



CYRILLO

METHODIANUM

STUDIES ON THE HISTORY OF GREEK-SLAVIC RELATIONS

VOLUME XIX 2014 THESSALONIKI

CYRILLOMETHODIANUM

STUDIES ON THE HISTORY OF GREEK-SLAVIC RELATIONS



VOL. XIX (2014)
THESSALONIKI



ΚΕΝΤΡΟ ΜΕΛΕΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΙΟΥ
CENTRE FOR THE STUDY OF THE CULTURAL HERITAGE OF CYRIL AND METHODIUS
ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ

CYRILLOMETHODIANUM XIX

Editor

A.-E. N. TACHIAOS

(Center for the Study of the Cultural Heritage of Cyril and Methodius, Thessaloniki)

Secretary

A. DELIKARI

(Aristotle University of Thessaloniki)

Editorial Board

M. FLIER (*Harvard University*), M. GARZANITI (*University of Florence*), P. GONNEAU (*University of Sorbonne, Paris*), B. FONKICH (*Russian Academy of Sciences, Moscow*), H. GOLDBLATT (*Yale University*), T. JOVANOVIĆ (*University of Belgrade*), Ljubor MATEJKO (*University of Bratislava*), Roland MARTI (*Saarland University*), G. M. PROHOROV (*Institute of Old Russian Literature, Saint-Petersburg*), P. P. TOLOCHKO (*Institute of Archaeology, National Academy of Sciences, Kiev*)

GR-P.O.B. 50868, THESSALONIKI 540 14, GREECE, TEL. (+30) 2310 832767 E-MAIL: CYRMETH@GMAIL.COM

Cover Designer

K. ČIŽEK (+)

Technical editing

E. C. LIANOS LIANTIS

ISSN: 1010-2892

Copyright © Centre for the Study of the Cultural Heritage of Cyril and Methodius

CYRILLOMETHODIANUM

STUDIES ON THE HISTORY OF GREEK-SLAVIC RELATIONS

VOL. XIX (2014) THESSALONIKI

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

ANTHONY-EMIL N. TACHIAOS, <i>Byzantine Legacy to the Slav World: Approach and Dialectic Process</i>	5
ВЕЉКО РАДУНОВИЋ, <i>Свети Сава, Настављач Ђурило-Методијевског Наслеђа у Србији</i>	25
MARCELLO GARZANITI, <i>La Liturgia in Slavo ai Tempi di Clemente di Ocrida</i>	33
АНАТОЛИЙ А. ТУРИЛОВ, <i>О Датировке и Происхождении Двух Сербских Пергаменных Списков Святославской Кормчей</i>	41
ГЕОРГИЙ ДАНЧЕВ (†), <i>Болгарская Тематика в Литературном Наследии Димитрия Кантакузина</i>	47
TATIANA BORISOVA, <i>Old Church Slavonic Translation of the Great Canon of Repentance by St. Andrew of Crete: The Earliest Stages of History</i>	53
БОРИС Л. ФОНКИЧ, <i>К Вопросу о Происхождении Иконы Иверской Богоматери, Доставленной в Москву В 1648 г.</i>	67
ELEONORA NAXIDOU, <i>East and West in Constant Discourse: The Archbishops of Ohrid and their relations with the Roman Catholic Church (16th - 17th Century)</i>	87
ИОАНИС А. ПАПАДРИАНОС (†), <i>Учени Грци Димитрије Дарвар и Георгије Захариадис. Њихов допринос славеносербској књижевности</i>	101
C. MAVROPOULOU-TSIOUMI, <i>The Monumental Painting works of Thessaloniki during the Christianization of the Slavs serving as indications of the political situations of the time</i>	109

BOOK REVIEWS

MELANIA GAU ET AL., <i>Psalterium Demetrii Sinaitici (monasterii sanctae Catharinae codex slav. 3/N) adiectis foliis medicinalibus</i> , Wien: Holzhausen, 2012 (Angeliki Delikari)	119
International Seminar: "Maxim the Greek, Florence and Italian Humanism", <i>Studi Slavistici</i> , VII (2010), p. 239-394 (Maria Cristina Bragone).....	121
Akhmadieva F.F. "From Alpha to Omega. The Greek Language Around Us". <i>Textbook for senior grades of secondary and specialized secondary schools</i> . Novosibirsk, 2011 (T. S. Borisova)	123

P. M. KITROMILIDES AND ANNA TABAKI (eds.), <i>Greek-Bulgarian Relations in the Age of National Identity Formation</i> , Institute for Neohellenic Research. National Hellenic Research Foundation: Athens, 2010 (Basil. C. Gounaris)	124
VASSILIOS G. MARANGOS, <i>Paisii Hilendarski (Paisius of Hilendar) and Sofronii Vrachanski (Sofronius of Vracha). From Orthodox ideology to the shaping of Bulgarian identity</i> , Institute for Neohellenic Research - National Hellenic Research Foundation, Series: Library of the History of Ideas - 6, Athens 2009 (Anna Agelopoulou)	127
PANOS SOPHOULIS, <i>Byzantium and Bulgaria, 775-831</i> , Leiden-Boston 2012 (Georgios Kardaras)	128
E. CRVENKOVSKA - L. MAKARIJOSKA, <i>Orbelski Triod (= The Orbele Triodion)</i> [Institut za makedonski jazik "Krste Misirkov", Stari tekstovi 10], Skopje 2010 (Angeliki Delikari).....	129
L. TASEVA, <i>Triodnite sinaksari v srednovjekovnata slavjanska knižnina. Tekstologično izsledvane. Izdanie na Zakcheevija prevod. Slovoukazateli</i> [Monumenta linguae slavicae dialecti veteris 54], Freiburg i. Br. 2010 (Angeliki Delikari)	131

BOOK SURVEYS

FRANCESCA ROMOLI, <i>Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI-XII sec.). Retorica e strategie comunicative</i> , Firenze University Press 2009	135
МАЈА НИКОЛИЋ, <i>Византијски писци о Србију (1402-1439)</i> , Beograd 2010	135
MARIA CHIARA FERRO, <i>Santità e agiografia al femminile. Forme letterarie, tipologie e modelli nel mondo slavo orientale (X-XVII sec.)</i> , Firenze University Press 2010	135
ДИМИТЪР КЕНАНОВ, <i>Крилатият въздухоходец Теодосий Търновски</i> , Велико Търново 2010	136
С. Ю ТЕМЧИН, <i>Исследования по кирилло-мефодиевистике и палеославистике. Krakowsko-Wileńskie studia. Tom 5</i> , Kraków 2010.....	136
Труды первой международной конференции «Начала Русского Мира», Санкт-Петербург 2011	137
ЈОВ ГЕТСНА, <i>La réforme liturgique du métropolitain Cyprien de Kiev</i> , Paris 2010	137
П. П. ТОЛОЧКО, <i>Ярослав мудрый</i> , Киев 2011	138
С. Н. АЗБЕЛЕВ, <i>Куликовская победа в народной памяти. Литературные памятники куликовского цикла и фольклорная традиция. Studiorum slavico-orbis. Серия основана в 2011 году. Выпуск 2</i> , Санкт-Петербург 2011	138
А. А. ТУРИЛОВ, <i>Slavia Cyrillomethodiana: Истичниковождение истории и культуры южных славян и Древней Руси. Межславянские культурные связи эпохи средневековья</i> , Москва 2010	138
А. А. ТУРИЛОВ, <i>От Кирилла Философа до Константина Костенецкого и Василия Софийнина. История и культура славян IX-XVII вв.</i> Москва 2011	139
Řecko-Staroslověnský index. Index verborum graeco-palaeoslovenicus. Tomus I. <i>Tabellae synopticae monumentorum slavico-orbis</i>	139
Серия:Русский Афон. Том Седьмой. Каталог рукописей, печатных книг и архивных материалов Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. 2013	139

BYZANTINE LEGACY TO THE SLAV WORLD: APPROACH AND DIALECTIC PROCESS

Anthony-Emil N. Tachiaos

The subject which I shall refer to is of culture, since it refers to the benefits of the written word, spiritual life and institutions. That the Slavs inherited the spiritual and cultural life of Byzantium is common knowledge, but the reality expressed by this process is not simple but has its own shades and many individual facets, which have repeatedly been the subject of scholarly discussion. The problems which arise from the study of the Byzantine legacy to the Slav world can be approached more accurately by referring to the Old Slavonic biography of the Thessaloniki diplomat, scholar and missionary, Constantine-Cyril, and by looking closely at two passages in it. The first passage belongs to the chapter referring to the discussions held by Cyril with the Arabs in the city of Samarra in the Baghdad Caliphate in the year 851. Cyril replied cleverly to the questions put to him by representatives of the intellectuals of the Arab world on subjects of religious belief and scholarly knowledge. When it was seen that Cyril had a wealth of knowledge and the ability to give intelligent replies, one of the Arab scholars asked him: “How is it possible that you know all this?” (КАКО ТЫ ВСА СІА ОУМѢШИ). Cyril replied simply, “But all the arts originated with us” (А ОУТѢ НАСѢ СОУТѢ ВЪСА ХОУДОЖЕСТВІА ИШАА)¹.

Eleven years later, in 862, Rastislav, ruler of the Slav state of Greater Moravia, sent an envoy to Constantinople to give Emperor Michael III a letter in which he wrote: “...we have no teacher who could teach us the Christian faith in our language, so that if other nations see this, they will imitate us. So send us, Lord, a suit-

able bishop and teacher since good legislation comes from you to all countries” (ОУЧИТЕЛА НЕ ИМАМЪ ТАКОВАГО, ИЖЕ БЫ НЫ ВЪ СВОИ ЯЗЫКѢ ИСТОЮ ВѢРОУ ХРИСТІАНЬСКОЮ СКАЗААТЬ)². The projection and, at the same time, recognition of the magnificence of Byzantium, as a center emanating civilization, is not restricted to the two passages mentioned. Five whole centuries had passed from the time of Cyril, when, in 1347, Symeon, the Grand Prince of Moscow, wrote to Emperor John Cantacuzene, recognizing that “the Empire of the Romans, and especially the most holy great Church of God ... is the source of all piety, the teacher of legislation and sanctity” (ἡ βασιλεία γοῦν τῶν Ρωμαίων, ἀλλὰ δὴ καὶ ἡ ἀγιωτάτη τοῦ Θεοῦ μεγάλη ἐκκλησία ἐνι, ὡς ἔγραφες καὶ σύ, πηγὴ πάσης εὐσεβείας καὶ διδάσκαλος νομοθεσίας τε καὶ ἀγιασμοῦ)³. The passages quoted testify, on the one hand, to the enduring Slav recognition of Byzantine superiority, as a source not only of spiritual values but also of laws and institutions, and, on the other, are the starting point for a survey of the process of assumption of these values and of their fate.

The appearance of the Slavs in the field of vision of the Byzantine Empire was a source of great unease for the latter, because it became increasingly difficult to repel them. Their permanent establishment south of the River Danube, which was the northern limit of the Empire, made future relations with the unwanted invaders a pressing concern. One of the tried and tested methods of Byzantine diplomacy was to bring

¹ Lavrov 1930: 10.

² Ibid, 26.

³ Miklosich-Müller 1862: 263. Cf. *Das Register*, 1995: 478.

Christianity and civilization to barbarians, and to integrate them into the sphere of influence of the Empire⁴. And, of course, for the Slavs on the southern side of the Danube, the principle remained that areas they had settled were potentially lands that Byzantium hoped to re-acquire⁵. Although this viewpoint certainly helped them become Christian, it precluded the creation of their own alphabet and Slav written language. The Byzantines proceeded to the creation of a Slav alphabet only when the ruler of Greater Moravia, Rastislav, himself asked for a teacher who would teach his people the Christian faith in the language spoken there. But Great Moravia was a Slav state which had not been created in occupied Byzantine territory⁶. It is important to note that the introduction of this Slav alphabet would mean the rejection of Latin, which had already been introduced by German clergy. As we know, the Byzantines responded to Rastislav's request by sending the Thessalonian brothers Cyril and Methodios to Moravia⁷. These two representatives of the

Byzantine Empire, and also the Church, came to the Slavs bringing with them the first Slavonic alphabet, called "glagolitic", which Cyril had invented, as well as certain holy books already translated from Greek into Slavonic. This was the initial gesture from Byzantium to the Slavs, and it demonstrated the depth and importance of its gifts to the Slav world.

Let us look first at the alphabet, as a cultural benefit to a society which until then did not have a written language⁸. The alphabet as such was a priceless gift to the Slavs, as Michael III, the Emperor wrote to Rastislav: "Receive a gift greater and more valuable than any gold or silver, or precious stones, or than wealth which passes away" (И се примѣхъ даръ болии, честнѣиши паче всего злата и сребра, и каменья драгаго и богатства преходящаго)⁹, meaning the enduring value of Slavonic script which has extended over the centuries¹⁰. The alphabet concealed a deeper symbolism; morphologically it had no relation to any alphabet in the then known world - much less to the Greek - yet its origins were purely Byzantine¹¹. In the composition of the glagolitic alphabet, Cyril used letters and signs from Byzantine cryptographic alphabets and symbols from astronomy, alchemy, and others which had been in use in Byzantium for many centuries, and can be found even in the papyri¹². A completely new, artificial and exotic alphabet, symbolizing the independence and self-sufficiency of the Slav world, had been fashioned. The alphabet was merely the tool used to write the Slavonic language, and was aimed at recording its characteristic sounds and the establishment of its spelling¹³. As well as the alphabet, Cyril and Methodi-

⁴ Obolensky 1963: 45-61. Chrysos 1992: 25-39.

⁵ This is clear from Emperor Romanos Lekapenos' letter to the Bulgarian ruler Symeon, see Σακελλίων 1883: 658-666. Cf. Ταχίαος 1990.

⁶ In recent years there has been some doubt regarding the identity of the geographical area of Greater Moravia. According to the traditional viewpoint, this area was the plain, north of the River Morava in the Czech Republic, stretching to Pannonia, South Poland, Bohemia and East Germany. Poland, Bohemia and East Germany. Imre Boba first questioned these geographical boundaries (Boba 1971) where he put Moravia further south, in the area of Sirmium. Traditional views had already been shaken by Bowlus 1995 in which, having looked at the history of wars and fortifications, the established view of the geographical identity of Greater Moravia was rejected. The person who dealt the most severe blow to the traditional view was Martin Eggers who in his monumental work (Eggers 1995) he developed very convincing arguments and placed the core of Greater Moravia in the broad plain which extends from Lake Balaton in Hungary to the River Tisa. On the conflict between these theories, see Tachiaos 1998: 62-64.

⁷ The bibliography on the life and work of Cyril and Methodios is immense and has been summarized in the following works: Iljinskij 1934, Popruženko-Romaski 1942, Možaeva 1980, Dujčev-Kirmagova-Paunova 1983. The most recent works on the Thessalonian brothers are: Dvornik 1933, Grivec 1960, Duthilleul 1963, Tachiaos 2001, Tachiaos 2008.

⁸ The move from oral speech to the written word was a *sui generis* process which analyses Lotman 1987: 3-11.

⁹ Lavrov 1930: 27.

¹⁰ On the reception of the Cyrillic script by the Slavs and its importance for them, see Tachiaos 1994.

¹¹ The theories on the creation of the glagolitic script are the subject of the article by Echhardt 1963. Cf. Jagić 1913, Prohorov 1992 and Miklas 2007.

¹² Granstrem 1955.

¹³ An extract of a treatise written by Cyril has survived in

os also gave texts to the Slavs, translated from Greek into their own language, and from this point the page opened for the introduction into their world of words and meanings with which they were not so far familiar¹⁴. In this way, the newly-baptized people were given an abundant vocabulary full of abstract meanings and compound words, taken from purely Greek patterns. The new vocabulary which began to enter their lives had come from the accurate translation of holy texts from Greek into Slavonic. This translation gave them not only the wealth of meaning but also the structure of the Greek language with its richness of expression, flexibility and syntax¹⁵.

Apart from the alphabet there were other processes which added to the accumulation of Byzantine elements in the cultural life of the Slav peoples. This accumulation did not concern Great Moravia so much since it had passed into German hands after 885, and Cyril and Methodios' work had been abolished, but it did concern the Southern Slav countries, and Russia in particular. The introduction of the South Slavs and the Russians to Byzantine Christianity, implied the spread of many cultural elements, which passed to them intact, and were taken into their everyday life and into their church life. Letters or texts of Byzantine origin were accompanied by suggestions, written or oral, about the way they should be read or recited in

church, movement during holy services and, in general, the conduct of worship¹⁶. In the oldest Russian chronicle, *"The Chronicle of Nestor"*, it is related that, in the year 1051, Abbot Theodosios of the Monastery of the Caves in Kiev "started to investigate monastic rules. Then he found Michael, a monk from the monastery of Studium, who had come with Metropolitan George from the land of the Greeks, and he asked him for the Rule of the monks of Studium. When he had received it, he had it copied and established at his monastery how to chant the monasterial hymns, make prostrations, read the readings, the whole ecclesiastical order, how they should sit in the refectory, what to eat on which days, all according to the Rule... All the monasteries copied the same Rule, because the Monastery of the Caves is honoured as the oldest" («нача искати правила чернецького, и обретесе тогда Михаил чернец монастыря Студийского, иже бе пришесть изъ Грекъ с митрополитомъ Георгием, и нача у него искати устава чернець студийских. И обреть у него, и списа, и устави въ монастыри своемъ, како пети пенья монастырьская, и поклон как держати, и чтенья почитати, и стоянье в церкви, и весь ряъ церковный и на трапезе седанье, и что ясти в кыя дни, все съ уставленьем... Отъ того же монастыря переяша вси монастыреве уставъ: темъ же почтень есть монастырь Печерьскый старей всехъ»)¹⁷. In short, a new etiquette of language and behaviour, clearly Byzantine, was created in the Slav world. The Greek clergy who had gone to Slav countries to teach the new faith were accompanied by a host of ancillaries: monks, iconographers, architects, craftsmen, even merchants, who brought objects to assist them in their worship. This was all sown on purely virgin soil. This process of transferring a civilization, has been called "transplantation" by the great historian of Russian literature and culture, D. S. Lichačev¹⁸ and in my view this is a felicitous term. Transplanta-

which he explains his method of translating Greek into Slavonic. See Vaillant 1968.

¹⁴ The study of the richness of the Greek language which was conveyed to the Slavs has repeatedly occupied Slav scholars, and their conclusions have been recorded in many studies and articles on related themes and problems. The most significant publications in this huge bibliography are: Jagić 1898, Jagić 1913, Schuman 1958, Zett 1970, Molnar 1985, Vereščagin 1972, Vereščagin 1985, Vereščagin 1988. The influence of Greek syntax on Old Slavonic and Old Russian is examined by Kurz 1963 and Chodova 1987.

¹⁵ That outstanding scholar of Old Slavonic literature, Francis Thomson considers that "Cyril and Methodius created a literary language fully capable of expressing the most profound and abstract philosophical and religious ideas and of being the medium for works of great poetic beauty, but the tragic fate of Bulgaria prevented Slavia orthodoxa from assimilating more than a part of the Byzantine tradition after the fall of Byzantium". See Thomson 1986.

¹⁶ *Povestj* 1996: 69-70. This information is also contained word for word in the *Paterikon* of the Kiev Lavra: *Pamjatniki* 1980: 424- 427, 440. See also the English translation by Hoppel 1989: 11-13, 23. See also Tachiaos 1989: 439, and the Greek translation of this article, with additions: Ταχιάος 1997: 331.

¹⁷ *Povestj* 1996, 70.

¹⁸ Lichačev 1968: 30-33.

tion does not involve any element of influence, since this presupposes the existence of something similar, receiving new, outside elements which are added to or affect it, whereas transplantation takes place on barren, uncultivated land, and activates latent powers of fecundity and productivity. As soon as the transposed features were absorbed into the life and thought of the Slavs, the latter began to develop their own national and religious consciousness, which was related to the fact that they were or were becoming part of the great Christian and cultural family, known in the language of Byzantium as the “ecumene”. At the beginning of the 10th century, the glagolitic script was replaced in Bulgaria by the Cyrillic, created by the Bishop of Preslava, Constantine, who dedicated it to his teacher, the great Cyril¹⁹. Cyrillic, which was based on the majuscule, Byzantine script, was created in an age when the majuscule was being replaced by minuscule. The Bulgarians, however, insisted on retaining the sacred elegance of Greek majuscule script. Cyrillic thereafter prevailed among all the Slavs who had adopted Byzantine civilization and remained close to the values they had taken from it.

Very soon a cloud appeared on the horizon along with some Slav messianism. At the beginning of the 10th century, a brief but noteworthy treatise “On letters” (*О писменехъ*) was written in Bulgaria, the author of which was held to be some mysterious monk, ‘Chrabăr’ (*Храбѣръ*)²⁰, meaning ‘brave’. Some scholars have traced this monk to the Greek-educated Bulgarian ruler, Symeon²¹. Chrabăr writes in his treatise of the superiority of Slavonic script over the Greek, reasoning that the latter was concocted by many people and based on Phoenician, going through many stages of development, while the Slavic script was composed all at one time by Cyril alone, especially for the Slavs, and with divine inspiration. At about the same

time, Bishop Constantine of Preslava composed the first Slavonic poetry, using twelve-syllabic Byzantine verse as his model²². In one of these poems he calls the Slavs “The New Nation” (*ИЗЫКЪ НОВЪ*)²³, implying that the Slavs, now Christian, were entering history as a new-born nation, with the same rights that the Greeks and Romans had when they had entered history earlier. Here we have the first, as yet undefined, signs of a dialogue between testator and beneficiary, donor and recipient which would later acquire a more concrete expression. With these texts the process of absorbing Byzantine culture had begun in the area under Bulgarian rule. Byzantium, which seemed to be the world’s most superior source of culture, would transplant an endless wealth of knowledge, education and institutions to the Slav world. Whatever Byzantium had acquired over the course of the centuries of its history, and what it had inherited from Ancient Greece, Rome and other Eastern cultures, it was now called upon to bestow in abundance on the Slavs in a short space of time.

The fundamental tool, first of Byzantine transplantation and later of its influence, was Greek literature translated into Slavonic. At the very beginning of their introduction to Christianity, the Slavs received basic texts which served the immediate needs of teaching and catechism. A major role in this transfer of knowledge was played by Greek clergy, since they were the first guides in the new religion.

It should be remembered that Christianity came to the Greek world through intellectual circles and the mass of the people, who petitioned the Roman Emperor until he finally consented, whereas for the Slavs the process was completely inverted: first the

¹⁹ See the article by Dobrev 1995, where there is also an extensive bibliography.

²⁰ The basic studies on this mysterious writer, including editions of his text, are those of Kuev, 1967, and A. Dzambeluka - Kossova, 1980.

²¹ This hypothesis was first introduced by the most distinguished of Bulgarian historian, V. Zlatarski 1971, I 2: 820-829.

²² The Old Slavonic (or Old Bulgarian poems since they were written in Bulgaria) attributed to Constantine, priest then bishop of Preslava, are the “Prayer on an alphabetical acrostich” (It begins with the words: *ѢЗЪ СЛОВОМЪ СИМЪ МОЛЮ СѦ БОГОВЪ*) and “Preface to the Holy Gospel” (*ПРИГЛАСИЕ СВЕТАГОУСМОУ ЕВАНГЕЛИЮ*). The first critical edition of these poems was published by Nahtigal 1943. Cf. Vaillant 1956. There is also a Greek translation, Ταχιδος 1966. The second poem has been translated in English by Jakobson 1954. Kuev dedicates his massive work to the “Prayer on an Alphabetical Acrostich”. Kuev 1974.

²³ Vaillant 1968: 70.

ruler became Christian, and then he imposed the new religion on the people, immediately and by force²⁴. So the embracing of the new religion, of Byzantine provenance and all the features it entailed, was the result of completely passive reception. During the process of accepting the new religion, two characteristic reactions made themselves felt. The first was in Bulgaria, on the part of the nobility²⁵ who rejected the glagolitic script when Christianity was imposed and insisted on the retention of Greek, which was the first official written language of the Proto-Bulgarian state²⁶. So the religion that came from Byzantium to Bulgaria dislodged the Greek language and script, which was a privileged possession of the ruling class, and imposed the Slavic script, which belonged to all the people. The second reaction was in Russia, when Vladimir, the ruler, supported by the Greek metropolitan of Russia, founded schools and chose the worthiest children to study at them. At this point, the mothers objected, thinking that, were their children to acquire an education, they would lose them²⁷.

It is obvious that the translated Greek text was a strong, cultural factor in the early stages of the creation of the spiritual culture of the Slavs. But what was this text? As has been said, the first translated texts were Biblical, liturgical and catechetical²⁸ ones which served the immediate needs of worship and teaching. After

these first translations there began the introduction of a broader spectrum of texts, with a much more specialized content. Through these texts, the Slavs might have been expected to become aware of the contemporary spiritual life of Byzantium, to make some acquaintance with the philosophical, theological and scholarly discussions that occupied the Byzantine scholarly community, to inform themselves of the schools of thought in the capital of the Empire, and perhaps to have then brought them to their own countries. And yet, none of this happened. Although a complete catalogue of Byzantine texts which were translated into ancient Slavonic languages has yet to be compiled²⁹, scholarly knowledge in this area is advanced enough for some conclusions to be reached. Research has shown that although the spiritual life in Byzantium flourished during the 9th to the 12th centuries, with outstanding representatives and with discussions on elevated theological, philosophical and scholarly subjects, and most excellent written works on these subjects, the Slav world remained unaware of what was happening there and on the margins of these events.

Despite the Slav world's known contact with great centers of Byzantium, which stored all this intellectual activity, where manuscripts were reproduced which recorded it, centers such as Constantinople of the great monasteries of, Studion and Evergetis, and then later Mount Athos, Jerusalem and Mount Sinai³⁰, the Slavs

²⁴ We would recall that the Bulgarians were compulsorily baptized in 864, following the conversion of their ruler, Boris, and the Russians similarly in 988, when their ruler, Vladimir, decided to be baptized.

²⁵ See Zlatarski 1971: 68-104.

²⁶ The wide use of Greek before the Bulgarians became Christian, can be seen from many epigraphs, an important source of early Bulgarian, and of Byzantine history. V. Beševliev, published and made a detailed study of these epigraphs: Beševliev 1961, 1963, 1979, 1981, 1984.

²⁷ *Povest'* 1996: 52. See also, Tachiaos 1989: 440-441.

²⁸ The first book to be translated from Greek to Slavonic was the *Evangelistarion*, that is the extracts from the Gospels read in church. See Tachiaos 2001: 73-75. For a brief but well-documented overview of the works translated by Cyril and Methodios, see Mareš 1975. The bibliography for the old Slavonic writings of Cyril and Methodios and their pupils is rich. Suffice it to mention here the specialist works of Georgiev 1956,

1962. Cf. Grivec 1960: 107-136, 221-227, Tapavidišis 1991, Tchiflianov 1994.

²⁹ The following specialist works are useful for the study of translated Byzantine texts into ancient Slavonic languages, particularly for translated Byzantine texts which went to ancient Russia through the Southern Slav countries: Sobolevskij 1903, Speranskij 1960, Lichačev 1960, Mošin 1963, Thomson 1989. Byzantine works which were translated into Old Bulgarian in the first centuries after the Bulgarians became Orthodox are included in the 5-volume publication *Stara bālgarska literatura*, Sofija 1982-1992. A first, exemplary catalogue of the Russian and Southern Slavonic manuscripts which include the homilies of St. John Chrysostom, has been made by: Granstrem-Tvorogov-Valevicius 1998.

³⁰ On the Byzantine centres where Slavs worked, and for texts translated into Slav languages there, see: Dujčev 1963, Vzdornov 1968, Gjuzelev 1985, Ivanova-Mirčeva 1971. In the libraries of the Monasteries on the Holy Mountain and Mount

who went there did not translate the works of the contemporary Byzantine writers. Instead, they took to their home-land, works by writers of the early Christian and early Byzantine period³¹. Slav monks did, indeed, visit Greek monasteries and other spiritual centres of Byzantium, often staying there for some time, in order to translate Byzantine texts, including those in Greek manuscripts in the libraries. On Mount Athos, apart from the Slav monasteries (Zografou, Hilandar and the Russian of St. Panteleimon) these monks also stayed at purely Greek monasteries, in order to make translations of the texts they were interested in. Of course, they made their own choice of text. In many cases, they worked in collaboration with Greek monks. The responsibility for excluding the Slavs from the sumptuous feast of the Byzantine intellectual table, can all too easily be attributed to the Greek clergy who continued to guide their footsteps. It should be noted here, though, that the responsibility- if such it be- belongs both to the Greek clergy and to the Slavs themselves. The kind of texts to be translated was also their choice, since they themselves were aware of how much they were lacking in fundamental knowledge, a most necessary requirement for the understanding of the work of contemporary Byzantine intellectuals. Byzantium had been a civilization for a long time, while the Slavs were just on the threshold of theirs, with the close guidance of those who had brought them the Christian faith. The Slavs were much less knowledgeable concerning ancient Greek thought and philosophy, of which Byzantium was also the guardian. How could

they comprehend Plato, Aristotle and Plotinus, when they were as yet unable to reach the elevated theological concepts of Gregory the Theologian, Gregory of Nyssa and Maximos the Confessor? Some fragments of ancient Greek philosophy came to the Slavs through the writings of Byzantines of the early centuries³². Centuries would have to pass before the Serbs could catch up, and, in reality, they were never really well-informed about contemporary Byzantine thought. The giant step took place in the 14th century when, thanks to the Byzantine hesychast movement, the Slavs were given an impetus towards theoretical thought. During that century, for the first time, the so-called Areopagitic Treatises were translated into Slavonic, and, as they contained Neo-Platonic thought, were an important prerequisite for Slav understanding of the great mystical writers of Byzantium³³. It is worth noting here that there have been Russian intellectuals in modern times, who retrospectively have blamed Cyril and Methodios for not imposing the Greek language on the Slavs from the beginning so that they would have been able to communicate directly with the ancient Greek spirit³⁴. What is ignored here, however, is the utter lack of necessary background knowledge among the Slavs.

