



Cyrillomethodianum

XVII-XVIII
Thessalonique
1993-1994

Cyrillometodianum

Chilogrammoschizum

Cyrillomethodianum

XVII-XVIII

Thessalonique

1993-1994

ASSOCIATION HELLÉNIQUE D'ÉTUDES SLAVES

Cyrillomethodianum

RECHERCHES SUR L'HISTOIRE DES RELATIONS HELLÉNO-SLAVES

Comité de rédaction

A.-E. TACHIAOS, I. TARNANIDIS, C. PAPASTATHIS,
E. KYRIAKOUDIS, † S. KISSAS

Rédacteur en chef

A.-E. TACHIAOS

Couverture et mise en pages: K. Čížek

ISSN 1010-2892

Toute correspondance doit être adressée à:
Association hellénique d'études slaves
B. P. 10610
GR 541 10 Thessaloniki

TABLE DES MATIÉRES

<i>Henrik Birnbaum, The Lives of Sts. Constantine-Cyril and Methodius</i>	7
<i>Thomas Butler, Saint Constantine-Cyril's "Sermon on the Translation of the Relics of Saint Clement of Rome"</i>	15
<i>Anthony - Emil N. Tachiaos, Some Controversial Points Relating to the Life and Activity of Cyril and Methodius</i>	41
<i>Boško I. Bojović, L'hagio-biographie dynastique et l'idéologie de l'état serbe au Moyen-Age (XIIIe-XVe siècles)</i>	73
<i>H. B. Синицына, Проект издания сочинений Максима Грека</i>	93
<i>Stéphan Yordanov, Quelques remarques sur l'origine des idées dualistiques dans un monument de la littérature apocryphe bogomile</i>	143
<i>Христос Дзидзилис, Паралелни явления в областта на гръцкия и на българския вокализъм (Изпадането на неударените /и/и/u/)</i>	155
<i>Olga Alexandropoulou, The Legend of the Arrival of St Andrew the Apostle in Rus': A Greek Detail from the Seventeenth Century</i>	163
<i>Д. А. Яламас, Восточнославянские переводы Литургии св. Апостола Иакова (XVII -нач. XVIIIвв.) и их роль в истории русской культуры</i>	173
<i>Вељко Радуновић, Исихазам у књижевном делу Данила Пећког</i>	183
 Mélanges 	
<i>D. A. Yalamas, A Cyrillic Fragment in Athens: Late 12th - Early 13th Century</i>	191

Антон - Эмиль Н. Тахиаос, Возрождение Византийского Мистицизма Старцем Паисием Величковским (1722-1794)

201

Nécrologie

E. Kyriakoudis, Sotirios Kissas (1948-1994)

229

Notices Bibliographiques

K. Nichoritis, Атонската книжовна традиция в разпространението на Кирило-Методиевските извори, Кирило-Методиевски Студии, 7, Sofia, 1990. (J. Tarnanidis)

239

V. L. Janin, Новгородские акты XII-XV вв. Хронологический комментарий, Moscow (Nauka 1991) (A. Ioannidou)

243

J. Tarnanidis, Πτυχές τῆς σλαβικῆς Ὁρθοδοξίας (Aspects of Slavonic Orthodox Christianity). Thessaloniki, 1991, (A.-E. N. Tachiaos)

245

THE LIVES OF SS CONSTANTINE-CYRIL AND METHODIUS

A Brief Reassessment*

Henrik Birnbaum

Contrary to the very focused, up-to-date textological paper by Harvey Goldblatt,¹ my own contribution is of a more general nature and therefore also addresses some broader issues. Specifically, I shall remark on the VC and VM as literary works and historical sources, on their potential authors, their Greek sources or models, their manuscript tradition, as well as on their conceivable, yet for the most part hard to demonstrate, impact on medieval Slavic hagiography.

Let me state therefore, first of all, that I, with the majority of scholars today consider the VC and VM *original* Slavic works and not mere translations from the Greek even though Byzantine sources and models can easily be identified, among them, in particular echoes of Constantine's Greek pronouncements, his poetry, and argumentation. Moreover, I believe, again with most experts, that, some obvious similarities notwithstanding, they were written by two *different* biographers — the VC, or at least its core section, and certainly the chapters dealing with the Moravian-Pannonian mission and its Roman aftermath, probably some time before the year 882 in Moravia or Pannonia and at the prompting of Methodius, though he probably was not its principal author. The VM also originated in all likelihood still in Moravia or Pannonia shortly after Methodius' death in 885. We do not know with certainty its author either, although

*. Paper read at the Annual Convention of the American Association for the Advancement of Slavic Studies (AAASS), Phoenix, Arizona, 20 November 1992. A longer version, focusing on the Byzantine models of the VC, will appear in *Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr.*

1. H. Goldblatt, 'History, Hagiography, and the *Vita Constantini*', paper read on the same AAASS Convention panel as the present one.

Clement of Ohrid has often been mentioned as a likely candidate, by some scholars, incidentally, also considered the possible author of the VC. There seems to be a hiatus or 'seam' at chapter 13 in the VC where Constantine's interpretation of the inscription in Hebrew and Samaritan letters on Solomon's chalice is told and some scholars consider some or even much of what is found in the preceding twelve chapters as later additions or interpolations — certainly a possibility given the fact that the VC is attested in some seventy witnesses of which the earliest, Russian Church Slavic copy, however, that of the *Duxovnaja akademija* in Moscow, only dates back to the mid-fifteenth century.² Two other early copies of the VC, dated 1469 and 1479, respectively, were written by Vladislav Gramatik of the Trnovo School of the Bulgarian Patriarch Euthymius. However, the notion that *most* or even *much* of what precedes chapter 13 would be late additions is inherently unlikely not only for compositional reasons, which I shall mention in a moment, but also because, e.g., the question of iconoclasm or Constantine's travels to the Arabs and Khazars would be only of secondary interest to later, say, fifteenth - to sixteenth century readers. The VM, much shorter and generally stylistically much more condensed and terse, can also be divided into two parts: the very long first chapter or prologue, describing the creation of the world, the Old and New Covenant and the Ecumenical Councils, on the one hand, and, on the other, the mostly brief remaining sixteen chapters reporting on Methodius' life and death. To date, the VM is, I believe, known in sixteen copies, the oldest of them found in the *Uspenskij sbornik* of c. 1200. The long, rhetorically ornate first chapter, so different from the rest of the text, was by Grivec believed to go back to a Greek source authored by Constantine himself or, at any rate, to echo his style³ It should also be noted that, while the VC is known from Russian, Bulgarian, and Serbian Church Slavic manuscripts, with the South Slavic ones possibly all being derivative in relation to the East Slavic ones (which would suggest that no direct manuscript transmission took place between Moravia-Pannonia and the Balkan south, a thesis advocated by

2. See esp. R. Picchio, 'Chapter 13 of Vita Constantini: Its Text and Contextual Function', *Slavica Hierosolymitana* 7, (1985), 133-52.

3. F. Grivec, *Konstantin und Method. Lehrer der Slaven* (Wiesbaden, 1960), p. 247.

Ziffer), the more sparsely attested VM is only known from Russian Church Slavic versions.

If we compare the two *vitae* as wholes, leaving open for the moment the question of possible later additions and interpolations, they are very different indeed, while generally representing the same ideology and thus forming a diptych, as it were. The VC is a highly rhetorical *theological* tract ornate in style and built around Constantine's four major disputation — with the patriarch, Johannes Grammaticus, against iconoclasm, the Arabs about the shortcomings of Islam in comparison to Christianity, the Khazars and Jews about the claimed superiority of the Christian faith over Judaism, and with the Western trilingualists in Venice about the right of every Christian people to read the Gospel and celebrate mass in their own tongue, which would therefore also apply to the Slavs. The VM is, with the exception of its lengthy prologue, more of a *church-political* defense for Methodius' actions and activities, all — often with the help of quoted papal and other documents — justifying them and shown as in no way violating the rights and claims of the Roman Church while critical of, and outright attacking, the hostile Bavarian-Frankish clergy. In this context, it is interesting to note the hostile attitude of the Frankish king Louis the German (during Methodius' trial in Regensburg) but the most friendly reverence shown the archbishop by Louis's son, King Charles III (the Fat), Holy Roman Emperor, at their encounter in 884 near Tulln, where Methodius appeared in the company of Prince Svatopluk. It is quite possible, of course, that the highly ornate style of the VC to some extent at least reflects not so much the taste of its original author or authors (if we allow for some later additions to an essentially 'open' textual tradition) as it may be influenced by the stylistic standards of the so-called Second South Slavic Influence into which period the earlier of the extant copies of the VC fall. To be sure, however, against such an assumption speaks the equally ornate style of chapter 1 of the VM attested, as we have seen, from as early as c. 1200. Perhaps, therefore, a considerable share of the stylistic elegance and eloquence of the VC must in fact go back to the Greek language and style of Constantine himself. In terms of works of verbal art, the VC and VM have been assessed very differently. Thus, e.g., van Wijk and also Grivec considered the VC a literary masterpiece, something they did not feel to be true of the VM, whereas Picchio sees great merit precisely in the terse, condensed style of the

narrative discourse of the VM.⁴ Personally, I see much artistic value in both texts, while being well aware of course that their style for the most part is rather different. By the same token, they supplement each other — the VM mostly avoiding to repeat details of facts known from the VC.

Next, I turn to the question of echoes, quotations, and other influences from Byzantine sources found in the two Slavic *vitae*. And while much could be said about Byzantine models, including the possibility that right after Constantine's death a Greek *bios* of his — now lost — could have been written, perhaps by his surviving brother, and one could also dwell on the somewhat fuzzy borderline between genuine hagiography and secular biography in contemporary Byzantine literature — a transitional sphere evident also in the VC and VM — I follow the Czech scholar Vavřínek who was able to show that the closest echoes as well as some verbatim quotations in the two *vitae*, and particularly in the VC, point to the panegyrical writings of Gregory of Nazianzus, also known as the Theologian, one of the Cappadocian Church Fathers and Constantine's acknowledged idol whose writings he still in his youth had learned by heart (chapter 3).⁵ Incidentally, Picchio even considered the possibility of the existence of a — lost — programmatic text, reflecting the attitude of the Cyrillo-Methodian religious community and thus serving as a common model for both *vitae*.⁶ However, the two Lives, while echoing Gregory's writings, cannot themselves be considered mere encomia or panegyrics of the two brothers, but rather genuine, full-fledged hagiographies containing, obviously, a number of panegyrical elements. Yet when I label them hagiographies I somehow question whether the two *vitae* can actually be fully subsumed under this generic term. For surely they lack some of the usual attributes of genuine hagiography such as the working of miracles during the protagonist's lifetime or after his death (for which the invention of the Glagolitic script or the gift of prophecy, attested for both brothers, are not sufficient substitutes); or, to take another characteristic, that of the uncorrupt relics of the saint. True, we are told that

4. F. Grivec, op. cit., 248; N. van Wijk, *Südostforschungen*, 6 (1941), 78, 81, 98; R. Picchio, *Ricerche Slavistiche*, 8 (1960), 85-94.

5. V. Vavřínek, 'Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje a panegyriky Řehoře z Nazianzu', *Listy filologické*, 85 (1962), 96-122; id., *Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje* (Prague, 1963), 57-8.

6. Cf. Picchio, loc. cit.

'many miracles began to occur' at the Church of St Clement after Constantine was laid to rest there, but these unspecified miracles seem to be associated with St Clement rather than with Constantine, just as we learn that miracles occurred when Constantine first brought St Clement's remains to Rome. And, as we know, at the end of the VC we are told of the attempts made to break open Constantine's coffin precisely for the purpose of finding out whether his remains were still intact, but also that these efforts failed. The whole question of how to define hagiography in generic terms or — put differently — whether we can actually posit a *genre* of pure, fully developed hagiography or whether we should not rather speak here of an only emergent genre (or, with Gail Lenhoff 'protogenre') of hagiography, where the particular socio-cultural setting, or *Sitz im Leben*, of a given literary piece or personage is just as important, if not more so, than certain recurrent characteristics of some kinds of text, must therefore be seriously reconsidered, especially for the early medieval period, i.e. before the definite formation of specific literary standards and 'etiquettes'.⁷ And I do not think that this is merely a difference between two approaches, i.e., a more socio-historically oriented oriented one as opposed to a purely literary.

Now, as to the problem of the reliability of the VC and VM as historical sources. With many of my predecessors I have been inclined to consider the two biographies by and large trustworthy sources of information regarding the lives and activities of the two brothers. However, I am now prepared to re-examine this whole question in the light of the possibility that especially the VC — less so the VM, I would think — due to its late but abundant attestation probably contains several later additions, emendations and insertions. As indicated, this applies in particular to the early portion of the VC, i.e., to chapters 1-12. It is precisely here, in chapter 8, that the episode of Constantine's stay in the Greek colony of Cherson is told with the famous passage about his finding a gospel and psalter text written *rus̄skymi pismeny*. While Vaillant, Jakobson, Gerhardt, and others in this spelling — found in that or some similar form in all preserved manuscripts — have assumed a scribal error (for *sur̄skymi pismeny*, i.e. Syriac letters) and some scholars (e.g. Lehr-Spławiński) identified Russian with Varangian — here, however, presumably

7. Cf. G. Lenhoff, 'Toward a Theory of Protogenres in Medieval Russian Letters', *The Russian Review*, 43 (1984), 31-54.

mistakenly as referring to Gothic⁸ — Goldblatt's hypothesis advanced in the Picchio Festschrift⁹ and now further elaborated in his present paper — establishing a link with the *Skazanie o ruskoj gramote*, with Vladimir the main hero, at least of its second part, has a great deal that speaks for it.¹⁰ And Goldblatt's assumption seems to be corroborated by findings both by Živov¹¹ and Ziffer. What remains controversial, however, is the date of origin of the *Skazanie*, Živov proposing the twelfth century as the most likely time. In this context, it should be noted that the first part of the *Skazanie* deals mostly with Slavic literacy among the Western Slavs, beginning with the death of Constantine and up to the missionary work of St Vojtěch, disparagingly referred to as the 'Latin bishop'. It is only in the second part, therefore, that Vladimir and the Russian people take center stage. By the same token, I am not — or not yet — prepared to accept Ziffer's idea that even the original version of the VC does not go back farther in time than the eleventh century, without knowing the nature and details of his argument.¹² Probably, though, what he has in mind with 'archetype' is the earliest version that actually can be reconstructed on the basis of the extant manuscripts, not necessarily the proto-version of the work itself.

It is precisely the great time gap between the first composition of the VC or its core section and its late attestation that make any hypothesis concerning the impact of the VC and, to a lesser extent, the VM on subsequent hagiographic writing among the Slavs so problematic. Clearly, the two Lives have served as the main sources for all other works (prologue lives, encomia, liturgical offices, etc.) about the Thessalonian brothers. As regards their chief disciples — Clement of Ohrid and Naum — two versions of the former's life are

8. See *Zywoty Konstantyna i Metodego (obszerne)*, ed. T. Lehr-Spławinski (Poznań, 1959), p. 30, fn. 45, with further references.

9. 'On "ruskymi" pismeny' in the *Vita Constantini* and Rus'ian Religious Patriotism', *Studia Slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dictata*, eds M. Colucci and G. Dell'Agata, I (Rome, 1986), pp. 311-28.

10. On the *Skazanie*, see esp. V. M. Živov, 'Slavia Christiana i istoriko-kul'turnyj kontekst Skazanija o russkoj gramote', *La cultura spirituale russa*, eds L. Magarotto and D. Rizzi (Trento, 1992), pp. 71-125.

11. Cf. Živov, op. cit., 96-7.

12. G. Ziffer's new edition of the VC was not yet available at this writing. Of his previous relevant work, see esp. 'Konstantin und die Chazaren', *Die Welt der Slaven*, 13 (1989), 354-61, and *Novi perspektivi v izsledovaneto na Žitija na Kiril i Metodij* (Sofia, 1990).

extant only in Greek versions, the so-called Bulgarian and Ohrid Legends which, while containing information found in the VC and VM also mistakenly speak of Methodius' activity in Bulgaria before or during his Moravian-Pannonian mission (cf. the alleged baptism of Khan Boris by Methodius). The late attested Slavic Life of Naum differs both stylistically and contentwise too much from the VC and VM as to suggest any compelling conclusions regarding a possible influence here.

Among the Western Slavs, only the First Church Slavonic Life of St Wenceslas, though dealing with a very different saint (namely, a martyred prince rather akin to Russia's Boris and Gleb), preserved in Croatian-Glagolitic and Russian Cyrillic later copies, displays a thorough familiarity with the Cyrillo-Methodian milieu of Moravia suggestive of an unbroken, continued tradition between Moravia and early Přemyslide Bohemia, the latter politically long reintegrated into the Holy Roman Empire, yet continuing the Glagolitic written tradition, especially in the Sázava monastery.¹³ The same can hardly be said about the Second Church Slavonic life of St Wenceslas based on Bishop Gumpold's Latin text or, for that matter, about the Life of another saint, venerated in Bohemia and Croatia, St Vitus, Bohemia's patron saint and earlier also that of Saxony.¹⁴

Among East Slavic works, those treating the life and assassination of Boris and Gleb have little in common with the VC and VM. Rather, another work by Nestor, the Life of Feodosij Pečerskij — though it, too, represents a different type of saint, namely that of Christ's co-worker, not his apostle (in which tradition Constantine and Methodius were cast) — shows at least some stylistic, rhetorical resemblance with the VC and VM but also some crucial differences (e.g., the absence of the opening humility *topos* even in the fifteenth to sixteenth century copies of the VC despite their highly rhetorical style). Also, it should be noted that Nestor's conception of the mystical light illuminating Feodosij's life and transfiguration hardly can be traced back to the Byzantine light aesthetic associated with the writings of Dionysius the Areopagite with whose writings Con-

13. Cf. esp. N. W. Ingham, 'The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages', *Medieval Russian Culture*, eds H. Birnbaum and M. S. Flier (Berkeley-Los Angeles, 1984), pp. 31-53.

14. On the early Czech lives of saints and pertinent controversies, see M. Kantor, *The Origins of Christianity in Bohemia: Sources and Commentary* (Evanston, IL 1990), esp. pp. 3-46.

stantine was so familiar. For Dionysius' writings were translated into Church Slavic only by Kiprian, one of the chief representatives of Hesychasm in Russia.

Clearly, the VC is echoed in the first part of the above-mentioned *Skazanie o ruskoj gramote*. Another piece naturally lending itself to comparison with the VC is Epifanij Premudryj's 'Life of Stephen of Perm'. Here we find clear echoes of the VC as well as of the writings of Constantine's own great model, Gregory of Nazianzus. As we know, Stephen shared with Constantine the role of inventor of a new script aimed at spreading the Gospel. Several scholars have pointed out, however, that while Stephen's achievement is indeed compared to that of Constantine, Epifanij insists that his hero's merit was even greater. For whereas Constantine was assisted by his brother, Stephen had no helper but God alone. It is thus not an equality relation between Constantine and Stephen that Epifanij meant to establish by the parallel but rather to show how Stephen's mission forms part of the progressing history of the Christian church.¹⁵

To conclude, it is often difficult to prove or point to a direct impact of the VC and VM on Slavic hagiographic writing, not because such an impact might not have existed here and there — after all, a great number of Russian Church Slavic manuscripts of the VC in particular were circulating in late medieval Rus' — but because intermediate links in the manuscript tradition which could concretely bear out such an impact or stylistic influence are lost or not yet known to us. However, that allusions and echoes of the Lives of the first Christian teachers of the Slavs can be found in many hagiographic and historical works and also — not the least — in the Primary Chronicle (cf., e.g., the *Skazanie o preloženii knig* in the entry for 888-98 but in fact, as shown by Florja, probably composed at Sázava in the eleventh century)¹⁶ is not surprising, given the enormous prestige the Thessalonian brothers enjoyed in the Slavic Orthodox world.

Los Angeles

15. Cf. J. Børtnes, *Visions of Glory* (Oslo and Atlantic Highlands, N.J., 1988), pp. 166-7.

16. See B. N. Florja, 'Skazanie o preloženii knig na slavjanskij jazyk. Istočniki, vremja i mesto napisanija', *Byzantinoslavica*, 46 (1985), 121-30.

SAINT CONSTANTINE - CYRIL'S "SERMON ON THE TRANSLATION OF THE RELICS OF SAINT CLEMENT OF ROME"

Thomas Butler

Saint Constantine-Cyril, Apostle to the Slavs (827-69) was a Greek, born in Thessaloniki of a well-placed family, his father serving as commander of the city. Some traditions maintain that his mother was of Slavic blood, but whether or not this is true, he and his brother Methodius seem to have grown up with a fundamental knowledge of the Bulgaro-Macedonian dialect spoken in the Thessaloniki area.

Inspired by a childhood dream of Sophia (Wisdom), his hagiographer tells us, Constantine decided at an early age to devote himself to learning.¹ He was especially fond of the writings of Gregory of Nazianzus (A.D. 339-89), to whom he dedicated a eulogistic hymn. At the age of fifteen Constantine travelled to Constantinople, where he pursued his studies at the Imperial University of Magnaura, under Leo the Mathematician and the philosopher Photius

1. Hagiographical, but historically valuable nonetheless, the *Lives* of Saints Constantine and Methodius, the so-called 'Pannonian Legends' ('legend' here meaning 'that which must be read'), have been published in a bilingual edition by M. Kantor and R. S. White (1976). M. Lacko's *Saints Cyril and Methodius* (1963), and A.-E. Tachiaos's *Cyril and Methodius of Thessalonica* (1989) are among the best treatments of the brothers' lives. The works of F. Dvornik, particularly his *Les Légendes de Constantin et de Méthode* (1933) and *Byzantine Missions Among the Slavs* (1970) are excellent narratives, but at times seem to treat speculation as fact. P. Meyvaert and P. Devos's 'Trois Énigmes Cyrillo-Méthodiennes...' (*Analecta Bollandiana*, 73 (1955), (375-461) casts precious light on Constantine-Cyril's authorship of the 'Sermon'. They also show that the 'Italian Legend', which is mainly a description in Latin of the finding of Clement's relics and their translation to Rome, is based on Constantine's 'Sermon' and on a Slavic document, probably his *Vita*.

(later Patriarch), who in Krumbacher's words was 'the most significant scholar and theologian of ninth-century Byzantium'.²

When Constantine arrived in the capital, Byzantium was about to begin a period of political, religious, and intellectual revival, as the aftermath of the century-long iconoclastic struggle which had just ended (A.D. 842). This was a new era of vital missionary activity, and, as Dimitry Obolensky has pointed out in *The Byzantine Commonwealth*,³ there was a close connection between Byzantium's religious proselytizing and its imperial ambitions. Thus any nation which converted to Christianity under Constantinople's tutelage was considered to have recognized, at least tacitly, the ultimate supremacy of the Byzantine Emperor.

This was also a period of continual danger, when the Empire was threatened by the Bulgars and South Slavs from the West, the Varangians and men of Rus' from the North, and the Arabs on her southern flank. In view of these threats, the Byzantine administration made maximum use of its most talented personnel, regardless of their particular training or interests. And so Constantine, who was brilliant in his studies of Homer and geometry under Leo, and of dialectics and philosophy under Photius, was identified early as a prime candidate for the imperial service. He was sent on three important missions, the first to the Arab Caliphate of Samarra, in A.D. 851, when he was just twenty-four. According to his *Zitie* (Life), he told the hostile Caliph Mutawakkil that Christianity was a religion of excellence, which encouraged its followers to overcome their own natures, whereas Islam catered to man's appetites. Constantine also claimed that 'all the arts have their origin with us.' It seems that the vigor of his youthful argumentation angered the Caliph's scholars, who tried to poison him.

Constantine's next mission did not take place for nearly a decade, after some years of retreat with Methodius, who was by then at the monastery of Polychron in Asia Minor, near today's Bursa. It may be that Constantine had fallen from favor, after the assassination of his protector, the logothete (chancellor) Theoctistus. He was eventually called back to the capital, however, perhaps through the intervention of Photius. According to Constantine's biographer, it was

2. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur...*, 2nd ed. (1970), 223-3.

3. D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453* (1971).

the Emperor Michael III who asked 'the Philosopher', as Constantine was known, to go on a dangerous mission to the Khazars, in A.D. 860-1. Although his biographer makes much of Constantine's debates with the rabbis in the Khazar court (Judaism was the official religion of Khazaria), the main objective of his embassy was to arrange an alliance with this Turkic tribe against Kievan Rus'.⁴ It was during a winter stopover at Cherson, while on his way to the Khazar court, that Constantine organized the expedition which supposedly found the relics of Saint Clement, the third Roman Pope — an enterprise to be discussed further on.

Constantine the Philosopher's third and final mission was to the Moravians, in 863, at the request of their King Rostislav, who asked Michael III for teachers to preach to his people in the Slavic tongue. This mission, which led to the creation of the first Slavic alphabet and the translation of the canonical church writings and liturgy, can be considered the most significant event in Slavic cultural history. For it contributed not only to the eventual conversion of large populations of Slavs, it also enabled their sharing in the fruits of Byzantine civilization. (Constantine's mission may have had a political objective as well, since both Byzantium and Moravia were threatened by a recent Frankish-Bulgarian alliance.)

After spending forty months in Moravia, Constantine and Methodius set out for Rome to report on their activities to Pope Nicholas I and to have their disciples ordained, since the Moravian church was under the jurisdiction of Rome. On their way they stopped at the court of the Pannonian King Kocel, who provided them with more disciples. When they reached Venice, the Philosopher became involved in yet another debate, this time with the Latin clergy, over the use of Slavonic in the liturgy. Constantine had already coined the term 'trilingual heretics' for these and other opponents who claimed that one could worship God only in Latin, Greek, or Hebrew.

By the time Constantine and his party reached the Eternal City, late in 868, Pope Nicholas had died, and the Philosopher was met outside the walls by the new Pope Hadrian II, at the head of a

4. According to Obolensky, the men of Rus' almost took Constantinople in A.D. 860. This was probably the most immediate impetus for the mission to the Khazars.

triumphant procession of clergy and laymen.⁵ They had heard that he was carrying with him the relics of Saint Clement, which he had miraculously found near Cherson. Now Clement held an illustrious name in early church history, because he had associated with Peter and Paul, and was supposed to have been martyred during the reign of Trajan, ca. A.D. 101. If not an apostle, he was at least 'apostolic', to use the term of the second century apologist Irenaeus, who writes: 'Clement had seen the blessed apostles and conversed with them, and had the preaching of the apostles still ringing in his ears and their tradition before his eyes.'⁶

Actually, the single authenticated act of Clement's episcopate, according to J.B. Lightfoot's study,⁷ was his 'First Letter to the Corinthians' (ca. A.D. 95), written in Greek at a time when the Roman Church was still communicating in that language. For generations, says Lightfoot, the letter was read aloud in the church in Corinth and at Alexandria, because of its eloquent defence of church unity and hierarchical organization. But the tradition of reading the First Clementine Epistle had died out long before the ninth century, as Photius points out in his *Amphilochia* — although this is not to say that Constantine-Cyril did not know about the epistle.

It seems more likely, however, that Constantine was drawn to seek out the relics of Clement, while on his mission to the Khazars, by the saint's association with Peter and Paul, as well as perhaps by the marvellous legends concerning him.⁸ It is also quite obvious from the remarks in his 'Sermon' that Cherson was in a state of siege, and that Constantine and its inhabitants believed that the possession of the saintly relics would save the city. A third motive to be adduced (if more are needed) is that Constantine himself was on a dangerous

5. It has been customary, at least since ancient Greek times, for the translated relics to be met outside the city walls by members of the ruling class and religious functionaries. Plutarch describes the translation of the relics of Theseus from Skyros to Athens, under similarly sacral conditions. The same treatment was bestowed on the relics of Saint John Chrysostom (fourth century), which were met outside the walls of Constantinople by the children of the deceased Empress who had caused his martyrdom.

6. *Five Books of Irenaeus...Against Heresies*, trans. John Keble (1872). Book 3, ch. III, p. 207.

7. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*. vol. I (1890). See also H. Delahaye's Commentary on the *Martyrology of Hieronymus*, *Acta Sanctorum*, (November), vol II, part 2.

8. See H. Delahaye, *Étude sur le légendier romain* (1963), pp. 96-116.

mission, one with religious as well as political implications, and that he felt he could use any supernatural aid he could avail himself of. Finally, is it not possible that the Philosopher already knew that after his Khazar assignment he could be sent on a mission to the Moravians? If so, he must have known that the Bavarian and Irish priests, who had already been there for some years, would not receive him with alacrity, and that the possession of the relics of such a highly renowned saint and pope would lend an aura of divine approbation to his missionary activities in the Slavic tongue.

As it turned out, Clement's relics did bring Pope Hadrian II and a procession of dignitaries outside the city walls to greet Constantine, and probably disposed the Pope to listen with favor to his arguments concerning the Slavonic liturgy. Hadrian approved the Slavonic translations, celebrating Mass in the Church of Santa Maria Maggiore, called by the Greeks 'Phatne', with the newly translated books on the altar.

Constantine never left Rome, becoming a monk and taking the name Cyril shortly before he died, 14 February 869. He was buried in the basilica of St. Clement, not far from the saint's relics. During the last year of his life he shared his experiences with the papal secretary Anastasius 'Bibliothecarius' (the librarian), whose knowledge of Greek had made him indispensable to a series of popes, and to whose care Constantine had been assigned. Anastasius sincerely admired the Apostle to the Slavs. In a letter to Bishop Gauderich of Velletri, who had ordained the Slavic priests together with Bishop Formosus of Porto, he refers to him as 'Constantinus Thessalonicensus philosophus, vir apostolae vitae' ('...a man of apostolic life'), and he calls him 'sapientissimus vir' ('a most wise man').⁹ He relates to Gauderich that Constantine had lectured in Rome on Dionysius the Areopagite, and he says that the Philosopher knew the whole of Dionysius by heart. Elsewhere, in a letter to the Bavarian King Charles the Bald, his protector (23 March 875), Anastasius describes Cyril as 'a great man and teacher of the apostolic life'.¹⁰

Anastasius's admiration for Constantine is important, because his testimony serves as an independent corroboration of Cyril's character, as well as for the events narrated in his *Life*, including

9. Excerpts from Anastasius's letter to Gauderich are quoted from *Monumenta Germaniae historica: Epistolae VII*, pp. 435-8.

10. *Ibid.* 433.

those relating to the finding of the relics of Clement. The significance attached to the find can be seen in the fact that when Anastasius travelled to Constantinople in 869-70, to attend what Rome considers 'the Eighth Oecumenical Council', he sought out the Metropolitan of Smyrna, Mitrophanes, who had been in Cherson when Constantine had sojourned there. As Anastasius relates in his letter to Gauderich, Mitrophanes confirmed everything narrated in Constantine's historical narrative about those events.

Constantine the Philosopher seems to have composed at least three separate works in Greek, connected with the search, invention, and translation of the relics of Clement. He first wrote a hymn or canon, stanzas¹¹ of which were sung at various stages in the search process; next he wrote a brief homily, which he himself declaimed at the Church of Saint Leontius in Cherson when the relics were displayed there on 1 February 861; and finally he wrote a 'Sermon' with a historical narrative, also in Greek, concerning the invention, translation, and display. There is no way to tell for certain whether this last composition, particularly the narrative part, was written soon after the events described, or years later.

Anastasius, who translated it into Latin for Gauderich, states that the 'Sermon' was written 'not long ago' ('Paulo ante descriptis'), which may indicate that it was put together in Rome, perhaps at papal request, as documentation for the finding. There also seems to be evidence, in the historical narrative itself, that some time had elapsed between the Cherson adventure and the writing, but one must be careful in making such a judgement, because of the ambiguities in the Slavonic text.¹²

We do not know when the original Greek version of Constantine's 'Sermon' was translated into Slavonic, although it is reasonable to assume this was done relatively early, either during the Moravian Period (A.D. 863-885) or during the reign of the Bulgarian King Symeon (893-927). Whoever translated it was strongly influenced by the underlying Greek syntax, often not bothering to find appropriate Slavonic phrasing, retaining the original Greek word order and duplicating the kinds of non-Slavic syntagma linguists

11. It appears, from Constantine's numbering of the odes (*pesni*) of his hymn, that this was a canon.

12. In chapter 1 of the narrative, the phrase 'mnogomě lětom mimošedšem...' may indicate that he wrote this piece 'after many years had passed'.

today call 'Balkanisms'. Van Wijk, who analyzed the words but not the syntax, claimed that the Slavonic vocabulary of this text was of the earliest written variety, that of the glagolitic documents.¹³ He lists as typical examples *eterū* (a certain), *velii* (big), *xdogū* (adept), *kivotū* (ark), *vuzirēti* (look at), *svěštnikū* (priest) etc.

Whether from the speed and carelessness of the translator, or from his incomplete knowledge of Greek — Van Wijk's contention, although it seems equally plausible that the early translator's Slavonic palette was limited — this rare and priceless text is garbled woefully at times, although not beyond deciphering. The unclear nature of some of it does not excuse its neglect by scholars of the Old Church Slavonic period, since this is one of the few authentic works by Constantine-Cyril, even if in translation (the Greek original being lost).

The historical narrative, which comprises most of the Sermon, is essentially autobiographical, and therefore especially important for what it tells us about Constantine's personality — his love of anonymity, commented on by Anastasius in his letter to Gauderich, his strong piety based not on superstition but on faith (there are no miracles in his account of the finding), his oneness with Nature, and his love for adventure. Also apparent are Constantine the Philosopher's democratic instincts, which lead him to recall the names of the humblest participants in the expedition, and to exclaim in his homily in the Church of St Leontius: 'rich and poor, nobleman and commoner, each and everyone together...'.¹⁴

Constantine's 'Sermon on the Translation of the Relics of Saint Clement' should be studied by literary scholars — for the fact that it is the first example of the 'translatio' genre in Slavonic and therefore a model, as well as for its poetic moments which shine through the often opaque translation. The Church Slavonic text given below is from J. Vašica's publication.¹⁵ The division into chapters follows Iordan Trifonov.¹⁶ Also consulted was Lavrov's Russian Slavonic re-

13. N. Van Wijk, 'O jazyke slova na prenesenie moščej sv. Klimenta', *Byzantinoslavica*, I, (1929), 13.

14. J. Vašica, 'Textus Palaeoslovenicus Sermonis De Translatione Reliquiarum S. Clementis...', in *Acta Academiae Velehradensis* XIX (1948), 1-2, 73-80. Vašica provides a Latin translation with the Slavonic text. He later published a Czech version in his *Literární Památky Epochy Velkomoravské*, 863-885 (1966).

15. Iordan Trifonov, 'Dve sūčinenija na Konstantina Filosofa (sv. Kirila) za moštite na sv. Klimenta Rimski', *Spisanie na BAN*, 48 (1934), 192-206.

Thomas Butler

construction, in his *Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti*.

Мъца тъгвък (ген'варј) въ л

Слόвш на пренесеніе моцием преслав'аго
Климен'та, историчскою имоюще вест'доу.

Ако Хбою помоцию въ д. тыкоуца т. д. и. д. лѣ изискавшием' его любезн' и вѣр'но
також' изъ инѣх в' Пон'тѣ воста. Бѣви Сѣе.

I

Въ оврѣтенїе моции стыхъ славнаго Климен'та и радостныи образъ гавленіа ихъ
высокою вест'дою. како оубъ сыгость баговѣрныи дховныи, и люблации
послюшаніе, єще же и доврымъ званіемъ ѿвѣдникъи нѣнаго и сладкаго словесе в'
мысленіемъ велелѣпіи прострѣтіе же и подааніе, каково радостни извѣщаніе. егда
въ братіе възримъ оутомъ на коуплелюбца и приоврѣтникъ любецъ шествія. а
такоже се знаменіе печатно: егда кончлють любезно желаніе и покой ѿ труда и
подвига желаніе пріиме, тогда півѣдають приключьша ся имъ по поути ѿць и
братіи, чади и пріятелемъ, и єще же и соусѣдшии нетроудающе ся. многомъ
оубъ лѣтъ мимошеше, тогда оума и газыка предложеніемъ. ако се касающе ся
николи же не престанемъ повѣдающе братіи и свѣтлоу и влженуоу коупъ моции,
поюще влженаго Клиmentа. сами въ и вѣды и раны и лзвы и многа оулченіа,
множицю въ и к' тѣль повѣстъствующе приложеніе иноу слости, ако спсеніе
иного пон'та повѣстіе мніатъ. мы же ѿ дховн'и пир'и и преславнаго Клиmentа
такоже се ѿ тайныхъ єда высокочю вест'доу предложеніемъ вѣры, оупованю и люб'ви
софиии къ стмоу, и помышленіемъ дховныи, в'коупъ же дшвримъ и влжныи
дѣлателемъ приложеніе, и дшвръ пица вращенъ лежаціи, и даемаа в'голювцемъ
оутверждаеть срѧца ѿпушніа ѿ самого словесн' вест'доу касающе ся повѣдаемъ.

II

вѣ въ оубъ веліе оупованіе вѣрою и любовью нейзливѣмого съкровица, влженыхъ
моции стго Клиmentа в' нашемъ помышленіи неодобъ сътворено. такоже се

възворно огченіе вецию ѿславленія искра въжагающи и поѣдающи словеси не плютъ токмо душъ кости, иже и мозга касающи сѧ и всегда поѣдающи и оутровоу попалюющи. вѣ же пакы оуповающи и поноужжающи сѧ душа наша, и яко жаломъ повоужжающи сѧ, такоже роса прорческомъ словеси не до сего же, еже Шверже сѧ оутѣшити сѧ душа моя, стомли и желающими словажаго Климента видѣти мои. пастыре^М же добрымъ исцѣленіе Егіє пріемлюще, крилъ же голоубинъ въспріятию желающе близенаго Климента раки достигнути и почити. енъ же и съвер'шение имѣти изволъ члвколовецъ и оубоуди етеры живоуща въ Херсонѣ, паче же вѣрнаго пастыря Георгія съ Никифоромъ словны^М, тогда црквиа доврѣ и кротко пріимша корнила градскаа, съ множествомъ етеромъ и съ слов'ны^М прич'тим теплотою преспѣваше, аще и мній вѣ по старѣшиньству.

III

сице оубаш симъ софцемъ днъ ѿ днѣ и плауигъ имоуще^М к начатию, въ единъ днъ, егда Егіє изволи явити сѧ стмоу, п. днъ вѣлше генваря мѣсяца, етери ѿ теплыхъ идыша пѣсенными пѣни ѿ пристаница исходище, лѣтвена же вѣ пѣ сице глюще: Не ѿрати ны посрамленій Клименте, вѣрою припадающа къ твоему гробоу, стый, ио пріими равы срѣца пристоупающа рацѣ стѣи твои мояи и молище сѧ, яко да близеныхъ и щедрыхъ оубоучить насладити сѧ твоѣ хризмы, Божій дающію вѣрнъмъ исцѣленіе и грѣховъ ѿставленіе лѣтвами твоими, славне, и велию милость. идохоміже до близенаго ѿтока. яко единъ нешлющимъ троу не ѿржіемъ, ио пѣніемъ ѿдер'жимъ явлюще сѧ. егда же желаній тъ ѿтока преѣдима явлюще сѧ. пришествіе етеро твердо добрѣ напаляющій гаснаго пролития съ несъ настолицѣ плауиде, не ѿставляя дер'зновенія нашего желающи. въторѣй же пѣсни хотящи начатіе пріяти изъглшвай всѣмъ грнеса апостола тъ именемъ Солімонъ, тогда попъ съ стто Прокопія, тоугою и неуздовилемъ ѿдер'жимъ вѣ, послушающаго свѣта лишенъ вывъ. и се въ незадапоу помоцію стто Клиmenta расплоуша сѧ облаци, просвѣщена же вы лоунна, просвѣщенъ же лаерь, и кроутъ ежъ свѣтло спланіе. и еже къто видѣвъ свѣты моужеви плауига, сий въ кѣпѣ на сѣдалици подвигъ нѣмъ и прилѣжъ но послушаша, симъ гласомъ авіе възопи: Сѣче, вѣсть Бѣ и славъ но просвѣтити бѣгатію душа желающими сладка свѣта, лѣтвами стто Клиmenta. Сѣлъ же радости въторѣй пѣсни начатіе славно и неувѣзрайно просвѣщающи, сиѣ никакоже възвраніючи сътворихъ^М, вѣ же сице: Страхомъ

вжимъ и трепетомъ одержими и слезами. по сей же пѣсни къ славномѹ отоку и
рацѣ съ архіеремъ идохомъ.

IV

и тъ, окроиче и просвѣщеніемъ достойнымъ просвѣтише сѧ, на желаною землю
припаше все огтрѣ хвалословію начатіе сътвориходь, еда же и вѣ среднамъ пѣ,
искощеніе етеро ѿ ба на полъ зоу етеро огтвръ жены въ вѣрѣ въ незапоу наста.
шබлаци же вѣша гоусты, нападающе ѿ ожныя страны ѿтока. аже видѣвъ
архіерѣй, етера ѿ блговѣрныхъ, Дигица именемъ, пришеѧша тоу яко ходога соѣца
страны^м тѣль исъла, искощити. шеѧше тъ близъ соѣца дожда повѣда. тогда огво
за необрѣтеніе мѣста блженыхъ ракы и исканіе наченъ ше, пѣніе же кондакчкое
пѣти повелѣхомъ. аиже обличнаа гоустыни на сѣверскою страноу зашешши,
жно невѣ и прозрачъ но лви за темноту ѹчима свойши звѣздами на видѣніе
искомыхъ моцій блженаго Клименъта, и подвигъ^м приготова сѧ вѣ огвш сице ѿ
обище подвизаний.

V

егда же певецъ четвертое пѣніе поѣше, сице въ етерѣ мѣстѣ гла: Оуже ви
кровище не скровище есть, на свѣциницѣ же свѣтъ яко свѣтилицѣ же етерѣ
звѣзда дниннаа лвллююща сѧ. ѿ моціи блженаго Клименъта се ревръ етеро начатіе
сътвори. въ печали же намъ соѣце^м, за не многа часть преидѣ и нѣчто же лви сѧ,
имѣахомъ огво ѿчи и огумъ ово къ Богу возводяще ово къ стѣй той рацѣ имоюще,
си. пѣніе поюще сице въ етерѣ мѣстѣ имоющю: Хранить ви кости правѣаныхъ, яко
же поѣть въспѣваа дѣдъ въ пѣніихъ. вѣсилъ намъ стаа преславнаа глава
пресловоуцаго Клименъта. южѣ и нѣкто видѣвъ первойци, иже и се есть повѣст
никъ, авиѣ блженый глас возопи: Раѹите сѧ, ѿши и братія о Ги. пакы рекоу:
радоуйте сѧ. се ви блженая глаа яко же силице свѣтло ѿ глоубини ада восіа намъ.
сей же гла слышавъши вси, въ незапоу весели вывъше хвалюи пѣ Богу въ силахъ, ѿ
невныихъ въ сточю ракоу възирающе и яко же на негивноуцее богатство севе
рѣююще и рѣеми хотающе ловзати ли видѣти свѣтия тый висерообразнымъ моци
идахъ. и се во велие имъ вѣ и на стыни доволъ но, еже понѣ лице косновеніемъ
тѣль просвѣтити. егда же дховно веселіе преславнымъ блгоуїаніемъ всмъ озари и

възвесели, [и] авіе ѿ преіспашни и прочи и оуди въ съхранени свѣтлыя звѣзды
намъ восиаша, самъ оубо стѣй роуцѣ съ блженыма стегнома и вслъ съдер'жащима
смъ оуды. и також на с'мысленѣ тверди юси дшеви и достойнъ нынъ
пристоупаніемъ лица вѣрныхъ оукрашающе авіе наилослѣ же анкерьское гавленіе,
такмо не гла поущающи, такоже поадбаєт по чину блаженны оуди мити са,
ениже тлѣвше свойство, съхраненѣ же соуци своею твердостию. авиѣ же крѣпко и
швѣще пѣніе хвалио бы и до малыхъ кроупиць оукрошеныхъ ѿ нел. слависловіе Бжїе
непрестанно бы всю носъ до пидоваго часа бескверны жер'твы и прѣношенія Ха
Ба нашого. мало етершль вѣтъмъ мольвствовавши за подовіе також слоуж'бы. еже и
сътворь прпвный архіерей, в' коравль блаженою ракоу на глаубѣ носа, съ етершъ
вѣрными соуцемъ тоу възложи.

VI

весь гра^А Херсонескъ съ нимъ хвалословесиемъ поуть начинаютъ: Взимайтъ нынѣ вси
азици, тако же древле четверочастноу скиню, Бжїи Херсонескіи съворе, и стго нынѣ
ракоу, тако зовоюще всѣхъ, поюще ѿ конецъ мира на Бжїе праз'днество. егда же
Шестоуписте ѿ штока елико деслати стади, їголовеца кнѧзь гра^Аскій и съ етеры
вѣр' нынинъ и моудрими моужи ѿврѣт' шими са тогда тоу поадбно срѣтеніе
сътвори, не пецино шествио к' намъ шгнемъ повѣда лвламъ за множеству свѣць. и
се пѣніе идыша поюще соуциал ѿ стѣй рауцѣ: Ракоу ѿвидѣль оуби тако кившта
носаше, не тако Монсед днес в рауцѣ, но апла потоплюща лесть невидимаго врага.
пѣв' же с нами и съпохваль ѿтока оуклченіе, и со т'цланіемъ тогда в'ниде въ гра^А,
срѣтеніе достойно приготова и сътвори.

VII

ловзашоу же емоу блаженою ракоу, молаше в'зати ю и на новозданіемъ стольпѣ
града тѣмъ създанѣ тогда во има стто Климен'та положити ю в' мало врема и
тоу словѣ прѣношенню почести. послѹшав'ше же его поставиши ракоу тоу. пакы
же в'торицею молаше смъ въ храмъ стто Созонта донести его, по стѣнѣ града
влизъ завралъ соуциоу, зане вечерь, множеству же много притѣкаше, тако не

о́добрь донести на мѣсто бѣжною ракоу. въ первоу же стражю юци ве³мол'вию
быв 'шю, в'шe^A архіерѣй съ єтерыми вѣрными, преслав'наго Климен'та в' домъ
стто Лейн'тил' прелажи. и тоу совороу быв 'ш8 всенощноe пѣниe повелѣниe
архіерѣвѡm' бы, до полуночи оѹвш моужьскомъ поло^M, а ѿ полуночи до оутра
чес'норизицами и благовѣрными женами, швычай такъ софы вѣрными тѣми до кон
чины. пы том' же всенощнѣ пѣниi литанія єтера вселудьска заѹтра в' ты же цркви
соваравши сѧ изиде по всему градоу, в ней же вѣ видѣти всякого члка и всакъ
швраз вѣрныхъ веселющи сѧ и следающи и играющи дхно, дшею и тѣлымъ, и неиз
гданою радостю радѹваниемъ шествїа, богатыя и ница, блоршд 'ныя и
просторшныя, но вси и вси в'коупѣ съ дерз'новенными, забыв'ше всакоу напасть,
съ стыми моющими славнаго Климен'та весь гра^A ѿвшеѧше в' католицию цркви в'
нидоша. и егда въ первыя двери хотѧше винти стыи Клименть. славный причетъ
съ архіерѣвымъ яко единъми оѹсты благодѣльно се ави начать: Прими
просвѣщника, синна цркви, твѣ просвѣщающи Климен'та стго и славнаго днъ. ави
вш сѧ богатствѣ и прѣтъ дрѣжава, яко с Петрушъ и Павлу^M сподоби сѧ слѣво
прѣати, тѣм же и прерица кон'ца земли радостю скон'ча сѧ и в Херсонѣ Га
възлюбль крѣпко, и спасаетъ та. дѣстонно сего поч'ти яко подающа вѣрны^M велию
млѣсть. тоу же стмоу приношеню быв 'шю, и стми моющими водоу сѣвше и тобоу
просвѣщеніе прѣимъ равно якоже и вѣрою не мнѣ послѹжъше, во своѣ думы с'
похвалою вѣзвратиша сѧ, и бѣаше Ба ѿ семь дарѣ велицѣль и блага^Aти нѣнѣй.

VIII

Сицѣ оѹвш, ѿ братиѣ нескоудноe се вѣтство бѣжныхъ моющіи славнаго Климен'та
главено быв 'ше достоинъ хвалоу яко ѿ словесна ества съдѣтелеви его словеси Бѣжю
словѣмъ. весь миръ праѣнѣственъ днъ свѣтлыя памяти его достоинъ сътвораца и
градоуша въ слѣ^A вѣры ѿ словесна оѹпованіемъ яко настоѧща оѹзримъ. мы во есть
симв вина, и имже сѧ есть лишили его, но некли возникнемъ. бѣжнъ во гра^A нашъ
сицѣ намъ сощемъ и противныя штонащемъ лвит сѧ. ѿ бѣжніи събore.
пришедый въ тъ днъ къ рацѣ преславнаго Климен'та, и ѿ земля дроѹгоe сїнце
преславно восиа³ше оѹзрѣвъ. ѿ бѣжныхъ моужъ несоѹмен'но оѹпованіе, не и³немог
'шѣ начати и на свѣтъ принести таковыи славный дарь, превзимающи ѿ роуки
прорчскими видѣниемъ, клѣцамъ оѹподобльша сѧ и страшныя оѹгли его моющіи

Translation of the Relics of St Clement

Климентовъ прѣимша. ѿ бѣжнѣйшемъ соборѣ всѧкого тѣла радъ съвокупль сѧ и вселудьскоу и стыи днъ преношенїа моиїи сїго Климента сътворь. ѿ пресловлїи преславнѣ предш всѣми и надо всѣми Клименте. давни наль стыи сы днъ явленіемъ твоихъ моиїи, не посрамилъ и давно вѣхагающаго нашего 8пованїа, но сївѣ вдаєтъ неключимымъ наль и непотревными рукаими нашими изысканъ и явленъ быти и желаннаго сокровища богатна насытити сѧ. воудиж и наль чтвшиим та днесь мысленыхъ даров датель незавидливъ. блистающимъ сѧ и истекающимъ мыслено ѿзареніе ѿ красныхъ твоёа ракы, да ѿшевныхъ и телесныхъ стрѣстей и всѣхъ противныхъ приложеній избавляеми изглныа прѹрьсъы ѿ твоихъ моиїехъ да сподовимъ сѧ насладити сѧ. и єще яко ѿ сада расточица и цвѣточчица все земно наслажденіе мысленаго села б҃жїя мысленїа, да тѣми великими дарми напамѣти и храними всѧко смоущеніе и силъ противнаго поправише и потревльше преславною твюю память ликовствующемъ радоющище сѧ офоркашаюши и всмкомъ доброты исполнююши и нѣгномою црѣтвию неоѣклонно да оутвержени воудемъ б҃йтю явльшаго та днє, свѣтло творицамъ присно чѣтное твоє стое явленіе моиїи твоихъ, Ха истиннаго Ба ишего со ѿщемъ и со стыимъ дхомъ ииѣ и въ бесконечныи вѣки вѣкомъ. амен.

* The thirtieth of the same month [January]. A Sermon on the Translation of the Relics¹ of the most Glorious Clement, Containing a Historical Account² of how, with Christ's Help He Shone Forth in A.D. 861³ to Those Who, Among Others,⁴ Were Seeking Him Lovingly and Faithfully in the Pontus. Bless us, O father.

I

What satisfaction there is in the finding of the relics of the glorious-among-saints Clement, and their showing in a joyful manner, together with an elevated sermon for pious clergy, and for those who love to listen. And what's more, in the setting out and serving of a heavenly and sweet homily, in spiritual grandeur, to those dining by loving invitation — what a joyous confirmation!⁵ For brethren, when we consider the merchant and the businessmen, who love to travel — it's as though they have the same characteristic: when they have nicely accomplished their desires, and have taken their rest from their

*. This translation is dedicated to Professor Horace G. Lunt, Samuel Hazzard Cross Professor of Slavic Languages and Literatures Emeritus at Harvard.

1. In the Slavic title 'prenesenie moštem...', *moštem* is the dative of possession. Such usage (frequent in this text) is, in Van Wijk's opinion, a sure sign of the text's antiquity.

2. That the oldest extant text is a Russian Slavonic copy (sixteenth century) is readily apparent from its present morphology, as in the title '...istoričiskuju besedu'. Trifonov (op. cit. 207 f.) makes a valid case for a 'Middle Bulgarian' intermediary.

3. The dating system used by most medieval Slavic writers presupposed that the world was created 5508 years before the birth of Christ. The Slavic copy actually reads '4369', instead of the correct '6369' (6369—5508=861). This was a scribal error, made perhaps in the transposition of the text from Glagolitic to Cyrillic.

4. 'Among others' ('jakože iz iněx')...Vašica takes this phrase as linked to the following 'v'u Pontě', as do Trifonov and Lavrov (judging from his punctuation). But the illogicality of such a supposition aside — i.e. that they would be looking for the relics anywhere other than where the saint had been murdered — their interpretations presuppose a missing word, *jakože iz iněx ū* (*městū*). My interpretation seems simpler, since it predicates no extra words, supposing that *iz iněx ū* is a direct translation of 'apo allous', which can mean 'among others'.

5. 'What a joyous confirmation!' Constantine is saying that the public display of the relics is a confirmation of their finding.

labors and trials,⁶ then they relate what happened to them on the road — to their fathers and brothers, their children and friends, as well as to their neighbours who have not experienced such labors. But as far as that is concerned, though many years have gone by,⁷ we shall never cease to make this offering of mind and tongue, relating to our brethren about the splendid and blessed gathering of the relics, while singing of blessed Clement. For the very calamities, wounds, and sores, and the many healings⁸ — have on many an occasion been for the narrator another kind of delight, one we consider akin to those tales of rescue from the other Pontus.⁹ And so we begin our talk¹⁰ about the spiritual banquet of the glorious Clement, as though it were an elevated sermon about the food of the sacred mysteries [communion], and by this offering of faith, hope, and love for the saint, together with spiritual reflection, [we are making] together an offering for good and blessed workers, a food of good ingredients, given to those who love God, one that will strengthen their hearts in conviction from the very [moment] of leaving [the table].

6. The clause beginning 'egda končajut' and ending 'primet' is garbled, and therefore no clear meaning can be derived without some minor tampering with the text. Lavrov, in his *Materialy*, reproduces this sentence exactly as is, without any annotation, thus implying that he has no trouble with it. Vašica, after Trifonov, thinks the second *želanie* is a mistake ('falso iteratur'), and he pluralizes *primet*. I agree with him, believing that the mistake goes back to the original translation from the Greek, caused perhaps by the challenge of rendering this particularly ornate passage.

7. 'many years have gone by'... this phrase is ambiguous, but since the whole tone of the historical narration is one of recollection, it seems logical to interpret it as signifying that although 'many years have gone by', Constantine still delights in telling about his adventures connected with the finding of the relics.

8. Horace Lunt has suggested that *ulčenija* could be *ulčenija*, which would make perfect sense in this context.

9. 'tales of rescue from the other Pontus' ('jako spasenie inogo ponta povesti mnjat') ... *spasenie* should be in the genitive to make sense here. 'Pontos', in Cyril's time, meant the area around the Black Sea; thus 'inogo ponta' could be a play on the original Greek meaning of the word *pontos* (sea), as Vašica suggests, thus giving 'tales of rescue from the sea', or it could mean 'tales of rescue from another Pontus', perhaps the Caspian Sea area, which Constantine visited on his trip to Khazaria.

10. 'And so we begin our talk about the spiritual banquet' ('My že o duxovně pirě'). to unravel this most garbled sentence one must begin at the end with 'povedaem'. Constantine here is comparing the finding and enjoyment of the relics to a joyous meal.

II

And so our strong hope, plus faith and love for the untapped treasure of the blessed relics of Saint Clement, had created discomfort in our mind, and just as the spark manages to burn and consume the heaped-up coal¹¹ by way of its soft material [kindling], so too the Word¹² reached not only the flesh but the bone as well, and the brain, and was continually eating away and inflaming our entrails. And again, our soul was hoping and insisting and being spurred on, as dew to the prophet's word,¹³ and moreover it was refusing to be comforted, persisting in its desire to see the relics of the renowned Clement. And when we had received divine healing¹⁴ through the good shepherd, and desired to assume the wings of a dove in order to reach the grave of the blessed Clement, and to rest — Christ, who loves man, permitted [my soul] to have fulfillment. He roused some of the inhabitants of Cherson, plus the faithful pastor Georgius and the illustrious Nicephorus, who had then taken over the government of the city in a good and humble fashion, as well as many others, and one who rivalled the glorious clergy in fervor, even though he was inferior in station.¹⁵

11. 'the heaped-up coal' ... the Moskovskaja Duxovnaja Akademija mss., which Vašica and Trifonov follow (after Franko's 1906 edition in *Svjatyj Klyment u Korsuni*), has *v ūzbornu učenie* here. Both translators, imitating Franko, translate this as if it were 'v ūzbornu ugle', which fits perfectly in the context. Lavrov, curiously, has *v ū soborno učenie*, making no comment on the problem in his notes.

12. 'the Word reached' ('slovesi ... kasajušti sja') — the Word is Christ, to whom Constantine accords the major role in the manifestation of the relics. (The use of the dative absolute is very common in this text — another sign of its antiquity.)

13. 'as dew to the prophet's word' ... a nod to Isaiah, one of the brothers' favored O.T. sources. (Methodius's 'Canon to Saint Demetrios' has several references to Isaiah.)

14. 'And when we received divine healing' ... this could indicate that C. was ill for a time at Cherson, or more likely it could refer to a 'soul sickness', caused by C.'s frustration at not finding information about the whereabouts of Clement's tomb. The 'Legenda Italica' relates how he made some unsuccessful inquiries about the tomb among the local inhabitants.

15. 'one who rivalled the glorious clergy in fervor' ... here C. is referring to himself. He alternates between using the first person plural, when speaking pastorally, and the third singular when talking about himself in a more personal way.

III

And so the situation remained like that from day to day, and the feat had yet to be begun, when one day God allowed the saint to appear¹⁶ — it was the thirtieth of January when some of the fervent, as they were leaving the harbor, set forth with the singing of psalms. And their prayerful song went like this: 'Don't reject us in humiliation,¹⁷ O Clement, who approach your grave with faith, O holy one, but accept the hearts of your slaves, who approach the holy casket of your relics, praying that the [flock] of the blessed and generous may succeed in enjoying your chrism, God granting the faithful healing and remission of sins, and great mercy, through your prayers, O glorious one!' And so we came toward the blessed island, like an inseparable phalanx,¹⁸ sustained not by weapons but by song. And when the desired island was already appearing before our eyes, the onset of a very nicely soaking, sudden downpour from the clouds overhead did not take away our daring. When we were getting ready to sing the second song,¹⁹ the clergyman who was speaking out the

16. 'when one day God allowed the saint to appear' ... the relics of the saint are taken to be identical with his person. The conceit is not that the searchers will find the saint, but that he, with Christ's permission, will allow the searchers to find him. (I have commented elsewhere about the invention and translation of relics as an analogue to the operations of personal memory, in *Memory: History, Culture and the Mind* (1989).)

17. 'Don't reject us in humiliation' ('Ne otvratи ny posramlenyj...')... this is the beginning of the first ode of the hymn Constantine composed for the occasion. He can still quote the lines because he is the poet, and most likely has the written poem before him. Anastasius mentions a special Greek hymn to Clement by C., which he praises highly in his letter to Gauderich. He decided not to translate it, he says, because of the different syllabic structure of the corresponding Latin words. (Evidently he would not have been able to maintain the same meter, and thus the hymn could not have been sung effectively.) The same (Slavonic) lines appear in the twelfth-century *Skopje Apostol and Calendar*, under the service for November 25 (edited by S. M. Kul'bakin, *Oxridskaja rukopis' Apostola XII veka*. (Sofia, 1907)).

18. 'like an inseparable phalanx' ... the Mosk. Dux. Akd. MS. has 'neotlučimi trud' here, which means nothing in this context. Trifonov and Vašica assume *trutü* (from OCS *trutü*). The martial image seems appropriate in view of the evidence in the 'narrative' (as well as in C.'s *Zitie*) that Cherson was under continual danger of attack.

19. 'the second song' should be 'the third song' (if this is indeed a

lines for everyone, Solomon by name — he was the priest of Saint Procopius's — was overcome with anguish and discomfort because he lacked the necessary light. And lo, suddenly, through the help of Saint Clement, the clouds dispersed, the moon was illuminated as well as the air, and there was a radiant glow around it. And the one who saw this,²⁰ who was a witness for the man of the feat [the bishop], being together with him on a portable bench and listening attentively, cried out immediately: 'Father, God knows how to illuminate gloriously and with grace the souls of those desiring sweet light through the prayers of Saint Clement!' And this joy illuminating us, we undertook the beginning of the second song, gloriously and freely, without any power preventing it. It went like this: 'Overcome by fear of the Lord and trembling and tears...'. After the song we came with the bishop to the glorious island²¹ and the grave.

IV

And when we had gathered around him, and had been enlightened by an appropriate teaching, after kneeling down on the cherished ground we did the whole morning service [orthros]²² and the beginning of the lauds. And when it was time for the middle song, there

canon), since there was no second ode in a canon for a saint's day. The mistake probably arose from a mistranslation of the Glagolitic symbol for 'v' as two, following the Cyrillic numbering system. In Glagolitic 'v' symbolizes three.

20. 'and the one who saw this' ... again C. refers to himself in the third person. The 'man of the feat' is the bishop, C. deferring to him as the man in charge. In reality, it was the Apostle who was 'the man of the feat', having organized the expedition.

21. 'toward the glorious island' ('kū slavnomu otoku') ... both Trifonov and Vašica suggest that *otok* stands for peninsula here, Vašica contending that the whole adventure took place on land. This theory disregards the opening of the narrative, where C. says they set out from the harbor. The 'Legenda Italica' states that the relics were found on an island. Ambrosius Esser's 'Wo fand der Hl. Konstantin-Kyrill die Gebeine des Hl. Clemens von Rom', *Slav. Forschungen*, 6 Cologne, 1964) indicates that this place was indeed an island in Cyril's time.

22. 'we did the whole of the morning service' ... although it is night they sing the matins, because in monasteries at least the matins are begun in the middle of the night, finishing at dawn.

suddenly occurred a test from God of some benefit to those convinced in their faith. The clouds were thick and were advancing from the southern side of the island. When the bishop saw them he sent one of the faithful to check — Digica²³ by name — who had come there as one familiar with the area. And going there, he reported that it was close to raining. Then, having begun our search, we ordered the singing of the kontakion,²⁴ because we were not finding the location of the blessed tomb. Immediately the cloud cluster moved off in a northerly direction, and a clear and translucent sky replaced the darkness with its own eyes, the stars, for seeing the sought-after relics of the blessed Clement, and by this feat it was preparing itself for the common endeavor.

V

And when the singer was singing the fourth song, which in one place says: 'For the treasure is no longer hidden, and the light is in the candle holder' — like the morning star [in comparison to] some lamp — lo, a rib of the relics of Saint Clement began to appear! And being saddened, because some time passed and nothing more appeared, we were directing our eyes and minds, therefore, now toward God and now toward the grave. And while we were singing the sixth song, which in one place has: 'For he guards the bones of the just, as David sings and celebrates in the psalms', there shone before us the holy and most glorious head of the most renowned Clement! Whereupon the one who saw it first, who is the present narrator, immediately cried out ecstatically: 'Rejoice, fathers and brothers, in the Lord! Again I say: rejoice! For lo, this blessed head has shone before us like the radiant sun from the depths of hell!' As soon as they all heard that voice, suddenly becoming joyful, they sent up a song of praise to God, gazing from the heavens to the holy casket. And pushing and being pushed, as towards some imperishable riches, they

23. 'Digica by name ...'. Digica's role is similar to that of an Indian scout in a Wild West story. Here the frontier may be Khazaria, and Digica himself may be a Khazar.

24. The hymn called the 'Kontakion' follows the third ode in a canon, which confirms that the so-called 'second song' (or ode) is really the third (see note 19 above).

were coming forward as they sought to kiss or at least to see the pearly relics. And it was a joy²⁵ for them and sufficient for their sanctification, to illuminate their persons just by touching them.²⁶ And when the spiritual vision²⁷ had illumined everyone and delighted them by a most glorious fragrance,²⁸ suddenly there shone before us from the very depths the radiant stars of the other members which had been preserved — namely, his holy arms themselves, together with the thigh bones and all the attached members. And as though on the mystical firmament of a spiritual heaven, gathering everyone and beautifying the faces of the faithful by its worthy approach, suddenly, last of all there appeared the anchor,²⁹ not making a sound — which is how it should be, in order of rank, after the blessed members. And even though it had rusted, in accord with its nature, still it had retained its hardness; and at once there began loud and universal singing of thanksgiving for even the tiniest of its

25. 'And it was a joy for them' ('I se bo velie imū bě') ... I follow Franko's and Lavrov's interpretation of *velie* as *ve(se)lie*.

26. 'to illuminate their persons just by touching them' ('eže pone lice kosnoveniem ī tém ī prosvetiti') ... the relics are believed to have a special power, an intrinsic essence of sanctity, which exists regardless of their external situation. They have the force of a talisman which can benefit anyone who possesses them. This explains why the twelfth-century Hungarian King Bela would confiscate the relics of the Bulgarian saint John of Rila.

27. 'And when the spiritual vision had illumined everyone' ... the MS. of the Uspenskij Sobor has 'viděnie' instead of 'veselie' here, which makes sense. (See Vašica, *op. cit.*, 77 note 29.)

28. 'and delighted them by a most glorious fragrance' ('preslavnym ī blagouxaniem ī ... vúzveseli') ... the 'odor of sanctity', said to be experienced when searchers unearth the relics of a true saint, is not to be dismissed out of hand as fabrication. There are too many such accounts of highly-pleasing olfactory experiences, for us not to believe that they occurred. Such events may be examples of synesthesia, the visual system affecting the olfactory nerves, under conditions in which a great amount of psychic energy has been invested *a priori*.

29. 'suddenly, last of all, there appeared the anchor' ('abie naiposlě že ankir'skoe javlenie') ... this is the anchor which was used to murder Clement, when he was cast overboard. The anchor is an accessory not only to his execution, but also to his sanctification. That is why it and its rusty particles are venerated, although not in the same degree as the relics, which they follow onto the scene. Ever the poet, Constantine personifies the anchor, has it 'not making a sound' ('ne glasa puštajušti'), as though to suggest that — after seven hundred years — it still remains conscious of its guilt. He doesn't explain why the anchor is silent — we must make the deduction ourselves — another sign of his artistry.

fragments. There was continuous singing of praises to God all night long, until the appropriate hour³⁰ for the spot-less sacrifice and offering of Christ our God. And only a small number of people were silent, as would have been appropriate at such a service. And when the revered bishop had finished, he carried the blessed casket on his head to the boat,³¹ placing it there with one of the faithful.

VI

They set out for the city³² of Cherson with this doxology: 'Take now all ye nations, just as in ancient times you took the four-sided ark! O divine congregation of Cherson, take now the casket of the saint, as in song you invite everyone from the ends of the earth, to the divine holy day!' And when they had gone some ten stadia³³ from the island, the God-loving governor of the city, together with some faithful and wise men who were there at the time, organized an appropriate welcome, signalling their approach on foot — not by fire, but by a multitude of candles. And they were singing this song around the holy casket: 'Let us proceed around the casket, therefore, as around the Ark of the Covenant, not carrying in it today what Moses carried in the Ark, but an apostle who sank the deceit of the invisible enemy.'³⁴ Having sung with us and given praise for the discovery on the island, he went with haste to the city, where he prepared and executed an appropriate welcome.

30. 'the appropriate hour', i.e. early morning. They stayed on the island and sang all night, waiting for the dawn, when they would sing the liturgy.

