller de troende til feiring; for å prise eders tålsomhet, og for å synge til Kristus: Lovpris alle gjerninger...
144	Богоявленнаа и новаа страдалца тебе,	De nye lidende, åpenbart av Gud,

	Христе, единого възлюбльше и люди наставиша разумѣти Тя, Творца, всѣмъ и пѣти: благословитя вся дѣла Господни Господа.	kom til å elske deg alene, Kristus. De gjorde folk kjent med Deg, Skaper, og fikk alle til å synge: Lovpris Herren, alle Herrens gjerninger!
145	Правдѣ свѣтилника въсиавше, украшени добротою мучения, просвѣщающе сердца вѣрнихъ и недуги отгонеше отъ въпиющихъ вѣрно: благословите вся дѣла Господни, пойте.	I sannhet stråler I frem, som lykter, prydet med lidelsens besmykkelser idet I opplyser de troendes hjerter og driver ut plagene til dem som med tro roper: Lovpris alle Herrens gjerninger.
146	Избавляяи насъ въсиа ис тебѣ Господѣ, Дѣво чистаа, Его же моли, Владычице, просвѣтити поющаа тя и обѣстоаняа избавити въпиющихъ: вся дѣла.	Herren, vår Frelser, strålte frem fra deg, å rene Jomfru. Be Ham, å Herskerinne, om å forherlige dem som lovsynger deg og om å befri fra hindringer dem som roper: Alle gjerninger...
9. ode. <i>Irmos: Kamen' nerukosèchenie</i> (Abr:165)		
147	Испыщрени бывше божественными добротою, страдани своими къ Богу встекше, вѣнци побѣди отъ Него приемлюще: тѣмъ и своя пѣвце поминаете, да ви непрестанно величаемъ.	I ble kledd i guddommelige besmykkelser da I bragte eders lidelser frem for Kristus; fra Ham mottok I seierens kroner. Kom derfor også ihu eders sangere, for vi opphøyer eder uavlatelig.
148	О божественная двоице, самобратнаа и свѣтозарнаа, молитесь даровати оцещение съгрѣшениемъ и прежде конца житию исправление, яко да васъ непрѣстанно величаемъ.	Å guddommelige og lysblendende broderpar, be om at vi må få forlatelse for syndene og om at vi må vende om før livets slutt, for vi opphøyer eder uavlatelig.
149	Отъ млада възраста освяти васъ въседель Богъ и окръмителя изредна плавающимъ въ мори житиа показа: тѣмъ съгласно почитаемъ память вашу.	Fra ungdommen av helliggjorde Gud Allskaperen eder med ulike dyder, og lot vise to enestående anførere for dem som svømmer i livets hav. I tråd med dette hedrer vi eders minne.
150	Спаси мя, всѣмъ рождешаа избавителя, разори душе мояа облакы, свѣту облаче, святаа Владычице, и силна съдѣлаи на страсти, борущей мя.	Redd meg, du som fødte alles frelser; driv skyene vekk fra min sjel, du lyskledde, hellige Herskerinne, og styrk meg mot lidenskapene som herjer i meg.

KANON 2. MAI

1. ode. <i>Irmos: S'krush'shemu</i> . (Abr:169)		
151	Похвалимъ, вернии, преславную и честную двоицу, прехвальную мученику Романа и Давыда, има же Христось просвети всю страну	La oss, å troende, lovprise det høylovede og ærverdige par, de hederverdige martyrer Roman og David, for ved dem opplyste Gud hele

	Русьскую.	det rus'iske land.
152	Даровавшему сима даръ благодатный исцеления, страсти и недуты ицеляти, Владыце Христу въспоимъ, Спасу избавителю нашему яко прославися.	Ham som gav dem helbredelsens nåderike gave til å helbrede lidelser og plager, Herren Kristus lovsynger vi, han er vår frelser og forløser som ble forherliget.
153	Яко же рече Христось, - веруяй в мя, дела, яже азъ творю, то сътворить и болша сихъ, - Си приемше святаа мученика, болящая ицеляета и духы бесныа отгонита.	Som Kristus sa: «Den som tror på mig, han skal også gjøre de gjerninger jeg gjør; og han skal gjøre større enn disse». Dette tok de hellige martyrer til seg; de helbreder syke og jager ut onde ånder.
154	Честнейшу херувимъ и славнейшу серафим, рождшую на земли Бога слова, чистоты храмъ душевей, Богородицу Марию верно въсхвалимъ.	Mer ærerik enn kjerubene og mer høylovet enn serafene; trofast lovsynger vi henne som fødte Guds Ord til orden, den åndelige renhets tempel, Maria Gudefødersken.
3. ode. <i>Irmos: Utøerdisja serdce.</i> (Abr:170)		
155	Святеи раце ваю честней, имуще в собе дары благодатныа, еже преславнее телесе ваю, святаа мученика Борисе и Глебе, врача недужным.	Eders hellige og ærverdige graver bærer nåderike gaver: Eders høylovede legemer, hellige martyrer Boris og Gleb, leger for de plagede.
156	Светел воистину и пречестень превыше бо всехъ градъ превъзнеся, имьи в собе честную церковь, в нюже принесена быста бисера многоценная.	I sannhet strålende og ærefull reiste du deg høyt over alle byer, for du har i deg den ærverdige kirke hvor de to dyrebare perler ble båret inn.
157	Утверди ми, Дево, помышление, и умами плавающа, утиши, кормьчию бо родила еси и оцестника соблазномъ нашим.	Styrk mitt sinn, jomfru, og stilne mine kjødelige tanker, for du fødte vår anfører, han som forbarmer seg over våre feiltrinn.
4. ode. <i>Irmos: Prorok" Avvakum".</i> (Abr:170)		
158	Брата прекрасная радуитася, иже венца желаемая отъ Христа приемша и сего ради оставльша всю славу глежащую, да Христа приобрящета, единого бисера весценнаго.	Fryd eder, herlige brødre, for I mottok de kroner I ønsket eder fra Kristus. Derfor la I all forgjengelig ære fra eder, men vant Kristus, den ene kostelige perle.
159	Христовы уведевши заповеди божественныа, и тому въследующа, — возстанет бо, — рече — брат на брата, —	I hadde lært Kristi guddommelige bud å kjenne, og etterfulgte dem, for Han sa: «Og bror skal reise seg mot bror». Derfor led I den nødvendige død,