The process of transplantation of Byzantine elements followed, as did the process of imitation, which was the transition towards emancipation. The imitation of Byzantine prototypes, and becoming independent of them, is very evident in the literature and art of old Russia. The Greek Metropolitans who went there seemed like comets, which drag a host of objects in their wake, which acquire their value, glory and their meaning from them. These Metropolitans, like the people with them and their books and objects of art, brought Byzantine models to Russia, which were either transplanted there intact or would be objects for imitation. When we speak of imitation, this does not

Sinai, many valuable Slavonic manuscripts have been preserved, many of them written on Mount Athos. Unfortunately, the Slavonic manuscripts from Mt. Athos in other libraries throughout the world have not yet been catalogued. Regarding Slavonic manuscripts from Mount Athos and Mount Sinai, see the most recent relevant catalogues: Bogdanović 1978, Rajkov-Kožucharov-Miklas-Kodov 1994, Tachiaos 1981. An overall thematological catalogue of Mount Athos Slavonic manuscripts, which takes account of manuscripts not yet catalogued, has been compiled by Turilov-Mošková 1999. The Slavonic manuscripts from Mount Sinai that were discovered in 1975 have been described by Tarnanidis 1988. For older descriptions and catalogues of Slav manuscripts of the monasteries of Sinai and Jerusalem, see: Belčikov, Begunov, Roždestvenkij 1963, 173-275.

³¹ See Eremin 1966.

³² Čiževskij 1956: 45-65, Weiher 1972: 138-159, Keipert 1980: 326-350, Trifunović 1994: 253-320. There are interesting articles on the subject of the transference of philosophical elements to the Slavs in the collective work *Drevnjaja Rus': peresečenie tradicij*, Moskva 1997.

³³ Tachiaos 1978: 21-22, Trifunović 1980, Keipert 1980.

³⁴ Florovskij 1937: 5-6.

mean copy which implies slavish subjection to the prototype. It was precisely freedom of thought and choice which opened the horizons for the creation of a self-sufficient, national, intellectual life. If we compare ancient Bulgarian intellectual and philological production with that of old Russia, and given that the Greek clergy did not have such a commanding presence in Bulgaria as they had in Russia, the observations are entirely the opposite from what might have been expected. In the case of Russia there was an amazing movement towards a rich yield of a distinctly Russian complexion. The literary production of Russia increasingly gained an awareness of its own genre, with its own character and expressed its own lyricism and poetical mood, which, to a large extent, is missing from other literature in Cyrillic³⁵. The ancient literature of Russia quickly gained such a unique character that it traced its own cycle. In addition, we must take into account here that independent Russian intellectual development blossomed despite the fact that Bulgaria was used by Russia as the main route through which the translated Slavonic Byzantine texts passed in order to get to them³⁶.

It should also be noted that, although in the case of Bulgaria and Serbia we are dealing with unified state entities, in Russia, when the Tartars abolished the ancient state of Kiev in 1240, there were regional statelets, which, one after the other, succumbed to the centralization of the great hegemony of Moscow. These statelets had developed their own cultural life, each one contributing to a shared Russian culture. It was

natural that each of these hegemonies would absorb the Byzantine heritage in a different way. As a result, there were different ways of experiencing Byzantine features and of reshaping them. In the end, all these ways of absorbing the Byzantine legacy gave it a very varied Russian image.

The process of shaping the Slav states which lay in the orbit of Byzantine culture and walked in its footsteps, also had a share in the gift of the benefactor which was Byzantium. Here we have an imitation of a model of state structure, the composition of its functions and, although in the matter of dynastic succession each Slav state and the Russian statelets followed their own process, their political theory was modelled on purely Byzantine prototypes. The head of state in Bulgaria took the title of 'Tsar', an abbreviation of the Latin 'Caesar', a title which in Byzantium was inferior to 'Basileus' (βασιλεῦς)³⁷. However, in the Bulgarian perception, even with this title, their ruler was considered equal within his state to the Byzantine king. The latter was also called 'emperor', however, a title which the Slavs were not slow to appropriate, in its Slavonic version, as a composite word taken from the Greek language mould³⁸. After they had seized Byzantine territories and included them in their states, the Bulgarian and Serb rulers used the title 'Tsar of the Bulgarians (or Serbs) and Romans', which clearly state imperial ambitions which would, of course, amount to the appropriation of Byzantine authority³⁹.

³⁵ See Lichačev's excellent works: Lichačev 1970, 1973, 1975. In his work Rothe 2000 takes rather a negative view regarding the originality of old Russian literature, calling it typically ecclesiastical, coming from a society that only produced writing, rather than education or culture. While he may be right on some points, this otherwise outstanding Slavonic scholar reaches some rather hasty conclusions.

³⁶ The dispatch to Russia of Byzantine texts in Slavonic translation, via Bulgaria, took place in two phases, the first during the first Bulgarian state, abolished in 971 by John Tzimiskis, and the second, over the period of the second Bulgarian state, from 1185, until 1393, when it was abolished by the Turks. Despite the clear mediation of Bulgaria, which was a go-between for Russia and Byzantium, we should not ignore other, more direct, contacts.

³⁷ See the documents of the Bulgarian tsars in: Iljinskij 1911, 12, 23, 26, 28, 29, Laskaris 1930, Andreev 1965. Regarding the influence of Byzantine diplomacy on the Bulgarians, Serbs and Rumanians, see Laskaris 1931. It must be noted here that the Bulgarian tsars, in their official documents, signed "Tsar of Bulgarians and Greeks" (Ivan Asen, 1230/31), "Pious tsar and emperor of all Bulgarians and Greeks" (Ivan Alexander 1348, Ivan Šišman, 1378, 1382). The term "and of the Romans" appears later, and, indeed, in a Serbian text. See footnote 38.

³⁸ The compound Greek word αὐτοκράτωρ goes into the Slav language as samodāržec, a word which has exactly the same components as in Greek, samo (=auto) and dāržec (=krator). On the terms "emperor" and "tsar" in Russian sources of the 16th century, see Giraudo-Maniscalco Basile 1994: 784-787, 997-1024.

³⁹ See the brilliant study by Ostrogorsky 1935. This work was published also in volume 4 of Ostrogorsky's collected works: Ostrogorsky 1970: 95-187. Cf. Savva 1901. See also the interest-

Tŕrnovo, the medieval capital of Bulgaria, flourished so greatly in intellectual, economic and political terms in the 14th century, that it created a feeling of well-being such that it was considered a 'reigning city', exactly like Constantinople⁴⁰. The imitation of the Byzantine capital by the capital of a Slav state and the appropriation of the imperial status by Slav rulers, resulted in the assumption of titles and the acquisition of court trappings corresponding to those of Byzantium. The tsar had to have the head of the ethnic church, entitled patriarch, beside him; the capital city had to be distinguished for its monumental architecture; and at the same time relics of saints were expected to be treasured and people of ecumenical prestige to be recorded in the lives of the saints. Great efforts were therefore made to obtain holy relics, which were a vital adjunct in the embellishment of the sceptre of royal authority. With the creation of the second Bulgarian state in the 12th century, Saints Cyril and Methodios appear as saints for the first time, Bulgarian by birth, and Saint Demetrios of Thessaloniki becomes patron of the Bulgarian nation⁴¹.

Similar excesses can be observed in Russia in the 16th century. In January 1547, the Grand Prince of Moscow, Ivan the Terrible, was crowned Tsar by Metropolitan Makarios of Moscow⁴². The young ruler was

quite bright and well-educated enough to know that the blessing of a mere Metropolitan was not sufficient for him to be crowned tsar. He therefore applied to Patriarch Ioasaf of Constantinople, asking him to recognize his royal rank, and the patriarch did so, publishing a synodal act of the Synod, on which, however, all the signatures of the bishops were forged⁴³.

However, for centuries, in the minds of the Russians, the Grand Prince of Moscow was first recognized as tsar by the Patriarch of Constantinople. I would like to dispel the well-known theory of Moscow as the Third Rome, which was conceived by some Russian monks in the 16th century and cultivated to a large extent by Greek clergy in the 17th. The Russian tsars never declared themselves heirs to the Byzantine emperor nor called Moscow the third Rome, because, of course, Constantinople, New Rome, had been founded by a Roman Emperor, whose capital it was, but this was not so in the case of Moscow. The entirely quixotic and abortive theory of the third Rome is of greater literary than historical importance⁴⁴.

of 16 January 1547. See *Polnoe sobranie russkikh letopisej*. XXX. *Patriaršaja ili Nikonovskaja letopisj*, Moskva 1965, 150-151. Regarding the political ideas in Moscow in the 16th century, and the coronation of Ivan the Terrible, see: Djakonov 1889: 133-164, Neubauer 1964: 20-48, Norretranders 1971, Uspenskij 1998: 109-113. These publications have rich bibliographies on the subject.

⁴³ See Regel 1881-1898: LI-XCVIII, 75-79, Ταχίας 1984: 155-164 and the brief but very important note by Fonkič 1974: 247-251 which corrects the chronology of the document from the year 1561 to 1560 and proves that there was more than one forgery as regards the bishops' signatures.

⁴⁴ It was the Russian scholar and monk, Filofej of the Monastery of Eleazar near Pskov, who was alive in the second decade of the 16th century, who introduced the theory that Moscow was the third Rome and heir of the second Rome, Constantinople. Regarding Filofei and his ideas, see the study by Malinin 1901. The formulation of the theory of the third Rome and its development are the subject of Schaefer's work (Schaefer 1957) which deduces the notion of a third Rome as being from the rivalry between the mediaeval Bulgaria capital, Tarnovo, and Constantinople. This argument is not sustainable by an objective examination of the issue and a correct evaluation of the historical background. Tŕrnovo's rivalry is more than the well-known competition of provincial cities with the capital, such as Novgorod and Moscow (see Gudzij 1953: 271-297). In such a

ing publications by: Oikonomidis 1996 and Maksimović 1998. In the first, it is noted that Stefan Dušan styled himself ruler of "Serbia and Romania" (Σερβίας και Ρωμανίας), not "of the Romans", while Maksimović points out in his article certain facts which had not been noticed by earlier scholars, particularly that the term "of the Romans" (και τῶν Ρωμαίων) was used in the Serbian realm earlier than in Byzantium.

⁴⁰ From the rich bibliography on Tŕrnovo, see Popov-Velkov 1985. For the monuments of Tŕrnovo, see the series *Tŕrnovska knižovna škola*, I-IX, Sofia 1974-2011, which is dedicated to literary activity in Medieval Tŕrnovo. For Tŕrnovo's peak in the 14th century in particular, see the works by Radčenko 1898 and Syrku 1898. Tŕrnovo's competitive attitude towards Constantinople is referred to by Schaefer 1957: 1-20.

⁴¹ Regarding the Bulgarian "adoption" of Saints Cyril and Methodios, into their own nation, see Tachiaos 1972-1973: 48-52. Regarding Saint Demetrios, see Παπαδόπουλος 1971. Cf. Obolensky 1974, Ταχίας 2013, 59-136.

⁴² The description of Ivan's coronation can be found in "The Chronicle of Nikon" (Никоновская летопись), under the date

From the middle of the 14th century, Bulgaria and Serbia entered a period of progressive decline, resulting in their final defeat under attack from the Ottomans. Since they were in continuous close contact with Byzantium, these countries kept, unchanged, the heritage which they had taken from Byzantium, seeming to be almost completely identical both culturally and intellectually with their original source. This was not the case with Russia. From the end of the 15th century, Russia developed rapidly into a huge empire, powerful, and expanding more and more, creating the conviction, which was justified up to a point, that it was the only free, Orthodox empire, protector of all Orthodox peoples. And yet Russia started to live in self-sufficient isolation. The Byzantine tradition which it had inherited was moulded there in terms of national uniqueness, and the conviction grew that Russia alone had kept the purity of Orthodoxy intact and unchanged. A broader education and cultivation were rare, resulting in a complete lack of philosophical and theological thought. The dominant feature was a blind dedication to the celebration of the rites, to the pomp of Church ceremonial, to the ecclesiastical form and the dead letter of Church texts. Monasticism, which

flourished most abundantly, was overshadowed by the subjection of peasants to monasteries and by the use of serfs⁴⁵. Some enlightened spirits, such as the cultured ascetic Nil Maikov and Prince Vassian Patrikeev⁴⁶ are shining exceptions in the atmosphere where a distorted Byzantine tradition was projected as the last rays of the proper view of life and people. It was precisely against this mentality that the distinguished Epirote scholar and monk, Maximos Trivolis, (in Russia called 'Maxim Grek'), fought and opposed in the Russia of the 16th century⁴⁷. Despite the deep Classical and Western education he had acquired in Italy -he was a pupil of Savon-

⁴⁵ The subject of the worldly wealth of the Church, which entailed the use of peasant/serfs, was the source of strenuous conflict in the Russian Church and society in general during the 15th and 16th centuries. There were two sides, those who claimed that the monasteries should have great wealth and lands with peasants/serfs, and those who, influenced by the ascetics on Mount Athos, believed in monastic poverty. Concerning monastic possessions, see the basic but not completely objective studies by Klibanov 1960 and Lurje 1960. Cf. Smolitsch 1953, Meyendorff (1956), 145-179, Gorskaja 1977, Liberzon 1988.

⁴⁶ On the life and work of Nil Majkov (1433-1508), named Sorskij, from Sora Monastery, where he was a monk, see the important work by Archangeljskij 1882. Nil's famous *Rule* was published by Borovkova-Majkova 1912. The fullest and best-informed work on this important Russian figure is Lilienfeld 1963 which has an exhaustive bibliography (p. 15-38). Monk Vasileios (Grolimund) has translated Nil's work into Greek (Grolimund 1985). On Prince Vassian Patrikeev (1471-1530), who became a monk and adopted a hostile position towards monasteries having worldly possessions, there is the work by Kazakova 1960. For a more recent bibliography see the article by the same writer: Kazakova 1988. See also the proceedings of a conference dedicated to Nil: Nil Sorskij 1995. A collection of Lives of saints and ascetic personalities compiled by Nil Sorskij was published by Lënnegren 2000-2004.

⁴⁷ The basic works on the life and activities of Maximos the Greek (1470-1556) are the following: Ikonnikov 1915, Denisoff 1943, Παπαμιχαήλ 1950, Ivanov 1969, Sinicyna 1977, Haney 1973, Bulanin 1983, Langerer 1986, Olmsted 1987, Olmsted 1989, Garzaniti e Romoli 2010. Cf. Ταχιάος 2008. The works of Maximos had been published in three volumes by the Theological Academy of Kazan, though not in a very satisfactorily academic manner: *Sočinenija Maksima Greka* 1859-1862. In recent years a new publication of Maxim's works has come out: Maksim Grek 2008. The proceedings of Maxim's tragic trial, when he was sentenced to exile and enforced confinement in a monastery, were published by Pokrovskij 1971. Greek poems by

case we have the elevation of a city to the point where it surpasses the capital, in this instance Constantinople. See, for example, the collection of encomia of Byzantine Thessaloniki, published by Nerantzi-Varmazi (Νεράντζη-Βαρμάτζη 1999) in which there are similar tendencies. The case of Moscow is different: this is to do with the claim to the succession of the Byzantine Empire. See the notable work by Medlin 1952. Also useful for any study of this subject are the proceedings of the conference *Da Roma alla terza Roma* 1983: 435-556, as is the publication of related Russian texts in the collection *L'idea di Roma à Mosca. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, Roma 1993. Two essays have been published, dedicated to the subject of Moscow as the third Rome. The first is by Kudrjavcev 1994 where an attempt is made to demonstrate the grandeur of the third Rome by studying its architectural riches, and the ideological expression involved in this. A more exact, systematic and exhaustive treatment of the subject, from a philological point of view is that by Sinicyna 1998. J. Meyendorff gives a good assessment in the chapter «Was ever a "Third Rome"?» in his collection of articles Meyendorff 1996: 130-147. See also his very acute observations on p. 145. In their letters to the Russian tsars, Greek hierarchs repeatedly assured them that they were the heirs to the Byzantine Emperors and tried to persuade them to exercise the rights and fulfil the obligations entailed in this position. See Fonkič 1991, which catalogues relative documents, and Ταχιάος 1997: 323-327.

arola- Maximos was the last representative of genuine Byzantine thought in Russia, the man who tried in vain to recall the Russian establishment to the proper Byzantine tradition. In the next century, the seventeenth, Russia was dominated by the overwhelming personality of the great reforming Patriarch, Nikon, who seems to have been a lover of all things Greek⁴⁸. The patriarch's love of things Greek, which was expressed with superficial grandeur, designs on the leadership of the country and events full of pomp and circumstance, in the end acted in a completely negative way, irritating the conservative Russians who lived in their own bubble of false Byzantine traditions which was, by its nature, immobile and stagnant⁴⁹. The occult, witchcraft and rampant obscurantism were the scourge of the ordinary people of Russia and the clergy, themselves uneducated, were in no position to address the problem⁵⁰.

Maximos which were discovered earlier by D. M. Bulanin in a Vienna codex, have been published by Ševčenko 1997.

⁴⁸ Patriarch Nikon (1657-1667) was a controversial figure in Russian history. A very active man with a strong personality, it was he who wanted to bring *Papo-Caesarism* to Russia, thus creating a rift between him and his erstwhile bosom friend, Tsar Alexei Mikhaïlovič (1645-1676). He was finally removed from patriarchal office by a Synod at which the patriarchs of Alexandria and Antioch and many Greek bishops participated. There is a huge bibliography on the patriarchal reign of Nikon and his rift with the Tsar, his trial and sentence, of which we would mention Palmer 1876, Kapterev 1909-1912, Kapterev 1913, Zyzykin 1931-1938, Makarij 1996: 163-289, 337-392. 289-336, Kartašev 1959: 133-220.

⁴⁹ There was no particular spiritual direction to Nikon's reforms, which fluctuated between a distorted Byzantine tradition and a confused humanism. See G. Florovskij's very telling observations in: Florovskij 1937: 63-65. It is true that Nikon wanted to create an institution of higher learning, an ecclesiastical printing press, and the introduction of Classical letters to Moscow, but none of these was created with a solid spiritual foundation or proper vision. It is significant that Arsiniy Sukhanov bought Greek manuscripts from Mount Athos on behalf of Nikon. These mostly contained Patristic works and Ancient Greek writers. On the purchase of these manuscripts from Mount Athos monasteries see: Belokurov 1891: 326-415. Fonkič 1977: 68-104. Lebedeva 1970: 268-278. Lascaris 1958. Κυριακίδης 1955-1960, Hösch 1988, 337-338, Ταχιάος 1997: 323-327.

⁵⁰ Nikon's Church reforms, which consisted mainly of corrections of the mistakes in ecclesiastical books, were pursued in a rather preemptory manner, at a time of spiritual darkness

Given all this, in the eyes of the foreigners who visited Russia, and of the Russians who came into contact with the West, contemporary Russian reality seemed like darkness, responsibility for which they unfairly attributed to Byzantium and Orthodox tradition. This perception became more definite when Emperor Peter Romanoff, known as Peter the Great, took over the reins of Russia. A man of huge physical and intellectual dimensions, well-travelled and educated, Peter felt the drama of Russia's position deeply: a country which remained on the margins of history precisely because of outdated institutions, adherence to a static tradition and an inability to bring itself up to date with states bordering on it or with which it had relations. Peter hated Moscow and society there, since it represented stagnation and a ritualistic ecclesiastical tradition⁵¹. Thanks to the Roman Catholic propaganda and proselytism which were rife in the country, the Ukraine, which was under Polish occupation, had become acquainted with the Western world, which was a permanent challenge. The Greek scholars who had settled in Moscow no longer represented any Byzantium. They had also been educated in the west, and had been influenced by the patterns of reason of scholasticism, like the Jesuits in Western Russia. In an effort to break away from this backward Russia, Peter the Great built a new city, the city of Saint Peter, which took the German name, Sankt Petersburg, and declared it the new capital of the state. The upper echelons of the Russian state administration and of military structure were established on the German model. Peter abolished the Russian patriarchate, replacing it with a Synod,

in Russia, of superstition and unrestrained ritualism. A consequence of this reformation was the introduction of polyphonic melody into the church and the abandonment of the old iconographic style. Popular reaction, channelled by fanatical clerics, most prominent of whom was the Archpriest Avvakum, was strong and led to the greatest schism in the Russian Church. See the classic study by Pascal 1934.

⁵¹ From the rich bibliography on Peter the Great published in Russian, see: Soloviev 1962-1963, VIII: 7-636, IX: 7-553. Cf. the biography of Peter included in the work of Kostomarov 1876: 537-787. There are three good, extensive works on Peter in Western European languages: Waliszewski 1897, Massie 1981, and the more recent Bruce Lincoln 1981: 137-165.

completely subject to him⁵². The Byzantine state system with its emperor and patriarch as heads of state no longer existed in Russia. The Byzantine/Slav view of Russia had passed into history.

The question unavoidably arises: what happened to the huge intellectual reserves which had gone from Byzantium to Russia over so many centuries? What had it given to Russian civilization and where were the obvious traces of its positive impact?

It is not easy to give a brief answer to this huge question, because it is connected to a network of individual problems. We have already remarked that the Southern Slav countries, due to political circumstances, followed a path of development almost identical to that of the Greek world. In Russia, on the one hand, the development of an intense national consciousness and imperial ideology, and, on the other hand, the creation of a critical and revolutionary group, the intelligentsia, changed the situation and cast clear doubt on the values of Byzantine culture. The Russian intelligentsia of the 19th century was riven by the dilemma: Russian tradition or the West?⁵³.

The movement of the so-called Slavophiles deified the Slav people's soul, with its religious and folklore particularities, and in this encountered the essence of the Russian spirit, Holy Russia⁵⁴, while the Western-

izers, supporters of the Enlightenment and Western concepts, looked for new ways of thinking for Russia, far from the past and especially from what they called 'dark Byzantium'.

Between the Westernizers and the Slavophiles, emerged a new, completely different trend. It was a new spiritual reality that came from the translation into Slavonic of a book of purely Byzantine provenance. It was the collection of works by Byzantine ascetics and mystics, called *The Philokalia* which, thanks to Makarios Notaras, former bishop of Corinth, was published in Venice in 1782. Eleven years later, the great Ukrainian spiritual teacher, Paisij Veličkovskij, published this huge work in Slavonic⁵⁵ and it became very popular. And so the movement known as the 'Philokalic' was born, which was nothing more nor less than a return to the Byzantine roots of Russian spirituality⁵⁶. This movement was not populist, neither was it in harsh opposition to the spirit of the Enlightenment, nor did it fight against any contemporary ideological movement; it was simply a return to the view of the world and of people of the great Byzantine teachers who had shaped the spirit of Byzantine Orthodoxy⁵⁷. The return to the spirit of Byzantium which manifested itself in Russia from the middle of the 19th century influenced the powerful Theological Academies of Russia, which turned to the study and translation of the works of great Byzantine writers⁵⁸. This spirit found its place again in the Russian sphere, as it did later in that of the Southern Slavs. The turn towards the inner person, the easing of the unbearable worry over the problem of tortured existence and human pain, the contemplation of a ray of light in the darkness of a drifting world, these could

⁵² See Verchovskij 1916 and Cracraft 1971 (a complete bibliography in pages 308-322). Peter drew up the "Ecclesiastical Regulation" the basis of the administration of the Russian Church. On the publication of the Regulation and the related statutes, see Benešević 1915, 88-228. There is also a Greek translation entitled Πνευματικὸς Κανονισμός, published in Petrograd in 1916, by P. V. Verchovskij with an introduction by S. A. Zebelev. Peter's ecclesiastical reforms, unprecedented in the history of the Orthodox Church, were endorsed by the patriarchs of Constantinople and Antioch, so they were given validity and could no longer be doubted.

⁵³ The crisis of cultural identity was intense in Russia during the 18th century (see Garrard (Edit.) 1973 and Salvo and Hughes 1996) and came to a head in the 19th. V. Zenkovskij's work on this subject is both trustworthy and informative: Zenkovskij 1955. See also Danilevskij 1895. This discussion continued during the 20th century and has not ceased to occupy Russian thinkers and writers of the diaspora. See the two-volume work *Russkaja ideja* 1994 with its treatises related to the subject.

⁵⁴ Fundamental works for the study of the Slavophile move-

ment are those by: Gratieux 1939 and Gratieux 1953, Petrovich 1958, Gleason 1972. Cf. Serafim 1987 and the collective volume *Slavjanskaja ideja* 1998.

⁵⁵ On the creation of the Greek *Philokalia* and its Slavonic translation, entitled *Dobrotoljubie* see Ταχιάος 1984(a): 108-119, Tachiaos 1981.

⁵⁶ The volume entitled *Amore dell Belo* 1991, refers to the *Philokalia* and the Philokalic renaissance and includes the proceedings of a conference on this subject. Cf. Tachiaos 1993.

⁵⁷ Cf. Tachiaos 1991.

⁵⁸ Kern 1957.

be the new features which gave to the life of the Slavs the spirit of reborn Byzantium.

The presence of Byzantium in the Slav world continues to be seen permanently as it took root in people's hearts, through symbols, signs, and most of all through the solid substratum which it created in their language and which has extended over time into their daily lives. It can also be seen in the use of Cyrillic script by the Slavs. Beyond the fact that this script is a means of communication, which draws its origins from Byzantium, it also, at the same time, acts within the Slav world as a landmark, which declares a historically-defined tradition and entrenches an entire culture, thus creating the species specific difference between it and other realities which are alien. In this way, the spirit of Cyril and Methodios, the creators of the intellectual culture of the Slavs, has remained alive amid the Slavic peoples via the Cyrillic script, pointing back, over the centuries, to the well-spring of their culture.

REFERENCES

- Amore dell Belo* 1991: *Amore dell Belo. Studi sulla Filocalia*, Magnano 1991.
- Andreev 1965: Andreev M. N., *Vatopedskata gramota i vāprositate na bălgarskoto feodalno pravo*, Sofija 1965. 120-147.
- Archangeljskij 1882: Archangeljskij A. S., *Nil Sorskij i Vassian Patrikeev, ich literaturnye trudy i idej v drevnej Rusi. Istoriko-literaturnyj očerk. I. Prepodobnyj Nil Sorskij (Pamjatniki drevnej pisjmennosti 25)*, Sanktpeterburg 1882.
- Belčikov, Begunov, Roždestvenkij 1963: Belčikov N. F., Begunov Ju. K., Roždestvenkij B. P., *Spravočnik ukazatelj pečatnyh opisaniy slavjano-russkich rukopisej*, Moskva-Leningrad 1963, 173-275.
- Belokurov 1891: Belokurov S., *Arsenij Suchanov. I. Biografija*, Moskva 1981.
- Benešević 1915: Benešević V. N., *Sbornik pamjatnikov po istorii cerkovnago prava, preimuščestvenno russkago, končaja vremenem Petra Velikago*, Petrograd 1915.
- Bernštejn 1984: Bernštejn S. B., *Konstantin-Filosof i Mefodij*, Moskva 1984.
- Beševliev 1961: Beševliev V., «Die Anfänge der bulgarischen Literatur», *International Journal of Slavic Linguistics*, IV (1961), 116-145.
- Beševliev 1963: Beševliev V., *Die protobulgarischen Inschriften*, Berlin 1963.
- Beševliev 1979: Beševliev V., *Pārvobālgarski nadpisi*, Sofija 1979.
- Beševliev 1981: Beševliev V., *Prābālgarski epigrafski pametnici*, Sofija 1981.
- Beševliev 1981/a: Beševliev V. *Pārvobālgarite. Bit i kultura*, Sofija 1981.
- Beševliev 1984: Beševliev V. *Pārvobālgarska istorija*, Sofija 1984.
- Boba 1971: Boba I., *Moravia's History Reconsidered. A Reinterpretation of Medieval Sources*, The Hague 1971.
- Bogdanović 1978: Bogdanović D., *Katalog ćirilskih rukopisa manastira Hilandara*, Beograd 1978.
- Borovkova-Majkova 1912: Borovkova-Majkova M. S., *Nila Sorskago Predanie i Ustav (Pamjatniki drevnej pisjmennosti 179)*, Sanktpeterburg 1912.
- Bowlus 1995: Bowlus C. R., *Franks, Moravians and Magyars. The Struggle for the Middle Danube, 788-907*, Philadelphia 1995.
- Bruce Lincoln 1981: Bruce Lincoln W., *The Romanovs Autocrats of All the Russias*, Anchor Books 1981.
- Bulanin 1983: Bulanin D. M., *Perevody i poslanija Maksima Greka. Neizdannye teksty*, Leningrad 1983.
- Chodova 1987: Chodova K., «K voprosu o sintaksičeskich grecizmach v drevnerusskom literaturnom jazyke», *Paleobulgarica*, XI (1987/4), 41-54.
- Chrysos 1992: Chrysos E., «Byzantine Diplomacy, A. D. 300-800: means and ends», *Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*. Edited by J. Shephard and S. Franklin, Cambridge, March 1990.
- Čiževskij 1956: V D., *Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slawisch-westlichen literarischen Beziehungen*, Leiden 1956, 45-65.
- Cracraft 1971: Cracraft J., *The Church Reform of Peter the Great*, Bristol 1971.
- Danilevskij 1895: Danilevskij N., *Rossija i Evropa. Vzgljad na kuljturnyja i političeskija otnošenija slavjanskago mira k germano-romanskomu*, Sanktpeterburg 1895.