31. I translate 'korabl' as boat, whereas Vašica insists it is the ark in which the casket of the relics was placed. Such an interpretation is consistent with his idea that the whole adventure took place on land. The person to whom the bishop entrusted the casket is, of course, Constantine.

32. 'They set out for the city...' ('Ves' grad...put' načinajut") — *ves'* is an error here; it should be *vǔ grad*. Also '*nim*' in the same sentence should be '*sim*', as it appears in one of the MS.

33. A stadium equalled approximately 200 metres.

34. 'an apostle who sank the deceit of the invisible enemy' ... the invisible enemy is Satan. This clever nautical image recalls Clement's manner of execution, emphasizing that by his drowning (and sanctification) Clement defeated the devil. The idea is not only to 'kill' the devil, but to humiliate him, by destroying him with his own weapon.

VII³⁵

And after he kissed the blessed casket, he was imploring us to take it to a newly constructed tower of the fortress, built by him and named after Clement, and to put it there for a short time and to read there a homily of translation.³⁶ We obeyed him and placed the casket there. But again a second time he implored us to take it along the wall of the city, to the Church of Saint Sozon, which was near the fortified wall, because it was evening and a multitude of people would be coming, and it would be difficult to carry the blessed casket to that place. And in the first watch of the night,³⁷ when it was quiet, the bishop went in with some of the faithful and translated the most glorious Clement to the Church of Saint Leontius. And there being a congregation there, the bishop ordered all-night singing — until midnight by the men, and from midnight until morning by the monks and pious women, until the end, that being the custom of the faithful there.³⁸ After that all-night singing, there was a procession of all the people the next morning, which gathered in that same church and went through the whole city. And in it there was to be seen every kind of person — faithful from every walk of life — jubilant and tearful, in exultation of mind, spirit, and body, rejoicing with ineffable joy. And moreover, because of the early morning hour, it was impossible to distinguish or discern the rank of the joyful in that procession: rich and poor, nobleman and commoner, each and

35. I begin the seventh 'chapter' one paragraph earlier than Trifonov or Vašica.

36. 'to read there a homily of translation' ... since there were three translations of the relics that day — from the island to the tower of St Clement, to the Church of St Sozon, and finally to the Cathedral of St Leontius — it is possible that Constantine read three homilies or three variants of the same sermon. The homily he read at St Leontius's appears at the end of the narration, without any identification. (A close reading will show that it had to have been read there, since it followed the procession through the city.)

37. 'the first watch of the night' ... the first watch usually lasted from sunset until 9 p.m.

38. 'that being the custom of the faithful there' ... the idea that monks would stay up all night singing with the women in church — while the women's men slept — struck Constantine as odd, which is why he makes this wry comment.

Translation of the Relics of St Clement

every one together, courageously oblivious to every danger,³⁹ they went around the city with the holy relics and entered the cathedral. And when the holy Clement was preparing to enter the outside doors, the glorious clergy and the bishop, as in one voice, began to sing in thanksgiving: 'Receive, O Holy Church, the Illuminator who illuminates you today, the glorious and holy Clement. For these riches and most sacred power⁴⁰ have manifested themselves. Like Peter and Paul⁴¹ he was favored to receive the word, and running to the ends of the earth he died joyfully in Cherson, having loved God very much, and he is saving you. It is right to honor him as one who offers the faithful a great mercy!⁴² And there being a sacred offering [liturgy] then, and water having been blessed with the sacred relics,⁴³ and [the congregation] having received illumination from it equally, as they were serving with no less faith, they returned to their homes singing lauds. And they were blessing God for this great gift and heavenly grace.

VIII

[Cyril's homily at the Church of Saint Leontius]

And so, brethren, these abundant riches of the blessed relics of Saint Clement having been shown in a worthy manner, we give praise of a

39. 'courageously oblivious to every danger' ... a reminder that Cherson is under siege.

40. 'most sacred power' ... another reference to the intrinsic power of a saint's relics (see note 26 above).

41. 'like Peter and Paul' ... a reminder that Clement was associated with the two apostles in Rome.

42. Constantine-Cyril can recall the words of this laud to Clement because he wrote them. He probably has the written words before him.

43. 'water having been blessed with the sacred relics' ... Vašica, who makes reference to the Roman Church's custom of blessing water with the relics of St Peter ('Benedictio aquae cum reliquiis S. Petri Mart.' in the *Rituale Romanum*), says he could not find a similar custom among the Orthodox. Obviously such a custom existed in Cyril's time and later — for example, another Greek, John Scylitzes, author of a *Zitie* of John of Rila, tells of a healing from crippling arthritis by bathing in water that had been blessed with John of Rila's relics.

verbal nature⁴⁴ to his Creator, the Word of God, in a homily. And we shall see the whole world making a holy day worthy of his radiant memory — those of faith and hope in God who come after us, as well as those who are present. Now we are responsible for the fact that we were deprived of him, but let us take heart! For our city is blessed, and if we are the same it shall repulse the enemy.⁴⁵ O blessed congregation! Coming on this day to the casket of the glorious Clement, you saw a second sun⁴⁶ shining so gloriously from the earth! O unwavering faith of blessed men, who did not weary to undertake to bring to light such a glorious gift, receiving it as though in a prophetic vision,⁴⁷ from a hand that was like tongs and which received the awesome coals of Clement's relics! O blessed congregation of every age, which has come together gladly and has made a universal procession, and created this holy day of the translation of the relics of Saint Clement! O most renowned and illustrious before all and above all, Clement! Having given us this holy day by the manifestation of your relics, you didn't frustrate our hopes enkindled long ago — but you gave yourself to us unworthy ones, so that you might be found and shown by our useless hands, that we might be richly satisfied with the desired treasure. Be for us who honor you today the ungrudging donor of spiritual gifts — for us who shine and reflect the mystical radiance of your beautiful casket! So that spared from mental and physical torments, and from all hostile temptation, we may be found worthy to enjoy those things expressed prophetically concerning your relics, as well as all earthly enjoyment of the mystical tabernacle of God's Providence, as though from a growing

44. Constantine's Slavonic translator preserves what was probably a play, in the original, on the Greek root for 'word' (*logos*), i.e. *slovesna estisťva* (verbal nature) ... *slovesi Božju* (Christ) ... and *slovom* (homily).

45. 'it shall repulse the enemy' ... a reference here *not* to the devil, but to the enemy outside the walls.

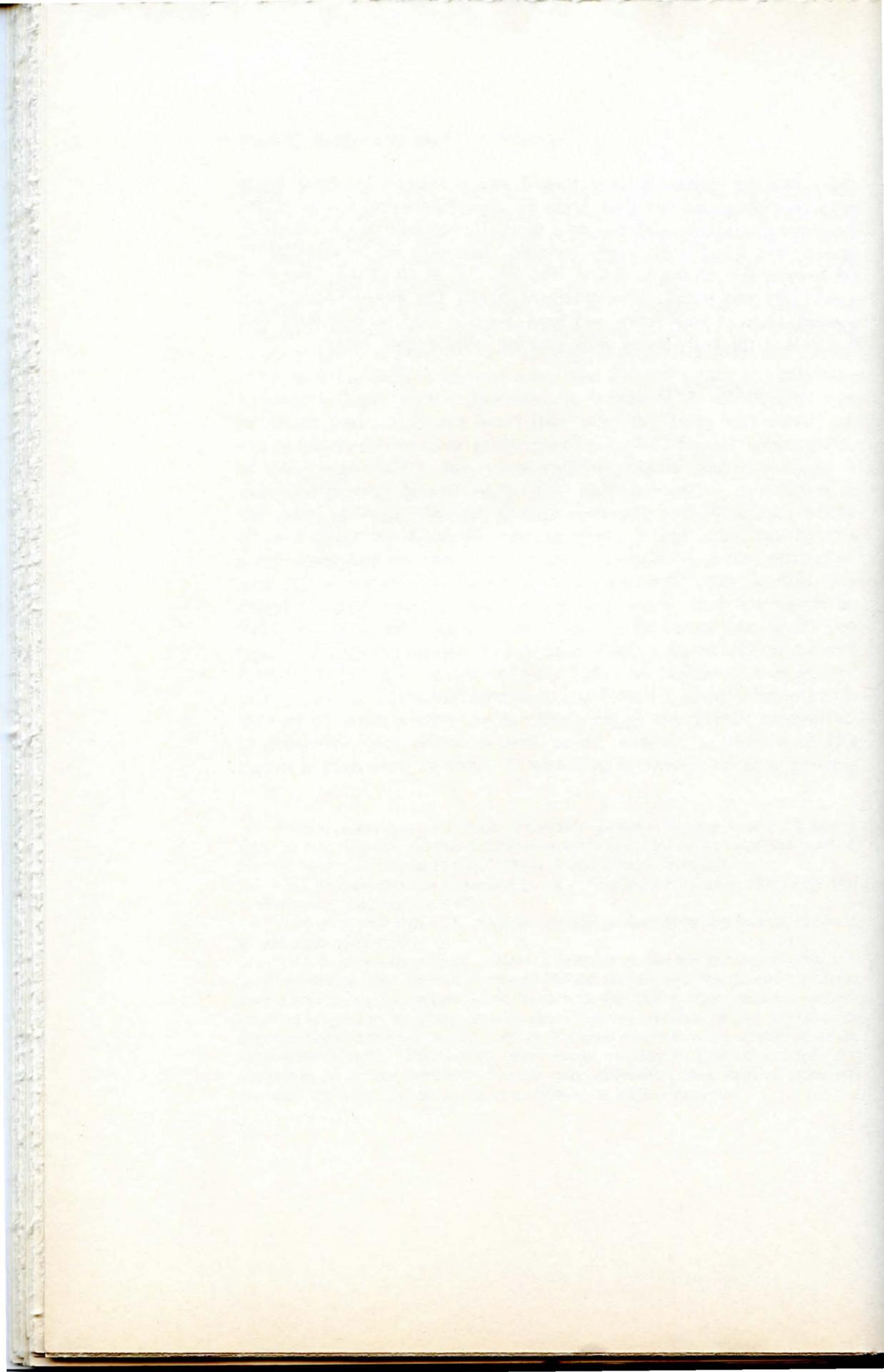
46. 'a second sun' ... C. repeats his earlier image of the saint's head as a 'sun' (see section V).

47. 'a prophetic vision' ... here C. hints at divine aid in ascertaining the location of the relics. In the "Legenda Italica" we are told that it was by divine revelation (following prayer) that he found the relics. This reliance on revelation is quite in keeping with the pre-Christian tradition of the invention of relics, when oracles (as in the case of Theseus's relics) were consulted as to their whereabouts. This process bears some analogy to that of personal recollection, since the retrieval of some once cherished, lost item of personal memory does not always occur in a rational or logical manner.

Translation of the Relics of St Clement

and flowering garden. So that slaked and nourished by these great gifts, trampling out and destroying all disturbance and power of the Adversary, we may celebrate your most glorious memory — rejoicing, graced, and filled with every goodness. And may we be steadfastly set toward the divine kingdom, through the grace of the One who manifested you today, Who radiantly creates the ever-revered, holy manifestation of your relics — Christ our true God, who is with the Father and the Holy Spirit, now and for infinite ages, Amen.

Cambridge, Mass.



SOME CONTROVERSIAL POINTS RELATING TO THE LIFE AND ACTIVITY OF CYRIL AND METHODIUS

Anthony - Emil N. Tachiaos

1. The social background of the Thessalonian brothers.

The study of the life and activity of the Thessalonian brothers Cyril and Methodius is based principally on two Slavonic texts, the *Life of Constantine* (*Vita Constantini*) and the *Life of Methodius* (*Vita Methodii*)¹ Both are hagiological texts: that is, they were written to be read in church, either at a particular point in a church service on the anniversary of the death of either of the Byzantine missionaries, or on some similar occasion. The authors' basic aim is to extol their protagonists, to emphasise their virtues, to illustrate their saintliness — in short, to demonstrate why the Church should honour them as saints.² In these works, the historical context in which the brothers lived serves merely as the conventional backdrop against which they are spotlighted. For the authors, this historical backdrop is of secondary importance, and consequently they pay little heed to the accuracy of the separate details of which it is composed; nor do they bother to include all the details, being content merely to select those which directly serve their purpose.³ The writers of these

1. Hereafter VC and VM respectively. See these texts in the edition prepared by P. A. Lavrov, *Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности* (Leningrad, 1930; photomechanic reprint, The Hague and Paris, 1966), pp. 1-39, 67-78.

2. Cf. A.-E. Tachiaos, "The Cult of Saint Methodius in the Byzantino-Slavonic World", *Christianity Among the Slavs: The Heritage of Saints Cyril and Methodius* (=Orientalia Christiana Analecta, Rome, 1988), pp. 132-5.

3. Although this applies to both *Vitae*, it should be noted that the VC has an additional peculiarity in that it contains fragments of diaries kept by Cyril himself or by his disciples, and these long extracts interrupt the smooth flow of the narrative.

texts regard history *sub specie aeternitatis*, and they thus tend to compress or distort mundane events.

Given this situation, it will by now be clear what difficulties face the scholar who tries to investigate the life and work of the two great missionaries. The two major sources are supplemented by others, in Latin, Greek, and Slavonic, though all are of secondary importance in comparison to the *Lives*;⁴ but the gaps are large and numerous, and if the scholar tries to keep his or her imagination in check while attempting to fill them, then it is necessary carefully to examine all the possible interpretations and to opt for the most likely one, without, needless to say, resorting to fustian dogmatism. One thing which never comes amiss is a re-reading of the sources from a new angle, for the sources themselves sometimes contain the solutions to the very mysteries they create, if one can only find the key. A good example of this is the tree mentioned in Chapter Twelve of the *Life of Constantine*, a tree which grew in the land of the Fullae and was called Пледандъръ.⁵ Scholars took this to be a proper name, until Ivan Dujčev read the Greek word correctly and, placing it in its textual context, explained that it should be read as the substantivised Greek adjective τὸ ἀλέξανδρον.⁶ The text itself contained the answer to the question it raised. But unfortunately this is not always the case. The mind very often has to turn somersaults in order to fill

4. These sources have been published on several occasions; it is Lavrov's edition (cf. supra note 1) that is mostly used in this article. For a review and evaluation of these sources see F. Grivec, *Konstantin und Method, Lehrer der Slaven* (Wiesbaden, 1960), pp. 251-61; P. Duthilleul, *L'Evangelisation des Slaves: Cyrille et Méthode* (Tournai, 1963), pp. 1-25; A. Salajka, "Die Quellen zum Leben und Geschichte von Konstantin-Kyrill und Method", in *Konstantin-Kyrill aus Thessalonike*, edited by Dr. A. Salajka (=Das östliche Christentum, New series 22, Würzburg, 1969), pp. 27-60; cf. R. Jakobson, "Minor Native Sources for the Early History of the Slavic Church", *Harvard Slavic Studies*, vol. II (Harvard Univ. Press, 1954), pp. 38-73.

5. ...доубъ великъ...нарицающе Пледандъръ, женъскоу полоу не дающе пристоупати къ немоу. Lavrov, *op. cit.*, 25.

6. I. Dujčev, "Zur literarischen Tätigkeit Konstantins des Philosophen", *Byzantinische Zeitschrift*, 44 (1951), pp. 105-10; cf. idem, "Към приступати на пространните жития на Кирил и Методий", in the collection of the author's articles under the title *Проучвания върху средновековната българска история и култура* (Sofia, 1981), pp. 138-9.

a gap in the sources or to find an answer to a legitimate question they raise.

The Cyrillo-Methodian sources produce a long list of questions and unclarified points. In the rest of this article, I shall look at just a few of them (those which I consider among the important ones), and I shall attempt, not to give definitive solutions, for that is simply not possible, but rather to outline some new interpretations, which may be no less or even more probable than any which have been accepted hitherto.

Let us begin with Cyril and Methodius' social background. Until twenty years ago, there was no controversy here. The sources are quite clear: according to the *Life of Constantine*, their father Leo, who held the rank of *drungarius*, was "noble and wealthy" (доброродъ и богатъ).⁷ The *Life of Methodius* tells us that Methodius "was not of mean origin on either side, but of a very good and venerable one, which was known first and foremost by God, and the Emperor, as well as the entire region of Thessalonica, and which was also revealed in his physical appearance"⁸ (вѣ же рода не хоуда ѿ овоюдоу, и вѣ велими добра и чистына, знакоуа първѣк бѣи и цѣрмь и вѣсю Севѣньюскою страною, такоже тѣлесныи кро образъ явлѧшеся).⁹ Given such assurances in the principal sources, scholars naturally held the well-founded conviction that the brothers were wealthy and of noble birth. Of course, we know that such assertions are *topoi* which frequently occur in hagiographical texts; but in order to challenge this particular notion one would have to prove that it was, precisely, no more than a *topos*. One scholar has in fact done so. In a detailed study which he published in 1971, Ihor Ševčenko challenged the credibility of this particular information in the sources, and thus a new question mark appeared.¹⁰ Ševčenko's challenge arose out of his research into the term *drungarius*, which revealed that this was in

7. Lavrov, *op. cit.*, p. 2.

8. The English translation of this and subsequent passages, unless otherwise stated, is taken from *The Vita of Constantine and the Vita of Methodius*. Translated with commentaries by Marvin Kantor and Richard S. White. Introduction by A. Dostál (=Michigan Slavic Materials N 13, University of Michigan, 1976).

9. Lavrov, *op. cit.*, p. 70.

10. See I. Ševčenko, "On the Social Background of Cyril and Methodius", *Studia paleoslovenica* (Prague, 1971), pp. 341-51.

fact a lowly rank, did not presuppose a man of noble birth, and furthermore, since Cyril and Methodius' father, was probably a reserve officer, he was not even a wealthy man. Professor Ševčenko later supplemented his initial study with fresh historical data, which certainly softened the somewhat harsh picture he had painted,¹¹ but the picture remained essentially unchanged and the doubt which had been cast on the accuracy of the assertion in the Slavonic sources persisted.

In view of all this, what arguments could be marshalled against Ševčenko's thesis if one were to attempt a defence of the sources? There are one or two arguments, I think, which can be used to counter his conclusion. As far as the financial status of the brothers' family is concerned, the *Lives* contain further, indirect, information. Cyril's biographer, for instance, says: "And after his mother bore him, he was given over to a wet-nurse for nursing. However, until the child was weaned he would not take any other breast but his mother's. This was by God's design, so that there be a good offshoot from a good root"¹² (Се же въстъ по вожжю смотренію, да бы добра корени добра лѣтогорасль несквернъныи млеком въздоена была).¹³ This passage tells us two things: firstly, only a wealthy family could afford to employ a wet-nurse; and secondly, Cyril's biographer believes that if his subject had been suckled by a common woman, the purity of his noble lineage would have been tainted. Cyril's *Life* was probably written immediately after his death in Rome in 869, by a man (or men) who had known him well; and what he knew about Cyril was undoubtedly supplemented by Methodius.¹⁴ Only Methodius, indeed, could have

11. See the additional notes to Ševčenko's above-mentioned article, in the collection of his articles under the title *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture* (Cambridge, Mass. and Naples, 1991), pp. 735-8. Ševčenko's subsequent research into this topic has brought to light new evidence about the *drungarii*, proving that they included men of both rich and noble origin. This new aspect considerably weakens Ševčenko's original assertions about the Thessalonian brothers' social background, but it does not in the least affect the rest of his conclusions about the rank of *drungarius*'.

12. Kantor and White, *The Vita of Constantine*, p. 5.

13. Lavrov, *op. cit.*, p. 2.

14. Cf. A. Vaillant, *Textes vieux-slaves*, vol. II, (Paris, 1968), pp. 25-6; Tachiaos, "The Cult of Saint Methodius", 132-33. It seems that Cyril's *Life*, at least in its first draft, was written not long after his death. This is supported by the very fact that he was recognised as a saint and his icon was painted only a

provided the information about Cyril's childhood and checked the text for possible inaccuracies. So, even if the original assertion about Leo's rank and noble status is regarded as a hagiographical *topos*, the further information which confirms it cannot easily be disputed. Another indication of the family's prosperous situation is the breadth and depth of Cyril and Methodius' education. There were no schools in those days, only private tutors whose services had to be paid for, so Leo clearly had the means to purchase his sons' education.¹⁵ Finally, we must note that Cyril was summoned to study in Constantinople by circles close to the Emperor,¹⁶ while Methodius was appointed to a government post by the Emperor himself.¹⁷ This means that the family belonged to Thessalonica's ruling class, information about which is available in other sources.¹⁸ It seems to me that the evidence of Cyril and Methodius' noble descent is

few days after he had passed away. See *Life of Constantine*, Chapter 18: Lavrov, *op. cit.*, p. 36. The case with St Theodora of Thessaloniki, a contemporary of Cyril's was similar. See Archbp Arsenij, *Житие и подвиги св. Теодоры Солунской. Греческий текст и русский перевод* (Jur'ev, 1899), pp. 31-2; E. Kurtz, "Des Klerikes Gregorios Bericht über Leben, Wunderthaten und Translation der Hl. Theodora von Thessalonich nebst der Metaphrase des Joannes Staurakios", *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg*, 8th series, historico-philological class, vol. VI, No 1 (St Petersburg, 1902), p. 47. Cf. the recent edition of these texts by S. A. Paschalidis, *Ο Βίος τῆς δοπιωμορθελύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκη. Διήγηση περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς δότιας Θεοδώρας* (Thessaloniki, 1991), pp. 172, 174-5. St Theodora's *Life* was written only two years after her death. See C. Loparev, "Византийская Жития Святых VIII-IX вековъ", *Византийский временник*, vol. XIX (1912), p. 87.

15. See P. Lemerle, *Le Premier Humanisme byzantin: Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle* (Paris, 1971), pp. 242-66. That children of rich families studied at private schools in 9th century Thessaloniki is attested by an incident mentioned in the *Life* of St Gregory Decapolites. A school boy lent a gold coin to a monk and the Saint urged the latter to repay his debt. See F. Dvornik, *La Vie de saint Grégoire le Décapolite et les slaves macédoniens au IX^e siècle* (Paris, 1926), p. 63.

16. VC, Chapter III, Lavrov, *op. cit.*, p. 4.

17. VM, Chapter II, Lavrov, *op. cit.*, p. 70.

18. The existence of such a class in the ninth century is attested by the information about rich and noble people furnished in the hagiographical texts of St Theodora and St Gregory the Decapolites. See Archbp. Arsenij, *Житие и подвиги*, pp. 12, 14, 33; Kurtz, "Des Klerikes Gregorios", pp. 42, 44; Dvornik, *La Vie de saint Grégoire*, p. 62.

uncontestable; on the other hand what Ševčenko says about the rank of *drungarius* would likewise appear to be absolutely accurate. What is going on then? I really think that we still do not know enough about the *drungarii*. The new facts which Ševčenko later discovered in the Byzantine sources amended his initial conclusions to a considerable extent; and the information in the Slavonic *Life of Constantine* accords fully with these new data. Though unconvinced that the brothers' biographers were lying or exaggerating, we must be grateful to Ševčenko for his well-researched article on the rank of *drungarius*.

2. Where and with what rank was Methodius assigned by the emperor as a state official?

The question we have just discussed is one which arose *a posteriori*, rather than an intrinsic problem. The latter category includes something which is mentioned in the early stages of Methodius' career, when he was still a government official and before he became a monk. It still remains debatable precisely what position Methodius held and where he held it. Before we do anything else, we must carefully re-read the relevant passage in the *Life of Methodius*, which will then direct us along further avenues of inquiry. We read here, then, that Methodius was of noble lineage and belonged to a socially well-respected family: *По томоу же и първци, любавие и издѣтъска, чѣстьныя бесѣды дѣлаю, дондеже цѣѣ, оѹвѣдѣвъ быстротѣ его, кнааженик юмоу дастъ дѣржати Словѣнъско, рекоу же азъ, гако прозърл, како и хоташе оѹчителамъ Словеніемъ посѣлати, и първаго архигенѣпа, да бы проѹчиальсь вѣсѣмъ обычаемъ Словѣнъскыимъ и обыкъла га помалоу.*¹⁹ ("Therefore the notables,²⁰ who loved him from childhood, spoke reverently of him,

19. Lavrov, *op. cit.*, pp. 70-1.

20. In his article "L'tymologie et la signification de *pъrьci* de la Vie de Méthode", *Cyrillomethodianum*, vol. VII (1983), pp. 1-22, Marin Tadin asserts that the word *пърьци* is a loan from the Greek *πατρіκιοι*, and this seems to be quite logical, especially if we bear in mind that on another occasion it is said that Methodius was loved by *вѣсѣми владыками* (see *infra*, note 29). This latter case attests an evolution of the Slavonic vocabulary, which, for the "notables" and "magnates", has abandoned the Greek loan-word and uses a purely Slavonic one.

Life and Activity of Cyril and Methodius

until the Emperor recognized his keen mind and gave him a Slavic principality to rule. And I say that he, foreseeing he would send him as teacher and first archbishop to the Slavs, wished him to learn all the Slavic customs and gradually become accustomed to them.")²¹ The word "principality" in the English translation corresponds to the Slavonic word **княженик** in the original text. Methodius' appointment by the Emperor is expressed in the words **княженик юмоу дасъть държати словѣнско.** On the basis of this passage, scholars studying the life and activity of Cyril and Methodius usually conclude that Methodius was appointed governor of a Slavonic **ἀρχοντία.**²² But this raises a

21. Kantor and White, *The Vita of Constantine*, p. 73.

22. Specialists almost unanimously agree that Methodius was *archon* of an area in Macedonia which was inhabited by Slavs. Furthermore some of them have concluded that Methodius' alleged *archontia*, like all "Slavonic *archontiae*", was self-governed and independent of Byzantine authority. See for instance B. Panov's article, "Развојот на словенската писменост во Македонија до средината на IX век", *Историја*, 22 (2) 1986, pp. 75-6. Cf. Florja, *Сказания о начале славянской письменности* (Moscow 1981), p. 146. In discussing the problem of the *archontiae* and the *sclaviniae* one should take into consideration two essential facts. The first concerns the three stages of integration into the Byzantine state of the Slavs living in Macedonia: a) by Stavracius, who in 783 brought the Slavs under Byzantine authority, b) by Nicephorus, who in 810 repopulated Macedonia with compact Greek populations transferred from other areas; and c) by Basil I (867-86) who subordinated the Slavs that were left and led them to Christian baptism. See O. V. Ivanova, "Распространение христианства у Славян в Византии (VII-X вв.)", in G. G. Litavrin (ed.), *Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси* (Moscow 1988), pp. 13, 15. As George Ostrogorsky points out although Byzantine dominion in the Balkans had weakened and was now purely nominal, still it potentially existed and became actual again after the formation of the themes. Wherever a theme was founded, there Byzantine authority was unquestionable. See G. Ostrogorskij, "Византија и словени", in his *Сабрана дела*, vol. IV (Belgrade, 1970), p. 10. The second fact to be remembered is that the exact geographical dimensions of the *sclaviniae*, where the "Slavonic *archontiae*" were supposed to exist, have never been, and cannot, be precisely defined. Therefore, whatever is said about these areas is inevitably a matter of conjecture. Nor should we identify the Slav **ἀρχων** or **ἐξάρχων** with the one nominated by the Byzantine authority, for the former was a tribal leader, a *župan*, for whom the Byzantines, not being able to find an equivalent term in their own language, used the one existing in their own administrative system. It is beyond any doubt that the Slavs, even under complete Byzantine control, preserved their tribal customs, and the *župan*, who after their subordination to the Byzantine administration

twofold problem. First, does the Slavonic **κναζενικ** necessarily correspond to the Greek ἀρχοντία? If so, we must assume that Methodius held the position of an ἄρχων. Which brings us on to the second problem: was an ἄρχων one of the officials who were appointed by the Emperor himself? Here is another unclarified point in Methodius' biography.

The word **κναζενικ** has a limited use in Old Slavonic literature, but it is used chiefly in the sense of "principality".²³ It is encountered in Old Russian texts in precisely this sense.²⁴ When the *Life of Methodius* was written, there was not yet such an extensive Slavonic administrative system as could provide a range of vocabulary corresponding fully to the Byzantine terminology. When Cyril's biographer specifies his father's rank, he skirts the problem of the Slavonic language's lexical poverty by simply not translating the relevant terms: Leo, who was a δρουγγάριος, is described as **сань дрѹгapeскъ** and his superior is called **стратигъ** (i.e. στρατηγός). As for Methodius, the biographer mentions not his rank, but rather the administrative district which the Emperor assigned to him, which he identifies as a "principality" (**κναζенник**). If, on the basis of this term, we were to

had been deprived of any authority of his own, undoubtedly still performed the functions of the tribal judge for cases not covered by penal law. We should perhaps accept that even this customary tribal law was abolished after Basil I's decisive intervention in the Slavs' internal life. This is perhaps what we should understand from what Basil's son Leo VI says in his biography of his father: "δ...Ρωμαίων αὐτοκράτωρ Βασίλειος τῶν ἀρχαίων ἐθῶν ἔπεισε [i. e. the Slavs] μεταστῆναι καὶ γραικώσας καὶ ἄρχουσι κατὰ τὸν ῥωμαϊκὸν τύπον ὑποτάξας καὶ βαπτίσματι τιμήσας, τῆς τε δυνλείας ἡλευθέρωσε τῶν ἑαυτῶν ἀρχόντων καὶ στρατεύεσθαι κατὰ τῶν 'Ρωμαίοις πολεμούντων ἐθνῶν ἔξεπαιδευσεν, οὕτω πως ἐπιμελῶς περὶ τὰ τοιαῦτα διακείμενος." Leonis, *Taktika*, Migne, Patr. gr., vol. 107, c. 969. The word γραικώσας should not be understood as "having Hellenised the Slavs", but that as "having penned them in". See G. Kollias, "Ησκησεν ὁ αὐτοκράτωρ Βασίλειος ὁ Α' ἔξελληνιστικὴν πολιτικὴν ἔναντι τῶν Σλάβων;" *Κυρίλλω καὶ Μεθοδίῳ Τόμος Έέρτιος ἐπὶ τῇ χιλιοστῇ καὶ ἔκατοστῇ ἐτηρίδι*, vol. I (Thessaloniki 1966), pp. 235-39; cf. I. Tsáras, "Τό νόμα τοῦ γραικώσας στά Τακτικά Λέοντος ΣΤ' τοῦ Σοφοῦ", *Βυζαντινά*, vol. 1 (1969), 136-56.

23. Apart from in the VC and the VM, this term is also used in the *Life of Saint Wenceslas*, where it clearly denotes a principality. See *Slovník jazyka staroslověnského*, vol. II, p. 93.

24. See I. I. Sreznevskij, *Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникамъ*, vol. I, col. 1397-8. Cf. *Словарь русского языка XI-XVII вв.*, vol. 7, pp. 203-4.

designate Methodius' title in Slavonic, we should have to use the word **кнѧзь**; which the biographer himself avoids doing, for he would then be equating Methodius with such state rulers as Rastislav and Sventopluk, since his biographer applies precisely this term to them.²⁵ For the same reason, later on, when describing how Methodius resigned from his post, the biographer again avoids any specific reference to his rank by saying simply that Methodius resigned "after spending many years in that principality". This is the second and last time that Methodius' rank comes up. The full text at this point runs: Сътворъ же въ томъ княжини лѣта многа, и ог҃рѣвъ многы мѣлѣы вециннѣы въ житии сель, земльныя тѣмы волю на нѣсънныя мысли. не хоташе во чистынныя дша оръгтити непрѣзывающими въ вѣкы. и, обрѣтъ врѣмѧ, избѣсть княжения и шадъ въ Плимвъ, идѣже живоутъ стїи оци, постригъ сѧ облачне въ чѣрны ризы...²⁶ ("After spending many years in that principality and witnessing the excessive and disorderly tumult of this life, he voluntarily exchanged earthly darkness for heavenly thoughts. For he wished not to disturb his venerable soul with transient matters and, upon finding the opportunity, he left the principality. Going to Olympus where the holy fathers live, he was tonsured and clothed in black habit.")²⁷ If, on the basis of all this information, we attempt to form some idea of Methodius' position, we arrive at the following picture: the Emperor personally appointed Methodius governor of a certain district, which was inhabited by Slavs; he governed it for many years, experienced some disturbances there (a war, perhaps?), and eventually resigned of his own accord.

This information in the *Life of Methodius* supports – indeed, one might say supplements – other data found in a subsidiary, though reliable,²⁸ source, the *Encomium of Saints Cyril and Methodius*. The

25. See VM, chapters V, X, XVII. Lavrov, *op. cit.*, pp. 71, 75, 78.

26. Lavrov, *op. cit.*, p. 71

27. Kantor and White, *The Vita of Methodius*, p. 73.

28. One should be very cautious with the information deriving from secondary Cyrillo-Methodian sources since the credibility of a number of them is dubious. The farther these sources are from the Cyrillo-Methodian era, the more untrustworthy they are. The *Encomium* (*Слово похвалино*) in question dates from an early period, when Cyril and Methodius' disciples were still alive and could check the veracity of its information. See Salajka, "Die Quellen", pp. 26-7; К. Мечев, "Климент Охридски и общото слово за Кирил и Методий", *Климен "Охридски. Сборник от статии по случай 1050*

work of Clement of Achrida, it was delivered in public shortly before Methodius' disciples left Moravia, around 886. The author of the *Encomium* says that "in his youth [Methodius] began to receive secular dignities. In wisdom he was like a fragrant flower, and beloved by all the magnates; in debate he resembled Solomon, articulating wonderful discourses and teachings and questions from the depths of his heart; in his service all found him agreeable, but he also became like one with wings, and in war he shewed himself to be terrible as Samson, as Gideon, and as Joshua, son of Nun. For this reason, he held the rank of general [воеводъскыи санъ принялъ], but only for a short time."²⁹ This is quite an enlightening passage. Supplementing what is said in the *Life of Methodius*, it reveals first that Methodius progressed through successive secular dignities; second, that he had a military status and took part in war operations; and third, that he eventually attained the rank of general, though he held it only briefly before resigning. The biographer's assurance that he remained in office for a long time does not refute what the author of the *Encomium* says to the contrary. The former was considering Methodius' secular career as a whole, while the latter was referring solely to his final high military rank.

As I have said, scholars who have studied Methodius' life generally regard his rank as having been that of ἄρχων, governor of a Slavonic ἄρχοντία. But they ignore this second reliable source, which describes him as a general – that is, in charge of a district governed by a στρατηγός. This district could only have been a theme (θέμα). If we link the information from both sources, we must conclude that Methodius initially occupied a lower position in the administration

години от смъртта му (Sofia, 1966), pp. 279-90; B. S. Angelov, K. M. Kuev, H. Kodov, Климент Охридски. Събрани съчинения, vol. I (Sofia, 1970) pp. 443-510; B. St. Angelov, Страница из историита на старобългарската литература (Sofia, 1984), pp 124-33; cf. A.-E. Tachiaos, "L'origine de Cyrille et de Méthode. Vérité et légende dans les sources slaves, *Cyrillomethodianum*, II, (1972-73), pp. 119-20.

29. ...из млада житинскыи саны начатъ принимати. моудростю во яко цвѣтъ благоухраньицъ цвѣтъи, вѣсѣми владыками вѣс[ть] любимъ. вѣ бесѣдахъ во яко Соломонъ гавляшееса, дивынъкъ причъта и накаџания и вѣпрашания иѣноса и срдчнааго села, и на слѹжъбѣ вѣсмъ оғоденъ, яко и крилатъ оврѣташееса, и на воинѣ яко и Самъсонъ и Гедонъ и Ісъ Навагинъ страшинъ гавляшееса. тѣмъ же и воеводъскыи санъ принялъ, повѣстъ вѣ немъ мало... S. I. Kotkova (ed.), Успенский сборник XII-XII вв. (Moscow, 1971), p. 200.

of a θέμα, and was subsequently promoted to general. This also accounts for the fact that the rank was conferred upon him by the Emperor himself. I believe that, in the *Life*, the period between the beginning and end of Methodius' career has been abridged so much as to make it seem that he occupied the higher post from the start. The *Encomium* places the beginning and the end farther apart, and makes his career a more logical process altogether.³⁰ All the same, it is useful to note that the term *strategus* is not actually used as such in the *Encomium*; though it was a familiar term in Cyril and Methodius' Slavonic circle, for it is used in Cyril's *Life*. Certainly, the writer of the *Encomium* attributes this rank to Methodius, but he in fact uses the title *voievoda*, which was equivalent to *strategus*.³¹

If we now try to accord this information with what the ninth-century Byzantine sources tell us about these positions of authority and the districts they covered, we shall certainly run into trouble. But there is help to be had from what the sources say: firstly, that in the place where he was appointed Methodius gained first-hand knowledge of the customs – that is, the social life and possibly the language – of the Slavs; and secondly, that he took part in battles there. In order to acquire a first-hand knowledge of Slav customs, he must have been living in an area with a compact Slav population. But before proposing any sort of answer, let us take a look at the

30. A procedure of this sort is attested in the VC, where it is said that the *logothete* Theoctistus proposed that Cyril join the civil service by assuming charge of a "principality" (κνάζενικ) and then in short time becoming a *strategus*. See VC, chapter IV, Lavrov, *op. cit.*, p. 5. If "principality" in this passage does mean *archontia*, it becomes clear that the *archon* was appointed by the Emperor himself. But does it really mean *archontia*?

31. See *Slovník jazyka staslověnského*, vol. I, pp. 217-18; cf. Sreznevskij, *Материалы для словаря*, vol. I, col. 280-1. The only Byzantine writer who uses the title *voievoda* is Constantine Porphyrogenitus, with reference to a leader of the Magyars whose name, Lebedias, was given to the place the Magyars inhabited near Khazaria: τῷ βοεβόδῳ αὐτῶν καὶ ἀρχηγῷ αὐτῶν, Λεβεδίᾳ. See G. G. Litavrin and A. P. Novosel'cev (eds.), *Константин Багрянородный, Об управлении империи* (Moscow, 1989) p. 160. This title passed to the Magyars from the eastern Slavs, who used it widely. See G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, II. *Sprachreste der Türkenvölker in der byzantinischen Quellen* (Berlin, 1958), p. 93. The identification of *voievoda* with *strategus* in the Slavs' mind is evident in a manuscript of the VC, where instead of *стратегъ* the scribe gives *воевода*. F. Grivec and F. Tomšić, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses: Fontes* (Zagreb, 1960), p. 98, n. 2.

main opinions which have already been proffered by experts,³² who in fact have only one fundamental Byzantine source at their disposal, Uspenskij's *Taktikon*, which was written in 842-43.³³ Francis Dvornik, who unreservedly accepts that Methodius was an *archon*, governor of an *archontia*, begins by excluding all possibility that the *archontia* in question was Dalmatia (which is the only one mentioned in the *Taktikon*),³⁴ because he believes that the Greek and Latin population there far outnumbered the Slavs, and this does not tie in with what the author of the *Life of Methodius* says. On the contrary, he thinks that a Slavonic *archontia* was established on the River Strymon at some point between the time when the *Taktikon* was written and the end of the tenth century, when the *archontia* was promoted to a

32. Some specialists give equal credence to reliable and unreliable sources, or base their arguments on conjectures that find no support in the existing Byzantine and Slavonic sources. Such is the case of Branko Panov "Во која област на Македонија бил кнез словенскиот просветител Методиј", in the collection of his studies *Средновековна Македонија*, vol. III (Skopje, 1985), pp. 164-77, who makes a rather uncritical use of primary and secondary sources, taking for granted issues that have first to be proved. Cf. idem, "Развојот на словенската писменост во Македонија до средината на IX", *Историја*, vol. XXII 2 (1986), pp. 65-81.

33. Specialists are not unanimous about the dating of this important source for the history of Byzantium in the ninth century. The above-mentioned date has been most convincingly proposed by N. Oikonomidès in his book *Les listes de préséance byzantines des IX et X siècles* (Paris 1972), pp. 45-7, and no serious objection seems to have been raised to date. The importance of the *Taktikon* for the subject treated here lies mainly in the fact that it concerns the period when Methodius occupied a state office.

34. "ὁ ἄρχων Δαλματίας". Oikonomidès, *Les Listes de préséance*, p. 57. Cf. J. Ferluga, *Византијска управа у Далмацији*, (Belgrade, 1957), pp. 38-67; idem, "Ниже војно-административне јединице тематског уређења", *Зборник радова Византологијског Института*, vol. II (1953), pp. 88-93; idem, *Byzantium and the Balkans: Studies on the Byzantine Administration and the Southern Slavs from the VIIth to XIIth Centuries* (Amsterdam, 1976), pp. 131-49; idem, "Archon: Ein Beitrag zur Untersuchung der südslavischen Herrschertitel im 9. und 10. Jahrhundert im Lichte der byzantinischen Quellen", in: N. Kamp and J. Wollasch (eds), *Tradition als historische Kraft* (Berlin and New York, 1982), pp. 254-66.; J. Koder, "Zu den Archontes der Slaven in De Administrando Imperio 29, 106-115", *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, vol. 29 (1983), pp. 128-30, and the additional note by R. Katičić, *ibidem*, pp. 130-131. Cf. Oikonomidès, *Les Listes de préséance*, pp. 342-3, n. 317, 353. The idea that Methodius was an archon in Dalmatia seems never to have had any supporters.

theme; and that Methodius was appointed its first *archon* between 843 and 856.³⁵

Sergej Trojckij agrees with Dvornik's basic view that Methodius was appointed to the Strymon, and believes, indeed, that he drew up a body of laws especially for the Strymonic Slavs, the *Zakon sudnyj ljudem*.³⁶ Trojckij's purpose is not to demonstrate where the district Methodius governed was situated, but rather to prove that he created his body of laws for the Slavs of this region.³⁷ Relying on not very credible sources,³⁸ he thus argues that Methodius was

35. F. Dvornik, *Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance* (Prague, 1933), pp. 15-19. Dvornik dates the *Taktikon* to between 842 and 856.

36. This is the famous code of laws, an elaborated version of the Byzantine *Ecloga* in Old Slavonic translation, which is attributed to Methodius. The text has been published by M. N. Tichomirov and L. M. Milov, *Закон судный людем пространой и сводной редакции* (Moscow, 1961), and *Закон судный людем краткой редакции* (Moscow, 1961). Cf. the most important studies on this important document: V. Ganev, *Законъ соудный людъмъ: Правно исторически и правно-аналитични проучвания* (Sofia, 1959); M. Andreev, "Къмъ въпроса за происхода и същността на Законъ Соудный Людъмъ", *Годишник на Софийския Университет-Юридически Факултет*, vol. 49 (1957), pp. 1-60; J. Vašica, "Origine cyrillo-méthodienne du plus ancien code slave dit Zakon sudnyj ljudem", *Byzantinoslavica*, vol. 12 (1951), pp. 154-74; S. V. Trojckij, "Св. Мефодий как славянский законодатель", *Богословские труды*, vol. II (1961), pp. 85-124; C. Papastathis, *Tὸν νομοθετικὸν ἔργον τῆς κυριλλομεθοδοιανῆς ἀποστολῆς* (Thessaloniki, 1978), pp. 43-131.

37. See his above-mentioned article (*supra*, note 34), pp. 96-111.

38. Trojckij relies on such secondary and disputable sources as the "Хилянтаринή διήγησις" and "Истинная повесть", both dating from the end of the eighteenth century. See N. L. Tunickij, *Св. Климентъ, епископъ словенски: Его жизнь и просветительная деятельность* (Sergiev Posad, 1913), pp. 28-44 (introduction), 263-70 (text). The "Хилянтаринή διήγησις" was compiled by the learned Bulgarian monk Daniel of Hilandar Monastery upon Athanasios Parios' request. See Athanasios Parios, *Οὐρανοῦ κρίσις [...] καὶ ὁ θεοφθεγγῆς βίος τοῦ ἵεροῦ Κλήμεντος τοῦ βουλγαροκέρυκος καὶ διολογητοῦ [...]* (Leipzig, 1805), pp. 84-8. As for the "Истинная повесть" it is no more than a translation of Parios' text done by Dionisiye Popović in 1823. See *Каталог книга на језицима југословенских народа 1519-1867* (Belgrade, 1973), p. 416, No 2676. It is from these sources that we have the information that Methodius was sent by the Emperor as *strategus* to a region "neighbouring upon the nation of the Bulgars" (πέμπεται στρατηγός εἰς ἐκείνα τὰ μέρη, τὰ ὅποια ἐσυνόρευαν μὲ τὸ ἔθνος τῶν Βουλγάρων). This is obviously a distorted echo of the true story. There cannot be any doubt that the monk Daniel completed the scanty information given in VM on his own initiative.

appointed *kleisourarch* of the Strymon (that is, governor of the *kleisoura* – "pass" or "valley" – through which the river flowed)³⁹ in 830 or 831 (i.e. in Theophilus' reign), and that he resigned ten years later. The new aspect which Trojckij introduces is that Methodius was not an *archon*, but rather the governor of a *kleisoura*, specifically that of the Strymon.

A third and completely different opinion is that offered by Tadeusz Wasilewski, who rejects both Dvornik's theory and Trojckij's idea that Methodius was *kleisourach* of the Strymon and appointed, indeed, by Theophilus. Wasilewski believes that Methodius was made an *archon* after 851 by Michael III, and appointed either to the *archontia* of Dyrrhachium or to Vagenetia, or else to one of the *archontiae* near Thessalonica, such as Draguvitia; but not to the Strymon, where the Greeks did not gain full control until 879, in Basil I's reign.⁴⁰

These are the three main theories which have so far been formulated about Methodius' office and the place where he occupied it. Dvornik's view that Methodius was *archon* of the Strymon district is rather more than questionable, because there is absolutely no information in any of the sources that an *archontia* of the Strymon ever existed.⁴¹ Besides, Dvornik himself seems to admit that it is

39. On *kleisoura* and *kleisourarches* see Ferluga, *Byzantium on the Balkans*, pp. 71-85; idem, "Ниже војно-административне јединице", pp. 76-8; H. Ahrweiler, "Recherches sur l'administration de l'empire byzantin", *Bulletin de correspondance hellénique*, 84 (1960), pp. 78-88; Oikonomidès, *Les Listes de préséance byzantines*, p. 342.

40. T. Wasilewski, *Bizantium i słowianie w IX wieku. Studia z dziejów stosunków politycznych i kulturalnych* (Warsaw, 1972), pp. 173-8.

41. The most valuable source for Byzantine titles and offices in the period in question is Uspenskij's *Taktikon*, though it does not mention an *archontia* in the Strymon area. Philotheos' *Kleitorologion*, which was completed in 899, mentions a theme of Strymon. See Ferluga, "Ниже војно-административне јединице", 78-9; idem, *Byzantium on the Balkans*, 62-8; Oikonomidès, *Les Listes de préséance*, 342-3, n. 317, 352. Before the region of the Strymon was made a theme – when this happened is open to debate – it was a *kleisoura* under Byzantine command. See P. Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine* (Paris, 1945), pp. 124-5. Strymon, then, must have passed from the status of a *kleisoura* to that of a *theme* between 843, which is the date when Uspenskij's *Taktikon* was written and consequently the *terminus a quo*, and 899 which, according to Philotheos' *Kleitorologion*, must be taken as the *terminus ad quem*. The exact date when the Strymon region

merely a hypothesis. The same applies to Wasilewski, who, having accepted the general opinion that Methodius was an *archon*, quite logically rules out the *archontia* of the Strymon, but then opts for another, to which there is an important obstacle, namely that of Methodius' rank, which is differently specified in the *Encomium*.

Trojckij's theory is much more realistic, for, knowing that Methodius could not have been governor of an *archontia* on the Strymon which – to the best of Trojckij's knowledge – is not attested in the sources,⁴² he calls him the governor of the Strymon *kleisoura*, which did exist. The Strymon *kleisoura* was established in 689⁴³ by Justinian II and supposedly was promoted to the status of a theme probably after 843.⁴⁴ On the face of it, Trojckij's suggestion that

became a *theme* is still open to discussion, but for the time being the scarcity of sources makes it difficult to propose anything but the period between 834 and 899. For the themes in Macedonia and the theories proposed by specialists about their emergence, see G. Theocharidis, *Τοπορία τῆς Μακεδονίας κατὰ τοὺς μέσους χρόνους (285-1354)*, (Thessaloniki, 1980), pp. 203-32. Theocharidis is rightly critical (pp. 226-31) of the views launched by M. Rajković in her uncritical article "Област Стимона и тема Стимон", *Зборник радова Византолошког Института*ол. 5 (1958), pp. 1-7.

42. Cf. R. A. Nasledova, "Македонские славяне конца IX-начала X в. по данным Иоанна Камениаты", *Византийский временник*, vol. XII (1956) p. 87. The mention of an *archon* of Strymon in a ninth century (?) Byzantine seal does not necessarily prove the existence of an *archontia* in that region, especially since it is not corroborated by any other evidence. G. Zacos and A. Veglery, *Byzantine Lead Seals*, vol. I 2 (Basel, 1972), No 1753, p. 1003: Θεοτόκε, βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Βάρδῳ πρωτοσπαθαρίῳ καὶ ἄρχοντι Στρ(υ)μόνος. This is the only reference to an *archon* of Strymon, and is followed by no date whatsoever. Another Byzantine official of Strymon is mentioned in a seal: [...] Βασιλείῳ ὑπάτῳ καὶ πρωτονοταρίῳ τοῦ Στρ(υ)μόνος, *ibidem*, No 1772, p. 1013. The third seal mentions: [...] βασιλικῷ σπαθαρίῳ καὶ στρατηγῷ τοῦ Στρυμῶνος (*ibidem*, No 2659, p. 1430), which obviously refers to the head of a *theme*. The editors of the seals think that "it is not risky to suppose that the *archontia* of the Strymon preceded the creation of the homonymous theme" (*ibidem*, p. 1003), but can we really base such an important conclusion on such fragile evidence?

43. All we know about it comes from a later source, Constantine Porphyrogenitus' *De thematibus*: Τὸ δὲ θέμα τοῦ Στρυμόνος τῇ Μακεδονίᾳ συντέτακται καὶ οὐδαμοῦ τούτου λόγος ἔστι περὶ θέματος, ἀλλ' εἰς κλεισούρας τάξιν λελόγισται. *De thematibus* (ed. Pertusi) p. 88. Lemerle, *Philippe et la Macédoine orientale*, pp. 124-5; Ferluga, "Ниже војно-административне", p. 77; idem, *Byzantium on the Balkans*, pp. 47-8.

44. The date of the foundation of the *theme* of Strymon is a very controversial subject. According to S. Kyriakides, "Βυζαντιναὶ μελέται", *Ἐπιστημονικὴ*

Methodius served his term there seems very likely, especially if one takes two facts into account. The first is that, being in charge of a *kleisoura*, he was governor of an autonomous district, just as the *Life of Methodius* says. The second is that Trojkić's proposed start for Methodius' term of the office in 830-1 makes it quite possible that Methodius was involved in the disturbances which the Slavs created in the region between 831 and 838,⁴⁵ thereby bearing out the sources' indirect information that he may have taken part in a war there. However, there is one factor which makes this interpretation doubtful too. When it was founded in 689, the Strymon *kleisoura* was populated with Slavs; but in 809, the Bulgars attacked the Byzantine army in the region, killed the Byzantine general and a number of magnates, and Emperor Nicephore I thereupon colonised the area with Greeks, whom he brought by force from other parts of the Empire.⁴⁶ So the Strymon *kleisoura* – the region, that is, between Melenikon and Mount Rupel – one of the bastions of the Byzantine Empire, was inhabited by Greeks, and consequently could not have

ἐπετηρίς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, vol. II, 1939), pp. 399-400, it was founded between 789 and 809; Lemerle (*Philippes*, 124-7), on the other hand, places it between 842 and 850, supporting his argument with epigraphic data. Cf. P. Lemerle, "A propos des inscriptions protobulgares de la basilique des Philippes", *Bulletin de correspondance hellénique*, 59 (1935), 165-8. See the publication of the inscriptions by V. Beševliev, *Die protobulgarischen Inschriften* (Berlin 1963) pp. 164-74. For all Lemerle's serious objections Kyriakides' dating of the theme of Strymon seems far more plausible. Cf. I. Karayannopoulos, "Η επικοινωνία Θεσσαλονίκης-Κωνσταντινουπόλεως κατά τους 7ο - 9ο αι.", *Επιστημονική Επετηρίδα Φιλοσοφικής Σχολῆς του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, (1984), pp. 218-19, 222. Curiously enough Karayannopoulos' reading of the inscriptions differs from that of Beševliev's! For further discussion on these inscriptions see I. Karayannopoulos, "Η πρωτοβουλγαρική επιγραφή του Direkler", *Εγνατία*, 1. *Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολῆς*. 23. *Τεύχος Τμήματος Ιστορίας, Αρχαιολογίας*, (Thessaloniki 1981), 221-57, and V. Beševliev, "Die protobulgarische Inschrift von Direkler (Philippoi)", *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, vol. 42 (1992), pp. 233-40.

45. Dvornik, *La Vie de saint Grégoire le Décapolite*, pp. 60-1.

46. «Τούτῳ τῷ ἔτει Νικηφόρος μετὰ τὰς ἀθέους ὑπεξελεύσεις, τὰ στρατεύματα πάντῃ ταπεινώσαι σκεψάμενος, χριστιανοὺς ἀποικίσας ἐκ παντὸς θέματος ἐπὶ τὰς σκλαβηγίας γενέσθαι προσέταξεν, τὰς δὲ τούτων ὑποστάσεις πιπράσκεσθαι». Theophanes, *Chronographia* (ed. de Boor), p. 486. Cf. *Византийски извори за историју народа Југославије*, vol. Ipp. 235-6; I. Rochow, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes* (Berlin, 1991), pp. 291-95.

been regarded as Slavonic.⁴⁷ Yet according to his biographer, Methodius governed a Slavonic region. This is one serious obstacle to our acceptance of Trojckij's theory; and there is another, equally serious one. Trojckij maintains that Methodius was appointed *kleisourarch* in 830-1, i.e. under Theophilus. Wasilewski rejects this view, for he believes that Methodius was sent to Moravia by the same Emperor as the one who appointed him to the post: Michael III. In so saying, Wasilewski also points out that Trojckij's datings are based on a doubtful source.⁴⁸

Since the hypotheses proposed so far about Methodius' office and the place where he served his term leave so much to be desired, it may be worth our while, using the slender arguments to be found in the sources and our knowledge of what was happening in ninth-century Byzantium, to consider another interpretation, which I think is as likely as, if not more likely than, Trojckij's to be correct. Let us start at the end of Methodius' secular career. His biographer tells us that, after many years of service, he resigned and, "going to Olympus where the holy fathers live, he was tonsured and clothed in black habit" (избѣсть кнѧжениѧ и шѣдъ въ Алииъ, идѣже живоутъ стихъ оци, постригъ сѧ облѣче въ чѣрны ризы).⁴⁹ We do not know when Methodius resigned. But we do have strong evidence that in 856, when the machinations of Bardas, Empress Theodora's brother, overthrew his sister and her counsellor, the *logothetes tou dromou* Theoctistus, Cyril resigned his post in Constantinople and went to the monastery on Olympus, where Methodius was already living.⁵⁰ The change in affairs of state may not have been unconnected with the change in the two brothers' lives, or at least in Cyril's life. Cyril's resignation was probably the result not so much of finding himself in disfavour with the new regime as of being involved in a new plan which the new regime had decided to implement. For Cyril had not been long at the monastery where Methodius lived, when they were both

47. Cf. S. Kyriakides, *Θεσσαλονίκια μελετήματα* (Thessaloniki, 1939), pp. 7-18. It should not be forgotten that the *kleisoura* of Strymon and the theme of Strymon were two different administrative and geographical districts. Theocharidis, *op. cit.*, pp. 229-30.

48. Wasilewski, *Byzancjum i słowianie*, p. 177, n. 27.

49. VM, chapter III, Lavrov, *op. cit.*, p. 71.

50. Dvornik, *Les Légendes*, pp. 112-13.

dispatched on a new state mission, which certainly does not suggest that they were in disfavour.

The arrival of a high-ranking Thessalonian official and scholar of Methodius' calibre in a monastery in distant Asia Minor initially seems rather strange. If he had indeed been serving in the Thessalonica or Strymon region, there were a great many local monasteries he could have chosen to live in,⁵¹ or else he could have gone to one of the large and flourishing monasteries of Constantinople. Yet instead he went a long way away. This suggests that he may already have been familiar with the region where the monastery was. We know that Bithynia was in the theme of Opsikion, and that the Byzantine emperors had populated it with large numbers of Slavs, mainly warriors, who had been dubbed the περιούσιος λαός, or "chosen people".⁵² So there was a compact Slav

51. For the monasteries of Thessaloniki see R. Janin, *Les Eglises et les monastères des grands centres byzantins* (Paris, 1975), pp. 341-419; cf. P. Magdalino, "Some Additions and Corrections to the List of Byzantine Churches and Monasteries in Thessalonica", *Revue des études byzantines*, vol. 35 (1977), 277-85.

52. During the seventh century the region of Bithynia was populated with Slavs who were transferred from Macedonia and Thrace by Emperors Constans II (641-68) in 665 and Justinian II (685-95) in 688/9. Again in 762/3 a great many Slavs (280,000 ?) fled from Bulgaria to escape the Bulgarian ruler Telec's wrath, and settled in Bithynia. Theophanes, *Chronographia* (ed. de Boor), pp. 347, 364, 462. See V. I. Lamanskij, "О славянахъ въ Малой Азии, въ Африкѣ и въ Испаніи", *Ученыя записки втораго отдѣленія Императорской Академіи Наукъ*, vol. V (1859), 1-38; V. G. Vasil'evskij, "Къ исторій крестьянского землевладѣнія въ Византіи", *Журнал Министерства Народного Просвещенія*, CCXXV (1883) 314-34; V. Pančenko, "Памятникъ славянъ въ Виении VII вѣка", *Извѣстія Русскаго Археологическаго Общества въ Константино-полѣ*, vol. VIII (1902) 1-48; L. Niederle, *Slovanské starožitnosti*, vol. II 2 (Prague, 1910), pp. 458-68; A. Maricq, "Notes sur les Slaves dans le Péloponnèse et en Bythinie et sur l'emploi de "Slave" comme appellatif", *Byzantion*, 22 (1952), 357-72; M. Graebner, "The Slavs in Byzantine Population Transfers of the Seventh and Eighth Centuries", *Etudes balkaniques*, vol. XI 1 (1975), 40-52. G. Head, *Justinian II of Byzantium*, (University of Winsconsin 1972) pp. 41-44; S. Vryonis, "St Ioannikios the Great (754-846) and the 'Slavs' of Bithynia", *Byzantion*, vol. 32 (1961), 245-8; F. Malingoudis, "Σλαβικὰ ὀνόματα ἀπὸ τὴ βυζαντινὴ Βιθυνία", *Ἑλληνικά*, vol. 31 (1972), 492-6; H. Ditten, *Zur Bedeutung der Einwanderung der Slawen in Byzanz im 7. Jahrhundert: Untersuchungen zur Herausbildung des Feudalismus* (Berlin, 1978), pp. 73-6 (=Berliner Byzantinische Arbeiten, 48); Rochow, *Byzanz im 8. Jahrhundert*, pp. 178-9.

population there, whose customs Methodius would have been able to study and familiarise himself with, and whose language he would have been able to learn, just as his biographer tells us.⁵³ The fact that Methodius was subsequently employed on a Slavonic mission suggests that his sojourn at the Olympus monastery was not fortuitous; nor was the arrival of Cyril, whose biographer tells us that "he occupied himself only with books" there (въ Олимбъ же шедъ къ Мѣфодію братоу своемоу, начатъ жити и молитвоу творити беспрестани къ богоу, токмо книгами бесѣдою).⁵⁴ This and other reliable data⁵⁵ indicate that it was at this monastery that the brothers assembled the circle of associates who subsequently accomplished the Slavonic mission. The question is: if Methodius served in this region as a government official, what exactly could his status have been? Although his

53. According to Theophanes, *Chronographia*, pp. 365-6, in 691/2 the Arabs attacked the region and the Slavs switched allegiance to them; as a result Justinian avenged by slaughtering them and their wives and children. P. Charanis takes this literally and asserts that all the Slavs were exterminated. P. Charanis, "The Slavic Element in Byzantine Asia Minor in the Thirteenth Century", *Byzantium*, vol. 18 (1946-48), 70. Yet later evidence suggests that only some of the innocent population were killed. Kyriakides, *Вуčантијац мелетај*, p. 558; cf. Maricq, "Notes sur les Slaves", p. 359; G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*. Transl. by J. Hussey (New Brunswick and New Jersey, 1957), p.117, n. 2.

54. VC, chapter VII. Lavrov, *op. cit.*, p.11. Cf. A. S. L'vov, "О пребывании Константина Философа в монастыре Полихрон", *Советское славяноведение*, 1971 (No 5), 80-6.; A.-E. Tachiaos, "Создание и деятельность литературного круга Констанина-Кирилла до моравской миссии", *Константин-Кирил Философ. Доклади от симпозиума, посвящен на 1100-годишнината от смъртта му* (Sofia, 1971), 285-93; idem, "L'œuvre littéraire de Cyrille et de Méthode d'après Constantin Kostenečki", *Balkan Studies*, vol. 14 (1973), 293-302.

55. In chapter IV of VM there is a very interesting passage which clearly implies that when this text was written – i.e. after 885 – those of Cyril and Methodius' disciples who were still living in Moravia were in contact with the Polychron Monastery in Bithynia where Methodius was abbot before the Moravian mission. Methodius' biographer uses present tense and gives actual data about the number of monks and the monastery's income: и постапиша и игоумена въ манастиры, иже нарицаются Полихронъ, илюоже кѣсть съмѣра .к. и .д. сподобове злата, а оїце ѿбиле .б. въ некъ кѣсть. So there can be no doubt that during their stay in Moravia and Pannonia Cyril and Methodius and their circle maintained constant links with their original centre, which was probably still sending them material for their mission. Cf. A.-E. Tachiaos, *Cyril and Methodius of Thessalonica: The Acculturation of the Slavs* (Thessaloniki, 1989), pp. 72-6.

biographer uses the term κναζενικ for the district which Methodius governed, he does not mention his precise capacity, nor even that Methodius was governor of the "theme of Opsikion". The omission is easy to explain. From what the sources say about Methodius' position, we may conclude that he was initially appointed τουρμάρχης⁵⁶ of the theme of Opsikion, and subsequently promoted to governor; but the governor of this particular theme was not called στρατηγός but ὁ πατρίκιος κόμης τοῦ Ὀψικίου.⁵⁷ Bishop Clement, who wrote the brothers' *Encomium* in Moravia chiefly for the Christian inhabitants of that country, had no ready Slavonic terms for the Byzantine offices of τουρμάρχης and κόμης, so he simply used the term βοκβόδα, which was equivalent to the Byzantine στρατηγός.

We are left with the question of Methodius' involvement in war or battles, at which the *Encomium* strongly hints. If this intimation on the author's part is not simply another hagiographical *topos*, which admittedly it may well be, then we must look for some war operations in which Methodius could have taken part. The following facts apply not only to Opsikion in particular but also to Asia Minor in general. The year 821 saw the revolt of Thomas the Slav;⁵⁸ ten years later Al Mamoun and his Arabs launched their campaign over a wide area; in 838 al Mutassim took possession first of Ancyra and then of Amorium, both cities in themes adjacent to Opsikion.⁵⁹ It goes without saying that the Slavs of Opsikion did

56. The existence of *turmarchs* in Opsikion is attesteded in Uspenskij's *Taktikon* and in a seal belonging to "[...] Θεοφυλάκτῳ βασιλικῷ σπαθαρίῳ καὶ τουρμάρχῃ Ὀψικίου". Zacos and Veglery, *Byzantine Lead Seals*, No 2550, p. 1391. Oikonomidès, *Les Listes de préséance*, p. 55;

57. See Uspenskij's *Taktikon*: Oikonomidès, *Les Listes de préséance*, pp. 49, 101, 105, 137, 348; The seals contain such titles as "βασιλικὸς πρωτοσπαθάριος καὶ κόμης τοῦ Ὀψικίου"; "πατρίκιος καὶ κόμης τοῦ θεοφυλάκτου βασιλικοῦ Ὀψικίου"; "βασιλικὸς σπαθάριος καὶ τοποτηρητής τοῦ Ὀψικίου"; "βασιλικὸς κανδιδάτος καὶ δομέστικος τοῦ Ὀψικίου". Zacos and Veglery, *Byzantine Lead Seals*, vol. I 2, No 2517, p. 1363, No 2578, p. 1391, No 2603, p. 1403, No 2607, p. 1404, No 2660, p. 1430. How all these different titles emerged is an issue we are not going to discuss here. The fact is that in none of these seals is the governor of Opsikion called στρατηγός.

58. P. Lemerle, "Thomas le Slave", *Travaux et Mémoires*, vol. I (1965), 255-97; H. Köpstein, *Thomas, Rebell und Gegenkaiser in Byzanz* (Berlin, 1986).

59. W. Treadgold, *The Byzantine Revival, 780-842* (Stanford, CA, 1988), pp. 263-281.

not remain uninvolved in this terrible war, and Methodius too would naturally have played his part. If he did indeed fight at this time, then the alleged year of his birth must be estimated as being earlier than 815; and we must also accept that he was appointed *turmarch* not by Michael III but by Theophilus, which is by no means unlikely. Besides, Wasilewski's hypothesis that the emperor who sent Methodius to Moravia must have been the same one who appointed him governor applies only if Methodius was a simple *archon*. So the theory that Methodius originally held the office of *turmarch* in the theme of Opsikion and later that of governor must not be ruled out, because it is supported by more evidence than any other hypothesis yet proposed.

3. The "Russian letters" in Constantine-Cyril's *Life*.

Another still unsolved mystery is found in Chapter Eight of the *Life of Constantine*, where we are told that, at a time when the Slavonic script had not yet been invented, Cyril met a man in the Crimea who had a book of Gospels and a Psalter written in Russian. The original passage reads as follows: *Обрѣте же тѹи евангеліе и фалтире роуськылини писмени писано, и чловѣка шерѣтъ глаголюща тою бесѣдою и бесѣдова с нимъ, и силѹ рѣчи прїимъ, свои бесѣдѣ прикладда различнаа писмена, гласнаа и съгласнаа, и к Богѹ молитвоу творм, въскорѣ начать чести и сказать, и мнози сѧ емоу дивлѧхѹ, Бога хвалѧще.⁶⁰* Marvin Kantor and Richard S. White give the following translation: "And there [i.e. in the Crimea] Constantine found the Gospels and the Psalter written in Russian letters. And he found a man, who spoke that language and, having conversed with him, acquired the force of his speech. Comparing it to his own language, he distinguished letters, vowels, and consonants. He offered a prayer to God, and soon began to read and speak. And they were amazed at him and praised God."⁶¹ In comparison with other translations into other languages, this one leaves much to be desired.⁶² Be that as it may, the incident mentioned here is one of several which are not linked by any common theme other than the

60. Lavrov, *op. cit.*, p. 12.

61. Kantor and White, *The Vita of Constantine*, pp. 21, 23.

62. Cf. the critical comments by O. Nedeljković in *Slovo*, vol. 29 (1979), 142-43.

biographer's efforts to underline Cyril's extraordinary facility for learning foreign languages. The incidents take place in the following order. Cyril arrives in Cherson, where he learns Hebrew and, in accordance with the rules of Greek grammar, divides Hebrew grammar into eight parts. He then meets a Samaritan who lives there, and talks with him. The latter shows him the Scriptures in Samaritan. Cyril takes the book, shuts himself away in his house, and with divine aid starts to read it. Then there is the inexplicable and preposterous incident of the "Russian" Gospels and Psalter (*руськими письмени писано*). How could a text written in Russian – Slavonic, for that must be what the writer means – have existed before the Slavonic script was invented? Not unreasonably, most specialists have rejected this information and done their best to discover what language the writer really meant.