	сего ради приятна нужную смерть, яко агнца закалаема.	ofret som lam.
160	Прободену копиемъ на кресте, тебе ради въследя стопамъ, агнцу Божию, славныи страдалче, убиицам не противлеся, Борисе чюдьныи, воине доблии.	Du som ble gjennomboret av et spyd på korset, Guds lam: For din skyld fulgte den ærerike lidende i dine spor og satte seg ikke imot morderne; å underfulle Boris, modige kriger.
161	Радуися, душевная церкви, руно богоносное, воде живе источниче неистекаюции, Владычице, запечатленныи девствомъ, рабы си съхрани от всех зол.	Fryd deg, du åndelige kirke, gudbærende klede, uuttømmelige kilde av levende vann og Herskerinne, merket med jomfrudom; bevar dine tjenere fra alle onde krefter.
5. ode. <i>Irmos: Gospodi, Bozhe nash'.</i> (Abr:170)		
162	Яко агнецъ безлюбивъ, не ратя же, ни вопиа, Сынъ Божии ведеся на смерть, вы же, сему последующе, не отъ врагъ, но отъ сродника убиена быста.	Som et uskyldig lam satte han seg ikke til motverge. Guds sønn ble ført til sin død, og I etterfulgte Ham da I ble drept, ikke av fiender, men av eders egen slekt.
163	Възрастомъ и уностию о любви прелестней небрегоста, святая, Христовы заповеди исполняюще, вечную жизнь приобретаюста.	I oppvekst og ungdom aktet I ikke kjærlighetens fritelser, å hellige. I oppfylte Kristi bud og mottok det evige liv.
164	Въторыи Селунь, радуется въ стране Русьстей Вышеградъ славныи, имея в собе благодать сдвную пренесениемъ телеси ваю.	Det nye Thessalonica, ærerike Vyshegrad, fryder seg i det rus'iske land. Den har i seg den ærerike nåde ved overføringen av deres legemer!
165	Уврачюи, чистаа Девице, душу мою, молвы же и напасти бесовьскыа прогонящи, врача бо стражем родила еси и Творца всех.	Leg min sjel, rene jomfru; driv ut misnøye og de djevleske angrep – for du fødte Ham som er lidelsenes lege og alles skaper.
6. ode. <i>Irmos: Jako vody morskya.</i> (Abr:171)		
166	Всяко место освятися, и иже в недужехъ ицелеваются посещениемъ ваю, врача преславная, слепии прозирають, хромии ходять, слуции простираются.	Hele byen ble helliget, og de som er i nød helbredes når de oppsøker eder, høyærede leger: Blinde får sitt syn tilbake, de lamme går og de krumbøyde retter seg.
167	Во всю землю изидоша вещаниа апостольскаа, ваю же чюдесь и целении вселеная исполнися, вернымъ бо истачають сдравие обилно, славная.	Apostlenes budskap gikk ut til hele verden, og jorden er blitt fylt av eders undre og helbredelser. Til de troende strømmer legedom i overflod, ærede.
168	Слово твое исполнися, человеколюбче, еже рече учеником си, -	Ditt ord gikk i oppfyllelse, menneskeelsker, for du sa til dine disipler:

	град не укрьется, верху горы стоя, и сеи бо Вышегород просвещаетъ всю землю Русьскую явлением святою ти, Господи.	«En by som ligger på et fjell, kan ikke skjules». Og denne [by] Vyshegrad opplyser hele den rus'iske jord ved åpenbaringen av dine hellige, Herre.
169	Всепетая Дево, светлыи облаче, прожени мракъ душа моя, иже солнце праведное рождыши, и настави мя на стезю животную, молбами си непорочнаа.	Høystærede, lyskledde jomfru, jag mørket fra min sjel og før meg inn på livets sti ved dine uplettede bønner, for du fødte den rettferdige sol.
7. ode. <i>Irmos: Khaldèiskaja peshh'</i> . (Abr:171)		
170	Вражіи ищезаютъ полкы, и поганьская тѣлеса постилана бываютъ подъ нозѣ князь нашихъ, призывающихъ имена святаа ваю, Христова мученика.	Fiendenes hærer flykter og de gudløses legemer trampes under føttene til våre fyrster, som påkaller eders hellige navn, å Kristi martyrer.
171	Преславно прославися всяко место и страна, в нихже создани быша честна церкы князи всеми верными, о имена ваю, славная Христова мученика.	På underfullt vis blir ethvert sted og område forherliget når de troende fyrster bygger herlige kirker i eders navn, ærerike Kristi martyrer.
172	Кто не дивиться земень ваю целомудрию! Цесари и князи, судиа же и вси вернии ваю чюдеса преславная видяще, неицелныа бо страсти ицеляета вопиющимъ: Благословен...	Hvem på jorden undres vel ikke over eders kyskhet! Keisere og fyrster, dommere og alle troende skuer eders høyærværdige undre; for uheldbredelige plager blir helbredet for dem som synger: Ære være...
173	Пречистаа Владычице, Владыку всех рождешиа, владычества мя злаго сводобив, настави на путь животныи, благословенная Богородице прерадованная.	Å rene herskerinne, du som fødte alles Herre, befri meg fra den onde makt og før meg på livets sti, velsignede og høygladelige Gundeføderske.
8. ode. <i>Irmos: Pokryvajai vodami</i> . (Abr:172)		
174	Помощника в скорбехъ и въ напастехъ и бедахъ, и въ темници избавление, на брани заступление ваю посещениемъ от Бога приемлемъ, призывающе ваю, храбрая брата прекрасна.	Hjelpere i nød og ulykker og plager, [vår] befrielse i fengselet og beskyttelse i krigen; vi mottar eders nådefulle nærvær fra Gud når vi kaller på eder, modige og herlige brødre.
175	Ицелита страсти, и бесы прогонита, и напасти разаряста всемъ славящимъ преславно святое пренесение телеси ваю всехвалная мученика Христова, заступника граду нашему.	I helbreder lidelser og fordriver demoner, og stryker ut plager for alle dem som på ærefullt vis priser den hellige overføringen av eders legemer, høystærede Kristi martyrer, vår bys beskyttere.
176	О блаженная святая, воистину двоице предивная, вы князя княземъ, храбра же Христова мученика, о насъ теплая молитвеника вы бо обретаются въскоре,	Å salige helgener, i sannhet vidunderlige par, I er fyrstenes fyrster, modige Kristi martyrer, våre varme forbedere; kom fort, og fri oss fra vår nød.