- Da Roma alla terza Roma* 1983: *Da Roma alla terza Roma: Roma, Constantinopoli, Mosca, Napoli* 1983.
- Das Register* 1995: *Das Register des Patriarchats von Constantinopel*. 2 Teil. Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337-1350. Herausgegeben von H. Hunger und O. Kresten, E. Kislinger, C. Cupane, Wien 1995.
- Denissoff 1943: Denissoff E., *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*, Paris-Louvain 1943.
- Di Salvo, Hughes (Edit.) 1996: *A Window on Russia. Papers from the V International Conference of the Study Group on Eighteenth Century Russia*, Roma 1996.
- Djakonov 1889: Djakonov M., *Vlastj moskovskich gosudarej. Očerki iz istorii političeskich idej drevnej Rusi*, Sanktpeterburg 1889.
- Dobrev 1995: Dobrev I., «Kirilica», *Kirilo-Methodievskaja Enciklopedija*, II, Sofija 1995, 301-310.
- Dujčev 1962: Dujčev I., «Perevodna literatura», *Istorija na bălgarskata literatura*. 1. Starobălgarska literatura, Sofija 1962, 154-163.
- Dujčev 1963: Dujčev I., «Centry vizanijskoslavjanskogo obščeniya i sotrudničestva», *Trudy Otdela drevnerusskij literatury*, XIX (1963), 107-129.
- Dujčev-Kirmagova-Paunova 1983: Dujčev I.-Kirmagova A.-Paunova A., *Kirilometodievska bibliografija 1940-1980*, Sofija 1983.
- Duthilleul 1963: Duthilleul P., *L'évangélisation des Slaves. Cyrille et Méthode*, Tournai 1963.
- Dvornik 1933: Dvornik Fr., *Les Légendes de Cyrille et de Méthode vues de Byzance*, Praha 1933.
- Dvornik 1970: *Byzantine Missions among the Slavs. Cyrille et Méthode*, Rutgers University Press 1970.
- Džambeluka-Kossova 1980: Džambeluka-Kossova A., *Černorizec Chrabăr*, Sofija 1980.
- Echhardt 1963: Echhardt T., «Theorien über den Ursprung der Glagolica», *Slovo*, 13 (1963), 87-117.
- Eggers 1995: Eggers M., *Das <Grossmährische Reich>. Realität oder Fiktion? Eine Neuinterpretation der Quellen zur Geschichte des mittleren Donauraumes im 9. Jahrhundert*, Stuttgart 1995.
- Eremin 1966: Eremin I. P., *Literatura drevnej Rusi (Ėtjudi i charaktristika)*, Moskva-Leningrad 1966, 9-17: «O vizantijskom vlijanii v bolgarskoj i drevnerusskoj literaturach IX-XII vv.».
- Florovskij 1937: Florovskij G., *Puti russkogo bogoslovija*, Paris 1937.
- Fonkič 1974: Fonkič B. L., «Grečeskie gramoty sovet-skich chranilišč: 2. Iz istorii utverždeniya carskogo titula Ivana IV. Sobornaja gramota 1560g.», *Problemy palaeografii i kodikologii v SSSR*, Moskva 1974.
- Fonkič 1977: Fonkič B. L., *Grečesko-russkie kul'turnye svyazi v XV-XVII vv. (Grečeskie rukopisi v Rossii)*, Moskva 1977.
- Fonkič 1991: Fonkič B. L., *Grečeskorusskie svyazi srediny XVI-načala XVIII vv.*, Moskva 1991.
- Garzaniti e Romoli 2010: *Massimo il Greco, Firenze e l'Umanismo italiano*, a cura di Marcello Garzaniti e Francesca Romoli, *Studi slavistici*, VII (2010), 239-394.
- Garrard (Edit.) 1973: *The Eighteenth Century in Russia*, Oxford 1973.
- Georgiev 1956: Georgiev E., *Kiril i Metodij, osnovopoložnici na slavyanskite literaturi*, Sofija 1956.
- Georgiev 1962: Georgiev E., *Razcvetăt na bălgarska literatura v IX-X v.*, Sofija.
- Georgiev 1969: Georgiev E., *Kiril i Metodij. Istinata za săzdatelite na bălgarskata i slavyanska pismenost*, Sofija 1969.
- Giraud-Maniscalco Basile 1994: Giraud G. -Maniscalco Basile G., *Lessico giuridico, politico ed ecclesiastico della Russia dell XVI secolo*, Roma 1994.
- Gjuzelev 1985: Gjuzelev V., *Učilišta, skriptorii, biblioteki i znaniya v Bălgariya. XIII- XIV vek*, Sofija 1985.
- Gleason 1972: Gleason A., *European and Moscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism*, Cambridge Mass., 1972.
- Gorskaja 1977: Gorskaja N. A., *Monastyrskie krestjane centralnoj Rossii v XVII v.*, Moskva 1977.
- Granstrem 1955: Granstrem E. E., «O proiskhoždenii glagoličeskoj azbuki», *Trudy Otdela drevne-russkoj literatury*, XI (1955), 300-313.
- Granstrem-Tvorogov-Valevicius 1998: Granstrem E. E., Tvorogov O. V., Valevicius A., *Johannes Chrysostomus im altrussischen und südslavischen Schrifttum des 11-16 Jahrhunderts*, Sanktpeterburg 1998.
- Gratieux 1939: Gratieux A., A. S. Khomiakov et le Mou-

- vement Slavophile. I. Les hommes. II Les doctrines, Paris 1939.
- Gratieux 1953: Gratieux A., *Le Mouvement Slavophile à la veille de la Revolution*, Paris 1953.
- Grivec 1960: Grivec F., *Konstantin und Method Lehrer der Slaven*, Wiesbaden 1960.
- Grolimund 1985: Grolimund Μοναχὸς Βασίλειος, Τοῦ ἐν ὁσίοις πατρὸς ἡμῶν Νείλου Σόρσκυ ἅπαντα τὰ σφζόμενα ἀσκητικά, Θεσσαλονίκη 1985.
- Gudzij 1953: Gudzij N. K., *Istorija drevnej ruskoj literatury*, Moskva 1953.
- Haney 1973: Hanney J. V., *From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maksim the Greek*, München 1973.
- Heppel 1989: Heppel M., *The «Paterik» of the Kievan Caves Monastery*. Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Translation Series, I, Cambridge Mass. 1989.
- Hösch 1988: Hösch E., «Arsenij Suchanov und die griechische Kirchenbücher», *Symposium Methodianum*, Neuried 1988, 337-338
- Ikonnikov 1915: Ikonnikov V. S., *Maksim Grek i ego vremja*, Kiev 1915.
- Iljinskij 1911: Iljinskij G. A., *Gramoty bolgarskich carej*, Moskva 1911. 12, 23, 26, 28, 29.
- Iljinskij 1934: *Opyt sistematičeskoj Kirillo-Mefod'evskoj bibliografii*, Sofija 1934.
- Ivanov 1969: Ivanov A. I., *Literaturnoe nasledie Maksima Greka*, Leningrad 1969.
- Ivanova-Mirčeva 1971: Ivanova-Mirčeva D., «K voprosu o charakteristike bolgarskich perevodčeskich škol ot IX-X do XIV veka», *Palaeobulgarica*, I (1971-/1), 37-48.
- Jagić 1898: Jagić V., «Die slawische Composita in ihrem sprachgeschichtlichen Auftreten», *Archiv für slawische Philologie*, XX (1898), 519-566.
- Jagić 1911: Jagić V., «Glagoličeskoe pis'mo», *Enciklopedija slavjanskoj filologii*. Vypusk 3, Sanktpeterburg 1911, 51-117.
- Jagić 1913 : Jagić V., *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache*, Berlin 1913, 270-421.
- Jakobson 1954: Jakobson R., «St. Constantine's Prologue to the Gospels», *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 1954, 19-23.
- Kapterev 1909-1912: Kapterev N., *Patriarch Nikon i carj Aleksej Michajlovič*. I-II, Sergiev Posad 1909-1912.
- Kapterev 1913: Kapterev N., *Patriarch Nikon i ego protivniki v dele ispravlenija cerkovnych obrjadov*, Sergiev Posad 1913.
- Kartašev 1959: Kartašev A. V., *Očerki po istorii Russkoj Cerkvi*. II, Paris 1959.
- Kazakova 1960: Kazakova N. A., *Vassian Patrikeev i ego sočinenija*, Moskva-Leningrad 1960.
- Kazakova 1988: Kazakova N. A. «Vassian Patrikeev», *Slovarj knižnikov i knjižnosti drevnej Rusi*. Vyp. 2. Častj 1, Leningrad 1988, 120-123.
- Keipert 1980: Keipert H., «Velikij Dionisie sice napisa: Die Übersetzung von Areopagita-Zitaten bei Euthymius von Tärnovo», *Tärnovska Knižovna Škola* 2. Učenci i posledovateli na Evtimij Tärnovski, Sofija 1980, 326-350.
- Kern 1957: Kern C., *Les traductions russes des textes patristiques*, Chevetogne-Paris 1957.
- Khodova 1987: Khodova K., «K voprosu o sintaksičeskikh grecizmakh v drevnerusskom literaturnom jazyke», *Palaeobulgarica*, XI (1987/4), 41-54.
- Klibanov 1960: Klibanov A. I., *Reformacionnye dviženija v Rossii v XIV-pervoj polovone XVI v.v.*, Moskva 1960.
- Kodov, Rajkov, Kožucharov 1994: Kodov Ch., Rajkov B., Kožucharov S., *Katalog na slavjanskite rākopisi v bibliotekata na Zografskijat Mānastir v Sveta Gora*, Sofia 1994.
- Kostomarov 1876: Kostomarov N., *Russkaja istorija v žizneopisanijach eja glavnejšich dejateljach*. Vtoroj otdel. Vypusk šestoj, Sanktpeterburg 1876.
- Kudrjavcev 1994: Kudrjavcev M. N., *Moskva Tretij Rim. Istoriko-gradostroitel'noe issledovanie*, Moskva 1994.
- Kuev 1967: Kuev K., Černorizec Chrabār, Sofija 1967.
- Kuev 1974: Kuev K., *Azbučnata molitva v slavjanskite literaturi*, Sofija 1974.
- Kurz 1963: Kurz J. (Red.), *Issledovanija po sintaksisu staroslavjanskogo jazyka*, Praha 1963.
- Langerer 1986: Langerer A., *Maksim Grek, Byzantijn en Humanist in Rusland. Een onderszoek naar enkele van zijn bronnen en denkbeelden*, Amsterdam 1986.
- Lascaris 1958: Lascaris M., «Arsène Suchanov et les manuscrits de l'Athos. Un nouveau document (10 juin 1654) », *Byzantion*, XXVIII (1958), 543-545.
- Laskaris 1930: Laskaris M., *Vatopedskata gramota na car Ivan Asenja II*, Sofija 1930.

- Laskaris 1931: Laskaris M., «Influences byzantines dans la diplomatie bulgare, serbe et slavoroumaine», *Byzantinoslavica*, III (1931), 500-512.
- Lavrov 1930: Lavrov P. A., *Materialy po istorij vozni-knovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti*, Leningrad 1930.
- Lebedeva 1970: Lebedeva I. N., «Grečeskie rukopisi s Afona v sobranii BAN SSSR», *Sbornik statej i materialov po knigovedeniju*. II, Leningrad 1970.
- Lënngren 2000-2004: Lënngren T. P., *Sobornik Nila Sorskogo*. Častj I-III, Moskva 2000- 2004.
- Liberzon 1988: Liberzon I. Z., *Akty socialjno-ékonomičeskoj istorii severa Rossii konca XV-XVIv.*, Akty Soloveckogo Monastyrja 1479-1571 g., Leningrad 1988.
- Lichačev 1960: Lichačev D. S., «Nekotorye zadači izučenija vtorogo južnoslavjanskogo vlijanija v Rossii», *Issledovanija po slavjanskomu literaturovedeniju i folkloristike*, Moskva 1960, 7-103.
- Lichačev 1967: Lichačev D. S., *Poetika drevnerusskoj literatury*, Leningrad 1967.
- Lichačev 1968: Lichačev D. S., «Drevne-slavjanskije literatury kak sistema», *VI Meždunarodnyj sâezd slavistov: Doklady soverskoj delegacii*, Moskva 1968.
- Lichačev 1970: Lichačev D. S., *Čelovek v literature drevnej Rusi*, Moskva 1970.
- Lichačev 1973: Lichačev D. S., *Razvitie russkoj literatury X-XVII vekov*, Leningrad 1973.
- Lichačev 1975: Lichačev D. S., *Velikoe nasledie. Klassičeskie proizvedenija literatury drevnej Rusi*, Moskva 1975.
- Lilienfeld 1963: Lilienfeld F. von, *Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Russland Ivans III*, Berlin 1963.
- Lotman 1987: Lotman J. M., «Neskol'ko myslej o tipologii kul'tur», *Jazyki, kul'tury i problemy perevodimosti*, Moskva 1987.
- Lurje 1960: Lurje J. S., *Ideologičeskaja borjba v russkoj publicistike konca XV- načala XVI veka*, Moskva-Leningrad 1960.
- Makarij 1996: Makarij (Bulgakov), *Istorija Russkoj Cerkvi*, VII, Moskva 1996.
- Maksim Grek 2008: Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*. Tom 1. Moskva 2008.
- Maksimović 1998: Maksimović L., «Srpska carska titula», *Glas CCCLXXXIV Srpske Akademije nauka i umetnosti. Odeljenje istorijskih nauka*, knj. 10 (1998.) 173-189.
- Malinin 1901: Malinin V., *Starec Eleazarova monastyrja Filofej i ego poslanija*, Kiev 1901.
- Marečkova 1969: Marečkova D., «Moravske poselstvi do Cařihradu jako řecki dokument», *Slovo*, 18-19 (1969), 109-139.
- Mareš 1975: Mareš F., «Die Anfänge des slavischen Schriftums und die byzantinisch-griechische Literatur», *Cyrrillomethodianum*, III (1975), 1-12.
- Massie 1981: Massie R. K., *Peter the Great. His Life and World*, London 1981.
- Maxim the Greek 2010: International Seminar: "Maxim the Greek, Florence and Italian Humanism", *Studi Slavistici*, VII (2010), p. 239-394.
- Medlin 1952: Medlin W. K., *Mosow and East Rome. A Political Study of the Relations of Church and State in Muscovite Russia*, Genève 1952.
- Meinardi 1995: Meinardi A. (ed.), *Nil Sorskij e l'Esicasmio*, Bose 1995.
- Meyendorff 1956: Meyendorff J., «Partisans et ennemis des biens ecclésiastiques au sein du monachisme russe aux XVe et XVIe siècles», *Irénikon* 29 (1956), 28-46, 151-164.
- Meyendorff 1996: Meyendorff J., *Rome, Constantinople, Moscow. Historical and Theological Studies*, Crestwood NY, 1996.
- Miklas 2007: Miklas H., «Schrift und Bild. Zur Darstellungsfunktion der Glagolica des Slavenlehrers Konstantin-Kyrrill», *Von Körper zur Schrift*. Herausgegeben von M. Schnitter, E. Vavra und H. Wenzel. Redaktion C. L. Diedrichs, Sofia 2007, 45-75.
- Miklosich-Müller 1862: Miklosich Fr. - Müller I., *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, I, Vindobonae 1862.
- Molnar 1985: Molnar N., *The Calques of Greek Origin in the Most Ancient Old Slavic Texts. A Theoretical Examination of Calque Phenomena in the Texts of the Archaic Old Slavic Gospel Codices* (Slavistische Forschungen 47), Köln-Wien 1985.
- Mošin 1963: Mošin V., «O periodizaciji russko-južnoslavjanskich literaturnych svjazej X-XV vv.», *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*, XIX (1963), 28-106.

- Možaeva 1980: Možaeva, *Bibliografija po Kirillomefodievskoj problematiki 1945-1974* gg, Moskva 1980.
- Nahtigal 1943: Nahtigal R., «Rekonstrukcija treh starocerkvenoslovenskih pesnitev», *Rasprave Slovenske Akademije Znanosti i Umetnosti*, I (1943), 43-156.
- Neubauer 1964: *Car und Selbstherrscher. Beiträge zur Geschichte der Autokratie in Rußland*, Wiesbaden 1964.
- Nil Sorskij 1995: *Nil Sorskij e l'Esicasmò*, a cura di A. Meinardi, Magnano (VC), 1995.
- Norretranders 1971: Norretranders B., *The Shaping of Czarism under Ivan Groznyj*, London 1971.
- Obolensky 1963: «The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy», *Actes du XIIe Congrès international d'études byzantines*, I, Belgrade 1963.
- Obolensky 1974: Obolensky D., «The Cult of Saint Demetrius of Thessaloniki in the History of Byzantine-Slav Relations», *Balkan Studies*, XV (1974), 3-20.
- Oikonomides 1996: Oikonomides N. «Emperor of the Romans-Emperor of the Romania», *Βυζάντιο καὶ Σερβία κατὰ τὸν ΙΔ' αἰῶνα, Ἀθήνα* 1996. 121-128.
- Olmsted 1987: Olmsted H. M. «A Learned Greek Monk in Muscovite Exile: Maksim Grek and the Old Testament Prophets», *Modern Greek Studies Yearbook*, 5 (1987), 1-73.
- Olmsted 1989: Olmsted H. M. «Maksim Grek's "Letter to Prince Petr Shuiskii": The Greek and Russian Texts». *Modern Greek Studies Yearbook*, 5 (1989), 267-320.
- Ostrogorsky 1935: Ostrogorsky G., «Avtokrator i samodržac», *Glas Srpske Kraljevske Akademije*, CLXIV. Drugi razred 84 (1935).
- Ostrogorsky 1970: Ostrogorsky G., *Vizantija i sloveni*, Beograd 1970. 281-364.
- Palmer 1876: Palmer W., *The Patriarch and the Tsar*. I-IV, London 1871-1976.
- Pamjatniki 1980: *Pamjatniki literatury drevnej Rusi: XII vek*, Moskva 1980. 424-427, 440.
- Pascal 1934: Pascal P., *Avvakum et les débuts du rascol. La crise religieuse au XVIIe siècle en Russie*, Paris 1934.
- Pejčev 1977: Pejčev B., *Filosofskij traktat v Simeonovija sbornik*, Sofija 1977.
- Petrovich 1958: Petrovich M. B., *The Emergence of Russian Panslavism 1856-1870*, New York 1958.
- Pokrovskij 1971: *Sudnye spiski Maksima Greka i Isaka Sobaki*, Moskva 1971.
- Popov-Velkov 1985: Popov A.-Velkov V., *Kultura na srednovekovija Tärnov*, Sofija 1985.
- Popruženko-Romaski 1942: Popruženko M.-Romaski St., *Kirilometodievskaja bibliografija za 1934-1940 god*, Sofija 1942.
- Povest' 1996: *Povest' vremennykh let*. D. S. Likhačev, sostavlenie, perevod, statji i kommentarii. Vtoroe izdanie podgotovil M. B. Sverdlov, Sankt-Peterburg 1996.
- Prohorov 1992: Prohorov G. M., «Glagolica meždu missionerskih azbuk», *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*, XLV (1972), 178-199.
- Radčenko 1898: Radčenko K., *Religioznoe i literaturnoe dvizenie v Bolgarii v epochu pered tureckim zavoevaniem*, Kiev 1898.
- Regel 1881-1898: Regel W., *Analecta byzantino-russica*, Sanktpeterburg 1881-1898.
- Katalog 1994: Rajkov B., Kožucharov S., Miklas H., Kodov Ch., *Katalog na slavjanskite räkopisi v bibliotekata na Zografskijät Mänastir v Sveta Gora*, Sofija 1994.
- Rothe 2000: Rothe H., «Was ist „altrussische Literatur“?», *Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge*. G 361 Wiesbaden 2000, 73-74.
- Russkaja ideja 1994: *Russkaja ideja v krugu pisatelej i myslitelej russkogo zarubežja*. I-II, Moskva 1994.
- Salvo and Hughes 1996: M. Di Salvo and L. Hughes (editors), *A Window on Russia. Papers from the V International Conference of the Study Group on Eighteenth Century Russia*, Cargnano 1994, Roma 1996.
- Savva 1901: Savva V., *Moskovskie cari i vizantijskie vasil'evsy. K voprosu o vlijanii Vizantii na obrazovanie idei carskoj vlasti moskovskich gosudarej*, Charkov 1901.
- Schaeder 1957: Schaeder H., *Moskau das dritte Rom. Studien zur Geschichte der Politischen Theorien in der slavischen Welt*, Darmstadt 1957. 1-20.
- Schuman 1958: Schuman K., *Die griechischen Lehnbildungen und Lehnbedeutungen im Altbulgarischen*, Berlin-Wiesbaden 1958.

- Serafim 1987: Archiepiskop Serafim (Sobolev), *Russkaja ideologija*, Jordanville 1987.
- Ševčenko 1997: Ševčenko I., «On The Greek Output of Maksim Grek», *Palaeoslavica*, V (1997), 181-276.
- Sinicyna 1977: Sinicyna N. V., *Maksim Grek v Rossii*, Moskva 1977.
- Sinicyna 1998: Sinicyna N. V., *Tretij Rim. Istoki i evolucija ruskoj srednevekovnoj koncepcii (XV-XVI vv.)*, Moskva 1998.
- Sinicyna 2006 (a): Sinicyna N. V., *Skazanija o Maksime Greke (XVI-XVII vv.)*, Moskva 2006.
- Sinicyna 2006 (b): Sinicyna N. V., «Novye dannye ob italjanskom periode žizni prepodobnogo Maksima Greka», *Vestnik cerkovnoj istorii*, 2006, № 1, 193-199.
- Sinicyna 2008: Sinicyna N. V., *Maksim Grek (Žiznj zamečatel'nyh ljudej. Vypusk 1162)*, Moskva 2008.
- Slavjanskaja ideja 1998: *Slavjanskaja ideja: istorija i sovremennostj*, Moskva 1998.
- Smolitsch 1953: Smolitsch I., *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988-1917*, Würzburg 1953.
- Sobolevskij 1903: Sobolevskij A. I., *Perevodnaja literatura Moskovskoj Rusi XIV-XVII vekov*, Sanktpeterburg 1903.
- Sočinenija Maksima Greka 1859-1862: *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka, izdannyya pri Kazanskoj Akademii*, Kazan I 1859, II 1860, III. 1862.
- Soloviev 1962-1963: Soloviev S. M., *Istorija Rossii s drvenejsch vremen*. Kniga VIII, Moskva 1962. IX, Moskva 1963.
- Speranskij 1960: Speranskij M. N., *Iz istorii russkoslavjanskich literaturnych svjazej*, Moskva 1960, 7-103.
- Syrku 1898: Syrku P., *K istorii ispravlenija knig v Bolgarii v XIV veke*, I 1. *Vremja i žiznj patriarcha Evfimija Ternovskogo*, Sanktpeterburg 1898.
- Tachiaos 1972-1973: Tachiaos A.-E., «L'origine de Cyrille et de Méthode. Verité et legende dans les sources slaves», *Cyrrillomethodianum*, II (1972-1973).
- Tachiaos 1978: Tachiaos A.-E., «Mount Athos and the Slavic Literatures», *Cyrrillomethodianum*, IV (1978), 1-35.
- Tachiaos 1981: Tachiaos A.-É., «De la Philocalie au Dobrotoljubie: la création d'un «Sbornik»», *Cyrrillomethodianum*, V (1981), 208-213.
- Tachiaos 1981(a): Tachiaos A.-E., *The Slavonic Manuscripts of Saint Panteleimon (Rossikon) Monastery on Mount Athos*, Thessaloniki-Los Angeles 1981.
- Tachiaos 1989: Tachiaos A.-E., «The Greek Metropolitan of Kievan Rus': An Evaluation of their Spiritual and Cultural Activity», *Harvard Ukrainian Studies*, XII-XIII (1988-1989). *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine*, Cambridge, Mass., 1989.
- Tachiaos 1991: Tachiaos A.-E., «The Greek Spiritual Revival of the Eighteenth Century: Conservatism versus Enlightenment», M. Ferrazzi (ed.), *Itinerari di idee, uomini e Cose fra Est ed Ovest Europeo*, Udine 1991. 97-102.
- Tachiaos 1993: Tachiaos A.-É., «Le rôle de la Philocalie grecque et slave dans les renouveaux spirituels et monastique», *Tò Ἑλληνικόν*, *Studies in Honor of Speros Vryonis Jr.*, II New Rochelle NY, 1993. 89-107.
- Tachiaos 1994: Tachiaos A.-E., «Večnoto značenje na kirilicata», *Godišnik na Sofijski Universitet. Centar za slavjano-vizantijski proučavanja "Ivan Dujčev"*, 87 (6) 1994, 43-49.
- Tachiaos 1998: Tachiaos A.-E., «Zadači i perspektivy daljnějšego razvitija žizni i dejatel'nosti Kirilla i Mefodija», *Meždunarodnyj filologičeskij sbornik v oznamenovanie 150-letija so dnja roždenija F. F. Fortunatova*. Pod redakciej V. P. Gudkova, Moskva 1998, 63-64.
- Tachiaos 2001: Tachiaos A.-E., *Cyril and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs*, Crestwood, NY, 2001.
- Tachiaos 2008: Tachiaos A.-E., *Svjatye brat'ja Kirill i Mefodij, prosvetiteli slavjan*, Sergiev Posad 2008.
- Tachiaos 2012: Tachiaos A.-E., *Slavjanskije rukopisi Svjato-Pantelejmonova monastyryja (Russik) na Gore Afon*, Sankt-Peterburg 2012.
- Tarnanidis 1988: Tarnanidis I., *The Slavonic Manuscripts discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Thessaloniki 1988.
- Tchiflianov 1994: Tchiflianov B., «Ο λειτουργικός τύπος μεταφρασμένος υπό τῶν ἁγίων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου ἐν ἀρχῇ τῆς ἀποστολῆς των εἰς τὴν