Efforts to interpret this particular passage have led to a number of hypotheses.⁶³ It has been argued that the book in question was a Gothic translation of the Bible; but this theory has long since fallen by the wayside and is not worth even discussing. Another argument leaves the passage intact and considers it from another angle: namely that an early Rus' alphabet really did exist and was used for the first translation of the sacred texts mentioned in the passage; and it was with this alphabet in mind that Cyril later devised his own.⁶⁴ Attempts have also been made to correlate this

63. G. A. Iljinskij, *Опыт систематической Кирилло-Мефодьевской библиографии*. Edited by M. Popruženko and St. Romanski (Sofia, 1934), pp. 66-67; M. Popruženko and St. Romanski, *Кирилометодиевска библиография за 1934-1940 год*. (Sofia, 1942), p. 56; I. E. Možaeva, *Библиография по Кирилло-Мефодиевской проблематике 1945-1974 гг*. (Moscow, 1980), p. 67; I. Dujčev, A. Kirmagova and A. Paunova, *Кирилометодиевска библиография, 1940-1980* (Sofia, 1983), p. 73. For a review of the various opinions on the problem, see J. Vajs, *Rukovět hlaholské paleografie. Uvedení do knižního písma hlaholského* (Prague 1932), pp. 32-36; R. Auty, "The Gospel and Psalter of Cherson: Syriac or Russian?", *To Honor Roman Jakobson*, vol. I (The Hague and Paris 1967), pp. 114-7; cf. B. M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament* (Oxford 1977), pp. 394-8; Florja, *Сказания о начале слав. письменности*, pp. 115-17.

64. V. A. Istrin, *1100 лет славянской азбуки*, 2nd edition (Moscow, 1988), pp. 94-134; cf. E. Georgiev, "Die Anfänge des literarischen Lebens und die ersten Literaturschulen bei den Slaven", *Aus der Geisteswelt der Slaven. Dankesgabe an Erwin Koschmieder* (Munich, 1967), pp. 102-6; idem, "Pis'mennost' rosov", *Cyrillo-Methodian. Zur Frügeschichte des Christentums bei den Slaven 863-1963* (Cologne and Graz, 1964), pp. 372-81.

theory with certain mysterious signs and marks on archaeological finds in the Crimea.⁶⁵ At first sight, the theory does not seem to be totally unacceptable, on condition, however, that one can prove that the Slavonic inhabitants of the Crimea had attained a certain cultural level. And this cultural level would have to have been high enough to enable an alphabet to be created and used for translation purposes. However, there is absolutely no evidence of this in the historical sources, and consequently the hypothesis may safely be regarded as not only something of a long shot, but totally unrealistic.

The theory which has prevailed so far, given that it was propounded by two such great scholars as Roman Jakobson and André Vaillant, maintains that the word *роуськими* is a *lapsus calami* by the scribe, who meant to write *суръскими*, i.e. Syriac.⁶⁶ But this seems to me too easy a solution, far too easy to be accepted without due consideration.⁶⁷ It has been pointed out that the allegedly correct reading *sour'skimi* is not to be found anywhere in the manuscript tradition of the *Life of Constantine*, which does not argue in the theory's favour at all.⁶⁸ It is true that the transposition of letters

65. See N. A Konstantinov, *Черноморские загадочные знаки и глаголица* (Leningrad, 1957) (=Ученые записки Ленинградского Университета. Серия филологических наук, выпуск 23). On the futility of this theory see R. Auty, "Slavonic Letters before St. Cyril: The Evidence of the Vita Constantini", *Studia palaeoslovenica* (Prague, 1971), pp. 27-30; A. A. Mednyseva, "Начало письменности на Руси по археологическим данным", *История, культура, этнография и фольклор славянских народов*. IX Международный съезд славистов. Киев, сентябрь 1983 г. Доклады советской делегации (Moscow, 1983), pp. 86-97.

66. R. Jakobson, "Saint Constantin et la langue syriaque", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, vol. VII (1939-1944), 181-6; A. Vaillant, "Les 'letters russes' dans la Vie de Constantin", *Revue des études slaves*, vol. XV (1935), pp. 73-7.

67. To what extent this theory has prevailed among scholars is shown by the fact that translators of the VC simply skip the problem and instead of "Russian" they write "Syriac". Vaillant, *Textes vieux slaves*, vol. II. p. 9; J. Schütz, *Die Lehrer der Slawen Kyrill und Method. Die Lebensbeschreibungen zweier Missionare* (St. Ottilien, 1985), p. 42. Cf. L. Müller, *Die Taufe Russlands. Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988* (Munich, 1987), pp. 47-8.

68. H. Goldblatt, "On 'rus'kimi pismeny' in the *Vita Constanini* and Rus'ian Religious Patriotism", *Studia Slavica Medievalia et Humanistica Riccardo Picchio Dicata*, M. Colucci, G. Dell' Agata, H. Goldblatt curantibus, vol. I (Rome, 1986), p. 318: "In other words, this textual portion of the VC,

within a single word is a common phenomenon in mediaeval texts,⁶⁹ and the upholders of the theory have been quick to collect as many examples as possible in order to support it. But in the case of the *Life of Constantine*, none of the manuscripts published hitherto preserves the slightest trace of the alleged original reading. If this transposition theory is accepted today, it is because it is such a convenient one: it rules out the monstrous notion that a Slavonic script existed before its officially accepted birthdate of 862; and it effectively puts an end to all further discussion. But if our suspicion persists, and if we find this proposed solution unsatisfactory, then we must seek other interpretations.

In order to do this, we must first re-read the relevant passage with great care, consider it in the context of its time,⁷⁰ and above all

which occurs in substantially the same form throughout the manuscript tradition, does not betray traces of scriptorial activity which would justify the grouping of textual witnesses into two redactions."

69. L. D. Reynolds and N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, 3rd ed. Oxford, 1991), pp. 229-33; cf. D. S. Lichačev, *Текстология на материале русской литературы X-XVII веков*, 2nd ed., (Leningrad, 1983), pp. 78-87.

70. One can hardly agree with Goldblatt (article cited supra, note 65, p. 320) when he asserts that "on the basis of the extant textual documentation one might even conjecture that VC in the form that it has been handed down represents a work which was put together in the East Slavic area according to a fifteenth-century compilatory scheme. Further studies should reflect on the possibility that the text of VC may be the result of the activities of reshaping and compiling in the 'Rus'ian' lands in accordance with new ideological demands of the fifteenth century." This assertion, by the way, summarises the substance of his thoughts as far as the passage about the "Russian letters" is concerned; but there is a big difference between accepting a certain intervention by the Russian scribe (dictated by nationalistic motives) and considering the whole of the VC as subject to fifteenth century east Slavonic compilatory principles. It is inconceivable that such texts as confessional documents, diaries, and records of conversation that were included in the VC, and later disappeared as separate texts, could have existed as such until the fifteenth century and have been used by east Slavonic compilers. There is no question that material of this kind integrated in the VC was in the hands of the Cyrillo-Methodian circle and used immediately after Cyril's death. There can be no doubt that the VC was written in Moravia. Cf. VC, chapter X where the contemporary compiler (or compilers) of this text says:

Отъ многа же мы се очкачише въ малѣ полужихомъ селико, памяти ради, а иже хощете съвръшеныхъ бесѣдъ сихъ святыхъ искати, въ книгахъ его обрящете ж, еже преложи очитель нашъ и архиепископъ Мѣфодій, братъ Константина философа, раздѣли

try to reconstruct the picture which the biographer wanted to create. As it has already been pointed out, the specific incident in question is the third in a series of incidents connected with language. The first is that, as soon as he arrived in Cherson, Cyril learned the Hebrew tongue and its letters, divided Hebrew grammar into eight parts, and thus acquired greater knowledge. The biographer obviously means here that Cyril perfected his existing knowledge of Hebrew.⁷¹ Everything the biographer says at this point is expressed in vague terms, unrelated to any specific person or text. In the second incident, which concerns the Samaritan, things are somewhat different. The account begins with the information that a Samaritan living in Cherson debated with Cyril and brought him Samaritan books. Cyril borrowed the books (*испросиша же от него*) from the Samaritan, shut himself up in his house, and began to pray; whereupon, in the most miraculous way, he was able to read faultlessly. The result of the miracle was that both the Samaritan and his son were baptised.⁷² The man gave Cyril the books *himself* (*принесе*), and Cyril read them and evidently interpreted them. Cyril's apparently miraculous ability to read the books would not have been sufficient in itself to convert the Samaritan and his son to Christianity, because, throughout the ages, outstandingly gifted people and wonder-workers in general have not been such rare phenomena. The supposed miracle was undoubtedly

Е НА ОСМЬ СЛОВЕСЬ. Lavrov, *op. cit.*, p. 21. This passage attests the compilatory work done by Methodius himself and by the brother's disciples. Cf. Vaillant, *Textes vieux-slaves*, vol. II, pp. 26-7. Cf. the critical remarks on Goldblatt's assertions made by V. M. Živov, "Slavia Christiana и историко-культурный контекст *Сказания о русской грамоте*", *La cultura spirituale russa*, edited by Luigi Magarotto and Daniela Rizzi (Trento, 1992), pp. 104-5.

71. Concerning Cyril's knowledge of the Semitic languages see K. Horálek, "Св. Кирилл и семитские языки", *For Roman Jakobson: Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday 11 October 1956* (The Hague, 1956), pp. 330-4; E. M. Vereščagin, "Языкотворческая деятельность первоучителей славян Кирилла и Мефодия: к уточнению вклада древнееврейского языка", *Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993 г. Доклады российской делегации* (Moscow, 1993), pp. 89-106.

72. Florja (*Сказания о начале*, p. 115, note 8) excludes the possibility that the Samaritans existed in the Crimea in Cyril's time for the simple reason that there is no evidence of it. But given the fact that Samaritans were widespread in the Byzantine territories can this *e silentio* argument rule out the occasional presence of a Samaritan preacher or family in that area? Cf. S. B. Bowman, "Samaritans", *Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. III, p. 1835.

reinforced in the Samaritan's eyes by the power of its agent's faith. So the picture created here is that Cyril used the Samaritan Scriptures in a context of preaching and teaching.

In the third incident, things are different again. The narrative begins abruptly with the information that "here" (τού, i.e. in Cherson) Cyril found a book of Gospels and a Psalter written in Russian,⁷³ and he then found a man who knew that language. We need to analyse the structure and the semantic content of this passage. The biographer tells us in the vaguest of terms that Cyril "found" (οφήτε) the ecclesiastical books in question; and he goes on to use precisely the same form of the same verb to tell us that Cyril then "found" a man who knew the language they were written in. Isn't it rather odd that he does not tell us *where* Cyril "found" the Gospels and the Psalters? The picture the narrative presents at this point is that there are two related events here, which, though they are connected with each other, are not contemporaneous. The finding of the sacred books is one event (οφήτε же τού εὐαγγελίου καὶ ψαλτηρίου ρωσικά πисано), and the other, which takes place later, is the finding of the man who speaks the language in which they are written (и человекъ изрѣтъ глаголюца тою вѣщью). It is important to note that the biographer does not say that the man in question *owned* the books.

In the next stage of this episode, Cyril speaks to the unknown man in the latter's own tongue and understands what he says. This means that Cyril already *knew* the language in question and did not learn it in any miraculous way by reading the books. Subsequently, Cyril compared the man's language with the one he knew, and distinguished the consonants and the vowels. It stands to reason that he used for this purpose the books he had "found". The final stage of the incident is of a purely religious nature: having prayed to God, Cyril began to read and to explain (сказати), and many people marvelled and praised God. Consequently, this is a public appearance by Cyril before a crowd of people, just as must have been the case in the previous incident with the Samaritan. It may be advisable closely to consider the semantic value of the verbs οφήсти and сказати, which the biographer uses at this point.

73. In this context, the term "Russian" is used as an equivalent to the Byzantine ρωσικός (deriving from Ρῶς).

In this passage, **оврѣсти** is used twice in the simple past and the translators of the *Life of Constantine* usually render it on both occasions as "found". However, it can also mean "to receive" or "to accept". It is encountered in precisely this sense in Chapter Twelve, for instance: *втъ тога оврѣтаемъ всѧ прошениѧ наша.*⁷⁴ So, since there is a factual gap the first time this verb is used in the passage – i.e. it is not explained *how* Cyril "found" the Russian Gospels and Psalter – the meaning becomes clearer and more logical if we say that here Cyril "received" the books. Lacking a richer vocabulary, Cyril's biographer uses the same verb with its dual meaning.⁷⁵ Since there is no rational way that a source for this "Russian" translation could have existed in the Crimea, it is more logical to suppose that Cyril received it from somewhere else – we shall consider where in a moment. But it must be stressed that the verb **сказати** definitely does not mean "to speak" here, as it is usually translated, because in the same passage the biographer uses **глаголати** for "to speak" (**глаголюща**). Both in Old Slavonic⁷⁶ and Old Russian, **сказати** is chiefly used in the sense of "to explain", "to interpret", "to teach", and other related concepts.⁷⁷ If the verb **съказати** is given this semantic value, the

74. Lavrov, *op. cit.*, p. 25. Cf. *Словарь русского языка XI -XVIII вв.*, vol. 12, p. 151. In Old Russian too the verb can mean "receive" amongst other things. We must not forget that the majority of the manuscripts preserving the *VC* are of Russian redaction.

75. Cf. *Slovník jazyka staroslověského*, vol. II, pp. 492-3; Sreznevskij, *Материалы*, vol. III, col. 554. It is worth noting that in Clozianus the verb **оврѣтати** is used as equivalent of the Greek **ἀνακτᾶσθαι** and **μηχανᾶσθαι**: **погъвъши оврѣте рани** and **дивној пѣснѣй дивъно съкровище оврѣть**. A. Dostál, *Clozianus staroslověnský hlaholský Tridentský a Innsbrucký* (Prague, 1959), pp. 259, 262. Both cases demonstrate either the poor vocabulary of the Slav or the poverty of Old Slavonic. Clearly these Greek verbs could not be translated into Slavonic with their full semantic value. Cf. A. S. L'vov, *Очерки по лексике памятников старославянской письменности* (Moscow, 1966), p 281. One can judge how awkwardly the verb **оврѣсти** was used in Old Slavonic from another example: speaking about Methodius' resignation from his post, his biographer says **и, оврѣть врѣмѧ, извѣстъ княжениѧ**. Is this not a calque of a Greek expression meaning "when the opportunity was given him" or even "**καιρῷ εὐθέτῳ**"?

76. V. Jagić, *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache* (Berlin 1913), pp. 10, 39, 44, 433, 439;

77. Sreznevskij, *Материалы для словаря*, vol. III, col. 713-4.

context of the whole passage becomes much more logical: in the first incident, Cyril is simply perfecting his existing knowledge of a language; in the second, he studies the Samaritan Bible and uses it as the basis for an interpretation of Christian teaching; and the same applies to the third incident, when Cyril preaches.

The time has come to reconstruct the course of events in accordance with what has just been said. One must begin by pointing out that the biographer bases his account of these events either on a diary which was made available to him when he was writing the *Life of Constantine*, or else on information given to him by Methodius. It is clearly difficult to place the historical events of the whole section from Chapter Eight to Chapter Thirteen of this important text in their correct order. So the three incidents which concern us here may have happened not in quick succession, but at completely different times, with the biographer simply reducing the apparent length of time between them.⁷⁸ At all events, if we accept them as they are presented, they may be interpreted as follows. On arriving in the Crimea, Cyril applied himself to perfecting his knowledge of Hebrew, being certain that he would later need it in Khazaria, where Judaism had already gained a foothold. He may have needed Hebrew in the Crimea too, which had a very mixed population. He then versed himself in the Samaritan translation of the Scriptures, on the basis of which he then preached Christian precepts to the Samaritans of the Crimea. The biographer has good reason not to dwell too heavily on Cyril's preaching at this point, because it met with a poor response from the Samaritans. But he seizes upon the conversion of the specific Samaritan who brought Cyril the Samaritan Bible, and the conversion of his son, as an excuse to extol Cyril's spiritual achievements. So the biographer virtually ignores the brothers' preaching in the Crimea, which was one of the principal reasons for their long stay there on their way to Khazaria,⁷⁹ and

78. The connection which has been made between the three "language" incidents and the sacred number 3 should be considered as the product of a fertile imagination. See R. Auty, "The Gospel and Psalter of Cherson", p. 117; cf. Goldblatt, "On 'rus'kimi pismeny'", pp. 311-12, note 4. Such "mystic" interpretations of historical events have no value unless they are thoroughly documented and based upon facts; which is not the case with the events discussed here.

79. Cyril and Methodius visited the Crimea immediately after the Byzantine administration had been restored there and the local Church reor-

chooses to emphasise only Cyril's miraculous linguistic abilities. His purpose is subsequently to convince the reader that Cyril really was capable of creating an alphabet for the Slavs and enriching their language with a vocabulary donated by the Greek tongue.

As far as the third incident is concerned, I believe the events must have occurred in the following manner. Cyril and Methodius went to the Crimea, where, amongst other ethnic groups, they encountered Rus' Slavs.⁸⁰ Cyril would have regarded this as a good opportunity to try to preach from the translations, the first draft of which he and his brother had produced together at the monastery on Bithynian Olympus.⁸¹ So he ordered the translations to be brought to

ganised. S. P. Šestakov, "Очерки по истории Херсонеса в VI-X вѣкахъ по Р. Хр.", *Памятники христіанского Херсонеса*, vol. III (Moscow, 1908), pp. 42-56; G. Vernadsky, "Byzantium and Southern Russia", *Byzantion* XV (1940-1941), 67-76; cf. M.V. Levčenko, *Очерки по истории русско-византийских отношений* (Moscow 1956), pp. 72-90; I. V. Sokolova, *Монеты и печати византийского Херсона* (Leningrad, 1983), pp. 37-9.

80. Even if one admits that the 'Рѡс' that attacked Constantinople in 860, about whom Patriarch Photius speaks in his circular letter of 867, were not Slavs but Northernmen, there can be no doubt that Slavs also lived among these people. One should bear in mind that the Crimea was always a crossroad of populations and nationalities. The Byzantine authorities certainly knew that there were Slavs in the Crimea when Cyril and Methodius went to Khazaria, and spent some time in the Crimea on the way. It may be true that the ruling class of the Rus' were Scandinavians, but their subjects included large masses of Slavs, who later inherited the name *Rhōs*. Cf. D. Obolensky, "The Byzantine Sources on the Scandinavians in Eastern Europe", *Varangian Problems. Scando-Slavica*, supplementum 1 (Copenhagen, 1970), pp. 150, 152.

81. Cf. Tachiaos, "Создание и деятельность литературного круга", 291-3. Cyril's creation of the Slavonic alphabet and the translation of sacred books from Greek into Slavonic, by himself, Methodius, and their disciples must have been a process that started long before the Moravian mission was even thought. The process was connected with the Byzantine Empire's "Slavonic project". Cf. I. Dujčev, "Въпросът за византийско-славянските отношения и византийските опити за създаване на славянска азбука през първата половина на IX век", *Известия на Института за Българска История*, vol VII (1957), 241-63. Dujčev is right when he suggests that, the Empire was planning to baptise the Slavs and give them an alphabet long before the reign of Michael III. But one cannot agree that this project was directed towards Slavs living within the Empire and not those outside it. The former were forced by the Byzantine administration to accept the basic principles of the Empire's life, i.e. Orthodoxy and Greek education. Although prepared to respect other peoples' national traditions, the Byzantines had never shown similar tolerance to ethnic groups

him, he *received* them (and this is what *收受ъ* means here) and showed them to speakers of Slavonic there, who were probably familiar with Greek letters and explained the new Slavonic alphabet, which was still being developed. The fact that Slavonic is called "Russian" in the *Vita Constantini* is not really surprising, because there are other examples of this confusion.⁸² In this way, Cyril managed to check the effectiveness of the work which he had begun with his brother, and which was completed directly afterwards, in the context this time of the mission to Moravia. If we reject the possibility that Cyril preached to the Samaritans and the Slavs whom he met in the Crimea, then, applying rigorous logic to these passages, we have to regard Cyril as some kind of strolling conjurer making a public display of his skills; and Cyril was certainly no such thing. If we rule out the possibility that the "Russian letters" in this passage were Syriac or some other language, and if we also exclude the possibility that a script had already been devised by unknown and anonymous Slavs, we have no choice but to accept the passage as it is and to interpret it afresh. We know that the Slavonic mission was being prepared in Byzantium – a mission of much wider relevance than simply to Moravia – and this gives us the basis for a new consideration of the passage from a completely different angle.

The examples discussed so far certainly do not exhaust the unclarified and controversial points relating to the life and activity of Cyril and Methodius. There are many more which are open to discussion. What I believe is of the greatest help to a scholar is to adopt a principle which also applies in other fields of study: not to

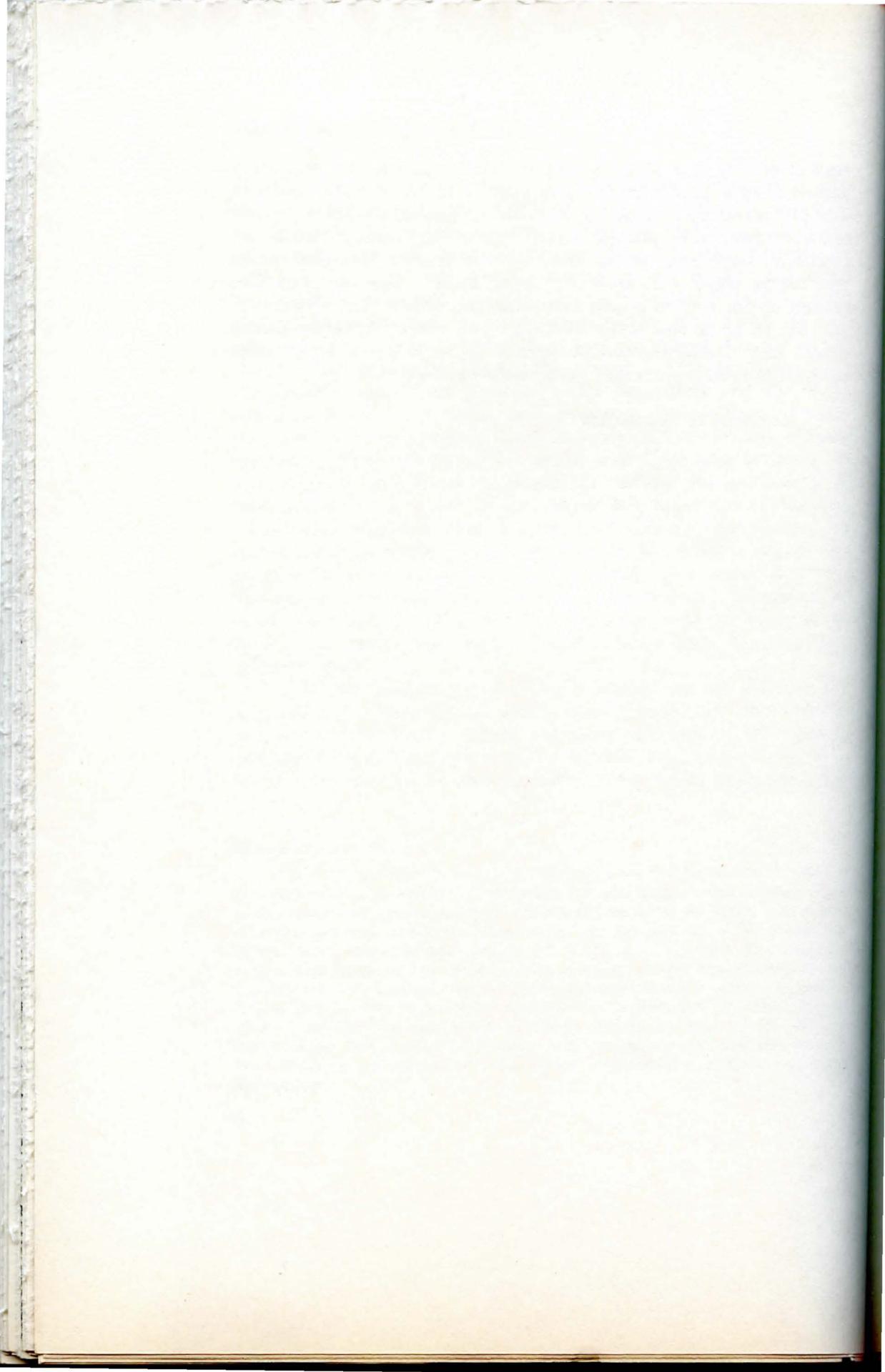
living within the Empire.

82. The Russian *Primary Chronicle* tells us: "А словенъский языкъ и рускыи одно есть, от варягъ бо прозвашася Русью, а первое бъша словене; аще и поляне звахуся, но словенъская рѣчи бѣ. Полями же прозвани бъши, зане в поли съдяху, а язык словенски единъ." *Повесть временных лет*, ed. V. P. Adrianova-Perets, vol. I (Moscow and Leningrad, 1950), p. 23. When the Russians acquired an alphabet and came into literary contact with the Moravians and the Bulgars, they realised that all Slavs had one common written language. This is how Russian came to be identified with Slavonic. Goldblatt (*supra*, note 65, pp. 326-8) is right when he asserts that in the case of the VC this identification was a result of Russian religious patriotism. Still the scribe's intervention in the text must be understood as confined to initiatives of minor importance.

Life and Activity of Cyril and Methodius

restrict oneself to a single perception of things, i.e. the perception gained from a grimly philological approach. It is very useful to interpret a text by considering it within its general historical context, and even more so by placing oneself inside that context, inside the conditions prevailing at the time when a specific historical event was taking place – in short, by "being there". One can thus find oneself on the way to a new interpretation, which may eventually turn out to be no less acceptable than any other. Since we cannot expect new Cyrillo-Methodian sources to be discovered, we must necessarily re-interpret many parts of the ones we have.

University of Thessaloniki



L'HAGIO-BIOGRAPHIE DYNASTIQUE ET L'IDÉOLOGIE DE L'ÉTAT SERBE AU MOYEN-ÂGE (XIII^e-XV^e siècles)

Boško I. Bojović

Insérée entre l'Adriatique, avec ses cités romanes, et le Danube et la Save qui formaient sa frontière avec le grand royaume catholique de l'Europe Centrale d'une part, limitrophe d'autre part de Byzance et du royaume bulgare à l'Est et de la Bosnie à l'Ouest, la Serbie médiévale se trouvait au carrefour des courants culturels, politiques et confessionnels les plus divers.

La partie centrale et Nord-Ouest des Balkans, comprenant la Serbie, la Bosnie et les régions limitrophes a gardé, tout au long du bas Moyen Age, un caractère de plaque tournante entre Byzance et l'Occident, entre le monde du christianisme romain et celui du monde slave et oriental. D'où la complexité culturelle et politique de cette partie d'Europe et le caractère souvent éclectique des institutions de ces pays. D'où aussi la difficulté de situer ces États balkaniques dans un contexte civilisateur plus large, par rapport à l'Orient ou à l'Occident chrétiens.

Le système monarchique serbe, avec sa théologie politique centrée sur une sanctification de la dynastie et jalonnée par de nombreux cultes royaux, est sans doute la clef de voûte d'un phénomène d'anthropologie politique et culturelle propre à ce monde médiéval exposé à des courants fort divers. A travers son idéologie, l'État de Serbie a su se forger une synthèse qui fut l'expression propre de sa civilisation médiévale.

Instauré au XI^e siècle, le culte du «roi martyr Jean Vladimir»¹ de la Zéta appartient à une aire géographique, politique et ecclésias-

1. La filiation de Stefan Nemanja avec la lignée héritée de Jean Vladimir (†1016), souverain de Dioclée (Zéta), pays d'origine de Siméon Nemanja, tend à faire croire à une incidence de cette tradition sur l'instauration d'un nouveau culte dynastique en Serbie; cf. S. Hafner, *Studien zur altserbischen*

tique slavo-latine et occidentale.² Il présente néanmoins des similitudes intéressantes avec certains cultes princiers russes de la même époque.³ Ce fut cependant le culte du fondateur de la dynastie némanide, Siméon-Nemanja, instauré au début du XIII^e siècle, qui marqua le plus l'idéologie dynastique des États serbes jusqu'à la fin du Moyen Age. Le voisinage de la Hongrie et les liens étroits entre les deux maisons régnantes, dus en particulier aux liens de parenté plusieurs fois renouvelés entre les deux dynasties, sont sans doute à l'origine de l'incidence de l'idéologie royale hongroise sur celle de la Serbie némanide.⁴ Le rôle prépondérant de l'Eglise orthodoxe de Serbie, depuis son accession à l'autocéphalie en 1219, dans l'élaboration de l'idéolo-

Dynastischen Historiographie (Südosteuropäische Arbeiten 3), Munich 1964, p. 44 sq.

2. Le culte du prince Jovan Vladimir de Dioclée est comparable à ceux des saints rois et princes martyrs, qui ont proliféré en Europe du VI^e jusqu'au milieu du XII^e siècle, phénomène corollaire à celui de la royauté sacrée dans le Haut Moyen Age (cf. R. Folz, *Les Saints rois du Moyen Age en Occident*, Bruxelles 1984, p. 55-67).

3. Avec le martyr de Boris et Gleb, (le thème du prince «souffre-passion» *страстотърпци*, de l'hagiographie russe), cf. R. Marichal, *Premiers chrétiens de Russie*, Paris 1966, p. 153sq.

4. Instauré semble-t-il en 1083, à l'initiative du roi Ladislas (qui aurait été lui-même canonisé en 1192), le culte d'Étienne I^{er}, roi de Hongrie (997-1038), offre apparemment davantage d'éléments similaires que celui du prince martyr serbe. L'image de ce *christianissimus rex* décrit dans les trois traités hagiographiques comme «l'un des rois choisis par Dieu qui échangea la couronne temporaire avec la couronne éternelle», comme étant à l'origine de la poursuite de l'évangélisation, de l'organisation de l'Eglise et de la genèse de l'État; bénéficiant de l'appui des forces surnaturelles dans sa victoire sur les derniers païens; «le chef et le maître des missionnaires», fondateur d'églises et de monastères, dont surtout celle dédiée à la Vierge à Székesfehérvár (et qui apparaît comme une sorte d'imitation de la Chapelle d'Aix), fut aussi un «prince chef de l'Eglise, comme il l'était de la société civile» (R. Folz, *op.cit.*, p. 76-83, 104-106). Le voisinage avec la Hongrie, les liens de parenté établis au XII^e siècle entre le lignage des Arpad et celui des grands *joupans* de Serbie (en 1129/30: Jovanka Kalić, *Рашки велики жупан* Урош II, in *Зборник радова Византолошког института* 12, Belgrade 1970, p. 22-23), la canonisation récente du Roi Ladislas en Hongrie, enfin et surtout le nom commun de Stefan pour tous les souverains serbes depuis Stefan Nemanja, plaident en faveur d'une incidence de l'idéologie ainsi que du culte dynastique hongrois sur celui des Némanides.

gie dynastique est à l'origine de la byzantinisation progressive de l'État et de ses institutions, notamment au XIV^e et XV^e siècles.

L'instauration de nouveaux cultes royaux au XIV^e siècle (ceux de la reine Hélène d'Anjou, du roi Milutin et du roi Stefan Dečanski), et surtout celui du prince martyr Lazar (canonisé en 1391), marque le rôle de l'Église orthodoxe dans sa synergie avec le pouvoir séculier. Le culte des despotes Branković⁵ instauré à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle ne fait que confirmer cette continuité d'une sanctification dynastique si peu conforme à l'aire byzantine à laquelle la Serbie appartient confessionnellement et donc culturellement depuis le début du XIII^e siècle.

L'étude de l'idéologie d'État dans les hagio-biographies dynastiques des XIII^e, XIV^e et XV^e siècles a pour objet de présenter le système de l'idéologie politique de l'État médiéval serbe. Dans la continuité des textes qui suivent les grandes étapes du Moyen Age en Serbie, se dessine l'histoire d'une pensée politique élaborée pour exprimer le bien-fondé et justifier la souveraineté de l'État némanide au sein d'une hiérarchie de valeurs propres à la chrétienté byzantine. Ainsi, l'idéologie des hagio-biographies royales devient-elle non seulement le miroir des structures mentales, mais également un critère de légitimité sacrée⁶ et un facteur actif d'orientation politique. Fondateur de la dynastie némanide (qui régna de 1166 à 1371), le grand *joupan* Stefan Nemanja, canonisé sous le nom de saint Siméon le MyroblYTE, devient la référence fondamentale du charisme souverain des rois de la «Lignée de sainte extraction», et se révèle un critère de légitimité dynastique pour tout souverain de Serbie.

5. Pour les cultes des despotes Stefan (1458-59), Jovan (1493-1502), Georges, 1486-1495 (Maxime) et de la despine Angelina († 1516/20), Branković: voir: L. Pavlović *Култова лица код Срба и Македонаца* Smederevo 1965, p. 133-139, 146-155.

6. Sur la connotation sacrée de la royauté indo-européenne, la vocation religieuse du *rex* et l'essence mystique du pouvoir royal: E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris (Éditions de Minuit) 1989, p. 9-15. Sur la théorie et la pratique des deux pouvoirs en Russie de Kiev: Я. Н. Щапов, "Священство" и "царство" в Древней Руси в теории и на практике, in *Византийский Временик* 50, Moscou 1989, p. 131-139. Sur l'origine du portrait classique à Byzance du Saint empereur Constantin le Grand: A. Guillou, Du Pseudo-Aristée à Eusèbe de Césarée, ou des origines juives de la morale sociale byzantine, in *Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συμποσίου. Η καθημερινή ζωή στό Βυζάντιο, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών* E.I.E., Athènes 1989, p. 29-42.

Une lecture attentive des textes hagiographiques se rapportant aux souverains des XIII-XV^e siècles permet de mieux comprendre la nature particulière de l'État et de sa relation avec l'Église, ainsi que les choix politiques et les implications de cette culture politique au carrefour de deux mondes chrétiens.

Les textes narratifs du culte fondateur de l'idéologie dynastique (fin XII^e - fin XIII^e siècle).

Faisant suite à l'œuvre et aux desseins politiques et spirituels du grand *joupan* de Serbie Stefan Nemanja (1166-1196), cette idéologie de l'État et de l'Église a pour origine l'œuvre politique, diplomatique, culturelle et surtout littéraire de deux de ses fils, Stefan le Premier Couronné et Sava, le premier archevêque de l'Église nationale. L'idée de la souveraineté politique au sein de la hiérarchie des États du monde byzantin et celle de la large autonomie de l'Église serbe par rapport au patriarcat œcuménique est étayée par ce qui apparaît comme la sanctification d'un charisme souverain, à savoir le culte du fondateur de la dynastie, un culte de saint issu de la communauté athonite, où il fonda la laure serbe de Chilandar avant d'y achever sa vie dans la réclusion monastique.

L'hagiographie de saint Siméon — Nemanja écrite par saint Sava,⁷ et faisant partie du typikon du monastère de Studenica, est la première œuvre de cette longue série littéraire que l'on pourrait aussi qualifier d'«historiographie dynastique». C'est cet ouvrage du premier archevêque de l'Église autocéphale serbe qui marque l'instauration du premier culte dynastique némanide.⁸ Ce culte fournit la base de l'idéologie de la Sainte lignée sur laquelle repose l'idée de la légitimité du chef de l'État étroitement surveillé et presque régulièrement favorisé par l'Église de Serbie. Le culte de saint Siméon, le plus important des cultes dynastiques, acquiert une signification idéologique. L'éclosion de ce culte de saint national permet d'assimiler le fait

7. *Cnucu Čeemor Case*, (éd. V. Corović), Belgrade - S. Karlovci 1928, p. 151-175.

8. Et cela à l'issue d'une époque (le XII^e siècle) qu'on a pu appeler «le siècle des saints rois», et qui fut effectivement marqué par neuf canonisations royales en Occident: R. Folz, *op. cit.*, p. 113sq.

historique serbe au concept de «peuple élu» et, par conséquent, de l'intégrer dans une vision eschatologique de l'histoire sacrée.⁹

L'hagio-biographie¹⁰ de Siméon Nemanja par Stefan le Premier Couronné¹¹ représente une valorisation politique du culte du fondateur de la dynastie. Conformément aux normes¹² d'une hagiographie développée, le culte de Nemanja y acquiert une dimension dépassant le cadre local du fondateur de Chilandar et de Studenica; il y est loué en tant que: «père saint, diligent protecteur de la patrie». Écrite dans une perspective politique, cette deuxième *Vita* de saint Siméon représente la particularité d'être la seule hagiographie royale écrite par un laïc durant tout le XIII^e et le XIV^e siècles. C'est celle qui, de toutes les hagio-biographies du XIII^e siècle, se rapproche le plus d'un genre plus proprement dit historiographique, sans perdre pour autant son caractère hagiographique. C'est ainsi qu'au début du XIII^e siècle, une quinzaine d'années à peine après la mort de saint Siméon, l'hagiographie dynastique apparaît comme un genre fondamental de la littérature et de l'historiographie officielles.¹³

L'idée de la souveraineté de l'État y est incarnée par l'image de saint Siméon Nemanja, qui apparaît dans ces textes fondateurs comme le «père rénovateur de la patrie», «protecteur de l'Église», «champion de la vraie foi», «extirpateur de l'impiété et de l'hérésie». En tant que saint patron de la dynastie et de l'État, il est désigné comme le «maître du troupeau raisonnable qui lui fut confié par Dieu»¹⁴ et son «diligent intercesseur devant le Christ». L'œuvre de

9. Cf. D. Obolensky, *Six Byzantine Portraits*, Oxford 1988, p. 139-140.

10. Pour le terme «hagio-biographie», cf. F. Kämpfer, О неким проблемама старосрпске хагиобиографије - осврт на прва житија Симеона Немање, in *Историјски гласник* 2, Belgrade 1969, p. 29-51.

11. Житије Симеона Немање од Стефана Првовенчаног (éd. V. Corović), in *Светосавски Зборник* II, Belgrade 1938, p. 3-74.

12. Sur la conformité au *canon* littéraire byzantin et l'apport créatif, l'*«entelecheia»*, dans la littérature médiévale serbe, notamment à partir des ouvrages de Sava I^{er} et Stefan le Premier Couronné: cf. S. Hafner, Канон као категорија естетике заснивања старосрпске литературе, in *Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200*, Belgrade 1988, p. 89-95.

13. Cf. I. Dujčev, La littérature des Slaves méridionaux au XIII^e siècle et ses rapports avec la littérature byzantine, in *L'Art byzantin du XIII^e siècle* (Symposium de Sopočani 1965), Belgrade 1967, p. 109-115.

14. Pour les auteurs byzantins «En temps de guerre, Dieu donne la victoire à l'empereur et lui fait dresser des trophées sur ses ennemis» (cit. de

Siméon Nemanja est perçue comme un tournant civilisateur, sa sainteté comme un gage de la Grâce divine et toute sa vie comme un modèle immuable pour ses successeurs. L'avènement de l'Église autocéphale trouvera sa consécration dans la sainteté de son premier archevêque, Sava Nemanjić, qui devient le modèle des archevêques de l'Église de Serbie.

Domentijan, moine athonite du milieu du XIII^e siècle est l'auteur des deux œuvres hagiographiques¹⁵ se rapportant à la vie de saint Siméon et de l'archevêque Sava,¹⁶ qu'il écrivit à la demande du roi Uroš I^{er} (1243-1276). L'œuvre de Domentijan marque une nouvelle étape importante, celle de l'instauration des deux cultes parallèles des fondateurs de l'État némanide et de l'Église nationale, le père et son fils. L'image du «Nouvel Israël» y apparaît dans toute sa signification providentielle; elle est désormais celle de la «patrie serbe». L'idée de la «Sainte lignée» s'y manifeste dans son acception générale de légitimité charismatique. Anachorète, dont la vie austère et la sagesse ont fait un *starec* (γέρων) athonite de renom, Domentijan ne se contente pas de raconter la vie de ses héros. Mystique, plongé dans la contemplation et dans la prière du cœur, il voit l'histoire récente de la Serbie en visionnaire. L'œuvre et la vie des deux saints dont il a écrit les hagiographies revêtent pour lui une signification toute providentielle. C'est l'entrée de l'histoire nationale dans la catégorie de l'histoire sacrée, mais aussi l'émergence du parallélisme de deux cultes fondateurs, ceux des saints Siméon et Sava.

L'hagiographie de Sava I^{er}, écrite vers la fin du XIII^e siècle par le moine Teodosije,¹⁷ en plein essor de l'État serbe, est celle du culte jumelé des deux saints nationaux Sava et Siméon. Le jumelage des deux cultes forme une étape importante dans la formation de l'idée dynastique de la Sainte lignée. Il marque aussi un degré supé-

Théophylacte d'Ohrid: J-C. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris 1990, p. 185).

15. Domentijan, *Живот св.Симеуна и св.Саве* (éd.Dj. Daničić), Belgrade 1865.

16. Cf. A. Schmaus, Die literarhistorische Problematik von Domentians Sava-Vita, in M. Braun et E. Koschmieder, *Slawistische Studien zum V Internationalen Slawistenkongress in Sofia 1963*, *Opera Slavica IV*, Göttingen 1963, p. 121-142.

17. *Живот светог Саве -написао Доментијан* (éd. Dj. Daničić), Belgrade 1860; réimpression: Teodosije, *Живот светог Саве*, Belgrade 1973 (préfacé par Dj. Trifunović).

rieur dans l'acceptation de la symphonie des deux pouvoirs représentés symboliquement par les deux saints fondateurs. Dans sa volumineuse hagiographie de Sava I^{er}, qui comprend l'histoire de la vie de Siméon Nemanja, alliant au procédé hagiographique un remarquable talent romanesque, Teodosije rompt avec le style rhétorique de Domentijan pour adopter un style de narration descriptive empreint d'un psychologisme expressif.¹⁸ Considéré comme la meilleure œuvre littéraire de tout le Moyen Age serbe, cette *Vita* a son prolongement liturgique sous la forme des offices religieux du même auteur, consacrés au culte des deux saints.¹⁹ Il est significatif que la majeure partie de l'œuvre de celui qui fut l'auteur le plus prolixe de la Serbie au XIII^e siècle, soit consacrée à ces deux saints nationaux. Près d'un siècle après Siméon Nemanja, son culte est ainsi en plein épanouissement. La conséquence en est l'élaboration de l'idéologie de la Sainte lignée.²⁰

L'expression liturgique des deux cultes fondateurs de la Serbie médiévale apparaît dans les textes hymnographiques²¹ appropriés, diffusés et mis en pratique à partir du monastère de Chilandar au Mont Athos, du mausolée dynastique dans le monastère de Studenica, ainsi qu'à partir du mausolée royal et lieu du culte de saint Sava au monastère de Mileševa, trois parmi les plus importants centres spirituels et culturels de l'Église serbe. L'importance de l'œuvre temporelle et spirituelle du père et du fils, leur remarquable solidarité dans l'action et leur communauté dans la contemplation, ainsi que la continuité dans la réussite de leurs entreprises avaient réellement de quoi frapper les esprits. L'idée de la solidarité des deux pouvoirs

18. Cf. Cornelia Müller-Landau, *Studien zum Stil der Sava-Vita Teodosijes. Ein Beitrag zum Erforschung der altserbischen Hagiographie*, Slavistische Beiträge 57, Munich, Verlag Otto Sagner, 1972.

19. Deux acolouthies, trois canons et une louange aux saints Siméon et Sava, cf. Teodosije, *Службе, канони и Похвала* (Traduction et introduction, D. Bogdanović), *Стара српска книжевност у 24 књиге*, Belgrade 1988, 381p. 4 tbs. hors texte.

20. A la même époque, celle de Philippe le Bel (1268-1314) en France, alors qu'on «peut reconnaître que de plus en plus le royaume et la dynastie s'entourent d'une atmosphère sacrale» (Philippe IV ayant pris «une part active au culte de ses ancêtres»), le roi est le descendant de «saints ancêtres» «sancti progenitores»: A. W. Lewis, *Le sang Royal*, Paris (Gallimard) 1986, p. 178 n. 140; 179 n. 146, 191.

21. *Срблјак - Службе, канони, акатисти I-III* (D. Bogdanović, S. Petković Dj. Trifunović), Belgrade 1970.

avait trouvé là une image fondatrice conforme aux aspirations d'un État médiéval.

La «Lignée de sainte extraction» et l'élargissement du culte dynastique (fin XIII^e - deuxième moitié du XIV^e siècle).

Dans la première moitié du XIV^e siècle, l'apogée du Moyen Age serbe se définit dans le domaine littéraire par la systématisation des hagiographies des rois et archevêques dans l'œuvre de l'archevêque Danilo II (vers 1324-1337) et de ses continuateurs.²² C'est par les soins de ce remarquable prélat placé à la tête de l'Église de Serbie, qu'apparaît également la représentation picturale de la Sainte lignée.²³ Les Vies des rois, dans le Recueil de Danilo II, ne peuvent cependant pas être toutes classées strictement dans la catégorie des hagiographies, surtout en ce qui concerne les premiers rois dont il écrit la biographie (Radoslav (1228-1234), Vladislav (1234-1243), Uroš I^r (1243-1276). Celles de la reine Hélène et du roi Milutin (1282-1321) se rapprochent par contre bien davantage du genre hagiographique, surtout la fin qui décrit le trépas du roi mort en odeur de sainteté. Milutin fut en fait le premier roi dûment canonisé,²⁴ après le fondateur de la dynastie. Mais les autres biographies royales sont également conçues dans une perspective de sainteté. Au bout d'un siècle de tradition hagiographique²⁵ élaborée à partir du culte de Saint

22. Danilo II, *Животи краљева и архиепископа српских. Написао арх. Данило* (éd. Dj. Daničić) Belgrade-Zagreb 1866; réimpression: Londres 1972.

23. Dont des parallèles se trouvent dans l'art plastique en Occident: S. Radojčić, *Портрети српских владара у средњем веку*, Skoplje 1934, p88-43. Cf. V. Djurić, Loza Nemanjića u starom srpskom slikarstvu, in *Peristil* 21, Zagreb 1978, p. 53-55.

24. Pour le culte du roi Milutin, instauré suite à l'élévation moins de deux ans après sa mort, donc en 1324, les hagiographies et acolouthies (reliques inaltérées, dégageant un bon parfum et ayant pouvoir de guérison), le transfert de ses reliques (vers 1460) à Sofia, son culte et ses reliques en Bulgarie (aujourd'hui dans l'église de Sainte Kyriakie à Sofia), son culte en Russie et en Serbie (à Kosovo), et ses portraits en donateur et l'iconographie de Milutin en Serbie, à Rome et à Bari, voir: L. Pavlović, *Култови лица код Срба и Македонаца*, Smederevo 1965, p. 91-97.

25. Cf. D. Bogdanović, L'évolution des genres dans la littérature serbe

Siméon, l'optique de l'historiographie dynastique avait toute raison de voir, dans un cadre hagiographique, l'affirmation de la continuité charismatique de la royauté. Dans la perspective de l'archevêque Danilo II, la sainteté est non seulement la vertu suprême, la confirmation du charisme royal, mais aussi une condition de la légitimité dynastique, et parfois un critère pour départager les rivalités d'une lutte pour le trône.

Les continuateurs anonymes de Danilo II écrivent la *Vita* de Stefan Dečanski,²⁶ la biographie tronquée du roi (et, depuis 1345, empereur) Dušan, ainsi que les hagiographies de cinq archevêques, dont celle de Danilo II lui-même. Quelle qu'ait pu être l'intention initiale de son premier auteur et l'histoire de la formation du Recueil qui porte le nom de son seul auteur connu, ce volumineux codex dynastique est l'ouvrage hagio-biographique et historiographique le plus complet du Moyen Âge serbe. Au-delà des différences notables que l'on observe dans le style de ses auteurs respectifs, il porte l'empreinte d'une continuité de méthode et d'esprit. L'idée maîtresse en est la symphonie des deux pouvoirs, sublimée dans la sainteté de ses meilleurs rois et archevêques, sarments de la Sainte Souche, celle des saints Siméon et Sava, dont la continuité providentielle est incarnée par le charisme de la Sainte lignée.

L'institution de la royauté sacralisée n'est pas un phénomène exceptionnel dans l'Europe du Moyen Âge. Celle de la dynastie némanide entretenue par les ecclésiastiques formés à l'école hagiiorite est respectueuse des critères de la spiritualité byzantine. Point de *miracula in vita*²⁷ ni de sainteté héréditaire. Le charisme dynastique vient avant tout de la sainteté du saint fondateur ainsi que de la caution de l'Église à la légitimité du pouvoir central. Protecteur de

du XIII^e siècle, Byzance et les Slaves, in *Mélanges Ivan Dujčev*, Byzance et les Slaves. Etudes de civilisation, Paris [1979], p. 49-58.

26. Pour le culte, instauré suite à l'élévation 7 ans après sa mort (1321), en 1328 (ou au plus tard vers 1339-43), les hagiographies et acolouthies (reliques inaltérées, dégageant une odeur de sainteté et ayant pouvoir thaumaturgique), son culte et ses reliques, sa fête (moyenne, de premier ordre) adjointe à celle de St Martin de Tours, ses portraits en donateur et son iconographie, les églises consacrées à Stefan en Serbie et enfin sur son culte en Russie, parmi les Albanais et les catholiques à Kosovo, ainsi que sur une procédure de canonisation à Rome de Stefan Dečanski, voir: L. Pavlović, *Култови лица код Срба и Македонаца*, Smederevo 1965, p. 99-107, bibliographie.

27. Pour cette notion hagiologique, cf. R. Folz, *Les Saints rois du Moyen Âge en Occident*, Bruxelles 1984, p. 117sq.

l'Église et champion de la vraie foi, le roi n'est pas pour autant un saint. Même s'il multiplie les hauts faits spirituels, comme le roi Dragutin (1276-1282) il ne sera pas forcément canonisé, comme ce fut le cas du roi Milutin. Le fait de se faire moine²⁸ à la fin de sa vie n'est qu'un des facteurs particulièrement bien vus pour une canonisation. De même que chez les caloyers athonites ou ceux des autres foyers de la spiritualité orthodoxe, ce n'est que la glorification surnaturelle puis liturgique du défunt, et la foi de l'Église en sa Grâce, qui représente un véritable critère de sainteté et par conséquent la raison légitime de canonisation.

La notion du charisme héréditaire de la Sainte lignée²⁹ est donc apparentée à un concept plutôt théorique et abstrait qu'à une véritable institution de la royauté sacré. Elle se réfère avant tout au double charisme de Siméon Nemanja, celui de la souveraineté consacrée et confirmée par la sainteté. Son culte au monastère de Studenica et le fait qu'il était jumelé au culte encore plus prestigieux de consacrée Sava Ier y joua un rôle déterminant.³⁰

Accompagnant le développement de l'hagio-biographie dynastique, les notions issues de l'héritage biblique et chrétien, souvent similaires aux formules rhétoriques byzantines, telles que: «apôtre de la patrie», «couronné par Dieu»,³¹ «accomplissant l'Ancienne et la

28. Trois empereurs byzantins, Michel IV (1034-1041), Isaac I Commène (1057-1059) et Jean Cantacuzène embrassèrent la vie monastique de leur plein gré, alors que neuf autres ne firent que contraints et forcées. Nombreux furent aussi les membres de la famille impériale qui choisirent cette voie (R. Guillard, Les empereurs et l'attrait du monastère, in *Etudes byzantines* (recueil d'articles), Paris (PUF) 1959, p. 33-51). Après Stefan Nemanja, les rois Stefan le Premier Couronné, Dragutin et peut-être aussi Milutin, reçurent la tonsure sur leur lit de mort, seul Uroš Ier eut à le faire à la suite d'une abdication forcée, et enfin le dernier Némanide en ligne directe Jovan Uroš de Thessalie qui prit cette décision de son plein gré, ainsi que quatre princes de sang.

29. Sur la notion de la sainte lignée des *sancti reges*, en Hongrie, en France (notamment la «sainteté engendrée»), et dans l'Empire occidental, cf. R. Folz, *Les Saints rois du Moyen Age en Occident*, Bruxelles 1984, p. 142sq.

30. Sur le sentiment patriotique du temps du Second royaume bulgare, et notamment en rapport au culte des saints nationaux: D. Angelov, *Българинътъ средновековието. Светоглед, идеология, душевност*, Varna 1985, p. 288sq.

31. Épithètes décernées habituellement aux empereurs byzantins: R. Guillard, Le Droit divin à Byzance, in *Études byzantines*, Paris (PUF) 1959, p. 218.

Nouvelle Loi», ceint de la «double couronne», «gardien de la Loi», «guide de la patrie», «docteur de la vraie foi» «pasteur de la patrie du troupeau du Christ», «protecteur diligent de sa patrie», «rempart de la patrie» parmi les épithètes attribuées à saint Siméon Nemanja en premier lieu; ainsi que la notion de la «sainte naissance»,³² de la «race lumineuse de la lignée royale», la «sainte race»,³³ de «sarment de la sainte extraction», «souche bénie», etc. pour les rois de la Sainte lignée, sont autant d'images illustrant les concepts de l'idéologie némanide. De même que la formule de «trône de l'État qui leur est confié par le Christ»; de l'Orient et de l'Occident dans une acception de géographie spirituelle, etc... et surtout la notion de «peuple de Dieu», du «Nouveau peuple élu»,³⁴ le «Nouvel Israël» pour la patrie serbe, apparaissaient avec une insistance croissante surtout à travers l'œuvre de Domentijan pour trouver leur pleine expression dans *La Vie des saints rois et archevêques serbes* de l'archevêque Daniel II (et de ses continuateurs). Elles constituent désormais des lieux communs dans toute la littérature dynastique des XIV^e et XV^e siècles.

Crise et renouveau de l'idéologie dynastique (fin du XIV^e siècle).

La symphonie des deux pouvoirs au sein de l'État némanide, l'adhésion de l'Église à la consécration du charisme royal, l'œuvre des auteurs ecclésiastiques dans l'élaboration de l'idéologie dynastique assurant un prestige infaillible au pouvoir central, ont été un facteur non négligeable de sa stabilité et de la continuité de l'essor de

32. Une expression similaire «saint rejeton de la sainte souche» est employée par l'archevêque d'Ohrid Jacob pour l'empereur Jean III Vatatzès: Ninoslava Radošević, Никејски цареви у савременој им реторици, in Зборник радова Византолошког института 26, Belgrad 1988, p. 74.

33. Ces formules rappellent celles attribuées (dans un sermon anonyme prêché à Paris en 1303) aux *nobiles et sancti reges Francorum*, dont «le sang est resté parfaitement pur», et qui engendrent la sainteté car «ils ont engendré des rois saints, *sanctos reges*»: Clovis, Childéric III (saint du fait d'avoir renoncé au royaume, et embrassé la vie monastique), Charlemagne et saint Louis (cité in A. W. Lewis, *Le sang Royal*, Paris 1986, p. 182, n. 162).

34. Cf. pour la notion de «peuple élu» appliquée aux Bulgares, attribuée à Théophylacte d'Ohrid: D. Obolensky, *Six Byzantine Portraits*, Oxford 1988, p. 76-77 n. 199, cf. *ibid.* p. 70-71 n. 184.

la Serbie au cours du XIII^e et de la première moitié du XIV^e siècle. Alors que la modification progressive du rapport des forces dans les Balkans,³⁵ due en grande partie à l'affaiblissement de Byzance, propulsait le royaume némanide sur le devant de la scène internationale dans cette partie de l'Europe, l'idéologie dynastique traditionnelle se trouva dépassée par ces événements au moment de l'entreprise de Dušan qui annonça publiquement ses prétentions à l'hégémonie balkanique en se proclamant empereur des Serbes et des Grecs (1345). La crise idéologique apparaît clairement dans les derniers chapitres des *Vies des saints rois et archevêques serbes*. Il est significatif que la biographie tronquée de Dušan s'interrompe peu de temps avant la proclamation de l'empire pour faire place à une condamnation sévère de son œuvre. Confrontée au choix entre le schisme avec l'Église œcuménique et la solidarité avec le pouvoir séculier, l'Église de Serbie fait preuve de sa force et de son indépendance d'esprit dans une période de troubles et de confusion après la mort de Dušan suivie du morcellement de son Empire.

La symphonie était rompue, et l'aveu d'un doute à l'égard de la Grâce de la dynastie apparaît pour la première fois. L'extinction de la lignée avec le tsar Uroš, les catastrophes militaires de Marica (1371) et de Kosovo (1389), sont perçues comme une conséquence méritée de la transgression des préceptes traditionnels de saints Siméon et Sava. La crise dynastique et idéologique n'est résorbée qu'après la réconciliation avec le patriarcat de Constantinople³⁶ en 1375. Le haut fait d'armes et le martyre du prince Lazar et de son armée à la bataille de Kosovo fut aussitôt interprété comme un événement redempteur.

Le cycle littéraire³⁷ contemporain de l'instauration du culte de martyr du prince Lazar,³⁸ deux ans à peine après sa mort au cours de la bataille de Kosovo, reflète particulièrement bien cet état d'es-

35. I. Dujčev, La crise idéologique de 1203-1204 et ses répercussions sur la civilisation byzantine, in *Cahiers de travaux et de conférences I — Christianisme byzantin et archéologie chrétienne*, Paris 1976, p. 4-68.

36. D. Bogdanović, Иzmireње српске и византиске Цркве, in *Le prince Lazar*, Belgrade 1975, p. 81-91.

37. Dj. Trifunović, Српски средњовековни споменици о кнезу Лазару и косовском боју, Kruševac 1968.

38. S. Hafner, Der Kult des heiligen Serbistenfürsten Lazar, in *Südostforschungen XXXI*, Munich 1972, p. 81-139.

prit.³⁹ Apparus à une époque marquée par des profonds bouleversements politiques, ces textes marquent un tournant crucial dans l'esprit et dans la forme de la littérature dynastique. Y apparaît pour la première fois une différenciation de genres par rapport à l'hagio-biographie de l'époque némanide. Alors que l'hagio-biographie némanide reflète si bien en règle générale l'unité de vue et la symphonie des deux pouvoirs, les textes du cycle kossovien appartiennent soit aux genres profanes, soit aux genres franchement ecclésiastiques.

La sécularisation de la littérature dynastique est confirmée par le fait qu'à la même époque apparaissent les textes appartenant aux genres d'une historiographie dynastique profane.⁴⁰ Ce fut tout d'abord le cas en Bosnie⁴¹ où le *logothète* du premier roi de Bosnie Tvrtko I^{er}, un moine venu de Serbie, élabore une idée de la légitimité royale, pour le compte de ce lointain descendant némanide; et ceci au moyen d'une généalogie royale suivie de la notion de la «double couronne» du «roi des Serbes et de Bosnie». Les Généalogies et les Annales royales serviront désormais en Serbie à légitimer le pouvoir de ses souverains ou à asseoir les aspirations des dynastes prétdants.

Continuité de la tradition némanide et différenciation des genres littéraires dans les textes narratifs dynastiques (XVe siècle).

Aussi la littérature qui fut celle des hagio-biographies royales de l'époque némanide trouva désormais des moyens d'expression au sein des genres bien distincts de littérature profane ou ecclésiastique. La différenciation s'accentue avec les œuvres dynastiques du XVe siècle. La *Vita* de Stefan Dečanski par Camblak⁴² prolonge la tradi-

39. Cf. B. Bojović, Die Genese der Kosovo-Idee in den ersten postkosovo hagiographisch-historischen Schriften. Versuch aus der Ideengeschichte des Serbischen Mittelalters, in *Die Schlacht auf dem Amselfeld 1389 und ihre Folgen*, Belgrade 1991, p. 215-230.

40. Les Généalogies et les Annales royales: Lj. Stojanović, *Cтари српски родослови и летописи*, Belgrade-Sr. Karlovci 1927.

41. S. Ćirković, Сугуби венац (Прилог историји краљевства у Босни), in *Зборник Философског Факултета* III-1 - Споменица Михаила Динића, Belgrade 1964, p. 343-370.

42. Житије Стефана Уроша III од Григорија Мниха (éd. J. Šafarik), in

tion hagiographique de l'époque némanide au sens strictement littéraire, mais elle ne fait plus vraiment partie de l'historiographie dynastique officielle. Cette deuxième hagiographie du roi Stefan Dečanski, écrite vers 1403 par l'higoumène de Dečani Grégoire Cambalak, acquiert un caractère d'hagiographie classique tout en perdant en grande partie le caractère d'hagio-biographie dynastique.

D'autre part, la remarquable biographie dynastique du despote Stefan Lazarević ne peut plus être classée dans le genre hagiographique, c'est avant tout une œuvre de mémorialiste profane, la première grande biographie dynastique serbe écrite par un écrivain professionnel et laïc. Écrite par Constantin de Kostanec⁴³ vers 1430, cette biographie princière, tout en s'efforçant de faire la synthèse, en renouant avec les traditions dynastiques antérieures (la tradition némanide et celle du culte du prince Lazar), rompt encore plus nettement avec l'esprit et le style de l'hagio-biographie némanide en se rapprochant considérablement du procédé des chroniqueurs byzantins.

Daté de 1441/2 et signé par son auteur, le *Recueil de Gorica* contient le texte inédit de la *Vita de saint Siméon Nemanja* par Nikon le Hiérosolimytain. Compilation habilement composée pour l'essentiel d'après les œuvres de Stefan le Premier Couronné et de Teodosije, cette *Vita* rédigée par un moine érudit et cosmopolite peut être considérée, selon Dimitrije Bogdanović, comme un ouvrage authentique dans l'esprit de la littérature médiévale. Avec un historicisme présent quasiment du début jusqu'à la fin de son *Recueil de Gorica*, la *Vita de Siméon Nemanja* par Nikon le Hiérosolimytain s'inscrit dans une double continuité: celle qui consiste à vouloir perpétuer l'idée de la souveraineté de l'État serbe par la référence immuable à Siméon Nemanja; et celle qui correspond à la formule post-némanide, qui est d'inclure les thèmes dynastiques dans des modes d'expression plus conformes aux genres classiques de la littérature slavo-byzantine.

Désormais l'historiographie dynastique et l'hagiographie royale évolueront donc au sein de genres littéraires bien distincts. Ce furent, d'une part, les Généalogies et Annales royales, genre historiographique qui reprenait aux hagiographies royales la forme biographique des portraits royaux (sous une forme donnée en miniature), ainsi qu'une idée globale de l'histoire nationale avec l'image de

Гласник Друштва Српске Словесности XI, Belgrade 1859, p. 35-94.

43. K. Kuev et G. Petkov, *Събрани съчинения Константин Костенечки, Изследване и текст*, Sofia 1986.

Siméon Nemanja, figure fondamentale de l'idéologie dynastique. Et, d'autre part, les textes cultuels: hagiographies, offices religieux (*acolouthies*) et autres, témoignage de la continuité du culte des rois et archevêques au cours des dernières décennies, qui précédèrent l'instauration d'un nouvel ordre séculier, culte perpétué durant l'occupation ottomane.

Ces changements majeurs survenus au sein de la littérature dynastique dans un laps de temps d'un peu plus de cinquante ans, entre la disparition des Némanides et l'avènement des despotes Branković, ne sont pourtant pas de nature à mettre en cause la référence immuable à l'image fondatrice du saint auteur du lignage royal Siméon Nemanja. Moins dans les textes du cycle kossovien que dans les préambules des chartes du despote Stefan Lazarević, et surtout dans les œuvres de Camblak et de Constantin, la référence à Siméon Nemanja et à saint Sava est d'autant plus présente dès lors qu'il s'agit d'accréditer la légitimité du pouvoir souverain.

* * *

Les sources narratives, que nous avons désignées dans une acception large comme littérature dynastique,⁴⁴ pour nous référer tout particulièrement aux hagio-biographies royales, représentent une expression littéraire contemporaine du fait de la civilisation médiévale serbe.⁴⁵ Cette littérature constitue aussi et surtout la source essentielle pour la connaissance d'une idéologie qui fut la philosophie politique de l'État serbe depuis Siméon Nemanja jusqu'à la fin du Moyen Age. Ainsi, à côté des sources diplomatiques qui définissent le plus fidèlement la réalité politique du pouvoir souverain, des portraits monumentaux des donateurs royaux peints sur les murs des fondations pieuses,⁴⁶ et des textes juridiques, qui avec leurs commen-

44. Traductions, allemande: S. Hafner, *Studien zur altserbischen Dynastischen Historiographie* (Südosteuropäische Arbeiten 3), Munich 1964; S. Hafner, *Serbisches Mittelalter. Altserbische Herrscherbiographien*, Bd. 2: *Danilo II. und sein Schüler, Die Königsbiographien*, Graz-Vienne-Cologne 1976; et serbe, dans la collection: *Стапа српска књижевност у 24 книге*, Belgrade 1988 et 1989, 18 volumes parus.

45. Cf. H. Birnbaum, *Byzantine Tradition Transformed: The Old Serbian Vita*, in H. Birnbaum et S. Vryonis, *Aspects of the Balkans: Continuity and Change*, La Haye - Paris 1972, p. 243-284.

46. Cf. Gordana Babić, *La peinture médiévale serbe*, in *L'aventure Humaine*, Paris-Milan-New York-Stuttgart, hiver 1989, p. 41-42; A. Grabar, *Les*

taires, exégèses et préambules développent une théorie des deux pouvoirs, les hagio-biographies dynastiques représentent une synthèse de référence pour l'idéologie politique de la Serbie médiévale. C'est à la fois une théorie du pouvoir souverain d'un État national, sa réalité politique à travers une restitution mémorialiste, présentée dans une perspective historique et historiciste extrapolée de ces concepts théoriques, et une interprétation sublimée du passé et du présent avec leur prolongement eschatologique. C'est aussi une somme cohérente de données et d'idées politiques qui, partant de l'hagiographie dynastique, aboutira, après plus de deux siècles de continuité, à une historiographie officielle de l'État de Serbie, incarné par le souverain national avec son charisme dynastique. Si l'on peut, du point de vue de l'histoire événementielle, reprocher à ces œuvres un manque de méthode historique et une absence de chronologie précise, on ne peut nier en revanche leur richesse en idées politiques et historiques.

Élaborée généralement par des ecclésiastiques ou des moines, souvent plus ou moins proches de la cour royale, cette philosophie politique,⁴⁷ tout en ayant un caractère essentiellement théorique, eut une incidence importante sur la vie politique, la culture et même la spiritualité en Serbie, en Bosnie et dans la Zéta. Sans acquérir la forme de traités politiques et théoriques, ces textes ont fortement marqué la conscience des élites et contribué au développement de concepts abstraits, éthiques et historiques. Rapportant la vie des souverains sous une forme plus ou moins hagiographique ou biographique, sur le fond des événements majeurs du royaume, ces textes sont ciblés sur les portraits historiques plus ou moins sublimés des souverains et des prélats placés à la tête de l'État et de l'Église. Partant de concepts relatifs au pouvoir royal, à la souveraineté de l'État, à la symphonie des deux pouvoirs, à la vocation de la patrie dans l'économie de l'histoire sacrée, à l'incidence de la sainteté et de la Grâce divine dans le charisme dynastique, à la nécessité impérieuse pour le roi d'assumer la vraie foi avec son système de valeurs dans le

cycles d'images byzantines tirés de l'histoire biblique et leur symbolisme princier, in *Старинар* 20, Belgrade 1969, p. 133-137; V. Djurić, Историске композиције у српском сликарству средњег века и њихове књижевне паралеле, in *Mélanges G. Ostrogorsky* II, Зборник радова Византолошког института 8/2, Belgrade 1964, p. 53-68

47. D. Bogdanović, Politička filosofija srednjovekovne Srbije - Mogućnosti jednog istraživanja, in *Filosofske studije* XVI, Belgrade 1988, p. 7-28.

maintien de l'ordre social; ces textes reflètent aussi bien les structures mentales que celles de la société dont ils sont issus.