	отъ бедъ избавите.	
177	Омрачение душа моя прожени, всечистая Дево, неразумия сердце мое просвети и ума озари, рожешиа великаго света аггела, Исуса человеколюбца, Бога и человека въ обоемъ свершена.	Driv ut min sjels formørkelse, rene jomfru, opplys mitt hjertes uforstand og kast lys over mitt sinn, du som fødte den store lysets engel, Jesus menneskeelskeren, Gud og menneske, fullkommen i begge henseende.
9. ode. <i>Irmos: Blagosloven" Gospod', Bog" Israilev". (Abr:172)</i>		
178	Благословенъ Господъ Богъ всехъ, князеи же и вся люди защищая, чтущихъ ваю раце славная, въ цестнеи церкви, въ нюже пренесена быста святеи телеси ваю, славная Романе и Давыде.	Ære være alles Gud og herre, som beskytter fyrstene og alle folk som ærer eders ærerike graver i den ærverdige kirke hvor eders hellige legemer er blitt båret inn, ærerike Roman og David.
179	Божественою распалема ревностию, о чьсти земнеи и власти небрегоста, Христовы заповеди свершающе божественна, темнаго князя посрамиста, святая.	Brennende av guddommelig nidkjærhet, aktet I ikke på jordisk ære og makt; I oppfylte Kristi guddommelige bud og bragte skam over mørkets fyrste, å hellige.
180	Благословенъ Господъ Богъ Израилевъ, венчавый двоицу пречестную въ стране Русьскеи, угоднику свою, има же посети насъ, Светодавче, свыше умоленъ бывая сима о насъ, Спасе мои.	Ære være Herren, Israels Gud, som kronet et høyærverdige par i Det rus'iske land, sine hellige. Ved dem, kom til oss, Lysgiver, idet du mottar deres bønner for oss i det høye, å frelser.
181	Благословенъ, Госпоже, плодь Твоего чрева, призывый насъ ись тмы и сени смертныа и освятивыйи собе люди избраны, сего моли, пречистая Владчице, рабомъ си победы даровати на врагы, противные княземъ нашимъ.	Ære være, å Herskerinne, ditt livs frukt, som kalte oss fra mørket og dødens makt, og som samlet seg et utvalgt folk; be ham, allrene Herskerinne, om å gi dine tjenere seier over fiendene, som står imot våre fyrster.

ANVENDT LITTERATUR

ABRAMOVICH", D. I.

1916 *Zhitija svjatykh" muchenikov" Borisa i Glèba i sluzhby im"*. Pamjatniki Drevne-Russkoj literatury, tom 2. (Petrograd)

ALESHKOVSKII, M. KH.

1972 «Russkie gleboborisovskie ênkolpioni. 1072-1150 godov», ss. 104-125 i *Drevnerusskoe iskusstvo. Khudozhestvennaja kul'tura domongol'skoj Rusi*. (Moskva: Nauka, 1972)

ANTONOVA, E. V.

1997 *Sluzhby Svv. Borisu i Glebu v knizhnosti Drevnej Rusi*. Dissertacija na soiskanie uchenoj stepeni kandidata filologicheskikh nauk. (Moskva: Literaturnyj Institut im. A. M. Gor'kogo)

ARTAMONOV, JU. A.

2008 [Anmeldelse av N. I. Miljutenko: *Svjatye knjaz'ja-mucheniki Boris i Gleb. Issledovanie i podgotovka tekstov*], ss. 236-55 i *Vestnik cerkovnoj istorii, no. 3 (11)*

BAR SUKOV", NIKOLAJ

1883 *Istochniki russkoj agiografii*, ss. iii-xi, 70-76. (St. Petersburg: Tip. M. M. Stasjulevicha)

BEZSONOV", P. A.

1861 *Kalèki perekhozhie. Sbornik" stikhov" i izsledovanie*. (Moskva: Tip. A. Semena)

BLDR

1997a *Biblioteka Literatury Drevnej Rusi. Tom 4: XII vek*, ss. 206-17, 616-18: «Povest' ob ubienii Andreja Bogoljubskogo». (St. Petersburg: Nauka)

1997b *Biblioteka Literatury Drevnej Rusi. Tom 5: XIII vek*, ss. 358-69, 515-18: «Zhitie Aleksandra Nevskogo». (St. Petersburg: Nauka)

2006 *Biblioteka Literatury Drevnej Rusi. Tom 14: Konec XVI – nachalo XVII veka*, ss. 104-133, 679-686: «Zhitie carevicha Dimitrija Uglichskogo». (St. Petersburg: Nauka)

BODIN, PER-ARNE

2007 *Eternity and Time. Studies in Russian Literature and the Orthodox Tradition*, ss. 26-45; 231-50. Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Russian Literature 38 (Stockholm: Almqvist och Wiksell)

BROWN, PETER

1981 *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. (Chicago: The University of Chicago Press)

BUGOSLAVSKII, G. K.