- Μοραβίαν (Ανάλεκτα Βλατάδων 31), Θεσσαλονίκη 1994.
- Thomson 1986: Thomson F. «Old Slavonic Translations. Advantages and Disadvantages of Slavonic as a Literary Language», *Le Language et l'Homme*, 21 (1986), 110-116.
- Thomson 1989: Thomson F., «The Bulgarian Contribution to the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus': The Myths and the Enigma», *Harvard Ukrainian Studies*, XII-XIII (1988-1989). *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millenium of Christianity in Rus'-Ukraine*, Cambridge, Mass., 1989, 214-261.
- Trifunović 1980: Trifunović Dž., *Pisac i prevodilac inok Isaija*, Kruševac 1980.
- Trifunović 1994: Trifunović Dž., *Stara srpska književnost*, Beograd 1994, 253-320.
- Turilov-Moškova 1999: Turilov A. A.-Moškova L. V., *Slavjanske rukopisi Afonskich obitelej*. Pod redakcijom A.-E. Tachiaosa, Thessaloniki 1999.
- Tvorogov 1980: Tvorogov O. V., «Perevodnaja literatura XI-načala XIII s.», *Istorija ruskoj literatury X-XVII vekov*, Moskva 1980, 36-59.
- Uspenskij 1998: Uspenskij B. A., *Carj i patriarch. Charizma vlasti v Rossii (Vizantijskaja modelj i ee russkoe peremyšlenie)*, Moskva 1998.
- Vaillant 1956: Vaillant A., «Une poésie vieux-slave: La préface de l'Évangile», *Revue des études slaves*, XXXIII (1956), 7-25.
- Vaillant 1968: Vaillant A., *Textes vieux-slaves*. 1. *Textes et glossaires*, Paris 1968, 63-64.
- Verchovskij 1916: Verchovskij P. V., *Učreždenie Duchovnoj Kollegii i Duchovnyj Reglament*. I-II, Rostov na Donu 1916.
- Vereščagin 1972: Vereščagin E. M., *Iz istorii vozniknovenija pervogo literaturnogo jazyka slavjan*, Moskva 1972.
- Vereščagin 1985: Vereščagin E. M., «Velikomoravskij etap razvitija pervogo literaturnogo jazyka slavjan: stanovlenie terminologičeskoj leksiki», *Velikaja Moravija, eë istoričeskoe i kul'turnoe značenie*. Ed. G. É. Sancuk, J. Poulik, Moskva 1985, 217-238.
- Vereščagin 1988: Vereščagin E. M., «Terminotvorčestvo Kirilla i Mefodija», *Voprosy jazykoznaniija*, 1988 (2), 91-100.
- Vzdornov 1968: Vzdornov G. I., «Rolj slavjanskich masterskich pisjma Konstantinopolja i Afona v razvitii knigopisanija i chudožestvennogo oformlenija rukopisej na rubeže XI-XV vv.», *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*, XXIII (1968), 171-198.
- Waliszewski 1897: *Pierre le Grand*, Paris 1897.
- Weiher 1972: Weiher E., «Zur sprachlicher Rezeption der griechischen philosophischen Terminologie im Kirchenslavischen», *Anzeiger für slavische Philologie*, IV (1972), 138-159.
- Zenkovskij 1955: Zenkovskij V., *Russkie mysliteli i Evropa. Kritika evropejskoj kultury u russkich myslitelej*, Paris 1955.
- Zett 1970: Zett R., *Beiträge zur Geschichte der Nominalcomposita im Serbokroatischen. Die altserbische Periode (Slavistische Forschungen 9)*, Köln-Wien 1970.
- Zlatarski 1971: Zlatarski V., *Istorija na bălgarskata dăržava prez srednite vekove*. I, 2, Sofija 1971, 820-829.
- Zyzykin 1931-1938: Zyzykin M. V., *Patriarch Nikon, ego gosudarstvennyja i kanoničeskija idei*. I-III, Varšava 1931-1938.
- Κυριακίδης 1955-1960: Κυριακίδης Σ., «Ἡ ἐξαγωγή χειρογράφων ἐξ Ἀγίου Ὁρους», *Μακεδονικά*, 4 (1955-1960), 532-560.
- Νεράντζη-Βαρμάζη 1999: Νεράντζη-Βαρμάζη Β., *Ἐγκώμια τῆς βυζαντινῆς Θεσσαλονίκης*. Εἰσαγωγή, κείμενα, μετάφραση, Θεσσαλονίκη 1999.
- Παπαδόπουλος 1971: Παπαδόπουλος Α., *Ὁ ἅγιος Δημήτριος εἰς τὴν ἑλληνικὴν καὶ βουλγαρικὴν παράδοσιν*, Θεσσαλονίκη 1971.
- Παπαμιχαήλ 1950: Παπαμιχαήλ Γ., *Μάξιμος ὁ Γραικός, ὁ πρῶτος φωτιστὴς τῶν Ρώσων*, Ἀθῆναι 1950.
- Σακελλίων 1883: Σακελλίων Ἰ., «Ρωμανοῦ βασιλέως τοῦ Λεκαπηνοῦ ἐπιστολαί», *Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος*, I (1883), 658-666.
- Ταρνανίδης 1991: Ταρνανίδης Ι., *Πτυχές τῆς σλαβικῆς Ὁρθοδοξίας*. Θεσσαλονίκη 1991. 107-136
- Ταρνανίδης 2001: Ταρνανίδης Ι., «Το σλαβικό εἶδωλο τῆς πόλης του Αγ. Δημητρίου Θεσσαλονίκης», *Αφιέρωμα στὴ μνήμη του Σωτῆρη Κίσσα*, Θεσσαλονίκη 2001, 597-613.
- Ταχιάος 1966: Ταχιάος Ἀ.-Α., «Τὰ πρῶτα σλαβικά θρη-

- σκευτικά ποιήματα της εποχής του Κυρίλλου και Μεθοδίου», *Ἐκκλησία, ΜΓ'* (1966/16-17), 474-479.
- Ταχιάος 1984: Ταχιάος Α.-Α., *Πηγές ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας τῶν ὀρθοδόξων Σλάβων*. Τεῦχος πρῶτο, Θεσσαλονίκη 1984.
- Ταχιάος 1984(a): Ταχιάος Α.-Α., *Ὁ Παῖσιος Βελιτσκόφσκι (1722-1792) καὶ ἡ ἀσκητικοφιλογικὴ σχολή του*, Θεσσαλονίκη 1984.
- Ταχιάος 1990: Ταχιάος Α.-Α., *Τὸ ἐφήμερο κράτος τοῦ Σαμουήλ (976-1018). Προβλήματα καὶ ἐρωτηματικά*, Θεσσαλονίκη 1990.
- Ταχιάος 1997: Ταχιάος Α.-Α., «Ὁ χαρακτήρας τῶν σχέσεων τῆς Ρωσίας μὲ τὶς βαλκανικὲς χώρες κατὰ τὴν περίοδο τῆς τουρκοκρατίας», *Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς*. Νέα σειρά. Τμῆμα Θεολογίας, 7, Θεσσαλονίκη 1997), 313-343.
- Ταχιάος 1997: Ταχιάος Α.-Α., «Οἱ Ἕλληνες μητροπολίτες στὸ Κράτος τοῦ Κιέβου: Ἡ σημασία τῆς πνευματικῆς τους προσφορᾶς», *Κληρονομία*, 29 (1997), 313-337.
- Ταχιάος 2008: Ταχιάος Α.-Α., *Ὁ Αθωνίτης Μοναχὸς Μάξιμος ὁ Γραικός. Ὁ τελευταῖος τῶν Βυζαντινῶν στη Ρωσία*, (Μακεδονικὴ Λαϊκὴ Βιβλιοθήκη 41), Θεσσαλονίκη 2008.
- Ταχιάος 2013: Ταχιάος Α.-Α., *Ἡ Θεσσαλονίκη καὶ ὁ κόσμος τῶν Σλάβων. Ἡ πνευματικὴ καὶ πολιτιστικὴ ἀκτινοβολία τῆς βυζαντινῆς πόλης*, Θεσσαλονίκη 2013.

СВЕТИ САВА, НАСТАВЉАЧ ЋИРИЛО-МЕТОДИЈЕВСКОГ НАСЛЕЂА У СРБИЈИ

Вељко Радуновић

Српску историјску прошлост као и садашњост, добрим делом одредио је или определио географски положај. Историја српског народа се зато и не може одвојити од места које вековима има значење великог историјског раскршћа између источног и западног Римског царства, потом између Византије и Рима, односно православног и римокатоличког хришћанства. Српска држава није била ништа друго него мост, преко кога су пролазили народи Истока и Запада, како је то историја диктирала.¹ Тако је било и при стварању српске државе. Српски народ без верске оријентације имао је да се определи или за римокатолицизам Запада или за православни Исток и пут који су зацртали Св. Ћирило и Методије код Словена.²

Дакле средњовековна Србија се формира на

великом духовном и културном раскршћу између Запада и Византије.

Говорећи о тим утицајима В. Ђорђевић с правом запажа: «Док се Рим старао свим силама, да међу Србима и Хрватима утврди са хришћанством и латинску писменост и латинску књижевност, дотле је Византија створивши Србима, Бугарима и Русима народну писменост, народну књижевност, и службу Божију на народном језику, створила дефинитиван византијско-словенски просветни пут, који је био и остао оквир наше националне индивидуалности.»³ Почетак примања хришћанства био је за Србе један од пресудних тренутака у његовој историји. Са примањем хришћанства почињу да се кристализују и битна национална својства и одређене карактерне црте српског народа. Примање хришћанства значило је за Србе нов историјски почетак којим започиње да се остварује и његова историјска служба Христу.⁴ Духовним и моралним препородом започео је процес националног интегрисања постојећих промена у нови етнички ентитет. Хришћанство је постало основ за формирање вишег степена друштвене оријентације. Уместо дотадашње паганске, српском народу је потврђена нова хришћанска религија која

¹ Д. Оболенски, Византијски комовелт, Београд 1991, 96-99.

Е. Арвелер, Политичка идеологија византијског царства, Београд 1988, 32-40.

И. Божић, Хисторија народа Југославије, Загреб, 1953, 353-373.

Г. Острогорски, Историја Византије, Београд 1969, 328-395.

Божидар Ферјанчић, Историја српског народа, Београд 1981, 298-310.

² Ђ. Трифуновић, Стара српска књижевност, основе VII, Београд 1984, 621-645.

Αντ.-Αιμ. Τάχιας, Η εθνικότης Κυρίλλου και Μεθοδίου κατά τας σλαβικάς ιστορικάς πηγάς και μαρτυρίας, Κυρίλλω και Μεθοδίω, т. 1, Θεσσαλονίκη 1968, 83-132.

Ιω. Τарνανίδης, Πτυχές της Σλαβικής Ορθοδοξίας Θεσσαλονίκη 1991, 106-132.

Ђ. Трифуновић, 361-637.

Д. Богдановић, Историја старе српске књижевности, Београд 1980, 120-121.

С. Пирковић, Историја српског народа, Београд 1981, 151-153.

³ В. Ђорђевић, Грчка и српска просвета, Београд 1896, 23-25.

⁴ Н. Велимировић, Српски народ као теодул, Сабрана дела, књига V, Диселдорф 1977, 652-655.

је потребом за вером и веровањем дала једну нову духовну заједницу засновану на византијском наслеђу. Срби постају ствараоци свог духовног идентитета, да животом у Христу и за Христа понове његов подвиг.

Доласком међу Словене у Великој Моравској св. Ђирило и Методије су пренели и начела равноправности хришћанских народа. Наиме, Византија је остварила своју широку духовну заједницу управо на јеванђелском и апостолском начелу да се сваки народ може на свом језику молити и служити. Ова јеванђелска и апостолска схватања неговала је Византија у оквиру свог просторног и вишенародног царства. Византијско наслеђе код Срба настаје са христианизацијом, пражњењем духовног простора и сталном борбом за самосталност. И поред честих ратова и сукоба, Византијско царство се није духовно затварало. Духовне границе нису ни постојале. Многи утицаји долазили су посредно или непосредно из Византије. Српски монаси, путници, уметници и владари одлазили су често у Цариград и друге градове Византијског царства. Исто тако и византијски монаси не осећају никакву nelaгодност када долазе у Србију.⁵

У склопу живих политичких односа између Византије и Србије, смењивања сукоба и мира, зрачења и утицаја византијског наслеђа, духовност и уметност никада нису престали.⁶ Овај парадокс проистиче из природе читавог византијског царства. Први стални додир и политички утицаји Византије на Србе пресудно су отворили пут трајном духовном деловању. Тако византијско духовно наслеђе није више зависило од политичких односа, како наводи професор Трифуновић, и политички односи нису могли више да ремете успостављено

стање.⁷ Како смо већ напоменули и погледи Византинаца на духовно укључење народа у равноправну заједницу потпуно су изречена у житију светог Ђирила у најстаријој уметничкој прози на старословенском језику. Непознати писац, који је очигледно писао према непосредном саопштењу Ђириловог брата Методија, наводи и полемички Ђирилов одговор говором тврдње млетачких духовника да се Бог може славити само на јеврејском, грчком и латинском : «Не пада ли киша од Бога на све подједнако или Сунце не сија такође за све? (Матеј 5,45) Зар не удишемо ваздух сви једнако? Како се, дакле, не стидите да признате само три језика, а за све друге народе и племена хоћете да будете слепи и глухи? Кажите ми, да ли Бога сматрате тако немоћним да то не може дати или тако завидљивим да то неће?»⁸ Расправа показује слику Византинаца на духовне слободе нових и младих народа. Мада су неки образовани Византинци гајили неку врсту презира према неавизантијским народима о чему доста говоре византијски историчари, Св. Ђирило и Методије су се са хришћанском и јеванђелском љубављу односили према другим народима која се остваривала у многонационалној византијској заједници. Тако словенски језик прераста оквиру политичких намера Византијског Царства и постаје дело изворног схватања Христове Цркве. Ова особеност Источне Цркве, отворила је нове могућности малим народима у великој византијској породици, букету различитих цветова православних народа. Хришћанска мисао је рушила вештачке баријере међу људима и народима. Она не признаје никакву супротност једног народа над другим. У моралном погледу она брише и све класне и расне разлике. Код словенске Браће и њихових ученика један језик сваког крштеног народа постаје литургијски језик. Писци најбољих прозних и песничких дела о Словенској браћи схватају словенски језик као дар Светог Духа у коме може

⁵ Ђ. Трифуновић, Слово о светом кнезу Лазару Андонија Рафаила, Зборник историје књижевности, X, Београд 1976, 147-179.

Ђ. С. Радојчић, Григорије из Горњака, Историјски часопис, III, Београд 1952, 85-106.

⁶ Г. Острогорски, Србија и византијска хијерархија држава, О кнезу Лазару, научни скуп у Крушевцу 1971, Београд 1975, 125-137.

В. Машин, Византијски утицај у Србији у XIV веку, Југословенски историјски часопис, Београд 1937, 670-675.

⁷ Ђ. Трифуновић, Књижевна историја, XIII 52, Стара српска књижевност, Београд 1981, 669-676.

⁸ Климент Охридски, Ђирило и Методије, Житије службе, канони, похвале. Приредио Ђ. Трифуновић, Београд 1964, 107.

уживати један нов и мали крштени народ.⁹ Средином XI века када се поделила хришћанска црква и разграничили односи између Истока и Запада, српски народ већ одавно христјанизован остао је усмерен ка Византији.

Како сам већ напоменуо, односи између Србије и Византије живо су се развијали кроз борбу и мир, што претпоставља противречну основу српско-византијских односа. Вековима се ширио у Србији утицај Византијске цркве, а то значи и целокупног византијског наслеђа. Освајањем византијске територије, поред утицаја византијске цркве и културе, у Србију продире утицај византијских државних установа. На освојеној византијској територији, Срби се упознају с правним уређењем и управним апаратом.¹⁰

Наравно, читаво хришћанско Откривење и посебно црквено подвижнички и литургијски садржај и карактер православља примили су Срби првенствено кроз свето Кирило-Методијевско наслеђе, а после тога су наставили да га усвајају и на своме тлу развијају преко Светог Саве.¹¹ Са богатим духовним наслеђем, из Византије Срби су примили и усвојили и све оне прихватљиво уграђене у хришћанство, елементе јудејског и античког наслеђа, које су Апостоли и Оци цркве користили у својим текстовима.¹² Тако је млада српска књи-

жевност кроз превођење и усвајање богате Византијско апостолско потристичке, литургијске, хагиографске, догматско-канонске и порвижничко-исихостичке литературе наследила и усвојила богатство православља. За Свету Браћу А. Јевтић каже да их је Византија родила и одгајила и послала да и друге народе препорођују у Христу у заједници све браће Христове.¹³ Због таквог учења Света Браћа су била прогоњена од једне друге идеологије која је у време папе Николе I (IX век), под утицајем франока ширила папске претензије. Ту су франци нанели Латинима злу услугу, јер је франачки дух надвладао у Риму, тако да је Рим подлегао измени вере у Символу.¹⁴

У време Св. Саве свакоме је познато било, како у Србији, тако и у византијском свету, да је римски папа Адријан II (867-872) подржао мисионарски рад словенских просветитеља св. Тирила и Методија, да је хиротонисао Методија, да су ученике Свете Браће рукоположила два римска епископа. Исто тако морало је бити живо и предање о томе да су франачки католички свештеници у Панонији ухапсили Методија и две и по године га држали у затвору, док га 873. године није ослободио папа Јован VIII (872-882) те да је интересовање римских папа за мисионарску мисију св. Тирила и Методија и његових ученика опало, да су Методијеви ученици протерани из Моравске, од којих су неки продати као робови и одведени у Венецију, други протерани, а трећи затворени, да је богослужење на словенском језику забрањено, због чега је морало да нестане у Западној Европи.¹⁵

Прихватањем византијског наслеђа, превођењем

⁹ Ј. Поповић, Догматика православне Цркве, III, Београд 1978, 272-275.

¹⁰ Г. Острогорски, Византија и Словени, Београд 1970, 17-20.

¹¹ Д. Богдановић, Историја, 143-162, Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности, Београд 1968, 175-191,

А. Е. Тахиаос, Улога св. Саве у оквиру словенске књижевне делатности на Светој Гори, Сава Немањић-Свети Сава. Историја и предање, Београд 1979, 85-89.

Ј. Тарнанидис, Култ св. Саве и св. Симеона код Грка, Хиландарски зборник 5, Београд 101-156.

В. Ђоровић, Света Гора и Хиландар, Београд 1985, 49-68.

М. Кашанин, Српска књижевност у средњем веку, Београд 1975, 112-124.

П. Поповић, О књижевном делу св. Саве, Братство књ. 28, Београд 1934, 36-44

¹² Г. Флоровски, Путеви руског богословије, Београд 1937, 36-42.

Ђ. Трифуновић, Књижевна Историја, XVI, Античко наслеђе у старој српској књижевности, Београд 1983, 167-220.

¹³ А. Јевтић, Живо предање у Цркви, Врњачка бања 1998, 250-280.

¹⁴ Г. Острогорски, Византија и Словени, Београд 1970, 59-75.

¹⁵ П. Поповић, Тирило и Методије, Годишњица Николе Чупића, XLV, Београд 1936, 86-120.

Д. Оболенски, Шест византијских портрета, Београд 1991, 23-26.

и преписивањем дела ранохришћанских и византијских отаца и преузимање најлепших византијских образаца на пољу књижевности, архитектуре и уметности, Србија се као део византијске културе нашла на самом врху европске цивилизације. Велики удео у томе имао је манастир Хиландар у чијим су испосницама образовани највећи српски писци. Њиховим трудом преведена су на српскословенски језик најважнија и за духовно уздизање народа најкориснија дела ранохришћанске и византијске духовности и књижевности. То значи да су већ у време стварања српске књижевности средњег века путем превода заступљене све школе византијске књижевности: палестинска школа, VI век (Доротеј, Варсонуфије); Синајска школа, VII век (Јован Лествичник, Филобеј, Анастасије Синајски, Исихије); Сиријска школа, VII век (Исак Сирјанин); Студитска школа, X-XI век (Симеон Нови Богослов, Никита Студит).¹⁶ На овој и оваквој литератури васпитавао се и духовно образовао Св. Сава, а с њим и за њим његови ученици и наследници који су нам оставили своје оригиналне текстове.¹⁷

Растко Немањић (1176-1235), трећи син великог жупана Стефана Немање, још као младић напустио је управу Хумском облашћу, вероватно 1191. године и у Светој Гори примио монашки чин.

Извори сложено говоре о његовој неутољивој жудњи да живи светим испосничким животом. Сава је примио расу у Старом Русику, а замонашен у Ватопеду, где је 1197. године дочекао оца, тада већ монаха Симеона. Са очевим ауторитетом и духовним угледом што га је сам за кратко време стекао на Атосу, Сава је у намери да заснује српску обитељ на Светој Гори тражио и добио од византијског цара Алексија III Анђела (1195-1203) у Цариграду 1198. године хрисовуљу којом се запустели манастир Хиландар ставља под управу Симеона и Саве као потпуно самоуправни, независни мана-

стир.¹⁸ Оснивањем сопственог српског манастира у Светој Гори, средишту православне духовности, и добијањем акта о његовој независности, откривали су тежње првих Немањића и наговештавали развој српског црквеног питања и српског духовног живота. После смрти Симеона 1199. године, Сава је неко време у обновљеном, српском Хиландару. После пада Цариграда 1204. године, он се вратио у Србију са очевим моштима, измирио браћу Стефана и Вукана, и остао у Студеници као архимандрит до 1217. године, када одлази поново у Свету Гору поводом Стефановог крунисања латинском круном.¹⁹ У Nikeји 1219. године добија чин архиепископа и статус аутокефалности за српску цркву.²⁰

Пред одлазак на Свету Гору, жељан духовног подвига, Сава је свакако стекао потребно знање грчког језика.

У Свету Гору је Сава отишао већ писмен и формиран на делима ранохришћанске, византијске и старословенске књижевности. Његови биографи истичу, свакако не само као опште место, нарочиту заокупљеност Растка Немањића књигом. У његовој лектури, како се она може препознати у делима што их је за собом оставио, налазила су се не само јеванђеља, апостоли и паримејници, а поготову псалтир, него и духовно штиво пролога, патерика, сигурно Лестница Јована Лествичника, беседе рановизантијских црквених отаца (пре свих - Јована Златоустог), као и црквеноправна литература, бар у оној верзији Закона Судног за коју се вели да ју је са византијске Еклоге превео Методије Солунски уочи моравске мисије 863. године. Боравак у Светој Гори омогућио је Сави да прошири круг своје лектуре оним књигама које су, природно, морале имати нарочиту улогу у жи-

¹⁸ В. Ђоровић, Дела старих српских писаца, књига I, списи св. Саве, Сремски Карловци 1928, 1-4.

¹⁹ В. Ђоровић, Света Гора и Хиландар, Београд 1985, 50-68, Иста, Историја српског народа I, Београд 1981, 372-389. Ђ. Слијепчевић, Историја српске православне цркве I, Минхен 1962, 113-126.

²⁰ Ј. Тарнанирис, Колико је Св. Сава..., 55-62

¹⁶ Д. Богдановић, Неоплатонизам у исихастичкој књижевности код Срба, Православна мисао, 28, Београд 1985, свеска 32, 5-9.

¹⁷ А. Јевтић, Развој богословља код Срба, Врњачка бања 1992, 53-56.

воту светогорских монаха.²¹ Смисао за организовање манастирског и литургијског живота говори без двоумљења о Савином широком познавању литургијске и монашке књижевности у грчким типцима и нарочито великим химнографским зборницима као што су октоиси, триоди и минеји, где су већ доказани узор и непосредни књижевни извори оних текстова које је Сава написао. Ту су и разни молитвеници са акатистима и канонима, чији је утицај на Саву очигледан. Однос Светог Саве према књижевности огледа се и у његовим манастирским уставима (типцима), где је читању књига и библиотеци дато важно место у духовном животу монаха, а можда још више - у саставу првих српских библиотека манастира Хиландара, основана када и манастир, 1198. године.²²

Први поуздани трагови књижевног и општег, културно - историјског утицаја оваквог учења у Србији везани су још за рад Светог Саве и почетак старе српске књижевности.²³ Савин биограф Доментијан примећује: «Поживе по подобију древних првих светих отаца.» А други Савин биограф, Теодосије додаје: »Како је говорио, тако је и творио.» Свети Сава је посветио велику бригу организацији монаштва у Србији. Но, његов рад не треба схватити само као црквеноправну делатност, кроз основна акта о устројству српских манастира. Хиландарски и Студенички типик, и ван њих Свети Сава је желео српском монаштву од самог почетка и његовог постојања, да да правилне духовне смернице. Тако, позивајући Немању да дође у Свету Гору, Свети Сава ту пише: «А, тебе молим, Господине мој и оче, ако желиш видети мене, чедо своје љубимо у овом пролазном веку, остави земаљско царство јер је пропадљиво и привремено, и слава његова брзо пролази..., да дошавши у Свету Гору уграбиш царство небеско.» У том духу Свети Сава поучава и српско свештенство: «Не брините се, дакле, за оно што је земаљско.

Остављајући оно што је привремено, купићемо небеско.» Савина Хиландарска повеља саткана је од истих мотива: «...И све овога света, част и слава дође ми као ништа, и сва красота овога света и диван изглед постаде ми видимо као дим.»²⁴ У овом духу Доментијан пише поводом Св. Саве: «Вазда спремаше све ка пренебесном животу, знајући вољу љубитеља свога Христа и хотећи све сместити у Царство небеско.»²⁵ Речи које ставља у Немањина уста су могле бити и његове сопствене.

Србија је, за време Св. Саве одржавала добре и чврсте везе са синајским манастирима, што је несумњиво утицало на развој оних идеја у којима ће се кретати наше духовно стваралаштво. Утицај синајске мистике, која извире из Лествице, Јована Лествичника, а пролази и кроз књижевна дела Симеона Новог Теолога, осећа се веома много управо у главном Теодосијевом књижевном саставу, у Житију Светог Саве, и то у оним појединостима које откривају Савине унутрашње мотиве његове «умне делатности» и стремљења. «Ноћу имађаше у молитвама многа обноћна стања, да се мислило да је болестан, или да му је тело некако од меди, а оживљено, а легање доле и мноштво клањања којима умртвљаваше пут, ко ће испричати», пише Теодосије. У Хиландарском типiku Свети Сава препоручује и топло мољење са сузама. Познато је да је он сам имао дар у вези са тим Доментијан пише: »У пошћењу и сузама створивши сву силу... веселећи се духовно сузним струјама.»²⁶ Теодосије потврђује Доментијана. Савин однос према монаштву, сматра Теодосије, од самог почетка обележен је даром суза. Теодосије објашњава дар плача код свог светитеља снажном закупаљеношћу Христовим ликом, љубављу према Христу и жудњом да се достигне што виши степен духовног живота, што је већа близина Христу, трајна обузетост мислима на час одласка из овог света

²¹ А. Е. Тахиаос, Улога Св. Саве, 85-89.

²² Д. Богдановић, Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара I, Београд 1978, 18-43.

²³ Л. Мирковић, Скитски устави Св. Саве, Братство 28, Београд 1934, 52-67.

²⁴ Доментијан, Живот Св. Саве и Св. Симеона, превео Л. Мирковић, Београд 18, 38.

²⁵ Теодосије, Живот Св. Саве, превео М. Башић, Старе српске биографије I, Београд 1924, 82.

²⁶ М. Петровић, Студенички типик и самосталност Српске цркве, Београд 1986, 9-42.

и сусрет са Христом. Теодосије инсистира на посебном Савином афинитету према исихији, према аскези, усамљености и тишини у умној молитви.²⁷ Зато и није тешко објаснити чињеницу, зашто је Свети Сава за свој манастир на Атосу, Хиландар, а после за Студеницу, превео са грчког и редиговао текст пролога из типика Евергетидског манастира²⁸ (написаног, допуњеног и прерађеног 1143-1158. године), типика који је прожет класичном исихастичком традицијом древног источног монаштва, на којој ће и исихастички оци XIV века, зидати свој теолошки систем.

Свети Сава је био велики подвижник, каквога смо већ приказали, али он је попут великих црквених отаца, који су били не само подвижници, него и најбољи интерпретатори јеванђеља, разумео да је подвижнички живот у исихији «молћелнији» строгом посту и молитви само припрема, и то најсигурнија припрема, за један други подвижнички живот и рад у свету и друштву. Зато и свим великим Савиним подухватима претходи повлачење у тиховање (самотништво) - исихији. Путовање у Цариград због потреба Хиландара, повратак у Србију са моштима светог Симеона и миреше браће, добијање аутокефалије Српске цркве, смиривање прилика у Србији под краљем Владиславом, све те мисије су праћене светогорским подвизовањем и тиховањем.²⁹ Није чудо што су неки наши историчари, лишени религиозног елемента анализе, нису имали разумевања за Савине поступке, па су их тумачили као политичке маневре.³⁰ У ствари, Свети Сава је у самоћи и молитви, сакупао духовну снагу, пре сваке земаљске делатности, а то је била, као што сам већ рекао, традиција код многих тиховатеља пре доношења неке одлуке или неке светске мисије. Свети Сава је успео да се паралелно одликује и као аскез и као државник, а да

увек и у свакој прилици, остане Христов монах. Ово све захваљујући томе што је Свети Сава по својој духовној конституцији и својим погледима на духовни живот, био и остао типичан православни, светоотачки тип монаха са свом оном ширином православног монашког подвижника од почетног послушника и врлинског практичара, до усамљеног анахоретског молчалника, какви су били сви велики монаси на истоку током векова, на чијем је искуству, предањима и типцима, свети Сава и засновао српско монаштво. «Све је учењем утврђивао у вери и у свим манастирима предаваше да се држе устави и обичаји монашког живота као што их је видео у Светој Гори, у Палестини и у Азији», пише Теодосије.³¹

При овом, не треба заборавити да је Света Гора имала своје дубоке корене и почетке на Синају, у Јерусалиму, у Цариграду у њиховој теологији и духовности, и она је достојно продужавала ту вековну православну традицију светоотачког опита и духовног искуства. И, ето на тим изворима, научио се и напојио се Свети Сава. Повезаност Светог Саве са Светом Гором доказује се, пре свега, везом коју је он засновао између Србије и Свете Горе, везом која неумањена траје вековима. За све словенске монахе Света Гора је у средњем веку била школа духовности и просвећености и у њој су учили од византијског монаштва, које је већ имало вековне традиције, да у себе усаде њихово знање и мудрост. Зато можемо лако разумети брзо оснивање и организовање центара по словенским манастирима и келијама у којима су се преводили и писали текстови. Преводи Св. отаца настали су отуда, што су Словени имали потребу за њима из више разлога. Један је био тај, да су њихове цркве, у земљама одакле је било њихово порекло имале такве потребе, друго да су те потребе имали њихови манастири, а треће да би образовали своје народе византијско православним наслеђем.³² Света Гора је у доба Св. Саве као и данас имала представнике свих народа који припадају православној породици.