* * *

Dès lors qu'on essaie de situer l'idéologie politique de la Serbie sur un plan international par rapport aux deux mondes de la chrétienté médiévale, on peut observer une double similitude, qui confirme la double appartenance idéologique de l'État serbe situé à la jonction de ces deux mondes. Le principe de l'hérédité⁴⁸ comme critère initial et décisif de la légitimité royale, l'idée même d'un charisme dynastique, l'absence de l'armée et du peuple ainsi que la faible influence de l'Assemblée des hiérarchies (Съборъ) dans l'intronisation et dans la cérémonie du couronnement royal, écartent la royauté serbe d'un concept de pouvoir souverain du type byzantin. La constance dans la succession héréditaire, jusqu'à l'extinction d'une lignée dynastique, l'exclusion quasiment infaillible de toute tentative d'usurpation du trône par quelque prétendant étranger au lignage royal, le caractère autocratique du pouvoir du roi, ainsi que le rôle purement consultatif du Conseil et de l'Assemblée, et surtout l'exaltation du charisme dynastique avec la caution de l'Église, renvoient plutôt à un concept monarchique de type occidental.

Mais c'est précisément cette Église nationale, fortement centralisée et remarquablement bien organisée, puissante et riche, bien encadrée par des ecclésiastiques formés très souvent à l'école athénienne, avec son rôle souvent déterminant dans bien des domaines de la

48. La transmission du pouvoir impérial dans l'ordre de primogéniture et de masculinité fut un usage à Byzance aussi, sans pour autant être régi par une quelconque loi organique. Cette tradition était cependant loin d'être toujours respectée car le Droit divin, l'armée, le Sénat et le peuple étaient souvent des facteurs décisifs pour un changement sur le trône, et souvent sans tenir compte de la tradition de succession héréditaire: R. Guillard, *Le Droit divin à Byzance*, in *Études byzantines*, Paris (PUF) 1959, p. 210-216. Le principe dynastique s'affirme cependant fortement à Byzance du temps des Comnènes, cf. G. Ostrogorsky, *Напомене о византијском државном праву*, in G. Ostrogorski, *Из византијске историјаисториографије просопографије*, Belgrade 1970, p. 192-204, titre original: *Bemerkungen zum byzantinischen Staatsrecht der Komnenenzeit*, in *Südost-Forschungen* 8, Munich 1945, p. 261-270. Sur ce «droit du sang» dont l'application fut particulièrement conséquente dans le royaume capétien, voir l'excellent ouvrage de A. W. Lewis, *Le sang royal*, Paris (Gallimard) 1986.

vie publique et privée: éducation, culture, arts et lettres, médecine, Droit matrimonial, diplomatie... et surtout l'interdépendance ou même la synergie des deux pouvoirs,⁴⁹ qui confère le caractère ortho-

49. Le rapport entre les deux pouvoirs, séculier et ecclésiastique, serait peut-être défini au mieux, comme à Byzance, par le terme «interdépendance». Ainsi, de même qu'à Byzance et en Bulgarie, le souverain est le garant de l'application des lois et des canons, il a le pouvoir de convoquer et de présider les Conciles généraux de l'Église nationale, comme l'attestent, outre les sources écrites, les peintures murales des églises et autres représentations iconographiques. L'Église, quant à elle, est non seulement responsable des questions doctrinales et juridiques du domaine spirituel, mais exerce son autorité aussi sur le Droit matrimonial. Dans le domaine politique, son autorité cautionne la légalité du pouvoir souverain (cf. J. M. Hussey, *Le Monde de Byzance*, Paris (Payot) 1958, p. 104-107). Cette interdépendance des deux pouvoirs, bien qu'inégal au profit du souverain, fait que la plénitude du pouvoir autocratique du roi n'est possible qu'avec l'assentiment de l'Église. Même le pouvoir législatif est tributaire dans une certaine mesure de l'autorité ecclésiastique: l'introduction du Droit canonique et romain s'opère par les soins du premier archevêque (1219) de l'Église de Serbie et le Code constitutionnel de Dušan est promulgué dans des Conciles généraux (1349 et 1354) réunissant les hiérarchies de l'État et de l'Église. A la différence de Byzance, où l'interdépendance des deux pouvoirs allait croissant (notamment dans le domaine juridique: J. M. Hussey, *op.cit.* p. 110), un processus inverse semble s'opérer en Serbie. Alors que la connivence des deux pouvoirs est à la base de la continuité némanide: archevêques issus de la famille royale, le cas de l'archevêque Joanikije (1272-1276) qui suit son roi Uroš I^{er} (1243-1276) dans l'abdication, le rôle éminent de Danilo II dans les affaires d'État, déjà l'élection de Danilo II que le puissant roi Milutin ne réussit pas à imposer comme archevêque de son vivant, montre la force de l'Église et le début de la différenciation des deux pouvoirs. Aussi, les promesses d'Union de Milutin, puis de Dušan, qui ne furent autre chose que d'habiles manœuvres politiques, auraient très bien pu être également un moyen commode pour les souverains serbes de s'assurer, au moyen de cette menace, un regain de solidarité de la puissante Église de Serbie. L'attitude autocratique de Dušan vis à vis de l'Église, la condamnation de son œuvre par celle-ci, et les changements fréquents de patriarches à la fin du XIV^e siècle, marquèrent l'accentuation de ce processus différenciateur. Le renforcement du pouvoir central et l'accentuation de l'autocratie au temps du despote ne font que le confirmer, de sorte que le despote Djuradj Branković put décider souverainement de la non-participation du patriarche de Serbie au Concile de Florence (cf. M. Spremić, Срби и Флорентиска унија цркава 1439 године, in *Зборник радова Византолошког института* 24/25, Belgrade 1986, p. 413-422; et surtout: M. Spremić, Деспот Ђурађ Бранковић и папаска курија, in *Зборник Философског Факултета*, Série A, tome XVI, Belgrade 1989, p. 163-177), sans que l'on sache même quelle fut l'attitude de l'Église concernée par cette décision.

dote et byzantin au pouvoir souverain, à l'idéologie politique, à la conscience collective et historique. Cela explique pourquoi la byzantinisation de la Serbie, notamment dans les domaines culturel et institutionnel, est inversement proportionnelle à la force et à l'influence politiques de l'empire constantinopolitain sur son déclin. Ainsi, l'instauration de l'Archevêché autocéphale et l'organisation de l'Église s'opère alors que l'empire des *Rhomaioi* se trouve refoulé en Asie Mineure, l'incidence des institutions byzantines s'accroît au faîte de la puissance du roi Milutin (1282-1321) et du tsar Dušan (1331-1355), et le despotat de Serbie du XV^e siècle devient le creuset et l'un des derniers refuges de la culture et des élites byzantines et bulgares. Il est significatif à cet égard que Stefan le Premier Couronné (1196-1228) ait reçu une couronne envoyée par le pape, alors que les despotes du XV^e siècle reçurent leur investiture et leur couronne de Constantinople. Le fait que l'entreprise impériale de Dušan ait rencontré une condamnation sévère de la part des auteurs ecclésiastiques montre bien que l'interdépendance des deux pouvoirs avait ses limites et que l'Église de Serbie attachait plus de prix à sa légalité canonique par rapport au Patriarcat œcuménique qu'aux intérêts immédiats du souverain et de l'État.

* * *

Une étude de l'évolution de la théorie du pouvoir souverain, de l'État et de l'idéologie qui s'y rapporte, pourrait fournir un nombre important d'éléments d'analyse relatifs au phénomène politique dans cette partie de l'Europe. Seule une recherche à la fois systématique et dans un esprit comparatiste permettrait, non seulement d'éclairer la nature du pouvoir et de l'idéologie politique en Serbie médiévale et dans les États balkaniques voisins, mais aussi de mettre en lumière les différences majeures entre deux concepts civilisateurs, ceux de ces deux mondes à la fois si profondément divergents et si inextricablement liés que sont au Moyen Age les deux parties de la chrétienté.

Au seuil du troisième millénaire, nous assistons à une faillite généralisée de systèmes philosophiques et idéologiques issus du siècle des Lumières. Ce phénomène pourrait annoncer le crépuscule d'un ordre d'idées qui se définissait en grande partie par l'opposition à la vision du monde héritée du Moyen Age chrétien. Il est intéressant de constater que le vide idéologique actuel coïncide un peu partout en Europe avec un regain d'intérêt pour le passé et le patrimoine médié-

Boško Bojović

val, ce qui se traduit par un engouement toujours plus large pour la littérature médiévale. Le paradoxe du monde moderne est que l'homme transformé en nomade planétaire subit le contrecoup du déracinement en cherchant instinctivement à retrouver son identité dans ce patrimoine qui pour le plus grand nombre de nations européennes ne remonte guère au delà du Moyen Age. Ainsi le contrecoup du choc de la modernité débouche sur une résurgence de l'humeur et des ardeurs nationales, avec toutes les dérives et les enrichissements que cela implique. C'est le fait d'affiner la connaissance et de reconnaître les valeurs du patrimoine culturel en y découvrant les origines des nations de ce Continent qui peut aider, tant à y révéler des valeurs communes au delà de bien des frontières, qu'à exorciser l'exclusive du mythe des origines.

Paris, 1992

ПРОЕКТ ИЗДАНИЯ СОЧИНЕНИЙ МАКСИМА ГРЕКА

H. B. Синицына

Максим Грек выделяется из ряда известных русских средневековых писателей, по крайней мере до ХУІІ в., прежде всего, по объему написанного им: свыше 100 пе^х. л. современного текста, около 150 названий произведений, от пространных трактатов до мелких заметок. Далее, из-за большого интереса к его сочинениям и их популярности обширна рукописная традиция: известно около 100 рукописных сборников, целиком состоящих из сочинений Максима Грека, здесь и фолианты, достигающие иногда тысячи страниц, и сборники *in quattro*, тоже в несколько сотен страниц.¹ Сборники смешанного содержания ХУІ-ХУІІІ вв., включающие одно или несколько сочинений этого автора, не поддаются учету. Сказанного достаточно, чтобы сделалось очевидным: издание сочинений с использованием "всех списков" невозможно, т. к. воспроизведение разнотений даже по одной рукописи каждого из собраний заняло бы больше места, чем сам текст, а работа по подготовке едва ли могла бы быть завершена в текущем тысячелетии. Однако главное даже не в этих, в общем, формально-технических, трудностях. Достигнутый уровень изученности рукописного наследия Максима Грека позволяет с достаточной долей надежности выделить те рукописи, которые отражают подлинный авторский текст, и это произошло в значительной степени благодаря тому, что сам ученый афонский монах, которого отлиhalо, по-видимому, высокое авторское самосознание, позаботился о тексте своих сочинений, чтобы он додел до грядущих поколений в подлинном, неискаженном виде. Что же касается последующей традиции, то она, как показывает предва-

1. Описание собраний сочинений дано в кн. Синицына Н. В. Максим Грек в России. М., 1977; дополнение к описанию, сделанное Д. М. Буланиным и А. Т. Шашковым, см. в кн. Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. Л., 1984. Однако возможны новые находки: так, в названных описаниях не учтены сборники сочинений Максима Грека, хранящиеся в Парижской Национальной библиотеке и в историко-краеведческом музее г. Торжка.

рительный анализ, представлена разными ветвями — троицкой, соловецкой, юго-западной, поморской и, вероятно, другими, либо их разновидностями, и каждая из них может найти свое отражение в издании — не только традиционное, в виде вариантов (разночтений) к основному тексту, но и в самостоятельных исследованиях — публикациях.

Изучение творчества Максима Грека — явление не только русской, но и международной историографии. Посвященные ему монографические исследования опубликованы поэти на всех основных европейских языках. Не прекращаются находки, важные не только для изучения его сочинений, оригинальных и переводных, но и творческой биографии в целом: греческие и русские автографы Максима Грека в Москве и Ленинграде; полный текст Судного списка (материалов судебных процессов 1525, 1531, 1548 гг.) в далеком сибирском селе; греческие тексты посланий и других сочинений, ранее известных лишь в русском варианте — во Владимире и в Венском государственном архиве; новые списки собраний сочинений, не вошедшие в имеющиеся описания — в Париже и Торжке.

Несмотря на обилие работ, этот автор еще не оценен во всем своем значении, его сочинения не прочитаны на уровне современного мышления и понимания. Препятствием является отсутствие современного научного издания его сочинений. В этом согласны все исследователи его творчества, все интересующиеся русской средневековой культурой.

Если необходимость нового издания сочинений Максима Грека не нуждается в доказательствах, то принципы публикации требуют обоснования. Две проблемы наиболее существенны: 1) классификация сочинений, порядок их расположения и группировка; 2) выбор основного списка, а также тех, которые необходимы и достаточны для подведения разночтений.

Сохраняет значение и проблема атрибуции достаточно большого числа текстов, встречающихся среди бесспорных сочинений этого автора и требующих определения характера их связи с его творчеством (оригинальное сочинение, перевод, более поздняя переработка, текст, присоединенный по ассоциативному признаку и др.). Решать эти проблемы надо, учитывая достигнутый уровень изученности его творчества, современное состояние знаний о нем и исходя из особенностей его творческого наследия и рукописной традиции.

Существовала диспропорция между степенью изученности истохников о судах над Максимом Греком и его собственного творчес-

Проект издания сочинений Максима Грека

тва. Исследователей больше интересовали вопросы о том, как распределялись обвинения между соборами 1525 и 1531 гг., были ли они справедливы, какие компрометирующие материалы могли оказаться в распоряжении обвинения, как они могли быть поняты и интерпретированы. Делались попытки "моральных оценок", не всегда принимавших во внимание всю совокупность информации. Между тем ключом к разгадке лихости является творчество. В работах последнего времени изучение творчества Максима Грека, его филологической практики и переводческой деятельности становится самостоятельной и главной задачей исследования.

Еще одно-два десятилетия назад сочинения Максима Грека представляли как некое хронологически не расщеплененное аморфное целое, поддающееся лишь тематической классификации и состоящее в основном из недатированных сочинений. Работы В. Ф. Ржиги и А. И. Иванова, при всем различии между ними, исходили из тематического, а не историко-хронологического принципа, хотя В. Ф. Ржига, анализируя темы творчества Максима Грека, использовал внутри каждой из них все имеющиеся в его время возможности датировки сочинений и изучения последовательных этапов творчества.

Между тем Е. Е. Голубинский предложил еще в 1911 г. иной принцип подхода, выделив "книжные труды Максима до заключения в Иосифов монастырь (до 1525 г.)",² затем созданные в Твери и у Троицы, т. е. расположив их по периодам жизни. В настоящее время накоплен значительный новый материал, сделаны новые наблюдения, важные как для датировки отдельных сочинений, так и в особенности для распределения их по периодам жизни (если датировка до одного года или нескольких лет оказывается невозможной).

Это открывает перспективу нового подхода в воссоздании его творческой биографии.

Критика тематической классификации, изложенная в моей книге в развитие опыта классификации Е. Е. Голубинского (по периодам жизни), была поддержана Д. М. Буланиным,³ однако о предложении расположить сочинения в издании по хронологическому принципу он писал: "Беда только в том, что в абсолютном большинстве случаев приходится довольствоваться разделением литературного

2. Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. 2, 2-я пол. М. 1911. С. 233-263.

3. Синицына Н. В. Максим Грек в России. с. 49-52; Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. с. 126-127.

Н. В. Синицына

наследия писателя на две группы: сочинения, написанные в первый период жизни, и сочинения, написанные после соборов 1525 и 1531 гг. То же мы можем датировать лишь немногие произведения". Утверждение об "абсолютном большинстве" и "немногих произведениях" должно быть весьма существенно скорректировано. Во-первых, В. Ф. Ржига произвел удачный опыт датировки пойти всех произведений, которые он привлек к исследованию.⁴ Во-вторых, хронологический принцип не обязательно означает датировку с точностью до года; речь идет о датировке, связывающей произведение с тем или иным этапом творческой биографии автора, когда он решал конкретную задачу, обусловленную, как правило, и обстоятельствами либо судьбы, и официальными заказами, и запросами, заботами своей эпохи, его участием в религиозной и социально-политической полемике, которая касалась пойти всех сторон государственной, церковной и общественной жизни (монастырское устройство, внутриполитические и внешнеполитические проблемы, соединение церквей, астрологические предсказания и пр.). Такая датировка, хотя и с большей или меньшей степенью вероятности, оказывается во многих случаях возможной.

Д. М. Буланин справедливо предлагает учитывать при классификации жанровую принадлежность того или иного сочинения: "Жанровая характеристика произведений Максима Грека — одна из важных задач при подготовке научного издания всего корпуса его сочинений". Беда только в том, что определение жанровой принадлежности тех или иных сочинений варьируется даже в прижизненных сборниках правленных автором ("послание" — "сказание"; "слово" — "словцо" — "поучение"; "слово поучительно" — "послание" и др., см. Приложение, № II, разделы II и III). Кроме того, в творчество Максима Грека проявилась та особенность древнерусской литературы, которая состоит в отсутствии четких границ между жанрами, во взаимной переходности жанров, прежде всего, в частных случаях перехода жанра либо послания в публицистический трактат и наоборот. Наконец, надо учитывать недостаточную изученность жанровой системы русской средневековой литературы в целом, что затруднило бы жанровую классификацию всех сочинений этого автора.

4. Ржига В. Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI века. Максим Грек как публицист // ТОДРЛ, 1, 1934.

Проект издания сочинений Максима Грека

Можно предложить другой принцип, условно называемый хронологиески — кодикологиеским. Он основан на совпадении хронологии и кодикологии некоторых его сочинений, совпадении, отражающем в конечном итоге особенности авторского самосознания и творческой манеры Максима Грека.

Огромное рукописное наследие этого автора включает как рукописи XVI-XVII вв., целиком состоящие из его трудов (всего известно, как уже сказано, около 100 таких рукописей), так и сборники смешанного содержания с одним или несколькими его сочинениями. Они были столь популярны, что в ранних и поздних списках встречаются почти в каждом содержащем русские рукописные книги фонде архивов и отделов рукописей различных хранилищ.

Сборники смешанного содержания пока не поддаются учету в полном объеме, однако выявлены и изучены самые ранние из них, датируемые второй четвертью — серединой XVI в., т. е. созданные еще при жизни Максима Грека, а также второй половиной — концом XVI в., т. е. тоже достаточно близкие его эпохе. При этом оказывается, что сочинения, бесспорно или с высокой степенью вероятности относящиеся к первому периоду (1518-1525), представлены именно этими сборниками.

Второй большой комплекс сохранился в двух собраниях "избранных сочинений", составленных и собственоручно правленных автором в конце 40-х — первой половине 50-х гг. XVI в. Максим Грек включил сюда 73 своих сочинения, созданных, за редчайшими исключениями, не в первый период, а позднее, в 30-40-е годы, когда перед ним стояли уже иные творческие задачи. Авторские собрания характеризуются системностью, единым замыслом составителя в подборе и расположении сочинений. Имеется и третье прижизненное собрание, отличающееся уже некоторой "служительностью" состава.

Эти два больших комплекса (ранние сочинения и "избранные собрания"), куда входят почти все основные произведения ученого афонца, могут составить основное ядро нового издания его сочинений.

Выявление авторских "избранных собраний" произошло в ходе первого этапа текстологического анализа сочинений Максима Грека, произведенного на уровне "макротекстологии", а именно классификации собраний сочинений XVI-XVII вв. по принципу их состава, что значительно облегчает работу по определению тех рукописей, которые следует использовать при подготовке издания. Задача следующих этапов текстологического исследования — изучение

Н. В. Синицына

соотношения текстов разных собраний и внутри каждого из собраний. Предварительный анализ показывает, что в первом случае различия между текстами могут (но не обязательно) быть более существенны, чем во втором. В целом же рукописная традиция характеризуется сравнительной устойчивостью в передаче текста; иногда наблюдается стремление редакторов-составителей определить происхождение текста, его связь с конкретными событиями, выразить свое отношение к личности автора и т. д.

С именем Максима Грека связано становление авторского самосознания, которое проявилось, в частности, в заботе о тексте сочинений. Он сам много сделал специально для того, чтобы тексты своих сочинений собрать, систематизировать и передать читателям современникам и последующим поколениям в неискаженном, первональном виде. Поэтому сборники с автографами Максима Грека могут стать надежной базой и основой для издания по крайней мере тех сочинений, которые в них включены (более ста). Три из этих сборников (ГБЛ, ф. 173, МДА 42, далее МДА 42; ГБЛ, ф. 173. III МДА 138, далее МДА 138; ГБЛ, ф. 37. Больш. 285, далее Больш. 285) в сочетании со сборником ГИМ, Хлуд. 73 (1563 г., далее Хлуд. 73) отражают два собрания, названные условно Иоасафовским и Хлудовским, хотя названные сборники и не являются архетипами этих собраний.⁵ Собрания составлены Максимом Греком в конце жизни; выбор текстов, композиция, структура собраний принадлежат ему самому, достаточно прозрачен авторский замысел (т. е. принципы выбора и систематизации). Автор стремится ответить судьям по всем пунктам обвинения и одновременно дать целостное изложение своего мировоззрения. Иоасафовское и Хлудовское собрания — это своего рода средневековая теологическая *Summa*, дополненная сочинениями, характеризующими отношение автора к социально-этическим, политическим и некоторым другим проблемам своей эпохи. Иоасафовское собрание включает 47 сочинений и дополнительную часть, где объединены фрагменты библейских, в основном пророческих текстов, а также "Канон молебен божественному и поклоняемому Параклиту".

5. Различие между "сборником" и "собранием" состоит в том, что "сборник" — конкретная рукопись со всеми присущими ей особенностями, а "собрание" — состав, последовательность расположения текстов и структура этого сборника, а также совокупность других, более поздних рукописных сборников, повторивших его состав. Собрание может иметь различные виды и разновидности.

Проект издания сочинений Максима Грека

Хлудовское собрание повторяет все 47 глав Иоасафовского, хотя в ряде случаев меняет порядок расположения, включает новые тексты и содержит уже 73 сочинения.

Четвертый сборник с автографами (ГБЛ, ф. 256, Рум. 264) современен трем предыдущим, а с Иоасафовским собранием связан даже кодикологически (основной писец Рум. 264 правил тексты в МДА 138). В Румянцевском собрании, в отличие от двух предыдущих, подбор текстовщен какого-либо тематического единства, характеризуется некоторой случайностью состава, содержит ряд сочинений, неизвестных по другим спискам, кроме Рум. 264. По-видимому, при составлении сборника был использован личный архив автора. Сохранившаяся рукопись не отражает первоначальный состав целиком т. к. несколько тетрадей из разных частей сборника утеряны. Здесь, как правило, содержатся сочинения, отсутствующие в систематизированных собраниях, повторяются лишь очень немногие. Сюда включены ок. 30 новых сочинений по сравнению с 73 главами Иоасафовского и Хлудовского собраний, а также ряд переводов, самым крупным из которых являются переводы из византийского лексико-графического сборника "Суда". Атрибуция ряда включенных сюда текстов требует специального исследования.

Кодикологические различия (сочинения в составе ранних сборников смешанного содержания — прижизненные собрания сочинений с авторской правкой) связаны в основных контурах с жанровыми и хронологическими различиями. В сборниках смешанного содержания представлены в основном Послания первого периода, направлявшиеся разным лицам в ходе конкретной оживленной полемики, которая в тот период происходила. Эти Послания иногда написаны в форме пространных полемических трактатов с подробнейшей аргументацией, но это не опровергает их принадлежность к эпистолярному жанру, а характеризует одну из его особенностей в XVI в. В прижизненных собраниях, особенно в их начальных, наиболее систематизированных и целенаправленных частях, где излагается *Summa* взглядов автора, помещены сочинения на темы, близкие темам Посланий первого периода, но они целиком принадлежат к литературе риторического жанра, не имеют почти связи с Посланиями отдельным лицам. Автор сознательно лишает их "фактических" реалий, чтобы придать своим мыслям всеобщий характер, представить их как нечто общезначимое, приблизить читателя к тем абсолютным ценностям, которые существуют вне его, к тем вечным образцам, которые уже выработала христианская литература.

Н. В. Синицына

Основное ядро прижизненных собраний (в пределах 1-12 глав Иоасафовского собрания) сложилось, по-видимому, на рубеже 30-40-х гг. после смерти Елены Глинской; входящие в состав этого ядра сочинения можно датировать этим же периодом, хотя не исключено, что работа по их созданию могла быть начата и ранее. Главы в пределах 13-26, за исключением тех, которые можно датировать более точно, создавались, по-видимому, либо в пределах второй половины 30-х гг. (до 1538-1540 гг.), либо в пределах 40-х гг. специально для включения в собрания. Впрочем, в Иоасафовском и Хлудовском собраниях имеются и несколько посланий, но они помещены уже во второй, менее последовательной и целенаправленной их части.

Третий крупный пласт рукописной традиции сочинений Максима Грека — последняя четверть XVI — первая треть XVII вв., при этом выделяются два этапа: собрания последней четверти — кон. XVI в., когда интерес к Максиму Греку возрос в связи с учреждением Московской патриархии, и второе-третье десятилетия XVII в., когда в Троицком монастыре проводится большая работа по собиранию его наследия, в значительной степени, по-видимому, связанная с деятельностью Дионисия Зобниловского.

Сформировались основные ветви рукописной традиции — троицкая, соловецкая, кирилло-белозерская, юго-западная; предстоит исследование их особенностей.

Импульс, данный самим Максимом Греком, составившим "избранные собрания" своих сочинений, оказался настолько сильным, что работа продолжалась в течение столетий. Новые собрания составлялись сначала на основе Иоасафовского и Хлудовского с добавлением новых текстов, а затем — путем различных комбинаций ранее существовавших собраний, оказывавшихся в распоряжении редакторов-составителей. Они вели работу в двух направлениях: разыскание новых текстов, не включавшихся ранее в собрания, и стремление к созданию все более полных и совершенных, с их точки зрения, собраний. Результаты зависели и от того, какие исходные материалы оказывались в распоряжении составителей, и от их филологической подготовленности, принципов, которыми они руководствовались, хотя их еще предстоит выявить и изучить. Пока в этом направлении сделаны лишь первые шаги.

Особое значение имеют исследования Л. С. Ковтун, посвященные филологической практике Максима Грека, где изучены идеи и труды ученого афонца и показано их воздействие на его

Проект издания сочинений Максима Грека

последователей XVI-XVII вв.⁶ Текстологический анализ словаря Максима Грека "Толкование именам по алфавиту" и издание двух авторских редакций не только создает возможность включения их в новое издание трудов этого автора в соответствии с изданием Л. С. Ковтун, но имеет принципиальное значение для сопоставления ранней и поздней рукописной традиции, для понимания и осмыслиения различий между ранними сборниками и собраниями, стремящимися к наиболее точному воспроизведению авторского текста, выявлению наиболее авторитетного, с точки зрения составителя, и более поздними, редакторы-составители которых часто (но не обязательно и не всегда) подвергали текст тем или иным обработкам, характер и объем которых предстоит изучить применительно к каждому сочинению и каждому собранию в целом.

Хотя изучение посмертных собраний лишь начинается, уже сейчас можно назвать те, которые должны быть в первую очередь использованы при подготовке издания. Это — собрание до 1587 г. (ГБЛ, Унд. 487, Горьковская обл. б-ка, Р/9), Бурцевский и Никифоровский виды Хлудовского собрания (БАН, 1.5.97; ГБЛ, ф. 199, Никиф. 79), собрание Ионы Думина (ГБЛ, ф. 98, Егор. 869 и ГИМ, Увар. 310), Соловецкое собрание (ГПБ, Сол. 494/513; ГПБ, ОЛДП, О. 176), Синодальное собрание (ГИМ, Син. 491), собрание в 151 главу (ГБЛ, ф. 304, Тр. 201); Троицкое собрание (ГБЛ, ф. 304, Тр. 200).⁷ Понятно, во втором-третьем десятилетиях XVII в. освоение рукописного наследия в основном завершилось, были собраны почти все сочинения и переводы Максима Грека.

Наконец, четвертый и последующие пласты рукописного наследия — более поздние собрания, а также новые виды и разновидности более ранних собраний. Особо выделяется здесь поморская традиция, отражение которой в издании требует специального обсуждения.

Классификация сочинений Максима Грека по хронологическому принципу, по периодам жизни, а также наличие авторской классификации, отраженной в прижизненных собраниях сочинений, составленных самим автором, позволяют предложить принцип издания,

6. Ковтун Л. С. Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в. Л., 1975. С. 116-188, 313-349.

7. Названы лишь наиболее ранние и авторитетные сборники каждого из собраний; необходимость и целесообразность различий по всем сборникам каждого собрания нуждается в исследовании.

Н. В. Синицына

который можно назвать хронологиески-кодикологиеским, при этом хронологиеский и кодикологиеский подход не только не противоречат друг другу, но, наоборот, оказываются взаимодополняющими. Хронологиеский принцип используется с учетом естественно сложившихся пластов рукописной книжности, не противореча им.

Часть I (см. Приложение) включает оригинальные сочинения Максима Грека, созданные в 1518-1525 гг. и представленные ранними сборниками 20-х гг. — середины XVI в.; в случае отсутствия ранних сборников используются либо более поздние (вторая половина XVI в.) сборники смешанного содержания, либо собрания сочинений последней четверти XVI — первой трети XVII в. Тексты, публикуемые по ранним сборникам, сопоставляются с текстами в составе названных собраний, приводятся важнейшие разновидности лексического характера (предварительный анализ показывает, что более ранние и близкие авторским вариантам текста отражают именно ранние сборники смешанного состава; если будут обнаружены случаи иной текстологической связи, вопрос о выборе основного текста будет решаться специально). Целесообразность включения разновидностей по более поздним собраниям (второй половины XVII-XVIII вв.) будет определяться в каждом конкретном случае.

Часть II, значительно большая по объему, содержит сочинения, избранные самим автором для включения в собрания сочинений и расположенные в соответствии с авторским замыслом, который удается обнаружить и понять. За редкими исключениями, здесь отсутствуют сочинения первого периода, а сочинения 30-50-х гг. также располагаются в целом в последовательности из создания. В начальных частях собраний содержится комплекс сочинений, на замысел которого, возможно, оказал труд Савонаролы "Торжество креста". Оба автора, излагая свое "Исповедание веры" и обличая различные ереси и заблуждения, стремятся доказать свою собственную догматическую ортодоксальность и несправедливость обвинений в ереси. Далее в собраниях находится еще один комплекс сочинений Максима Грека, где излагается его этическое и социальное учение (они созданы либо в 30-х гг., ближе к их второй половине, либо в 40-х гг., ближе к их началу и середине). Затем следуют поддающиеся более точной датировке послания конца 40-х — первой половины 50-х гг., периода "начала царства", посвященные политическим и морально-политическим вопросам (ответ на обвинения политические, "нестяжательские" и др.).

Проект издания сочинений Максима Грека

Часть III посвящена сочинениям, не вошедшим в прижизненные собрания, известным лишь в более поздних сборниках и в более поздних собраниях и не всегда поддающимся датировке. Кроме того, в поздних собраниях имеется довольно много текстов, атрибуция которых и определение характера их связи с творчеством Максима Грека требуют предварительного изучения.

Далее, в Приложении дается переень сочинений, включаемых в I и II части предполагаемого издания.

Подчеркнем, что переень сочинений первого периода не является исчерпывающим, он включает лишь те, которые бесспорно или с достаточной долей вероятности могут быть датированы временем между 1518-1525. Вне перея остался ряд сочинений, которые не поддаются пока строгой датировке, но возможность их создания в первый период не может быть отведена окончательно. Приведем примеры.

Не исключено, что "Повесть страшная и достопамятная", посвященная нынешним католическим орденам и Савонароле, относится к первому периоду. Однако она включена в состав прижизненных собраний, в которых, как правило, находятся более поздние сочинения — в Хлудовское (гл. 71) и Румянцевское — (лл. 225-239). Н. А. Казакова и некоторые другие исследователи датируют ее до 1525 г., однако изымать ее из состава публикуемых в полном объеме прижизненных собраний и переносить в первую часть в новом издании едва ли целесообразно, поскольку аргументация исследователей основана в основном на соображениях логического характера. Предполагается ее публикация во второй части.

То же можно сказать о пространном полемическом трактате, направленном против обильно цитируемого в нем сочинения Николая Булева, где пропагандировалась идея соединения православной и католической церкви; Максим Грек называет сочинение своего оппонента "Слово о соединении русаком и латином". "Слово" Максима Грека включено в Хлудовское (гл. 68) и Румянцевское (лл. 180-188) собрания, и предполагается его публикация именно в их составе, хотя не исключено, что и оно написано до 1525 г. (А. И. Иванов полагал, что оно создано в первые годы пребывания Максима Грека в России). Хотя ранняя датировка представляется достаточно обоснованной, целесообразно сохранить и его в составе прижизненных собраний, чтобы не нарушать их целостности, сделав при этом в комментариях необходимые оговорки и примечания.

Послание Максима Грека против астрологии неизвестному игумену, по всей вероятности, относится к первому периоду, т. к. в нем содержится полемика с Николаем Булевым. Но оно включено в прижизненные систематизированные собрания, и более целесообразно публиковать его в составе Иоасафовского собрания (гл. 37). В трех названных слу́жах (неравнозна́емых) целесообразно отдать предпочтение кодикологи́ческому принципу.

Напротив, послания В. М. Ту́чкову, хотя и содержащиеся в Румянцевском собрании, целесообразнее вынести в первую ёасть, во-первых, потому, что они бесспорно относятся к первому периоду, во-вторых, потому, что они известны в разных редакциях, отраженных разными рукописями, а не только Румянцевским сборником. Воспроизведение их в ёасти II, разделе III, где публикуются тексты лишь из Румянцевского сборника, было бы затруднительно. Однако главным фактором, обусловившим включение их в первую ёасть, остается все же бесспорная дата посланий (до 1525 г.). Кроме того, одно из посланий В. М. Тучкову в Румянцевском собрании утратило имя адресата и не отражает первона́чальный текст, лучше сохранившийся в других списках.

Часть II состоит из трех разделов. Первые два раздела воспроизводят два прижизненных собрания — Иоасафовское и Хлудовское — полностью в том виде, в каком они сохранились.

Наличие "избранных" собраний сочинений, составленных и правленных самим автором, — слу́жай настолько редкий и уникальный в истории русской средневековой культуры,⁸ что целесообразна их самостоятельная публикация.

Третий раздел — Румянцевское собрание. Его воспроизведение в полном объеме (как целостной рукописи Рум. 264) едва ли целесообразно, хотя необходимо подробное постатейное описание. Ряд сочинений, включенных в него, вошел уже в состав предыдущих, Иоасафовского и Хлудовского собраний, и Рум. 264, разумеется, используется в новом издании для подведения разноглашений. Но дело не столько в этом, достаточно формальном моменте, сколько в характере самого собрания в целом: оно сохранилось, как уже сказано,

8. В качестве аналогии можно назвать сборники сочинений Ермолая Зразма, хотя и значительно меньшие по объему, переписанные и составленные им самим (их исследовали А. И. Клибанов и Р. П. Дмитриева), а также комплексы сочинений Нила Сорского и митрополита Даниила (см. работы Б. М. Клосса, Г. М. Прохорова и др.).

не в полном объеме, лишено признаков объединяющего тексты общего замысла. Цель его, по-видимому, состояла в том, чтобы сохранить, отвести опасность утраты разлиčных сочинений и переводов; недаром оно сохранялось первонаčально в виде отдельных тетрадей, часть которых к моменту переплетения, т.е. когда рукопись приобрела современный характер, была утеряна.⁹ Оно составлялось не обязательно после Иоасафовского и Хлудовского, но, возможно, одновременно и параллельно с ними. Из Румянцевского собрания публикуются лишь те тексты, которые отсутствуют в предыдущих, в порядке их расположения в сборнике.

Главная трудность публикации Румянцевского собрания состоит в том, что сюда включены тексты со спорной атрибуцией, связь их с творчеством Максима Грека остается проблематичной, отсутствуют специальные исследования. Ряд текстов исследовал и издал Д. М. Буланин,¹⁰ но остается значительная их часть, которую предстоит изучить в ходе подготовки издания.

Впрочем, аналогичная сложность возникает и при подготовке Иоасафовского собрания.

Дело в том, что в конце рукописи МДА 42 помещены дополнительные статьи, не отраженные в оглавлении и не имеющие ни специального общего названия, ни указания на то, какова их связь с творчеством Максима Грека, за исключением последнего текста ("Канон молебен к божественному и покланяемому Параклиту"), о котором сказано, что это "творение Максима инока грека святогорска", что, как представляется, является надежным основанием для включения этого текста в корпус его трудов.

Этот комплекс, тощнее, его первая часть "Пророчества Осиева" (фрагменты библейских книг) исследован Х. Олмстедом, который, однако, пришел к выводу, что "many more questions have been raised than answered... It should be determined just what sort of emendations Maksim was making in these texts: was he modernising the Russian Church Slavonic only? Correcting the readings according to his own knowledge or even possibly according to more authoritative texts he had available?... It has been accepted for generations that two artifacts of Maksim's creative labors are valid objects of study — his original writings and his translations. It should be evident that in our continuing efforts to resolve the puzzles of

9. Синицына Н. В. Максим Грек в Россин. С. 175-186

10. Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. С. 128-142 и др.

Maksim's life and canon this third category, his selective transcription from already existing Church Slavonic texts, is worth consideration, too".¹¹

Как бы ни были решены в будущем вопросы атрибуции, совершенно очевидно, кто комплекс текстов, помещенных на лл. 381-416 рукописи МДА 42, имеющих правку рукой Максима (лл. 412, 413, 413 об.), следует включить в издание Иоасафовского собрания сочинений в качестве дополнительной части.

Третья часть издания содержит сочинения, которые входят в русло рукописной традиции, в состав собраний сочинений уже после смерти автора, начиная со второй половины XVI в. Живой интерес к сочинениям Максима Грека выражался не только в простом и механическом копировании ранее известных собраний сочинений, но также в составлении новых собраний, которые отличаются от прижизненных двумя основными чертами: 1) дополнение их новыми текстами, по тем или иным причинам не вошедшими в авторские собрания; 2) перегруппировка текстов или их комплексов, т. е. новая композиция, структура собраний.

Х. Олмстед ведет работу по составлению стеммы расположения сочинений по собраниям, в которой указывается соответствие номеров глав в ранних и поздних собраниях. Ее можно назвать горизонтальной стеммой. Может быть, было бы целесообразно создание не единой стеммы, общей для всех собраний, а группы подобных стемм, каждая из которых давала бы конкордацию глав в близких по происхождению собраниях. Единая стемма была бы весьма громоздкой, трудной в пользовании; кроме того, составление ее осложняется тем, что в ряде собраний имеется не одна, а две или более нумераций глав, к тому же не всегда подчиненных единому принципу или правилу.

Д. М. Буланин писал о необходимости создания генеральной стеммы соотношения сборников и собраний сочинений. Ее можно назвать вертикальной. Для этого необходима текстологическая работа очень большого объема.

Тем не менее надо сказать, что отражение результатов этих изысканий в новом издании трудов Максима Грека было бы целесообразным.

11. Olmsted H. M. A Learned Greek Monk in Muscovite Exile: Maksim Greek and the Old Testament Prophets // Modern Greek Studies Yearbook, vol. 3, 1987, p. 49.

Проект издания сочинений Максима Грека

Одним из ранних и еще достаточно простых по структуре опытов создания нового собрания были Бурцевский и Никифоровский виды Хлудовского собрания (вторая половина XVI в., возможно, 80-е гг.). Одно из новых сочинений включено в основную часть, между 19-й и 20-й главами, и первонально не указано в оглавлении, а в тексте не имело обозначения номера главы; указание на авторство Максима Грека позволяет включить текст в корпус сочинений этого автора: "Максима Грека сказание живущим во грехах неотступно, а каноны всякими и молитвами преподобных молящихся Богу по вся дни надеющихся спасение полути". Какие-либо датирующие признаки в тексте, кажется, отсутствуют. Более ранние списки пока неизвестны. Новые тексты включаются в Никифоровский вид в виде единого комплекса на стыке между первой и второй частями основного вида, а в Бурцевский — вразнобой, после 46/47-й и других глав основного вида.¹² Здесь — как оригинальные, так и переводные труды этого автора, а также и тексты, атрибуция которых пока неясна.

Наиболее значительный среди новых текстов: "Того же инока Максима толкование именам по алфавиту", исследование которого произведено Л. С. Ковтун. В ее работе показано, что в Никифоровский и Бурцевский вид включена вторая редакция словаря, при этом отмечается, что "никаких различий редакционного характера между Никифоровским и Бурцевским списками нет, но первый из них более исправен".¹³ Первая редакция Словаря сохранилась в сборниках смешанного состава, начиная с конца XVI в.; важен вывод, что книжники, включая памятник в собрание сочинений, "сошли основной" вторую редакцию, в которой, как пишет Л. С. Ковтун, "в сравнении с предшествующим вариантом более богат словарник, большая тонкость написаний и акцентуации, что, несомненно, свидетельствует о совершенствовании и выверке текста". В издание следует включить обе авторские редакции.

Третья редакция памятника датируется рубежом XVI-XVII вв. и тоже входит в собрания сочинений (Синодальное¹⁴ и другие, однако, несмотря на это, ее, по-видимому, не следует включать в издание, исходя из следующих выводов Л. С. Ковтун: "Создателей этой

12. Подробнее см. Синицына Н. В. Максим Грек в России, с. 236-242.

13. Ковтун Л. С. Лексикография, с. 135.

14. Синицына Н. В. Максим Грек в России. С. 272-273.

H. B. Синицына

редакции вдохновляла уже другая идея: продолжить и развить сочинения Максима Грека. Словарь в III редакции включен в наиболее обширные своды сочинений Максима. В них не только объединены материалы разных сборников сочинений ученого Грека, но приводится и довольно много статей, не принадлежащих его перу, а лишь тематически или идеологически к ним примыкающих".¹⁵

Другие новые тексты, включенные в Никифоровский и Бурцевский вид Хлудовского собрания, известны в более раннем списке, а именно в Румянцевском собрании и публикуются в его составе ("сказания" о надписях и изображениях на иконах Христа и Богородицы, комментарии сочинений Григория Назианзина и др.). Здесь же — переводы Максима Грека, биографические материалы, вопрос о публикации которых — особая тема.

Новые тексты, появляющиеся в последующих собраниях сочинений, следует публиковать, учитывая происхождение и историю этих собраний.

Далее предлагается предварительный перевод сочинений Максима Грека в I-II частях издания его трудов. Что касается III части (сочинения в составе поздних собраний конца XVI-XVII вв.), то эти собрания остаются наименее изученными, включают, как уже неоднократно отмечалось, большое число текстов, атрибуция которых в настоящее время вызывает затруднения; перевод сочинений из их состава, включаемых в новое издание, будет составляться и уточняться в процессе изучения самих собраний. Следует подчеркнуть, что основной корпус сочинений (около 120 названий) войдет в I-II части издания.

Предлагаемый проект имеет предварительный характер и ставит своей целью изложение основного принципа издания — кодикологического-хронологического; детали издания будут уточняться при подготовке подробного проспекта. Проект не включает и "правил издания" в общепринятом смысле слова; здесь наиболее дискуссионным остается вопрос о приемах передачи во II части автографов Максима Грека, т. е. текстов, написанных им собственноручно. Это относится, в частности, и к многочисленным службам правки сделанного писцом переноса слов, что важно для изучения языка XVI в. Если ее не удастся отразить археографическим способом, т. е. в ряду археографической характеристики публикуемого списка, то необходимо в специальном комментарии дать анализ принципов, которыми

15. Ковтун Л. С. Лексикография. С. 125.

Проект издания сочинений Максима Грека

руководствовался автор при правке, и воспроизвести ее в возможно более полном объеме.

Количество списков, которые будут привлечены к исследованию, будет, разумеется, отличаться от числа тех, которые привлекаются для подведения разнотений.

Проблемы публикации переводов Максима Грека, которые тоже могли бы составить не один том, а также биографических материалов ("Сказания" о нем, Житие ХУП в., грамоты патриархов, Судные списки, Следственное дело февраля 1525 г. и др.) требуют специального обсуждения.

Издание может состоять из 4-х томов по 25-30 пер. л. Биографические материалы могут составить отдельный том.

Предварительный перечень
сочинений Максима Грека
в I-II частях издания его трудов

ЧАСТЬ I
Сочинения, написанные в первый период
жизни в России¹⁶ (1518-1525 гг.)

Краткая характеристика сочинения состоит из следующих элементов: 1) название, даваемое составителем; оно необходимо, т. к. ряд текстов не имеет названия, или оно неустойчиво; 2) самоназвание (если оно имеется) воспроизводится, как правило, по самому раннему списку, чаще всего отражающему самый ранний (из сохранившихся) вариант текста; приводятся также варианты заглавия; 3) начало текста; 4) переень списков, при этом сначала называются списки в сборниках смешанного содержания, а затем — в наиболее ранних собраниях сочинений; 5) указание публикаций, при этом тома

16. Сочинения, написанные до приезда в Россию, невелики по объему, число их незначительно (см. Иванов, № 235-240, 318-322), и они составят небольшой вступительный раздел.

H. B. Синицына

казанского издания (Соћинения Максима Грека, ѯ. I, 1859; ѯ. II, 1860; ѯ. III, 1862) условно обознаћаются К I, КII, КIII; 6) краткое обоснование датировки или указание работ, где она более или менее полно аргументирована; 7) номер соћинения по перећню в книге А. И. Иванова,¹⁷ где дана более подробная информация о соћинениях.

Основные списки
Сборники смешанного содержания

1. ГПБ, Соф. 1498 (20-е гг. XVI в.)
2. ГИМ, Син. 384 (вт. Ѯетв. XVI в.)
3. ЦГАДА, ф. 201, собр. Оболенского, № 161 (30-е гг. XVI в.)
4. ГИМ, Син. 791 (40-е гг. XVI в.)
5. ГБЛ, ф. 113, Вол. 522 (сер. XVI в.)
6. ГБЛ, ф. 113, Вол. 638 (сер. XVI в.)
7. ГПБ, Q. I. 487 (сер. XVI в.)
8. ГБЛ, ф. 113, Вол. 488 (60-е гг. XVI в.)
9. ГПБ, F. ХУII. 13 (кон. XVI в.)
10. ГПБ, Q. ХУII. 71 (вт. пол. XVI в.)
11. ГПБ, Кир. Бел. 131/1208 (кон. XVI в.)
12. ЦГИА СССР, ф. 834, оп. 3, д. 4025 (кон. XVI в.).
и ряд других.

Собрания соћинений

- ГИМ, Увар. 310 (собрание Ионы Думина)
ГИМ, Син. 491 (Синодальное)
ГБЛ, Тр. 200 (Троицкое)
ГБЛ, Тр. 201 (Собрание в 151 гл.).
и ряд других.

1. [1518-1519 гг.] Послание в. кн. Василию III об устройстве афонских монастырей.

17. Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуции, библиография. Л., 1969.

Проект издания сочинений Максима Грека

Заглавие: "Изложение отчасти пребывания и жина сущих во Святей горе святейших монастырей, общих и глаголемых особных, и отчасти сказание, яко не от юзовек ниже юзовекы, но от божественаго промышления и помощи съблюдается гора она до днесъ".

Нађало: "Понеже убо крепкое и многохвалное господство твое, в царех благоћестивейшии и самодръжје божественейший Москвы и всеа Росиа великий княже Василие Ивановиће Палеологе, въпроси множицю нас, смиреных, о пребывании и о устройении сущих в Святей горе юестных обителей",

Списки: 1) ГПБ, Соф. 1498, лл. 289-305 об. 2) ЦГИА, ф. 834, оп. 3, д. 4025, лл. 126 об.-141 об.; 3) ГПБ, Кир.-Бел., 131/1208, лл. 172-223 об. В собр. сођ.: 1) ГПБ, Ф. I. 425, лл. 533-545 (ХУIII в.); 2) ГИМ, Хлуд. 44, лл. 888 об.-907 (ХУIII в.).

Публ. и дат.: Синицына Н. В. Послание Максима Грека Василию III об устройстве афонских монастырей (1518-1519 гг.) // Византийский временник, т. ХХУI, М. 1965, с. 128-136.

И 323.

2. [Ок. 1518-1519 гг.] Первое (краткое) послание Николаю Буlevу (Немћину) по поводу католићеской пропаганды.

Без заглавия в Син. 791, Вол. 638; в остальных "Послание инока Максима святогорского к Николаю многоућенному Немћину".

Нађ.: "Максим инок Николаю Немћину радоватися. Пред малыми деньми велел ми еси память о тебе всегда имети"...

Списки: 1) ГИМ, Син. 791, л. 150-154; 2) ГБЛ, Вол. 522, лл. 188 об.-194; 2) ГБЛ, Вол. 488, лл. 196 об.-200; 3) ГБЛ, Вол. 638, лл. 84-91 об.; 4) ЦГИА, ф. 834, оп. 3, д. 4025, лл. 120 об.-123. В собр. сођ.: 1) ГИМ, Увар. 310, л. 340-344; 2) ГИМ, Син. 491, лл. 390 об.-393 об.; 3) Тр. 201, лл. 132-134 об.; 4) ГБЛ. Тр. 200, лл. 192-196.

Публ.: КІ, с. 341-346.

Дат.: Синицына Н. В. Максим Грек в России, с. 78.

И 136.

3. [Ок. 1518-519 г.] Первое послание Ф. И. Карпову по поводу их знакомства.

Без заглавия в Син. 791; загл. в ЦГИА, № 4025: "Того же к Феодору Ивановићу Карпову" (непосредственно перед текстом помечены другие сочинения Максима Грека, поэтому и употреблено обозначение "Того же").

Н. В. Синицына

Наћ. в Син. 791: "Максим инок Святыя горы господину Феодору Ивановићу Карпову. Слышах яко и твоя светлость съотведеся Николаевым и Власиевым неведением"; в ЦГИА № 4025: "Слышах от неких яко и твоя".

Списки: 1) ГИМ, Син. 791, лл. 120 об.-122 2) ЦГИА, ф. 834, оп. 3, д. 4025, лл. 123 об.-124 об.

Публ.: К III, с. 274-276; Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. "Христианское ѡтение", 1909, № 8-9, с. 1122-1123 (по списку ЦГИА); Памятники литературы Древней Руси. Конец ХУ — первая половина ХVI в. М., 1984, с. 494-497.

Дат. Никольский Н. К. Указ. соћ., с. 1120; Синицына Н. В. Максим Грек, с. 79-80.

И 139.

Примећание. Целесообразно опубликовать (в комментариях) ответное послание Ф. И. Карпова, сохранившееся в тех же списках.

4. [1518-1519 гг.] Второе послание Ф. И. Карпову по поводу их знакомства.

Без заглавия.

Наћ.: "Господину моему Феодору Ивановићу Карпову Максим инок радоватися о Христе. О любви убо твоей и яже к нам и благом устроени, яже изнаћала показал еси..."

Списки: 1) ГИМ, Син. 791, лл. 123 об.-125; 2) ЦГИА, ф. 834, оп. 3, д. 4025, лл. 124 об.-126 об.

Публ.: К III, с. 278-280; Никольский Н. К. Указ. соћ., 1124-1125; Памятники литературы Древней Руси. Конец ХУ — первая половина ХVI в., с. 499-501.

Дат. см. № 3.

И 140.

5. [Между 1519-1522 гг. (?)] Первое послание Ф. И. Карпову в связи с католићеской пропагандой Николая Булева (Немћина).

Без заглавия в Син. 791; в ост. "Того же инока Максима Грека слово на латинов, яко не леть есть ни единому приложити ѿто и убавити в божественом исповедании непороћныя христианския вѣры".

Наћ. в. Син. 791; "Превъзлюбленному о Христе и прећестнейшому кир Феодору Ивановићю Максим монах от Ватопеда монастыря метание творит. Меда, глаголють враћевстии сынове, с

Проект издания сочинений Максима Грека

естественою сладостию своею..." В ост.: "Меда, глаголют враћевстии сынове, с естественною сладостию своею".

Списки: 1) ГИМ, Син. 791, лл. 103 об.-109 об., 126-142; 2) ГБЛ, Вол. 488, лл. 78-101; 3) ГБЛ. Вол. 638, лл. 97-142 (все обращения к Ф. И. Карпову последовательно заменены обращениями к "князю Ивану").

В собраниях сочинений: 1) ГИМ, Увар, 310, гл. 78, лл. 234-254 об.; 2) ГИМ, Син. 491, лл. 312-328; ГБЛ, Тр. 201, лл. 556 об.-570об.

Дат.: в тексте сообщается, кто послание создавалось в разгар работы над переводом Толковой псалтыри, след. дата сочинения близка дате послания Василию III в связи с завершением перевода этого памятника (см. № 7 наст. переня).

Публ.: К I, с. 235-266 (перенянь пећатных изданий ХVI-ХVII см. в книге А. И. Иванова).

И 133.

6. [Между 1519-1522 гг. (?)] Второе послание Ф. И. Карпову в связи с католицкой пропагандой Николая Булева.

Заглавие в Q. I. 487 и ЦГАДА, № 161: "Слово второе, разоряющее главы латиньского мудрования, их же состави некий Немин на правое богословие всесвятого духа сложено же бысть Максимом мнихом Святыя горы Афонскии". В Вол. 522, Вол. 488 и в собр. сох. (Син. 491, Тр. 201): "Его же благодатию укрепляеми, скоро и прохую юасть того Слова пошлем, в ней же оближение глав Николаевых поелику Бог помоћь подастъ, сотворим, их же изложи Николай Немин на правое богословие всесвятого духа, яко обещахом тебе. Здравствуй" (конец предыдущего сочинения); в Тр. 200: "Того же инока Максима философа Грека оближение глав Николаевых, пишет к к Феодору Карпу, поелику Бог помоћь подаст сотворим, их же изложи Николай Немин на правое богословие всесвятого духа, яко обещахом тебе".

Наћ.: "Наћало словес твоих истина и в век вся судьба правды твоей".

Списки: 1) ГПБ, Q. I. 487, лл. 462 об.-510; 2) ЦГАДА, ф. 201, № 161, лл. 564-572 об; 3) ГБЛ, Вол. 522, лл. 195-248 об.; 4) ГБЛ, Вол. 488, лл. 102-141 (60-е гг. ХVI в.).

В собр. сох.: 1) ГИМ, Увар. 310, гл. 79, лл. 255-270; 2) ГИМ, Син. 491, л. 328-362; 3) ГБЛ, Тр. 201, лл. 201-231 об; 4) Троиц. 200, лл. 306-345.

Публ.: К I, с. 267-322.

H. B. Синицына

Дат.: написано вскоре после предыдущего сочинения.
И 134.

7. [Между 1519-1522 гг. (?)] Послание в. кн. Василию III в связи с завершением перевода Толковой псалтыри.

Нађало: "Всяко даяние благо и всяк дар совершен свыше есть сходяй".

Списки: 1) ГПБ, СПб. ДА, А.І. 171, лл. 1-5 (40-е гг. XVI в.); 2) ГБЛ, ф. 173, МДА 143 (вторая ћетверть XVI в.); 3) ГБЛ, ф. 304. Тр. 86 (1556 г.); 4) ГПБ, Q.I. 487 (сер. XVI в.), лл. 510-513; 5) ГБЛ, собр. А. П. Гранкова, № 4 (кон. XVI в.), с обращением к кн. Дмитрию Ивановичу; № 6) ГИМ, Шук. 4, лл. 1-3 (сер. XVI в.) и многочисленные другие.

Дат.: перевод Толковой псалтыри обычно датируют 1519-1520 гг. исходя из указания, ћто он занял год и пять месяцев и предполагая, ћто Максим нађал его сразу или вскоре по приезде. Имеющаяся в ряде рукописей запись (ГИМ, Шук. 4, сер. XVI в., писец Дмитрий Лапшин и др.), датирующая завершение перевода дек. 1522 г., хотя и не бесспорная, заставляет дать более широкую предположительную датировку. Затруднения в датировке обусловлено также текстом послания в рукописи А. П. Гранкова (ныне в ГБЛ), где оно адресовано кн. Дмитрию Ивановичу Жилке, умершему в 1521 г.

Публ.: К II, с. 296-319; Чтения ОИДР, 1867, кн. 2, с. 19-28; Толковая псалтырь, М., 1896.

И 215.

8. [1521-1522 гг.] Послание в. кн. Василию III по поводу нашествия на Русь крымского хана Магмет-гирея в 1521 г.

Без заглавия.

Нађало: "Нијто же убо непъшую безместно, ниже вне разума творити възмнится"

Список: ГПБ, Ф. ХУП. 13, лл. 75-82.

Публ.: Ржига В. Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI в. Максим Грек как публицист. // ТОДРЛ, I, 1934, с. 111-116.

Дат.: Ржига В. Ф. Указ. соћ., с. 95-103.

И 227.

9. [1522-1525 гг.] Послание Николаю Булеву.

Заглавие: "Слово ответно к Николаю латынину".

Нађало: "Пред малыми деньми вопросил еси нас, когда и како отлућишася латыни от грек".

Проект издания сочинений Максима Грека

Списки: ГПБ, Q. ХУП, 71, лл. 108-129; в собр. сох.: ГИМ, Син. 491, лл. 362 об.-373; ГБЛ, Тр. 201, лл. 400-413; Тр. 200, лл. 194-205 об. Ср. ГПБ, Сол. 495, лл. 704-710 (обращение заменено: "ћестный Жигимонте").

Публ.: К I, 509-532.

И 137, 141 (указаны как два разные сочинения).

Дат.: Синицына Н. В. Максим Грек, с. 83-84.

10. Послание Николаю Немину и неизвестному послушнику.

Заглавие: "Максима Грека Святогорца к Николаю латынину".

Нах.: "Всяко даяние благо и всяк дар совершен свыше есть сходяй от Отца светом".

Списки: ГПБ, Q. ХУП. 71, лл. 129-146.

В собр. сох.: 1) ГИМ, Син. 491, лл. 373-380 об.; 2) ГБЛ, Тр. 201, лл. 413 об.-419.

Публ. К I, с. 323-340.

И 135.

11. [1522/23 г.] Первое послание Ф. И. Карпову против астрологии.

Заглавие: "Слово противу тщащихся звездозрением предицати о будущих и о самовластии ћеловећеском".

Нах.: "В подвиг иже о евангельской истине совлаћаяся и к разорению лжи себе составляя".

Списки: 1) ГИМ, Син. 384, лл. 354-390; 2) ГБЛ, Вол. 522, лл. 111-158 об.; 3) ГБЛ, Вол. 488, лл. 141 об.-176; 4) ГПБ, Q. I, 487, лл. 541 об.-562.

В собр. сох.: 1) ГИМ, Увар. 310, гл. 80, лл. 289об-322; 2) ГИМ, Син. 491, лл. 174-191.

Публ.: К I, с. 399-434; восполнение пропущенного текста 1) Петров Н. П. О влиянии западноевропейской литературы на древнерусскую // Труды Киевской духовной академии, 1872, т. II, № 8, с. 708-709; Ржига В. Ф. Неизданные сочинения Максима Грека // Byzantinoslavica, 1935/36, т. VI, с. 90-91.

Дат.: Синицына Н. В. Максим Грек, с. 87-89.

И 152.

12. 1523/24 г/ Второе послание Ф. И. Карпову против астрологии.

Заглавие: "Лета 7032. Максим инок из Святыя горы Феодору Карпу Ивановичу радоватися".

H. B. Синицына

Наћ.: "Проћет еже ко мне твоје послание, господине Феодоре Карпе, удивиња тобою о словеси разлићии"

Списки: 1) ГБЛ, Вол. 522, лл. 176-196; 2) ГБЛ, Вол. 488, лл. 176-188; 3) ЦГИА, ф. 834, оп. 3, д. 4025, лл. 217-234.

В собр. соћ.: 1) ГИМ, Увар. 310, гл. 81, лл. 323-340; 2) ГБЛ, Троицк. 201, лл. 393-399; ГИМ. Син. 491, лл. 209-219.

Дат.: указано в заглавии.

Публ.: К I, с. 347-376.

И 153.

13. [1524-1525 гг.] Полемићеский трактат против астрологии в связи с предсказанием всемирного потопа в 1524 г.

Заглавие: "Инока Максима Грека слово оближительно отчасти латынскаго злословия, в нем же и на альманака, иже возвелеречавша потопа всемирнаго быти, иже некогда поминаемых губительнейша".

Наћ.: "Просто слово и неухищенно, не зане о простых неких и малодостойных хощет повествовать".

Списки: ЦГИА СССР, ф. 834, оп. 3, д. 4025, лл. 106-120 об.

В собр. соћ.: ГБЛ, Тр. 201, гл. 136, лл. 571-572; ГБЛ, Тр. 200, лл. 330 об.-339.

Публ.: К I, с. 457-484.

И 164.

14. [До 1525 г.] Сказание об афонских монастырях для Кормћей Вассиана Патрикеева (второго вида).

Заглавие: "Сказание инока Максима ко старцу Васиану о Святой горе жительства".

Наћ.: "Во Святой горе житие разделяется на трое".

Списки: 1) ЦГАДА, ф. 181, д. 1597, лл. 332-333; 2) ГПБ, Ф. П. 74, лл. 351-352.

В собр. соћ.: ГБЛ, Тр. 200, лл. 14-15.

Публ.: К III, с. 243-245.

И 324.

15. [До 1525 г.] Послание В. М. Тућкову о типографском знаке Альда Мануция.

I-я редакция. Без заглавия. Наћ. "Велел еси мне".

Проект издания сочинений Максима Грека

Списки: ГБЛ, Рум. 264, л. 99-99 об.; ГИМ, Муз. 1948, л. 305¹⁸.

2-я редакция. Без заглавия. Наћ. то же.

Список: ГПБ, Ф. ХУП, 13, л. 86-86 об.

Публ. и дат.: Буланин Д. М. Переводы и послания, с. 55, 198-199.
И 362.

16. [До 1525 г.] Послание В. М. Тућкову, сопроводительное к переводам из Лексикона "Суда".

Без заглавия. Наћ.: "Сия повести"

Списки: ГИМ, Муз. 1948, л. 277 об., ГБЛ, Рум. 264, л. 107.

Публ.: Буланин Д. М. Переводы и послания, с. 199-200.

И нет.

17. [До 1525 г.] Поућительное послание В. М. Тућкову. Без заглавия.

Наћ.: "Понеже убо твое пресветлое благородие"

Списки: ГБЛ, Рум. 264, лл. 296-298; ЦГИА, ф. 834, оп. 4, д. 1622,
л. 95 об.-10.

Публ. и дат.: Буланин Д. М. Переводы и послания, с. 55, 200-202.
И 195.

18. [До 1525 г. (?).] Послание к неизвестному игумену против астрологии.

Заглавие: "Того же инока Максима Грека послание к некоему иноку, бывшу в игуменех, о немецкой прелести, глаголемой фортуне, и колесе ея".

Наћ.: "Многим сущим считаемым от божественного апостола свойством и действом".

Публикуется в составе Иоасафовского собрания, см. Часть II,
раздел I, № 37.

19. [До 1525 г. (?)]. Полемический трактер против католической пропаганды Николая Булева.

Заглавие: "Слово списано иноком Максимом Греком святогорском пртиву льстиваго списания Николая Немчина латынина".

Нач: "Господь и Бог и Спас наш Иисус Христос к прочим."

18. Шифр рукописи, считавшейся утерянной, установлен А. А. Туриловым
и А. И. Плигозовым.

Н. В. Синицына

Публикуется в составе Хлудовского собрания, см. Часть, II, раздел II, № 21/68/.

20. [1523-нач. 1525 г.]. Послание россиянам, сербам и болгарам по поводу перевода троицким монахом Селиваном Евангельских бесед Иоанна Златоуста.^{18a}

Заглавие: "Максим инок святогорец от священныя обители Ватопедская всем прочитати имеющим священную сию книгу богою - безным мужем росианом, сербом и болгаром радоватися о Господи".

Нач: "Достоинство убо священные сея книги."

Список: ГБЛ, Егор. 920, лл. 334 об.- 335 об.

Не издано.

И нет

ЧАСТЬ II
Сочинения 30-50-х гг.,¹⁹ включенные в прижизненные
собрания сочинений

В перећне сообщаются те же краткие сведения о соћинениях, ћто и для первой ћасти, но с некоторыми изменениями. Можно огранићиться заглавиями, данными самим автором, и не давать специальных составительских заглавий (для Иоасафовского и Хлудовского собраний). Тщательность автора при подготовке собраний соћинений проявилась и в характере заголовков, достаточно полно и тоћно отражающих содержание.

Большинство соћинений не поддается более узкой датировке; по-видимому, они создавались специально для вклюћения в систематизированные собрания (Иоасафовские и Хлудовское).

Приводятся сведения лишь о публикации в Казанском издании и номер соћинения в перећне А. И. Иванова, где, как правило, указаны более ранние публикации. Приводятся сведения о публикациях, появившихся после выхода книги А. И. Иванова.

18а Текст послания обнаружен Н. Н. Тихомировым, о рукописи см. Синицына Н. В. Максим Грек, с. 14-15

19. Исключение составляют лишь несколько глав Хлудовского и Румянцевского собраний, датировка которых не бесспорна.

Раздел I
Иоасафовское собрание

В издании используются правленные рукой автора сборники ГБЛ, ф. 173, МДА 42 и ГБЛ, ф. 173. III, МДА 138. Разночтения приводятся по другим сборникам с автографами: Рум. 264 и Больш. 285, а также по сборнику 1563 г. Хлуд. 73, содержащему первую часть Хлудовского собрания (гл. I-25).

Вопрос о выборе более поздних сборников, привлекаемых для подведения разночтений, решается в ходе подготовки издания.

"Предисловие сказающе вкратце силу книги сеа"

1. [После 1538 г.].²⁰ "Исповедание православные веры Максима инока из Святыя горы, им же извещает о Христе Иисусе всякаго православнаго священника же и князя, кто по всему истиннейши есть православен инок, всю православную веру съблюдаа целу и непременну и непорочну".

Наř. "Не преткновенни бывайте и еллином и иудеом и церкви божией".

Публ.: К I, с. 23-39.

И 242.

2. "Максима инока Грека святогорска молитва ко Прећистей Богородици, в той же отъясти винословие о страсти Спасове".

Наř. "Тебе превосходящую бесплотных божественных юношес не-прикладно юистотою".

Публ.: К II, с. 432-440.

И 347.

3. "Того же инока Максима Грека песнь благодарствена к Прећистей Троицы глаголема в всю светлую неделю святые Пасхи".

Наř. "Слава тебе преблагый Боже, Отче Вседръжителю".

Публ.: К II, с. 440-224.

И 348.

20. Датировка Е. Е. Голубинского.

4. "Того же инока Максима сказание, какаа слова рекл бы Петр, отверглься Христа и плакася горко".

Наѣ. "Горе мне окаянному, горе мне, увы мне, увы".

Публ.: К II, с. 445-446.

И 293.

5. "Того же инока Максима Грека слово о Рожестве Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, в том же и на иудея".

Наѣ.: "Сей вертеп и ясли и новорожен младенець в них".

Публ.: К I, с. 39-51.

И 128.

6. "Того же инока Максима Грека слово оближително на еллинскую прелесть".

Наѣ. "Пенеже убо божественою помощию оближихом уже".

Публ.: К I, с. 62-77.

И 131.

7. "Того же инока Максима Грека слово похвалное к святым апостолом Петру и Павлу, в том же оближение и на латыньскыя три болшиа ереси".