1900 «Ivanichskie mesjachnye minei 1547-79 gg. i sodержashhajasja v nikh sluzhba sv. muchenikam-knjaz'jam Borisu i Glebu», ss. 29-70 i *Chtenija v istoricheskom obshhestve Nestora-Ietopisca, kn. XIV, vyp. 3, otd. II* (Kiev)

BUGOSLAVSKII, S. A.

1917 [Anmeldelse av D. I. Abramovich: *Zhitija svjatykh muchenikov Borisa i Gleba i sluzhby im*], ss. 233-245 i *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshhenija. Oktober, ch. LXXI*

2005 *Drevnerusskie literaturnye proizvedenija o Borise i Glebe: Istoriko-literaturnoe issledovanie*. Izdanie podgotovleno N.V. Pak. Subsidia byzantinorossica, 3. (St. Petersburg: Vizantinorossika)

BØRTNES, JOSTEIN

1988 *Visions of Glory. Studies in Early Russian Hagiography*. Slavica Norvegica V. (Oslo: Solum)

CHINJAKOVA, GALINA

2000 «Edinstvo slovesnogo, zhivopisnogo i muzykal'nogo obraza v bogosluzhenii na primere Sluzhby vsem svjatym, v zemle Russkom prosijavshim, XVI-XX vv.», ss. 50-58 i I. Lozovaja (red.): *Gimnologija, vyp. 1: Materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii 'Pamjati protoiereja Dimitrija Razumovskogo' (k 130-letiju Moskovskoj konservatorii) 3-8 sentjabrja 1996*. (Moskva: Kompozitor)

DIMNIK, MARTIN

1988 «Oleg Svyatoslavich and his Patronage of the Cult of Ss. Boris and Gleb», ss. 349-370 i *Medieval Studies*, vol. L

DIXON, SIMON

1993 «Reflections on Modern Russian Martyrdom», ss. 389-416 i Diana Wood (red.): *Martyrs and Martyrology*. (Oxford: Blackwell)

DOSTÁL, ANTONÍN OG HANS ROTHE

1980 *Der altrussische Kondakar'. Auf der Grundlage des Blagověščenskij Nižegorodskij Kondakar'. Tomus V: Das Kirchenjahr 3: April bis August.* Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slawen, bd. 8,5. (Giessen: Wilhelm Schmitz)

Dubrovskij-Menäum

1999 *Das Dubrovskij-Menäum. Edition der Handschrift F. II. I 36 (RNB).* Besorgt und kommentiert von M.F. Mur'janov. Überarbeitet und mit deutschen Übersetzungen versehen von Hans Rothe und Arnd Wöhler. Herausgegeben von Hans Rothe. Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften Band 104. Patristica Slavica Band 5. (Opladen/Wiesbaden: Westdeutsche Verlag)

ENGSTRÖM, MARIA

2004 *Kheruvimskie pesnopenija v russkoj liturgičeskoj tradicii.* Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Russian Literature 36. (Stockholm: Almqvist och Wiksell)

FEDOTOV, G. P.

2003 *Svjatye Drevnej Rusi.* (Moskva: Izd. AST) [1. utg. Paris, 1931]

Festal Menaion

1977 *The Festal Menaion.* Translated from the Original Greek by Mother Mary and Archimandrite Kallistos Ware. (London: Faber & Faber)

FRANKLIN, SIMON

2002 «Towards Post-Soviet Pre-Modernism: on recent approaches to early Rus(s)ian hagiography», del XVIII i *Byzantium – Rus – Russia. Studies in the translation of Christian culture.* (Aldershot: Ashgate Variorum)

FREYDANK, DIETRICH

1981 «Die Ermörderung Glebs: Variationen eines hagiographischen Themas», ss. 75-86 i H. Goltz (red.): *Eikon und Logos. Beiträge zur Erforschung byzantinischer Kulturtraditionen.* (Halle (Saale): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg)

1983 «Die altussische Hagiographie in ihren europäischen Zusammenhängen. Die Berichte über Boris und Gleb als hagiographische Texte», ss. 78-85 i *Zeitschrift für Slawistik*, Bd. 28.

FRØYSHOV, STIG SIMEON

2003 «Den bysantinske kirkesangen og dens liturgiske kontekst», ss.125-131 i *Ortodokse røster i nord. En antologi ved f. arkimandritt Johannes Johansen.* (København: Hl. Silouan forlag)

GARDNER, I. A.

1978 *Bogosluzhebnoe pènie Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Sushhnost', sistema i istorija. Tom" 1*, ss. 11-26, 55-138, 157-186, 204-404 (Jordanville, NY: Holy Trinity Monastery)

GOLUBINSKIJ, E. E.

1904 *Istorija Russkoj Cerkvi. Tom" 1, vtoraja polovina toma, izd. vtoroe.* (Moskva: Universitetskaja Tipografija) Nytt optrykk: Moskva: Krutitckoe Patriarshee Podvor'e/Obshhestvo Ljubitelej Cerkovnoj Istorii, 1997

GOLUBOVSKIJ, P. V.

1900 «Sluzhba svjatym muchenikam Borisu i Glebu v Ivanichskoj minee 1547-79 g.», ss. 125-164 i *Chtenija v istoričeskom obshhestve Nestora-letopisca, kn. XIV, vyp. 3, otd. II.* (Kiev)

GREENE, ROBERT H.

2010 *Bodies like Bright Stars. Saints and Relics in Orthodox Russia.* (DeKalb, Ill.: Northern Illinois University Press)

GROMOV, M. N.