²⁷ Теодосије, 85.

²⁸ М. Петровић, Студенички типик, 20.

²⁹ Историја народа Југославије, Иван Божић, Загреб 1953, 353-395.

Историја српског народа, Београд 1981, 298-310.

³⁰ В. Ђубриловић, Историја политичке мисли у Србији XIX века, Београд 1958, 17.

³¹ Теодосије, 175.

³² А. Е. Тахиаос, Улога Св. Саве, 85-89.

Присуство странаца, монаха на Светој Гори било је подстицано од самог Василевса, који су одиграли најважнију улогу у стварању светогорских манастира. Они нису само примали монахе већ су и охрабривали насељавањем странаца монаха на Атосу, и то тако што су подстицали стварање манастира за сваки народ. Разноликост православних народа које је подстакнуто дозволом византијског цара, створен је, како сам већ напоменуо, диван византијски букет различитих цветова православних народа и на тај начин потврђено је екуменско заједништво територије насељене многим народима. Тако су на Светој Гори живели и данас живе монаси из Русије, Србије, Бугарске, Грчке, Грузије и Румуније у манастирима које су сами основали. Монаси православних народа, које сам већ поменуо, живели су на Светој Гори далеко од антагонизама државе. Православно учење је рушило вештачке баријере међу људима и народима, не признајући никакву супротност једног народа другим, а у моралном погледу она брише сваке класне и расне разлике. Светогорски монаси нису престали да одржавају везу са својом отаџбином, нису порицали своје етничко порекло, али и поред тога су успели да створе свест о византијско-православном идентитету, о припадању хришћанској екумени, која је Црква, мистично тело Христово. На Светој Гори је владао дух заједништва, владало је оно што је изнад световне свакодневице.

Поред византијске књижевности која је већ била позната на Светој Гори, овде је створена локална светогорска књижевност. Овом стваралаштву припада и дело Св. Саве, које једним својим делом припада словенској књижевности, а другим стваралаштву Свете Горе. Он је био пионир, не само српске, него и опште словенске оригиналне књижевности светогорске традиције.

Какав је основни став Светог Саве, и кроз њега предање које из њега израста, најочигледније можемо 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, цео народ да «приклоне богољубива срца своја, да би чули речи

светих истина, да их ставе у срца своја и у свести душа својих и поред очи ума свога».

Свети Сава настављајући да моли браћу и чеда да положи сву наду своју на Бога, да се држе, пре свега, праве његове вере. Даље, Свети Сава каже: «Духовна нада није игра, нити речи безумља мисли људских, него је то проповедна света вера Божија на којој су основани свети чинови у Христу Исусу Господу нашем.» «Та истина», наставља Свети Сава, «претходи духу и срцу, уму и разуму и као чудесно присутна ставља се у њих.» С обзиром на то, срце, савест, разум и ум не могу бити њено мерило, јер су оно што јесу и оно што треба да буду. Њоме и кроз њу. Као таква, истина за Светог Саву и за предање 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 њим и пут који узводи њој.³³

Савино дело, садржи реторске узмахе дубоко теријско уопштавање, умне узлете, молитвене доживљаје стечене у дубокој тишини миле осаме. Но, за Светог Саву је јасно да «мир Божији» превазилази сваки ум човечији. Ова реченица може, савременом читаоцу, да изгледа као украс, да буде схваћена као фигуративни начин изражавања. Али, ако то доведемо у везу са усамљеничким, нимало лаким подвигом његовим у испосници у Кареји и Студеници, где је дословно испуњавао строге одредбе њеног типика, где је у осами тонуо у тишину и тражио дубљи и садржајни ослонац и мир у Бога - сусрет са Богом - онда то морамо схватити као најдубљи животни став, без обзира начин и функцију коју је имао пре и после ових осаме и тиховања.

Свети Сава негује византијско наслеђе, њен корен, а из тога следи извор доброг и вредносног.

Ево како је говорио Свети Сава када је на позив

³³ А. Јевтић, Из богословља Светог Саве: Жична беседа о правој вери, Београд 1977, 158.

Јер. Амфилохије, Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића, богословље 1 и 2, Београд 1981, 23-49.

свога брата Стефана дошао у земљу са мртвим телом свога оца Светога Симеона, да би свој народ спасао братоубилачког рата : «Вас ради саплеменика ми, оставих свету ми и слатку пустињу и не дођох да тражим више од душа ваших.»³⁴ Не тражи Свети Сава власт, моћ, силу, богатство, већ душе људи својих. Победио је он себе, све своје краљевске потребе, и посветио се Богу. Он неће да влада, неће да суди, већ да просвети свој народ, да окрене његово лице Богу и осветли његов лик именом Божијим у срцу. Отуда велики утицај Светог Саве на српски народ јер он највеће истине није доказивао речима, већ својим животом. Зато је он остао главни светитељ у историји српског народа и истовремено спона која историјски и духовно повезује Србију са Византијом.

У његово доба византијско наслеђе постаје за Србе узор у свему што није искакало из оквира православља, оно се органски утапа са основним елементима аутономне српске духовности и културе. Оно што су Српски народ и Српска Црква по својим специфичним особинама били и јесу, дао је Свети Сава. Он је тако дубоко продро у душу српског народа, да је његова слика остала неизбрисиво.

Његов дух није никада престао да живи у Српској цркви и Српском народу. Он је саздан за тешка времена, за времена тешких искушења, јер само он може Српски народ и Српску цркву одржати на овој опасној и судбоносној географској и духовној међи Истока и Запада.

³⁴ Доментијан, Живот Светог Саве, 56.

LA LITURGIA IN SLAVO AI TEMPI DI CLEMENTE DI OCRIDA*

Marcello Garzaniti

Alla morte di Metodio (885) la missione dell'“arcivescovo degli Slavi” si era conclusa con la persecuzione e la cacciata dei suoi discepoli dalla Moravia per istigazione del clero latino germanico, secondo le severe disposizioni papali. Lasciando solo tenui tracce nell'Europa centrale, l'eredità cirillometodiana mise radici nella penisola balcanica mutando profondamente carattere. Con il suo innesto nella nascente chiesa bulgara si crearono le basi della tradizione bizantino-slava, che diede vita a una produzione libraria destinata all'uso liturgico o paraliturgico e alla formazione del clero slavo.

Agli inizi del X sec., mentre l'area panonica subiva l'invasione degli ungari, in Dalmazia, ancora tema bizantino, si riorganizzava nelle città costiere la rete dei tradizionali episcopati latini, che estesero progressivamente la loro influenza sull'entroterra, abitato in maggioranza da popolazioni slave. Nell'area controllata dai regnanti croati intanto si consolidava la posizione del vescovato di Nona (Nin)¹. Nel canato bulgaro, che tradizionalmente chiamiamo primo impero bulgaro, la nuova organizzazione ecclesiastica, ancora dipendente dal patriarca costantinopolitano, estendeva intanto la sua influenza fino all'area adriatica².

* In questo contributo si riprendono alcune problematiche presentate in Garzaniti 2010.

¹ Per la storia del cristianesimo in area dalmata fra il IX e l'XI sec. si veda il saggio magistrale di V. Peri (Peri 1982). R. Katičić ha dedicato un ampio saggio alle origini della tradizione letteraria in area croata, su cui torneremo più avanti (Katičić 1998). Per una ricostruzione della storia degli studi sulla diffusione dell'eredità cirillo-metodiana in area croata v. Petrović 1988.

² Si vedano a questo proposito le voci dedicate alla storia

In questa situazione, che abbiamo presentato in modo assai semplificato, si stabilì per la prima volta nell'area balcanica un confine fra l'amministrazione ecclesiastica, che seguiva la tradizione latina, e la nascente chiesa bulgara di tradizione bizantino-slava, che entrarono in concorrenza nella cristianizzazione delle popolazioni slave. Sarebbe necessario, tuttavia, studiare meglio l'evoluzione storica non solo per disegnare la formazione delle singole culture nazionali, quanto per comprendere le dinamiche dei diversi processi di acculturazione delle popolazioni slave al mondo mediterraneo, cercando di ricostruire il contesto storico in cui si sviluppò la liturgia slava.

L'assoluta novità dell'opera dei fratelli tessalonicesi era consistita nella codificazione della lingua slava per la preparazione di testi, e quindi di libri, di uso liturgico. Questo processo, data la complessità della liturgia latina, con la varietà delle sue tradizioni, e della liturgia greca, che era in una fase fortemente evolutiva, non si poteva realizzare nel periodo del magistero metodiano in Moravia. Tuttavia questo magistero consentì sotto l'egida papale la presenza dello slavo nella liturgia latina. Il progetto di Metodio, che mirava a estendersi a tutti gli slavi, doveva rappresentare solo la base di successivi progressi, che furono impediti dopo la morte del presule (885) dall'anatema papale che assunse le posizioni del clero germanico, e, pochi anni dopo, dall'invasione ungara.

Nel primo impero bulgaro, con la formazione di

ecclesiastica nell'Enciclopedia cirillo-metodiana, con ampi riferimenti bibliografici, in particolare: *Eparchija na Kliment Ochridski, Ochridsko kniževno središte, Splitski sabori* (Dinekov, Graševa, Nikolova 1985-2003).

un clero slavo e le nuove traduzioni di libri liturgici dal greco, si formò una gerarchia ecclesiastica e una tradizione monastica che si serviva dell'antico slavo ecclesiastico o paleobulgaro, come lingua della chiesa e della cultura, in un contesto profondamente influenzato dalla cultura bizantina³. L'attività dei discepoli di Metodio, sia in ambito educativo, sia in ambito scritto si può ricostruire soprattutto grazie alla Vita greca di Clemente di Ocrida (+916), scritta da Teofilatto sulla base di una testimonianza slava coeva, come pure della breve Vita di Naum, di cui possediamo l'originale slavo, che ne completa le informazioni⁴.

Pur mediata dalla penna di Teofilatto, la Vita di Clemente (d'ora in poi VCI) può considerarsi una testimonianza credibile della continuità, ma soprattutto delle trasformazioni della missione metodiana in area macedone, confinante con la Dalmazia e l'Epiro. Secondo le più recenti ricostruzioni storiche Clemente era titolare della diocesi di Dragvišta, nella regione degli slavi Drogoviti, per la sede di «Velitza», che potrebbe corrispondere alla città di Velessos. Il suo ampio territorio doveva coincidere con la Macedonia nord-occidentale e comprendeva anche la città di Ocrida, l'antica Lychnidos⁵. E' interessante osservare che, se ancora nell'VIII sec. la sede di Lychnidos era considerata suffraganea della metropoli di Durazzo, a partire dall'inizio del X sec. le *Notitiae episcopatum* del patriarcato costantinopolitano non la menzionano più⁶. Probabilmente Clemente

fu destinato a Velessos, che non aveva alcun prestigioso passato, per distinguere la nascente chiesa slava, in fase di organizzazione nel primo impero bulgaro, dai tradizionali episcopati storici, che dipendevano dalla sede costantinopolitana⁷, per giunta Velessos si trovava in un'area non lontana dall'antica sede di Sirmio, a cui sarebbe stato elevato il suo maestro Metodio.

L'epoca di Clemente è fondamentale sia per la creazione di un clero slavo⁸, sia per la preparazione dei libri liturgici in slavo⁹. Procedeva e si sviluppava intanto il processo di sacralizzazione del libro slavo che era cominciato in Moravia. Nella Vita di Clemente occupa un posto più importante che nella Vita di Costantino-Cirillo (XVII, 5) la consacrazione dei libri slavi, avvenuta a Roma al tempo di papa Adriano¹⁰. L'episodio precede e introduce l'ordinazione a Roma della prima generazione di presbiteri slavi, fra cui doveva esserci lo stesso Clemente¹¹. L'opera educativa e pastorale del primo vescovo slavo dell'impero bulgaro, come dimostra la stessa Vita scritta da Teofilatto¹², rimase appannaggio della chiesa di Ocrida, che ereditò i sussidi per la liturgia e le catechesi, testimoniate dai numerosi scritti lasciati dal presule. Un'ulteriore conferma della sua attività nell'ambito dei testi liturgici ci viene dalla recente scoperta di una ricca produzione innografica in slavo, che ribadisce il progetto della prima generazione dei discepoli di ampliare progressivamente l'uso dello slavo nella liturgia di tradizione bizantina nel primo impero bulgaro¹³.

Nella medesima epoca l'alfabeto glagolitico fu difeso e promosso dal monaco Chrabr, nel suo breve trattato *Sulle lettere* (*O pismenech*), che esaltava il nuo-

³ Per un quadro della letteratura paleobulgara, sostanzialmente legata al culto e alla cristianizzazione, si veda il saggio di G. Podskalsky (Podskalsky 2000), che costituisce un vero e proprio repertorio bibliografico, ma anche l'Enciclopedia cirillo-metodiana, appena menzionata, come pure il Lessico enciclopedico curato da D. Petkanova (Petkanova 2003).

⁴ Cf. Tunickij 1918.

⁵ Ci sembra illuminante a questo proposito sia l'articolo di Peri (Peri 1992), che spiega per la prima volta come i due nomi possano corrispondere alla medesima città, sia il saggio di A. Delikari, che, non citando Peri, cerca di dimostrare l'identità di «Velitza» con Velessos (Delikari 1997). Nella sua breve ma magistrale biografia del presule, D. Obolensky suppone, invece, una notevole distanza fra la sua residenza a Ocrida e la sua cattedra (Obolensky 1988), un fatto che ci sembra difficilmente concepibile all'epoca.

⁶ Darrouzès 1981, 3, 303, cf. Delikari 1997, pp.79-80.

⁷ *Ibidem*, pp.94-95

⁸ VCI XVIII, Tunickij 1918, pp.118, 120.

⁹ VCI XXVI, *ibidem*, pp.132, 134.

¹⁰ VCI III, 9, in *ibidem*, pp.72,74.

¹¹ VCI III, 10, *ibidem*.

¹² VCI XXVI, *ibidem*, p. 134.

¹³ Si vedano a questo proposito i materiali della Tavola rotonda, curata da K. Stantchev e M. Yovcheva (Stantchev, Yovcheva 2003). Non entro nella discussione sull'effettivo uso dell'innografia slava nella liturgia su cui ha posto l'attenzione Ch. Hannick fin dagli anni ottanta (Hannick 1988, p.49).

vo alfabeto considerandolo per certi aspetti superiore persino all'alfabeto greco. La stagione aurea della prima letteratura paleoslava si colloca proprio all'interno di questo progetto e dovrebbe essere interpretata nelle sue più concrete finalità: la creazione progressiva degli strumenti librari per la celebrazione del culto, per la formazione e l'istruzione di un clero slavo e di un monachesimo slavo costruito sul modello bizantino.

Fra gli esiti più sorprendenti della trasformazione dell'eredità cirillo-metodiana in Bulgaria vi sono due fenomeni, che generalmente non sono analizzati insieme e vengono piuttosto considerati di senso contrario. Da una parte la creazione dell'alfabeto cirillico, costruito sulla base della maiuscola greca, che segnò a cominciare dall'area bulgaro-orientale il progressivo abbandono dell'alfabeto glagolitico, inventato da Cirillo, dall'altra l'uso di definire «lingua bulgara» l'idioma della pratica liturgica e più in generale della cultura scritta di origine metodiana¹⁴. A dispetto della diversa origine etnica dell'aristocrazia, infatti, l'aggettivo «bulgaro» era diventato sinonimo di «slavo» nella designazione della lingua e della tradizione scrittoria. Nella Vita di Clemente in diverse occasioni si glossa l'etnonimo slavo con il termine «bulgaro»¹⁵. All'interno della sinonimia fra «bulgaro» e «slavo» si deve interpretare il *topos* evangelico dell'operaio dell'undicesima ora applicato al «popolo bulgaro» nella medesima Vita¹⁶, più tardi usato dal metropolita Ilarion per la Rus' di Kiev. Clemente stesso viene definito «primo vescovo di lingua bulgara»¹⁷. Entrambi i fattori, la nascita del cirillico e l'idea di «lingua bulgara», furono di fondamentale importanza per la formazione della liturgia bizantino-slava.

Dopo la scomparsa della prima generazione dei discepoli di Metodio la creazione di una gerarchia slavo-bulgara giunse a una prima fase di stabilizzazione fra il 917 e il 918, quando l'imperatore bulgaro Simeone (894-927), realizzando antiche spinte autonomistiche, fece elevare l'arcivescovo di Preslav, che dipendeva dalla sede costantinopolitana, a patriarca della chiesa autocefala bulgara. E' difficile sottovalutare l'importanza di questo avvenimento, sia sul piano ecclesiastico, sia sul piano culturale, dal momento che poneva le premesse di una pericolosa dicotomia all'interno della penisola balcanica¹⁸. La liturgia slava ne ricevette sicuramente nuovo impulso. Si manifestarono allora forti resistenze a Costantinopoli, come dimostra il tardo riconoscimento dell'imperatore bizantino (927), che alla fine fu giustificato sul piano giuridico come rinnovamento della storica sede di Dorostolos (Drista)¹⁹.

Il primo impero bulgaro, espandendosi, aveva messo in crisi l'egemonia bizantina nell'area macedone, ed aveva esteso la sua influenza fino alla Dalmazia, abitata sia da popolazioni latine, soprattutto nelle città, sia da popolazioni slave, entrando in conflitto con il regno di Croazia²⁰. Nel perdurante conflitto fra impero bulgaro e impero bizantino si inserì, dunque, il regno di Croazia, aprendo un nuovo fronte della più vasta guerra bulgaro-bizantina. L'espansione del primo impero bulgaro con la formazione di una gerarchia slava, che dipendeva dall'arcivescovo e poi patriarca, residente a Preslav, crearono una nuova situazione sul piano dell'amministrazione ecclesiastica soprattutto al confine fra l'area macedone, dalmata ed epirota, con

¹⁴ E' difficile stabilire se questo processo sia stato sancito nel cosiddetto concilio di Preslav dell'893. Podskalsky ipotizza che nella medesima occasione sarebbe stato ordinato vescovo Clemente (Podskalsky 2000, p.125, n.517).

¹⁵ VCI II, in *ibidem*, p.70.

¹⁶ VCI IV, in *ibidem*, p.83.

¹⁷ VCI XX, in *ibidem*, p.122. Peri ne dà un'interpretazione legata all'uso della lingua nella liturgia, che, pur da prendere con cautela, è molto interessante: «Clemente fu il primo vescovo che nella sua chiesa cattedrale celebrò tutte le funzioni e gli uffici, pontificali e liturgici, in lingua slava» (Peri 1992, p.179).

¹⁸ Si veda il giudizio di Dvornik 1974, p.104. Sull'unità dello spazio balcanico e le drammatiche conseguenze della sua dicotomia all'epoca della formazione del primo impero bulgaro si veda il nostro studio sulla idea dello spazio nel mondo bizantino-slavo (Garzaniti 2003).

¹⁹ Sulla storia del primo patriarcato bulgaro, assai difficile da ricostruire per la scarsità di dati disponibili, vedi gli studi di I. Dujčev (Dujčev 1968) e di H.-D. Döpmann (Döpmann 1992).

²⁰ Per la storia dell'area in generale e più specificamente sui rapporti bizantino-bulgari si veda il recente studio di P. Stephenson, dedicato alle frontiere bizantine nei Balcani, che cita i più recenti risultati dell'archeologia e della storiografia (Stephenson 2006).

conseguenze profonde che decisero per sempre le sorti dell'eredità metodiana in queste regioni.

Sulle coste dalmate, come nell'entroterra si era diffusa la tradizione cirillo-metodiana e si erano costituite comunità e monasteri che celebravano nella lingua slava, ispirandosi all'opera del presule moravo²¹. Seguendo una tradizione storiografica, che risale già a Farlati, abbiamo ragione di credere che esse facessero riferimento al vescovo di Nona. Dalla scarsa documentazione in nostro possesso si può dedurre che la sua azione non era legata a uno specifico territorio, quanto piuttosto alla corte regale, e che i suoi presuli si proponevano di amministrare le comunità croate anche adottando lo slavo nella liturgia, come era avvenuto in Moravia. Questa diocesi, pur avendo un'origine oscura²², proprio per la sua relazione con la corte regale aspirava al ruolo di sede primaziale della Dalmazia.

L'uso dello slavo nella liturgia latina in area dalmata doveva comunque limitarsi a determinate parti della liturgia, soprattutto alle parti fisse (in special modo il simbolo della fede e il padrenostro), ma doveva comprendere in primo luogo le pericopi, in ogni caso sempre sul modello della dominante tradizione latina. La preponderanza del latino è testimoniata ampiamente dalle iscrizioni delle chiese di area dalmata, usata anche quando si parla dei regnanti croati. Assai più circoscritto appare l'uso epigrafico del glagolitico, mentre, è importante ricordarlo, del tutto trascurabili sono le tracce del greco. In queste iscrizioni si può peraltro osservare una sinonimia parallela a quella testimoniata nel primo impero bulgaro, laddove il re croato Branimir, che regno fra l'879 e l'892, viene definito sia *dux Cruatorum* sia *dux Sclavorum*²³.

La nuova organizzazione ecclesiastica bulgara entrava, dunque, in concorrenza con la gerarchia che

Roma considerava sotto la sua diretta autorità, contando soprattutto sull'uso sistematico dello slavo nella celebrazione dei sacramenti per evangelizzare le popolazioni locali. L'azione del vescovo di Nona, sostenuta dal regno croato, doveva apparire assai più debole di fronte a un metropolita bulgaro che portava il titolo di patriarca, offrendo pericolosi cedimenti all'influenza dell'impero bulgaro. Proprio per queste ragioni si mosse con grande prontezza e decisione la diplomazia papale, che già aveva dovuto subire una sconfitta nei Balcani con la perdita effettiva della sua giurisdizione sul primo impero bulgaro, a cui peraltro Roma continuava a non rassegnarsi. Nel 923 due legati romani, i vescovi Teofilatto e Caro giunsero, infatti, a Costantinopoli, per favorire una soluzione al conflitto bulgaro-bizantino²⁴.

In Dalmazia, inoltre, il clero di Spalato vedeva minacciata la propria autorità a causa del vescovo di Nona e della diffusione dello slavo, sostenuto dalla casa regnante croata soprattutto in chiave anti-bulgara. E così come il clero germanico si era battuto contro le ingerenze di Metodio nel «proprio territorio», allo stesso modo il clero latino della Dalmazia cominciò a vedere nell'uso liturgico dello slavo una minaccia alla propria autorità²⁵. Questa volta la stessa diplomazia papale, dopo l'esperienza maturata in Moravia, si schierò subito con il suo episcopato, difendendo con tutta la sua autorità la liturgia latina.

Dopo che fu stabilita la pace fra regno croato e impero bulgaro nel 925, sotto l'egida del papa Giovanni X, si riuniva un sinodo a Spalato, erede dell'antica Salona, alla presenza dei legati papali Leone, cardinale di Palestrina, e Giovanni, vescovo di Ancona, latori di lettere dirette sia all'arcivescovo di Spalato e ai suoi suffraganei, sia al re croato Tomislav e al principe Michele di Zachumlje, che controllava l'entroterra raguseo, essendo più in stretto contatto con l'area serba. Gli atti conciliari con le lettere del papa si conservano in una tarda compilazione, risalente al XV-XVI sec. che

²¹ Non ci soffermiamo sulla complessa questione delle origini della tradizione cirillo-metodiana in area croata che per la scarsità o l'inaffidabilità delle fonti ha suscitato diverse e contrapposte interpretazioni. Vedi Petrović 1988.

²² Diverse sono le opinioni in merito. Peri la fa risalire al tempo del papa Nicola I, prima della morte del sovrano croato Trpimir. A suo parere la sua creazione era avvenuta per mano del vescovo di Spalato (Peri 1982, p.329).

²³ Cf. Hercigonja 2006, p.24.

²⁴ Cf. Zimmermann 1982, p.10.

²⁵ Petrović ha chiaramente indicato con abbondanza di riferimenti bibliografici che questa interpretazione ha avuto un ruolo dominante nella storiografia fra il XIX e il XX sec. (Petrović 1988, p.19, n.20).

contiene documenti più antichi, che ha preso il nome di *Historia Salonitana Maior*²⁶.

Il sinodo di Spalato si preoccupò di ristabilire il primato all'omonimo arcivescovato e sancì il processo di latinizzazione del regno croato. Il sinodo decise di limitare il più possibile la celebrazione della liturgia in slavo e soprattutto di vietare l'ordinazione di nuovi candidati che facessero uso di questa nuova lingua liturgica. Monaci e preti già ordinati potevano conservare il loro stato, ma si consentiva loro di celebrare in chiesa solo in caso di assenza di altri ministri ordinati e dopo averne fatto espressa richiesta al pontefice romano²⁷.

L'obiettivo principale del papa e dell'arcivescovo spalatino era di impedire la costituzione in Dalmazia di una chiesa slava, sulla base di un progetto missionario che veniva a ledere i diritti territoriali degli altri vescovi, in particolare del primate. Con il sostegno del potere regale, infatti, dalla fine del IX sec. la chiesa croata, sotto la guida del vescovo di Nona, stava probabilmente procedendo similmente a quella bulgara in area macedone, alla costituzione di chiese e monasteri in cui si celebrava in slavo ed espandeva la sua influenza nelle aree controllate dalla corona.

La reazione dei presuli, colpiti dalle sanzioni conciliari, aprì la strada a un secondo sinodo, tenuto sempre nella medesima città appena tre anni dopo (928), alla presenza del legato papale Madalberto che proveniva dalla Bulgaria per promuovere un accordo di pace fra croati e bulgari²⁸. L'assise ecclesiastica confermò tuttavia il precedente orientamento. Con questi due sinodi si veniva così a riorganizzare in Dalmazia una gerarchia latina saldamente dipendente dal papa romano, sotto la protezione del re croato, a cui in cambio si chiedeva la rinuncia alla liturgia slava.

Il pericolo della penetrazione della tradizione bizantino-slava era assai concreto. Come riconosce lo stesso Dvornik, la giurisdizione della chiesa bulgara, che aveva adottato lo slavo uniformandosi al rito bizantino, si espandeva a occidente con la fondazione proprio intorno al 925 della diocesi di Ras, quando la regione di Raška (in italiano Rascia) entrò nell'orbita dell'impero bulgaro. Il suo ampio raggio di azione è testimoniato dall'elevato numero di diocesi dipendenti dal patriarcato bulgaro all'epoca di Pietro, successore dell'imperatore Simeone²⁹. La sua espansione territoriale rappresentava inevitabilmente una minaccia per le diocesi latine dell'area dalmata e per il papato romano, che in quegli anni si stava orientando sempre di più al mondo germanico.

In questo contesto si comprende come la diffidenza verso la tradizione metodiana, che fin dagli esordi in Moravia e Pannonia aveva suscitato profonde reazioni nella curia romana, sia maturata in una vera e propria ostilità. Lo testimonia con chiarezza la lettera di Giovanni X all'arcivescovo di Spalato, di cui erano latori i legati papali che parteciparono al primo sinodo di Spalato (925). Riprendendo la lettera del predecessore Stefano V, il papa prima di qualunque altro argomento si preoccupava di negare ogni autorità alla "dottrina di Metodio", invitando i vescovi che avevano permesso o consentito la sua diffusione a una pronta correzione delle terre slave, estirpando questa "cattiva radice"³⁰.

Al di là delle ireniche interpretazioni di una prolungata esistenza della cosiddetta Slavia cirillo-metodiana le vicende della penisola balcanica mostrano come fin dai primi decenni del X sec. si creasse un confine culturale capace di dividere le popolazioni slave dell'area. La successiva occupazione bizantina, con la fine del primo impero bulgaro, con il suo processo di acculturazione in chiave antilatina, non fece altro che approfondire un solco già delineato precedentemente dall'una e dall'altra parte. Questa realtà, tuttavia, ancora in una fase di formazione, non impedì ovviamente la comunicazione e il reciproco influsso, persino nelle fasi conflittuali più acute, in cui maggiore

²⁶ Citiamo il testo nell'edizione di Klaić (Klaić 1967). Sui sinodi di Spalato del 925 e del 928 e sulle loro disposizioni contro la liturgia in slavo esiste un'abbondante bibliografia. Facciamo in particolare riferimento agli atti del simposio internazionale: *Vita religiosa, morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei sec. X-XI. (Split, 26-30 settembre 1978)*, in particolare l'intervento di M. Lacko (Lacko 1982) e J.A. Soldo, dedicato alla storiografia di questi sinodi (Soldo 1982). Più recentemente Katičić ne ha fatto una ricostruzione dettagliata (Katičić 1998, pp.392-418).

²⁷ Cf. Klaić 1967, p.101.

²⁸ *Ibidem*, p.103.