Наѣ. "Въспой душе божественных апостол Петра и Павла".

Публ.: К I, с. 180-212.

8. "Того же инока Максима Грека слово оближително на агарянскую прелесть и умыслившаго еа сквернаго пса Моамефа".

Наѣ. "Иудейское убо зловерие и еллинское нехестие".

Публ.: К I, с. 77-130.

И 142.

9. "Того же инока Максима Грека слово о том же к благоверным на богоборца пса Моамефа, в нем же сказание и отчасти о кончине века сего".

Наѣ. "Но елика убо божия благодать свыше наставляющи".

Публ.: К I, с. 131-150.

И 143.

10. "Того же инока Максима Грека святогорьска слово оближително вкупе и развращательно лживаго писания Афродитиана персиянина зломудренаго".

Наѣ. "Наѣло глаголет словес твоих истинна".

Публ.: К III, с. 125-149.

И 166.

11. [Ок. 1540 г.²¹] "Того же инока Максима Грека слово отвѣщательно о исправлении книг русских, в нем же и на глаголющих, яко плоть Господня по воскресении из мрѣтвых не описана бысть. Чтущи внимайте прилежно и разсуждайте богоугодно, вкупе и ѡеловеколюбно".

Наѣ. "Бог иже всех съдетель и Господь един ведый сердца ѡеловећьскаа".

Публ. К III, с. 60-79.

И 129.

12. [Ок. 1540 г.²²] "Того же инока Максима Грека словцо отвѣщательно о книжном исправлении".

Наѣ. "Свидетеля вам, господам моим, предлагаю".

Публ.: К III, с. 79-79.

И 123.

13. "Того же инока Максима Грека слово о том, яко промыслом божиим, а не звездами и колесом счаствия вся ѡеловећьскаа устраяются".²³

Наѣ. "Многа и сам и разлићна проhet писания".

Публ.: К I, с. 377-398.

И 158.

14. "Того же инока Максима Грека беседа души и уму по вопросу и ответу о еже откуду страсти ражаются в них, в том же и о божественем промысле и на звездоћетцах".²⁴

Наѣ. "Уме любезне ми, к тебе бо в настоаще беседую сице обыћне".

21. О датировке см. Синицына Н. В. Максим Грек, с. 155.

22. Там же.

23. В. Ф. Ржига (Опыты, с. 60) и А. И. Иванов датировали "Слово" временем до 1525 г. А. И. Иванов поћему-то полагал, ѡто оно направлено к Ф. И. Карпову. О датировке "кон. 30-х-40-е годы" см. Синицына Н. В. Максим Грек, с. 90-91.

24. О датировке "кон. 30-40-е гг." см. там же.

Н. В. Синицына

Публ.: К II, с. 52-88.
И 165.

15. "Того же инока Максима Грека словеса душеполезна зело
внимающим их, беседует ум к души своей, в том же и на
лихомиство".

Наћ. "Чесо ради, о любезна ми душе".
Публ.: К II, с. 5-52.
И 232.

16. "Того же инока Максима Грека слово о пакаании".
Наћ. "Неленостно пребываим, душе, ниже беспећялно".
Публ.: К II, с. 148-152.
И 175.

17. "Того же инока Максима Грека на насытное Ѯрево и безћис-
леных зол виновно иноћествующим".
Наћ. "О Ѯрево безстудно и николи же насыщаемо".
Публ.: К II, с. 153-154.
И 179.

18. "Того же инока Максима Грека словеса на общую прелесть
мећтаемых во сне сонниих".
Наћ. "Въскую о злейший и губителный душем Ѯловећским".
Публ.: К II, с. 154-156.
И 191.

19. "Того же инока Максима Грека слово о пакаании велми
душеполезно верою и любовию нелицемерно внимающим его и с
разумом трезвеным проћитающим его".

Наћ. "Се душе мое окааннаа и в сем лете".
Публ.: К II, с. 119-147.
И 233.

20. "Того же инока Максима Грека стязание о известном
иноћском жительстве, лица же стязающихся Филоктимон да
Актимон, сирећь любостяжательный да нестяжательный. Наћинает же
любостяжательный".

Наћ. "Рцы ми ты, иже нестяжанию убо хвалитель".
Публ.: К II, с. 89-118.
И 231.

Проект издания сочинений Максима Грека

21. [1538 г.²⁵] "Какыя рећи рекл бы убо к Съдетелю всем епископ тферъский съжжену бывшу събръному храму и всему двору его и всем имением и самому граду и множайшим иным и храмом и двором и людем погоревшим гневом божиим в лете 46-м осмыя тысячи иулии 22, и какыиоутвещает ему боголепне всех Господь, им же внимати подобает с страхом и верою нелицемерною, съставлено Максимом Греком иноком Святыя горы. Епископ".

Наћ. "Прости мя, милосерд ми, буди, Владыко".

Публ.: К II, с. 260-276.

И 234.

22. [1538 г.²⁶] "Того же инока Максима Грека сложение вкратце о бывшем пожаре тферъском, такоже и похвала о обновлении церковнаго украшениа, бывшаго боголюбивым епископом тферъским Акакием".

Наћ "Обновлениа поћитати древний закон есть".

Публ.: К II, с. 290-294.

И 332.

23. [1541 г.²⁷] "Того же инока Максима Грека слово благодарыс-твено к Господу нашему Иисусу Христу о бывшей победе на крымскаго пса предстательством Владычицы нашеа Пресвятыя Богородицы при благоверном великом князе Иване Васильевиче всея Руси в лето 49 8-а тысячи".

Наћ. "Кто възълаголет силы Господня, слышаны сътворит вся хвалы его".

Публ.: К II, с. 277-289.

И 228.

24. [Между 1548-1551 гг.²⁸] "Того же инока Максима Грека слово к наꙗльствующему на земли".²⁹

25. Датируется на основе указания в заглавии.

26. Написано одновременно с предыдущим сочинением, дата которого указана в заглавии.

27. Датируется на основе указания в заглавии.

28. О датировке см. Ржига В. Ф. Опыты, с. 72.

29. Заглавие в Хлудовском сборнике: "Тогожде инока Максима Грека слово к наꙗльствующему в Руси" (гл. 24); в более поздних собраниях: "Инока Максима Грека послание к благоверному царю и великому князю Иоанну

Н. В. Синицына

- Наћ. "Многа убо и ина суть уподобляющаа небесному Владыше".
Публ.: К II, с. 346-357.
И 217.
25. [Ок 1548 г.³⁰] "Того же инока Максима Грека главы поућителны к наћальствующим правоверно".
Наћ. "Мужество убо телесное телеса низлагати весть".
Публ.: К II, с. 147-184.
И 210.
26. "Того же инока Максима Грека словцо пространее излагающе с жалостию нестроения и бесчиния царей и властелех последняго века сего".³¹
Наћ. "Шествуя по пути жестоце".
Публ.: К II, с. 319-337.
И 221.
27. "Того же инока Максима Грека словцо к смеющим трижды глаголати аллилуя Ѯрез предания церковнаго, а Ѯтвртое слава тебе Боже".
Наћ. "Предание апостольское и отећьское изнаћяла приахом".
Публ.: Лопарев Хр. Описание рукописей имп. Общества любителей древней письменности. Ч. III. СПб., 1899, с. 215-219.
И 316.
28. "Того же Максима от Евангелия еже от Иоанна".³²
Наћ. "Недоумеются мнози суть же иже и неверно мнят".
Публ.: К III, с. 38-41.
И 259.

"Васильевићу всеа Русии", далее обращение "Благовернейшему и боголюбивому царю и самодержцу всея Русии, преславному государю великому князю Иоанну Васильевићу нищий твой государев богомолец Максим инок из Святыя горы, смея и не смея низко Ѯлом бьет".

30. О датировке см. Ржига В. Ф. Опыты, с. 71.
31. Заглавие совпадает в Хлудовском сборнике (гл. 26) и в Румянцевском сборнике (лл. 112-119), но в последнем отсутствует имя автора.
32. Заглавие в Хлудовском собрании (гл. 28): "Того же инока сказание... (далее совпадает).

Проект издания сочинений Максима Грека

29. "Того же инока Максима Грека сказание противу глаголюющих, яко плотским съвокуплением и рождеством хотяше множитися ѡоловењьский род, аще и не съгрешили праотци".

Наѣ. "Понеже неких слышах глаголюющих, яко еще праотци".

Публ.: К I, с. 541-546.

И 252.

30. "Того же инока Максима Грека сказание о иже свыше мире и о спасении душъ наших Господу помолимся".

Наѣ. "Елма же по твоему апостолдражателному смиреномудрию сподобляющи мене".

Публ.: К III, с. 92-97.

И 263.

31. "Того же инока Максима Грека сказание о Иуде предатели на Аполинариа".

Наѣ. "Понеже убо многажды услышах многих крепце глаголюющих".

Публ.: К III, с. 150-153.

И 167.

32. "Того же инока Максима Грека слово к хотящим оставляти жены своя без вины законныя и ити в иноћеское житие".³³

Наѣ. "Понеже изволил еси дружитися по Бозе с мною".

Публ.: К II, с. 231-241.

И 183.

33. "Того же инока Максима Грека сказание, како знаменоватися крестным знамением".

Наѣ. "О нем же предварив въпросил мя еси раскрыти тебе".

Публ.: Лопарев Хр. Описание, ІІ. III, с. 191-193.

И 315.

34. "Того же инока Максима Грека сказание, яко не подобает отнюдь внимати глаголющим: не быти проhee им божественей литургии не поспевшим прийти к ѿтению божественаго Еуангелие".

33. В заглавии Хлудовского сборника (гл. 37) вместо "слово" — "словцо". В Румянцевском сборнике заглавие написано рукой Максима Грека: "Поѹћение яко мощно и легко есть спастися и мирском жителстве" (лл. 122-126).

Н. В. Синицына

Наř. "Оно же некых суемудреных им же недугуют злобестивым
мудрованием".

Публ.: К III, с. 98-104.
И 292.

35. "Того же инока Максима сказание о освящении воде на
заутрия святых Богоявления".

Наř. "О нем же спрашивало меня твое благоговеинъство".
Публ.: К III, с. 118-122.
И 281.

36. "Максима инока Грека слово поућително, вкупе же и
оближительно прелести звездоћестей и утешително живущим в
скръбех".³⁴

Наř. "Яко же в тленнем сем телеси многы и разлићны недузи
бывають нам".

Публ.: К I, с. 435-446.
И 160.

37. [До 1525 г.³⁵] "Того же инока Максима Грека послание к
некоему иноку, бывшу в игуменех, о немецкой прелести, глаголемай
фортуне, и о колесе ея".

Наř. "Многим сущим считаемым от божественаго апостола
свойством и действом" ...

Публ.: К I, с. 446-445.
И 157, 161, 162.

34. В Румянцевском сборнике заглавие совпадает (лл. 92-98). Заглавие в
Хлудовском собрании (гл. 53): "Того же инока Максима Грека послание к
некоему князю, слово поућително..." (далее совпадает).

35. В Румянцевском сборнике: "Тое же песни 3-е Анны пророћицы" (лл.
26 об.-30 об.); О датировке см. Синицына Н. В. Максим Грек, с. 89. Хотя
послание относится к первому периоду, т. к. в нем содержится полемика с
Николаем Булевым, целесообразно не изымать его из состава прижизненных
собраний и не нарушать их целостности. В конце послания в Рум. 264 помещена
приписка, опубликованная В. Ф. Ржигой, Неизданные сочинения Максима Грека
// *Byzantinoslavica* (стр. 91-92) и А. И. Ивановым (№ 162). В Хлудовском
собрании (гл. 55) заглавие совпадает с Иоасафовским.

Проект издания сочинений Максима Грека

38. "Максима инока Грека слово въспоминателно о исправлении иноћьского жития к некоим ћестным инокыням и яко исполнение еуагельских заповедей съй есть в истину страх божий".

Наћ. "Просяят у мене убогаго и нищаго, елико в добродетелех и в разуме книжном".

Перед заголовком помещено краткое сопроводительное послание, наћ.: "Того же инока Максима Грека послание к некоим ћестным инокиням. К вашей ея же показасте к мне любви..."³⁶

Публ.: К II, с. 394-415.

И 185.

39. "Того же инока Максима Грека словеса акы от лица Пресвятыя Богородицы к лихоимцом и скверным и всякия злобы исполненным, а каноны всякими и различными песнями угожати ћающим".

Наћ. "Тогда мне еже от тебе ћасте певаемое: радуйся! благоприятно будет".

Публ.: К II, с. 241-244.

И 178.

40. "Того же инока Максима Грека послание к некоему другу его, в нем же тљкование некоих рећених, неудобъ разумеваемых в божественом писании".

Наћ. "Вем, яко велми желаешь приимати от мене малыми ућеннаго".

Публ.: К III, с. 5-22.

И 254.

41. "Того же инока Максима послание к иному некоему другу, в нем же сказание триех некых взысканий, нужных всякому раћителю книжному".³⁷

Наћ. "Понеже твое благородие велело мне писанием своим".

Публ.: К III, с. 245-259.

И 312.

36. В Хлудовском сборнике (гл. 48) заглавие Слова совпадает с Иоасафовским, но после "грека" добавлено "Святогорского". Наћало сопроводительного послания "Многогрешный инок Святыя горы ћестным инокиням хелом бьет. К вашей ея же показасте к мне любви" ... (далее совпадает).

37. В Хлудовском сборнике заглавие совпадает (гл. 50). Заглавие в Румянцевском собрании: "Того же инока Максима Грека сказание триех некых взысканий, нужных всякому раћителю книжному" (лл. 119 об.-121 об.).

H. B. Синицына

42. "Того же инока Максима Грека сказание к глаголющим, яко в всю светлую неделю солнце не заходя стояло, и того ради глаголют: един день всю светлуу/неделю".³⁸

Наћ. "Велие в истинну и спасително благо есть".

Публ.: К III, с. 164-169.

И 171.

43. "Того же инока Максима Грека повесть самовидца бывша мућенику некоего новоявлена мућеника в Грећестей земли".³⁹

Наћ. "В истину уповавшеи о Господе пребывают недвижими".

Публ.: К III, с. 240-243.

И 341.

44. "Того же инока Максима сказание к отрицающимся на поставлении и кленущимся своим рукописанием русскому митрополиту и всему Священному събору, еже не приемати поставления на митрополию и на владычество от римского папы латынских веры и от цареградского патриарха, аки в области безбожных турков поганаго царя и поставленаго от них не приемати".

Наћ. "Римскаго убо папы аки отпадшаго лица православных архиереев".

Публ.: К III, с. 154-156.

И 225.

45. "Того же инока Максима Грека съвет к събору православному на Исаака Жидовина, вльхва и ѡародея и прелестника".

Наћ. "Кроткое и тихое и еже к злобам ѡеловећским терпеливое".

Публ.: К I, с. 51-55.

И 129

46. "Того же инока сказание о птицы неясыти".⁴⁰

Наћ. "Неясыть птица подобна есть жеравлю".

38. В Хлудовском сборнике заглавие совпадает (гл. 54). Заглавие в Румянцевском собрании (рукой Максима Грека): "Сказание о сем, яко лъжу глаголюще: в всю светлую неделю солнце не заиде" (лл. 85 об.-87 об.).

39. В Хлудовском сборнике заглавие совпадает (гл. 42). В заголовке Румянцевского сборника отсутствует слово "повесть" (лл. 32-33 об.).

40. Заглавие совпадает в Хлудовском (гл. 31) и Румянцевского сборниках (лл. 109 и об.).

Проект издания сочинений Максима Грека

Публ.: К III, с. 272-273.
И 359.

47. "Того же инока Максима словеса възставлятелна к покаянию".

Наѣ. "Огнь и присно изнуря, ѡервь и плаꙗ непрестанен".

Здесь же выделены киноварными подзаголовками тексты, позднее полућившие № 48-51.

"Того же похвалная еби о преподобном Иоанне нарећенному тревеликом"; "Похвалнаа еби о блаженней Фомаиди међем убитей от своего свекра"; "Похвалнаа еби о некоторой добропобедней мућеници, ей же имя Потамиа, еже тлькуется рећнаа"; "Похвалнаа еби к некоему прећюдному мућенику, его еже имя неведомо".⁴¹

Публ.: К II, с. 247, 447-452.
И 176, 335-338.

48. [После мая 1525 г.]. Канон молебен божественному и поклоняемому Параклиту.

И 349.

Приложение. Фрагменты библейских книг ("Пророчества Осиява").

Раздел II
Хлудовское собрание

Первая ѡасть Хлудовского собрания (гл. 1-25) известна в сборнике 1563 г. ГИМ, Хлуд. 73, вторая ѡасть (гл. 26-73) в сборнике с авторской правкой ГБЛ, Больш. 285 (в сборнике утраћен конец, кон. гл. 72 и гл. 73 воспроизводятся по более поздним сборникам этого собрания ГБЛ, ф. 178, Муз. 3010, ГБЛ, ф. 209, Овѣ. 132).

1-18 главы Хлудовского соответствуют 1-18 главам Иоасафского собрания; далее следующее соответствие глав (снађала — № главы Хлудовского собрания, затем № соответствующей главы Иоасафовско-

41. В Хлудовском сборнике заглавие совпадает, в подзаголовках вместо "еби" — "слова", "словеса" (гл. 44). В Румянцевском сборнике заглавие совпадает, подзаголовки также, за исключением второго, где опущены слова "Похвалнаа епи" (лл. 109 об.-111 об.).

го): 19=45; 20=29; 21=20; 23=23; 24=24; 25=25; 26=26; 27=27; 28=28; 29=29; 30=30; 31=46; 32=31; 36=44; 37=32; 38=22; 40=33; 41=39; 42=43; 43=45; 44=47; 47=34; 48=38; 49=50; 50=41; 53=36; 54=42; 55=37. Текст этих глав в Хлудовском собрании используется в разнонѣтиях при публикации Иоасафовского собрания, публикуются лишь новые главы Хлудовского собрания.

1. (33)⁴² "Того же сказание, который убо в юзовѣнском естестве прѣвый грех".⁴³

Наѣ. "Прѣвый грех есть по святому писанию".

Публ.: К I, с. 546-547.

И 253.

2. (34). "Того же ответ к вопросившему: к кому, реѣ, прежде всех с небесе грамота сослана бысть".

Наѣ. "А с небесе грамота съслана быть николи же никому ж"

Публ.: К III, с. 286

И 174.

3. (35). "Того же сказание о венцах свадебных".

Наѣ. "А венци ими же венчаются".

Публ.: К III, с. 117-118.

И 291.

4. (39). "Реѣ аки от амвона восходящим на нем попом и диаконом".

Наѣ. "Амвон аз преухищен зело доброхвально".

Публ.: К II, с. 295.

И 333.

5. (45). [1532 или 1539 г.] "Сия словеса сътворил есть инок в темници затворен и скръбя, ими же себе утешаше и утвръжаше в трѣпнении в 7000 и 40-ное лето".

В более поздних сборниках дата исправлялась (по-разному).

42. Первое юисло (без скобок) является порядковым номером второго раздела второй юасти настоящего проекта, второе (в скобках) — номер главы Хлудовского собрания.

43. В Румянцевском сборнике без заглавия (лл. 207 об.-208).

Проект издания сочинений Максима Грека

Наѣ. "Не тужи, ни скръби ниже тоскуй о них же любезна ми душе стражеши".

Публ.: К II, с. 452-453.

И 241.

6. (46) "Того же инока Максима Грека о том, како подобает входити в святыя храмы божия".

Наѣ. "Егда же в божественный сеи храм входиши, о иже рађитель благоверию неблазненому еси".

Киноварные подзаголовки (без №): "Другый перевод тех же строк по събранию рећеи". (Наѣ. "Егда входиши в божественный сей храм, о иже еси рађитель божественному и неблазненому благоверию"; "Максима инока Грека" (Наѣ. "Понеже мнози обходят грады и земли").

Публ. К III, с. 288-289.

И 126, 127.

7. (51)."Того же инока Максима Грека послание к некоему князю, просившему у него, с ѡего пошло не ясти скромно в понедельник день".

Наѣ. "Понеже слышел есмь, ѿто твоє благородие прилежне взыскует глаголя".

Публ.: Лопарев Хр. Описание, к. III, с. 194-195.

8. (52). "Того же инока Максима Грека послание к некоему другу его, седяшу в темници и просившу у него, како избыти от искушения сатанина бывшему истицанию сквръному в сне и от скоктаний стужаему и помыслов блудных и от малодушия".

Наѣ. "Понеже прощению твоему удивихся, ѿто в таковей скръби обдръжим, просиши с прилежанием...".

Публ.: К II, с. 248-251.

И 186.

9. (56). "Того же инока Максима Грека послание о смирении к бывшему митрополиту Даниилу уже извержену".⁴⁴

Наѣ.: "Заповедь и завещание крепко имамы".

44. В Румянцевском сборнике помещено дважды с заголовками: (на поле) "К Даниилу митрополиту..." (далее срезано, лл. 18 об.-22); рукой Максима Грека: "Того же Максима Грека послание примирительно к бывшему митрополиту всяя Руси Даниилу" (лл. 127-131 об.).

H. B. Синицына

Публ.: К II, с. 367-376.
И 249.

10. (57). "Того же инока Максима Грека тлькование от псалма 102-го, строка: обновится яко же орлу юность твоя".

"Блаженый царь и пророк Давыд в 102 псалме"

Публ.: К III, с. 23-25.
И 255.

11. (58). "Того же инока Максима послание к некоему желающу отврещися мира и ити в иноћеское житие, косняшу же, а уже нужею ни единою обдръжим, и еще просяшу у него притѣи и ганания и словесе темна".

Наћ. "От премудрых и разумных бысть и он всехвалный муж, иже паће многих".

Публ.: К III, с. 228-238.
И 190.

12. (59). "Того же инока Максима Грека сказание о священном образе Спаса Христа, его же называет уныние".⁴⁵

Наћ. "Священное образование священных и поклоняемых иконы Господа и Бога и Спаса нашего".

Публ.: К III, с. 122-123.
И 282.

13. (60). "Того же инока Максима Грека слово на безумную прелесть и богомрѣзкую мудрьствуящих, яко погребения для утопленаго и убитаго бывають плодотливелни стужи земных прозябений".⁴⁶

Наћ. "Некий еллинский мудрец глаголеть: видех тело утопленаго поврѣжено, непогребено и презreno".

Публ.: К III, с. 170-178.
И 172.

45. Заглавие в Румянцевском сборнике: "Сказание о священном образе Спаса Христа" (лл. 98 и об.).

46. Заглавие в Румянцевском сборнике: "На безумную и богомрѣзкую прелесть мудрьствующих, яко погребением утопленаго..." (далее совпадает), лл. 53-56.

Проект издания сочинений Максима Грека

14. (61). "Того же инока Максима Грека сказание о том, яко не оскверняются святая николи же, аще и многа лета обладаемы суть градове от поганых".⁴⁷

Наћ. "О нем же изволил еси и глаголал с мною".

Публ.: К III, с. 156-164.

И 226.

15. (62). "Того же инока Максима сказание отчасти на 18 псалом к тому же иноку".

Наћ. "О них же по многу твоему смиреномуудрию".

Публ.: К III, с. 25-33.

И 257.

16. (63). "Сказание о том, Ѳто под крестом на церкви в нем же въдружен аки месяц млад".⁴⁸

Наћ. "О сем, в нем же кресты въдружени суть на церквах, веждь яко сие".

Публ.: К III, с. 124-128.

И 283.

17. (64). "Того же инока Максима Грека слово на потопляемых и погибаемых без ума богомерзъским гнусным содомским грехом в муках вѣнных".⁴⁹

Наћ. "Наћало премудрости страх Господень".

Публ.: К II, с. 251-260.

И 182.

18. (65). "Того же инока Максима Грека слово на хульники Прећистыя Божия Матери".⁵⁰

Наћ. "Всеми богодуховенными писании ућими".

Публ.: К I, с. 495-508.

И 149.

47. Заглавие в Румянцевском сборнике: "Того же инока Максима сказание о сем, яко святая божия церкви не погубляют своея святости, аще и от нећестивых обладаемы суть врагы, в них же съдржими суть" (лл. 61 об.-64 об.).

48. В Румянцевском сборнике без заглавия (л. 205).

49. Заглавие в Румянцевском сборнике совпадает, но отсутствует имя автора (лл. 172-176).

50. В Румянцевском сборнике заглавие совпадает, но отсутствует имя автора (лл. 162-168 об.).

Н. В. Синицына

19. (66). "Того же инока Максима Грека слово на арменское зловерие".

Наћ. "Арменскому зловерию от разлићных ересей сложеному".

Публ.: К I, с. 169-180.

И 145.

20. (67). "Того же инока Максима Грека ответы християном противу агарянех, хулящих нашу православнию веру христианскую".⁵¹

Публ.: К I, с. 151-168.

И 144.

21. (68). "Слово списано иноком Максимом Греком святогорском противу льстиваго списания Николаа Немчина латынина".

Наћ. "Господь и Бог и Спас нашъ Иисус Христос с прочим многым спасителным завещанием и велением".

Публ.: К I, с. 213-234.

И 132

22. (69). "Того же инока Максима Грека сказание о еже како подобает известно блюсти исповедание православныа веры".⁵²

Наћ. "Другу възлюблену Максим инок радоватися о Господе, о нем же спросился еси с мною сицева отвещаю ти".

Публ.: К III, с. 54-61.

И 121.

23. (70). "Слово о неизглаголанном божиим промысле, благости же и ѡоловеколюбии, в том же и на лихоимъствующых".⁵³

Наћ. "Блаженый и ѿдный пророк и царь богоугоден".

Публ.: К II, с. 185-212.

И 222.

24. (71). "Того же инока Максима Грека повесть страшна и достопамятна и о съвршеном иноѡьском жытельстве".⁵⁴

51. В Румянцевском сборнике заглавие совпадает, но отсутствует имя автора (лл. 140-147 об.).

52. Заглавие в Румянцевском сборнике: "Слово противу смеющих претворити священный символ православныа веры христианскиа". Наћало: "Григориу възлюблену Максим инок" ... (далее совпадает), лл. 136 об.-139 об..

53. Заглавие в Румянцевском сборнике совпадает.

54. В Румянцевском сборнике заглавие совпадает, но отсутствует имя автора (лл. 225-239).

Проект издания сочинений Максима Грека

Наѣ. "Повесть некую страшную наꙗнай писанию предати...".

Публ.: К III, с. 178-205.

И 229.

25. (72). "Того же инока Максима Грека словеса супротивна к Иоанну Лодовику, толковнику священных книги святого Августина епископа Иппонъского".⁵⁵

Наѣ. "Въскую о Лодовиѣ, Платона и Аристотеля и Плотина и ины некая неѣстивыя еллины".

Публ.: К III, с. 205-266.

И 168.

26. (73). "Словеса супротивна противу глав Самуила евреина".

Наѣ. "Самуила евреина главы с латынских книг".

Публ.: К I, с. 55-62.

И 130.

**Раздел III
Румянцевское собрание**

Публикуются главы сборника ГБЛ, Румянц. 264, за исключением тех, которые вошли в состав Иоасафосского и Хлудовского собраний.

1. (лл. II об.-14 об.). Послание неизвестному светскому лицу против астрологии.

Заглавие: "Сказание от юности З песни Анны пророчицы".

Наѣ.: "Добро и зело душеполезно всем вкупе благоѣстивым".

Единственный список. Не опубликовано.

И 154.

2. (лл. 14 об.-18). Слово против астрологии.

Без заглавия.

Наѣ.: "Но добро зело и Богу благоприятно, акы душам благоѣстивым спасително".

Единственный список. Не опубликовано.

И 155.

55. В Румянцевском сборнике заглавие совпадает, но отсутствует имя автора (лл. 209-219).

Н. В. Синицына

3. (лл. 18 и об.). Об Александре Македонском.
Без заглавия.
Наћ.: "Александр Македонский, царь велики и преславен...".
Единственный список. Публ.: Ржига В. Ф. Опыты, с. 119-120.
И 244.
4. (лл. 22-26 об.). Послание или подготовительный материал против астрологии.
Заглавие: "Сказание от юности тое же 3 песни Анны пророчици".
Наћало: "Аще убо узрим некоего от своих сих болища телесне...".
Единственный список. Не опубликовано.
И 156.
5. (лл. 34-36). [После 1525 г.] Послание Константину о терпении в напастях и бедах.
Заглавие-обращение: "Костянтину възлюбленому брату и другу, Максим грешник радоватися о Господе".
Наћ.: "Грамота твоиа писана в 6 день августа месяца, ею же сказываши мне...".
Единственный список.
Публ. и дат.: Буланин Д. М. Переводы и послания, с. 194, 202-204.
И 122.
6. (лл. 37-40 об.). [После 1542 г.] Послание митрополиту Макарию.
Наћ.: "Преосвященному митрополиту Москве и всея Руси господину имя рек, моему же государю и владыце юестнейшему еже до лица земли о Господе поклонение творю".
Единственный список.
Публ.: "Москвитянин", 1842, № VI, № 11, с. 91-96.
И 250.
7. (лл. 81 об.-82). Сказание об обязанностях иерарха.
Заглавие: "О поставлении иерарха на орлеце".
Наћ.: "Егда поставляему иерарху хотящему быти посреде церкви".
И 290.

Проект издания сочинений Максима Грека

8. (лл. 82 об.-85). [После 1548 г. (?)]. Сказание о толковании имен и географических названий в Слове Григория Богослова.

Заглавие: "Сказание от юсти недоуменых некых рећениј в Слове Григория Богослова".

Наћ.: "Ни фракийсти уставы сия. Коя ли сия? Сирећь таинства въплочнија Божија Слова, яже суть рожество Его, крещение и проћаа".

Дат.: Буланин Д. М. Переводы и послания, с. 46-47.
И 260.

9. (л. 87 об.). Послание неизвестному, сопровождающее одно из сочинений Максима Грека⁵⁶ против астрологии.

Наћ.: "Известився аз от многих яже о твоем благоверии".

Публ.: Буланин Д. М. Переводы и послания, с. 204.
И 159.

10. (лл. 132-133 об.) Послание неизвестному лицу о грамматике.
Без заглавия.

Наћ.: "Грамматика есть, господине имя рек ѿение зело хытру ѿ еллинех".

Публ.: Ягић И. В. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке. // Исследования по русскому языку т. I. СПб. 1895, с. 594-595.

И 114.

11. (лл. 133 об.-134). Сообщение о Святой горе и афонских монастырях.

Без заглавия.

Наћ.: "Святаа гора есть в Македонстей, рекше Грећестей земли".

Не опубликовано.

И 325.

56. А. И. Иванов писал, юто данное послание представляет собой сопроводительное письмо к "Слову о том, яко промыслом божиим, а не звездами и колесом счастия вся юловенческая устраяются" (№ 158 в его перећне). Основания подобной атрибуции не указаны. Ни в одном из известных нам списков приписка и Слово не находятся рядом.

Н. В. Синицына

12. (лл. 169 об.-170 об.). [До 1537 г. (?)]. Послание утешительное неизвестной княгине.

Без заглавия.

Наћ.: "Благородне государыне нашей княини имя рек Максим святогорець, нищий богомолецъ ваш много ѡелом. Дай Бог, государыня, за все в здравии и веселии да пребывааши".

Единственный список.

Публ. и дат.: Буланин Д. М. Переводы и послания, с. 194, 204-205.

И 198.

13. (лл. 177-178 об.). Послание о францисканском и доминиканском орденах.

Без заглавия.

Наћ.: "Ведый яз презелно любослышательное священныя души твоюя".

Единственный список.

Публ.: Ржига В. Ф. Неизданные сочинения с. 99-101.

И 230.

14. (л. 178). О страусе.

Без заглавия.

Наћ.: "Струфокамил животно есть обретаемо в странах ливийских".

Публ.: К III, с. 271-272.

И 356.

15. (лл. 189 и об.). Послание утешительное неизвестному лицу.

Без заглавия.

Наћ.: "Слысал есмъ, отће, благородию твоему скорбъ по неведому всяко строению строителеву".

Единственный список.

Публ.: Буланин Д. М. Переводы и послания, с. 211.

И 331.

16. (лл. 195 об.-199 об.). Послание-сказание о нестяжательности афонских монастырей.

Без заглавия.

Наћало: "Живущих в Святей горе преподобных инок".

Единственный список.

Проект издания сочинений Максима Грека

Публ.: Ржига В. Ф. Неизданные сочинения, с. 95-99.
И 331.

17. (лл. 203-204 об.). Послание неизвестной монахине.

Без заглавия.

Наћ.: "Многогрешный ѡрънец онъсице много ћелом преподобней инокыни госпоже нашей имя рек. Старец некый от великих в ските лежя в последнем дыхании".

Единственный список.

Публ.: Буланин Д. М. Переводы и послания, с. 207-208.

18. (лл. 205 об.-207 об.). Сказание о соблюдении христианских заповедей.

Заглавие: "Сказание, яко достоит нам делом исполнити наши обеты".

Наћ.: "Еже убо по нужи велицей или желанию полућенія ћего от зело полезных обрещися Господу добрым изволением".

Публ.: К II, с. 214-219.

И 180.

19. (лл. 208 и об.). Послание неизвестной госпоже о посте.

Без заглавия.

Наћ.: "Добро есть и зело угодно Богу и нам спасительно, ћестнейше госпоже имя рек⁵⁷".

Публ.: К II, с. 245-246.

И 181.

20. (лл. 221 об.-224 об., без конца). Сказание против апокрифического сочинения о "рукописании" Адама дьяволу на већное рабство.

Заглавие: "Сказание о рукописании грехов".

Наћ.: "Последним неразумием и неискустством богоухновенных писаний".

Публ.: К I, с. 533-541.

И 173.

21. (лл. 241-245 об.). Слово против лютеранства.

Заглавие: "Слово о поклонении святых икон противу явльшагося в немцих иконоборца Лютора".

57. В других списках обращение отсутствует.

H. B. Синицына

Наћ.: "Покры небеса добродетель его и хваления его исполны земля" ...

Публ.: Голышко В. С. Неизданное полемическое сочинение Максима Грека в списке ХУП в. // Памятники русского языка. Исследования и публикации. М., 1979, с 244-253.

И 148.

22. (лл. 260 об.-261). Об иконах Христа и Богородицы.

Наћ.: "Мр фу еже есть по-грећески митиръ феу, сирећь по-руски Мати Божия".

Публ.: К III, с. 115-117.

И 280, 297.

23. (лл. 266-270). Поућение против скоморохов.

Без заглавия.

Наћ.: "Аще и неции негодуют о списаных от мене по божии ревности" ...

Единственный список.

Публ.: Ржига В. Ф. Неизданные соћинения, с. 105-108.

И 197.

24. (лл. 274-276 об.). Послание-поућение о светской и монашеской жизни.

Заглавие: "Поућение съкращено всякому обуреваемому в море житейском".

Наћ.: "Ищеши от мене грешнаго, рабе божий имя рек, възлюблене друже, списание некое".

Единственный список.

Публ.: Буланин Д. М. Переводы и послания, с. 208-211 (с заглавием "Послание неизвестному").

И 292.

25. (лл. 277-279). Толкование текста пророка Исаии.

Заглавие: "Сказание сея рећи: ступайте, люди моя и проћаа".

Наћ.: "Божественныя рећи пророка Исаии глаголющиа".

Публ.: К III, с. 33-38.

И 258.

26. (лл. 288-294 об.). Послание к Священному собору.

Проект издания сочинений Максима Грека

Заглавие: "Ответ въкратце к святому събору о них же оклеветан бываю".

Наѣ.: "Молю всякого боголюбива священномонахалника".

Единственный список.

Публ.: Москвитянин, 1842, № VI, № 11, с. 84-91.

И 244.

27. (лл. 298-299). Послание утешительное неизвестной княгине.

Без заглавия.

Наѣ.: "Благородней княини имя рек многогрешный ѡернец имя рек много ѡелом. Дай Бог, государыня, здорова всегда да живешь"...

Единственный список.

Публ.: Буланин Д. М. Переводы и послания, с. 205-206.

И 199.

28. (лл. 302-304). [1551 г. (?)]. Послание царю Ивану IV (?).⁵⁸

Без заглавия.

Наѣ.: "Да исчезнет от всякия благоћестивыя мысли лъжа и ласканье и завистлив нрав".

Единственный список.

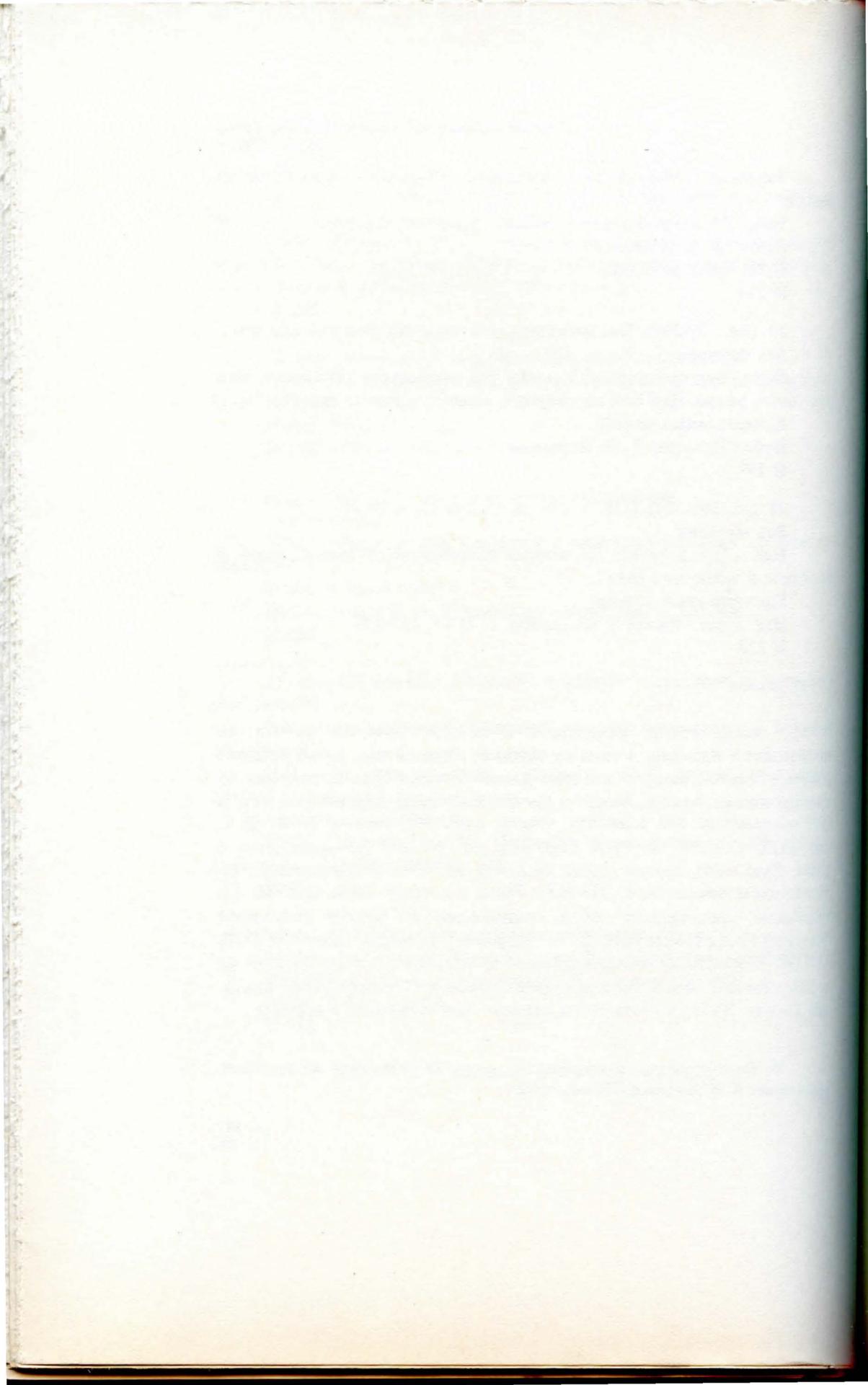
Изд. и дат.: Ржига В. Ф. Опыты, с. 76-78, 117-119.

И 223.

Москва

* Когда статья находилась в печати, началась работа по подготовке к изданию I тома сочинений; обнаружение новых списков и новых текстов, автором которых назван Максим Грек (атрибуция их требует исследования), вносит в проект некоторые корректизы. Так, в №9 объединены два варианта текста: один в рукописях ГПБ, Q. I. 493, ГПБ, O.XVII. 71, ГПБ, Сол. 495, лл. 247-257 (разновидность в ГИМ, Барс. 364), другой - ГПБ, Сол. 495, лл. 704-710 (Буланин Д. М. Переводы и послания, с. 213-218). Текст в составе ГПБ, Q.XVII. 17, возможно, представляет собой компиляцию из разных сочинений Максима Грека (обнаружен Л. И. Журовой). В шифре рукописи ГПБ, O.XVII. 71 допущена ошибка (указано Q вместо O, то же в № 10 и на с. 110). Тексты № 2 и № 5 находятся также в сборнике ГИМ, Епарх. 405 20-х гг. XVIв., то есть более раннем, чем указанные в перечне.

58. Текст совпадает с фрагментом на лл. 292-294 этой же рукописи, наблюдение Л. И. Журовой (Новосибирск).



QUELQUES REMARQUES SUR L'ORIGINE DES IDÉES DUALISTIQUES DANS UN MONUMENT DE LA LITTÉRATURE APOCRYPHE BOGOMILE.

Stéphan Yordanov

En 1983 paraissait une œuvre apocryphe datée du XI^e siècle, inconnue jusqu'à ce temps-là,¹ qui par son caractère mixte apocalyptique et chronique-s'approche des autres monuments apocryphes de ce genre, tels Vision Danielis, Interpretation Danielis, l'ainsi dite Chronique apocryphe bulgare (CAB) et autres. Dans ce monument nouvellement découvert, intitulé Narration Isaiae (NI), la partie apocalyptique et la partie chronique font un tout et pratiquement "la fin des temps" est décrite par le récit des actes "historiques" des quatre souverains: Gordié-Tchigotchin, Gaguène-Odolian, Simon le-Très-sage et le roi Michaïl.² Deux de ces trois souverains nous sont connus par d'autres œuvres historico-apocryphes, tandis que Gordié-Tchigotchin apparaît pour la première fois dans notre monument. Il porte un nom qui correspond au nom du roi mythologique de l'ancienne Phrygie — Gordios et au nom du martyr paléochrétien Gordios (IV s. de notre ère). Il comporte aussi le surnom (пoртeкlo) Tchigotchin, qu'on pourrait comparer avec le titre médiéval protobulgare (ou bien nomination d'ordre sociale et d'âge) чиготъ, тçιγάтoс³. Ce roi préside les fuscasses

1. Publication du monument: *Милтенова, А., Каймакамова, М.* Неизвестно старобългарско летописно съчинение от XI век. — Старобългаристика, VII (1983) № 4, с. 52-73; Traduction en bulgare contemporain: Стара българска литература. Том трети. Исторически съчинения. Съставителство и редакция Иван Божилов. София, 1983, с. 71-76.

2. Les noms des souverains de NI transmis par nous de la façon suivante: le 37^e souverain, Го́рдие, avec le surnom Чигочинъ — Gordié-Tchigotchin; le 38^e souverain Гаге́нь, avec le surnom Годоле́нъ Gaguène-Odolian; le 39^e souverain, Симо́н Прѣмо́удри — Simon le Très sage; et le 40^e souverain, Ми́хailъ — roi Michaïl.

3. Voir *Милтенова, Аниева, Милияна Каймакамова*, op. cit., p. 63;

(фъскасци) — ces "ânes sauvages", petit-fils d'Aghar, etc. — qui sont surnommés par un éthnonyme — nom commun, dont le sens n'est pas éclairci dans la littérature. De plus, les quatre souverains portent des désignations ordinaires par des chiffres — ils sont 37^e, 38^e, 39^e et 40^e souverains dans une suite immédiate.

Dans les recherches peu nombreuses consacrées à ce monument, il n'y a pas d'observations sur le problème, à voir, sur ce qui a obligé l'ancien lettré bulgare de poser les souverains sous une telle suite ordinaire, ainsi que sur le problème de la signification de l'éthnonyme "fuscasses".⁴ D'après nous, la pratique relativement rare dans les apocryphes de ce genre — de présenter les souverains de la partie historique sous une énumération ordinaire est un trait très important. Ce trait, ainsi que la présence du léxème insolite avec lequel sont surnommés les ismaëlitiques, nous donnent un beau point de départ pour faire une analyse, qui permet de catégoriser cet apocryphe vieux-bulgare — Narratio Isaiae — comme un monument spécifique du dualisme bogomile.

En premier lieu, et en ce qui concerne l'analyse de l'éthnonyme "fuscasses", il faut noter que ce léxème représente une transmission graphique très exacte d'un léxème provenant de l'adjectif latin *fuscus* sombre, noir.⁵ Selon nous, ce nom signifie approximativement "(des hommes) sombres", "(des hommes) ténébreux", des hommes, appartenant au "monde de l'obscurité". Ce nom peut aussi avoir la signification "des hommes du monde infernal", c'est le cas de leur plus proche

Miltenova, Anisava, Milijana Kajmakamova. The Uprising of Petăr Deljan (1040-1041) in a New Old-Bulgarian Source. — In: Byzantino-Bulgarica. VIII. Sofia, 1986, p. 235. Sur le fait, que le mot protobulgare чиготъ, τζιγάτος ait été d'abord une terminus technicus pour nomination de la classe d'âge de la jeunesse, voir mon rapport: Йорданов, Стефан. Бележки бърху социалната история на прабългарите. - In: Сборник доклади от юбилейната конференция в чест на 90-годишнината на чл.-кор. проф. д-р Веселин Бешевлиев. Беликьо Търново, 11 - 13. X. 1990 год. (sous presse).

4. Cf. par exemple: Милтенова, Анисава, Миляна Каймакамова, op. cit. p. 68.

5. Cf. *offusco 'obscurcir'*, d'où "ternir l'éclat, avilir, dégrader" (latin ecclésiastique), formé du nom adjectif *fucus*. Voir *Ernout, A., A. Meillet Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris, 1932 p. 263-264. L'orthographe vieux-bulgare du mot фъскасци, ayant origine latine suit l'orthographe latine du mot *fucus*.

parallèle sémantique de l'antiquité — l'éthnicon "kimmériens".⁶ Il est bien évident, que le "fuscasses" du NI représente une image équivalente à l'image des ismaélites, un autre nom de ce peuple, mais posé d'après une logique différente. L'apparition de ce peuple dans notre monument est en accord avec le thème apocalyptique d'une invasion des ismaélites à "la fin des temps".

Le nom "fuscasses" représente, autant que je le sache, le cas unique dans la littérature vieux-bulgare, où les ismaélites ou bien les aghariens sont surnommés "sombres", "obscurs" etc. Je pense qu'il est très important d'établir d'où provient une telle nomination et sur la base de quelles idées se détermine sa naissance.

La provenance de la catégorisation des ismaélites comme "sombres", "obscures" est en relation avec l'opposition binaire "lumière — obscurité". Cette opposition est typique dans la symbolique et dans la pensée mythologique chrétiennes. Elle se trouve au fond du processus, qui a provoqué la naissance de l'image des "fuscasses" ou bien des "ismaélites" — cette image d'un peuple, représentant une personnification des forces hostiles et mal intentionnées. Quoique plus rare (en comparaison avec l'expression *vioi φωτός*, v. bulg. *сънove съектor*), nous pouvons aussi rencontrer dans la littérature chrétienne du Nouveau Testament la catégorisation "fils de l'obscurité".⁷ Mais dans la littérature biblique cette catégorisation est en vérité très rare, tandis qu'elle est typique pour la littérature koumranite. Elle expose l'idée dualiste d'une guerre entre les "fils de la lumière" et les "fils de l'obscurité", qui allait durer 40 ans. Cette idée est traitée dans le rouleau, intitulé "Règlement de guerre" et dans l'ainsi dit "Document de Damas".⁸ Cette guerre des forces complètement opposées allait

6. Voir par exemple: Heubeck, A., KIMMEPIOI. — *Hermes*, 1963, pp. 490-492. Il estime que cet éthnonyme provient d'un mot hittitolouvite, semblable au mot hittite *Kammara* 'fumée, brume'. Sur le développement sémantique de l'éthnonyme cf. Hom., Od., XI, 15-16, sur les kimmériens: "... le brillant Hélios ne les/touche jamais de ses rayons".

7. Voir Evng. sec. Lucam, 16:8; Evng. sec. Ioannem, 12:36; Ad Thessalon., I, 5:5; Evng. sec Mattheum, 5:14-15; cf. encore le groupe de mots d'origine et de spécificité sémitiques "enfants de la lumière" (*тéκva φωτός*) dans le livre du Nouveau Testament "Ad Ephesios", 5:8, en comparaison de la qualification relativement rare comme des "fils de la nuit" et des "fils de l'obscurité" (dans le livre "Ad Thessalon.", I, 5:5). Voir Амусин И. Д. Кумранская община. Москва, 1983, с. 108; Среднееврейский И. И. Словарь древнерусского языка. Том третий. Часть 1. Москва, 1989, стлб. 873, с. в. СЫНЬ

8. Voir de plus: Davies P. R. Dualism and Eschatology in the Qumran

être continue et acharnée, avec un caractère variable. Mais elle allait finir avec la victoire des forces de la lumière après laquelle dans le monde allait arriver le règne de Dieu sur la terre. Dans la littérature koumranite comme "fils de l'obscurité" sont catégorisés tous les hommes et les peuples, qui n'avaient pas appartenus à la communauté religieuse koumranite. Plus tard, sur la base de sa signification qualificative, dans la littérature biblique officielle et hérétique ce nom était transmis sur des autres peuples et dans notre monument nous le voyons comme nomination des ismaélites, conduits par Gordié-Tchigotchin.

La solution proposée, d'après laquelle l'éthnonyme "fuscasses" a ses parallèles les plus exactes dans les monuments koumranites dualistiques, tombe selon nous en accord avec l'énumération ordinaire des souverains de "la fin des temps". Par conséquent, ce léxème est probablement un emprunt à la terminologie koumranite, comme aussi l'énumération ordinaire des souverains, puisqu'elle entre à son tour, à l'unisson avec l'idée apocalyptique historisée d'une guerre entre les "fils de la lumière" et les "fils de l'obscurité". La symbolique des chiffres ordinaires, avec lesquels sont marqués ces souverains, se distingue par une grande richesse. Mais dans notre cas elle fait des suggestions précises, notamment en accord avec des idées dualistiques koumranites d'une guerre contre les forces mal intentionnées, durant 40 ans. Ce n'est pas par hasard, que le monument écrit commence par un récit, consacré au souverain, marqué comme 37^e (un chiffre sacré, on peut le supposer⁹) et finit par un récit sur le règne du 40^e souverain. Ce 40^e souverain avait été attaché par Dieu et allait subir l'autorité

War Scroll. — *Vetus Testamentum*, vol. 28, 1978, No 1, p. 28 ff.

9. On interprète le chiffre 37 en son qualité d'un chiffre sacré comme dérivé de la symbolique des chiffres sacrés 3 et 7, voir Топоров В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах. — In: Структура текста. Москва, 1980, с. 29-30. En Asie Sud-Est c'est un chiffre sacré typique; au nombre de 37 sont les esprits mal intentionnés (sic: — peut-être dans NJ est reflété une symbolique typologiquement semblable, car le 37^e souverain préside les Israélites, resp. les fils de l'obscurité). Voir sur cette symbolique du chiffre 37, par exemple, dans la mythologie de Birmanie: Топоров В. И., op. cit., p. 30, note 76, avec une riche bibliographie. Voir de même Чеснов Я. В. Бытта. — Мифы народов мира. Том 1. Москва, 1980, с. 204; Чеснов Я. В. Махагири. Мифы народов мира. Том 2. Москва, 1982, с. 125; Чеснов Я. В. Паупау Нанчаунг и Чангко. — Мифы народов мира. Том 2. Москва, 1982, с. 295.

de l'univers tout entier,¹⁰ par conséquent c'est le dernier souverain, qui allait amener le Règne de Dieu sur la terre. La narration de notre monument, décrivant des années finales, les pose à l'intermédiaire de cette énumération dans un délai, multiple de 40 et de cette manière (pareillement aux autres monuments mythe-épiques) concentre l'attention sur les derniers souverains et sur la fin du temps.

Par la sémantique spécifique des chiffres sacrales sont marqués tous les souverains de NI et chaque chiffre avait parlé au lecteur médiéval par toute la richesse de sa symbolique et sa mythologie. Mais en ce cas elle lui avait parlé surtout par sa subordination de la conception d'une guerre acharnée contre les fils de l'obscurité. Nous trouvons le chiffre 38 dans la tradition judaïque et chrétienne, biblique et apocryphe, lié aussi aux représentations de la durée de la vie d'une génération, à peu près 40 ans, et pour la disparition après ce délai des "hommes de la guerre". Dans le livre biblique Deuteronomium (2:14) on dit littéralement: "Et le temps/qui a passé/dépuis ce moment-là, quand nous avons marché de Kadech Barnea et jusqu'à la traversée de la vallée Zaréd, est 38 ans, jusqu'à la fin de toute la génération des hommes de guerre dans la contrée, comme leur avait juré Dieu".¹¹

Une signification sacrale distingue de même le chiffre 40. Dans la tradition biblique il marque des temps variables (en jours ou en mois ou en années). Par exemple, dans la tradition rabbiniste la mission Messie-oint dure 40 ans¹²; 40 jours et 40 nuits le diable induit en tentation Jésus, se trouvant en jeûne dans le désert; 40 ans est aussi la durée de la des israélites après leur fuite d'Egypte (Numeri, 33:38, cf. Numeri, 20:25; Deuteronomium, 32:50) et au 40^e année Moïse prononce un discours de caractère sociogonique devant les fils d'Israël

10. И потомъ послѣть г҃ь юра и тыи боудеть юр. М. Егопосланни, име ємъ михаил. И тъ приме цртво всен въселенскнен (cité d'après la publication de Милтенова, А., Каймакамова, М. op.cit., p. 70).

11. Cf. un texte pareil dans le Document de Damas (cité d'après Амусин И. Д., op. cit., p. 170), selon lequel jusqu'à la fin des "tous les hommes de guerre, qui s'en étaient revenus avec "L'Homme du mensonge", allaient passer à peu près de 40 ans", c'est-à-dire que le terme de 38 et le terme de 40 ans sont égalisés.

12. Voir de plus: Gaster T. M. The Dead Sea Scriptures. In English Translation with Introduction and Notes. Revised and Enlarged Edition. N. York, 1964, p. 115, n. 1, cité d'après Амусин И. Д., op. cit., p. 257, note 236.

(Deuteronomium, 1:3).¹³ Mais c'est la durée de la guerre apocalyptique qui coïncide le plus exactement avec les accents faits par le récit de NI à l'intermédiaire de l'énumération des souverains. D'ailleurs, la durée de la guerre apocalyptique des représentations koumranites entre selon Amoussin à l'unisson avec la durée de 40 ans de la des israélites.¹⁴

Sur base de l'analyse de ces parallèles de l'énumération ordinaire des souverains de NI et de l'idée koumranite, se trouvant de toute vraisemblance derrière cette énumération, il est possible d'établir les racines historiques de ces idées pour la durée de la guerre apocalyptique. Cette durée correspond, d'une part, à la durée d'un délai après lequel suivait le changement des places des générations, marqué par un conflit entre eux. Ce conflit est reflété, par exemple, dans la lutte entre Gordié-Tchigotchin et Gagiane-Odolian. Cette durée peut correspondre aussi au délai du règne d'une classe d'âge, dont les membres avaient gouverné l'un après l'autre un ou trois ans, comme nous le voyons dans quelques sociétés traditionnelles.¹⁵ Cette solution est très probable, puisque dans la société judaïque des temps bibliques fonctionnait encore l'organisation primitive d'âge et de sexe.¹⁶ Mais c'est là un autre question de rémarque que nous ne poserons pas ici sous une analyse détaillée.¹⁷

13. Voir eu plus sur la symbolique du chiffre 40: *Forstner* D. Die Welt des christlichen Symbole. Innsbruck, 1977 3, S. 58.

14. Амусин И. Д., op. cit., p. 68.

15. Cf. sur ce problème: *Мисюгин* В. М. Правило ндугу и следы социально — возрастного деления у некоторых народов раннего и средневековья. — In: Африкана. Африканский этнографический сборник. XII Ленинград, 1980; *Idem*. О некоторых особенностях старинных исторических источников. В: *Afrikana. Африканский этнографический сборник*. XIII Ленинград, 1982; *Кочакова* Н. Б. Рождение африканской цивилизации. Ифе. Ойо. Бенин. Дагомей. Москва, 1986, passim. Des exemples pour cet ordre de succession des souverains dans la tradition antique nous annonce la chronique des prêtres de Halicarnassos. Voir *Forsdyke* J. Greece before Homer. I. Ancient Chronology and Mythology. London, 1964, p. 47 ff., avec traduction du texte de cette chronique. Cf. de même: *Apollod.*, *Bibl.*, III, 15, 5; *Nom.*, 11., 11, 105 sqq.

16. Voir sur ce problème: *Першиц* А. И. Пережитки возрастных классов в Шестикнижии. — Краткие сообщения Института этнографии. Вып. XXVII, 1957, pass.

17. Sur les survivances de l'organisation primitive d'âge et de sexe chez les koumranites voir: Амусин И. Д., op. cit., p. 109 ff.

De même, il est intéressant selon quelques témoignages des chroniques, y compris des témoignages propres bulgares, Boris, resp. Boris-Michaïl règne 40 ans et 40 mois. Cette durée coïncide avec la vraie longueur de leur règne, mais mesurée en années lunaires, c'est-à-dire selon le calendrier lunaire protobulgare.¹⁸ Par conséquent, dans l'image du roi Michaïl de NI, qui est le 40^e souverain après Gordié-Tchigotchin, Gaguène-Odolian et Simon le Très sage, on peut voir une contamination des représentations protobulgares d'un souverain canonisé (ou bien des vrais témoignages chronicaux) avec des représentations épikoumranites d'un souverain — vainqueur dans la guerre contre les "fuscasses", durant 40 ans. Mais cette possibilité on peut la formuler pour le moment comme une hypothèse. Bien sûr, autant que Gordié comporte un titre protobulgare (ou bien nomination d'ordre sociale et d'âge), autant NI comme un monument écrit se distingue d'une grande originalité (il n'y a pas de photographies conservées), il est très probable que leur création soit subordonnée aux conception du lettré vieux bulgare, et pas seulement aux conceptions de leur source vraisemblablement koumranite. De la tradition biblique et apocryphe le lettré avait choisi ces motifs et ces passages qui correspondaient à leurs propres idées sur la sociogonie et l'histoire sacrée, ainsi que sur l'apocalypse, y compris la paradigme chrétienne paganistique du souverain idéal, existant dans la société bulgare médiévale.

Il est bien entendu que, le lettré bulgare n'avait pas suivi la tradition paléochrétienne littéralement et aveuglément. Au contraire, il avait changé l'idée koumranite, en la transformant dans une énumération ordinaire des souverains. Mais malgré la transformation et la réévaluation de cette idée il suit de très près la logique de cette idée. Par exemple, quand il parle du règne de Tchigotchin, il nous annonce littéralement: "Et au cours de l'année du roi Tchigotchin

18. Voir *Драгова Н. Фрагменти от старобългарското Житие на свети княз Борис в балкански средновековни творби*. — В: *Литературознание и фолклористика*. В чест на 70-годишнината на акд. Петър Динеков. София, 1983, с. 100. A ce propos il est très intéressant de noter que le délai du règne des souverains bibliques Saoul, David et Solomon est aussi 40 ans. Dans les monuments écrits médiévaux bulgares on peut trouver ce délai dans deux cas encore: 40 jours règne la khan Oumor d'après les données de la chronique médiévale bulgare, surnommée Questionnaire des khans bulgares. 40 mois aussi — un délai sacré, comme le constate D. Petkanova (voir *Петканова Д. Извори за делото на Константин - Кирил и Методий*. — В: *Наследвания по кирилометодиевистика*. София, 1985, с. 206, 212) — dure la mission de Sts Cyril et Méthode en Moravie

sortira/c'est-à-dire: apparaîtra/le trente huitième roi ..." (И вълѣто ѿра Чигочина изидѣть. ли. ѿрь ...).¹⁹ La phrase est significative: on peut la comprendre notamment à l'unisson avec la solution proposée déjà ci-dessus. L'année du roi Tchigotchin — au cours de laquelle était "sorti" le trente huitième roi — est sans doute la trente septième année. Le fait que dans le texte du monument on peut rencontrer des contradictions formelles avec une telle interprétation (que le 37^e souverain régnait au cours de la 37^e année dans la "fin des temps"), ne change rien dans la solution proposée par nous. Il est vrai que l'auteur du monument nous dit, que Simon le Très Sage règnera 6 années et que le roi Michaïl vivra 53 années. Mais ce fait signifie seulement, que le lettré vieux-bulgare n'avait emprunté de l'idée koumranite que la multiplicité de 40 et malgré cela dans un cas il suit presque littéralement l'idée koumranite, en parlant de l'année du roi Tchigotchin. Bien sûr, il y a aussi d'autres disparités avec l'idée koumranite. Selon cette idée les forces mal intentionnées remporteront la victoire sur les "fils de la lumière" trois fois, à leur tour les "fils de la lumière" seront trois fois vainqueurs et ce n'est qu'à la quatrième fois qu'ils gagneront la victoire définitive. Dans le texte de NI cette variabilité dans la marche de la guerre est concentrée dans la description du règne du roi Tchigotchin et de sa lutte avec Gaguène-Odolian; selon le récit des combats entre les deux, à la quatrième lutte à peine le roi Gaguène défait les Ismaélites avec son "invisible massue de guerre". On dirait que la dépendance du texte de NI d'une source possible koumranite est avant tout dans la partie du monument qui est consacrée au règne de Tchigotchin, tandis que la narration des autres souverains est tout bonnement englobée par l'idée, qu'au cours de la 40^e année, resp. au cours du règne du 40^e souverain, arrivera la victoire définitive. En comparaison avec la source probable l'opération avec les paramètres en chiffres et avec leurs symbolique et leur mythologie dans le texte de NI, se trouve sous une et cette opération est mise sous certains changements en conformité avec une nouvelle idée constructionnelle.

Quelle était cette idée nouvelle? En rejetant les représentations d'une lutte avec les forces mal intentionnées dans la réalité bulgare de l'époque, quand par toute vraisemblance a été écrit le NI (notamment XI^s), le lettré vieux bulgare avait probablement comme but de

19. Милтенова, Анишава, Милияна Каймакамова, op. cit., p. 68.

montrer, que dans les conditions bulgares, la guerre contre les "fils de l'obscurité" allait aussi finir avec une victoire sur eux. En réalité, la structure du monument entier est subordonnée à un cycle particulier, ce qui est d'après nous aussi en accord (mais pas littéralement emprunté) avec des représentations koumranites du caractère variable de la guerre contre les forces de l'obscurité. C'est à cause de cela que Gordié-Tchigotchin et Simon le Très sage sont des personnages négatifs. Affiché comme tel clairement dans le texte est surtout le premier des deux, le roi Gordié, mais cette caractéristique est en vigueur aussi pour le roi Simon le Très sage, du moins suivant le fait qu'il est présenté notamment comme une personne négative dans le texte de CAB. A leur tour, Gaguen-Odolian et le roi-Michaïl sont entièrement des personnes positives et en plus, par la force d'une gradation ascendante clairement perceptible, le roi-Michaïl représente l'image, d'un souverain idéalisé des temps futurs, quand les forces mal intentionnées seront vaincues et arrivera un bien-être universel. Il en résulte que le 37^e souverain préside aux forces mal intentionnées, qui emportent une victoire sur les terres bulgares et grecques. Il est vaincu à son tour par le roi idéalisé, amenant les forces du bonheur et qui est en même temps un roi bulgare par excellence, Gaguène-Odolian. Après lui règne le 39^e souverain, qui est aussi en tête des forces mal intentionnées, tandis qu'aux temps du 40^e souverain (resp. du souverain de 40^e, année finale) est gagnée la victoire définitive du bonheur. Ainsi devant nous apparaît une liste, suivant la logique d'une idée dualiste modérée, complètement soutenue qui a les spécificités des idées koumranites et pas tout bonnement les traits typiques des conceptions dualistiques apocalyptiques. Cette idée dualiste était dans une grande mesure historisée, suivant des traits de la réalité bulgare médiévale de XI-XIIIs., qui formaient la conception constructive de notre monument. À côté des idées sociales messianiques, le monument englobait aussi les idées patriotiques du lettré médiéval, selon lesquelles la victoire définitive sur le mal et la lutte successive avec des ennemis du peuple bulgare et de l'Etat bulgare, ainsi que de la liberté bulgare politique et sociale font un tout monolithique. Ce sont notamment ces idées patriotiques qui servaient en qualité d'une conception organisatrice pour le texte de NI.

Et enfin, il faut poser l'interrogation par quels chaînons intermédiaires le lettré vieux bulgare avait obtenu cette idée koumranite. Le léxème "fuscasses" peut-il nous indiquer un photographe latin possible, au moins d'une certaine partie du monument? Il est possible aussi,

que c'est un léxème latin qui a isolément pénétré dans un protographe grecque — un processus, pareil au processus, qui est typique pour le protographe de la Visio Danielis.²⁰ Pourquoi ne sont pas conservées des œuvres byzantines, latines etc., traitant des idées semblables? Ce sont des questions, auxquelles les spécialistes auront leur mot à dire. Ici je veux seulement me référer au fait qu'au cours des siècles X^e, XI^e et XII^e dans les centres littéraires des terres bulgares s'était effectué un échange intensifié des idées. Au sein de cet échange, on peut le supposer, le lettré vieux bulgare avait emprunté l'idée koumranite. D'ailleurs, cet échange des idées et cette pénétration notamment des idées koumranites sont très anciens dans la culture bulgare; cet échange, étant aussi très ancien, accompagne en général la pénétration des éléments apocryphes dans la littérature bulgare.²¹ Et de même, au cours des siècles X-XII^{me} est traduite l'Homilia du martyr Gordios,²² d'autres œuvres liturgiques pourrait de la quelle ou être emprunté le nom du 37^e souverain de NI. En ce qui concerne le problème de la raison pour laquelle le lettré bulgare s'était orienté vers le thème d'une telle guerre apocalyptique, on peut tenir compte de deux considérations. Quoique très légèrement reflété dans la littérature des bogomiles et des cathares, l'idée d'une guerre victorieuse avec des forces mal intentionnés se rencontre, par exemple, dans le codex Carquasonnien du Livre Secret, notamment au ch. X.²³ Il est

20. Voir en ce propos *Alexander, Paul J.*, Les Débuts des conquêtes arabes en Sicile et la tradition apocalyptique byzantinoslave. — *Bollettino del Centro di studi Filologici e Linguistici Siciliani*, 12, 1973, pp. 1-37; *Idem. Historical Interpolations in the Zbornik popa Dragolia*. — In: Actes du XIV^e Congrès International des études byzantines. Bucarest, 6-12 septembre 1971. III. Bucuresti, 1976, pp. 23-38.

21. Voir *Вълчанов Сл.* Следиот апокрифии елементи в св. КирилоМетодиевската традиция на Средновековна Вългария. — In: Международен симпозиум 1100 години от блажената кончина на св. Методий. Том II. София, 1989; *Вълчанов Сл.* Към въпроса за апокрифното начало в средновековната вългарска култура /Специфика и аспекти/. — In: Втори международен конгрес по вългаристика. София, 23 май - 3 юни 1986 г. Доклади. 11. Стара вългарска литература. Литература на вългарското Възраждане. София, 1987.