2004 «Vvedenie», ss. 5-14 i M. F. Mur'janov: *Gimnografija Kievskoj Rusi* (Moskva: Nauka)

HANNICK, CHRISTIAN

1973 «Die Akrostichis in der kirchenslavischen liturgischen Dichtung», ss. 151-162 i *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, Bd. 18

1994 «Liturgie und Geschichtsschreibung», ss. 179-183 i A. Scharer & G. Scheibelreiter (red.): *Histographie um frühen Mittelalter*, (Wien – München: R. Oldenbourg)

1996 «Frühe Phasen der byzantinischen Heiligenverehrung im liturgischen Raum», ss. 141-148 i M. Schneider og W. Berschin (red.): *Ab Oriente et Occidente. Kirche aus Ost und West.* Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen. (St. Ottilien: EOS)

HOLLINGSWORTH, PAUL

1992 *The Hagiography of Kievan Rus'.* Harvard Library of Early Ukrainian Literature, vol II (Cambridge, Mass.: Harvard University Press/Ukrainian Research Institute of Harvard University)

- 1999 «Holy Men and the Transformation of Political Space in Medieval Rus'», ss. 187-213 i J. Howard-Johnston og P. A. Hayward (red.): *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*. (Oxford: Oxford University Press)
- IL'IN, N. N.
1957 *Letopisnaja stat'ja 6523 goda i ee istochnik. (Opyt analiza)*. (Moskva: Izd. Akademii Nauk SSSR)
- Incipitarius*
2008 *Incipitarius liturgischer Hymnen in ostslavischen Handschriften des 11. bis 13. Jahrhunderts I–III*. Besorgt von Dieter Stern, herausgegeben von Hans Rothe. Abhandlungen der Nordrhein-Westphalischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 118,1-3. Patristica Slavica Band 16,1-3. (Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh)
- INGHAM, NORMAN W.
1973 «The Sovereign as Martyr, East and West», s. 1-17 i *The Slavic and East European Journal*, vol. 17, no. 1
1983 «Genre Characteristics of the Kievan Lives of Princes in Slavic and European Perspective», ss. 223-238 i P. Debreczeny (red.): *American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists. Kiev, September 1983. Vol. II: Literature, Poetics, History*. (Columbus, OH: Slavica)
1984 «The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages», ss. 31-53 i H. Birnbaum og M. S. Flier (red.): *Medieval Russian Culture* (Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press)
1987 «Genre-Theory and Old Russian Literature», ss. 234-245 i *The Slavic and East European Journal*, vol. 31, nr. 2
- Irmologij*
1912 *Irmologij s" Bgom" Stym"* (Kiev: V" tîpografii kïevo-pecherskïja ouspenskïja laïry)
- JUVENALIJ, METROPOLIT (POJARKOV)
2000 «Doklad mitropolita Krutickogo i Kolomenskogo Juvenalija, predsedatelja Sinodal'noj komissii po kanonizacii svjatykh». Materialy Jubilejnogo Arkhierejskogo Sobora, 13-16 avgusta 2000 goda. URL: <http://www.mospat.ru/archive/sobors/2000/372> [Lesedato 09.01.11]
- KELLER, FELIX
1973 «Das Kontakion aus der ersten Služba für Boris und Gleb», ss. 65-74 i P. Brang, H. Jaksche og H. Schroeder (red.): *Schweizerische Beiträge zum VII. Internationalen Slavistenkongreß in Warschau, August 1973*. (Lucerne: Slavica Helvetica)
- KJETSAA, GEIR
2004 «Dostojevskij og hans nytestamente», kronikk i *Aftenposten* 24.12.2004. URL: <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/article936268.ece> [Lesedato: 07.01.11]
- KORPELA, JUKKA
1998 «'I krestiša kosti eju'. Zur Vorgeschichte des Märtyrerkults von Boris und Gleb», ss. 161-176 i *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Neue Folge Bd. 46
- KRAVECKIJ, A. G.
1991 «Iz istorii parimejnogo chtenija Borisu i Glebu», ss. 42-52 i *Tradicii drevnejshej slavjanskoj pis'mennosti i jazykovaja kul'tura vostochnykh slavjan*. (Moskva: Nauka)
- KRIVKO, R. N.
2004 «Slavjanskaja gimnografija IX-XII vv. v issledovanijakh i izdanijakh 1985-2004 gg.», ss. 203-233 i *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, Bd. 50
- LABYNCEV, JU. A.
1985 «Ob odnoj belorussko-pol'skoj dramatičeskoj i graficheskoj interpretacii XVII v. sjuzheta o Borise i Glebe», ss. 267-280 i *TODRL*, vol. XXXVIII
- LAUSHKIN, A. V.
2009 «Svjatoj pervomuchenik Stefan i pervye russkie svjatye». URL: <http://www.rostmuseum.ru/publication/historyCulture/2002/laushkin01.html> [Lesedato: 07.04.09]
- LENHOFF, GAIL
1989 *The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts*. UCLA Slavic Studies, vol. 19. (Columbus, OH: Slavica)
- LEVIN, EVE
1993 «Dvoeverie and Popular Religion», ss. 31-52 i S. K. Batalden (red.): *Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia*. (DeKalb, IL: Northern Illinois University Press)
- LILIENFELD, FAIRY VON