²⁹ Cf. Gelzer 1893, pp.48-55, Dvornik 1974, p.140.

³⁰ Klaić 1967, pp.95-96.

era la concorrenza per il controllo di determinate aree di confine, non solo sul piano politico, ma anche sul piano ecclesiastico e culturale³¹. La riflessione sulla tradizione scrittoria slava e la sua finalità primariamente liturgica e catechetica dovrebbe tener conto di questo contesto storico, al di là delle rappresentazioni ideologiche ed etniche sviluppatesi all'epoca dei risorgimenti nazionali.

BIBLIOGRAFIA

- Darrouzès 1981: *Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, a cura di J. Darrouzès, Paris 1981
- Delikari 1997: A. Delikari, *Der Hl. Klemens und die Frage des Bistums von Velitza: Identifizierung, Bischofsliste (bis 1767) und Titularbischöfe*, Thessaloniki 1997
- Dinekov, Graševa, Nikolova 1985-2003: *Kirilo-Metodievskaja enciklopedija*, a cura di P. Dinekov, L. Graševa, S. Nikolova, I-IV, Sofija 1985-2003
- Döpmann 1992: H.-D. Döpmann, *Zum Streit mit Byzanz um das erste bulgarische Patriarchat*, in *Byzantinische Forschungen* 18 (1992) pp.101-110
- Dürriegl, Mihaljević, Velčić 2004: *Glagoljica i Hrvatski glagolizam. Zbornik radova s međunarodnoga znanstvenog skupa povodom 100. Obljetnice Staroslavenske Akademije i 50. Obljetnice staroslavenskog instituta (Zagreb-Krk 2.-6. Listopada 2002.)*, a cura di M.-A. Dürriegl, M. Mihaljević, F. Velčić, Zagreb-Krk 2004
- Dujčev 1968: I. Dujčev, *Il patriarcato bulgaro nel secolo X*, in *I patriarcati orientali nel primo millennio. Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27-30 Dicembre 1967*, Roma 1968 (OCA 181), pp. 201-221
- Dvornik 1974: F. Dvornik, *Gli Slavi. Storia e civiltà dalle origini al XIII sec.*, Padova 1974
- Garzaniti 2003: M. Garzaniti, *Alle radici della concezione dello spazio nel mondo bizantino-slavo (IX-XI sec.)*, in *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo (4-8 aprile 2002. Settimane di studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo. L)*, Spoleto 2003, pp.657-707
- Garzaniti 2010: M. Garzaniti, *Ohrid, Split i pitanje slavenskoga jezika u bogoslužju u X. i XI. stoljeću*, in *Slovo* 60 (2010), pp. 307-334
- Gelzer 1893: H.K.G. Gelzer, *Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche*, in *Bizantinische Zeitschrift* II (1893), pp.22-72
- Hannick 1988: Ch. Hannick, *Das musikalische Leben in der Frühzeit Bulgariens aufgrund literarischer Quellen des frühslavischen Schrifttums*, in *Byzantinoslavica* 49 (1988), pp.23-37
- Hannick 1995: Ch. Hannick, *Der südslawische Raum als Ort der Begegnung zwischen abendländischer und byzantinischen Kultur*, in *Byzanz, Islam, Abendland. Beiträge zur Geschichte und Kultur des Mittelalters*, a cura di O. Mazal, Wien 1995, pp.77-86
- Hercigonja 2006: E. Hercigonja, *Tropismena i trojezična kultura hrvatskoga srednjovjekovlja*, Zagreb 2006
- Katičić 1998: R. Katičić, *Litterarum studia. Književnost i naobrazba ranoga hrvatskog srednjovjekovlja*, Zagreb 1998
- Klaić 1967: N. Klaić, *Historia Salonitana maior*, Beograd 1967
- Lacko 1982: M. Lacko, *I Concili di Spalato e la liturgia slava*, in *Vita religiosa, morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei sec. X-XI. Atti del Symposium internazionale di storia ecclesiastica (Split, 26-30 settembre 1978)*, a cura di A.J. Matanić, Padova 1982, pp.195-204
- Obolensky 1988: D. Obolensky, *Six Byzantine portraits*, Oxford 1988 (trad. it. *Ritratti dal mondo bizantino*, Milano 1999)
- Peri 1982: V. Peri, *Spalato e la sua chiesa nel tema bizantino di Dalmazia*, in *Vita religiosa, morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei sec. X-XI. Atti del Symposium internazionale di storia ecclesiastica (Split, 26-30 settembre 1978)*, a cura di A.J. Matanić, Padova 1982, pp.271-348
- Peri 1992: V. Peri, *Velika (Dragvišta) e il primo vescovo della chiesa bulgara*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* XLVI (1992), pp.159-187
- Petkanova 2003: D. Petkanova, a cura di, *Starobálgarska literatura. Enciklopedičen rečnik*, Veliko Tărnovo 2003
- Petrović 1988: I. Petrović, *Prvi susreti Hrvata s ćiril-*

³¹ In questo senso si può condividere la definizione, proposta da Ch. Hannick, dell'area slavo meridionale come "luogo di incontro" fra la cultura bizantina e occidentale (Hannick 1995).

- ometodskim izvorištem svoje srednjovjekone kulture, in *Slovo* 38 (1988), pp.5-54
- Petrović 2006: I. Petrović, *L'hagiographie, latine et vernaculaire, de l'espace croate, des origines à 1350*, in *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, IV, a cura di G. Philippart, Turnhout 2006
- Podskalsky 2000: G. Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865-1459*, München 2000
- Soldo 1982: J.A. Soldo, *Die Historiographie der Spliter Konzile im X. und XI Jahr.*, in *Vita religiosa, morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei sec. X-XI. Atti del Symposium internazionale di storia ecclesiastica (Split, 26-30 settembre 1978)*, a cura di A.J. Matanić, Padova 1982, pp.21-79
- Stantchev, Yovcheva 2003: *La poesia liturgica slava antica*. XIII Congresso internazionale degli slavisti (Lubiana, 15-21 agosto 2003). Blocco tematico 14. *Relazioni*, a cura di K. Stantchev, M. Yovcheva, Sofia 2003
- Stephenson 2006: P. Stephenson, *Byzantiums Balkan frontier. A political study of the Northern Balkans, 900-1204*, Cambridge 2000
- Tunickij 1918: N.L. Tunickij, *Materialy dlja istorii žizni i dejatel'nosti učnikov svv. Kirilla i Mefodija. Grečeskoe prostrannoe žitie sv. Klimenta Slovenskogo*, Sergiev Posad 1918
- Zimmermann 1982: H. Zimmermann, *Die ersten Konzilien von Split im Rahmen der Geschichte ihrer Zeit*, in *Vita religiosa, morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei sec. X-XI. Atti del Symposium internazionale di storia ecclesiastica (Split, 26-30 settembre 1978)*, a cura di A. J. Matanić, Padova 1982, pp.3-20

О ДАТИРОВКЕ И ПРОИСХОЖДЕНИИ ДВУХ СЕРБСКИХ ПЕРГАМЕННЫХ СПИСКОВ СВЯТОСАВСКОЙ КОРМЧЕЙ

Анатолий А. Турилов

Памяти Ярослава Николаевича Щапова

Перевод Номоканона с толкованиями Алексея Аристина и Иоанна Зонары, выполненный в первой четверти XIII в. на Афоне в ближайшем окружении первого сербского архиепископа св. Саввы (Сербская или Святосавская Кормчая, «Законоправило св. Саввы» по современной сербской терминологии), занимает, несомненно, особое место в истории византийско-славянских и межславянских средневековых церковных и культурных связей. На протяжении века с четвертью (до перевода Синтагмы Матфея Властаря) он являлся единственным действующим каноническим сводом для сербской Церкви и, вероятно, не меньшее время для болгарской. История бытования памятника на Руси, куда он попал в третьей четверти XIII в. (1262 или 1270 г.), составляет отдельную большую исследовательскую тему. Литература, посвященная различным аспектам исследования Кормчей св. Саввы, весьма обширна и перечислять ее здесь излишне. Сравнительно недавно сербскими исследователями начато критическое издание этого канонического свода, хотя перспективы окончания этой работы выглядят, к сожалению, достаточно туманными. В то же время в отдельных аспектах тему трудно считать исчерпанной, поскольку остаются нерешенными (либо спорными) многие вопросы, связанные с ранней рукописной традицией и историей бытования памятника даже в первое столетие после его перевода. Два таких сюжета и рассматриваются ниже.

1. Сараевская Кормчая

Пергаменный список Кормчей, хранящийся в музее при «Старой» церкви Архангела Михаила в Сараеве под № 222, и именуемый по месту своего более чем 350-летнего пребывания Сараевским, в сущности, не имеет в научной литературе надежно обоснованной датировки. Его первые исследователи, писавшие до середины XX в., датировали кодекс 1371 г. на основании записи на нем, выполненной «греческой» (или «византийской») тайнописью и сообщающей о написании в этом (6979 от «сотворения мира») году некоего «песньвца» (т.е., по всей вероятности, Псалтыри) для деспотицы Елены. Со временем запись справедливо была признана копийной, имеющей в лучшем случае значение *terminus ante quem* для датировки кодекса, по поводу которой у исследователей не сложилось, однако, единого мнения. С.В. Троицкий в своем наиболее подробном описании списков Святосавской Кормчей, организованном в хронологической последовательности, поместил кодекс на пятом месте, после бумажного Пчинского списка, датированного по водяным знакам 1360-1370-ми гг., констатируя лишь, что сараевская рукопись написана до 1371 г. В.А. Мошин в рецензии на книгу С.В. Троицкого отнес сараевскую рукопись Кормчей (вполне справедливо, как будет показано ниже) на основании палеографических данных ко времени не позднее первой трети XIV в., но его точка зрения не получила широкого признания в литературе. Я.Н. Щапов, который, насколько мне известно, не работал с памятником *de visu*, присоединил-

ся к датировке Мошина, поместив кодекс между Дечанским и Пчинским списками. В то же время в работах сербских ученых и сербской справочной литературе возобладали «соломоново решение» (среднее арифметическое между двумя крайностями): Сараевскую Кормчую стали датировать серединой XIV в. Эта дата принята, к примеру, в каталоге выставки 1973 г., посвященной истории сербской письменности, в «Инвентаре кириллических рукописей, хранящихся в Югославии», составленном академиком Д. Богдановичем, и в предисловии Л. Штавлинин-Джорджевич к т. 1 новейшего критического издания Святославской Кормчей.

С такой датировкой памятника, однако, трудно согласиться. Строго говоря, ни с палеографической, ни с правописной точки зрения невозможно доказать, что Сараевская Кормчая моложе Дечанской, датируемой в литературе последнего времени началом (или первой четвертью) XIV в. (достаточно сравнить их графико-орфографические характеристики, приводимые С.В. Троицким), и даже Рашской 1305 г. Ранняя (не позднее первой трети XIV в.) датировка Сараевской Кормчей, предложенная В.А. Мошиным, вполне подтверждается и кругом палеографических аналогий для всех ее почерков.

Общепринятым и, кажется, никем не оспариваемым является мнение о том, что Сараевская Кормчая переписана двумя писцами - безымянным (л. 1-191 об.) и Мирославом, отметившим начало своей работы на л. 192 (причем страница с этой записью, представляющая бесспорный образец почерка данного книгописца, не репродуцировалась). Между тем, это явное недоразумение, до сих пор не замеченное исследователями (возможно, из-за малой доступности рукописи). В кодексе присутствует почерк по крайней мере еще одного писца, хотя его участие в переписке, по-видимому, весьма ограничено (не исключено, что он встречается лишь на одной странице - обороте листа 51). На снимке 8 при публикации С.В. Троицкого хорошо видно, что воспроизведенный здесь (очевидно, в качестве первого) почерк не совпадает ни с реальным почерком первого (анонимного)

писца, ни с почерком Мирослава (к которому он значительно ближе - см. ниже). По счастью, этот (реально второй) почерк легко узнается и надежно отождествляется. Это, несомненно, весьма характерный почерк безымянного основного писца Типика архиепископа Никодима 1319 г. из старого (погибшего в 1941 г.) собрания Народной библиотеки Сербии (№ 6 / Стоянович, № 402), в настоящее время хорошо известный по фототипическому изданию рукописи, но репродуцировавшийся и раньше. Среди характерных примет почерка этого писца следует назвать начертание 3 с дугообразным (в форме лезвия косы) хвостом, уходящим вниз от головки почти без обычной в таких случаях (хотя бы минимальной) горизонтальной перемычки; узкое У с чуть изогнутым хвостом, у которого левая и правая половины в месте соединения обычно не сливаются воедино, а образуют заметный стык; Ф в виде «омеги», пересеченной вертикалью; узкое Х, у которого линия, в других почерках идущая обычно слева направо, почти вертикальна и написана с заметным нажимом и засечкой внизу, а идущая справа налево - тонкая и может быть как прямой, так и слегка изогнутой.

С отождествлением почерка одного из писцов с письмом точно датированной рукописи Сараевская Кормчая получает надежную хронологическую привязку. Последняя носит, правда, так сказать, «осевой» характер, т.к. последовательность работы писца над Кормчей и Типиком неизвестны, а продолжительность активной деятельности книгописцев в Средние века могла достигать (без заметных изменений в почерке) 40-50 лет. Таким образом, наиболее надежной представляется датировка сараевского кодекса Кормчей между 1294 и 1344 гг. (1319 г. и плюс-минус 25 лет). При этом верхний предел, вероятно, можно несколько понизить, поскольку работа по переписке перевода Иерусалимского устава, выполненного архиепископом Никодимом, была в 1319 г. поручена явно опытному и авторитетному (т.е. едва ли молодому) книгописцу.

Весьма сходная картина наблюдается и при обращении к двум другим (известным ранее) почеркам кодекса. Почерк первого (безымянного)

писца находит близкие аналогии в уставном письме целого ряда датированных сербских рукописей последней четверти XIII - первой четверти XIV вв., таких, к примеру, как отрывок Апостола 1276-1277 г. (Москва, РГБ, собр. В.И. Григоровича, № 15. I (М. 1693), писец дьяк Феодор), Рашская Кормчая 1305 г., и Карейское Евангелие короля Милутина 1316 г. (Хиландарь, № 1, писец дьяк Георгий Радослав). Наибольшую близость из перечисленных рукописей к письму первого писца Сараевской Кормчей обнаруживает, на мой взгляд, почерк дьяка Феодора (основное отличие между ними, свидетельствующее, очевидно, о более поздней датировке сараевского кодекса, заключается в том, что «ять» устойчиво имеет здесь более высокую мачту, чем в Апостоле).

Не столь определенной выглядит ситуация с Мирославом, однако и она отнюдь не противоречит предлагаемой датировке. С высокой степенью вероятности он может быть отождествлен с первым писцом сербского пергаменного Апостола № 501 из собрания Народной библиотеки им. Кирилла и Мефодия в Софии, написавшим здесь листы 1-165 об. по современной нумерации. Вопрос о датировке софийского Апостола решается не вполне однозначно. 90 лет назад Б.Цонев датировал кодекс XIII - XIV вв. (и в любом случае не позднее 1339 г.), отметив наличие в нем (на л. 289-289 об.) не выделенной заголовком Пасхалии на 1339 - 1458 гг., начало которой, возможно, утрачено с предшествующим листом. Почти несомненно, что одним из оснований для ранней датировки Апостола НБКМ, № 501 явился почерк второго писца кодекса (им написана и Пасхалия), палеографические приметы которого (3 с коротким полуовальным хвостом, уходящим вниз; «ять» с невысокой мачтой; точка на высоте середины букв и даже выше) вполне соответствуют XIII в. Поэтому по сочетанию почерков писцов Сараевская Кормчая вполне может быть датирована не позднее первой трети XIV в. Не противоречит этому и весьма скромная иллюминация рукописи. Одноконтурный заголовок киноварью с тонким киноварным же маргинальным украшением на первом листе находит близкое соответствие в

заголовке «Прогласа Константина Философа» на л. 2 хиландарского Евангелия тетр № 23. Инициалы византийского стиля в его киноварном варианте, подобные Р на обороте л. 186 и Б на л. 364 Сараевской Кормчей, широко распространены в южнославянских рукописях (и болгарских и сербских) последней четверти XIII - середины XIV вв. Киноварный тонкий инициал С в левом столбце на обороте листа 366, украшенный точками и засечками, имеет ближайшую аналогию на л. 84 жалованной грамоты короля Милутина монастырю св. Стефана в Баньской («Святостефанского хрисовула») 1316-1318 гг. 2-й писец (отождествляемый с писцом Никодимова типика) употребляет малые инициалы, украшенные зубчиками, характерные для рукописей времени королей Милутина (1282-1321) и Стефана Дечанского (1321-1331). Таким образом, сараевская рукопись относится к достаточно компактной в хронологическом отношении группе списков Святосавской Кормчей, созданных в конце XIII - первой трети (четверти?) XIV вв., начиная с оригинала 1295 г., отразившегося в Бухарестском кодексе (БАН Румынии, Слав. 285) рубежа XV - XVI вв.

Отождествление нововыявленного писца Сараевской Кормчей с писцом Типика архиепископа Никодима заставляет по-новому взглянуть и на вопрос о месте создания кодекса. До последнего времени он просто не ставился в литературе, однако в предисловии к критическому изданию Святосавской Кормчей Л. Штавлианин-Джорджевич написала, что хотя рукопись и не содержит указаний на время и место написания, но на основании языковых и орфографических особенностей (каких именно - не указано), ее возникновение можно уверенно связать («поузвано везати») с боснийской территорией. При всем уважении к профессиональному опыту и научным заслугам искренне почитаемой им исследовательницы, автор статьи никак не может с этим согласиться. Даже без дополнительных аргументов, выявленных в ходе настоящего исследования, нетрудно заметить, что подобная версия попросту игнорирует присутствие на кодексе записи с именем деспотницы Елены (кем бы она ни была). На территории

Боснии как в XIV в., так и позже, не было правителей, носивших титул деспота, и уже одно это обстоятельство однозначно указывает на миграцию кодекса в продолжительном хронологическом промежутке 1371 - 1759 гг. Участие в переписке сараевской рукописи Кормчей основного писца Никодимова Типика с большой долей вероятности (хотя, разумеется, и не обязательно) может указывать на ее создание в архиепископском или в хиландарском скриптории.

После обоснования датировки сараевской рукописи становится очевидным, что к концу XIII - первой трети (четверти?) XIV вв. относится самая значительная группа сербских списков Святосавской Кормчей - общим числом 6, включая сюда протограф 1295 г. Бухарестского списка и Хлудовский, о котором речь пойдет ниже. В связи с этим закономерен вопрос, не может ли подобная активизация на протяжении 35-40 лет тиражирования столь важного церковно-юридического сборника быть связана с какими-то конкретными событиями в истории Сербского государства и церкви на рубеже XIII - XIV вв.? Включение в состав Сербии в начале правления короля Стефана Уроша II Милутина (1282-1284 гг.) северных областей Македонии, составлявших как минимум три епархии (Скопскую, Моровиздскую и Дебрускую), несомненно, должно было сопровождаться распространением славянского перевода Номоканона в новоприсоединенных епископиях. Однако списки, содержащие сведения о времени и месте создания (протограф Бухарестского кодекса и Рашская Кормчая) изготовлены в старых епархиях Сербской архиепископии, а остальные представляются излишне поздними, чтобы объяснять их происхождение подобным образом. Более вероятно, на мой взгляд, что отмеченный «всплеск» переписки Кормчих на рубеже XIII - XIV столетий, отражает общие закономерности состояния дошедшей до нас сербской рукописной традиции. До последней четверти XIII в. она вообще достаточно мало репрезентативна в отношении репертуара, тогда как начиная с названного времени превращается едва ли не в самую богатую среди православных славянских.

2. Сокращенный вид Сербской Кормчей в конволюте ГИМ, Хлуд. 76

Еще один достаточно ранний (в рамках сохранившейся рукописной традиции) сербский список Святосавской Кормчей до последнего времени практически не привлекал внимания исследователей - достаточно сказать, что сведения о нем отсутствуют в монографиях не только С.В. Троицкого, но и Я.Н. Щапова. Речь идет о пергаменном списке, хранящемся в собрании А.И. Хлудова (Москва, Отдел рукописей Государственного Исторического музея) под № 76. Он представляет второй аллигат (л. 91-187) конволюта, начальной частью которого (л. 1-90) является болгарский епитимийный Номоканон («Зонара», «Зинарь» по позднейшей русской терминологии); рукопись имеет формат in quarto - размер листов составляет 195 x 135 мм. Долгое невнимание к списку (и кодексу в целом) исследователей объясняется довольно простыми (в чем-то даже стандартными) причинами - отсутствием хорошего постатейного описания и излишне поздней датировкой памятника. Автор первого печатного описания рукописного собрания А.И. Хлудова - А.Н. Попов - был прежде всего историком литературы и это обстоятельство отчетливо отразилось на его труде, который в разных своих частях откровенно неравномерен и неравноценен. В книге подробно расписаны четьи сборники, из которых тут же опубликовано (целиком и в выписках) большое количество текстов (прежде всего житий, поучений и апокрифов). В то же время описания большинства богослужебных книг и других «нелитературных» рукописей (и в том числе той, о которой идет здесь речь) занимают в томе буквально по несколько строк. При этом типологические характеристики (определения типов книг) изобилуют здесь досадными неточностями, а при сопоставлении содержания целого ряда хлудовских рукописей с их описанием у А.Н. Попова трудно избавиться от мысли, что исследователь, демонстрируя характерное для того времени позитивистско-академическое пренебрежение к «клерикализму», попросту не просмотрел их до конца. Конволют Хлуд. 76 сум-

марно (правда, с выделением болгарской бумажной и сербской пергаменной частей) охарактеризован в описании как «Кормчая» и датирован началом XV в. Такая датировка не должна вызывать удивления, т.к. к 1870-м гг. (да и существенно позже) в русской историко-филологической науке еще не были выработаны надежные палеографические критерии датировки южнославянских рукописей, исследователи вынуждены были ориентироваться на древнерусский материал, обладавший рядом существенных отличий, что не могло не приводить к погрешностям (порой весьма существенным) в установлении возраста памятников болгарской и сербской письменности.

Позднее исследователи не часто обращались к кодексу, причем во всех случаях это была его болгарская бумажная часть. При этом, несмотря на то, что еще в 1899 г. она была датирована Н.П. Лихачевым по филиграням серединой XIV в. (сербская часть и много позднее продолжала датироваться XV в.), сведения о конволюте не вошли в «Предварительный список славяно-русских рукописей XI - XIV вв., хранящихся в СССР» (ПС XI - XIV), опубликованный в 1966 г., а были учтены лишь 20 лет спустя в дополнениях к нему. В вышедшем в 1999 г. в Софии каталоге болгарских памятников хлудовского собрания обе части конволюта датированы серединой XIV в., однако содержание и здесь охарактеризовано весьма суммарно и приблизительно, как Епитимийный номоканон (причина этого кроется, вероятнее всего, в специализации авторов - литературоведов и лингвистов).

В начале нового тысячелетия к конволюту обратились независимо друг от друга Е.В. Белякова и автор этих строк - первая как исследователь канонических и церковно-юридических памятников, второй в связи с подготовкой очередного выпуска Сводного каталога славяно-русских рукописных книг XIV в., куда согласно алфавитной последовательности (Маргарит - Псалтырь толковая) должно войти описание кодекса (Номоканон епитимийный и Кормчая). Работы обоих посвящены начальной (болгарской бумажной) части рукописи, но Е.В. Белякова кратко охарактеризовала и серб-

скую ее составляющую как особую сокращенную редакцию Святосавского Номоканона.

Что же представляет собой этот явно недостаточно во всех отношениях изученный памятник? Обратимся сначала к вопросу его датировки. По палеографическим признакам хлудовский список Кормчей может быть достаточно уверенно датирован последней четвертью XIII - первой третью XIV вв., временем правления короля Милутина (1282-1321) и его преемника св. Стефана Дечанского (1321-1330); внутри этого промежутка предпочтительнее выглядит датировка первой четвертью - третью XIV в. Ближайшую аналогии его письму представляет почерк дьяка Георгия Радослава, переписавшего в 1316 г. по заказу короля Милутина Евангелие для Карейской келии св. Саввы (Хиландарь, № 1), которому атрибутируется также целый ряд других рукописей. В особенности близким к письму хлудовской Кормчей (настолько, что уместно поставить вопрос об их идентичности) выглядит тот вариант почерка Радослава, которым написана неоднократно упоминавшаяся королевская грамота 1316-1318 гг. монастырю св. Стефана в Баньской. Вполне укладывается в подобную датировку и скромная орнаментика рукописи: тонкие киноварные инициалы в начале разделов и составленный из таких же букв заголовок на л. 91. Хлудовский список, таким образом, оказывается вполне современным Дечанскому и Сараевскому и лишь немного моложе Рашского. При этом, разумеется, стоит заметить, что предположительная атрибуция рукописи писцу, связанному с королевским двором, отнюдь не означает (даже в том случае, если она будет окончательно доказана) связи с высокими официальными (светскими или церковными) кругами самого кодекса - напротив, есть все основания думать об обратном (см. ниже). В картине сербского книгописания для рассматриваемого периода остается много неясного, при том что сербская традиция в это время является наиболее репрезентативной (во всяком случае, в численном отношении) среди православных славянских. Ономастикон сербских книгописцев XIII - раннего XIV вв. позволяет говорить о преобладании среди них мирян (часть которых была,

вероятно, церковнослужителями) и представителей белого духовенства, работавших даже по заказу монастырей и епископских кафедр (в Сербии располагавшихся также преимущественно в монастырях). Поэтому, с учетом окказионального по преимуществу характера книгописания в средневековом славянском мире, нельзя исключать даже тот (сугубо гипотетический) вариант, что книга была написана писцом для собственных нужд, после принятия священнического сана.

При такой датировке список Кормчей сербской редакции в составе ГИМ, Хлуд. 76. несомненно заслуживал бы пристального внимания исследователей (как входящий в пятерку древнейших) даже в том случае, если бы он был вполне стандартным. Между тем, рукопись представляет особую - заметно сокращенную - версию текста. Отличия начинаются уже с заглавия. В других старших списках - Иловицком, Рашском, Сараевском - оно звучит (с незначительными вариантами) как: «С Богом починаются книги сие, глаголемые греческим языком Номоканон и сказаемые нашим языком Законуправило». В Хлуд. 76 тексту предшествуют другие слова, свидетельствующие, вероятнее всего, о том, что данная редакция предназначалась для нужд священника (духовника): «Правило святых апостол и святых отец, наказание презвутером и дияконом и всему священническому чину и како подобает презвутером... приимати духовную детцу и наказовати их...».

В полной мере объем сокращений исходного текста Сербской Кормчей в хлудовском списке не удастся установить из-за утраты ряда листов. В начале опущена вся вводная часть и указатель XIV титулов. Собрание правил дается с толкованиями Алексея Аотстина, текст начинается выборкой апостольских правил (52 из 85 - правила 3-6, 8, 9, 11-

13, 15-33, 39, 42-45, 47-52, 54-57, 61, 63, 64, 69, 72, 73, 79, 82, 84). Далее следуют 10 (из 17) правил ап. Павла (2-6, 9, 13-16), затем три (3, 9, 20) правила 1-го Вселенского собора (между правилами 9 и 20 утрата листов), три (11, 17, 20) - Анкирского (далее утрата), два (2, 3) Антиохийского (далее утрата), 12 (15, 20, 21, 27-29, 31, 32, 42-44) Лаодикийского (затем утрачен лист), 1 (22) Халкидонского, 2 (91-104) Карфагенского, 30 (7, 9, 14, 15, 23-24, 26, 27, 31, 50, -53, 59-61, 66-68, 70, 74, 75, 77, 80, 83-86, 90, 102) - 6-го Вселенского собора и 72 правила Василия Великого. Далее следует без сокращений еще одно собрание правил Василия Великого «О согрешающих» - 26 правил, отдельные главы того же автора, и правила св. Дионисия Александрийского (три), Афанасия Александрийского (два), Григория Нисского (шесть), Тимофея Александрийского (10), Феофила Александрийского (три). Из императорского законодательства присутствует только собрание Юстиниана «О рабах», из учительной части - Послание Нила черноризца к Хариклию пресвитеру; в значительной степени сохранены статьи о браках.

В славянской рукописной традиции известны примеры сокращения полного текста Кормчих книг по сходному принципу, в том числе и на материале сербской Кормчей (так называемая Мазуринская редакция). Речь идет, однако, именно о принципиальном сходстве, а отнюдь не о полном совпадении. Кроме того, хлудовский вариант представляет древнейший известный на сегодняшний день опыт сокращения Святосавской Кормчей, предпринятый еще в то время, когда памятник был единственным в южнославянской традиции каноническим сводом (до перевода в правление Стефана Душана Синтагмы Матфея Властаря). В силу этого он несомненно заслуживает максимально полного и всестороннего изучения.