22. Voir *Thomson, F. J.*, Continuity in the development of bulgarian culture during the period of byzantine hegemony and the slavonic translations of works by the three Cappadocian Fathers. — In: Международен симпозиум 1100 години от блажената кончина на св. Методий. Том II. София, 1989, с. 143.

23. Сité d'après *Ангелов, Д., Б. Примов, Г. Батаклиев*. Богомилството в България, Византия и Западна Европа в извори. София, 1967, с. 105.

L'origine des idées dualistiques

probable que c'est notamment à cause de la proximité de ces deux idées dualistiques que l'idée koumranite, par un chaînon intermédiaire, inconnu pour nous, avait attiré l'attention du lettré hérétique — l'auteur du notre monument, NI. En deuxième lieu, cette idée était actuelle aux temps de la création de NI - des temps d'une vie très active des idées messianiques et patriotiques dans les conditions de la domination byzantine; des idées, qui étaient typiques pour la littérature apocryphe bulgare.

Sofia

1801-1802. — 1802-1803.

ПАРАЛЕЛНИ ЯВЛЕНИЯ В ОБЛАСТТА НА ГРЪЦКИЯ И НА БЪЛГАРСКИЯ ВОКАЛИЗЪМ*

(Изпадането на неударените /i/i/u/)

Xristo Dziilic

В този доклад ще се постараю да направя едно синхронно съпоставяне на явлението на изпадането на високите /i/i/u/ в български и гръцки език. Доколкото ми е известно появата на явлението в български не е досега забелязана в гръцката езиковедска литература, а в българската литература съществува за съответното явление в гръцки само една забележка на Христо Холиолчев,¹ който в статията си за изпадането на неударените /i/i/u/ в български пише: "Заслужава внимание най-после и интересното съобщение на Albert Thumb, че изпадането на средисловни и краесловни неударени /i/i/u/ е широко разпространено и в северните гръцки говори, които също познават силна редукция на неударени /e/i/o/ към /i/i/u/".

Трябва да се подчертая отначало, че явлението и в двата езика има строго диалектен характер. В гръцки се наблюдава в северни говори, т. е. в говорите, в които се среща само една от характерните черти на северните говори, а тук именно изпадането на високите /i/i/u/ и в Мала Азия в част от понтийските говори и във Фараса (Кападокия).²

Изпадането на високите /i/i/u/ в северните гръцки говори ярко се различава от онова в полусеверните и в малоазийските говори, тъй като във втората група изпадането не се наблюдава в корен а само в морфемната граница и това при определени фонетични условия и в

*. This paper was read in the Greek-Bulgarian Symposium in Veliko Tarnovo, 22-25 April 1985.

1. Хр. Холиолчев, Към въпроса за изпадането на краесловни *i* и *u* в българските говори, Български език, 19(1969) 31.

2. N. Ανδριώτης, Τά δρια τῶν βορείων, ἡμιβορείων καὶ νοτίων ἐλληνικῶν ἴδιωμάτων τῆς Θράκης, Ἀρχεῖον τοῦ Θρακικοῦ λαογραφικοῦ καὶ γλωσσικοῦ θησαυροῦ 10 (1943-4) 137.

определени словообразувателни модели и морфологични групи. Случаите с изпадането на /i/ и /u/ в изходната морфема имат спорадичен характер и могат да се обяснят в отделни случаи като заемки от северните говори. Степента на проникването на явлението в системата на полусеверните и малоазийските говори както ще се види от данните, които ще бъдат приведени по-долу, не е еднаква. Така например в полусеверните говори в Епир (*Μαστοροχώρια*) изпадането се ограничава в няколко вида словообразувателни модели и предимно в морфемата -ικος: *μαγκούφικο* > *μαγκούφ'κο*.³

По-разпространено е явлението в източна Тракия, където редовно изпадат краесловното -i (ι, η) на имената от сп. и ж. р. именителен и винителен падеж: *ποδάρι* 'крак' > *ποδάρ'*, *πόλη* 'град' > *πόλ'*⁴ и др. Изпадането на /u/ се наблюдава в глаголните форми на 3 лице минало несвършено: *καθόμουνα* 'седях' > *καθόμ'να*⁵ и в морфемата -πουλο > -π'λο.⁶ Малоазийските говори не се включват в полусеверните говори; те се различават от тях с това, че изпадането в малоазийските говори се наблюдава само в следударено положение.⁷ Така във Фараса (Кападокия) неудареното /i/ изпада редовно в краесловие на имената от ж. р. именителен падеж: *κόρη* 'дъщеря' > *κόρ'*,⁸ в минало свършено: *θέρισα* 'жънах' > *θέρ'σα* > *θέρτσα*,⁹ в морфемата -ικος: *ζεστούτσικος* 'топличък' > *ζεστούσκος*,¹⁰ в граматическата морфема -ης¹¹: *χωρώτης* 'селянин' > *χωρώτ'* и др. В понтийския диалект явлението се среща в говорите на Трапезус, Сурмена, Офис, Котиора, Мадзука и Аргирополис.¹² Изпадането на /i/ в тези говори се наблюдава в краесловие на имената от сп. и ж. р. именителен и винителен падеж, в минало

3. Ε. Μπόγκας, *Τά γλωσσικά ιδιώματα τῆς Ἡπείρου*, τ. Β., Ιωάννινα 1966 стр. 225.

4. Στ. Ψάλτης, *Θρακικά ἡ μελέτη περί τοῦ γλωσσικοῦ ιδιώματος τῆς πόλεως Σαράντα Ἐκκλησῶν*, Αθήναι 1905, стр. 28.

5. Пак там, стр. 37.

6. Пак там, стр. 37.

7. N. Ανδριώτης, *Τά δρια ...*, стр. 137.

8. N. Ανδριώτης, *Τό γλωσσικό ιδίωμα τῶν Φαράσων*, Αθήνα 1948, стр. 25.

9. Пак там, стр. 25.

10. Пак там, стр. 25.

11. Пак там, стр. 26.

12. A. A. Παπαδόπουλος, *Νόμοι τῆς ἀποβολῆς καὶ διατηρήσεως τῶν ἀτόνων φωνηέντων εἰς τό ιδίωμα Πόντου*, Αθηνᾶ 47 (1937) 63.

свършено и несвършено време: ἔτέρεινα 'гледах' > ἔτέρ'να,¹³ в морфемата -ισσα: γειτόνισσα 'съседка'¹⁴ > γειτόν'σса и др. Неудареното /u/ изпада в имената от м. р. родителен падеж ед. ч. и винителен падеж мн. ч.: ἀρθώπου 'на человека' > ἀρθώπ', ἀρθώπους > ἀρθώπ'¹⁵ и в минало свършено ἄκουσσα 'чух' > ἔκ'σα¹⁶ и др.

Изпадането на неударените гласни в полусеверните говори не оставя следи, нито предизвика нови фонетични процеси, които да сменят по-нататък думата. Единствената последица е промяната на /s/ в /ts/ след сонорните λ, ν, ρ: θέλεις 'искаш' > θέλτς.¹⁷

Изпадането на неударените /i/и/u/ в северните гръцки говори по принцип се разглежда заедно с явлението на редукция на неударените /e/и/o/. Трябва да се подчертава, че широко разпространеното мнение, че изпадането на затворените /i/и/u/, когато са неударени, е органичен закон на северните гръцки говори, е неправилно. Всъщност, за разлика от редукцията на неударените /e/и/o/ която има закономерен характер, доколкото се касае за изпадането на неударените /i/и/u/, няма закон, който да определя фонетичните условия, при които разглеждането явление възниква. За да бъде разкрит колкото е възможно по-пълно характерът на това явление, ще се направи опит да се установи каква е неговата връзка с вида на морфемата, с мястото на ударението и с мястото на неударените /i/и/u/.

Както вече се спомена изпадането се среща в северните говори и в изходната морфема и в морфемите, които са носители на граматическо значение. Само че при вторите изпадането има почти закономерен характер. По-подробно може да се отбележи, че:

1. Неударените гласни /i/и/u/ не изчезват в абсолютното начало на думата. Не се произнся *ράνός вместо ούρανός 'небе' нито *ρά вместо ούρά 'опашка'. Изчезването на началното /i/, което се отразява и в гръцките заемки в българския език (срв. ἡγούμενος > γоумен и др.) се среща и в южните гръцки говори. То не се дължи на липсата на ударението, а е резултат от друг фонетичен процес.

13. Пак там, стр. 70.

14. Пак там, стр. 69.

15. Пак там, стр. 69.

16. Пак там, стр. 70.

17. Пак там, стр. 64.

2. Неударените гласни /i/i/u/ не изчезват след гласни, а там където изчезват са резултат от друг фонетичен процес, срв. ἀγρίθατος > ἀγρόγατος 'дива котка'.

В средисловие изпадането на неударените /i/i/u/ се обуславя от фонетичното им положение, т. е. от възможността да остане лесно произносима или труднопроизносима дума. Като критерий обаче трудно - или леснопроизносимостта на думата е относителен критерий. Така например в много говори се произнася χρυσός 'злато', но рядко и ξός и др.

Много важна е ролята на ударението при изпадането на гласните. Когато те се намират в предударено и следударено положение по принцип изчезват. Изключение правят:

a/ думите, в които първата и втората сричка започват със същата съгласна, срв. βοιβάλι 'бивол' > βοιβάλ', и рядко β'βάλ' > βάλ', κουκί 'бакла' > κ'κί и др.

б/ думите, в които след неудареното /i/ се намира ρ: τυρί 'сирене', а много рядко τ'ρί.

В абсолютния край на думата, както и на границата на изходната форма с няколко граматични и словообразувателни морфеми изпадането има почти закономерен характер. Само в няколко говори краесловното /i/ се запазва, за да се избегне съгласково съчетание от шумова и сонорна в краесловието¹⁸: ἀγκίστρι 'въдица'. В други говори съчетанието от шумова и сонорна се избягва с вмъкване на гласната /i/¹⁹: ἀλεύρι 'брашно' > ἀλεύρ' > ἀλεύνιρ', δάφνη 'дафина' > δάφν' > δάφιν'. Когато след изпадането на краесловното /-i/ се получава съчетание от две сонорни втората сонорна понякога изчезва: σκεπάρνι 'тесла' > σκεπάρν' > σκεπάρ' (срв. бълг. диал. скепар).

В рамките на този доклад е невъзможно да се опишат дори и накратко всички словообразувателни модели и морфологични групи, в които изпадат почти закономерно неударените /i/i/u/.

Последиците от изпадането на неударените /i/i/u/ в северните гръцки говори могат да се сравнят с последиците от изпадането на еровете в българския език. Ще се постараю да определя най важните от тях:

1. В средисловие се наблюдава:

18. А. А. Παπαδόπουλος, Γραμματική τῶν βορείων ἴδιωμάτων τῆς νέας Ἑλληνικῆς γλώσσης, 'Αθῆναι 1926, стр. 16.

19. Пак там, стр. 22.

а/ разширяване на асимиляционните процеси между съгласните фонеми: κοιτάζω 'гледам' > κ'тáζou > χтáζou

б/ опростяване на труднопроизносимите съгласкови съчетания: εὐθηνός 'евтин' > φτηνός > фт'vός > фвός

в/ поява на нови съгласни, свр. θέλεις 'искаш' > θέλ'ç > θέλтç νερόμυλος 'воденица' > νιρόμ'λους > νιρόμблонус.

2. Промените в краесловието са по-важни, понеже засягат структурата на думата. Както е известно, гръцките думи завършват на отворена сричка с изключение на думите, които завършват на -ç и -v. С изпадането на неударените гласни този принцип се нарушава. В северните гръцки говори думите може да завършват на всяка съгласна: μάτι 'око' > μάт', χέρι 'ръка' > χéр' и др. В резултат на изпадането на краесловното /i/ в края на думата се появяват меки съгласни, които обогатяват фонологичната система на диалектите, в които се среща това явление, свр. κάτω 'долу' > κáт' [kat] и κάτι 'нещо' > κáт' [kat']. Според мен мекостта на краесловните съгласни се отразява и в гръцките заемки в българските говори.

Изпадането на неударените гласни е явление разпространено в много български говори. Доста разпространено е явлението на пълното редуциране, т. е. на изпадането на /i/i/u/ в средата на думата. Както съобщава Хр. Холиолчев²⁰ явлението се наблюдава в особено силна степен в източните български говори. Присъщо е и на говори на с. Бешенов (Румъния) и на говорите на селата Кривополе, Книжовник, Малево, Тракиец, Николово, Сусам, Гарваново (Хасковско) и Смирнеци и Славяново (Харманлийско), както и в говорите по течението на долния Вардар. Ще приведа няколко примера, илюстриращи това явление в гореспоменатите говори: улица > улца, купиме > купме, ходила > ходла, новина > новнъ, баница > банца и др.²¹

За изпадането на краесловните /i/i/u/ в българските говори са написани две специални статии. Едната от Ст. Стойков²² разглежда изпадането на неудареното краесловно /i/ в говора на с. Бешенов, а другата от Хр. Холиолчев разглежда с по-богат материал и на по-общирна вече основа изпадането на краесловните /i/i/u/ в българските говори. Той подчертава, че изпадането на тези гласни "не е

20. Хр. Холиолчев, Към въпроса. ..., стр. 29.

21. Пак там, стр. 29.

22. Ст. Стойков, Едно ново явление в българския вокализъм / Изпадане на гласната *и* в края на думата в говора на с. Бешенов, Банат/, Български език, 15/1(1959), 12-19.

рязка, скокообразна смяна на едно генетично състояние с друго, а постепенен процес, при който до анулирането на гласната се е минало през междинни стадии на съкращаването и оvezзвучаването, които още могат да се наблюдават в говорите".²³ Според неговите данни изпадането на краесловното /i/ се появява²⁴:

1. Във формите за мн. ч. на съществителни от ж. р. и м. р.: *круши* > *круш*, *палати* > *палат'*, *млади* > *млад'*.
2. Във формите за мн. ч. на прилагателните имена и миналите деятелни и страдателни причастия.
3. Във формите за 2 л. ед. ч. сегашно време на глаголи от I и II спрежение.

Изпадането на краесловното неударено /i/ се наблюдава и във формите за 2 л. ед. ч. повелително наклонение, в кратките форми на възвратното и личните местоимения, употребени енклитично, както и в няколко частици, съюзи, междууметия, наречия.

Изпадането на краесловното неударено /i/ се появява²⁵:

1. В нечленуваните форми за ед. ч. на съществителни имена от ср. и м. р.: *дядо* > *дяд*.
2. В нечленуваните форми за ср. р. ед. ч. на прилагателни имена и на минали деятелни и страдателни причастия: *братово* > *братуву* > *братув*, *останало* > *устаналу* > *устанал*.
3. В нечленуваните форми за ед. ч. на съществителни имена от ср. и м. р.: *гроздето* > *гроздет*.
4. В нечленуваните форми за ср. р. ед. ч. на прилагателни имена и притежателни местоимения: *самого* > *самог*.

Изпадането на краесловно неударено /i/ се наблюдава още в членуваните форми за мн. ч. на съществителни имена от м. р., в дателни и винителни местоименни форми за м. и ср. р. ед. ч. и в наречия (*отдолу* > *оддол*).

В повечето от разглежданите случаи се касае за вторично /i/, което произлиза от редуцирано /o/. Ст. Стойков²⁶ смята, че изпадането на /i/ в края на думата в говора на с. Бешенов е ново явление, което се дължи на вътрешен развой и е във връзка с характера на

23. Хр. Холиолчев, Към въпроса ..., стр. 30.

24. Пак там, стр. 33-34.

25. Пак там, стр. 34.

26. Ст. Стойков, Едно ново ..., стр. 12-19.

самата гласна. Същото становище приема и Хр. Холиолчев.²⁷ И двамата автори, които предимно разглеждат изпадането на гласните /i/ и /u/ в края на думата, свързват явлението с артикулационно-акустичните качества на тези гласни и с действието на редукцията. Вл. Георгиев²⁸ смята, че изпадането на неудареното /i/ в краесловие е пряка последица от непосредствено влияние на румънския език.

Един нов елемент при разглеждането на изпадането на неударените гласни добавя Т. Бояджиев, подчертавайки морфологичния характер на явлението. Говорейки за говора на тракийските преселници в с. Орешник, Елховско той забелязва, че характерни за говора са случаите, когато изпада "гласна носител на граматическо значение, в отворена сричка пред друга граматическа морфема, която започва със съгласна".²⁹ Като най-важни случаи той привежда: а/членуваните форми на имена от ж. и сп. р. пред членна морфема, в които изпадат окончанията за род и число: *градината* > *градинтъ*, *бебето* > *бебту*, б/формите за мн. ч. в -ове: *сърпове* > *сърпве*. Изпадането на гласни се наблюдава и в глаголните форми, в които найчесто изпада гласната на сричковата граница, когато следващата морфема е носител на граматическо значение: *нямаме* > *нямми*.³⁰

Въз основа на направените наблюдения може да се направят следните по-общи изводи:

1. Изпадането на неударените /i/i/u/ в гръцките и българските говори представлява самостоен вътрешен развой, който се свързва с артикулационно-акустичните качества на изпадащите гласни. Както е известно преходът между езика и небцето при учленяването на тези гласни е толкова малък, че всяко по-нататъшно намаляване на този проход води до изчезването им.

2. Изглежда че изпадането в българските говори е по-рядко в сравнение с изпадането в северните гръцки говори и по степента на проникването и неговите последици то може да се сравни с подобноявление в полусеверните говори.

3. Изпадането на гласните в български и гръцки не трябва да се разглежда отделно от подобни явления в другите балкански езици. То

27. Хр. Холиолчев, Към въпроса ..., стр. 36-37.

28. Вл. Георгиев, Румънско влияние върху някои вългарски говори, *Zbornik u čast Stjepana Ivšića*, Zagreb, 1963, 87-88.

29. Т. Бояджиев, Говорът на тракийските преселници в с. Орешник, Елховско, Българска диалектология, 9 (1979) 14.

30. Так там, стр. 30.

е присъщо и в турски,³¹ макар и в сравнително ограничени размери. Изпадането на краесловното /i/ е характерна особеност на румънския език.³² То се наблюдава в краесловието на формите за 2 л. ед. ч. сег. вр. на глаголи от VI спрежение (*dormi* 'спиш' > *dorm'*) и на формите за мн. ч. на съществителни и прилагателни (*Iupi* 'вълци' > *Iup'*). Изпадането на неудареното [u] се наблюдава и в няколко албански говори.³³

4. Съпоставителното изследване на разглежданото явление във всички балкански езици ще ни разкрие механизмите и вероятно някои закономерности, които определят сложното явление на изпадането на гласни в системите на тези езици. Хипотезата за вероятността на откриване на подобни механизми се подкрепя от приведения в заключение пример. В арумънски се наблюдава почти редовно изпадане на гласната, която е носител на граматическо значение, в отворена сричка пред друга граматическа морфема, която започва със съгласна и това в имената от м. р. на -и и имената от ж. р., които завършват в мн. ч. на -е и -ă.³⁴ Т. н. пр. думата *- mitropolitū* има членувана форма *mitropolitlu* вместо *mitropolitū* и формата за мн. ч. *caláeī* има членувана форма *caláele* вместо *caláeile*. Изследвачите на арумънския език (Capidan, Geagea и др.³⁵) не са могли да открият причините за проникването на това явление. Едно съпоставяне с българските диалектни форми *селту*, *гръдинтъ* и др. ни показва, че и в двата случая изчезва граматически редундантният елемент - т. е. родово и числово окончание, което се изразява двойно: *сел-o-to* > *селту*, *mitropolitū-lu* > *mitropolitlu*.

Thessaloniki

31. Хр. Холиолчев, Към въпроса ..., стр. 31.

32. Пак там, стр. 31.

33. Gj. Gjinari, *Dialektologjia shqiptare*, Prishtinë, 1970, стр. 36.

34. N. Κατσάνης, 'Ελληνικές ἐπιδράσεις στήν Κοιτσοβλαχική, Θεσσαλονίκη 1977, стр. 128.

35. Пак там, стр. 128.

THE LEGEND OF THE ARRIVAL OF ST ANDREW THE APOSTLE IN RUS': A GREEK DETAIL FROM THE SEVENTEENTH CENTURY

Olg a A lex a n d r o p o u l o u

It has been pointed out that research into the Old Russian legend of St Andrew's arrival amongst the eastern Slavs has paid little attention to the legend's later aspects.¹ While the present study does not intend to fill the gap, it does examine a later detail which is peripheral to the main trends in the development of the legend and consequently to the main problems that are discussed in the relevant literature. The "detail" in question is an unusual variant of the apostolic legend, which is recorded in the *History of Russia*, a work by a scholarly archimandrite of Iviron Monastery, Dionysius, and specifically in a single group of manuscripts which preserve it.

Dionysius' History, which he wrote in Moscow in 1668, was the first detailed and systematic Greek history of Russia, which allies a profound knowledge of the Russian past with an accessible, elegant narrative style.²

1. I. S. Chichurov, "Khozhdenie apostola Andreja' v vizantijskoj i drevnerusskoj literaturnoj traditsii", *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow: Proceedings of the International Congress on the Millennium of the Concession of Rus' to Christianity, Thessaloniki, 26-28 November 1988* (Thessaloniki, 1992), pp. 195-213.

2. Where references in the present article are based on my own earlier research, I shall mention only my conclusions and save time and space by omitting the relevant documentation. I have undertaken a literary analysis of the *History* in my doctoral thesis "Ο Διονύσιος Ιθηρίτης και το έργο του *Iστορία της Ρωσίας*" (University of Crete, Rethymno, 1992; at press in the series of Vikelas Library Heraklion, Crete) Of the relevant literature, I shall mention here the two fundamental works on Dionysius: C. G. Patrinelis, "Διονύσιος Ιθηρίτης μεταφραστής τῆς 'Χρονογραφίας τοῦ Δωροθέου' εἰς τὴν ρωσικὴν καὶ μητροπολίτης Οὐγγροβλαχίας", in *Ἐπετηρίς Ἐπαρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 32 (1963), pp. 314-18; B. L. Fonkikh, "Istoriya Rossii' Dionisija Ivirita", *Problemy izuchenija kul'turnogo nasledija* (Moscow, 1985), pp. 184-200. Problems in the same area of research

The History's title is as follows:³

Τὸ παρὸν βιβλίον ὑπάρχει Ἰστορία, ἡτοὶ Διήγησις, περὶ τῆς ἀρχῆς
τῶν Ῥώσων, πόθεν κατάγονται οἱ ἀρχηγοὶ αὐτῶν, καὶ περὶ τοῦ
πότε καὶ πῶς ἐλαχὸν τὸ ἄγιον βάπτισμα καὶ ἔγιναν χριστιανοί,
καὶ περὶ τοῦ ἄγιου ἀποστόλου Ἀνδρέου, ὅπως ἤλθε σωματικῶς
5 εἰς τὴν Ῥωσίαν καὶ ἐκήρυξε τὸ θεῖον κήρυγμα· μεταφρασθὲν δὲ
καὶ συλλεχθὲν ἐν συντομίᾳ ἐκ τῶν Σλαβαϊκῶν βιβλίων εἰς τὴν

are also discussed by O. Alexandropoulou, "Ο εκχριστιανισμός των Ρώσων στα
έργα τριών Ελλήνων λογίων του 17ου αιώνα", *The Legacy of Saints Cyril and
Methodius to Kiev and Moscow*, pp. 499-511; eadem, "The History of Russia in
Works by Greek Scholars of the Seventeenth Century", *Cyrillomethodianum*
(1988) (at press).

3. MSS: Alexandr. 383/142 (1669) — G. Kharitakis, "Κατάλογος τῶν
χρονολογημένων κωδίκων τῆς πατριαρχικῆς βιβλιοθήκης Καΐρου", *ΕΕΒΣ*, 4 (1927),
pp. 168-9; T. D. Moskhonas, *Κατάλογοι τῆς Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης*, Vol. 1,
Χειρόγραφα, 2nd edition (Alexandria, 1945), p. 232 (hereafter: A); 2) Sinait.
548/1849 (1673) — V. N. Beneshevich, *Catalogus codicum ... qui in monasterio
sanctae Catharinae in monte Sina asservantur* (St Petersburg, 1911), vol. 1, p. 448
(hereafter: Σ); 3) Iver. 4294/174 (17th c., pre-1697), ff. 71-167v — S. P. Lambros,
Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos (Cambridge, 1900), vol. 2, p.
46 (hereafter: I); 4) Lavr. 1119/135 (1697). ff. 1-132v — S. Efstratiadis,
"Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς μεγίστης Λαύρας", *Ἀγιορειτικὴ βιβλιοθήκη*, 2-3 (Paris,
1925), p. 179 (hereafter: Λ); 5) Dependency of the Holy Sepulchre 333 (17th c.)
— A. Papadopoulou-Kerameus, *Ἑροσολυμικὴ Βιβλιοθήκη*, vol. 4 (St Petersburg
(1899), p. 306 (hereafter: K); 6) Depedency of the Holy Sepulchre 23 (early
18th c.), ff. 37v-73v — Papadopoulos-Kerameus, op. cit., vol. 5 (1915), pp. 36-7
(hereafter: Π); 7) Benaki Museum, Exchange Office 233 (18th c., 1756(?)),
(hereafter: M).

MSS: A f.1, Σ f.9, Π f.37, I f.71, Λ f.1, K p.1, M p.1.

1 Τὸ παρὸν βιβλίον ὑπάρχει om. A, Σ, Π. The version of the MSS A, Σ, Π begins
with Ἰστορία ἡτοὶ Διήγησις... and should be considered secondary, as all the
subsequent grammatical formes correspond to the neutral gender (τὸ βιβλίον),
with only exception the MSA, where they were changed and correspond to
the word "ἴστορία". 2 Ῥώσων A, Σ, Π: Ῥώσων ἔγουν τῶν Μοσχόβων Λ || πόθεν
κατάγονται καὶ οἱ ἀρχῇ I: πόθεν κατάγονται καὶ ἡ ἀρχὴ Λ. 3 καὶ ἔγιναν χριστιανοί
om. A, Σ, Π. 4 ὅπως ὅποὺ A, Σ, Π. 5 μεταφρασθὲν: μεταγραφθὲν Λ: μεταφρασθεῖσα
A. 6 συλλεχθεῖσα A. 7 τοῦ ἐλαχίστου Λ. 8 τοῦ ἐκ τῆς I (the title breaks off here
in I): ἀρχιμανδρίτου ὑπάρχοντος ἐκ τῆς μονῆς τῶν Ἰθίρων (end off the title in Λ).
6-10 ἐκ τῶν Σλαβαϊκῶν βιβλίων παρὰ Διονυσίου ῥακενδύτου καὶ μεγάλου ἀρχιμαν-
δρίτου τῶν Ἰθίρων εἰς τὴν ἡμετέραν διάλεκτον κατὰ τὸ 1668 A: ἐκ τῶν Σλαβαϊκῶν
βιβλίων παρὰ Διονυσίου ῥακενδύτου καὶ ἀρχιμανδρίτου μέγα τῶν Ἰθίρων εἰς τὴν
ἡμετέραν διάλεκτον κατὰ τὸ 1668 έτος Χριστοῦ Σ: ἐκ τῶν Σλαβαϊκῶν βιβλίων παρὰ
Διονυσίου ῥακενδύτου καὶ ἀρχιμανδρίτου μέγα τῶν Ἰθίρων εἰς τὴν ἡμετέραν διάλεκτον
κατὰ τὸ 1668 Π.

The Legend of the Arrival of St Andrew the Apostle in Rus'

ήμετέραν διάλεκτον παρὰ ἐλαχίστου Διονυσίου ἀρχιμανδρίτου,
τοῦ ἐκ τῆς Ἱερᾶς καὶ βασιλικῆς μονῆς τῶν Ἰθύρων τῆς ἐν τῷ ἀγιο-
νύμῳ ὅρει τοῦ "Ἀθωνος, ὃντος αὐτοῦ εἰς τὴν περίφημον καὶ βασι-
λεύουσαν μεγαλόπολιν Μοσχοβίαν ἐν ἔτει σωτηρίω 1668.

The "Slavonic books" on which the *History* is based are the *Stepennaja kniga*⁴ and the *Russian Chronograph*,⁵ two of the most authoritative and widely acknowledged sources for the history of the Russian state. Dionysius methodically processed the two texts, and, thanks to the clear literary criteria which guided his evaluation of this miscellaneous raw material, he produced a creative synthesis of the information they contain and with it an important monument of seventeenth-century Greek literature.

Since our subject has a close bearing on the specific features of the manuscripts which preserve the *History*, it may be advisable to take an, albeit brief, glance at its manuscript tradition. An examination of the texts produces the following basic conclusions.

i) None of the seven known manuscripts is an autograph of Dionysius Iviritis; the fate of the *History's* original text remains unknown and only two copies (A and Σ) give the whole text.⁶

ii) Although the text's tradition is relatively constant in general terms, four of the copies (I, Λ, K, and M) form a discrete group and come from a common original, which is not the same as that of the other manuscripts, and is conventionally referred to as subarchetype B*. MSS Λ and M are copies of I and K respectively.

iii) It is extremely difficult to determine the position of group B* in the *History's* manuscript tradition, because a comparison (*colla-*

4. "Kniga Stepennaja tsarskogo rodoslovija", *Polnoje sobranije russkikh letopisej*, vol. 21 (1-2) (St Petersburg, 1908-13).

5. The text which Dionysius used belongs to the third category of what is known as the "third redaction" of 1620, according to A. Popov's classification. See A. Popov, *Obzor Khronografov russkoj redaktsii*, vol. 2 (Moscow, 1868), pp. 147-229, partic. 198-214.

6. In MS Π, the text breaks off at the last section of the twelfth of the seventeen big units of the *History*, which are called Titles (Τίτλοι); this one corresponds to the twelfth degree (Stepen') of the *Stepennaja kniga* and recounts the reign of Demetrius Donskoj. In MSS I and Λ the text breaks off at the last part of the thirteenth Title (Stepen' 13), which tells of the reign of Basil I. In MSS K and M, the text breaks off in the second half of the seventeenth Title, at the start of the account of the Pseudo-Demetrius, where the *History* is now using *Russian Chronograph* as its source.

tio) of the texts produces conflicting data. Many of these data (such as the numerous cases of correct *lectio*, in contrast to the errors (in comparison with the data of the Russian sources) in the other manuscripts; the plentiful information exclusive to the B* group which goes back to Dionysius' known sources⁷, as well as the variations in the work's title⁸ indicate that version B* must be closer to the prime Greek text. A further important aspect of the manuscript tradition is the partial coincidence of the B* versions with those of MS Σ,⁹ which strengthens the hypothesis that the exemplar for the B* group might even have been the *History*'s archetype. On the other hand, there are significant indications that it is a secondary text, whose variations are due to scribal intervention. One such indication, for

7. E.g. the explanation which accompanies the transcription of the Russian name of the church in Kiev: "Εἰς ἐκείνον τὸν καιρὸν ἔκτισεν ὁ ἀօιδίμος Βλαδήμηρος καὶ καθολικῆν μεγάλην ἐκκλησίαν πέτρινην εἰς τὸ ὄνομα τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου, ὄνομαζομένην Δεσετίνα. Δεσετίνα δὲ ὄνομάσθη διότι ὥρισεν ἀπὸ ὅλων τὸν τόπον τῆς Ρωσίας νὰ δίδεται τὸ δέκατον εἰς ἐκείνην τὴν ἐκκλησίαν" (MSS: A f. 19, SF. 30v, P f. 47, I 90v, Λ f. 30v, K p. 46, M p. 47) The explanation is found only in the B* group and is based on information in the *Stepennaja kniga* (Stepen' 1, chap. 58, pp. 118-20), as is the information about the building of the church (chap. 52, 57). Another odd example is found in the list of the sons of Prince George, where the Russian text mistakenly mentions the name Sviatoslav twice (Stepen' 5, chap. 8, p. 193); texts A (f. 31), Σ (f. 43v), and Π (f. 52v) repeat the mistake exactly, but the B* group manuscripts replace the name with another one: "ἀφήνοντας ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ νίονς ἔντεκα: Ροστήσλαβον, Ἀνδρέαν, Ἰωάννην, Μπορίσην, Γλέμπον, Μστησλάβον, Βασίλκον, Ιαροσλάβον, Μιχάλκον, Σβεατοσλάβον, Βεσεβόλοδον" (MSS: I f. 103, Λ f. 47v, K pp. 73-4, M p. 71). The correction was evidently based on the account which follows, where there is a brief reference to the other son, Mstislav (*Stepennaja kniga*, p. 222), who is not mentioned in the Russian list.

8. The B* version is to be preferred chiefly because it seems more likely that Dionysius would call himself "most insignificant archimandrite" than "great". Furthermore, the title, as transmitted by MSS K and M, goes on to mention the place where the *History* was written, which is not mentioned in MSS A, Σ, and Π. This piece of information cannot be inferred from the content of the work, so it is very unlikely to have been inserted later on by the scribe. It should be noted at this point that the supplementary information found in the title of MS Λ is a different case: although the title of the *exemplar* (MS I) breaks off before the reference to Iviron Monastery, the fact that the manuscript was copied on Mount Athos from an Iviron MS made it easy for the scribe to supplement the missing information.

9. E. G. the date of Princess Olga's death: 6477 (969) according to the B* MSS (I f. 78, Λ f. 12, K p. 18, M p. 18 and MS Σ (f. 16v), as also the *Stepennaja kniga* (p. 24); but 6479 (971) according to A (f. 7) and Π (f. 40v).

The Legend of the Arrival of St Andrew the Apostle in Rus'

instance, is a typical error of transcription, the misplacement of one particular passage of the *History*.¹⁰ Another is the information provided exclusively by the manuscripts in the B* group which is not found in Dionysius' known Russian sources. The most important passage of extraneous origin is the one which concerns us here, the *supplementary note to the account of St Andrew's visit* in the first (untitled) chapter of the *History*. The passage gives all the known information about St Andrew's arrival in Rus' and adds a further detail about the Apostle's movements in the area where Kiev was later to be founded:¹¹

'Ο ἄγιος καὶ ἔνδοξος ἀπόστολος Ἀνδρέας, ὁ πρωτόκλητος,
κηρύττων τὸ θεῖον καὶ ιερὸν εὐαγγέλιον εἰς τὸ Σινόπιν καὶ εἰς
Χερσώναν, ἐκεῖθεν ἥλθεν κατὰ τὸν Βορυσθένην ποταμόν, τὸν
νῦν λεγόμενον κατὰ τὴν Ρωσσαϊκήν γλῶτταν Δνήπρον.
'Εκεῖ

- 5 δὲ ὅπου εἶναι τώρα τὸ Κίοβον, ἐβγῆκεν ἀπὸ τὸ καίκιν ὁ ἄγιος
ἀπόστολος καὶ ἐπῆγεν ἀπάνω εἰς τὸ βουνὸν καί, κάμνοντας
προσευχήν, ἔστησε σταυρὸν εἰς τὸν τόπον ἐκεῖνον ὅπου τώρα
εἶναι ἐκκλησία τῆς ὑψώσεως τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυ-
ροῦ καὶ εὐλογήσας ἐπροεφήτευσε καὶ εἶπε πρὸς τοὺς παρόν-
τας ὅτι εἰς τοῦτον τὸν τόπον θέλει γένει μεγάλη καὶ περίφημος
10 πόλις καὶ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ θέλει ἐνοικήσει εἰς τὸν τόπον

10. It is the last paragraph of the first chapter of the tenth Title (concerning Prince George Daniilovich's war operations). In the B* MSS it is inserted into the account in the second Title (chap. "Εὔρεσις τῶν λειψάνων τῆς μακαρίας "Ολγας": MSS I f. 91v, Λ f. 32, K p. 49, M p. 49) and not repeated in its proper place (MSS I f. 126v, Λ f. 80, K p. 122, M p. 117; cf. MSS A f. 52, Σ f. 65v, Π f. 63v).

11. MSS: A f. 1r-v, Σ f. 9r-v, Π ff. 37v-38, I f. 71 r-v, Λ ff. 1-2, K pp. 2-3, M pp. 2-3. The *lectio* of the B* group are in Italic type.

3 καὶ κατὰ Σ || Βορισθένην Σ, Ι, Λ: Βορισθένην Κ, Μ. 4 ῥωσσικήν Π. 5 Κίεβον Π: Κίωβον Μ || ἐβγῆκεν: καὶ εὐγένοντας Σ. 6 βουνῷ Σ. 6-7 ἔκαμεν τὴν προσευχήν του καὶ ἔστησεν Σ. 9 ἐπροεφήτευσε Π || ἐπροεφήτευσε πρὸς τοὺς παρόντας καὶ εἶπεν Σ. 10 ἐτοῦτον Σ || θέλει γένει: θέλει γένη Α, Σ, Κ: γένη Π || πόλις: χώρα Σ. 11 ἐνικεῖσοι Σ: ἐνοικήση Λ, Κ. 13 κατοικήση Λ. 14 οἰκοδομηθεῖ Π: οἰκοδομηθῆ Λ: οἰκοδομηθοῦν Ι, Κ, Μ. 15 ἀνοίκτος Ι: ἀνοικτὸς Λ 16 ἐκεῖ ὅπου: ὅπου Π. 19 Κώμην Α || Γρούζηνω Ι, Λ, Κ, Μ. 20 ἐδάπτισεν καὶ Π. 21 ὅπου: ἐκεῖ ὅπου Λ. 24 ἐνθα ἐπηξεν: είτα ἐπηξεν Κ: είτα ἐπῆγεν ἔως ἐκεῖ ὅπου καὶ ἐπηξεν Μ || ἀπὸ ἐκεῖ Λ. 25 στὸ: εἰς τὸ Λ, Μ. 27 τὰ ὁμάτια Μ. 27-30 τὰ μάτια του κατὰ πολὺ χαριτωμένος εἶναι καὶ ὅσον ἐπάτησαν τὰ ποδάρια του ξεχωριστὰ ἀπὸ ὅλον τὸν τόπον τῆς Ρωσσίας ἔχει χάριν καὶ στολισμένος εἶναι Λ. 31 ἐκεῖ om. Μ.

αύτόν, καὶ ἡ εὐσέβεια τῆς τοῦ Χριστοῦ πίστεως μετὰ καιρὸν θέλει λάμψει κατὰ πολλὰ εἰς δόλον τὸ ἔθνος ὃποὺ κατοικήσει εἰς τὸν τόπον αὐτόν, καὶ πολλαῖς ἐκκλησίαις θέλουν οἰκοδομηθεῖν ἐδῶ (τότε ἀκόμη ἡτον ἀοίκητος ὁ τόπος).
15 Ἐπειτα ἀπ' ἑκεῖ ἐδιάβη καὶ ἐπῆγεν ἑκεῖ ὃποῦ εἶναι τώρα τὸ μέγα Νοβογράδιον, εἰς τοὺς Σλαβένους, καὶ ἑκεῖ τὴν ῥάβδον αὐτοῦ ἔπηξεν εἰς τὸν τόπον ἐκείνον, ὃποῦ εἶναι τώρα ἐκκλησία ἐπ' ὄνόματι τοῦ ἀγίου ἀποστόλου Ἀνδρέου, εἰς κώμην λεγομένην
20 Γρουζήνω, καὶ κηρύξας τὸ ιερὸν εὐαγγέλιον καὶ πολλοὺς βαπτίσας ἑκεῖ, ἀπῆλθεν ἐντεῦθεν εἰς Ἰταλίαν. Λέγουσι δὲ ὅτι ὃποῦ εἶναι τὸ μοναστήρι τὸ Πετζέρσκον ἐβγῆκεν ὁ ἄγιος ἀπόστολος ἀπὸ τὸν ποταμὸν ἀπάνω εἰς τὸ βουνό καὶ ἐπῆγεν ἔως ἑκεῖ ὃποῦ εἶναι τὸ κάστρον, ἔνθα ἔπηξεν τὸν τίμιον σταυρόν. Καὶ ἀπ' ἑκεῖ ἐκατέβη πάλιν στὸ πλοῖον εἰς τὸν ποταμὸν Δνήπρον καὶ ἐδιάβη ὡς προείπομεν εἰς τὸ μέγα Νοβογράδιον εἰς τοὺς Σλαβένους. Καὶ διὰ τοῦτο ὅσον τόπον εἶδαν τὰ μάτια τοῦ ἀγίου ἀποστόλου, καὶ ὅσον ἐπάτησαν τὰ ἄγιά του ποδάρια, εἶναι κατὰ πολλὰ χαριτωμένος, ξεχωριστὰ ἀπ' ὅλον τὸν τόπον τῆς Ρωσσίας, στολισμένος μὲν ἀμπέλια καὶ μὲν πολλὰ δένδρη ὀπώρων. Ἐτι δὲ καὶ ψάρια ὠραιότατα ἐβγάζει ἑκεῖ εἰς τὸ Κίοβον ὁ ποταμὸς καθημερούσιον, καθὼς ὁ φθαλμοφανῶς τὰ εῖδαμεν.

25
30

As already mentioned, the addition, like the minor variations in the main part of account, is found only in MSS I, Λ, K, and M, and is not taken from either the *Stepennaja kniga*¹² or the *Russian Chronograph*, which latter does not contain the legend.¹³ It has not been possible to ascertain where this information came from. To the best of my knowledge, the version presented in the four Greek manuscripts is not found in the early Russian literature about St Andrew and his

12. The information is found neither in the short version of the legend in the *Life of St Olga* (p. 7), nor in the expanded form given in the *Stepen' 1* (p. 73).

13. According to Popov, chap. 167 of the first redaction of the *Russian Chronograph* (which includes the legend of St Andrew) was not transferred to the second redaction, which was the basic core of the 1620 redaction used by Dionysius. See Popov, *Obzor Khronografov*, vol. 2, p. 116; idem, *Izbornik slavianskikh i russkikh sochinenij i statej, vnesennych v khronografy russkoj redaktsii* (Moscow, 1869), p. 2.

The Legend of the Arrival of St Andrew the Apostle in Rus'

arrival in Rus',¹⁴ and the variations in the recording of the legend in various works concern other aspects of it.¹⁵ The "localistic" tone of the addition supports the hypothesis that it is a local legend which arose in circles connected with the Kievan Caves Monastery (*Kievo-Pecherskij monastyr'*): certainly the members of such circles would have had the most reason to modify the old legend, precisely in order to add fresh lustre to their monastery's name by linking it with the Apostle's. Further, one may also suppose that it was an *oral* tradition, which was not officially recognised or disseminated. This would explain the curious fact that the Apostle's visit to the site where the Monastery was later built is not mentioned in the Monastery's own texts from about the same period as Dionysius' *History*: the *Synopsis* of Innokentij Guizel', and the Monastery's *Paterikon*. The version of the legend presented in these two works is identical to the established form encountered in the literary tradition and contains no reference to the *Kievo-Pecherskij monastyr'*. This is especially significant in the case of the *Paterikon*, whose main subject is the Monastery's sacred history.¹⁶

It therefore seems reasonable to suppose that a local variant of the old account, not officially sanctioned, but part of the oral tradition, could have been recorded by a learned scholar as he passed through. Besides, the whole style of this latter section contains direct echoes of a different, more "immediate" or "vivid" literary genre, such as travel notes, for instance. Particularly striking is the personal touch in the description of the river ("καθώς ὁφθαλμοφανῶς τὰ εἴδαμεν"), which, it is worth noting, has no analogue in the rest of

14. Except for the information about the building of the Church of the Exaltation of the Cross, which is found, for instance, in Innokentij Guizel's *Synopsis*; cf. n. 16 below.

15. E.g. the inclusion or omission of the information about St Andrew and St Paul (cf. Chichurov, op. cit., pp. 202-5), whether or not St Andrew called at Constantinople on his journey, or the changes in the account in the section about Novgorod.

16. Cf. the Greek translations done in the 1680s: the *Paterikon*, MS 409 (f. 4), and the *Synopsis*, MS 531 (ff. 15v-16) of the Dependency of the Holy Sepulchre; Papadopoulos-Kerameus, op. cit., vol. 4, p. 365, and vol. 5, p. 90. There is also a noticeable silence in Archdeacon Paul of Aleppo's itinerary, in which his description of the Kievan Caves Monastery takes up many pages and is one of the longest accounts in the work. See *Puteshestvie antiokhijskogo patriarcha Makaria v Moskvu v XVII veke: Perevod s arabskogo Prof. G. A. Murko-sa* (St Petersburg, 1898), pp. 29-38.

the *History*. The explanatory notes, in which Dionysius adds remarks of his own to the information he draws from the sources, are numerous, but he always preserves a strict neutrality in these.¹⁷ So the use of the first person in the passage quoted above is in stark contrast to the complete absence of the Greek writer's personal voice from the rest of the narrative¹⁸, as also to the predominant tendency to eliminate all personal undertones in the Russian prototype, particularly the *Stepennaja kniga*.

These observations may strengthen the impression that the origins of the supplementary passage do not lie in any written source, and they also give added weight to the question of whether it was Dionysius himself who introduced it into the *History* and hence, which of the two variants existed in his original text.

Since the other three extant copies of the *History* which contain the classic "short" version of the narrative (MSS A, Σ, and Π) bear no genealogical relationship to one another, clearly the short version can-not stem from an abridgement which was carried out in one of them and determined the form of the narrative in these three manuscripts. The manuscripts in the B* group, however, all trace their origin to a single text; so obviously the interpolation could have been made here and the changed version perpetuated in the manuscripts of the B* group.

This unusual variant of the account of St Andrew's visit in group B* is the most important instance of variation in the manuscripts of the *History* through the introduction of information which is not from the known sources. Most of the information exclusive to group B* is not extraneous to the narrative material on which the *History* was based, but is presented to a different extent and in a different way or drawn from other section of the same texts. This

17. See, e.g., Dionysius' comment on the information about the restoration of the Church of the Archangel Michael in the reign of the Great Princes John III and Basil: "ώς είναι καὶ φαίνεται τὴν σῆμερον, ἔνθα καὶ τοῦ νῦν οἱ βασιλεῖς καὶ μεγάλοι Κνέζηδες ἐν αὐτῇ ἐνταφιάζονται": MSS A and Σ (scribal error: ἔνθα καὶ τοῦ ναοῦ) ff. 122v and 136 respectively, and K (p. 273) (in MS M, p. 269, we find the abridged variant: "ἔνθα καὶ τοῦ νῦν οἱ βασιλεῖς θάπτονται").

18. Dionysius' personal voice is not heard even in the impromptu passage which follows the account of Theodosius' consecration as Metropolitan of Moscow and concerns the alienation of the Christian faith in Russia and the Russians' gradual return to true godliness through the renewal and strengthening of relations with the Orthodox East. Cf. Alexandropoulou, "The History of Russia".

The Legend of the Arrival of St Andrew the Apostle in Rus'

strongly undermines the hypothesis that it is the result of interventions by a scribe who, coincidentally, used the same sources as the author. And this in turn, together with the far from negligible observation that the most significant differences are encountered at the beginning of the work, indicates what I regard as the only acceptable theory capable of reconciling the conflicting indications: that the archetype of group B* is a variant by the author of the *History* himself. The variant probably predated the text of the other manuscripts and could well be Dionysius' rough draft of his *History*. In the early parts of the work, subarchetype B* is manifestly more detailed; so one could suppose that Dionysius' original intention was to give a more extensive account of Russian history, probably with material from other sources, but was compelled in the course of his work to cut down his already copious material, and when he was copying out the final text he made further cuts. As far as the account of St Andrew's visit in particular is concerned, this would be quite an interesting conclusion to draw as regards the process of the writing of the work: we should thus establish that in the early stages of his task, the Greek scholar drew upon the various legends of the land whose history he had decided to write to a much greater extent than later on in the text, where many such details from the sources are not included and the principal theme of his own *History* turns out to be the history of the Russian state.

The theory that the final text was preceded by a rough draft (with which B* is identified) seems very convincing, if one bears in mind that writing, for Dionysius, was a complex process and involved considerable amendment and redrafting of his raw material. However, since we have no irrefutable evidence to support it, it will have to remain a working hypothesis; the other possibility, that it is an autograph variant, though less convincing, cannot be ruled out.

As the foregoing discussion had shown, the passage relating to St Andrew in the *History* raises two problems. On the one hand, it is a passage of unverified provenance which has been added to the known account, violating the relative constancy of the older form, and is probably a transcription of a local oral tradition. On the other, its presence in only one group of the manuscripts of Dionysius Iviritis' *History* is considered to be a convincing indication of the existence of another, underlying, link in the work's manuscript tradition and also one of the most serious obstacles to a full explanation of the story behind that tradition. Hence, the discovery of the source from

Olga Alexandropoulou

which the supplementary information was taken would not only provide an interesting detail with a bearing on the subsequent evolution of the account of St Andrew's visit, but also help to resolve the dilemma in which an examination of the manuscripts of Dionysius' *History* at present concludes.

Athens

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ ПЕРЕВОДЫ ЛИТУРГИИ СВ. АПОСТОЛА ИАКОВА (XVII- нач. XVIIIвв.) И ИХ РОЛЬ В ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ*

Д. А. Яламас

Восточнославянские переводы текста Литургии св. Апостола Иакова, брата Господня, появились в России дважды: первый раз - в последние годы XVII века, и второй раз - в 1717 году. Оба перевода, хотя и принадлежат разным авторам, тем не менее связаны с научной и культурной деятельностью братьев Иоанникия и Софрония Лихудов.

Первая попытка восточнославянского перевода этой Литургии привлекла к себе внимание выдающихся филологов, таких как А. И. Соболевский, П. А. Сырку, Е. Калужняцкий и др. На самом деле речь идет не о новом переводе, а о восточнославянской редакции перевода Евфимия Тырновского, сделанного в Болгарии еще в XIV веке. "Этот перевод, - как отмечает Сырку, говоря о переводе Евфимия, - представляет большую переделку греческого текста Устава Литургии Константинопольского патриарха Филофея, современника Евфимия".¹ Вопрос о происхождении и о дальнейшей судьбе рукописи, из которой была сделана эта восточнославянская редакция, первым поднял Сырку. Он предполагал, что эта рукопись - скорее всего афонского происхождения, а точнее - из Зографского монастыря, где сохранились литургическо-литературные труды Евфимия Тырновского.² Что касается дальнейшей судьбы рукописи, тот же исследователь предполагал, что она осталась в Москве или в Троице-Сергиевой Лавре.

Но что это за редакция? На этот вопрос отвечает сам текст колофона московской рукописи: "Сіѧ стâл і єжéственнаѧ Лїтѹргiѧ, стâло

*. В основе настоящей статьи лежит сообщение автора на XI Международном Съезде Славистов (Братислава 1993).

1. Сырку 1886, с. 307.

2. Там же, с. 306.

слáвнаго и всéхвáлнаго апстола Іáкова врátа Гéдна, и пéрваго архиепископа стéйшия вéжíя и великíя Иерусалимскíя Цéкve, преведéнна єнóмíемъ патríархомъ Тéрноvскимъ з грéческаго на славéнскíй языкъ, исправлена же и исследована иеромонахомъ Иоанникíемъ грéкомъ. Переписа́л двéсóтаго (1691-2) гóд8".³ Некоторые ученые считали автором данного исправления грека Иоанникия, келаря Новоспасского монастыря, который приехал в Москву вместе с Иерусалимским патриархом Феофаном в апреле 1619 г. и впоследствии пользовался особым расположением царя Михаила Федоровича и патриарха Филарета Никитича. По многим причинам мы полагаем, что иеромонах Иоанникий грек, упоминающийся как автор исправления, есть никто иной как Иоанникий Лихуд. Этого мнения также придерживались архимандрит Леонид⁴ и М. Сменцовский⁵, не приводя однако никаких аргументов.

Келарь Иоанникий, простой церковный деятель (Каптерев его называет "преданным агентом Иерусалимского патриаршего престола при московском дворе"),⁶ за время своего пребывания в Москве не оставил никаких памятников книжности и не проявлял особого научного интереса, что могло бы поддержать то мнение, что он был автором такой серьезной и ответственной научно-догматической работы как "исправление и исследование" литургического текста. Единственный письменный памятник, вышедший из-под его пера, - это докладная записка "О монастырях, имеющихся в Цареграде, Иерусалиме и во всей греческой земле",⁷ которую он написал (по-гречески) по требованию патриарха Филарета Никитича. Кроме того, следует обратить внимание на тот факт, что Иоанникий, как выяснилось в результате изучения исторических текстов, ни в литературе, ни в архивных материалах, которые его касаются, не называется иеромонахом. При этом даже не указывается, что он был священнослужителем, а не простым иноком. Он фигурирует либо как "старец Иоанникий", либо как "келарь Иоанникий", в то время как звание иеромонаха, как правило, сопровождало имя называющегося в документе иеромонаха.

3. РГБ, ф. 173, № 168, л. 48^{об}.

4. Леонид 1887, с. 301.

5. Сменцовский 1899, с. 240.

6. Каптерев 1895, с. 60.

7. Там же, с. 60.

Все это, кочечно, предположения, которые могут лишь ослабить вероятность того, что келарь Иоанникий был автором данного труда, но не являются доказательством обратного. Поэтому приведем более веские аргументы.

Как известно, текст Устава Литургии св. Апостола Иакова, вышедший в это время из литургической практики, использовался православными теологами в полемике с католиками и их сподвижниками в споре о времени пресуществления Святых Даров, который потряс русскую столицу в последние годы XVII века.⁸ В этом споре весьма активно, даже в роли лидеров, принимали участие братья Лихуды, выступавшие в защиту православных позиций. Основание Лихудами в Москве в 1685 году Академии греческой культурно-филологической ориентации огорчило Сильвестра Медведева Медведева и всех московских латинофилов, которые уже давно, со времен Симеона Полоцкого, готовились к открытию подобного заведения, разумеется, с латинским направлением. Сподвижники Медведева (группа Заиконоспасского монастыря) стали сразу провоцировать Лихудов, с главной целью доказать то, что они недостойны занимать место заведующих московским высшим образованием. Догматическая область казалась сторонникам Медведева идеальной, чтобы доказать недостойность самих Лихудов, с одной стороны, и вообще греческих учений и наук, которые Лихуды представляли в Москве, - с другой. Официально спор начался 15 марта 1685 года (т.е. спустя всего девять дней после их прибытия в Москву), когда у Лихудов состоялся известный публичный спор с Яном Белободским. Далее последовал целый ряд полемических сочинений с обеих сторон, которые пытались, ссылаясь на авторитет выдающихся Отцов Церкви, доказать верность своих позиций. В рамках этой борьбы греко-великорусская сторона (группа Чудова монастыря) обратилась к тексту Устава древнейшей Литургии св. Апостола Иакова, брата Господня, оправдывающему их мнение. Видимо, Лихуды не сразу обратились к этому тексту, ибо Сильвестр Медведев в своем сочинении "Хлебъ животный" (конец 1685 - нач. 1686 гг.), направленном против Лихудов, на вопросы "Что есть божественная Литургия?" (вопр. 14) и "Откуда начася быти во святѣй божіей Церкви?" (вопр. 15), по словам М. Сменцовского, "признает первоначальное происхождение чина православной Литургии от Апостола Иакова, что, как известно, он

8. По вопросу о времени пресуществления Святых Даров см. Миркович 1886.

отрицал впоследствии в другом своем сочинении: в книге о "Манѣ хлѣба животнаго" (ноябрь 1687 г.)".⁹ На основе всего этого можно со значительной долей уверенности предположить, что Иоанникий Лихуд закончил редакцию текста Литургии после конца 1686 года (*terminus post quem*), ведь тогда Сильвестр Медведев еще принимал этот текст, и до ноября 1687 года (*terminus ante quem*), когда Медведев уже изменил свое мнение о значимости этого памятника, с единой целью ослабить его использование в качестве аргумента со стороны исконно православной группы греко-великорусских. Естественно, что в столь ранее время Иоанникий Лихуд не мог сам выполнить такую важную и ответственную работу и пользовался помощью своего русскоязычного окружения (т.е. учеников или единомышленников). Можно предположить, что данное исправление он выполнил с помощью человека юго-западно-русского (скорее всего малороссийского) происхождения. На это указывают некоторые лингвистические малорусизмы в языке этого памятника: (а) в Московском списке, хранящемся в РГБ, на л. 4 в Великой Екстении мы читаем: "и всѣхъ гдсрехъ кїзехъ и панѣхъ нашихъ, и и всѣи палатѣ, и всѣхъ ихъ гдсв помол..."; (б) "призри съ готоваго жилица" (вместо изъ-). На это также обращали внимание Сырку¹⁰ и Соболевский,¹¹ но эти юго-западно-руссизмы они ошибочно толкуют совсем иначе. С другой стороны, можно предположить, и это, по всей видимости, ближе к истине, что эти юго-западно-руссизмы никак не связаны с первоначальным текстом, а просто появились под влиянием языкового подсознания писца той рукописи, где они встречаются.

Протоиерей Михаил Сменцовский, который, как уже отмечалось, без аргументации называет автором данного исправления Иоанникия Лихуда, совершенно необоснованно пишет, что Лихуд работал над этим текстом в 1692 году, что весьма сомнительно, ибо в 1692 году, после позора Сильвестра Медведева, спор о времени пресуществления Святых Даров утих и, соответственно, текст Литургии как поддержка православной аргументации стал неактуальным.

Петербургская рукопись, включающая данный труд, - это сборник преимущественно полемических сочинений, посвященных спору о времени пресуществления Святых Даров, вышедших, в

9. Сменцовский 1899, с. 138.

10. Сырку 1890, с. LXXXVIII.

11. Соболевский 1903, с. 292.

Переводы Литургии ап. Иакова

большинстве своем, из-под пера братьев Лихудов. Этим объясняется то, что текст данной рукописи, хотя и литургический, но написан скорописью. Дело в том, что здесь скоропись предназначена не для литургического использования, а для чтения в качестве богословско-полемической литературы.

В московской рукописи особое внимание привлекает значительное число лингвистических признаков, характерных для дониконовского периода церковнославянского языка. Типичный феномен - употребление дательного падежа по старым правилам в тех случаях, где после никоновских языковых реформ стали употреблять родительный падеж под влиянием правил греческого языка. Например: "во вѣки вѣковъ",¹² а также "во ѿставлѣніе грѣхомъ нашимъ, и во ѿчищеніе всѣмъ людемъ твоимъ".¹³ Однако формы, соответствующие никоновским реформам, составляют подавляющее большинство:

Старый южнославянский текст

Бѣгодателю и црю вѣкѡмъ
въ вѣкы вѣкѡм
въ ѿставлѣнїи(е) грѣхомъ
въ плодносїи дѣломъ вѣгымъ

Московская рукопись

Бѣгодателю и црю вѣкобъ¹⁴
во вѣки вѣкы¹⁵
во ѿставлѣніе грѣхы¹⁶
во плодоношениe вѣгъ дѣль¹⁷

Чем объясняется такой феномен, особенно в тексте столь позднем, т.е. появившимся более чем через три десятилетия после никоновских реформ? На этот вопрос, конечно, сложно ответить с уверенностью. В связи с тем, что этот феномен встречается лишь в одной рукописи, можно предположить, что причина - в личности составителя данной рукописи. Возможность того, что этот писец предпочел дониконовские формы принципиально (т.е. был из старообрядцев), исключается, ибо он использует их лишь в отдельных случаях. Единственное логичное объяснение - в том, что он, скорее всего, иногда путал эти старые формы, которые еще оставались

12. Сырку 1890, с. 192.

13. Там же, с. 202.

14. Там же, с. 182.

15. Там же, с. 182.

16. Там же, с. 199.

17. Там же, с. 201.

живыми в его памяти. Кстати, о писце московской рукописи можно с уверенностью сказать, что он совсем не знал греческого языка. Это становится очевидным из следующего примера: пытаясь написать по-гречески (хотя и кириллическими буквами) фразу "εἰς πολλὰ ἔτη δέσποτα", т.е. "многим лета", составитель рукописи вместо "иis полла eti despot'a" (как и есть в петербургской рукописи), пишет "ис пола ети деспota".¹⁸ Интересно пронаблюдать, как его русское языковое сознание и слух воспринимают иностранную фразу, смысл которой он не улавливает: он слышит глагол (как бы "исполати") в настоящем времени и третьем лице: "исполасть", затем личное местоимение во втором лице и дательном падеже: "ти", и наконец, существительное "деспota" он воспроизводит правильно, в звательном падеже, как и требуется по правилам греческого языка, но, все-таки, вряд ли воспринимает падеж как звательный, ибо в церковнославянском языке, морфологию которого он воспринимает, нет звательной формы единственного числа с окончанием на букву "аз".

В 1717 году Софоний Лихуд, младший брат Иоанникия Лихуда, сотрудничает с Алексеем Кирилловым Барсовым, бывшим своим учеником, при Московской Славяно-греко-латинской Академии. Имено Барсов и перевел с греческого на церковнославянский язык текст Устава Литургии св. Апостола Иакова, брата Господия. В рукописи Публичной Библиотеки в Санкт Петербурге,¹⁹ содержащей этот перевод, мы читаем: (л. 40) "Переведеся въ Москвѣ, 1717 а́угуста 2 дни твдомъ мене Илѧзіа Барсова, Греческой школы надзирателя и Типографии чтеца. (л. 40 об) Чтена съ греческою; слышалъ по-греческою словеснѣйшии господинъ отецъ Учитель Софоний Лиходиевъ, которой от четырехъ вселенскихъ патриарховъ присланъ съ братомъ своимъ словеснѣйшимъ господиномъ отцемъ Учителемъ Іанникіемъ въ Москвѣ, свидѣтельствованъ, о чемъ и грамоту имѣетъ. И чтена {1}717, октября 8, съ печатною въ Венеции, въ лѣто 1645 отъ Христы,²⁰ которая исправлена вѣдавшими ю добрѣ".

По какому поводу и с какой целью был сделан этот перевод, нам неизвестно. На этот раз за исправление текста взялся не

18. РГБ, ф. 173, № 168, л. 43.

19. СПбДА А.П.213.

20. Полное название книги: "Η ΘΕΙΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΑΚΩΒΟΥ, ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ. Ἐκτέθηται παρά τῇ Ἱερᾷ τῶν φίλων Ευνωρίδι. EN Tῇ ΣΑΛΙΚΑΤῇ. Venetiis, M.DC.XLV CVM PRIVILEGIO". См. Легран, ВН, 17 с., 2, № 365.

Иоанникий, которого уже не было (он скончался 30 марта того же, 1717 года), а Софроний. Софроний Лихуд иже в 1688 году был жалован царями "за многие его труды в Божественном Писании, и во исправлении книгъ, и за учение...". В 1717 году он уже был опытным справщиком,²¹ знатившим русский и церковнославянский языки. Согласно замечания колунского исследователя К. К. Папулидиса, "Софроний был ученым, а Иоанникий деятелем".²² Итак, мы приходим к предположительному выводу, что исправление текста Устава Литургии св. Апостола Иакова, сделанное Иоанникием, использовалось в поддержку православной аргументации в богословском споре, а труд Софрония, как и многие его труды, - результат "кабинетного исследования" и был сделан, скорее всего, по заказу.

Москва

21. См. Яламас 1992, с. 143-148 и Яламас 1993.

22. Папулидис 1988, с. 216.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Калужняцкий 1901. Kaluzhnjacki E. *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthimius (1375-1393)*. Вена 1901.
- Каптерев 1895. Каптерев Н. Ф. *Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством с половины XVI до конца XVIII столетия*. С.-Петербург 1895.
- Легран 1894-1903. Legrand E. *Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs au XVII siècle*. Тома I-V. Париж 1894-1903.
- Леонид 1887. Архимандрит Леонид [Кавелин]. *Сведение о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища св. Троицкой Сергиевой Лавры в библиотеку Троицкой Духовной Семинарии в 1747 г. (ныне находящихся в библиотеке Московской Духовной Академии)*, Вып. II, Москва 1887.
- Миркович 1886. Миркович Г. *О времени пресуществления Святых Даров. Спор, бывший в Москве во второй половине XVII века. Опыт исторического исследования*. Вильна 1886.
- Папулидис 1988. Παπουλίδης Κ. Κ. *Έλληνορωσικά*. Фессалоники 1988.
- Сменцовский 1899. Сменцовский М. *Братья Лихуды, опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца XVII и начала XVIII веков*. С.-Петербург 1899.
- Соболевский 1903. Соболевский А. И. *Переводная литература Московской Руси XIV-XVII веков. Библиографические материалы*. С.-Петербург 1903.
- Сырку 1890. Сырку П. *К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке*, т. I, С.-Петербург 1890.
- Сырку 1886. Сырку П. *К вопросу об исправлении книг в Болгарии в XIV веке*. ЖМНП, ч CCXLV, 1886 июнь. С.-Петербург 1886, с. 303-348.
- Яламас 1992. Яламас Д. А. *Филологическая деятельность братьев Лихудов в России*. Диссертация / Московский Государственный Университет им. М. В. Ломоносова. Москва 1992.
- Яламас 1993. Yalamas D. A. *The Significance of Standard Greek for the History of the Russian Literary Language and Culture in the Sixteenth - Eighteenth Centuries. The Linguistic Views of the Leikhoudis Brothers*. Modern Greek Studies Yearbook (Ed. By T. G. Stavrou). University of Minnesota, том 9, Миннеаполис 1993.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ГПБ: Государственная Российская Публичная Библиотека им.
М. А. Салтыкова-Щедрина. С.-Петербург
- ЖМНП: Журнал Министерства Народного Просвещения
- РГБ: Российская Государственная Библиотека (бывшая ГБЛ /
Государственная Библиотека СССР им. В. И. Ленина).
Москва
- СПбДА: Санкт Петербургская Духовная Академия.



ИСИХАЗАМ У КЊИЖЕВНОМ ДЕЛУ ДАНИЛА ПЕЧКОГ

Вељко Радуновић

Исихазам добија све значајније место у проучавању старе српске књижевности, тако да данас са сигурношћу можемо рећи да српска држава није била на периферији врло живог исихастичког покрета, већ да се често налазила у самом средишту збивања.¹ Ово нам потврђује велики број српскословенских превода најзначајних текстова монашке лектире, која обухвата многе представнике аскетске мистике православног истока.

У једној другој прилици на симпозијуму о Св. Григорију Палами у Солуну, приказао сам резултате својих истраживања о преводима исихастичке садржине у српскословенским рукописима XIV века, па су се ту појавила скоро сва имена источне традиције од Антонија до Григорија Синаита и Григорија Паламе.² Преводи исихастичке садржине били су намењени за читање у келији. То је књижевност личног монашког подвига, књижевност чисте спиритуалне традиције, ван времена и простора. Исихастичко сазнање је засновано на личном искуству а не на апстракцијама. У исихазму човјек савлађује своју иманентност и залази у област трансценденције. Подвижникова мисао, дубоко запушта у оностррано, обогаћује се искуством оностранога и

1. Д. Богдановић, Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности, Београд, 1968, 176-200; Ист. Историја старе српске књижевности, јеоград, 1980; Џ. Трифуновић, Једно исихастичко надахнуће код Константина Философа, *Cyrillomethodianum VIII-IX*, Thessalonique 1984-1985, 227-231; М. Мулић, *Srpski izvori "pletenija sloves"*, Sarajevo, 1975; А. Е. Tachiaos, "Le monachisme Serbe de saint Sava et la tradition hésychaste athonite", *Recueil de Chilandar 1*, Beograd, 1966, 83-89; V. Radunović, "Platon u srpskoсловенским prevodima dela Grigorija Palame", *Cyrillomethodianum VIII-IX*, (1984-1985), 207-215; Јеромонах Амфилохије, Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века, Манастир Раваница, Београд, 1981, 101-134;

2. V. Radunović, «Τὰ ἔργα τοῦ Ἀγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ στὶς Σερβοσλαβονικὲς μεταφράσεις τοῦ ΙΔ' αἰώνα», Πρακτικά θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς τιμήν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ὄγιοις ἡμῶν Γρηγορίου Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ, Θεσσαλονίκη 1986, 297-304.