- 1957 «Die ältesten russischen Heiligenlegenden. Studien zu den Anfängen der russischen Hagiographie und ihr Verhältnis zum byzantinischen Beispiel», ss. 237-271 i J. Irmscher (red.): *Aus der byzantinistischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik*. Berliner Byzantinistische Arbeiten, Bd. 5 (Berlin: Akademie-Verlag)
- LJUODOGOVSKIJ, F. B.
2004 «Cerkovnoslavjanskij akafist kak sovremennyj gimnograficheskij zhanr: struktura, adresacija, funkcionirovanie», ss. 56-67 i *Slavjanovedenie*, No. 2 (2004)
- LOSEVA, O. V.
2001 *Russkie mesjaceslovy XI-XIV vekov*. (Moskva: Pamjatniki istoricheskij mysli)
- MAYER, WENDY
2006 «Introduction», ss. 11-35 i St. John Chrysostom: *The Cult of the Saints. Select homilies and letters introduced, translated, and annotated by Wendy Mayer with Bronwen Neil*. Popular Patristics Series. (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press)
- MILJUTENKO, N. I.
2004 «Istorija slozhenija Parimijnogo chtenija Borisu i Glebu», ss. 121-145 i *TODRL*, vol. LVI
2006 *Svjatyje knjaz'ja-mucheniki Boris i Gleb*. (St. Petersburg: Izd. Oleg Abyshko)
- Mineja
1987 *Mineja. Maj, chast' pervaja*. (Moskva: Izd. Moskovskoj Patriarkhii)
1988 *Mineja. Ijul', chast' tret'ja*. (Moskva: Izd. Moskovskoj Patriarkhii)
- MJØR, KÅRE JOHAN
2009 *Reformulating Russia. The Cultural and Intellectual Historiography of Russian First-Wave Émigré Writers*. Ph.D.-avhandling, Universitetet i Bergen
- MÜLLER, LUDOLF
1959 «Studien zur altrussischen Legende der Heiligen Boris und Gleb. II. Die Quellen des Skazanije (Fortsetzung)», ss. 274-322 i *ZfslPh*, Band XXVII.
1963 «Neuere Forschungen über das Leben und die kultische Verehrung der Heiligen Boris und Gleb», ss. 295-318 i M. Braun & E. Koschmieder (red.): *Slawistische Studien zum V. Internationalen Slawistenkongress in Sofia 1963*. Opera Slavica, Bd. IV. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)
1967 «Einleitung», ss. vii-xxiv i L. Müller (red.): *Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die Heiligen Boris und Gleb*. Slavische Propyläen, Bd. 14. (München: Wilhelm Fink)
1995 «O vremeni kanonizacii svjatykh Borisa i Gleba», ss. 5-20 i *Russia Mediaevalis*, vol. XIII, no. 1
- MUR'JANOV, M. F.
1981 «Iz nabljudenij nad strukturoj sluzhebnykh minej», ss. 263-278 i *Problemy strukturnoj lingvistiki 1979*. (Moskva: Nauka)
2004 *Gimnografija Kievskoj Rusi*. Pamjatniki religiozno-filosofskoj mysli Drevnej Rusi. (Moskva: Nauka)
- MUSIN, A. E.
2007 [Anmeldelse av N. I. Miljutenko: *Svjatyje knjaz'ja-mucheniki Boris i Gleb. Issledovanie i podgotovka tekstov*], ss. 100-110 i *Slavjanovedenie*, no. 5
- NEKRYLOVA, A. F.:
2003 «Svjatyje blagovernnye knjaz'ja Boris i Gleb v russkom narodnom kalendare», ss. 365-381 i B. N. Putilov: *Fol'klor i narodnaja kul'tura. In memoriam*. (St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie)
- NEUMANN, IVER B.
2001 *Mening, materialitet og makt En innføring i diskursanalyse*. (Oslo: Fagbokforlaget)
- NEVZOROVA, N. N.
2004 «Parimii Borisu i Glebu: opyt prochtenija», ss. 428-452 i *TODRL*, vol. LVI
- NIKOL'SKIJ, NIKOLAJ:
1906 *Materialy dlja povremennago spiska russkikh" pisatelej i ikh" sochinenij (X-XI vv.)* (St. Petersburg: Izd. otd. russkago jazyka i slovesnosti Imperatorskoj Akademii Nauk)
- ODDEN, PER EINAR
2001 «De hellige Boris og Gleb (~990/1000-1115)». URL: <http://www.katolsk.no/biografi/borigleb.htm>
Ortodoks bønnebok
2002 *Ortodoks bønnebok med forklaringer og liten katekisme*. Red. Johannes R. Johansen. (Oslo: Solum)
- PANCHENKO, O. V.
2003 «Poëtika upodoblenij. (K voprosu o 'tipologicheskome' metode v drevnerusskoj agiografii, êpidej-