БОЛГАРСКАЯ ТЕМАТИКА В ЛИТЕРАТУРНОМ НАСЛЕДИИ ДМИТРИЯ КАНТАКУЗИНА

Георгий Данчев

Литературное наследие выдающегося потомка византийского императорского рода - Димитрия Кантакузина, жившего и творившего в землях южных славян, очень разнообразно и в жанровом, и в тематическом отношении. Созданное во второй половине пятнадцатого века, оно занимает достойное место в древнеболгарской и древнесербской литературе, как и в литературе других православных народов¹.

Димитрий Кантакузин - талантливый творец, который создает произведения, принадлежащие к разным литературным жанрам.

Ярче всего он проявляется как поэт. Его популярное стихотворение, которое некоторые ученые называют лирической поэмой² - «Молитва к Богородице» - распространено в десятках болгарских, сербских и русских списках. Однако эта стихотворная молитва переходит границы славянских литератур - дважды она переведена на румынский язык³. Свое поэтическое дарование Кантакузин реализует и в своей «Службе святому Ивану Рыльскому»⁴.

Кроме как поэт, Димитрий Кантакузин выступает и как агиограф. Его талантливым пером написано «Житие с малой похвалой святому Ивану Рыльскому». Но он, как известно, автор и двух похвальных слов: «Похвального слова святому

Димитрию Солунскому» и «Похвального слова святому Николаю Мирликийскому»⁵.

Димитрий Кантакузин известен и как эпистоляр. Хотя и в одном только списке, сохранено его «Послание к domestiку Исаию». Однако есть серьезные основания предполагать, что он - автор ещё одного послания, к Владиславу Грамматику⁶.

В большинстве случаев в произведениях Кантакузина разрабатывается общехристианская тематика. В них разработаны и прославляются особенно ярко образ святой Богородицы и образы святых греческого происхождения, широко популярных среди славянских православных народов - святого Димитрия Солунского и святого Николая Мирликийского. В «Послании к domestiку Исаию», в композиционные рамки которого включено и одно поучительное слово, выяснены и вопросы, связанные с состоянием христианских добродетелей того времени⁷.

В литературном наследии Димитрия Кантакузина существуют и два произведения, в которых разработана болгарская тематика. Это упомянутые уже «Житие с малой похвалой святому Ивану Рыльскому» и «Служба святому Ивану Рыльскому», посвященные самому популярному болгарскому святому. Этими двумя произведениями талантливый писатель осуществляет прямую связь с тогдашней болгарской действительностью, а также с художественными поисками писателей Тырнов-

¹ Данчев 1979: 5-41

² Петканова-Тотева 1971: 243-261. Захариев 1975: 20

³ Петков 1989: 130-139

⁴ Данчев 1976: 59-78

⁵ Данчев 1979: 86-122

⁶ Данчев 1974: 43-71

⁷ Данчев 1994: 17-24

ской литературной школы. Ярче всего это реализовано в житии рыльского святого, где отражена жизнь болгар в пятнадцатом веке, когда был восстановлен разрушенный турецкими завоевателями Рыльский монастырь и туда были перенесены из Тырново мощи св. Ивана Рыльского.

Это житие Кантакузина и по своему строю, и по художественному осуществлению очень похоже на его похвальные слова. Оно удивляет нас своей исключительной лиричностью и патетическими похвалами, адресованными святому. Как он сам подчёркивает ещё во вступительных отрывках, Кантакузин не имел намерения рассказывать подробно о жизни святого Ивана Рыльского, т.е. писать пространное житие, а только намеревался вкратце остановиться на некоторых моментах его жизненного пути: «**не бгѡоугодноє того по лѣпотѣ повѣдающе житіє, нъ ѡ чести нѣкихъ ꙗже того прикасающе се**»⁸.

Эти слова очень характерны для понимания автора в отношении жанровых особенностей его сочинения. В сущности, ещё в заглавии он не только подчёркивает, что оно будет посвящено «**о житіи изложительное въ кратцѣ**», но добавляет также, что оно будет сопровождено «**съ похвалою малою**»⁹. И действительно, при написании своего произведения Димитрий Кантакузин был очень щедр на умело построенные похвалы, которые придают произведению подчёркнуто-лирическое звучание.

Этим житием, как и похвальными словами, Димитрий Кантакузин осуществляет прямую тематическую связь с литературным наследием Тырновской литературной школы. Выбирая самого популярного болгарского святого героем своего «Жития с малой похвалой святому Ивану Рыльскому», он занимает место непосредственно за последним Тырновским патриархом Евфимием, автором выдающегося агиографического творения о святом. Как известно, среди творцов, проявивших в разные века интерес к личности и

делу святого Ивана Рыльского, есть и другие писатели, греки по народности (Георгий Скилица и Никодим Агиорит). Но в данном случае связь между житиями св. Ивана Рыльского пера Кантакузина и Евфимия самая очевидная. Сравнения показывают, что Димитрий Кантакузин знал и ранее созданные произведения о своём герое. Оказывается, что он (цитирую профессора Боньо Ст. Ангелова) «Умело изпользувал предишните житиеписни творби най-вече житията на Евтимий и Георгий Скилица»¹⁰. В данном случае речь идёт как об использовании отдельных биографических данных, так и о некотором литературно-художественном влиянии.

Об определённой тематической связи с литературной практикой Тырновской литературной школы говорит и «Похвальное слово святому Димитрию Солунскому» Кантакузина. Как известно, этому святому написал похвальное слово и Григорий Цамблак. Не случаен факт, что неизвестный переписчик самого старого списка «Слова Димитрию Солунскому» Кантакузина переписывает его вместе с Цамблаковым похвальным словом этому же святому¹¹.

Когда же Димитрий Кантакузин пишет эти два свои произведения о святом Иване Рыльском - житие и службу?

К ответу на этот вопрос мы приходим после внимательного анализа их содержания, связанного с некоторыми датированными историческими событиями. Другие сведения, касающиеся времени их создания, отсутствуют.

В житии святого Кантакузин рассказывает о восстановлении Рыльского монастыря в шестидесятые годы XV в. и о перенесении мощей св. Ивана Рыльского из Тырново в Рыльский монастырь в 1469 г. В свете упомянутых датированных событий мы приходим к выводу, что житие было написано после этого года. Тогда была создана и «Служба» святому, исполняемая в связи с праздником в честь возвращения его мощей в монастырь.

⁸ Ангелов, Данчев, Кожухаров, Петков 1989

⁹ Ibid: 26

¹⁰ Ангелов 1962: 374

¹¹ Данчев 1972: 67-78

Другая дискуссионная точка, которая очень помогает приблизиться к ответу на поставленный вопрос, это наличие очень старого датированного списка жития рыльского святого, помещённого в «Сборнике» Владислава Грамматика 1479 г. Имея в виду события 1469 г., нашедшие отражение в нём, как и дату этого списка, мы приходим к категорическому выводу, что житие написано в период между 1469 и 1479 гг.¹²

Каковы причины и конкретный повод создания этих двух произведений Кантакузина, посвящённых самому популярному болгарскому святому - Ивану Рыльскому?

Для написания этих произведений существовал, как уже было упомянуто, и конкретный повод - восстановление Рыльского монастыря и возвращение мощей Ивана Рыльского. Димитрий Кантакузин сопричастен этим событиям в жизни болгар. Но в данном случае существует и более конкретный повод для их создания. С уверенностью можно утверждать, что житие написано по просьбе-поручению, сделанному рыльскими монахами. На это поручение он намекает ещё в своём заглавии. «Димитріа Кантакоузина о житіи изложительное въ кратцѣ съ похвалою малой, иже сѣтыхъ преподобномуу и бѣгствоу ѿтцоу Іоанноу, поустыинѣ Рыльскыи жителю, поноужены к сему нѣкоторыхъ томоу любезныхъ бывшоу...»¹³

Подобные сведения о просьбе рыльских монахов, с которой они обратились к писателю, мы находим и в тексте жития. Димитрий Кантакузин не сообщает конкретно, кто из них сделал это поручение, но по всему видно, что это дело монахов из управления монастыря, среди которых был и просвещённый игумен, самый младший из трёх братьев-восстановителей Рыльского монастыря, Феофан, который, вероятно, заказал Владиславов «Сборник» 1479 г.¹⁴

В «Житии с малой похвалой святому Ивану

Рыльскому» Кантакузина есть один исключительно ценный эпизод, который свидетельствует, что оно было произнесено лично автором перед молящимися христианами в Рыльском монастыре. Нет никакого сомнения, что Кантакузин произнёс его в день, прославляющий перенесение мощей святого. Это улавливается в том отрывке, где он обращается к своим слушателям и заставляет их посмотреть на окрестные рыльские вершины, чтобы почувствовать и понять, в каких суровых условиях жил когда-то святой Иван Рыльский: «Зрите, ѡ любимици, каково је мѣсто, тако и трѣгоуба одѣлаа носещимъ, неоудобьствѣно въ зимныѣ годы»¹⁵

Связи Димитрия Кантакузина с традициями Тырновской литературной школы не только внешнетематические. Факт, что он пишет житие святого Ивана Рыльского и «Похвальное слово святому Димитрию Солунскому» по подобию своих тырновских предшественников - патриарха Евфимия и Григория Цамблака, показателен, и, как я уже отметил, подчёркивает близкие тематические интересы между ними. Но в этом случае важнее исследовать вероятное существование какого-то творческого обучения Кантакузина у этих выдающихся представителей литературной жизни в Тырново в конце XIV в.

Сравнения, которые я сделал между агиографическо-риторическими произведениями Евфимия и Кантакузина, показывают, что «Житие с малой похвалой святому Ивану Рыльскому» Димитрия Кантакузина представляет отличную реализацию намеченной ещё при Евфимии Тырновском тенденции к сближению между житиями и похвальными словами в охвате их задач и функций.

Осознав эту тенденцию в житиях и похвальных словах Евфимия, а вероятно, и в греческих образцах, которые он знал, Димитрий Кантакузин создаёт своё творение об Иване Рыльском и сознательно возлагает на него функции и агиографического, и риторического жанра. Появившееся стремление болгарских писателей XIV-XV вв. строить жития в одном лирико-эмоциональном плане достигло

¹² Данчев 1979: 91-92

¹³ Ангелов, Данчев, Кожухаров, Петков 1989: 26

¹⁴ Динеков 1953: 127. Данчев 1969: 67

¹⁵ Ангелов, Данчев, Кожухаров, Петков 1989: 31

своей кульминации в написанном Кантакузином житии св. Ивана Рыльского. Основную заслугу в достижении этой лиричности имеет поэтическое дарование автора. Вероятно, именно это ярко выраженное эмоциональное звучание жития составляет одного из лучших болгарских знатоков древнеболгарской литературы - доктора Васила Киселкова - называть его «похвальным словом»¹⁶.

В композиционном построении жития Ивана Рыльского Димитрия Кантакузина замечается подчеркнутая близость композициям житий Евфимия, но вместе с тем очевидны и некие различия, подтверждающие оригинальность его таланта и его стремление самостоятельно продолжить развитие традиции.

Как в агиографических произведениях Евфимия, так и в житии св. Ивана Рыльского Кантакузина значительное место отведено судьбе мощей святого. Но прежде чем рассказать об их последнем перенесении из Тырново в Рыльский монастырь, произошедшем совсем недавно, автор сознательно прерывает своё повествование, чтобы остановиться очень подробно на самых важных исторических событиях, связанных с падением Болгарии и других балканских христианских стран под османское владычество. Эта сравнительно пространная часть придаёт специфическую летописную окраску житию.

Пережив ужасы окончательного порабощения земель восточноправославных народов Балканского полуострова, Димитрий Кантакузин, подобно своим современникам, ищет причины этого жестокого божьего наказания. Как в некоторых других своих произведениях, так и здесь он ищет эти причины в кровопролитных войнах между балканскими народами. С особым сожалением писатель говорит о недоразумениях и вражде между болгарскими и греками до и после крещения болгар. Кантакузин стремится быть объективным - не брать сторону ни тех, ни других.

Про сравнению с предыдущими эпизодами жития, посвящёнными более ранним перенесениям мощей св. Ивана Рыльского, Димитрий Кан-

такузин уделяет намного больше внимания последнему перенесению. Как в Рыльской повести Владислава Грамматика, так и здесь рассказывается о последнем восстановлении Рыльского монастыря **моужіе тогда нѣційї тріе самобратіа саном същества оукрашени, родомъ блъгаре, штъ прѣдѣла Велбоуджьскаго...**¹⁷

Особое место в композиционном строе жития св. Ивана Рыльского занимает похвала, о которой автор упоминает ещё в заглавии. Построенная путём использования характерных для риторической речи приёмов, это самая лирическая часть жития, приближающая его к похвальному слову. Автор отправляет призыв к своим слушателям, пришедшим в Рыльский монастырь праздновать память святого, подражать его христолюбивой жизни. Похвала св. Ивану Рыльскому построена по всем правилам риторического красноречия, так, как это сделано и в обоих похвальных словах Кантакузина.

В заключение я хотел бы подчеркнуть, что в «Житии с малой похвалой святому Ивану Рыльскому» Димитрий Кантакузин с одинаковой горечью говорит о порабощении болгар, греков, сербов. Но, вероятно, по причине того, что он пишет житие святого-болгарина по национальности, он не раз бросает взгляд на прошлое болгар и с нескрываемой симпатией пишет о них. По этому поводу профессор Боньо Ст. Ангелов отмечает: «Авторът изказва възторжени чувства навсякъде, дето заговорва за събития, свързани с българската история. София (Средец) е «**градъ штъ древле и нынѣ славныхъ единъ**»¹⁸.

С явным сочувствием и болью Кантакузин оплакивает падение Болгарского царства; рыдает над жестоким разорением Рыльского монастыря, а потом подчёркивает, что его восстановители - это мужчины, по народности болгары.

Оба произведения Димитрия Кантакузина, связанные тематически с болгарской действительностью - житие и служба рыльскому свято-

¹⁶ Киселков 1956: 330

¹⁷ Ангелов, Данчев, Кожухаров, Петков 1989: 39

¹⁸ Ангелов 1962: 376

му - выделяются подчёркнутой лиричностью. Их оригинальная поэтическая образность накладывает дополнительные штрихи на образ поэта Димитрия Кантакузина, который реализовал ярко свой поэтический талант как в произведениях общехристианской тематики, так и в тех, что связаны напрямую с болгарской действительностью.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ангелов 1962: Ангелов Б. Димитър Кантакузин // История на българската литература. Т. I. София, 1962.
- Ангелов, Данчев, Кожухаров, Петков 1989: Димитър Кантакузин. Събрани съчинения. София: БАН, 1989. (Съставители: Боньо Ангелов, Георги Данчев, Стефан Кожухаров и Георги Петков).
- Данчев 1969: Владислав Граматик - книжовник и писател. София: БАН, 1969.
- Данчев 1972: Неизвестен препис на «Похвално слово за Димитър Солунски» от Димитър Кантакузин. // Известия на Института за литература, 21, 1972, 67-78.
- Данчев 1974: Посланията на Димитър Кантакузин. // Stud. balcanica, 1974, № 8, 43-71.
- Данчев 1976: Поетът Димитър Кантакузин. // Литературна мисъл, 1976, № 6, 59-78.
- Данчев 1979: Данчев, Г. Димитър Кантакузин. София, 1979.
- Данчев 1994: Симбиоза на жанровете в творчеството на някои писатели от Търновската книжовна школа. // Търновска книжовна школа. Т. V. Паметници, поетика, историография. Велико Търново, 1994, 17-24.
- Динеков 1953: Динеков П. Стара българска литература. София, 1953.
- Захариев 1975: Захариев Л. Грешният Кантакузин и Франсоа Вийон // Литературни бдения. София, 1975.
- Киселков 1956: Киселков, В. Сл. Проуки и очерти по старобългарска литература. София, 1956.
- Петканова-Тотева 1971: Петканова-Тотева Д. Димитър Кантакузин - жизнена съдба и поетическо откровение // Старобългарска литература, 1, 1971. С. 243-261.

OLD CHURCH SLAVONIC TRANSLATION OF THE GREAT CANON OF REPENTANCE

BY ST. ANDREW OF CRETE:
THE EARLIEST STAGES OF HISTORY

Tatiana Borisova

The paper deals with the early stages of the history of the “Megas Kanon” - the Great Canon of Repentance of St. Andrew of Crete in its Church Slavonic translation. The relation of the old (up to the end of the 14th century) South and East Slavonic traditions of the text is revealed.

Keywords: Church Slavonic literature, Byzantine hymnography, St. Andrew of Crete, Triodion.

The present investigation deals with the early stages of the history of the Church Slavonic translation of the Great Canon of Repentance, written by St. Andrew of Crete (Ανδρέας ὁ Κρήτης, Ἱεροσολυμίτης) who became famous as an inventor of the hymnographic form of the canon and author of at least 24 canons now included in the liturgical service. The Great Canon seems to be one of the most important and definitely the most popular hymn of the author, written probably in the last period of his life when he served as an archbishop of the island of Crete (712 - 740).

Supposedly the hymn was originally called just *Lamentation* (Θρήνον) and was later on characterized as “Great”. The name give has to doostly derives from the text volume. Being the longest canon ever composed, the Great Canon consists of 250 strophes - *troparia*, divided into 9 songs - *odes* (including the second ode, which is normally not included in canons). The text presents 11 themes - *Irmos* (the second and the third ode have two irmos). The Canon can be considered as a masterpiece of Byzantine poetry, with all the troparia of the ode following the metrical pattern of the preceding irmos. The poetic language of the text is extremely rich and it is based on the

events taken from the history of the Bible - the Old and the New Testament - which are seen as symbols of sin, exile and finally redemption of the author (all the text is written in the first person) and - generally - each Christian soul. Thus the Canon brings each of us into the story of Scripture¹.

There doesn't seem to be an agreement among the researchers on the problem when the Canon was included into the Lent service. Since its topic is directly connected with no Lent ceremony, it is generally believed that the text was originally composed for personal and not for liturgical use. [Δετοράκης, 2003. P. 301-302]. The liturgical use of the Canon starts no later than the 10th century, - as the first Triodion containing the text dates - and from the very beginning it has been included on the 5th week of Lent. Thus the liturgical history of the Great Canon is inherently connected with the Triodion, and it seems logical to suppose that the text was initially translated in the Church Slavonic language as a part of this liturgical collection.

It is generally believed that the first Slavonic translation of the Triodion was performed in the end of the 9th - the beginning of the 10th century², probably by the Constantine of Preslav, the outstanding Bulgarian hymnographer and one of the disciple of the St. Cyril and Methodius. It has been proven that Constantine was the author of the original Slavonic three-part

¹ For further information about the Great Canon and its author see: [Δετοράκης, 2003. P. 293-307, Πάσχος Π. Β. 1988. P. 315 - 326].

² More precise dating of the Church Slavonic translation of the Triodion was suggested by S. Temchin in.: [Темчин, 2004. P. 42 - 46].

hymns which contain the acrostic with his name found out in the earliest Slavonic Triodia [Попов, 1985. P. 63]. Let us mention that since no Greek manuscript of the Triodia from this period containing the Great Canon has reached us, the Slavonic translation of this text is likely to contain the most valuable information about its Greek origin as well.

The history of the Slavonic Triodia from the very moment of its translation consists of a number of successive corrections of the text made mostly due to its Greek origin. The problem was thoroughly studied by M. Momina and G. Popov, who presented their classifications of the manuscripts of this Slavonic collection, that mostly agree. Since up to the 14th century the Great Canon in its Church Slavonic translation appears only as a part of the Triodion and we have based our speculations on the results of these studies. On the other hand the results of our investigation can contribute to the reconstruction of the history of the whole collection.

It has been proven [Момина, 1982. P. 115], that the texts of the Triodia along with the other liturgical books were systematically corrected according to their Greek origin in the beginning of the 14th century. This correction which was probably performed in the Mount Athos monasteries firstly by the Greek and later by the Bulgarian translators concerned only those of the South Slavonic tradition. The East Slavs continued to use the old uncorrected texts up to the 15th century. Our present investigation deals with the old - before the correction - versions of the text, in other words we studied the South Slavonic (Bulgarian and Serbian) manuscripts up to the beginning of the 14th century and the East Slavonic ones up to the 15th century. Based on this material we try to establish the text of the first Slavonic translation, find out the relations between the earliest Slavonic version and trace the first changes made in the text.

The investigation was done on the material of 8 manuscripts and one edition of the East Slavonic manuscript of the 14th century (Triodion and Pentecostarion from the collection *Vologodskaja* № 241, now housed in the Russian State Library - below referred as *Volog.*) [Кириллин В. Н., 1998. P. 87-94]. The list of the investigated manuscripts runs as follows:

1. Triodion and Pentecostarion (*Shafarikovskaja*), Bulgarian, end of the 12th - beginning of the 13th cent., National Library of Russia, code F. n. I. 74 (below referred as *Shaf.*),

2. Triodion and Pentecostarion (*Orbelskaja*), Bulgarian, 13th cent., National Library of Russia, code F. n. I. 102 (below referred as *Orbel.*),

3. Triodion, Bulgarian, 13th cent., Ivan Vazov National Library, Plovdiv (Bulgaria), code НБИБ - 57 (below referred as *Plovdiv.*),

4. Triodion and Pentecostarion, Serbian, 14th cent., National Library of Russia, code F. n. I. 68 (below referred as *Serb.*),

5. Triodion, Russian, 14th cent., National Library of Russia, code *Pogodin* № 41 (below referred as *Pogod.*),

6. Triodion, Russian, 14th cent., National Library of Russia, code *Sofiiskoe sobranie* № 84 (below referred as *Sof.*)

7. Triodion, Russian, 14th cent., National Library of Russia, code F. I. 680 (below referred as 680).

We also used for comparison the text of the Great Canon corrected during the 14th century from the manuscript of the Serbian Triodion of the 15th cent. from the Cyril and Methodius National Library of Sofia with the code № 1158 and the Church Slavonic liturgical text. The Greek text is taken from the edition of Migne [Migne, 1860. V. 92. P. 1330 - 1384].

The first problem the researcher has to face is to determine which of the Slavonic texts presents the initial form of the translation. This problem seems to be rather difficult to solve since the earliest Slavonic manuscripts with the Great Canon date back to the 12th cent. and the manuscripts of the 12th - 15th cent. contain the number of versions of the text the relations of which have not often been quite clear.

According to the classifications of the Triodia manuscripts which exist in the present-day paleography, the manuscripts under investigation can be divided into the following groups:

- A. According to the M. Momina classification [Момина, 1982. P. 114-115], the manuscripts *Shaf.* and *Serb.* are of the 1st type (*Shafarikovski*), the manuscripts *Pog.*, *Sof.* and 680 - to the V (*Gimovski*) type,

while the manuscripts *Orbel.* and *Plovd.* - to the VII (*Orbelski*) type.

Б. According to the G. Popov classification [Попов, 1985. Р. 101], there are 4 oldest types of the Triodium with the following distribution of the manuscripts under investigation:

Type A - no manuscripts,

Type B - *Shaf., Serb.,*

Type C - *Orbel., Plovd.,*

Type D - *Pog., Sof., 680.*

Let us stress that both researchers agree in the way they classify the manuscripts under investigation, but do disagree in their interpretation of the relations of these types. If, according to M. Momina, the so-called *Gimovski* type is primary in relation with the *Orbelski* one, G. Popov places them in the opposite way.

In all the manuscripts under investigation the text of the Great Canon is sited on Wednesday of the fifth week of Lent (note that according to the Russian Orthodox service nowadays the entire text of the Canon is read on the Thursday Orthros (matins) of the fifth week of Lent). The odes are provided with numbers. In most manuscripts (with the exception of *Volog.*) each ode is divided into parts which are marked on the margins with the indications of the day of the week in which this part of the text is read on the first week during the Services of the Great Compline of Great Lent. In most manuscripts four days (from Monday to Thursday) are indicated, which correspond to the present church service. In the *Shaf.* we find another tradition - each ode is divided into 5 parts, from Monday up to Friday. In the Russian manuscripts as well as in the *Orbel* the troparia are interlaced with the beginnings of the special strophes - mostly Biblical canticles - which were sung by chorus as refrains together with the Canon [Кириллин, 1998. Р. 86]. After the 14th cent these refrains were replaced by the invariant one which reads помиауи мя б9же, помиауи мя. In the manuscripts *Shafar., Serb.* and *Plovd.* there are no such refrains, nor even any indication on their performance.

More substantial differences between the manuscripts can be seen in the body of the Canon. These differences concern the order of the troparia in each ode, which appears to differ a lot from manuscript to manuscript and the texts of the troparia as well.

Obviously a lot of these differences results from the mistakes which were made in the process of the text coping. Let us stress that the very text of the hymn with its complex poetical structure and the extremely difficult language, full of associations and symbols from the Bible favored the appearance of the mistakes, while the most part of the Old Testament characters seemed to remain unknown if not for the translator, then surely for the scribe. A typical example of such kind of mistakes provides one troparion from the third ode which gives a symbolic interpretation of two wives of the Old Testament Patriarch Jakob: Leah and Rachel. The text of the Greek origin of the troparion reads as follows: Γυναῖκάς μοι δύο νόει τήν πράξιν τε καὶ γνῶσιν ἐν θεωρία τήν μὲν Λεῖν, πράξιν, ὡς πολύτεκνον, τήν Ραχὴλ δὲ γνῶσιν ὡς πολύπονον. Καὶ γὰρ ἄνει πόνων, οὐ θεωρία, ψυχὴ καθορθωθήσεται.

In the manuscripts *Orbel.* and *Serb.* the Patriarch the wives "change their places" and as a result the troparion takes the following form: женЕ двЕ разумъЕи и дЕло же и разумъ и видЕние рахиль же дЕло уко многочадъну и лию же уко многоразумну бес труда дЕло не будетъ ни видЕние д9ше не управить in the *Serb.* while in the *Orbel.* the end of the troparion is more extended and more accurate: ибо безъ болЕзни и без дЕла и без разума же и видЕниу дша не исправится. In the *Shaf.* due to another scribe's mistake the name of Leah completely disappears and instead we find the word уже - the mistake shows that this Old Testament character was probably unknown to the scribe. The Russian tradition has somehow improved text translation in which Leah according to the Greek text is characterized as *многочадънау*, while for Rachel the manuscripts provide different variants: 608 - *многоблезнена разумомъ*, *Pog.* - *многоразумнау*, *Sof.* - *многоразумънау вЕрою*.

Speaking about the relations between the manuscripts, we generally have to deal with two problems. First: which of the manuscripts (if any) provides the initial form of the Old Slavonic translation and whether all the following versions appeared just as a result of the mistakes made by scribes, or they were the result of other translations or systematic corrections made with the help of the Greek text.

In order to find some answers to these problems let

us compare more precisely the structure and the texts of the manuscripts.

Starting with the structure let us mention that each ode of the Canon had some stable elements which place was strictly fixed in the text. These are the first stanza - the *Irmos* - which always provides the musical and the poetical pattern to the following troparia and serves as a thematic link with the corresponding biblical canticles, as well as the final two - *To the Holy Trinity* and *Theotokion*. The other troparia possibly change their place within a certain ode or are omitted. Let us analyze the manuscripts under investigation from the aspect of the order of these troparia. If we number the troparia according to their order on the Greek text (with the exception of *Irmos*, *To the Holy Trinity* and *Theotokion*, which are not numbered) for each ode separately we will have the following picture of their order in the first ode of the manuscripts under investigation.

substantial changes can be seen in the end of the ode, though in the beginning the changes are observed only in the Serb. Generally it is the Serb. which presents the largest number of changes.

The comparison also shows the similarity of some manuscripts according to the troparia order - the fact which helps to divide them into groups which could probably have the same origin. One can easily see, for example, that the East Slavonic manuscripts Sof., Pog and 608 together with the Bulgarian Shaf. have the similar order of troparia with the only differences to concern the omissions of the certain troparia - namely of 16 in 608 (instead 22 is repeated twice); of 23 in the Shaf.; 11 and 23 in the Pog.; 11, 14 and 23 in Sof. These omissions can probably be the result of scribes' mistakes. On the other hand, there is an obvious similarity of the manuscripts Plov. and Orbel. Here the only differences seem to concern the order of troparia 8 and 9 and the repetition of 17 in the end of Orbel.

Table 1

Comparison of the order of the troparia in the first ode of the Canon in the manuscripts under investigation

608	1	2	3	5	6	7	8	9	10	4	11	12	20	13	21	14	15	22	22	18	23	19		
Pog.	1	2	3	5	6	7	8	9	10	4		12	20	13	21	14	15	16	22	18		19		
Sof.	1	2	3	5	6	7	8	9	10	4		12	20	13	21		15	16	22	18		19		
Volog.	1	2	3	6	20	13	21	15																
Shafar.	1	2	3	5	6	7	8	9	10	4	11	12	20	13	21	14	15	16	22	18		19		
Serb.	1	11	3	5	4	6	7	8	9	10	12	20	13	21	14	15	22	16	17	18		19		
Orb.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	14	10	11	12	15	20	13	21	18	16	22	17	23	19	17
Plov.	1	2	3	4	5	6	8	7	9	14	10	11	12	15	20	13	21	18	16	22	17	23	19	

Let us summarize the results of the comparison shown in the Table. First, one can easily see that none of the manuscripts preserves the order of the troparia of the Greek text. The changes in the order of troparia - either larger or smaller ones - characterize all the Slavonic manuscripts without exception and thus seem to originate from the initial text of the translation. More

The Serb. seems to present a quite different version of the troparia order. However there is a part in all the above manuscripts where the order of the troparia is the same (or nearly the same) and, on the other hand, quite different from the Greek text one. This is the part which starts with oikos 12 and ends with oikos

21. In 5 manuscripts: 608, Sof., Pog., Shaf. and Serb. the part reads 12-20-13-21, while in Plovdiv and Orb. it has one more troparion - 15 - after 12.