нетворенога, омолитвљује се и осаборњује, а његово се биће обожује сједињењем са бићем Божјим - не са Божјом суштином (*ουσία*) која далеко измиче дometу човјекова сазнања, него са Божјима нетвореним енергијама које прожимају све ствари, а човјек их познаје својим умом и доживљава својим бићем само кроз аскетски подвиг. То је пут исихастичке гносеологије,³ и то су основи исихастичке метафизике. Човјек се отвара према Богу, иде му у сусрет, повјерава му се и прима у себи његове енергије и обожује се, не престајући да и даље буде човјек. Дакле, Бог суштином својом остаје човјеку недостижан и непознат, али ипостасно Он се човјеку открива преко Бога Логоса, а благодатно Он је присутан у свој својој творевини. Међутим, то богатство садржаја које се улива у човјека, и човјек постаје њега свестан, човјек није у стању да смести у оквире свога природног разума, нити да га цјеловито преточи у људску ријеч. Значи, у питању је једно крајње садржајно и богато ћутање које је, уз то максимално активно. У њему се ријечи максимално потишу, поништавају и уклапају у оно што је опште. Дакле, из пуноће и активности, уз привидну изолованост и ћутање отварају се простори умне молитве у којој ријеч као средство изражавања бива превазиђено; ријеч је средство којим се мисао - овдје је то молитва - опредмећује, а у молитвеном доживљају умне молитве исихастички молитвеник непосредно општи са Богом, с којим доживљава јединство. Исихијом се премошћује трасценденција, тај онтолошки јаз који представља понор између нестворенога божанства и створенога човјека, и свијета уопште. Биће Божје, односно светлост која се излива из њега, постаје реално доступна човјекову уму, сазнању, доживљају. То је она светлост коју су апостоли видели на Тавору - нестворена, вечна, која је зрачила из преображеног тијела Христовог у коме је обитавала сва пуноћа Божанства тјелесна. Дакле, из свега овога што смо до сада рекли о исихазму, можемо закључити да је основна његова карактеристика идеја личног усхођења обожења у харизматичној екстази, јединство и додир с невидљивим, идеја контакта с Богом, као умно посматрање θεωρία.⁴ Исихастичка лектира има дуговечну традицију од

3. Атанасије Јевтић, Пролегомена за исихастичку гносеологију, Филозофске студије XVI, Београд, 1988, 101-154.

4. J. Meyendorf, "Les débuts de la controverse hésychaste", *Byzantion* 23 (1953) 87-120. "L'origine de la controverse Palamite: La première lettre de Palamas à Akindynos", *Θεολογία* 25 (1954) 602-613, 26 (1955) 77-90. "Le thème 'du retour en soi' dans la doctrine palamite du XIVe siècle", *RHR* 145 (1954) 118-206. "Un mauvais théologien de l'unité: Barlaam le Calabrais", *L'Eglise et*

четвртог вијека, да би врхунац и својеврсну обнову доживела у време Данила Пећког и нешто касније. За исихастичку праксу као улажење у себе, контемплацију, као лично освајање унутрашњих простора, знају старе српске биографије. Свети Сава је имао своју исихастирију у Кареји у којој се подвизавао и за коју пише типик који прописује норме понашања и целокупног живота и подвига у њој. Какав је основни став Светога Саве, и кроз њега предања које из њега израста, најбоље се може видети из беседе Светог Саве о правој вери, коју је одржао У Жичи 1221 године, коју наводе оба његова биографа. У тој својој беседи Свети Сава позива браћу и пријатеље, оце и чеда, то јест цео народ да приклоне богољубљива срца своја, да би чули речи светих истина, да их ставе у срца своја и у савести душа својих, и пред очи ума свога. Св. Сава настављајући моли браћу и чеда да положе сву наду своју на Бога, да се држе пре свега праве вере његове.⁵ Даље Св. Сава каже: "духовна наука није игра, нити речи безумља мисли људских, него је то проповедана света вера Божја на којој су основани свети чинови у Христу Исусу Господу нашем...⁶ Та Истина, наставља Св. Сава предходи уху и срцу, уму и разуму и као чудесно присутна ставља се у њих. С обзиром на то, срце, савест, ум и разум не могу бити њено мерило, јер су оно што јесу и оно што треба да буду-Њоме и кроз Њу. Као таква, Истина за Св. Саву и за предање

les Eglises, t. 2, Chevetogne 1955, σ. 47-64. "Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIVe siècle" Nouvelle Revue Théologique, 79 (1957) 905-914. St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe, Maîtres spirituels, éd du Seuil. Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastess, Louvain 1959. Уп. П. Χρήστου, Θεολογικά καί Ἡσυχαστικά Μελετήματα, ΠΙΠΜ, Θεσσαλονίκη 1977. Τό μυστήριον τοῦ Θεοῦ (4 Θεολογικά δοκίμια), ΠΙΠΜ, Θεσσαλονίκη 1983. Ο Γρηγόριος Παλαμᾶς καί ἡ θεολογία εἰς τὴν Θεσσαλονίκην κατά τὸν δέκατον τέταρτον αἰώνα, Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν - Ἰδρυμα Μελετῶν Χεροονήσου τοῦ Αίμου 33, Θεσσαλονίκη 1959. Ἡ ἔννοια τῆς διπλῆς γνώσεως κατά τὸν Γρηγόριον Παλαμᾶν, ΕΕΘΣΠΘ, 7 (1962) 119-130 καί ἀνάτυπον, Θεσσαλονίκη 1963. Ἡσυχαστικά ἀναζητήσεις εἰς τὰ Ἰωάννινα περὶ τὸ 1700, Ἀνάτυπον ἐκ τῆς Κληρονομίας, τ. 1, Θεσσαλονίκη 1969. Уп. Ν. Ματσούκα, Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Α, Εἰσαγωγή στή θεολογική γνωσιολογία, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1985. Уп. Γ. Μαντζαρίδου, "Ο ἄγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς καί ἡ ὄρθδοξη πνευματική ζωή", Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 61 (1978) 43-50. "Ο ἄγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καί ἡ ἐποχή μας", Γρηγόριος Παλαμᾶς, 62 (1979) 102-108. "Ἡ πνευματική ζωή κατά τὸν ἄγιο Γρηγόριο τὸν Παλαμᾶ", ΠΘΣΓΠ, σ. 159-170. Ὁρθόδοξη πνευματική ζωή, Θεσσαλονίκη 1986.

5. А. Јевтић, Из богословља Светога Саве: Жичка беседа о правој вери, Београд, 1977, 158.

6. Исто, 164.

светих које следује, није идеја, већ она обухвата и прожима све, али је и бескрајно шира од свега тога. Њено познање захтева лични сусрет, а све што постоји је знак и дар Њеног присуства и средство преко кога се општи са Њом, и пут који узводи Њој. Очевидно, темеље исихастичкој орјентацији ударио је Св. Сава, можда не у стандардним исихастичким жанровима, али писаним у исихастичком духу, а у том духу настављају српски средњовековни писци: Доментијан, Теодосије, Данило Пећки, Данилови настављачи, Епископ Марко и други. Управо због овог, духом исихазма у средњовековној Србији надахнуто је не само монаштво већ и црквена и државна политика, архитектура, умјетност, књижевност, једном ријечју друштвени живот уопште. Овакво опредељење и усмерење српског народа од Св. Саве, учинило је да Србија у време Данила Пећког, а посебно у другој половини четрнаестог века, постане један од значајних центара исихастичког покрета. Стога није за чућење што је српски народ потпуно одбио спекулативно - рационалистички дух хришћанског запада и усмирио утицај ка мистично контемплативном хришћанском истоку. Из тих разлога српска црква и српски народ, за разлику од Византије и других православних земаља, су били поштеђени учешћу у борби за и против теориског исихазма. Живо, дакле, и богато исихастичко рукописно наслеђе одразило се и у изворном стварању српских средњовековних писаца четрнаестог века.⁷ Тако је доба Данила Пећког богато по броју споменика писмености и веома значајно по књижевној делатности преписивачких школа. Оно је донело нове облике и типове писма, а обележено је живом преписивачком и преводилачком делатношћу. У то време старе редакције се замењују новим. Најчешће су то и сасвим нови преводи са младих и поузданних, пречишћених грчких текстова, или се до њих долазило критичким упоређивањем грчких оригинала и дотадашњих словенских текстова.⁸

Била је пракса, упражњавана још од Св. Саве, да се најбољи монаси-кандидати за будуће поглаваре српске цркве доведу у манастир архиепископије, затим у ћелију архиепископа као придворна калуђера, и на крају шаљу у Хиландар, као игумани. Ову праксу примењује и Јевстатије са Данилом Другим.

7. Д. Богдановић, Историја, 49-82; Упоре. М. Мулић, Српски извори "плетенија словест" 47-82.

8. Д. Богдановић, Историја, 49-51.

Исихазам у књижевном делу Данила Пећког

Пореклом из угледне породице, он је као младић провео извесно време на двору краља Милутина, а затим постао монах, игуман хиландарски, епископ и архиепископ српске цркве, значајно доприносећи у време четворице српских владара у изграђивању и уздизању српске средњовековне државе и цркве.⁹ Данилов биограф, који је из личне монашке скромности остао непознат, даје низ расутих исказа, некад врло кратких и шкртих, али драгоценних на основу којих можемо извести закључак о Даниловом настављању путем који је трасирао Св. Сава. Као савременик ширења исихазма на Св. Гори, немогуће је претпоставити, као што тврди Ђ. Слијепчевић, да Данило са исихазмом није имао никакве односе и да је био искључен из свега тога¹⁰, поготово кад знамо да је пио воду са духовног извора Св. Саве и његових настављача, нарочито Доментијана. Оживљена испитивања исихазма последњих деценија пружају нам поузданije основе и за праћење исихастичке мисли код Данила и упућују на податке из којих се лако изводи формално исправни закључак да је несумњиво припадао томе покрету, пракси.¹¹ Његов биограф га описује као правог светогорског монаха, који живи и мисли у традицији синајског, палестинског и атонског тиховатеља. Још као младић имао је, каже његов биограф, свагда будно око ка љубитељу Христу, а као млад монах даљу радотворајући са братијом манастирске работе, ноћу не кушаше ни мало покоја, но се умом нелицемерне љубави настањиваше на висинама код престола Владике.¹² Данило је био склон мистици, као и сви учени калуђери Свете Горе и других центара православне теологије. Мистици су били визионари, а о визионарству светогорских пустињака говори се готово као о правилу јер је то и био крајњи циљ земаљског постигнућа исихастичком

9. Н. Радојчић, Предговор Животима краљева и архиепископа српских од архиепископа Данила у преводу; Л. Мирковића, Београд, 1935. Упор. Д. Богдановић, Историја ... 175-179; Д. Трифуновић, "Проза архиепископа Данила, КИ, 33, 1976, 3-71; М. Кашанин, Српска књижевност у средњем веку, Београд, 1975, 210-243.

10. Ђ. Слијепчевић, Историја Српске православне цркве, Минеб, 1962, 170.

11. Д. Калезић, Архиепископ Данило и његови настављачи, Београд, 1976; Д. Богдановић, Историја, 179; М. Мулић, Српски извори, 96; Ђ. Трифуновић, Проза, 3-71.

12. Животи Краљева и архиепископа српских од архиепископа Данила и његових настављача. Превод на савремени српски језик објавио је Л. Мирковић у издању СКЗ, Београд, 1935 [У даљем тексту: Животи], 253-254.

подвижништву. По својој, дакле, духовној констиуцији и својим погледима на духовни живот, Данило Пећки је пре свега монах, светогорски монах, што су га оснивачи монашког Атоса донели на то тле из Египта са Синаја, из Палестине и Сирије. Данилов биограф и настављач житија прича да је у "исихастији" Данило провео "много времена и то сваки законски устав испуњавајући".¹³ У борби са Каталонцима опседнут у пиргу Руског манастира, прича његов биограф, "блажени умном молитвом досезаше до небеса, чекајући помоћ од Господа".¹⁴ Као светогорац, Данило Пећки је имао непрестану жељу да се поново врати на Свету Гору, у чему је успео још три пута. Први пугтоуе било ноуверовнтије 1315 године. Тада је, повукавши се у испосницу манастирског пирга, продавио у Хиландару више од године дана. Узишао је, попео се на пирг-кулу, где поче у ћутању живети поставши боли у дивној мудrosti¹⁵ "Па тада као и раније сијаше сваком врлином".¹⁶ Крајем 1320 године Данило је опет у Хиландару "у усамљеништву ради иночества". Последњи пут Данило је дошао на Свету Гору већ половином 1322 године када је тамо остао све док није изабран за архиепископа 1324 године.¹⁷ Главни циљ враћања у Хиландар за Данила је било повлачење у усамљеност, када се уз молитве, бавио и писањем својих књижевних списка. Он у Хиландару "изнураваше тело своје бдењем и непрестаним поукама" божанствених речи, чувајући целомудрено подобије живота свога и изучивши до kraja вештину сваке мудrosti.¹⁸

Исихатички начин живота Данило преноси и у своје књижевно дело. Непосредне изразе исихатичке доктрине имамо, на пример, у причама о архиепископу Јевстатију који се повукао са положаја хиландарског игумана да би, како пише Данило, "ум његов остао неудаљен од божанствене љубави, на коју беше навикао од своје младости".¹⁹ За архиепископа Арсенија Данило каже да га је Свети Сава "дејством пресветога Духа извео на пресветлу светлост божанственог разума, и као од медоточнога извора поука и речи

13. Животи, 270.

14. Животи, 267.

15. Животи, 273.

16. Животи, 271.

17. Мошин-Пурковић, Хиландарски игумани средњег века, Скопље, 1940, 25.

18. Животи, 256.

19. Животи, 216-217.

својих, напоји душевне бразде срца његова, да се у њима он подучава дан и ноћ ..., никада ноћу не дајући у сласт сна телу својему или покоја".²⁰ Овакав начин сликања Арсенијевог монашког подвига можемо упоредити са било којим патериком или житијем монаха - исихаста. За Данила је божанска светлост живот - творац видљивог и све умне природе. То је додир с Богом преко његових енергија, преко божанске светлости, оне светлости коју су апостоли видели на Тавору. Онај који изасја светлост, пише Данило, све светлости приводи.²¹ Исихастичка обележја имају Данилова житија владара Драгутина, Милутина, Јелене. Личност краљице Јелене описао је сажето, истичући њен идеал пустине, покајничких исповедања и поучавања. У њему је читав низ посебних књижевних радова која откривају не само разрађеност и вештину књижевног поступка Даниловог, него и духовно богаство Јеленине личности. У исихастичком духу Данило слика унутрашњи дијалог или монолог што га краљица Јелена изговара поводом подизања своје задужбине манастира Градац. "Ох осуда савести моје и очајање грехова мојих веома смућују душу моју, а немам никакве наде спасења. Јер у гресима упропастих душу своју у нечистоти безакоња удавих свој ум и у дубини глиба огрезе тело моје".²² Данило открива Јеленину личност њеним питањима и недоумицама, кајањем или страхом пред величином божијих дејстава. Цело је Данилово житије једна сложена проповед, "слово", како сам каже, казивање не оног што се збива пред очима. Он не пише као сведок. "А ја, грешни Данило, био сам тајни зналац неких таквих њених подвига". "У својој студији М. Мулић Српски извори "плетенија словес" открио је репертоар стилских поступака којима су грађена Данилова житија, а која су по својој идеолошкој и поетској суштини и изразу исихастичка.²³ Свуда се у Даниловом књижевном делу срећемо са карактеристичним појмовима и представама: "умне молитве", "безмолтвовања", "сузних источника", "сијањем присно-сушне светлости" и других. Развијено теолошко образовање, видљиво из свих Данилових текстова, упућује на теолошке преокупације времена и средине која је већ била сазрела, као што смо рекли за синтезу великог монашког искуства. У његовом делу долазе до изражaja оне квалитативно нове преокупације светогорског монаштва које чине

20. Животи, 218.

21. Стара српска књижевност II, Београд, 1970, 297.

22. Животи, 76-77.

23. М. Мулић, Српски извори, 52-76.

Вељко Радуновић

основ исихастичке теологије. Дакле, исихастичку лектиру Византије, у преводима четрнаестог века Данило Пећки прихвата као свој узор, но он и сам његује свој исихазам, ако не у стандардним исихастичким жанровима, а оно писано у исихастичком духу, са исихастичким идејама.

Београд

Mélanges

A CYRILLIC FRAGMENT IN ATHENS: LATE 12th — EARLY 13th CENTURY*

Dedicated to O. A. Knjazevskaja

D. A. Yalamas

The collection of manuscripts and old printed books in the National Bank of Greece's Historical and Palaeographical Archive includes twenty-four Cyrillic fragments, one of them parchment and the rest paper.¹ They were found inside the leather binding of a seventeenth-century Greek printed book, together with twenty-seven fragment containing Greek text of an epistolary nature, making fifty-one fragments in all.

The book in question in No 44 in the Archive's collection and originates from the Pezaros Collection in the Thessalian town of Tyrnavos. Its title is: Ή Θεία Λειτουργία ἐρμηνεμένη [sic] παρὰ τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ, πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, μετὰ καὶ ἄλλων τινῶν τάξεων, ἀνηκουσῶν τῷ ιερεῖ. Τυπωθεῖσα παρὰ Ἰωάννη Ἀντωνίῳ τῷ Ἰουλιανῷ. Con licentia de Superiori, e Priuilegio. Ἐνετίσιν, ἔτει ἀπὸ τῆς ἐνσάρκου Οἰκουνομίας, αὐχλθ'.²

The book arrived at its destination without its present binding, which originally belonged to another, more bulky, book, that codicological analysis suggests was probably a manuscript of Ottoman origin. We do not know whether these fifty-one fragments were also included in the original binding. The city of Adrianople is frequently mentioned in some of the Greek letters, so it seems reasonable to suppose that the second binding at least was made in that area. The Greek fragments date from more or less the same period as the binding, i.e. the late seventeenth or early eighteenth century.

*. This article is an abridgement of the paper I delivered at the Tenth International Congress of Slavic Studies (Sofia 1988).

1. I should like to thank Mr Agamemnon Tselikas, who is the Director of the Archive and a personal friend, for kindly allowing me to examine the fragments.

2. Legrand 1894, BH, 17. s., 1 (year 1639) No 284.

The fragments fall into the following groups:

Nos 1 - 24:	Greek
Nos 25 - 45:	Church Slavonic
Nos 46 & 47:	Greek
No 48:	Church Slavonic
No 49:	Greek
Nos 50 & 51:	Church Slavonic

Fol. No 48. Parchment. Octoechos, 8th *echos, oikoi* 7 and 8 from the Sunday service,³ and the canons for Matins. Late 12th — early 13th cc., of West Bulgarian provenance (type: Lavrov No 91).⁴ The folio survives in two pieces. The text is written by one scribe in a single column on both sides of the page. 20 lines. The ink is dark brown, the initials vermillion. The parchment is dark in colour and it is not possible to discern how it was ruled. The fragment is in quite good condition. The writing is uncial (*ustav*).

A total of 35 Cyrillic letters are used in the text: А, Б, В, Г, Д, Е, Ж, З, И, К, Л, М, Н, О, П, Р, С, Т, 8 (but never in the form of the digraph ѿ), Х, У, Ц, Ч, Ш, Щ, Ъ, Ы, Ь, Ѵ, Ѽ, Ѹ, ѻ, Ѻ, ѻ. Nine Cyrillic letters are not used: С, І, Ф, ІЖ, ІМ, Ѓ, Ј, Њ, Ђ, Џ. In addition to the 35 letters mentioned above, the scribe also employs a number of diacritics: *paerok* (‘), and *titla* (‘or ‘), and signs resembling the Greek lenis (‘) and lenis acute (‘‘). Two punctuation marks are used, the full point and a group of three points (.:). Eight letters are used as superscripts (*vynosnye*): А, Л, П, С, Т, Х, Ч, Ь, the combination Ѣ, is also encountered as a subscript in the word Ѿѡи, but it is probably of no linguistic significance, since it is a later addition, a correction, by the scribe himself.

Words containing combinations such as *търт are rendered in accordance with the South Slavonic literary tradition: i. e. the letters тъ and тъ are encountered after liquids: e. g. *распростръть* (V 1. 4) *чрътога* (V 1. 8) *исповръги* (V1. 9).

3. See Oktoih II, 1981, pp. 483-4.

4. Lavrov 1915, p. 117, pl. 115; p. 118, pl. 116.

5. With a capital ж we design an unusual cyrillic grapheme which seems like a combination of А (the lower part) with an Ж (the upper part). It looks like a А with an isosceles triangle on its head. This case of another "third jus" in slavic paleography is a rare one, but not unique.

A Cyrillic Fragment in Athens: Late 12th — Early 13th Century

The letter **ѣ** is used according to the rulers of etymology: e.g. **вѣра**, **вѣро**. In some case, the scribe uses **ѣ** instead of **и** at the beginning of a word, (**ѣко**) and also instead of **и** after a soft consonant: e.g. **вѣсѣ тварь** (V 1. 10).

The scribe frequently confuses the letters **ъ** and **ь**. He writes more often **ъ** at the end of a word, and in fact uses it more frequently than **ь** throughout the text. The latter **ь** appears in the middle of a word: e.g. **съхожАеніе** (R 1. 11) **въпилцихъ** (R 1. 14) **дошедъше** (V 1. 1) **поправъше** (V 1. 3).

The *reducirovannye* are omitted when in a weak position (*slabala ja pozicija*): e.g. **ЧЛКЛЮВЧЕ** instead of **ЧЛКОЛЮВЬЧЕ** (R 1. 4), **СЛАВНОЕ** instead of **СЛАВЬНОЕ** (V 1. 11).

Only three nasals are used: "**ж**", "**ѧ**" and "**Ѣ**" and not always according to etymology. In some case, indeed, the scribe confuses them, e.g. **ХАЛДЕНСКАѢ** (V 1. 17).

It seems that the diacritic resembling a Greek lenis is used in place of a missing iota-cising sign (e.g. **проповѣдаѢцимъ** instead of **проповѣдаИцимъ** (V. 10-11)); but is not always the case, for the combination **и** is encountered quite frequently. All the other letters are used according to the usual rules.

The other Cyrillic fragments, Nos 25-45, 50, and 51, are of Serbian provenance and were written no earlier than the 15th c. They are paper, with dark brown ink, and vermillion initials. One scribe. The fragments are very badly preserved and it is impossible to locate their watermarks. Only Nos 25 and 26 survive intact, all the rest being in small pieces. The text is from an evangelistarion and the language Serbian Church Slavonic.

The fragments were dated and their provenance established by an examination of their scripts and their use of purely linguistic criteria. Folio No 48 is particularly important, because, as far as I am aware, it is the oldest Cyrillic monument known to exist in Greece today.

Moscow

[в]мѣсто радость приносъл. и апѣль

R

вызвѣстить еси, побѣды твоѣ ѿ=

брозы жизнодавчѣ, и тварь про=

свѣщающи члклювчѣ, сего ради съ

радѣть съ миръ, многомѣстиве:

5

Пѣз Іеромѣю Біїа съхождѣнія ѿ=

гнь 8стыдѣ съ ввилонѣ древ ле.

сего ради ѿтроци въ пеци радова=

ноѣ ногожѣко въ свѣтѣ ликѹщѣ по=

ѧхъ вѣлнѣ єь ѿтъ нашъи:

10

Славное съхождѣніе вѣн вѣтво.

нищетѣ твоен хѣ 8дивлѣетъ

ѧглы на [к]рѣтѣ зраще таѣ раѣпина=

[е]ма да спѣши вѣрно вѣпимлцихъ

ѣлнѣ єь ѿтъ нашъи: Вѣсѣмъже

15

та єдиномъ єдиночлѣнѣ сиѣ пра=

вовѣрно ѿ хѣ вѣлмѣре таѣ проповѣ=

даѣмъ єдинъ видѣвшее ѿ тебѣ

исходицъ єхъ правы съ єственъ

и съ приносащенъ: Ихъ. Ирѣмо.

20

A Cyrillic Fragment in Athens: Late 12th—Early 13th Century

Иже ѿ юдени дошедъше ѿ троци въ=

V

вилонъ древле пламень пецины

поправъше. Глаще ѿць ишь хъ б[е]

Ико по^{ло} на дрѣвѣ распространѣть

5

по^{лако} виноградъ исказъ вино ве=

смртноe вѣлаще срѣца вѣпиащи=

мъ дхомъ ѿць нашли бѣ вѣни еси:

Вѣскрѣ ѿ гроба Ѳко ѿ чрѣтога ци=

дрѣ испроврыги съмртъ вѣрова

въсѣ тварь и апѣлы проповѣдахъ=

10

цимы вѣскрѣніе ѿць ишьи: в[...]

Изложеши дѣвичѣкы вѣпльщенї сѧ

на спѣніе наше тѣл же мѣре тво=

жъ видѣвъше вѣл правовѣро въ=

пиемъ ѿць нашли бѣ вѣни еси:

15

Пѣ ѹ и Ѵрмѣ Седмъседмице=

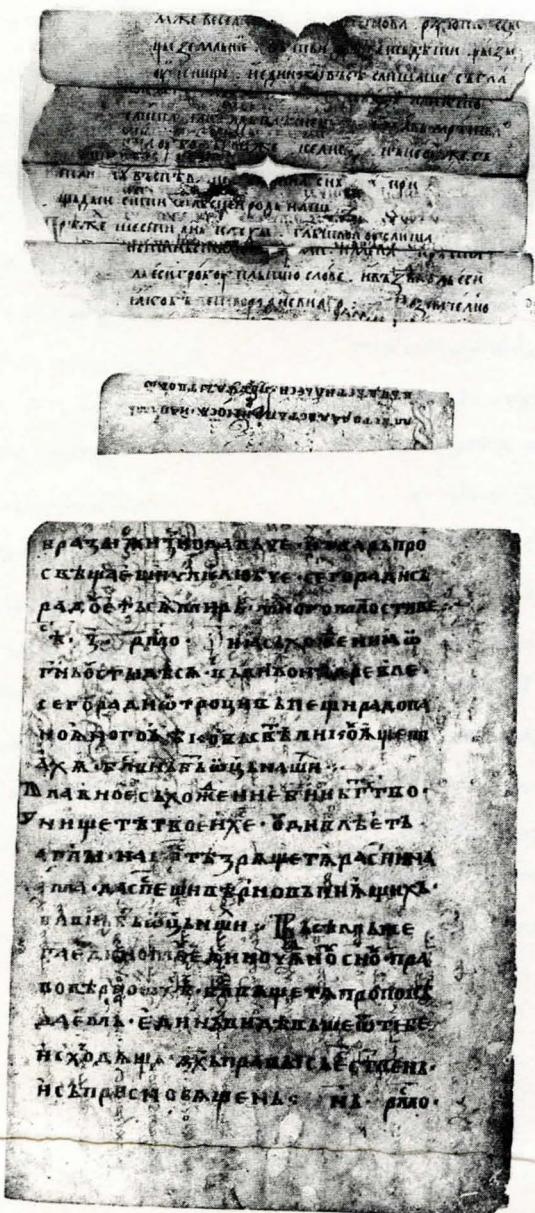
жъ пецихъ да^лдѣискомъ мѣтль вго=

чадцемъ лютѣ яко разжаже

сиюжъ лѹчаши сї^лныя же видѣвъ

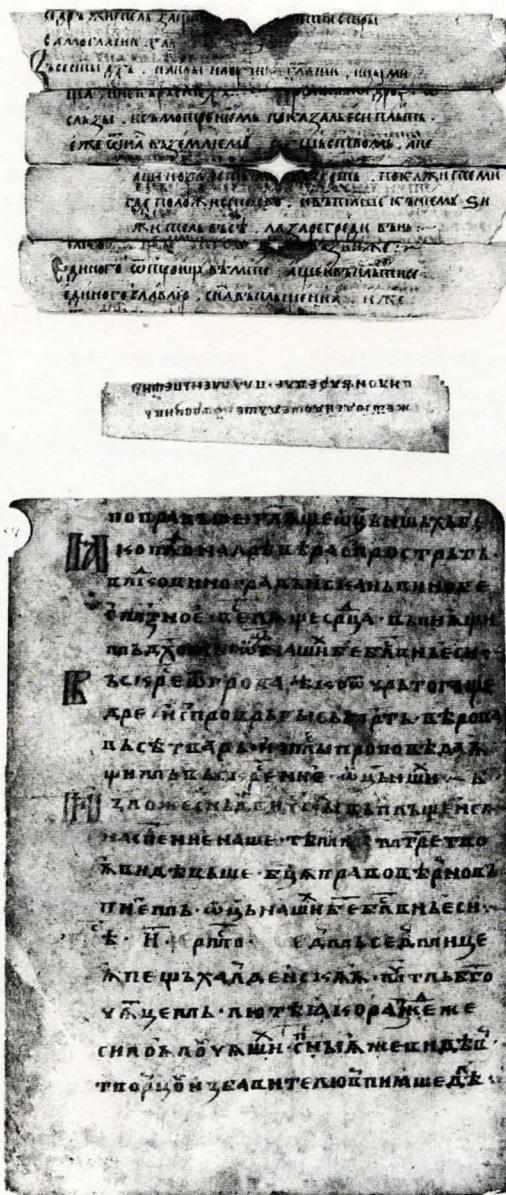
тво^лцъ избавителю вѣпиташе дѣ:

20



P1. 1. Fragment No 48 R

A Cyrillic Fragment in Athens: Late 12th—Early 13th Century



P1. 2. Fragment No 48 V

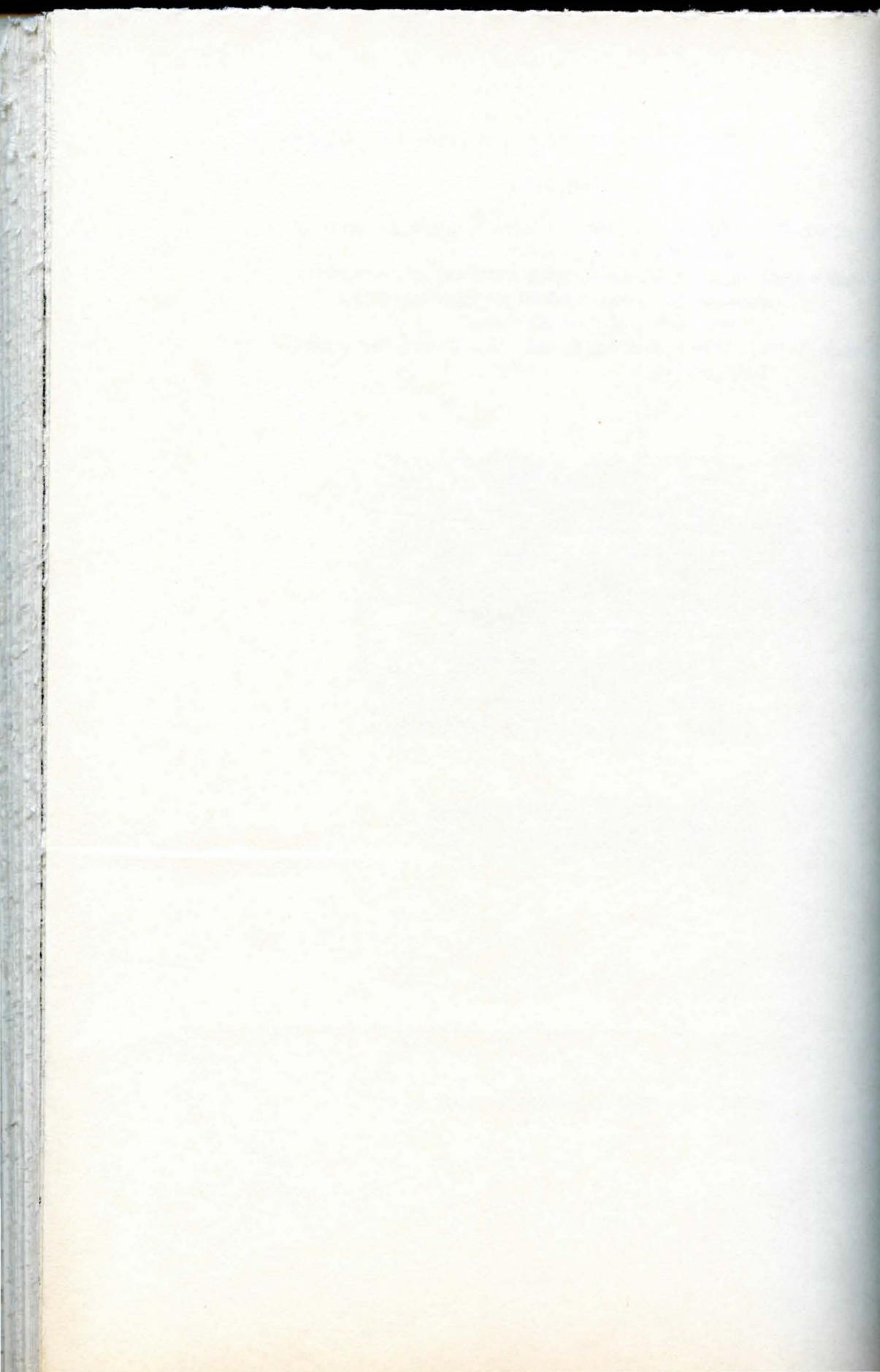


P1. 3. Some other Cyrillic fragments (No 38)

A Cyrillic Fragment in Athens: Late 12th—Early 13th Century

Bibliography

- Lavrov 1915: Lavrov, P. A., *Paleografičeskoe obozrenie Kirillovskogo pis'ma* (St Petersburg, 1915).
- Legrand 1894: Legrand, E., *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, vol. I (Paris, 1894).
- Oktoih II, 1981: *Oktoih*, vols I & II, Izd. Moskovskoj Patriarhii (Moscow, 1981).



ВОЗРОЖДЕНИЕ ВИЗАНТИЙСКОГО МИСТИЦИЗМА СТАРЦЕМ ПАИСИЕМ ВЕЛИЧКОВСКИМ (1722-1794)

Памяти незабвенного наставника и друга
о. Иоанна Мейндорфа

A n t o n - Э m i l y H . T a c h i a o s

Заря XVIII века открывала для православного мира новую эпоху, полную энергии, но также и противоречий, эпоху, которая будет иметь решающие последствия для грядущих поколений. В этом веке совершаются духовные процессы, выносящие на поверхность множество проблем, которые или веками не проявляли себя, или были совершенно новыми и неизвестными. На протяжении этого века образуется некая форма интенсивного противоречия между элементами, которые являются остатками хорошо или плохо выраженной традиции, с одной стороны, и «новыми идеями», берущими свое начало в западном мире, с другой. Обе эти тенденции находят горячих сторонников в лице деятелей мощной духовной и интеллектуальной силы, что ведет к большому обострению этого противоречия.

В этой атмосфере рождается и живет старец Паисий Величковский, духовная личность, выделяющаяся среди своих современников редкими способностями и добродетелями, что ставит ее на совершенно особое место. Жизненный путь старца Паисия более или менее известен.¹ Он родился в 1722 г. на Украине, в Полтаве, в семье православного священника. Что касается материнской линии, то в

1. Главными источниками для биографии ст. Паисия служат его автобиография и биография, написанная его учеником иеромонахом Митрофаном. Оба эти текста изданы нами в книге: *Tachiaos, A.-E. , The Revival of Byzantine Mysticism*, р. 1-150. К сведениям о жизни великого старца, извлекающимся из этих текстов добавляются те, которые даются в письмах старца, изданных Оптино Пустынью в книге: *Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского*, стр. 211-269.

A.-Э. Н. Taxiaos

жилах его текла и еврейская кровь.² Уже в возрасте 12 лет он был послан на обучение в Киево-Могилянскую Академию,³ которую однако, оставил, не закончив четвертого курса, так как не был удовлетворен содержанием преподавания, находя его несовместимым с той картиной духовного мира, которую он открывал в монастырях Киевской области. После блужданий, нередко полных перипетий, по монастырям Украины и Молдавии, он в 1746 г. прибывает на Святую Гору Афон,⁴ где подвизается сначала совершенно один, а затем с братией славянских и молдавских монахов. Во время пребывания его на св. Горе он становится основателем скита Св. Пророка Илии. На Афоне Величковский пробыл в общей сложности 18 лет, в течение которых задумал грандиозный план пересмотра древних славянских переводов аскетических и мистических трудов святых Отцов Церкви и изложения их на церковнославянском языке, который использовался в ту пору. Затем его деятельность распространяется и на подготовку переводов сочинений, которые никогда до этого не переводились на славянские языки. Это святое благородное стремление вынуждает его выучить греческий язык и приступить к нескончаемым поискам рукописей в библиотеках афонских монастырей, скитов и частных келий.⁵ В 1764 г. по не зависящим от него обстоятельствам он

2. Об этом говорит сам Паисий в своей автобиографии: «По матери же предъдѣлъ мои вѣ славныи и богатыи кофпецъ евреiska рода, прозываемыи Мандж, иже и крестися вѣ Полтавѣ вѣ приходѣ Преображенїѣ Господнѣ со всѣмъ домомъ своимъ...». См. *Tachiaos, The Revival*, p. 5.

3. Библиография о Киево-Могилянской Академии довольно богата. Подробные библиографические данные даются в книге *Sydorenko, A. The Kievan Academy in the Seventeenth Century*, The University of Ottawa Press 1977, а также в специальном номере журнала *Harvard Ukrainian Studies. Volume VIII, Number 1/2 June 1984. The Kiev Mohyla Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Foundings (1632)*.

4. К сожалению ст. Паисий не успел довести изложение своей автобиографии до момента ее написания, и поэтому она резко прерывается кстати при изложении обстоятельств, предшествующих его отъезду на Афон. Об его пребывании на св. Горе мы знаем из его длинного письма к иеромонаху Феодосию (см. Житие и писания, стр. 211-238), а также из сказанного о нем в тексте Митрофана. См: *Tachiaos, The Revival*, p. 97-105.

5. Обстоятельства поисков рукописей, содержащих святоотеческие труды, рассказывает сам Паисий в своем письме к иером. Феодосию: «И по многолѣтнемъ моемъ вѣ Святѣй горѣ пребыванії, отчасти научився бесѣдовати простымъ греческимъ языккомъ, всепрілѣжнѣйшее воспріяихъ намѣреніе, съ болѣзню сердца искати эллиногреческих отеческих книгъ, вѣ надеждѣ со

Возрождение византийского мистицизма

забирает всю братию и прибывает в Молдавию. Там ему отдают заброшенную обитель Драгомирна, которую он превращает в общежительный монастырь по образцу святогорских монастырей. После кратковременного пребывания в молдавском монастыре Секу братия старца Паисия поселяется на постоянное жительство в монастыре Нямцу или Нямец, где поразительно быстро растет и становится многонациональным всеправославным монашеским центром невиданной притягательной силы. Здесь создается знаменитая аскетическо-литературная школа Паисия, в которой собирается огромная библиотека переводов аскетических и мистических книг на церковнославянском и румынском языках.⁶ Из этой школы вышло и славянское *Добротолюбие*,⁷ которое было удачно названо «энциклопедией монашества».⁸ Когда же в 1794 г. старец Паисий отошел от мира сего, под его духовным руководством было уже свыше тысячи монахов.⁹ Жизнь его положила начало духовному поколению, потомков которой можно найти вплоть до наших дней.

онъхъ исправлениѧ словенскихъ, и на многихъ мѣстѣхъ и не единократнѣ искавъ, не многохъ обрѣсти» (см. Житие и писания, стр. 213). Далее Паисий обстоятельно говорит о том, как наконец он попал к желаемому им духовному сокровищу, а именно к рукописям аскетическо-мистического содержания.

6. О библиотеке переводов святоотеческих книг, созданной ст. Паисием, см.: Яцимирский, Славянские и русские рукописи румынских библиотек, стр.555-583; Попов, Собрание рукописей Московского Симонова Монастыря, стр. 4-53, 80-91, 175-180; Овчинникова-Пелин, Сводный каталог молдавских рукописей, стр. 430; Ταχιάος, Α. -Α., Σύμπεικτα περὶ τῆς Σχολῆς τοῦ Παΐσίου Βελιτσκόφσκι, σελ. 689-693; его же, The Revival, стр. XXX-XXXI, прим. 28; Кенанов, Преводаческа школа на Паисий Величковский, стр. 96-109.

7. Полное заглавие этой объемистой книги такое: *Добротолюбие или словеса и главыны с[в]ѧщенаго трезвѣнїѧ, собранныя ѿ писаніи с[в]ѧтыхъ и в[о]годоуխновенныхъ о[т]е[ц]и, въ немже нравственнымъ по дѣлнію, и о[т]мозрѣнію любомѣдрѣмъ о[т]мъ шчицаетса, и просвѣщаетса и совершень въываєтъ. Переведенно съ елліно-греческаго языка*. Репринтное переиздание этого первого издания Добротолюбия было сделано в 1991 г. в Бухаресте заботами румынского ученого Дан Замфиреску.

8. Так назвал Добротолюбие Н. Попов, который в своем труде Собрание рукописей Московского Симонова Монастыря, стр. V-VII, пишет: «Наконец... в Москве приступили к изданию своего рода энциклопедии монашества, известной под именем Добротолюбия и состоящей почти сплошь из переводов Паисия и его собрания».

9. О таком числе монахов, живущих под духовным руководством Паисия, говорит жизнеописатель преп. Никодима Святогорца. См. Μπιλάλης, μοναχὸς Νικόδημος, 'Ο πρωτότυπος βίος ἀγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορέιτου, сел. 22. Ср.: Попов,

Жизнь и деятельность старца Паисия еще не стали объектом тщательного, целостного исследования, многие моменты пока не освещены достаточно, особенно его переводческая деятельность, метод и техника. Несмотря на это, имеющихся в нашем распоряжении данных достаточно, чтобы позволить нам дать некоторые оценки как личности этого великого старца, так и деятельности его самого и его учеников.¹⁰

Старец Паисий до момента своего окончательного переселения в Молдавию представлял тип скитальца не только в географическом, но и в духовном смысле. И скитания его¹¹ свидетельствуют не о внутренней неуверенности, а о непрерывных внутренних исканиях. Согласно учению Отцов Церкви, не место, но способ характеризует внутреннюю жизнь монаха и определяет ее прогресс. И именно это скитание свидетельствует об отсутствии обязательств и свободном духе, который направляет шаги скитальца, является постоянной «чужбиной», по выражению Иоанна Лествичника.¹² Такая постоянная перемена мест, в которых подвизается монах, характерна для некоторых выдающихся личностей, как святые Григорий Синаит,¹³ Григорий Палама,¹⁴ Максим Капсокалив¹⁵ и в некоторой степени преп. Нил Сорский.¹⁶ Мы видим, что эти и некоторые другие знаменитые монахи старого времени постоянно меняют места, где

Собрание рукописей, стр. 87; Четвериков, Молдавский старец, т. I, стр. 117.

10. В конце издания румынского перевода книги Четверикова о ст. Паисии Величковском, сделанном румынским патриархом Никодимом, дается таблица 212 лиц и монашеских учреждений, которые находились под его прямым или косвенным духовным влиянием. См. *Cetfericov, Paisie starețul mănăstirii Neamțului din Moldova*, стр. 416.

11. Пути скитания Паисия можно видеть в трех таблицах напечатанных в итальянском переводе его автобиографии, который был издан под заглавием: *Autobiografia di uno Starets*, р. 16, 91, 146.

12. См.: Иоанна Схоластика, Лествица, Слово 3: «О странничестве».

13. Помяловский, И., Житие иже восвятых отца нашего Григория Синаита. Санкт-Петербург 1894.

14. Τσάμης, Δ. Γ., , Φιλοθέου Κωνσταντίνουπόλεως τοῦ Κοκκίνου, ἀγιολογικὰ ἔργα. А. Θεσσαλονίκεις ἀγιοι, Θεσσαλονίκη 1985, σελ. 427-491.

15. Kourilas, E., Halkin, F., Deux Vies de S. Maxime le Kausokalybe ermite au Mont Athos (XIVe s.) — Analecta Bollandiana, t. LIV, fasc. I-II, p. 38-109.

16. См.: Lilienfeld, F. von, Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Russland Ivans III., Berlin 1963, p. 68-89.

Возрождение византийского мистицизма

подвизаются. К ним следует отнести и старца Паисия, который движим внутренней жаждой поисков духовного утешения. Это утешение – не избавление от какой-то внутренней муки, но поиски такого духовного состояния, которое отвечало бы высшей ступени духовных исканий.

Когда же Паисий наконец оседает в монастыре Нямец, в душе его накоплен огромный опыт – результат не перемены мест, но массы внутренних переживаний, наполнивших его душу. Переживания эти, испытанные в огне непрестанной умной молитвы, выдвинули старца Паисия в великого духовного руководителя. И это произошло, несмотря на то, что сам он никогда не нашел себе духовного отца, которому подчинился бы. Вот почему сам он говорит: «Восприемный бо мой отецъ, по моемъ постриженіи, едину точю седьмицу во обители преживъ, отъ нея отъиде, невѣдомо гдѣ мнѣ и по сie время, сie точю ко мнѣ рекши: брате, ты еси писменный: яко тебе Богъ научить, тако и живи. И тако азъ, аки овца безъ пастиря, оставилъ ни отъ кого не окормляемъ, начахъ скитатися тамо и овамо, ищущи обрѣсти душе своей ползы, покоя и окормленія, и не обрѣтая, дондеже въ тихое и небурное Святыя горы достигохъ пристанище, надѣяся поне тамо нѣкую получити душѣ своей отраду».¹⁷

Мы имеем дело с поистине странным явлением, которое трудно истолковать с помощью привычных категорий общественного мышления. От духовности совершенно практического характера, которая преобладала в ту эпоху в России и на Афоне, через более или менее слабый контакт с великим учителем умной молитвы старцем Василием Поляномерлуским,¹⁸ Паисий выдвинулся в высококлассного учителя-теоретика самоучку, обновителя православной мистики византийского характера в всеправославном масштабе.

17. См. письмо Паисия к иерею Димитрию: Житие и писания, стр.250.

18. При пребывании ст. Паисия в румынском скиту Трайстени приехал туда старец Василий, который пробыл там краткое время. О встрече с Василием говорит в своей автобиографии сам Величковский: «Превываючи же тамъ старцъ, сподобиhsмъ нѣколикъ кратъ слышати дѣшеполезныѧ и разсвѣденіїа дѣховнаго исполненныхъ глаголы егѡ также вѣдовавше къ вратамъ, и зѣлъ пользѹжася ѿ нихъ вмѣнахъ а быти глаголы живота вѣчнаго. Превываючи же тамъ мало времѧ ѿѣде во швитель свою, всѣмъ вратамъ преподившимъ его по обычаю». *Tachiaos, The Revival*, p. 77-78. О жизни и деятельности ст. Василия см.: *Raccanello, D., La preghiera di Gesù negli scritti di Basilio di Poiana Mărgului, Alessandria 1986; егоже, Vasilij de Poiana Marului—Dictionnaire de Spiritualit , t. 16, p. 292-298.*

Возникает вопрос: какой путь ведет его на св. Гору Афон? Несомненно, обращение к истокам и их знание. Во времена Паисия православная церковная жизнь характеризовалась обширной засухой в области духовности. Защитники православной традиции давно уже потеряли способность обновить ее и ограничили православную духовную жизнь бесплодной системой практического морального учения, лишенного всякой жизненной силы. Хотя облик православной традиции отличался от западной по своему колориту, в глубине ее встречалась с течениями, которые шли с запада и которым Православие теоретически противостояло. Поиски какой-либо отдушины, которая вывела бы из этого духовного упадка, неотложная необходимость обновления, обретения нового кругозора привели Величковского к разрыву уз не только с Киево-Могилянской Академией,¹⁹ но даже и с формами официального монашества.²⁰ Не случайно к подобному большому скачку пришел и его земляк и соученик Григорий Саввич Сковорода (1722-1794).²¹ Упадок киевского богословия их времени,

19. Рассказ о разрыве молодого Величковского с Академией смотри в его Автобиографии: *Tachiaos, The Revival*, p. 17-19. Комментируя это разрыв, Г. Флоровский говорит: «Из латинской школы Паисий уходит в греческий монастырь. Это не был уход или отказ от знания. Это был возврат к живым источникам отеческого богословия и богомыслия...». Флоровский, Г., Пути русского богословия, Париж 1937, стр. 126.

20. Ст. Паисий довольно строго критиковал образ роскошной жизни некоторых монахов великих монастырей, и не желая подражать им в этой духовной пропасти, он решился следовать примеру скромных и бескорыстных иноков. В своей автобиографии он говорит: *И лѣчше быти разсѣждахомъ, по законѣ христіанскому женившисѧ намъ въ мірѣ превыкати, нежели штрекшиасѧ міра по оғодю плотскомъ, во всікомъ оғпокеніи и изовилій житїе препровождати, на порфганіе монашескаго образа, и на вѣчное исвѣжденіе душъ нашихъ въ день сѣдныи*. См. его автобиографию: *Tachiaos, The Revival of Byzantine Mysticism*, p. 10-12.

21. Сочинения Сковороды были изданы под главной редакцией акад. О. И. Бицекского: *Сковорода, Г. С., Твори* в двух томах, Киев 1961. Библиографию о Сковороде до 1930 г. можно найти в статье Д. Чижевского: *Čiževskij, D., Skovoroda Studien — Archiv für slavische Philologie*, T. VIII, 1-1 (1930), S. 1-33. Из более современной литературы см.: *Лоциц, Ю.*, Сковорода, Москва 1972 (В серии: Жизнь замечательных людей, выпуск 13); *Табачников, И. А.*, Григорий Сковорода, Москва 1972; *Tschizevskij, D., Skovoroda. Dichter, Denker, Mystiker*, München 1974; *Skovoroda philosophe ukrainien. Préface de Pierre Pascal. Colloque tenu le 18 janvier à l'Institut d'Études Slaves de Paris à l'occasion du 250e anniversaire de la naissance de Skovoroda (1722-1794)*, Paris 1976 (Collection historique de l'Institut d'Études Slaves-XXIII); *Kaluzny, A. E., La philosophie du coeur de Grégoire Skovoroda*, Montréal 1983.

Возрождение византийского мистицизма

действуя отрицательно, породил, несмотря на это, величайшего православного духовного руководителя XVIII в., а также и первого русского философа. Оба они вновь обратились к греческой мысли, один к философской, а второй к святоотеческой, и оба нашли там новые миры.²²

Греческое влияние на Россию XVII в., главным проводником которого был патриарх Никон (1605-1681), имело как положительную, так и отрицательную сторону, содействуя образованию причин, приведших к трагическому расколу в лоне Русской Церкви.²³ В случае же с Величковским греческое влияние, имея уже другое содержание и суть, действовало как сдерживающий элемент, как фактор единства, ибо это был возврат к подлинной православной традиции, в отношении которой не могло быть сомнений. В ней все могли найти общее начало.

Паисий учил не идеям, основанным на умственных построениях, но вел к переживанию духовных опытов, которые распространяются на жизнь Церкви как постоянная основа, на которой зиждется духовная жизнь ее избранных сынов – монахов. Опять-таки не случайно, что век спустя Иван Васильевич Киреевский (1806-1856),²⁴ неудовлетворенный идеалистической философией Шеллинга, в ходе бурной дискуссии «О возможности и необходимости новых начал в философии»²⁵ приходит в конце концов к «духовной философии восточных Отцов Церкви».²⁶

22. См. *Tachiaos, A.-E., Paisij Veličkovskij and Grigorij Savvič Skovoroda: Two Unconventional Reactions to Kievan Theology — Filologia e letteratura nei paesi slavi. Studi in onore di Sante Graciotti*, Roma 1990, p. 615-621.

23. См. *Pascal, P., Avvakum et les débuts du raskol. La crise religieuse au XVIIe siècle en Russie*, Paris 1938, p. 203-213. По мнению Флоровского, «грекофильство Никона не было возвращением к отеческим основам, не было даже и возрождением византизма. В “греческом” чине его завлекала большая торжественность, праздничность, пышность, богатство, видимое благолепие. С этой “праздничной” точки зрения он и вел обрядовую реформу...». *Флоровский, Пути русского богословия*, стр. 64.

24. В. Зенковский, *История русской философии*, том I, Париж 1948, стр. 215-235; Müller, E., *Russischer Intellect in europäischer Krise. Ivan V. Kireevskij (1806-1856)*, Köln-Graz 1966; Christof, P. K., *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study in Ideas. Volume I*. I. V. Kireevsky, La Haye-Paris 1972; Gleason, A., *European and Muscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavofilism*, Harvard university Press 1972 (=Russian Research Center 68).

25. См.: Полное собрание сочинений И. В. Киреевского в двух томах под

A.-Э. Н. Taxuaos

Однако к познанию мысли и учения этих отцов Киреевский приходит через духовный мир, созданный Величковским. Новые начала, которые ищет Киреевский для оживления философской мысли в России, это не что иное, как обновляемый мир православного мистического опыта, открытый ранее старцем Паисием при изучении святоотеческих писаний, найденных на Афоне. Через мистический опыт старец Паисий приходит к познанию богословской истины, т. е. к созерцанию божественных энергий и причастию к ним. Это созерцание составляло сторону богопознания, которая была совершенно неизвестна православному богословию XVIII в., находившемуся под глубоким влиянием схоластики. Особое значение имеет развитие именно этого богословского знания для славянского мира. До XIV в. у него еще не было полной возможности понять учение современных великих богословов-исихастов Византии о несозданных энергиях, ибо отсутствовала богословско-терминологическая база для этого. Базу эту он получил в последние десятилетия XIV в.,²⁷ когда сербский святогорский монах Исаия перевел с греческого на славянский язык сочинения, подписанные именем Дионисия Ареопагита.²⁸ Сочинения эти были средством для углубления в мистическое богословие.

В России мы встречаемся с обновлением и усилением богословаия мистического опыта в деятельности и учении преп. Нила Сорского.²⁹ Затем, хотя встречаются отдельные случаи сохранения этого богословия,³⁰ круги, официально представляющие догматиче-

редакцией М. Гершензона. Том I, Москва 1911, стр. 223-264. Ср.: Müller, Ruschischer Intellekt, S. 451-455.

26. См. его трактат 1852 г.: «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России». (Письмо к графу Е. Е. Комаровскому) — Полное собрание сочинений, том. I, стр. 199.

27. Ср.: *Taxuaos, A.-E.*, Исихазам у доба кнеза Лазара—О кнезу Лазару. Научни скуп у Крушевцу. 1971. Белград 1975, стр. 93-103.

28. *Мошин, В.*, Житие старца Исаии, игумена Русского монастыря на Афоне — Сборник Русского Археологического Института в Югославии, т. III (1940), стр. 125-167; *Прохоров, Г. М.*, Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе — Труды Отдела древнерусской литературы, том XXXI (1976), стр. 351-361; *Трифунович, Б.*, Писац и преводилац инок Исаја, Крушевац 1980; *Прохоров, Г. М.*, Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков, Ленинград 1987, стр. 5-59.

29. *Lilienfeld, Nil Sorskij und seine Schriften*, S. 133-154.

30. См. например книгу *Орлова, А. С.*, Иисусова молитва на Руси в XVI веке, Санкт-Петербург 1914 (Памятники древней письменности и искусства, CLXXXV).

ское учение Церкви, сторонились его. Огромная переводческая деятельность школы Величковского³¹ вновь извлекает на свет забытое богословие, которое, однако, являлось единственной положительной основой для диалога с Западом и западниками и единственным способом отмежевания православной традиции от западных идеологических и богословских течений.

Величие богословского тезиса старца Паисия заключается в том, что он не просто возвращается к Святым Отцам Церкви, но углубляется углубляется в суть их мысли и духа и приобретает «непрёльственное» богословское понимание. Эту истину он выражает очень простыми словами в ответном письме простодушному монаху Афанасию: «И не говори, отче, что достаточно одной или двух книг для наставления душевного. Ведь и пчела не от одного или двух, но от многих цветов мед собирает. Так и читающий книги святых отцов одною наставляется о вере или о правом мудровании, другою о безмолвии и молитве, иною в послушании и смирении, и терпении, иною о само-укорении и о любви к Богу и ближнему и, сказать кратко, от многих святоотеческих книг научается человек житию евангельскому».³² Два века спустя те же тезисы систематически развивает великий русский богослов Георгий Флоровский.³³ Этот «новый» обзор роли святоотеческого учения об оживлении православной богословской мысли является по существу систематизацией воззрений старца Паисия Величковского.

Можно было бы ожидать, что, живя в век больших идеологических противоположностей, старец Паисий должен был занять позицию той или иной стороны. В то время как все выдающиеся церковные личности его времени заняли более или менее четкую позицию в отношении дилеммы консерватизм или Просвещение, Величковский идет по пути, который не может быть отнесен к какой-либо из этих известных тенденций. Во время его пребывания на Афоне там действовала знаменитая Афонская Академия, виднейшим преподавателем которой был Евгений Вулгарис, будущий архиепископ славянский и херсонский, крупный представитель западной куль-

31. О переводах святоотеческих аскетических и мистических текстов, приготовленных в духовной школе Величковского, см.: *Ταχιάος, Ο Παΐσιος Βελιτσκόφσκι, σελ. 72-108.*

32. Цитирует: Четвериков, Молдавский старец, стр. 74-75.

33. Флоровский, Пути русского богословия, стр. 506-507.

туры.³⁴ Богословие Булгариса отрицало всякого рода мистицизм. Однако старец Паисий, видимо, не имеет абсолютно никакого отношения к этому кругу Академии, вероятно, по той причине, что с точки зрения содержания учебной программы и теоретической основы Афонская Академия не отличалась от Киевской, от которой он окончательно отрекся. Мир, к которому он обратился, состоял из простых и скромных иноков, подвижников и пустынников, среди которых хранилась, хотя и в ограниченной степени, но все-таки горевшая искра традиций православной мистики.³⁵ На вызов своей эпохи старец Паисий ответил возвратом к потерянным ценностям, к корням, от которых оторвались не только поклонники западных идей, но и православные консерваторы.

Деятельность Величковского невозможно правильно оценить, если не рассматривать ее с точки зрения международной и всеправославной перспективы, ибо рамки ее не ограничиваются одной страной или нацией. Его отношения с архиепископом Коринфа Макарием Нотарасом (1731-1805) и их сотрудничество при подготовке издания «Добротолюбия»³⁶ в большой степени свидетельствуют о правоте

34. Podskalsky, G., Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821), München 1988, S. 344-354; Batalden, S. K., Catherine II's Greek Prelate. Eugenios Voulgaris in Russia, 1771-1806, New York 1982; Δημαρᾶς, Κ. Θ., Ἰστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας ἀπὸ τῆς πρώτες ρίζες ὧς τὴν ἐποχήν μας, σελ., 132-136. Интересным является замечание Димараса (стр. 132), что Вулгарис должен был быть более похож на либерального римскокатолического аббата, чем на инока святогорца!

35. Странным образом ст. Паисий попал на разыскиваемые им аскетические и мистические книги не в библиотеках великих монастырей, но у простых и малообразованных монахов-аскетов афонского скита Св. Василия. У них он нашел рукописи, содержащие сочинения следующих Отцов: Петра Дамаскина, Антония Великого, Григория Синаита, Филофея Синаита, Исихия Пресвитера, Диадоха Фотикийского, Фалассия, Симеона Нового Богослова, Никифора Монаха, Аввы Исаии и Никиты Стифата. См.: Житие и писания, стр. 215. Ср.: *Taxiāos, Ό Παΐσιος Βελιτσκόφσκι*, σελ. 41-42. Об иноках греческого происхождения из Малой Азии, живущих в скиту Св. Василия, говорит Василий Григорович-Барский, посетивший их при его втором посещении Афона. По словам Барского, когда они приехали на Афон, говорили лишь по-турецки, но впоследствии прилежно научились греческому языку и занимались переписанием древних рукописей. См.: Второе посещение святой Афонской горы Василия Григоровича-Барского им самим описанное. Под ред. Н. П. Барсукова. Санкт-Петербург 1887, стр. 51.

36. Пока в греческих источниках сведения о приготовлении Филокалии, т.е. греческого оригинала Добротолюбия, очень скучны, наоборот, письмо ст.

Возрождение византийского мистицизма

сказанного нами. Старец Паисий взял из греческого мира сокровища забытого православного мистического наследия и предподнес их затем всему православному миру. Достойно упоминания то обстоятельство, что крупнейший греческий религиозный писатель XVIII в. Никодим Святогорец, которому мы обязаны возрождением той же традиции в греческом мире, принял решение пойти в ученики к старцу Паисию. Таким образом становится очевидно, что все «филокалическое возрождение» в славянском мире, отзвуки которого доходят до наших дней, обязано исключительно личности и деятельности старца Паисия Величковского.

Паисия к старцу Феодосию содержит подробности, которые были неизвестны греческим исследователям. См.: Житие и писания, стр. 224-226. Ср.: *Ταχιός, Ο Παΐσιος Βελισκόφσκι, σελ.* 109-110.

A.-Э. Н. Taxuaos

Предварительный список полной библиографии о ст. Паисии Величковском

Книги и статьи, которые упоминаются здесь, относятся либо прямо к жизни и деятельности старца Паисия Величковского, либо к духовной проблематике его эпохи. Ввиду того, что настоящий список представляет первый опыт полной библиографии о. ст. Паисии, разумеется, что пропуск в нем известного числа публикаций и другие недостатки становятся неизбежными. Надеемся, что в будущем этот список дополнится и другими исследователями. Следующие три сборника статей цитируются в сокращенном виде:

Amore del bello. Studi sulla Filocalia. Atti del "Simposio Internazionale sulla Filocalia". Pontificio Istituto Greco. Roma, novembre 1989, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 1991. (=AdB).

Оптина Пустынь: монастырь и русская культура. Материалы Международного симпозиума в г. Бергамо (Италия), 19-23 апреля 1990 г. Выпуск I. Под редакцией проф. Каухчевшили Н. М. и Бонецкой Н. К. Москва 1993 (= ОПРК).

Паисий Величковский и неговата книжовна школа. Сборник материали от научната конференция: Преподобный Паисий Величковский, неговата книжовна школа и културата на югоизточна Европа. Велико Търново, 13 октомври 1992 г. Велико Търново 1994 (=ПВНШ).

Arseniev, Nikolaj. La Sainte Moscou. Tableau de la vie religieuse et intellectuelle russe au XIX siècle. Paris 1948.

Аскоченский, В. Киев с древнейшим его училищем академиесю. т. I-II. Киев, 1856.

Balș S. - Nicolescu C. Mănăstirea Neamț. București 1958.

Баракки-Баваньоли, М. Максим Грек и Паисий Величковский — ОПРК, стр. 100-116.

Возрождение византийского мистицизма

Батючков, П. Н. Бессарабия. Историческое описание. Санкт- Петербург 1892.

Bălan, Ieromonah Ioanichie. Vetre de sihăstrie românească. Secolele IV-XX. Bucureşti 1982.

Behr-Sigel, E. Prière et sainteté dans l'Église Russe. Suivi d'un essai sur le rôle du monachisme dans la vie spirituelle du peuple russe. Paris 1950.

Berechet, S. Autobiografia starețului Paisie Velicicovschi. Iași 1918.

Bianu, I., Hodoș N., D. Simonescu. Bibliografia românească veche, v. II (1717-1808), Bucureşti 1910, Vol. III (1809-1830). Bucureşti 1912-1936.

Bilalis, Monachos Nikodimos. 'Ο πρωτότυπος βίος ἀγίου Νικοδήμου τοῦ Αγιορείτου (1749-1809), γραμμένος τὸ 1812-13 ἀπὸ τὸν παραδελφό του Εὐθύμιο ιερομόναχο. Αθήνα 1983.

Blessed Paisius Velitchkovsky. *The Life and Ascetic Labors of our Father, Elder Paisius, Archimandrite of the Holy Moldavian Monasteries of Niamets and Sekoul.* Optina Version. By schema-monk Metrophanes, Saint Herman of Alaska Brotherhood. Platina California, 1976.

Bodogae, Teodor. Ajutoarele românești la mânăstirile din Sfântul Munte Athos. Sibiu 1941.

Bogdanović, Dimitrije. Katalog cirilskih rukopisa manastira Hilandara. Beograd 1978.

Боровкова-Майкова, М. С. Нил Сорский и Паисий Величковский. — Сергею Феодоровичу Платонову ученики, друзья и почитатели. Санкт-Петербург 1911, стр. 27-33.

Cassian Cernicanul. Istoriile sfintelor monastiri Cernica și Kăldoșani. Bucureşti 1870.

A.-Э. H. Taxuaoc

Cetferikov, Protoiereul Sergie. Paisie starețul mânăstirii Neamțului din Moldova. Viața, invățătura și influența lui asupra Bisericii Ortodoxe. Traducere din rușește de I. P. S. S. Dr. Nicodim, Patriarhul României. Ediția II. Editura, și tiparul sfintei Mânăstiri Neamțu, 1940.

Четвериков, Сергей. Оптина пустынь. Исторический очерк и личные воспоминания. Париж 1926.

Четвериков, Протоиерей Сергей. Из истории православного монашества. Молдавский старец Паисий Величковский, его жизнь, учение и влияние на православное монашество. Париж с. а.

Cetverikov, S. Starets Paisij Velichkovskij. His Life, Teachings, and Influence On Orthodox Monasticism. Translated from the Russian by Vasily Lickwar and Alexander I. Lisenko. Belmont, Mass. 1980.

Четвериков, Сергей. Из истории русского старчества. III. Писания старца Паисия Величковского и его наставника и друга, старца схимонаха Василия, об умной молитве — Путь, Но 7 (1927) стр. 23-49.

Четвериков, Сергей. Путь умного делания и духовного трезвения. Старчествование архимандрита Паисия Величковского на Афоне и в Молдовлахии. Путь, 1926 (3), стр. 65-83.

Четвериков, Сергей. Молдавский старец схиархимандрит Паисий Величковский. т. I-II, Petseri 1938.

Cioran, Georghe. Σχέσεις τῶν ρουμανικῶν χωρῶν μετὰ τοῦ "Αθω καὶ δὴ τῶν μονῶν Κουτλουμουσίου, Λαύρας, Δοχειαρίου καὶ Ἀγίου Παντελεήμονος ἢ τῶν Ρώσων (=Texte und Forschungen zur byzantisch-neugriechischen Philologie, No 25). Athen 1938.

Citterio, Elia. La scuola philocalica di Paisij Velichkovskij e la Philocalia di Nicodimo Aghiorita. Un confronto — AdB, p. 181-207.

Citterio, Italo. L'orientamento ascetico-spirituale di Nicodemo Aghiorita. Alessandria 1987.

Clarke, James. Bible Societies, American Missionaries and the National Revival of Bulgaria. New York 1971, p. 51-71.

Возрождение византийского мистицизма

Costescu, Eleonore. L'art roumain et l'art bulgare aux XVIIIe-XIXe siècles — Revue des études sud-est européennes. t. VIII (1970), p. 61-63.

Что такое молитва Иисусова по преданию Православной Церкви. Беседы инока-старца с мирским иереем, вызванные «Сборником о молитве Иисусовой». Издание Валаамского Монастыря. Сердоболь 1938.

David, P. I. Cuviosul Paisie cel mare (Velicicovski), un desavîrșit Român! Noi cercetari și ipoteze — Biserica Ortodoxă Română, t. XCIII (1975), p. 162-193.

Дилевский, Николай Михайлович. Старецъ Паисий Величковский и неговото българско окръжение — PVNS, стр. 6-51.