- tike i gimnografii)», ss. 491-534 i *TODRL*, vol. *LIV*
- PARAMONOVA, M. JU.
2003 «Agiograficheskaia model' muchenika v borisoglebskikh zhitijakh: mifologizacija obydennoho i religioznaja apologija social'nogo stradanija», ss. 57-92 i M. Ju. Paramonova (red.): *Sravnitel'naja istorija: Metody, zadachi, perspektivy*. (Moskva: Rossijskaja Akademiia Nauk)
- PAVLOVA, RUMJANA
1988 «Svedeniia o Borise i Glebe v juzhno-slavjanskoj pis'mennosti XIII-XIV vv.», ss. 26-40 i *Palaeobulgarica*, vol XII, nr. 4
2001 «Kultät käm istochnoslavjanskite svetci i pravoslavite juzhni slavjani», ss. 45-62 i *Drevnebälgarska literatura*, kniga 32
- PENTKOVSKIJ, A. M.
2001 *Tipikon Patriarkha Aleksija Studita v Vizantii i na Rusi*. (Moskva: Izd. Moskovskoj Patriarkhii)
- PICCHIO, RICCARDO
1973 «Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom», ss. 439-460 i V. Terras (red.): *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. Warsaw, August 21-27, 1973. Vol. II: Literature and Folklore*. (Haag – Paris: Mouton)
1977 «The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of 'Slavia Orthodoxa'», ss. 1- 31 i L. Fleishman, O. Ronen og D. Segal (red.): *Slavica Hierosolymitana. Slavic studies of the Hebrew University, vol I*. (Jerusalem: At The Magnes Press)
1983 «Levels of Meaning in Old Russian Literature», ss. 357-370 i P. Debreczeny (red.): *American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists. Kiev, September 1983. Vol. II: Literature, Poetics, History*. (Columbus, OH: Slavica)
- POL'SKIJ, M. (PROTOPRESVITER)
2004 *Novye mucheniki rossijskie*. Glava 29: "Gosudar' imperator Nikolaj II i ego sem'ja", ss. 276-336. (Minsk: Izd. Belorusskogo Eksarkhata – Belorusskoj Pravoslavnoj Cerkvi / Izd. Belorusskij Dom pečati) [1. utg. Jordanville, NY: 1949]
- POPPE, ANDRZEJ
1995 «O zarozhdenii kul'ta svjatykh Borisa i Gleba i o posvjashhenykh im proizvedenijakh», ss. 21-68 i *Russia Mediaevalis, vol. XIII, no. 1*
2007 «Losers on Earth, Winners from Heaven. The Assassinations of Boris and Gleb in the Making of Eleventh-Century Rus'», del VII i *Christian Russia in the Making* (Aldershot: Ashgate/Variorum)
- Pravoslavnaia Ênciklopedija*
2003 *Pravoslavnaia Ênciklopedija, tom VI*, ss. 44-60: «Boris i Gleb». Artikkelen har følgende deler: «Osnovnye istochniki», «Kanonizacija», «Zhizn' i gibel' B. i G.», «Kanonizacija» (ss. 44-49, forfatter: A.V. Nazarenko). «Dni pamjati, bogoslužebnye teksty» (ss. 49-51, forfattere: A.V. Nazarenko, N.S. Seregina, A.A. Turilov). «Khramostroitel'stvo» (ss. 51-52, forfattere: A.V. Nazarenko, P.S. Pavlinov). «Pochitanie B. i G. v Rossii» (ss. 52-53, forfattere: A.V. Nazarenko, B.N. Florja). «Pochitanie B. i G. za predelami Rusi» (ss. 53-54, forfattere: A.V. Nazarenko, A.A. Turilov). «Ikonoigrafija» (ss. 55-60, forfatter: Ê.S. Smirnova). (Moskva: Pravoslavnaia Ênciklopedija)
- PROCHAZKA, HELEN Y.
1987 «Warrior Idols or Idle Warriors? On the Cult of Saints Boris and Gleb as Reflected in the Old Russian Military Accounts», ss. 505-516 i *The Slavonic and East European Review*, vol. 65, nr. 4
- PSRL*
1906 *Polnoe sobranie russkikh lëtopisej, tom " 1*. (Leningrad)
- RANCHIN, A. M.
2002 «O stat'e A. N. Uzhanova 'Svjatye strastoterpy Boris i Gleb: K istorii kanonizacii i napisanij zhitij'», ss. 110-114 i *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki, no. 3 (9)*
- RANCHIN, A. M. OG A. V. LAUSHKIN
2002 «K voprosu o bibleizmakh v drevnerusskom letopisanii», ss. 125-137 i *Voprosy istorii, no. 1*
- REVELLI, GIORGETTA.
2003 «Khristianskie vozzrenija v "Chtenii" Nestora», ss. 70-77 i *TODRL, vol. LIV*
- RIA Novosti*
2009 «Khudozhnik Il'ja Glazunov popravil kartinu posle zamechanij Putina», 10.06.09.
URL: <http://www.rian.ru/culture/20090610/173984358.html#comm>
- ROGACHEVSKAJA, E. B.:
1998 «Nekotorye khudozhestvennye osobennosti original'noj slavjanskoj gimnografii IX-XII vv.», ss. 101-112 i *GDRL*, sb. 9

ROTHE, HANS

- 1981, 1984 & 1985 «Kontakien auf russische Heilige im altrussischen Kondakar», ss. 333-34 i *Byzantine Studies*, vols. 8, 11 & 12
- 2002 «Sakrale Grundlagen der slavischen Literaturen», ss. 1-26 i H. Rothe (red.): *Sakrale Grundlagen slavischer Literaturen*. Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik, Bd. 43. (München: Otto Sagner)

SCIACCA, FRANKLIN A.

- 1985 *The History of the Cult of Boris and Gleb*. Ph.D.-avhandling, Columbia University.
- 1990 «In Imitation of Christ: Boris and Gleb and the Ritual Consecration of the Russian Land», ss. 253-260 i *Slavic Review*, vol. 49, nr. 2

SEIM, TORSTEIN

- 1997 *Boris og Gleb – en vandring i tidlig russisk religiøsitet*. Hovedoppgave i religionshistorie, Institutt for kulturstudier, Unversitetet i Oslo

SENYK, SOPHIA

- 1993 *A History of the Church in Ukraine. Volume I: To the End of the Thirteenth Century*. *Orientalia Christiana Analecta* 243. (Roma: Pontificio Istituto Orientale)

SEREGINA, N. S.

- 1990a «Iz istorii pevcheskikh ciklov Borisu i Glebu», ss. 291-304 i *TODRL*, vol. XLIII
- 1990b «K voprosu o pervoj kanonizacii Borisa i Gleba», ss. 12-19 i N. S. Seregina (red.): *Drevnerusskaja pevcheskaja kul'tura i knizhnost'*. (Leningrad: Ministerstvo kul'tury RSFSR)
- 1994 *Pesnopenija russkim svjatym. Po materialam rukopisnoj pevcheskoj knigi XI-XIX vv. "Stikhirar' mesjachnyj"*. (St. Petersburg: Rossijskaja Akademija Nauk)
- 1995 «Vspomnit' o Svjatopolke», ss. 41-59 i *Mèra*. Literaturnyj, istoriko-khudozhestvennyj, religiozno-filosofskij zhurnal. No. 3(8)
- 2006 «Kondaki russkim svjatym», ss. 382-393 i H. Rothe og D. Christians (red.): *Liturgische Hymnen nach byzantinischen Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Beiträge einer internationalen Tagung Bonn, 7.-10. Juni 2005*. *Patristica Slavica*, Bd. 15. (Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh)

SHAJKIN, A. A.

- 2003 «"Ostavim vse, kak est'..." (po povodu sovremennykh interpretacij ubijstva Borisa i Gleba)», ss. 337-369 i *TODRL*, vol. LIV

SHARGUNOV, ALEKSANDR (PROTOIEREJ)

- 1999 *O znachenii kanonizacii carstvennykh muchenikov*. (Mosvka: Novaja kniga)

Sluzhba svjatykh carstvennykh strastoterpec

[2010] *Sluzhba svjatykh carstvennykh strastoterpec*. URL:

<http://days.pravoslavie.ru/rubrics/canon534.htm?id=534> [Lesedato: 10.01.11]

SOLOV'EV, K. A.