Dionysiatis, Theoklitos. "Αγιος Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης. Ο βίος καὶ τὰ ἔργα του, 1748-1809. Αθῆναι, 1959.

Добротолюбие или слова и главизны съяннаго трезвенія, собранныя в писаніи стыхъ и бгодхновеныхъ отц, в немзже правственнымъ по дѣланію, и огмозрѣнию любомудриемъ оумъ шчищается, просвѣщается и совершенъ вываетъ. Переведено с еллиногреческого языка.

Dură, Joan. — La tolérance religieuse en Valaquie et en Moldavie pendant la seconde moitié du XVIIe siècle — Irénikon, t. LVII (1984), p. 52-58, 176-195.

Дылевский, Николай Михайлович — Русские и украинские рукописи и старопечатные книги в болгарских книгохранилищах — Исследования источников по истории русского языка и письменности. Москва 1966, стр. 215-216.

Economidis, Dimitrie V. Nicodim Agoritul — Biserică Ortodoxă Română, t. LIX (1941), p. 51-69.

Евлогий, Архимандрит (Смирнов). Старчество и русская религиозная жизнь — ОПРК, стр. 27-37.

Филарет, (Гумилевский) Arxiuēn. История Русской Церкви..Санкт-Петербург 1894.

A.-Э. Н. Тахуаос

Филарет, (Гумилевский) Архиеп. Обзор русской духовной литературы, т. I-III (3 изд.). Санкт-Петербург 1884,

Флоровский, Георгий. Пути русского богословия. Париж 1937.

Furtună, D. Ucenicii Starețului Paisie în mănăstirile Cernica și Căldărușani. Cu un scurt istoric asupra acestor mănăstiri. București 1928.

Gaggard, J. G. (Ed.). The Eighteenth Century in Russia. Oxford 1973.

Геннди, Григорий. Справочный словарь о русских писателях и ученых умерших в XVIII и XIX столетиях и список русских книг с 1725 по 1825. Т. I, Берлин 1876. Т. II, Берлин 1880. Т III, Москва 1908.

Georgescu, Vlad. Ideile politice și iluminismul în principatele române 1750-1831. București 1972.

Grumel, V. Nicodème l'Hagiorite — Dictionnaire de théologie catholique, t. XI, col. 486-490.

Hainsworth, Cuthbert D. Starets Paisiy Velichkovsky (1722-1974). Doctrine of Spiritual Guidance. Excerpta e Dissertatione ad Lauream. Rome 1976.

Hainsworth, Cuthbert D. Starets Paisiy Velichkovsky (1722-1794). Doctrine of Spiritual Guidance. A Doctoral Dissertation directed by Rev. Thomas Špidlik, S. J. Roma 1973.

Hainsworth, Cuthbert D. Starets Paisiy Velichkovsky (1722-1794): The Spiritual Father's Moral and Intellectual Prerequisites — Carmelus, vol. 23 (1976), pp. 223-280.

Heppel, Murriel. Slavonic Translations of Early Byzantine Ascetical Literature — Journal of Ecclesiastical History, t. 5 (1954), p. 86-100.

Горбач, Олекса. Рукописна церковнослов'янска "Риторика" з 2-гои половини 18 в. монастирської бібліотеки в Нямц у Румунії. Roma 1972 (=Extractum e Bohoslovia, т. XXXV 1971).

Возрождение византийского мистицизма

Иларион, Митрополит (Огиэнко, Иван). Старець Паїсій Величковський. Його життя, праца та наука. Історична літературно-богословська монографія, (Інститут дослівів Волині). Winnipeg 1975.

Иларион, Схимонах. На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец, через молитву Иисус Христову, или духовная деятельность современных пустынников. (2е изд.) Баталбашинск 1910.

Иннокентий, Архимандрит (Просвирнин). Школа преподобного схиархимандрита Паисия Величковского и издательская деятельность Введенской Оптино Пустыни — ОПРК, стр. 93-99.

Ioannikios, Monk. A Homily for the Monastic Tonsure by St. Paisy (Velichkovsky) — Revue des Etudes sud-est européennes, t. XXIX (1991), Nos 3-4, p. 231-240.

Iorga, Nicolae. Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a Românilor. t. II (ed. 2). București 1930.

Iorga, Nicolae. Istoria literaturii românești. t. II. București 1925.

Иванова, Климентина. Български, сърбски и молдовлахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин. София 1981.

Иже во святых оца нашего Аввы Исаака Сирянина, подвижника и отшельника, бывшаго епископом Христолюбивого града Ниневии, слова подважническия. Москва, в Типографии В. Готье, 1854.

Яцимирский, Александр Иванович. Славянские и русские рукописи музыкальных библиотек, Санкт-Петербург 1905 (=Сборник Отделения русского языка и словесности, т. 79).

Яцимирский, А. И. Возрождение византийско-болгарского религиозного мистицизма и славянской аскетической литературы в XVIII веке — Почесть. Сборник статей посвященных Проф. М. С. Дринову. Харьков 1908, стр. 185-203.

Янкова, Венета. Аскетическая традиция в средновековна България и делото на преп. Паисий Величковский — ПВНШ, стр. 67-77.

A.-Э. Н. Taxuaos

Joantă, Père Romul. Roumanie. Tradition et culture hésychastes. Abbaye de Bellefontaine 1987.

Кавелин, Иеромонах Леонид. Историческое описание Козельской Веденской Оптины Пустыни. Издание второе, исправленное и дополненное оной же пустыни И[еромонахом] Л[еонидом]. Описание монастыря. Санкт-Петербург 1862.

Кавелин, Иеромонах Леонид. Историческое описание Скита во имя св. Иоанна Предтечи Господня, находящегося при Козельской Веденской Оптины Пустыни. Составил И[еромонах] Л[еонид]. Издание второе исправленное и дополненное. Санктпетербург 1862.

Кавелин, Иеромонах Леонид. Сказание о жизни и подвигах блаженные памяти старца Оптины Пустыни Иеросхимонаха Макария, составленное оной же пустыни И[еромонахом] Л[еонидом]. Москва 1861.

Кенанов, Димитър. Преводаческа школа на Паисий Величковски: търсene на истинните славянски книги — *Palaeobulgarica*, т. XIII (1989) Но 1 , стр. 96-109.

Кенанов, Димитър. Стихова прослава на схиархимандрит Паисий Величковски — Духовна Култура, т. 71 (1991) Но 9, стр. 16-21.

Кенанов, Димитър. Личността на схиархимандрит Паисий Величковски и неговата книжовна школа — ПВНШ, стр. 52-66.

Kern, Kiprian. Les traductions russes des têtxes patristiques. Guide bibliographique. Chevetogne 1957.

Kologrivov, Ivan. Essai sur la saintéte en Russie. Bruges 1953.

Крини сельные или цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного Писания о заповедях Божиих и о святых добродетелях. Архимандрита Паисия Величковского. Одесса 1905.

Le Guillou, Marie-Jean. La renaissance spirituelle du XVIIIe siècle. I. Aux sources des mouvements spirituels de l'Eglise Orthodoxe de Grèce — Istina, 1960 (1), стр. 95-128.

Возрождение византийского мистицизма

Legrand, Émile (avec la collaboration de *Louis Petit et Hubert Pernot*). *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-huitième siècle*. T. I, Paris 1918, t. II. Paris 1928.

Леонид, Архиепископ Рижский и Латвийский (Поляков). Литературная деятельность схиархимандрита Паисия Величковского (21/XII 1722–15/II 1974 г.) — *Messager de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, No 81-81 (1973), стр. 69-107.

Леонид, Архимандрит. Старец Паисий Величковский как учитель аскетики (1722-1794 гг.) — *Журнал Московской Патриархии*, 1956 (10), стр. 44-55.

Леонид, Архимандрит, (Поляков). Литературное наследство Паисия Величковского — *Журнал Московской Патриархии*, 1957 (4), стр. 57-61.

Леонид, Архимандрит (Поляков). Афон и русское монашество — *Журнал Московской Патриархии*, 1958 (8), стр. 60-65.

Линца, Елена. Паисий Величковский – един измежду последните големи църковнославянски книжовници — *Palaeobulgarica*, VII (1983) Но. 3, стр. 14-42.

Мечев, Константин. Протопоп Аввакум и Софроний Врачанский — Труды Отдела древнерусской литературы, т. XIX (1963), стр. 358-366.

Mihail, Paul. Manuscrisele românești din biblioteca Mitropoliei Moldovei—Mitropolia Moldovei și Sucevei, t. 50 (1974), p. 432-460, t. 51 (1975), p. 133-164.

Mihail, Paul. Schitul Poiana Mărului, un centru ortodox cărturăresc — Spiritualitate și istorie la întorsura Carpaților. Bužau 1983, p. 355-384.

Mihail, Paul. Traduceri patristice de starețului Paisie — Mitropolia Olteniei, t. XXIV, 1972 (No 3-4), p. 217-223.

A.-Э. Н. Taxuaoc

Mihail, Paul. Două manuscrise necunoscute din secolul al XVIII-lea — Romanoslavica, t. X (1964), p. 457-464.

Moine de l'Eglise d'Orient, La prière de Jésus. Sa genèse et son développement dans la tradition religieuse byzantin slave. Chevetogne 1951.

Moine de l'Eglise Orthodoxe de Roumanie. L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine — Istina, 1958 (3), стр. 295-328.

Morini, Enrico. Il movimento dei "Kollyvades". Rilettura dei contesti più significativi in ordine alla rinascita spirituale greco-ortodossa dei secoli XVIII-XIX — AdB, p. 137-177.

Налбантова, Елена. Паисианская традиция в Троицкий монастырь — ПВНШ, стр. 115-120.

Никодим, Архимандрит. Старцы отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность. Москва 1909.

Об умной или внутренней молитве. Сочинение старца схимонаха и архимандрита Паисия Величковского, переведено из славянского. Издание Московского Ставропигиального Донского Монастыря Иеромонаха Амвросия. Москва 1892.

Огласительные поучения преподобного и богоносного отца нашего Феодора Исповедника, игумена Студийского. Переведенные с греческого старцем Паисием Величковским. Издание Козельской Введенской Оптины Пустыни. Москва. В Университетской Типографии. 1853.

Овчинникова-Пелин, Валентина Семенова. Сводный каталог молдавских рукописей, хранящихся в СССР. Коллекция Ново-Нямецкого Монастыря (XII-XIX вв.). Кишинев 1989.

Paisij Velickovskij. Autobiografia di uno starets. Presentazione di P. Tomaš Špidlik. Introduzione, traduzione e note a cura della comunità dei Fratelli Contemplativi di Gesù, Abbazia di Praglia 1988.

Возрождение византийского мистицизма

Пальмов, Иван Саввич. О сочинении студента Василия Казанакли под заглавием: «Паисий Величковский и его значение в истории православного монашества» — Христианское чтение, т.74 (1894) выпуск четвертый, стр. 223-224.

Papadopoulos, Theodore H., Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination. Brussells 1952.

Papoulidis, Constantin. El starets Paissij Velitchkovskij (1722-1794) — Unidad cristiana-Oriente cristiano, 1969 (4), p. 429-435.

Papoulidis, C. Le starets Paissij Velitchkovskij (1722-1794) — Θεολογία, т. 39 (1968), стр. 231-240.

Papoulidis, C. Portée œcuménique du renouveau monastique au XVIIIe siècle dans l'Elgise Orthodoxe — Balkan Studies, t. 10 (1969), p. 105-112.

Papoulidis, C. Περίπτωσις πνευματικῆς ἐπιδράσεως τοῦ Ἀγίου Ὄρους εἰς τὸν βαλκανικὸν χῶρον κατὰ τὸν 18ον αἰῶνα — Μακεδονικά, т. 9 (1969), стр. 278-294.

Papoulidis, C. Μακάριος Νοταρᾶς (1731-1805) ἀρχιεπίσκοπος πρώην Κορίνθου, Ἀθῆναι, 1974.

Papoulidis, Constantin. Alcane ecumenico de la renovación monástica del siglo XVIII en la Iglesia Ortodoxa — Unidad cristiana-Oriente cristiano, 1971 (2) p. 185-191.

Parrys, Michel van. La Filocalia nella versione russa di Teofane il recluso — Adb, p. 243-276.

Păcurariu, Mircea. Istoria Bisericii Ortodoxe Române, т. 2, Bucuresti 1981.

Пенев, Боян. История на новата българска литература, т. I, София 1976.

A.-Э. H. Taxuaoc

Первый великий старец Оптинский иеросхимонах Леонид (в схиме Лев). (2е изд.). Шамордино 1917.

Petit, Louis. — Macaire de Corinthe — Dictionnaire de théologie catholique, t. IX, col. 1449-1452.

Pirard, Marcel. Le starec Paisij Veličkovskij (1722-1794). La tradition philologico-ascétique en Russie et en Europe orientale — Messager de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale, Nos 81-82 (1973), p. 35-57.

Podskalsky, Gerhard. I teologi greco-cattolici e greco-ortodossi della turcocrazia (XV-XVIII sec.) e l'esicismo palamitico — AdB, p. 124-134.

Polenakovik, H. Nekoliko nepoznatih podataka o Paisiju Hilandarskom — Hilandarski zbornik, t. I, p. 174.

Popov, H. Собрание рукописей Московского Симонова монастыря, — Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских 1910 (II), стр. VII-214.

Послание в Поляно-Воронскую обитель писавшым и молившым земне начальника и братиям на хулника умныя молитвы иеромонаха Феопемпта, с приложением во оглавнении тридесати пяти преподобных и богоносных отец наших написавших о ней. Издан А. И. Яцимирским — Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете, 1899, II.

Преподобного и богоносного отца нашего Авввы Исаии, отшельника Египетского, духовно-нравственные слова. Москва 1860.

Преподобного и богоносного отца нашего Симеона, Нового Богослова, игумена обители св. Маманта двенадцать слов в русском переводе с еллино-греческого. Издание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Москва 1869.

Преподобного отца нашего Авввы Дорофея душеполезныя поучения и послания, с присовокуплением вопросов его и ответов, данных на ны

Возрождение византийского мистицизма

святыми старцами, Варсануфием Великим и Иоанном Пророком. Москва. В Универитетской Типографии 1856.

Преподобного отца нашего Аввы Фалассия главы о любви, воздержании и духовной жизни. Переведны с Греческого на славянский старцем Паисием Величковским, и изданы Введенской Оптиною пустыни с преложением на русский язык. Москва. В Университетской Типографии. 1855.

Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошения учеников. Перевод с греческого. Москва. В Университетской Типографии. 1855.

Raccanello, Dario. La figure de Basile de Poiana Mărului et son enseignement sur la prière de Jésus — Irénikon, t. 61 (1988), p. 41-66.

Raccanello, Dario. Vasilij de Poiana Marului — Dictionnaire de spiritualité, t. 16 (1992), col. 292-298.

Raccanello, Dario. La preghiera di Gesù negli scritti di Basilio di Poiana Mărului. Alessandria 1986.

Racoveanu, Ghorghe. Viața și nevoițele fericitului Paisie starețul sfintelor monastiri Neamțul și Secul. Râmnicul Vălcii 1935.

Racoveanu, Gheorghe Gravura în lemn la Mănăstirea Neamțul. București 1970.

Радев, Иван. Св. Паисий Величковски—отгласи от делото му в Свето-преображенски манастир — ПВНШ, стр. 106-114.

Rouët de Journel, Marie Joseph. Monachisme et monastères russes. Paris 1952.

Русский общежительный скит святого Пророка Илии на святой Афонской Горе. (4ое изд.). Одесса 1913.

Samir, Samir Khalil. Un testo della Filocalia sulla preghiera di Gesù in un manoscritto arabo-copto medievale — AdB, p. 211-239.

A.-Э. H. Taxuaoc

Sathas, Konstantinos N. Νεοελληνική φιλολογία. Βιογραφίαι τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμψάντων Ἑλλήνων, ἀπὸ τῆς καταλύσεως τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας μέχρι τῆς ἑλληνικῆς ἐθνεγερσίας (1453-1821). Ἀθῆναι 1868.

Schwartz, M. Un réformateur du monachisme orthodoxe du 18ème siècle: Paisios Veličkovskij — Irénikon, t. 11 (1934) p. 561-572.

Senyk, Sofia. L'esicismo nel mondo ucraino prima di Paisij Velichkovskij: le testimonianze della letteratura monastica — AdB, p. 279-290.

Senyk, Sofia. L'hésychasme dans le monachisme ukrainien — Irénikon, t. LXII (989), p. 172-212.

См-ий, М. Из истории Оптиńskiej Козельской Пустыни — Прибавления к Церковным ведомостям, 1903 (26), стр. 973-981.

Smolitsch, I. Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988-1917. Würzburg 1953.

Smolitsch, Igor. Leben und Lehre der Starzen. Köln-Otten, s. a.

Smolitsch, Igor. Santità e preghiera. Vita e insegnamenti degli "starets" della santa Russia, Torino 1984.

Соколов, Д. Заслуга Оптиної Пустыни в деле издания святоотеческих творений — Прибавления к Церковным ведомостям, 1902 (30), стр. 1001-1005.

Spidlík, Tómaš. La spiritualité de l'Orient chrétien II. La prière. Roma 1988.

Степанов, Иеромонах Павел. Неизвестен ръкопис от школата на преп. Паисий Величковски — ПВНШ, стр. 121-130.

Стоянов, Маню , Кодов, Христо. Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна библиотека, т. III. София 1964.

Suttner, Ernst Christoph. Paisij Veličkovskij im Spiegel des geistlichen Testaments seines Schülers Gheorghe dela Cernica — Ostkirchlichen Studien, t. 22 (1973), p. 184-189.

Suttner, Ernst Christoph. Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen. Wien-München 1978.

Suttner, Ernst Christoph. Kloster Neamț als Vermittler byzantinischer Literatur an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert — Ostkirchlichen Studien, t. 23 (1974), p. 311-317.

Сырку, Полихроний Агапиевич. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке, I 1, Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. Санкт-Петербург 1898.

Tachiaos, Anton-Emil. Erfahrungen mystischer Theologie. Die Wiedergeburt orthodoxer Spiritualität durch den Starzen Paissi Welitschkowski (1722-1794) — Stimme der Orthodoxie, 1988 (3), p. 37-39.

Tachiaos, Anthony-Emil. Gregory Sinaite's Legacy to the Slavs — Cyrillobethodianum, т. VII (1983), стр. 113-165.

Tachiaos, Antoine-Émile. L'autobiographie en tant que genre littéraire de la littérature balkanique slave du XVIIIe siècle — Ἀριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης. Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς, τ. 19 (1975), σελ. 429-436.

Tachiaos, Antoine-Émile. Le rôle de la Philocalie grecque et slave dans les renouveaux spirituels du XVIIIe siècle — TO ΕΛΑΗΝΙΚΟΝ. Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr. Volume II. Byzantinoslavica, Armenica, Islamica, the Balkans and Modern Greece. New Rochelle, New York, 1994, p. 86-108.

Tachiaos, Anthony-Emil. Mount Athos and the Slavic Literatures — Cyrillobethodianum, т. IV (1977), p. 30-34.

Tachiaos, Antonije-Emil. O originalnoj slovenskoj književnoj delatnosti na Svetoj Gori — Zbornik u čast Vojslava Djurića, Beograd 1992, стр. 43-51.

A.-Θ. H. Taxuaoc

Tachiaos, Anthony-Emil. Paisij Veličkovskij and Grigorij Savvič Skovoroda: Two Unconventional Reactions to Kievan Theology — Filologia e letteratura nei paesi slavi. Studi in onore di Sante Graciotti a cura di G. Broggi-Bercoff, M. Capaldo, J. Jerkov Capaldo, E. Sgambatti, Roma 1990, p. 613-621.

Tachiaos, Anthony-Emil. The Greek Spiritual Revival of the Eighteenth Century: Conservatism Versus Enlightenment — Itinerari di Idee, Uomini e cose fra Est ed Ovest Europeo. Atti del Convegno Interantionale a cura di Marialuisa Ferrazi, Udine 1991, p. 97-102.

Tachiaos, Antonios-Emilios. Σύμμεικτα περὶ τῆς σχολῆς τοῦ Παΐσιου Βελιτσκόφσκι, Ἀριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης — Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς, τ. 10 (1965), σελ. 673-685.

Tachiaos, Antonios-Emilios. Ὁ Παΐσιος Βελιτσκόφσκι (1722-1794) καὶ ἡ ἀσκητικοφιλολογικὴ σχολή του. Θεσσαλονίκη, 1984 (=Publications of the Institute for Balkan Studies No 73)

Tachiaos, Anthony-Emil. The Revival of Byzantine Mysticism Among Slavs and Romanians in the XVIIIth century. Texts relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky (1722-1794). Thessaloniki 1986.

Tachiaos, Anthony-Emil. The Slavonic Manuscripts of Saint Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos. Thessaloniki-Los Angeles 1981.

Tachiaos, Antoine-Émile. De la Philocalia au Dobrotoljubie; la création d'un "Sborik" — Cyrillomethodianum, t. IV (1981), p. 208-213.

Tarnanidis, Ioannis. Les derniers créateurs de "Sborniki" — Cyrillomethodianum, t. V (1981), p. 214-217.

The Life of Paisij Veličkovs'kyj. Translated by Jeffery Michael E. Featherstone with an Introduction by Anthony-Emil N. Tachiaos. Harvard University Press 1989.

Возрождение византийского мистицизма

Turdeanu, Émile. La littérature bulgare du XIVe siècle et sa diffusion dans les pays roumains (=Travaux publiés par l'Institut d'études slaves XXII). Paris 1947.

Творения преподобного и богоносного отца нашего священномученика Петра Дамаскина в русском переводе с еллино-греческого. Москва. Типография В. Готье. 1874.

Ware, Kallistos. Possiamo parlare di spiritualità della Philocalia? — AdB, p. 27-52.

Вишневский, Димитрий. Киевская Академия в первой половине XVIII столетия. Киев 1903.

Vornicescu, Nestor, Mitropolitul Olteniei, Primele scrisori patristice în literatura noastră sec. IV-XVI. Craiova 1984.

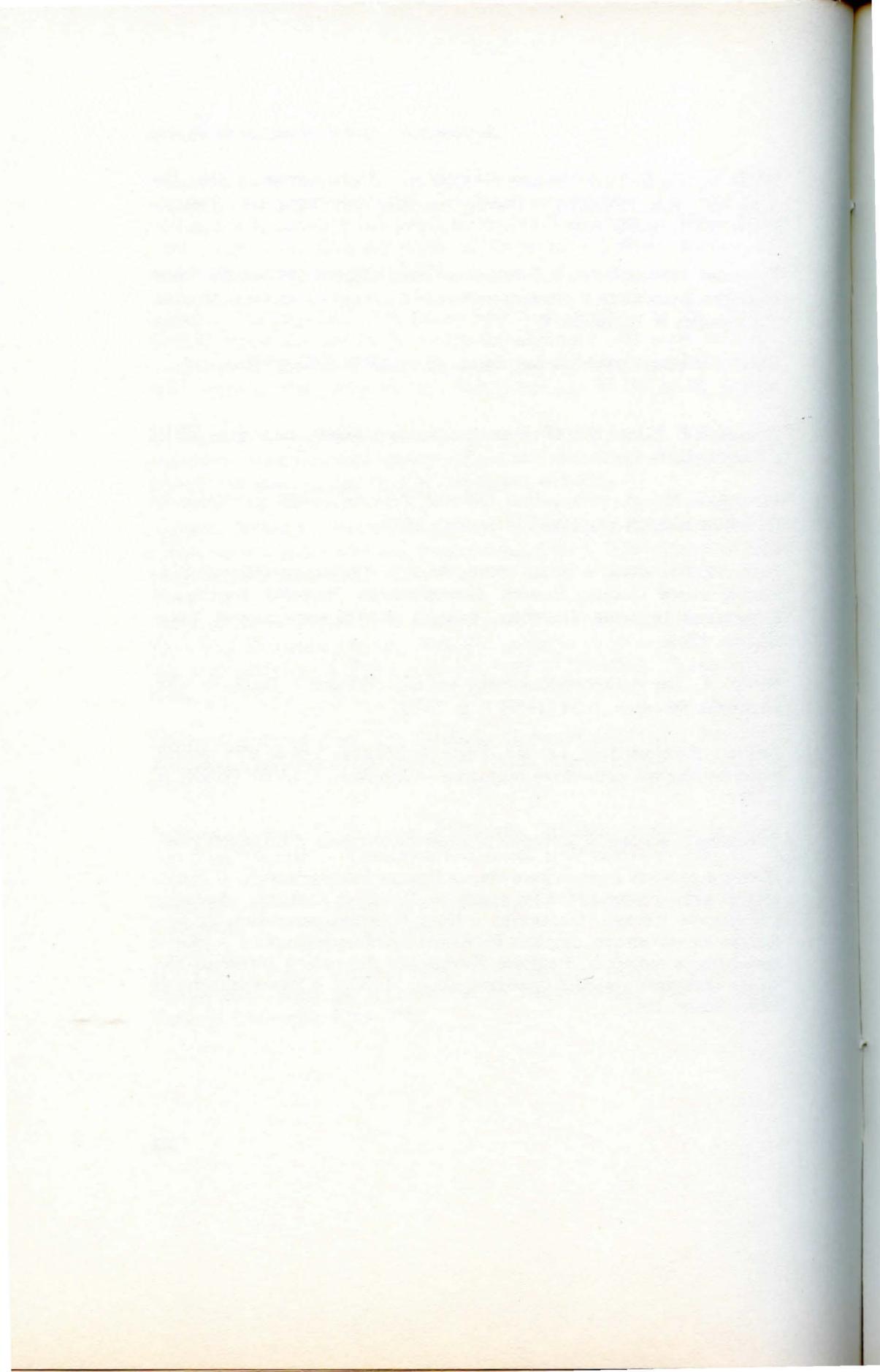
Восторгнутые класы в пищу души, то есть несколько переводов из святых отцев Старца Паисия Величковского. Издание Козельской Введенской Оптины Пустыни. Москва. В Университетской Типографии. 1849.

Wittig, A. Zur Auseinandersetzung um die (Wieder-) Taufe — Ostkirchliche Studien, t. 34 (1985) 1, p. 28-32.

Zaharia, Archimandrite Ciprian. Paisij Veličkovskij et le rôle œcuménique de l'Eglise orthodoxe roumaine — Irénikon, t. LVIII (1985), p. 61-73.

Зеньковский, Василий В. История русской философии, т. I. Париж 1948.

Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. С присо-вокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненныщі другом его и спостником, старцем Василием Поляномерульским, о умном трезвении и молитве. Издание Козельской Введенской Оптины Пустыни, (Издание второе с прибавлением). Москва. В Университетской Типографии. 1847.



Nécrologie

SOTIRIOS KISSAS (1948-1994)

On 26 August 1994, the Byzantinist, art historian, archaeologist, and member of the Board of the Hellenic Association for Slavic Studies, Sotirios Kissas, died suddenly and unexpectedly. His unforeseen, tragically early death has caused profound pain and sorrow to his many friends, colleagues, associates, and students, and plunged his family into deep mourning. He leaves an unbearable emptiness behind him.

Misfortune struck when Sotiris was at the very peak of his scientific maturity and at the most vital point in his researches, prematurely depriving the world of Byzantine archaeology and art of a top-ranking scholar and a wonderful human being. Sotiris lost his brief battle with death when he was working at full throttle on the archaeological excavations at Byzantine Sisanion, near Kozani.

Sotirios Kissas was born on 18 February 1948 in the pretty little village of Neromana in Aetolia, where he completed his elementary education. On leaving high school (in Paravola, Trichonida) in 1966, he was awarded a state scholarship and embarked upon his studies in the Philosophical School of the Aristotle University of Thessaloniki. Archaeology was his main subject, and he studied archaeology and the history of art under such scholars as Nikolaos Platon, Georgios Bakalakis, Manolis Andronikos, Stylianos Pelekanidis, and Chrysanthos Christou. Sotiris very early on decided to specialise in Byzantine archaeology and art under the guidance of the late Professor Stylianos Pelekanidis, and as an undergraduate took part for three consecutive years (1968, 1969, 1970) in the excavation of the Octagon at Philippi under the latter's direction. He also attended the Balkan Institute's School of Balkan Languages and Russian at this time and achieved outstanding success on the three-year Serbo-Croat course.

While still an undergraduate, he published his first scientific studies, thus making an early start to a prolific writing career. His monograph on 'The Monastery of the Holy Apostles in Neromana, Aetolia', which was published (in Greek) in the third volume of the *Epetiris Etairias Stereoelladikon Meleton* (1971-2), was a consummate

Evangelos N. Kyriakoudis

scientific study from every point of view and revealed from the outset his gift for research and writing.

After graduating in 1972, he received a scholarship from the Institute for Balkan Studies in Thessaloniki, and this took him to Belgrade, where he started a postgraduate course in the Department of the History of Art in the Philosophical School of Belgrade University. During his postgraduate studies, he specialised in mediaeval south Slavonic art under Professors Svetozar Radojčić and Vojislav Djurić, mediaeval Serbian history and literature under Sima Cirković and Djordje Trifunović respectively, and Old Church Slavonic and Cyrillic palaeography under Dimitrije Bogdanović. While he was in Belgrade he also got to know the great Byzantine scholar Georgij Ostrogorski and worked with the staff of the Serbian Academy's Institute for Byzantine Studies.

Sotiris was awarded his master's degree in 1976, after brilliantly defending his dissertation on 'The Historical Background to the Artistic Relations between Thessaloniki and Serbia from the End of the Twelfth Century to the Death of Kral Milutin (1321)'. The examining committee consisted of Professor Vojislav Djurić, Professor Božidar Ferjančić, and Assistant Professor Gojko Subotić. Kissas incorporated part of his master's dissertation in his later study, 'Serbian Mediaeval Monuments in Thessaloniki', which was published in *Zograf*, 11 (1980), 29-43 (in Serbo-Croat with a French summary).

Towards the end of his time in Belgrade (May 1975-December 1976), Sotiris worked as an occasional translator for the Greek Embassy's press office. On returning to Greece, he did his military service and then, from 1979 to 1981, took part in the archaeological investigations in and around the Church of Hagia Sophia in Thessaloniki. This was one of the many functions of the Earthquake Rehabilitation Service of Northern Greece, which was set up after the 1978 earthquake. One outcome of the investigations in that major monument was the discovery of the remains of a tomb in the south-west part of the ambulatory; Kissas identified it as the tomb of Constantine Mesopotamites, Metropolitan of Thessaloniki, who died c. 1228-30 and was buried in this spot probably in 1232. The results of the investigation were announced at the Second Symposium on Byzantine and Post-Byzantine Archaeology and Art in Athens in 1982 (see the summaries of the proceedings, pp. 44-5).

In September 1981, Kissas joined the Archaeological Service, having gained higher marks than any other candidate in the

examinations set by the Ministry of Culture. He was appointed curator of antiquities in the Central Macedonia Ephorate of Byzantine and Post-Byzantine Antiquities, and soon became responsible for the prefecture of Kilkis. Kissas' activities in that neglected area focused primarily on excavations near Kolchida on the left bank of the Gallikos. Between 1983 and 1989, he located, excavated, and studied the early Christian settlement that developed around a three-aisled basilica dating from Justinian's reign. In the middle Byzantine period the settlement continued to grow and survived until the fourteenth century. Kissas published the findings of the excavations in *Chronika tou Archaiologikou Deltiou* in 1983, 1987, 1988, and 1989, and in *Archaiologiko Ergo sti Makedonia kai Thraki*, vol. 2 (1988). Anxious to involve the local people in what he was doing, Sotiris mounted an exhibition about the excavations in the village of Kolchida and had an information leaflet printed to facilitate conducted tours of the archaeological site. He had lately been preparing a sketch-map of early Christian and Byzantine topography in the prefecture of Kilkis, but unfortunately left it unfinished.

Towards the end of 1990, Sotiris was transferred to the West Macedonia Ephorate of Byzantine and Post-Byzantine Antiquities, based in Veria, and soon became director. In the four years he spent in that large and historically and culturally important area, he conducted an amazing amount of research and investigations, and was no less active in the social sphere, for he was keen to stimulate and help the local agencies and inhabitants to play a part in preserving, developing, and promoting their cultural heritage. He made his exuberant presence felt both in large urban and historical centres (Veria, Edessa, Kozani, Kastoria) and in such remote, neglected areas as Florina, Prespa, Grevena, Siatista, and Sismani. Sotiris' latest archaeological investigations were connected with Byzantine Sisanion. With boundless enthusiasm and unstinting efforts he devoted the last years of his life to the scientific investigation and promotion of this Byzantine settlement, and presented his initial findings and conclusions at the conference on 'Kozani and the Surrounding Area: History and Culture', which was held in Kozani on 24-26 September 1993.

Incontrovertible evidence of Sotirios Kissas' wide-ranging interest in every corner of the West Macedonian area he was responsible for is provided by a number of articles and conference papers on a broad spectrum of subjects. Amongst many others, these include:

'Problems of the History of Veria in the Early Thirteenth Century'; three articles published (in Greek) in the newspaper *Veria*, Nos 940 (26 July 1991), 943 (23 August 1991), and 949 (4 October 1991)

Byzantine and Post-Byzantine Icons from Veria, Exhibition Catalogue, Veria 1991

'Benjamin, Metropolitan of Servia and Kozani, and the Velvendos School' (in Greek), *Elimiaka*, 26 (June 1991), 37-44

'Byzantine and Post-Byzantine Monuments of Florina', in *An Introduction to the Traditional Culture of the Florina Region*, a collective work published by the Folklore and Ethnological Museum of Thessaloniki (Thessaloniki, 1993)

'The Wall-Paintings in the Church of St Peter and St Paul in Edessa' (in Greek), in *I Edessa kai i Periochi tis: Istorria kai Politismos*, First Panhellenic Scientific Symposium, Edessa, 4-6 December 1993 (proceedings in the press)

A contribution to the guide to Macedonia to be published by the Public Welfare Foundation of the Hellenic Industrial Development Bank (in the press)

Kissas did not restrict his research and writing to the places where he was directly involved as an archaeologist. He wrote a number of important and very original studies relating to various branches of historical and archaeological science. Despite his untimely death, Sotiris has left us an enormous body of work: he read papers at more than thirty local, Panhellenic, and international conferences, and produced over a hundred individual pieces of writing. When writing up and presenting his subjects, Sotiris expanded his field of research in masterly fashion, skilfully allying his investigation of historical context and events with a scrutiny of the spiritual, ecclesiastical, and general cultural data relating to his main object of inquiry. His publications thus frequently resemble monographs on cultural and spiritual history, revolving around whatever specific aspect of art he has taken for his main subject.

Typical examples in this respect are Kissas' early studies, 'The Astrapas Family of Artists from Thessaloniki' and 'On the Dating of the Wall-Paintings in the Church of the Holy Apostles in Thessaloniki', which were published (in Serbo-Croat) in the Belgrade periodical *Zograf*, Nos 5 (1974) and 7 (1976). Despite being works of his youth, they bear the hallmarks of the many-sided analysis and thor-

oughly substantiated documentation that he brought to bear on all his research. Of his later works on similar subjects, I mention only the following:

'The Representation of St Sabbas of the Serbs as Founder of Vatopedi Monastery' (in Serbo-Croat), *Zbornik za likovne umetnosti*, 19 (1983), 185-99

'Art in Thessaloniki in the Early 13th Century and the Painting of Mileševa' (in Serbo-Croat), *Mileševa in the History of the Serbian People* (Belgrade, 1987), pp. 37-49

'The Life of St Maria the Younger as a Source for Byzantine Archaeology and Art' (in Greek), *Byzantini Thraki*, First International Symposium of Thracian Studies, *Byzantinische Forschungen*, XVI/1 (1989), 255-64

'Thessaloniki: Artistic Life and Organization', *The Dictionary of Art* (Macmillan)

Apart from studies on these and related subjects, Kissas also wrote a considerable number of articles on various aspects of the history of art. In addition to painting, he was interested in monumental topography and the presentation of monuments. Examples are:

'The Monastery of Hagia Sophia the Lesser in Thessaloniki' (in Greek), *Thessaloniki*, 1 (1985), 325-40

'Contribution to the History of Rozen Monastery near Melnik', *Cyrillomethodianum*, XI (1987), 195-213

'The Monastery of St Demetrios of Cephalonia in Thessaloniki: Reflections on the Origin of St Clement of Achris', *Cyrillomethodianum*, XIII-XIV (1989-90), 19-30

'The Church of Hagia Sophia', in *Thessaloniki and its Monuments* (Thessaloniki, 1985), pp. 76-85

Kissas was also interested in icons and engravings:

'A Russian Icon from the Tatarna Monastery in Evrytania', *Cyrillomethodianum*, VIII-IX (1984-5), 261-81

'Icons', *Simonopetra*, published by the Hellenic Industrial Development Bank (Athens, 1991), pp. 187-90

'An Unpublished Engraving of the Dormition of the Virgin, dating from 1810' (in Greek), *Praktika Theologikou Synedriou eis Timin tis Yperagias Theotokou kai Aeiparthenou Marias* (Thessaloniki, 1991), pp. 239-48

Other subjects of interest for Kissas were fortification techniques, sculpture, and applied arts:

'Fortifications of Sultan Bayazet I in Thessaloniki: A Historical Approach' (in Greek), *Armos*, Festschrift for Professor N. K. Moutsopoulos, vol. II (Thessaloniki, 1991), pp. 903-7

'The Sarcophagus of St Olga of Russia', in *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow* (Thessaloniki, 1992), pp. 565-73

'A Sculpture Workshop in Thessaloniki at the End of the 9th Century' (in Bulgarian), in *Studies on the Slavo-Byzantine and West European Middle Ages: In memoriam Ivan Dujčev*, vol. II, (Sofia, in the press)

'Artistic Handicrafts' (in Greek), in *Ormylia: Iera Moni Evangelismou tis Theotokou* (Athens, 1992), pp. 129-35, 145-6, 158

But Sotirios Kissas was not only an archaeologist and an art historian. He was equally at home, no less complete a scholar, in the sphere of history and its related disciplines. He took a lively interest too in ecclesiastical subjects church history, hagiology, the publication of ecclesiastical writings. A brief selection of his publications in these areas includes:

'Funerary Inscription of the Sister of the Ruler John Uglješa on Mount Menikio' (with Gojko Subotić; in Serbo-Croat), *ZRVI*, 16 (1975), 161-81

'Remarks on a Seal of the Metropolitan of Lepanto, John Apocaucus' (in Greek), *Afieroma sti Mnimi Stylianou Pelekanidi* (Thessaloniki, 1983), pp. 167-96

'Notes in Old Books in the Church of St George on Hortiatis' (in Greek), *Thessaloniki*, 3 (1992), 67-83

'From the History of Thessaloniki in the 18th Century: The Lost Codex of St Constantine' (in Greek), *Grigorios Palamas*, 737 (March April, 1991), 253-60

'The Limits of the Jurisdiction of the Bishopric of Roges Before the Greek War of Independence' (in Greek), *Skoufas*, vol. IX, Nos 76-7 (Arta, 1992), 39-46

I have left till last two major areas of Sotiris' research activities, which produced a number of studies and published writings. The first has to do with the cultural and artistic relations between the Slavs (particularly the Serbs) and Byzantium (specifically Thessaloniki and Macedonia). Apart from his master's dissertation and other related studies already mentioned, a few more are:

- 'Antony Raphael Epachtites: A Major Greek Writer in Serbian Literature in the Fifteenth Century' (in Greek), *Epetiris Etairias Stereoelladikon Meleton*, 4 (1973), 71-8
- 'Cultural and Artistic Relations between Thessaloniki and the Slavs' (in Greek), *Archaiologia*, 7 (May 1983), 43-7
- 'Eighteenth-century Engravings as Evidence of Greek-Serbian Cultural Relations' (in Serbo-Croat), *Srpska grafika XVIII veka: Zbornik radova* (Belgrade, 1986), pp. 103-15
- 'Daniel II and the Thessaloniki Region: Notes on Byzantine-Serbian Relations in the Early Fourteenth Century' (in Serbo-Croat), *Medjunarodni Simposium Arhiepiskop Danilo II i njegovo doba, Beograd 1991* (Belgrade; in the press), pp. 29-41

The subject to which Sotiris devoted the major part of his research was painting in Macedonia in the seventeenth and eighteenth centuries. This was also the subject of his doctoral thesis, which he had almost finished and was planning to submit very shortly. In addition to writing his thesis, Sotiris also managed to publish a number of studies, thus furthering, if not actually initiating, the study of a very neglected subject that has received little if any scholarly attention. Sadly, his premature death prevented him from delving even deeper into the subject of painting as it developed in Macedonia in the latter centuries of the Ottoman period. Apart from the related studies already mentioned, he also wrote:

- 'Icons of a Kozani Menologion', *Balkan Studies*, 17 (1976), 93-113
- 'Thessalonian Painters in the Eighteenth Century: A Preliminary Study', *Balkan Studies*, 24 (1983), 465-78
- 'An Athonite Icon Depicting a Thessalonian Hagiologion', in *Le Baroque de l'Europe occidentale et le monde byzantin* (Belgrade, 1991), pp. 199-205
- 'The Work of the Painter David Selinitziotis in Kastoria' (in Greek), *Byzantina Simandra* (Kastoria; in the press)

'Theophilos of Kampania and the Birth of the Koulakia School of painting' (in Greek), Scientific Meeting on 'The Life and Work of Bishop Theophilos of Kampania (1749-1795)', Alexandria, Imathia, 14 May 1994

Sotirios Kissas' manifold activities also included teaching. He took his first steps in this field as a teacher of Serbo-Croat in the Balkan Institute's School of Balkan Languages and Russian; but his main teaching work was done during the past four years in the Aristotle University of Thessaloniki's Teacher Training Department. His main subject was the cultural heritage in Macedonia, and he managed fruitfully to combine the teaching of the basic principles and themes of the history of art and culture with educational practice. But Sotiris was also an excellent teacher to those who worked with him on excavations, many of whom were students.

From a broader point of view, many of his younger colleagues regarded Sotiris as a mentor and adviser, for he was always willing and able to give a serious answer to the many scientific queries that came his way. Combining as he did an amazingly thorough knowledge of the literature with a discerning wisdom, he was recognised very early on as a consummate scholar and researcher, whose opinion carried great weight and was widely accepted. For once, it is no exaggeration to say that in some areas, such as Byzantine-Slavonic cultural relations and painting in the latter post-Byzantine centuries, Sotirios Kissas was a genuine authority, such that his word and his scholarly opinion on such matters were regarded as decisive.

As well as being a member of the Hellenic Association for Slavic Studies, Sotirios Kissas also belonged to the Christian Archaeological Society and the Association for Mainland Greek Studies, and was a founder member of the Association of Friends of the Byzantine Museum of Thessaloniki, the building and experimental operation of which latter institution he had the satisfaction of seeing before he died.

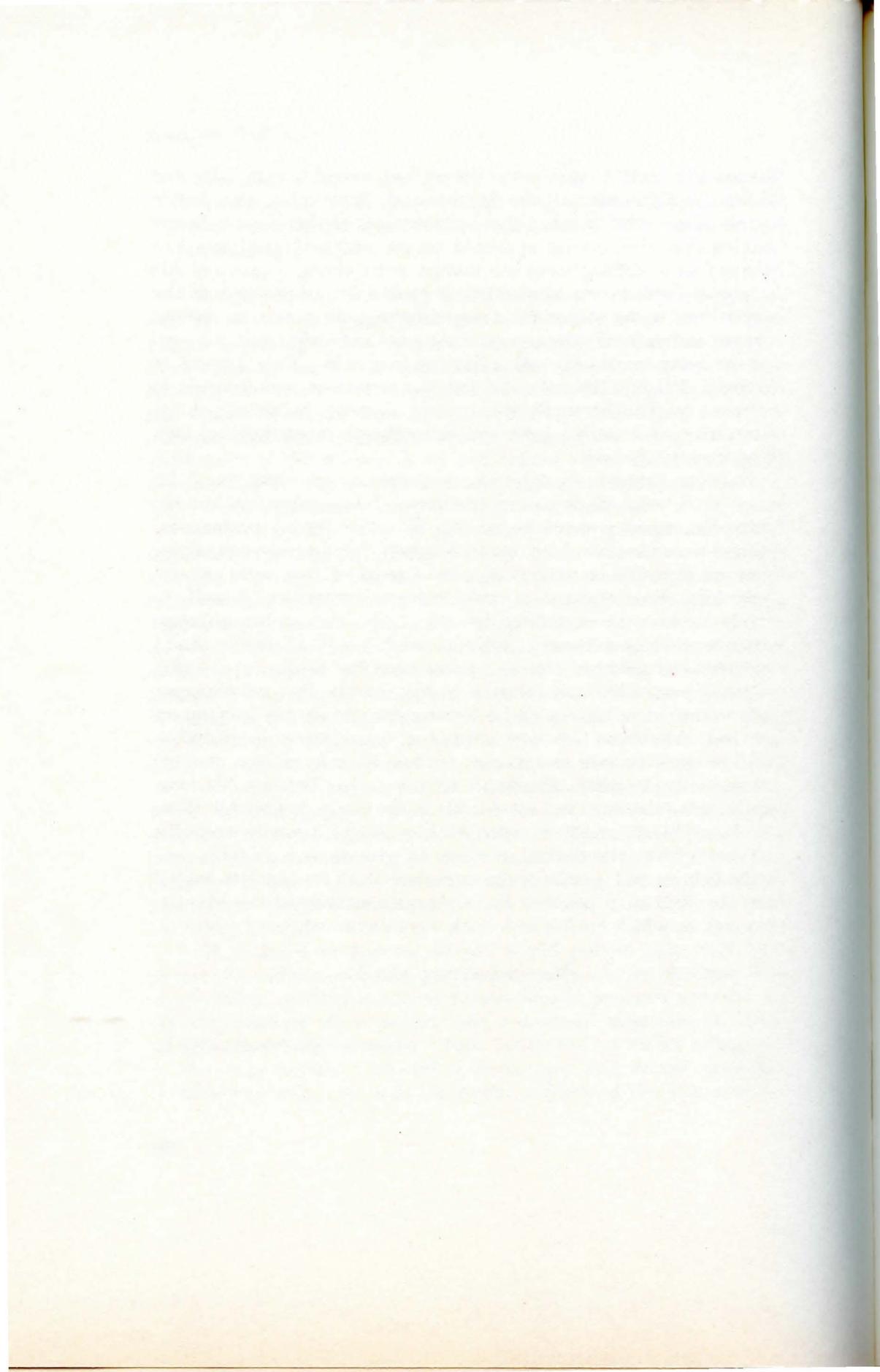
This sketch of Sotirios Kissas would present only half the picture if it focused solely on the scholar and neglected the man. He was a simple, unaffected person, forthright and generous, objective in his judgement of other people, and extremely magnanimous even when hurt or disappointed by others. Sotiris had no malice or bigotry in him, was imbued with strong democratic and liberal feelings. Overflowing with unquenchable vigour, selfless in the extreme, he

was always ready to give whatever he had, even his very self. And he remained this way till the day he died. A mere two days before he left us for ever, ignoring the blatant signs of the mortal danger hanging over him, Sotiris appeared on the archaeological site and behaved as if nothing were the matter, even giving a group of his colleagues, with his usual alacrity, a guided tour of the site. In the hospital too, as he waged the unequal battle with death, he showed a brave and spirited courage, cracking jokes with the medical staff and the many friends who came flocking to give him their support. In his short, full life, the notion of rest and relaxation was unknown to Sotiris: a tower of strength, energy, and alacrity, he sacrificed his own interests for many people and many things, never holding anything back for himself.

I was fortunate enough to have Sotiris as my close friend for many years, ever since our student days. I remember him at the Philippi excavations carefully making his plans for his professional future; I remember him later on, in Belgrade, rapturously expounding to me his thoughts on various aspects of research that were preoccupying him; I remember him, only recently, promising himself (a promise never to be kept) that he would cut down on his numerous activities and engagements in order to finish his Ph.D. thesis. And I shall always remember him as he was from day to day, a cheerful, congenial man, who took pleasure in his friends, in good company, and in family life. Although he was fragmented among so many duties and obligations, he was always a conscientious *paterfamilias*, overflowing with love and concern for his adored children and his devoted wife Angeliki. The harsh blow that has befallen his close family, his relations, and his friends is not easily borne. All those who knew, loved, and lived with Sotirios Kissas can only remember him eternally by the packed moments he gave to each of them, and by the volume and quality of the important work he has left behind him. May he rest in peace in the welcoming embrace of the Macedonian soil, to which his life and work were dedicated.

Αἰωνία ἡ μνήμη αὐτοῦ

EVANGELOS N. KYRIAKOUDIS



Notices Bibliographiques

K. Nihoritis, *Атонската книжовна традиция в разпространението на Кирило-Методиевските извори*, (Кирило-Методиевски студии 7) Sofia, 1990, pp. 276.

On the basis of a number of noteworthy Old Slavonic texts, which he has discovered amongst the numerous and largely uncatalogued manuscripts of Mount Athos, Dr Nihoritis introduces into the scholarly study of Old Slavonic literature the notion of the 'Athonite literary tradition' in the spread of the Cyrillo-Methodian sources. His new material comprises: 1) copies of the Service of St Cyril; 2) a copy of the Serbian redaction of the Service of St Paraskevi of Epivatae (Tärnovska); 3) a copy of the Service of St Arsenius the Serb; 4) two copies of the Greek Life of St Cosmas from Zografov Monastery; 5) two complete copies and a fragment of the longer Life of St Clement of Ohrid; 7) a later Life of St Cyril and St Methodius; and 8) six unknown South Slavonic MSS (5 from the Great Laura and 1 from the Cell of St Anthony at Kerassiá). The study, which is the Ph. D. thesis Dr Nihoritis submitted to the committee of the *Kirilo-Metodievski naučen centar* of the Bulgarian Academy of Sciences, comprises four chapters.

Chapter One serves as an introduction, in which the writer conducts a general review of a number of issues connected with Mount Athos: its geographical position, the history of the monastic republic, its libraries, the scholars who have worked there in the past; and, on the interesting subject of Old Slavonic literary production, he also extends the scope of his study to the scriptoria and the so-called Schools of Moravia, Pliska and Preslav, Ohrid, Tirnovo, and the later Bulgarian schools. He concludes this general chapter by acknowledging that the Old Slavonic texts newly discovered on Mount Athos may not in fact have originated there. However — and here one has to agree with him — he does regard them as Athonite, because they are intimately connected with the devotional and spiritual life of Athos.

Notices Bibliographiques

In Chapter Two, on the basis of the new copy of the Slavonic Service of St Cyril which he found at the Great Laura, Dr Nihoritis examines the relationship between the four Athonite copies and the others outside Athos and sets out to prove their interdependence. He concludes that the Service was brought to Mount Athos by the first Bulgarian monks, alumni of the Ohrid or Preslav School, so that they could celebrate the saint's memory; and it was on the basis of this copy that its dissemination continued both within and outside Athos, particularly when the philological Schools of Pliska, Preslav, and Ohrid ceased to operate. A textual analysis leads the writer to conclude that all the South Slavonic copies show the influence of the Athonite copies, not of the Russian ones. Another important contribution by this writer is his solid argument in support of the view that Methodius was the author of both the Service of St Demetrius and the Service of St Cyril. He believes that the Great Laura was the melting-pot of the vigorous Byzantino-Slavonic activity and collaboration which produced the celebrated monuments of Slavonic literature.

In Chapter Three Dr Nihoritis compares the two complete, newly discovered, unpublished texts of the longer Life of St Clement, as also a newly discovered part of the same Life, with the other known texts, and concludes that two of the three extant complete MSS of the Life are of Athonite origin, as are four of the six known fragments. He believes Thophylact was its author and marshalls fresh data in support of this.

In Chapter Four he returns to the two newly discovered copies of the Service of St Clement and, investigating the historical dimension of its dissemination amongst the various Slavonic peoples, perceives that Mount Athos played a fundamental part in this. He performs an admirable analysis of the hymnological texts, which enables him to conclude that Theophylact composed the Service of St Clement, that Chomatianus composed a second service on the occasion of the translation of the saint's relics, and that Constantine Cabasilas composed a canon to St Clement. He concludes with the proposal that all these texts be subsumed under the term 'Byzantine hymnological cycle in honour of St Clement'.

Dr Nihoritis' efforts to establish an Athonite point of departure for the spread of the cult of St Cyril and St Methodius are assisted by the fact that the Service of Methodius survives only in two Athonite copies, as does the Hymn to St Cyril, composed by his

disciple Clement. He also places considerable hope of being able to complete his research in the hitherto unexploited Slavonic MSS of Mount Athos, which he believes will give evidence of a more far-reaching Athonite tradition in the dissemination not only of literature relating to Cyril and Methodius, but also of Slavonic culture, art, and poetry.

Dr Nihoritis' thesis is a truly pioneering effort to penetrate the world of Slavonic literary endeavour on Mount Athos. Inevitably, there are still many gaps, for much of this endeavour, as the writer himself acknowledges, is still unknown. The gaps may be the reason why his proposals in some places are not very convincing, nor entirely admissible. This includes my own reservations about his proposed term 'Athonite literary tradition', because here, as in the rest of the thesis, no clear proof is given of the existence of a local Athonite tradition in Slavonic literature. As far as I know, there is no discernible Athonite Slavonic literature, but rather Athonite Slavonic scriptoria perpetuated the Southern Slavonic, or Bulgarian, or Serbian literary tradition. Only a complete comparative study of all the Slavonic texts of proven Athonite origin or Athonite use may, I think, provide the final answer to Dr Nihoritis' subject. For the time being, it may be more accurate to describe the known Slavonic literary monuments as belonging to the 'Athonite Slavonic manuscript tradition'.

Another point, which strikes a false note and with which I cannot agree, is the fact that the writer describes all the Old Slavonic production in the area as 'Old Bulgarian'. He talks about Bulgarian monks swelling the Athonite monasteries, founding new ones, occupying themselves with the 'Old Bulgarian' books, helping to consolidate Byzantino-Bulgarian relations in the literary sphere (p. 16). On the basis, then, of this assessment and evaluation of the Athos-related Slavonic sources, one could only speak of an 'Athonite Bulgarian tradition' with respect to Cyril and Methodius. This is certainly not the writer's intention. It seems to me that it would be more accurate to attribute the thesis' one-sided terminology to the principles and entrenched mindset of this particular publication.

Similar reservations apply to the use of the term 'Byzantine hymnological cycle in honour of St Clement of Ohrid', because I believe that everything that has been written about St Clement of Ohrid is a product of the Byzantine hymnological tradition. It is well and widely known that, from the Middle Ages to the Ottoman conquest, the whole Slavonic endeavour to approach the Christian

Notices Bibliographiques

devotional life and record Christian devotional practice in the Slavonic language was a faithful reflection of the Byzantine tradition and therefore an aspect of Byzantine ecclesiastical creativity. Therefore, Orthodox Slavonic hymnological creativity relating to St Clement is also, I believe, part of the 'Byzantine hymnological cycle'. If the writer nevertheless considers it necessary to make some sort of distinction, one would hope that it would suffice to divide the texts on the criterion of language, with both Greek and Slavonic texts, however, belonging to the same 'Byzantine hymnological cycle'.

IOANNIS TARNANIDIS

V. L. Janin: *Новгородские акты XII-XV vv. Хронологический коментарий*, Moscow (Nauka) 1991.

In seiner Untersuchung der mittelalterlichen Archive Novgorods, macht sich der Autor V. L. Janin die Chronologisierung wichtiger Akten Novgorods aus der Zeit vom XII bis zum XV Jh. zur Aufgabe. Die Arbeit Janins stützt sich auf die erste Ausgabe der Akten, (Gramota Velikogo Novgoroda i Pskova), die 1949 von einer Reihe von Wissenschaftlern unter der Leitung von S. I. Valk vorgenommen worden ist.

Eben diese erste Edition behandelt das Vorwort (S. 3-9), das dadurch den Forscher in den Inhalt und die Einteilung der Texte einführt, ohne sie natürlich zu ersetzen. Schon an diesem Punkt ist zu bemerken, dass für die zufriedenstellende Lektüre des Buches Janins auf jeden Fall auch die gleichzeitige Benützung der Publikationen der Akten durch S. I. Valk und seine Mitarbeiter erforderlich ist.

Der Hauptteil der Untersuchung beginnt mit der Erklärung des Chronologisierungsvorgehens nach den Namen der Stadtfunktionäre (S. 10-78). In diesem Rahmen werden auch die entsprechenden Namen- und Jahreslisten mit den Herrschaftsperioden angegeben. Die Genauigkeit dieser Angaben wird gründlich im Haupttext erläutert. Ferner verhilft die Chronologisierung der Akten nach den Stadtfunktionären zu allgemeinen Schlussfolgerungen nicht nur über die persönliche Entwicklung einzelner historischer Persönlichkeiten, son-

dern auch über das Verwaltungssystem der Stadt vor dem Ende des 13. Jhs. bis zur Mitte des 15. Jhs. und schliesslich über die Entwicklung der Bojarenherrschaft im russischen Mittelalter.

Von Interesse ist die Chronologisierung der Akten, die von den Beziehungen Novgorods zum Westen handeln (S. 79-123). Hier nämlich werden in chronologischer Reihe 61 Texte hauptsächlich wirtschaftlichen (Handelsbeziehungen) aber auch politischen, diplomatischen Inhalts analysiert. Janin vergibt den Akten neue Nummern, der vorgeschlagenen Chronologisierung nach, ohne dabei auch die ursprüngliche Archivnummer in der o.c. Edition Valks zu vergessen, wobei er sogar seiner Analyse die jeweilige Chronologie neben dem Titel und der Zusammenfassung des Textinhalts voranstellt. Die darauffolgende Begründung der Chronologie unterstützen hauptsächlich Toponyme, Namen bekannter Persönlichkeiten, Bezugnahmen auf wichtige historische Ereignisse nicht nur in Novgorod, sondern auch in anderen Städten und Ländern (viele z. B. bezieht sich auf Deutschland), die in den Akten auftauchen.

Auf diese Art und Weise werden auch die übrigen Akten der Sammlung untersucht, so z. B. die im Kapitel 3 (S. 125-203) über die Beziehungen der Stadt mit den Prinzen der Gegend (hier handelt es sich vor allem um Verträge, Abkommen u.ä.), sowie die in den Kapiteln 4 (S. 204-231), 5 (S. 232-269), 6 (S. 270-281) und 7 (S. 282-354), in denen die Akten aus der Umgebung der Stadt chronologisch bestimmt werden, getrennt nach Gegenden (akty Zaonež'ja, akty Važskoj zemli, Dvinskje akty).

Den Fälschungen schliesslich wird das 8. Kapitel gewidmet. Hier entfällt die Chronologisierung, wobei die Besprechung hauptsächlich die verschiedenen Meinungen zu den Autoren, zu dem Grund der Fälschung und natürlich zum Zeitpunkt der Entstehung des jeweiligen Textes thematisiert. Die gefälschten Akten werden nicht in die o.e. Katalogisierung der übrigen Dokumente miteinbezogen, sondern werden von neu an nummeriert neben dem Hinweis "fal's" (Fälschung).

Als unentbehrlich erweist sich die Liste auf S. 361, die die Katalognummern der ersten Ausgabe denen des neuen Katalogs gegenüberstellt. Hier wären zusätzliche Seitenangaben von grosser Hilfe, zumal sie den parallelen Gebrauch der beiden Bücher erleichtern würden.

Das Buch Janins ist das Produkt einer mühevollen und genauen Untersuchung der Stadtarchive Novgorods und bezeugt tiefe Kenntnis der mittelalterlichen Geschichte Europas. Diese Kenntnis setzt der

Notices Bibliographiques

Autor auch beim spezialisierten Leser voraus, für den diese Arbeit eine ideale Ergänzung zur Veröffentlichung der Archive darstellt. Dem Historiker bietet das Buch Janins einen enzyklopädischen Überblick der chronologischen Folge in den schriftlichen Quellen eines Grossteils der mittelalterlichen russischen Geschichte an.

ALEXANDRA IOANNIDOU

Ioannis Tarnanidis, Πτυχές τῆς σλαβικῆς Ὁρθοδοξίας (*Aspects of Slavic Orthodox Christianity*), Thessaloniki, 1991, pp. 360.

In this book Professor Tarnanidis discusses the fundamental stages of the Slavs' acceptance of Orthodox Christianity. Given that it took place both temporally and geographically in the context of the rivalry between Constantinople and Rome and was essentially achieved through Byzantine political and ecclesiastical strategy, the discussion ranges over the whole spectrum of ecclesiastical, political, and cultural relations both between the Old and the New Rome and between Byzantium and the Slavs.

Chapter One (pp. 13-26) discusses how Byzantium made contact with Moravia in the ninth century in the light of the information contained in the *Lives* of Cyril and Methodius. The author stresses the fact that, although Methodius' biographer took much of his information from the *Life* of Cyril, owing to the changes that had meanwhile taken place in the missionaries' relations with the local ecclesiastical and political authorities and with the Holy See in Rome, he gives a consciously different account of the conditions under which the mission to Moravia was carried out and the situation the missionaries encountered in that Slavonic country. In the *Life* of Cyril, for instance, the underlying motive for the missionary campaign and the cause, later on, of the conflict with the Latins is the use of the Slavonic script and language for worship; whereas in the *Life* of Methodius these primary concerns are supplanted by the question of correct belief and issues connected with Rome's canonical jurisdiction.

The Slavonic script and Orthodox Slavonic literature in the Middle Ages are the subject of Chapter Two (pp. 39-102). The invention of the Slavonic script by Cyril (and hence by Constantinople)

was not a purely technical matter. The script used by any people is an agent of that people's distinctive status, of its autonomous spiritual existence, and, by extension, where feasible, of its political independence. So when a special script was given to the Slavs, not only were these privileges accorded to the Slavonic country of Moravia, but also Byzantium was acknowledged and established as the supreme spiritual and political power that had the authority and the competence to bestow them. This awareness spread to all the Slavonic peoples and held fast through the centuries. Furthermore, Byzantium gained the Slavs' lasting love and devotion by releasing them from the obligation to use Latin or Greek. The Slavonic books became the main agent of these perceptions, of Byzantine political ideology, the Byzantine devotional tradition, and the whole spiritual life of Orthodox Christianity.

The Cyrillo-Methodian liturgical tradition in Moravia and Pannonia is a question that has long been of interest to students of the brothers' work. It is the subject of Chapter Three (pp. 105-33). On the basis of the Slavonic (chiefly Glagolitic) texts found on Mount Sinai, which Professor Tarnanidis himself published (*The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Thessaloniki, 1988), he re-examines the liturgical tradition which Cyril and Methodius introduced to Moravia and Pannonia. These texts — particularly the *Euchologium Sinaiticum* and the *Psalterium Sinaiticum*, both monuments of the tenth or eleventh century — reflect the clear traces of the Slavs' first faltering steps in Christian worship. In Professor Tarnanidis' opinion, there can be no doubt whatsoever that the liturgical tradition recorded in these texts is the very same one that evolved and prevailed in Constantinople in the ninth century. Given that the texts were the direct result of the choices made by Cyril and Methodius and their missionary group, and of their translation work, any suggestion that early Slavonic devotional practice betrayed Western influence or even a Western origin (at the time, moreover, when the Thessalonian missionaries were actually present in Moravia) must be rejected as groundless and totally at odds with the historical facts.

Chapter Four (pp. 137-61) examines the Latin reaction to Cyril and Methodius' missionary work. In the brothers' *Lives* the Latin clergy's reaction is considered strictly from the point of view of the doctrine of Trilinguism (that worship should be conducted in one of three officially sanctioned languages: Hebrew, Greek, or Latin). A

more careful study of the sources, however, clearly reveals that the Western ecclesiastical coterie in Moravia was troubled not so much by the use of the Slavonic script and language as by the Byzantine rite. This is supported, for instance, by the fact that *glagolica* survived in Croatia in the context of the Western rite. Furthermore (as the Glagolitic Sinai Missal attests), a number of surviving Western rite devotional texts that were connected with the Thessalonian brothers' missionary work clearly reflect an attempt to manœuvre on their part, to win the Westerners' tolerance of both script and language by using the Western liturgy.

The roots of the Slavonic monastic tradition are the subject of Chapter Five (pp. 165-202). According to the author, the primary purpose of Slavonic monasticism as an organised movement was to understand, translate, and disseminate ecclesiastical texts. Its models were not the great ascetics of the desert, but the worldly missionaries Cyril and Methodius. This necessity, which continued throughout the Middle Ages, focused Slavonic monasticism on its practical debt to the Slavonic Church and averted it from the major paths of theological inquiry and monastic (anachoretic) dedication. Slavonic monasticism and Slavonic ecclesiastical life were largely dominated by the ideal of practical humanism. Much of what is said in this chapter may well apply to early Bulgarian or South Slavonic monasticism; but probably not to the early Russian monastic tradition. As far as Trilinguism is concerned, it is worth reading Francis J. Thomson's very interesting study, 'SS. Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilinguism. A Contribution to the Study of Patristic and Mediaeval Theories of Sacred Languages', *Analecta Bollandiana*, 110 (1992), 67-122. It was published after Professor Tarnanidis' book and Thomson's cogent arguments certainly put a different complexion on the issue.

In the lengthy sixth chapter (pp. 205-98), Tarnanidis discusses the autocephaly of the Slavonic Churches and appraises the ecclesiastical policy of the Byzantine Church and the Patriarchal Throne towards the developing Slavonic societies. He sees a correlation between the secular titles the Emperor bestowed on the various leaders and rulers, in accordance with their degree of authority, and the wide variety of forms and titles of the various autocephalous churches (archbishop, metropolitan, patriarch, and so forth). The Slavonic Churches all evolved under the terms of the Byzantine diplomatic process, and they are therefore (identical or divergent) stages of the

same game. Modern scholars' difficulty in determining the form and degree of autocephaly in every case is due not to the inability of the Great Church clearly to formulate the operative canons, but to its deliberate intention to maintain a fine and flexible diplomatic ambiguity, which would deter it from adjusting the scope of its influence to the achievements of the Empire. Professor Tarnanidis' views have clearly progressed (and matured perhaps) since he wrote his extended study, *The Development of the Autocephaly of the Bulgarian Church (864-1235)* (Thessaloniki, 1976; in Greek). It is interesting to note what he says on pp. 284-98 about Emperor Basil II's seals for the establishment of the Archbishopric of Ohrid, and that, quite rightly, he fully accepts their authenticity.

Tarnanidis believes that the Byzantine policy towards the Slavs was a correct and successful one. It is the subject of the seventh and final chapter (pp. 301-50). Time proved the Byzantine approach to the Slavonic world to have been the most appropriate one, and this was borne out not only by the fact that the Empire thus drew the Slavs into its own sphere of influence, but also by the fact that Slavonic Christianity bore fruit through its own autonomous spiritual development. The fruit took the form of the great figures in Slavonic spiritual and ecclesiastical life, who not only were highly thought-of in their own countries, but also managed to transcend and overcome the Byzantine impact that weighed them down. These great figures thus made their own impact on the consciousness of the Hellenic world. Professor Tarnanidis illustrates this by reproducing the Greek translation of the *Lives* of seven early Slav saints: St John of Rila, St Clement of Ohrid, St Nahum, Saint Sabbas and Saint Symeon of Serbia, St John Vladimir, and St Kosma of Zographou.

In this book, Professor Tarnanidis summarises the conclusions of his long years of research into the subjects he discusses. It is a work of considerable merit, which commands respect for the author's views, even when one does not entirely agree with them. Many of the subjects he broaches are controversial anyway; but his opinions are well-argued and provide a sound basis for further consideration of the issues concerned. This is a unique work in the scanty Greek output on early Slavonic literature and culture, which is one more reason why we should welcome it with open arms.

ANTHONY-EMIL N. TACHIAOS