- 2002 «Kul't svjatykh Borisa i Gleba vo vlastnykh otnoshenijakh drevnej Rusi XI-nachala XII veka», ss. 14-33 i *Voprosy istorii*, no. 5

SHAKHMATOV, A. A.

- 2002 *Istorija russkogo letopisanija. Tom I, kn. 1: Razyskanija o drevnejshikh russkikh letopisnykh svodakh*, ss. 41-83: «Skazaniya o Borise i Glebe». (St. Petersburg: Nauka) [1. utgave: St. Petersburg, 1908]

SPASSKIJ, F. G.

- 1951 *Russkoe liturgicheskoe tvorcestvo (po sovremennym minejam)*. (Paris: YMCA-Press)

SREZNEVSKIJ, I. I.

- 1893 *Materialy dlja slovarja drevne-russkago jazyka po pis'mennym pamjatnikam*. Tom" pervyj: A–K. (St. Petersburg: Tip. Imperatorskoj Akademii Nauk")
- 1902 *Materialy dlja slovarja drevne-russkago jazyka po pis'mennym pamjatnikam*. Tom" vtoroj: L–P. (St. Petersburg: Tip. Imperatorskoj Akademii Nauk")
- 1912 *Materialy dlja slovarja drevne-russkago jazyka po pis'mennym pamjatnikam*. Tom" tretij: R–Ja i dopolnenija. (St. Petersburg: Tip. Imperatorskoj Akademii Nauk")

STANCHEV, KRASIMIR

- 2003 «Liturgicheskaja poëzija v drevneslavjanskom literaturnom prostranstve: Istorija voprosa i nekotorye problemy izuchenija», ss. 5-22 i K. Stanchev og M. J'ovcheva (red.): *La poesia liturgica slava antica*. XIII Congresso Internazionale degli Slavisti (Lubiana, 15-21 Agosto 2003) (Roma – Sofia)
- 2005 «Il culto dei santi nell'innografia bizantino-slava. Problemi di tipologia e di cronologia delle

- fonti», ss. 293-309 i A. Benvenuti og M. Garzaniti (red.): *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente*. Liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento. (Roma: Viella)
- SUBOTIN-GOLUBOVICH, TATJANA
 1992 «Fragmenti sluzhbe sv. Borisu i Glebu u rukopisu BR. 32 zbirke manastira Dechana», ss. 123-134 i *Juzhnoslovenski filologi*, vol. XLVIII
- SVANE, GUNNAR
 1983 *Nestors krønike. Beretningen om de svundne år*. Oversat og kommenteret. (Højbjerg: Wormianum)
- TEMCHIN, S. JU.
 2004 «Étapy stanovlenija slavjanskoj gimnografii (863 – ok. 1097 gg.)», ss. 53-94 i *Slavjanskij mir mezhdu Rimom i Konstantinopolem*. Slavjane i ikh sosedi, vyp. 11 (Moskva: Indrik)
- UGOLNIK, ANTHONY
 1990 «Textual Liturgics: Russian Orthodoxy and Recent Literary Criticism», ss. 133-154 i *Religion & Literature*, vol. 23, no. 2-3
- USPENSKIJ, B. A.
 2000 *Boris i Gleb. Vozprijatie istorii v Drevnej Rusi*. (Moskva: Jazyki Russkoj Kul'tury)
 2005 «Il culto di Boris e Gleb nel contesto liturgico», ss. 343-359 i A. Benvenuti og M. Garzaniti (red.): *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente*. Liturgia e agiografia dal tardo antico al concilio di Trento (Roma: Viella)
- UZHANKOV, A. N.
 2000 «Svjatye strastoterpcy Boris i Gleb: K istorii kanonizacii i napisanija zhitij», ss. 28-50 i *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki*. No. 1(1)
 2001 «Svjatye strastoterpcy Boris i Gleb: K istorii kanonizacii i napisanija zhitij», ss. 37-49 i *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki*. No. 1(3)
 2002 «Recenzentu A. M. Ranchinu», ss. 114-120 i *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki*. No. 3(9)
- VAUCHEZ, ANDRÉ
 1997 *Sainthood in the Later Middle Ages*. Ch. 9: «Popular Sainthood» og ch. 10: «Local Sainthood», ss. 147-245
- WIGUM, FRODE
 1997 «Norge og Russland som religiøse naboer», ss. 77-91 i *Kirke og kultur*, årg. 102, nr. 1
- ZHELTOV, M. S. OG PROT. S. PRAVDOLJUBOV
 2000 «Bogoslužhenie Russkoj Cerkvi. X-XX vv.», ss. 485-517 i *Pravoslavnaĭa Ėnciklopedija: Russkaja Pravoslavnaĭa Cerkov'*. (Moskva: Pravoslavnaĭa Ėnciklopedija)
- ZHIVOV, V. M.
 2000 «Osobennosti recepcii vizantijskoj kul'tury v Drevnej Rusi», ss. 586-617 i: *Iz istorii russkoj kul'tury, tom I (Drevnjaja Rus')*. (Moskva: Jazyki Russkoj Kul'tury)
- ZIOLKOWSKI, MARGARET
 1988 *Hagiography and Modern Russian Literature*. (Princeton, NJ: Princeton University Press)

Ге же се азъ авдѣхъ грѣшный.

о житии и о погубленіи. и о чудесѣхъ стѣою. и блажьнѣю стѣрѣпцю

еею опаснѣ вѣдѣщихъ исписавъ га. дрѣгага самъ свѣды.

Ѡ многихъ мала възписавъ да почитающе славать бѣ.

молю же и вы и почитающа да любе ради бѣга.

вспоминаете ма и глѣте бѣ молитвами превлѣжнѣю стѣрѣпцю бориса и глѣба.

о чѣи грѣхы списавшаго си некли вы оставленіе грѣховъ полъчить.

блгодатню и щедротами. члѣколѣбемъ га нашего ѣса хѣ.

с ним же оцѣю слава кѣпно съ стѣмъ дѣмъ

и нынѣ и присно вѣкы вѣкомъ

аминъ.