The additional evidence for the classification of manuscripts can be found from the comparison of the texts of troparia. First, the texts of 608, Pog., Sof. and Shaf. in the first ode have a striking similarity. The differences between them, shown for the part of the text (namely, troparia 2 - 5) in Table 2, can all be explained as scribes' mistakes or small changes which were made without the use of another (neither Greek nor Slavonic) source.

Table 2

Variant readings of the first ode (troparia 2 - 10) from the manuscripts Pog., Sof., 680, Shaf.

text, which, on the other hand is quite similar to the same troparion in Serb.

The similarity of the same type as the one described above can be observed in the manuscripts Plovdiv and Orbel. The differences between them are even less significant than the variants shown above with the Orbel to present a more accurate version comparing with the Greek text, while the Plovdiv to have a number of mistakes which seem to have appeared in the process of text rewriting.

Finally let us analyze the structure of manuscript Volog. which has an essentially smaller number of the troparia - 8 strophes instead of 23 of the Greek text. This seems to be a result of the editor's work over the text. However the text of these troparia presents an obvious similarity to the texts of Sof., 680 and Pog (see Tab. 3).

№	Pog.	680	Sof.	Shaf.
2	постанися ж прочего ж бесловесъу	постанися ж прЕжняго ж бесловесъу	постанися ж прочего ж бесловесъу	встави прочее прЕдъ нЕбо бессловесна
5	вкушак присногоркаго питиу	вкушак присногоркаго питаниу	вкушак присногоркаго питиу	присно горка пити
6	не хран	не хран	не хран	схранъ ни
	присноживотна твоу словеса	животна словеса	присноживотна твоу словеса	присноживотна твоу словеса
7	каиново прошедь убыство	каиново прошедь убыство	каиново пришедь убыство	каиново прЕшедь убыство
8	радости угодна	дара ради	радости угодна	даровати угодна
9	хулну и неблагожитые жрътву	хулну и неблагожитые жрътву	и хульну жрътву и неблагожитие	хиднѣ жрътвѣ нѣне бл҃гожитие
10	каломъ уко скудЕлникъ	уко и скудЕлникъ создавъ мя	каломъ мя создавъ	каломъ уко скудЕлникъ
	и животь но творце мои	и животь но творце мои	и животь но творце мои	животень творче мои

The same picture can be seen for the rest of the troparia of the ode with one exception: namely, troparion 1, in which only three manuscripts: Pog., Sof. and 608 are similar, though the Shaf. presents a different

Table 3

Comparison of 2 arbitrary chosen troparia of the manuscripts 608 and Volog. (the differences are underlined).

№	608	Volog.
1	отъкуду начну плакатися страсго житиу дЕль кое начало <u>покажю</u> Хс9е сего рыданиу нк уко млардъ слезы ми даждь <u>умилениу</u>	отъкуду начну плакатися страшного ми житиу дЕль кое начало <u>скажю</u> Хс9е. сего рыданиу уко млардъ даждь ми слезы <u>покауниу</u>
6	достойно из рау преже изгнанъ быс уко не <u>хран</u> едино у <u>ти</u> с9псе заповЕдь Адама азъ же что створк тмЕтау <u>присно</u> животна <u>твоу</u> словеса	достойно из рау преже изгнанъ быс уко не <u>схранъ</u> единоу заповЕди Адамъ спс9е азъ же что створю тмЕтау животнау словеса

Thus based on the order of the troparia of the first ode we can divide the manuscripts under investigation into three groups:

1. Serb.
2. 608, Pog., Sof., Volog.
3. Orbel., Plovd.

The differences between these traditions concern not only the troparia order, but the texts of the troparia as well. Let us present here some arbitrary chosen troparia from the first ode of the manuscripts from three traditions with the main differences underlined.

Table 4

Comparison of arbitrary chosen troparia from Serb., 608 and Orbel (ode 1).

№	Greek text	Serb.	608	Orbel.
1	Πόθεν ἄρξομαι θρηνεῖν, τὰς τοῦ ἀθλίου μου βίου πράξεις; Ποῶν ἀπαρχὴν ἐπιθήσω, Χριστέ, τῇ νῦν θρηνῶδι; Ἀλλ' ὡς εὐσπλαχνός μοι δὸς παραπτωμάτων ἄφεσιν	какъ плачь начни моего злаго житиу дЕль кае ли начело покажи х9е сего рыданиу нѣ уко мѧ9срдѣ слѣзи ми даждѣ каузнѣ	<u>отъкуду</u> начну <u>плакатися</u> <u>страгго</u> житиу дЕль кое начало покажю хс9е сего рыданиу нѣ уко мѧсрдѣ слезы ми даждѣ <u>умилениу</u>	<u>отъкуду</u> начну <u>плакатися</u> <u>страгго</u> ми житиу дЕль кое ли начало покажю хс9е сего рыданиу нѣ уко мѧсрдѣ даждѣ ми слезы <u>умилениу</u>
3	Ἐπαξίος τῆς Ἐδέμ προεξέρρηφι, ὡς μὴ φυλάξας μίαν σου, Σῶτερ, ἐντολὴν, ὁ Ἀδάμ, ἐγὼ δὲ τί πάθω, ἀθετῶν διὰ παντὸς τὰ ζωηρά σου λόγια;	въ истину изъ рау прЕжде извержесе не сохранивъ ниедине ти заповЕди адамъ да чѣто сътвори азь присно вбиде х9е словеса ти жизньнау	<u>достоино</u> из рау преже <u>изгнанъ быс уко</u> не хран единау ти <u>с9псе</u> заповЕдѣ адама азь же что створкѣ <u>тмЕтау</u> присно <u>животна</u> твоу словеса	<u>достоино</u> из едема <u>изгнанъ быс уко</u> не хранивъ ни едина заповЕдѣ твоѣ адама <u>спс9е</u> азь же что створкѣ <u>тмЕща</u> <u>всегда</u> <u>животна</u> твоу словеса
10	Τὸν πηλὸν, ὁ κεραμεὺς, ζωπλαστήσας, ἐνέθηκάς μοι σάρκα καὶ ὀστά καὶ πνοήν καὶ ζωὴν. Ἀλλ' ὦ Ποιητὰ μου, καὶ Λυτρωτὰ μου, καὶ γνωστὰ, μετανοοῦντα δέξαι με	создавыи ми тЕло аки гъньчарь бръниемъ и д9хъ вложи въ плѣть и въ кости животными избавителю судии кающасе прими ме	<u>каломъ уко скудЕлникъ</u> сздавъ мя вложи в мя плоть и кости и дх9ъ <u>и животъ но творце мои</u> избавителю <u>мои</u> скдии какщесе прими мя	<u>брение творецъ</u> <u>живосздавъ</u> вложи ми плоть и кость и <u>дх9ание</u> <u>и жизнь нѣ</u> <u>творче мои</u> избавител <u>сты</u> скды какщаса прими мя
14	Ὁ λησταὶς περιπεσὼν ἐγὼ ὑπάρχω, τοῖς λογοσμοῖς μου. Ὅλος ὑπ' αὐτῶν τετραυμάτισμαι νῦν ἐπλήσθην μολώπων. Ἀλλ' οὗτός μοι ἐπιστάς με οἰκτεῖρον.	въ убиинце азь выпаль есмь помысану уЕзвень вьсь тЕмъ есмь струпы посыланъ и самъ ме пришьд х9е ицели и спси ме	в <u>разбоиники</u> вѣпадъ азь есмь помыслы <u>носими</u> вьсь <u>т нихъ</u> <u>цузвихся нынЕ испльныхся</u> <u>ранъ но</u> самъ мя прошедѣ хе9 <u>сп9се</u> ицЕли мя	в <u>разбоиники</u> вѣпадъ азь есмь помисли <u>своими</u> и вьсь <u>т нихъ</u> <u>цузвень ннЕ испльныхся</u> <u>раны нѣ</u> <u>ты</u> <u>самъ бе9</u> <u>ицЕсти</u> <u>мя</u> <u>и спси</u> <u>мя</u>
21	Τὴν οὐσίαν σου, ψυχὴ, καταναλώσας ταῖς ἀσωτίας, ἔρημος ὑπάρχεις καρπῶν εὐσεβῶν λιμῶντοςα κράζον. Ὡ Πατὲρ τῶν οἰκτιρῶν προφθάσας, σύ με οἰκτεῖρον.	б9гѣтьство ти х9е ижидхъ злЕ въ блуждени и празднь есмь плода бл9га тЕм ти впию щедротамъ вче варивъ ме помлуи	б9ѣтьство ти х9е <u>изнурихъ</u> въ блужении <u>пустъ быхъ</u> <u>плодъ</u> <u>блгы х9ви</u> <u>гладень</u> <u>зову вче</u> <u>щедротамъ</u> <u>варивъ ты</u> <u>мя</u> <u>ущедри</u>	б9ѣтство твое <u>сп9се</u> <u>изнури</u> <u>блѣдно</u> <u>и</u> <u>пустъ</u> <u>есмь</u> <u>плодъвъ</u> <u>блгочствыхъ</u> <u>и</u> <u>гладемъ</u> <u>истаемъ</u> <u>зовк</u> <u>ты</u> <u>вче</u> <u>щедротамъ</u> <u>варивъ</u> <u>помилуи</u> <u>мя</u>

One can easily see from the Table, that there are substantial differences in the texts of troparia, which could not possibly originate from the scribes' mistakes. These differences show that the text was thoroughly and systematically corrected. Most differences, which concern more than half of the text, are between the Serb. and the Orbel. manuscripts (the underlined fragments in Orbel.). Comparing them with the Greek text one can see that the translation of Serb. is free enough, incorrect in certain places and sometimes results in a text that doesn't make sense at all. On the other hand, Orbel. presents much more precise and comprehensive translation of the Greek text, though it also has some mistakes. As for 608, it presents a "middle" version of the text.

It certainly has many more differences from the Serb. (the fragments, underlined with one line). However, the differences from the Orbel. (the fragments in the Orbel., underlined by two lines) though not so many are also substantial and can't be attributed to the scribes' mistakes.

Thus if we suppose that the Serb. presents the initial version of the translation (below called as *Version A*), which seems more logical, because corrections usually change the text from worse to better and not vice versa, then we have to admit that the Slavonic translation of the Canon (at least its first ode) in the manuscripts under investigation was not less than 2 times successively corrected by the scribes-editors who certainly used the Greek manuscripts as a base for their correction.

The first and more substantial correction resulted in the version of the East Slavonic manuscripts (below referred as *Version B*), the second one - in the version of the Orbel. (below *Version C*).

Let us elaborate the results obtained on the material of the first ode by the analyses of the second one which, as we already mentioned, contains two parts with the different *Irmos*.

Table 5

Comparison of the order of the traporia in the second ode of the Canon in the manuscripts under investigation

Part 1 (up to the second Irmos)

608	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	12	13	14	15	16	17	18	19	20	11	21	22	23	24
Pog.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	12	13	14		16	17	18	19	20		21	22	23	24
Sof.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	12	13	14		16	17	18	19	20		21	22	23	24
Volog.	1	2	3	4	5	15	6	7																
Shafar.	1	2	3	15	6	7	9		10	12	13	14	16	17	18	20	21	22	23	24	25	26	27	4
Serb.	1	2	3	15	6	7	9	11	10	12	13	14	16	17	18	20	21	22	23	24	25	26	27	4
Orb.	1	2	4	5	4	5	15	6	7	8	9	11	10	12	13	14	16	17	18	19	26	20	21	22
Plov.	1	2	4	5			15	6	7	8	9	11	10	12	13	14	16	17	18	19	26	20	21	22

608	25	26	27	28
Pog.	25	26	27	28
Sof.	25	26	27	28
Volog.				
Shafar.	5	8	28	
Serb.	5	8	28	
Orb.	23	25	27	28
Plov.	23	25	27	28

Part 2 (after the second Irmos)

608	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Pog.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Sof.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Volog.	doesn't exist									
Shafar.	1	2	3	4	5	6	7	9	8	10
Serb.	1	2	3	4	5	6	7	9	8	10
Orb.	1	2	3	4	5	6	7	9	8	10
Plov.	1	2	3	4	5	6	7	9	8	10

One can see that in this ode the order of the troparia of the Slavonic manuscripts doesn't differ much from the Greek one. In the first part the manuscripts of Version B (except of the Shaf.) have quite a similar order with the Greek text and the other versions have slight changes not so significant as in the first ode.

In the second part all the manuscripts have the same (or approximately the same) order of oikos as in the Greek original.

The manuscripts Plovdiv and Orbel. on one hand and 608, Sof. and Pog. on the other continue and in this part to demonstrate a similarity in the order of the troparia, as well as in the texts of the troparia. Let us mention that the same similarity the certain manuscripts demonstrate up to the end of the text - is the fact that confirms our hypothesis that they belong to the same group - version. That's why below we will use for comparison only one manuscript from each version. On the contrary, the Shaf. which in the first ode was quite similar to the version B with the exception of the first troparion which in the second ode starts to be similar to the Serb. manuscript (Version A). This similarity concerns the order of the troparia (see Table 5) and their text as well (see Table 6).

the phrase of the Greek text σὺ δὲ τὸ πῦρ ἐξέκαυσας τὸ τῆς γεέννης in the manuscripts Serb. and Shaf. reads as follows ты же вгнь си распали рождьствьны. Let us note that this mistake could possibly appear only in the process of translation - the translator probably mixed the similar Greek words γεέννα - «Gehenna» и γέννα - «birth». Since in the other parts of the same texts the same Greek word was translated correctly, this mistake could occur due to the bad condition of the Greek manuscript³. In the manuscripts of version B the mistake is corrected and the fragment reads as follows: си ти же вгнь раисполши геоны (Pog.) - an evidence that the Greek text was used as a source for the correction.

On the other hand the corrections which were made from version B up to version C in this part are more substantial. The Table presents them in the last column underlined with two lines.

Table 6

Comparison of arbitrary chosen troparia of the second ode from the manuscripts Shaf. and Serb.

№/ part	Serb.	Shaf.
5/1	плаканиу аки блудьница щедре но азъ прЕдлагаю вцЕсти ме сп9се масрдиемъ си	плаканиу уко блкдьница щедре азъ прЕдлак вчисти мя спсе мл9срдиемъ си
8/1	одЕхъсе въ студную ризу юже истька ми змиу свЕтомый и срамьнь быхъ	одЕхъсе въ студнокъ ризк юже истька ми змиу свЕтомъ си и срамьнь быхъ
7/2	с9нъ имысли създати в д9ше и тврдо водрузити ти своимъ помысломъ аще не би съмЕриаль творьць мыслити и расылааь до земле ихищрению твоу	стльпъ имысли създати си д9ше и тврдо вѣдркзити своимъ помысломъ аще не съмЕриаль творьць мыслѣти и расылааь до земя ихищрению твоего

On the other hand there are fewer and less significant differences between the texts of the Versions A and B, than in the first ode (see, for example, the underlined with one line fragments in Table 7, where some arbitrary selected troparia of this part are presented). These differences however provide us evidence that the text was corrected with the use of the Greek origin. Namely, in troparion 9 of the second part of the ode

³ This mistake seems to be common enough in the Church Slavonic translations. See, for example [Темчин, 1998. Р. 223])

Table 7

Comparison of arbitrary chosen troparia of ode 2 from the three versions of the Slavonic translation (manuscripts Serb., 608 and Orbel).

variants, while the Orbel. - the ones appeared during the correction of Preslavl.

№ / part	Greek text	Version A (Serb.)	Version B (608)	Version C (Orbel.)
5/1	Τὰ δάκρυα τὰ τῆς πόρνης, οἰκτιρμῶν, κἀγὼ προβάλλομαι ἰλάσθητί μοι, Σῶτερ, τῇ εὐσπλαχνίᾳ σου	плаканиу аки блудница щедре но азь прЕдлагаю ѡцЕсти ме сп9се мл9срдием си	плаканиу уко блкдъница щедре азь прЕдлак ѡчисти мя спсе мл9срдием си	<u>слъзы уко</u> блкдъници <u>прими</u> щедре и азь прЕдлак ти ѡцЕсти ме спсе <u>бл9госрдие мои и</u> <u>спси мя</u>
8/1	Ἐνδένυμαι διερῤῥηγμένον χιτῶνα, ὃν ἐξυφάνατό μοι ὁ ὄφης τῇ συμβουλευτικῇ, καὶ καταισχύνομαι	одЕхъсе въ студную ризу юже истька ми змиу съвЕтомьи и срамнь быхъ	ѡдЕхъ ся в студную ризу кже истка ми змиу <u>свЕтъ</u> и срамень быхъ	<u>ѡблЕкохъ ся в раздраня</u> <u>ѡдеждак</u> кже ми изьтка змик и <u>посрамихъся</u>
7/2	Πήργον ἐσοφίσω οἰκοδομῆσαι, ὧ ψυχῇ, καὶ ὀχύρωμα πῆξαι ταῖς σαῖς ἐπιθυμίαις, εἰ μὴ συνέχεεν ὁ Κτίστης τὰς βουλὰς σου, καὶ κατέαξεν εἰς γῆν τὰ μηχανήματά σου.	с9нъ (стлъпъ <i>Shaf.</i>) имысли създати ѡ д9ше и тврѣдо водрузити ти своимъ помысломъ аще не би съмЕриль творьць мыслити и расылааь до земле хищрению твоу	стлъпъ имысли създати д9ше и твердо водрижити своими <u>помышлении</u> аще не бы съмЕсиль творьць мыслити <u>низложилъ на</u> зему <u>итрениу</u>	стлъпъ <u>умкдрила еси</u> създати и <u>утврждение</u> въдркжити своими <u>похотмы</u> аще не би творецъ <u>удержаль</u> <u>свЕты твои низврыгъ на</u> земк ухищрению твоу

Let us stress that the same situation holds up to the end of the text. Though in some odes (for example, in ode 4) the manuscripts of versions A and B have quite a different order of troparia while their text is not so different as the differences one can observe between the versions B and C.

Above we supposed version A to be the initial version of the Slavonic translation of the Canon comparably to the other versions under investigation. Additional arguments in favor of this hypothesis can be found from the analyses of the variants of the manuscripts. Table 8 presents the variants of the manuscripts which agree with the results, obtained by T. Slavova on the material of the early versions of the Gospel⁴. Comparing our results with the ones of T. Slavova we can see that in most cases (with the exception of the variant стѣклЕница / алавастръ) the Serb. contains the older

⁴ [Славова, 1989. P. 25, 45, 53, 55, 57, 70]

Table 8

Variants between Serb. and Orbel. which agree with the results of T. Slavova

Ode number, starting word of troparion	Greek word	Variant from Serb. (Version A)	Variant from Orbel. (Version C)
2. Κατέχωσα / погребехъ	δραχμή	мЕра	драгъма
3. Πηγήν/ источникъ	ζωή	жизнь	животъ
3. Τὸν Ἰσαὰκ/ исака	θυσία	трЕба	жрѣтва
3. Τὸν Ἱερέα / священника	ἱερέυς	святитель	иерЕи
8. Τὸ τῶν δακρύων / слъзы же	ἀλάβαστρον	алавастръ	стъклЕница
9. Χριστὸς / хрс воплотися	πόρνη	любоДЕица	блκДница

In the same manuscript - the 14th cent. Serbian Triodion F. n. I. 68 - we had found the early version of the Church Slavonic translation of another Byzantine hymn - the Akathistos. Both texts present obvious similarity in the style of translation and language as well, which include the relative “liberty” of the translation, absence of the word-for-word correspondence, abundance of mistakes and inaccurate translations, language “poorness” characterizing the early stages of the language development etc. In both manuscripts the order of the text parts - *oikos* in the Akathistos, *troparia* in the Canon - is changed. The scope of these changes in the Akathistos translation is creation of the acrostic in the translation which repeats the alphabet acrostic of the original Greek text [Borisova, 2009. P. 310 - 315]. For this purpose not only the order of *oikos* was changed, but some of them were repeated twice in order to increase their number up to the number of letters of Slavonic alphabet. The slight changes in the beginnings of *oikos* were also done so as to make them to start with the “proper” according to the acrostic letter. In the Canon the reason of the changes made by the translator in the order of *oikos* seems to be the other one since neither the Greek Canon nor its Slavonic translation have acrostics. However it is obvious that these changes were not spontaneous and had some purpose which is difficult to be found now taking into account that the manuscripts that reached us could present the text quite different from the initial form of translation as it happened with the Akathistos.

Let us mention that the similar style of the translation as well as the language of the Akathistos and the Canon from the Serb. manuscript, prove that they were made by the same person - probably the first translator of the Triodion, who worked in the very end of the 9th century.

Having proved that the earliest version of the text of the manuscripts under investigation is presented by Serb., let us try to follow its further history. The first systematic correction made in this translation seems to be the one which resulted in Version B. The full text of this version is present only in the East Slavonic manuscripts (608, Pog and Sof.). However, the first ode of the same version is present in the Shaf., though the rest of the text of the manuscript agrees decently enough with version A. Probably in the certain manuscript we have to do with compilation of two Slavonic sources, namely versions A and B, made by a scribe - a phenomenon quite common in the Slavonic literature [see Борисова 2008]. In other words for some unknown to us reason a scribe who had access to both versions compiled his text from the first ode (except of the first troparion) of version B and the rest of the text from version A. The fact, that version B was used for the certain compilation which was certainly done not later than the end of the 12th century proves that this version was composed early enough and has not an East Slavonic, as certain researchers state⁵, but rather the South Slavonic origin. On the other hand,

⁵ See, for example [Кириллин, 1998. P. 87; Момина, 1982. P. 115]

the fact that it was present in the East Slavonic manuscripts dates the composition of the version not later than the end of the 10th - the very beginning of the 11th century, when the South Slavonic tradition was transferred to Russia. The most probable period for its composition thus seems to be the period of Peter the First reign in Bulgaria (927-969).

Besides from the manuscripts stated above version B can be seen in the other manuscript of the East Slavonic origin, namely in Volog. The text of the manuscript was dramatically shortened by an editor, who had left only 8 troparia in each ode except from the troparia with the fixed places (*Irmos, To the Holy Trinity and Theotokion*). However the texts of the troparia used in this shortened version are the same as in the full one, which indicates that here we have to deal with a variant of version B.

Characterizing version B one can state that the most significant changes compared with version A were done in the first ode. Here the text was certainly improved to a great extent and most of the mistakes or incomprehensible fragments of version A were corrected. In the rest of the text the corrections were not so substantial. However, the presence of the certain corrections that can be traced back to the variants of the Greek manuscripts proves that the text was corrected with the use of the Greek origin. Probably here we have to deal with the phenomenon known as a declining correction: correction which starts with a large number of changes and ends with a much smaller one. The only thing that seems to be consistently changed from the beginning of the Canon up to the end seems to be the order of troparia, which is changed in order to correspond better to the order of the Greek text.

On the contrary, in version C, which was found in the South Slavonic manuscripts Orbel. and Plovdiv. the correction was performed consistently up to the end. The comparison of the manuscripts shows here we have to deal with successive corrections and that the editor used version B as an initial text. It is also obvious that the Greek manuscript was used as a correction source. Generally, compared with version B, in version C more substantial changes were made in odes 2 - 9, while in the first ode where the text had been already changed by the redactor of the previous

version, the changes are less. The resulting text, though certainly still has a number of mistakes, presenting an essentially improved and exact translation of the Greek text than the previous versions, with word-for-word correlation generally being achieved in the text. Though it seems quite difficult to date exactly the composition of this version (*terminus ante quem* seems to be the very beginning of the 13th century), the region where it was performed is certainly the South Slavonic region, though not a single East Slavonic manuscript up to the end of the 15th century had been affected by this correction.

The comparison of the data of the present investigation with the text of the Canon from the manuscripts after the South Slavonic correction of the 14th century shows that it was Version C that was used as an initial text for this correction. In other words the further history of this text in the Church Slavonic literature starts from this particular version.

One of the main conclusions which appeared as a result of our research is that up to the 15th century there were no versions of the Canon composed in Russia. It seems possible however that the short text of Canon from Volog. appeared in Russia. However it was composed only on the base of the Slavonic text without the use of the Greek original with the only change performed in the text being the reduction of the number of the troparia. Thus this text couldn't be characterized as a separate version.

Finally let us state that the present investigation is only the first step in the reconstruction of the history of the Church Slavonic translation of the Great Canon. The further investigation involving the wider range of the Slavonic as well as Greek manuscripts will certainly contribute to the better understanding of the Old Church Slavonic literature in the whole.

REFERENCES

- Борисова Т. С. К определению понятия текстологической компиляции (на материале рукописной истории церковнославянского перевода Акафиста Богоматери). // *Τέχνη γραμματικῆ*. Новосибирск: Изда-во НГУ, 2008. Вып. 3.

C. 80-99.

Borisova T. To the Problem of the Reconstruction of the Early Stages of the History of the Church Slavonic Translation of the Akathistos Hymn. // *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclesiastique*. V. 5. Saint Petersburg, 2009. P. 300 - 316.

Кириллин В. М. «Великий покаянный канон» св. Андрея Критского по древнерусской рукописи 1-й пол. XIV в. // Ежег. богосл. конф. ПСТБИ: Матерталы, 1998. М., 1998. С. 79-94.

Момина М. А. Типы славянской Триоди. // Язык и письменность среднеболгарского периода: Сб. ст. М.: Наука, 1982. С. 102-115.

Попов Г. Триодни произведения на Константин Преславски: Моногр. Сер.: Кирило-Методиевски студии. София: Изд-во Болг. АН, 1985. Книга 2.

Славова Т. Преславска редакция на Кирило-Методиевия старобългарски Евангелски превод.

Сер.: Кирило-Методиевски студии. София: Изд-во Болг. АН, 1989. Книга 6.

Темчин С. Ю. Текстологическая семья Мстиславова евангелия: новые данные о группировке древнерусских списков полного Апракоса // XII Междунар. съезд славистов. Краков, 27.08 - 2.09.1998. Доклады литовской делегации. Вильнюс: Изд-во Вильнюс. ун-та, 1998. С. 133-233.

Темчин С. Ю. Этапы становления славянской гимнографии (863 - около 1097 г.). Часть первая // Славяноведение. М., 2004. № 2. С. 18-55.

Δετοράκης Θ. Βυζαντινή φιλολογία: Τα πρόσωπα και τα κείμενα. Τόμος Β'. Ηράκλειο, 2003.

Πάσχος Π. Β. Ο Μέγας Κανών του Αγίου Ανδρέου Κρήτης. Μικρή εισαγωγή στην κατασκευαστική ποίησή του. // Ριζάρειος Εκκλησιαστική Παιδεία. Τ. 4. Αθήνα, 1988. Σ. 315 - 326.

Migne G. P. Patrologiae Cursus Graecae. Paris, 1860. V. 92.

К Вопросу о Происхождении Иконы Иверской Богоматери, Доставленной в Москву В 1648 г.

Борис А. Фонкич

Цель науки - не создание захватывающих повествований, а постижение истины.

А. А. Формозов. *Записки русского археолога* (1940-1970-е годы). М., 2011. С. 70.

До недавнего времени история создания для Москвы в 1648 г. копии афонской иконы Иверской Богоматери и привоза ее в русскую столицу представлялась в следующем виде.

Чудотворная икона Портаитиссы (Вратарницы-Портайтисса), находящаяся в Иверском монастыре на Афоне, стала известна в России, по-видимому, со второй половины XVI в. благодаря начавшемуся тогда распространению в русской книжности «Сказания об иконе Иверской Богоматери»¹. В 1627 г., когда в Россию с просьбой о милостыне впервые приехала группа иверских монахов, сведения о Портаитиссе, до тех пор время от времени появлявшиеся лишь в рукописях, были подтверждены документально: в грамоте иверского игумена Иезекиила на имя московского патриарха Филарета содержалось заверенное печатями целого ряда святогорских монастырей известие о хранящейся в монастыре великой христианской святыне - чудотворной иконе Богоматери Вратарницы². Однако в первой трети XVII в. ни Иверский монастырь, ни его прославленная на Христианском Востоке реликвия не привлекли к

себе внимание русского правительства - чтобы это случилось, должны были пройти еще два десятилетия. В 1647 г. в Москве появилась уже третья, после 1627 и 1639 гг., группа ивиритов, которую возглавлял архимандрит Пахомий. Не сумев на первых порах добиться улучшения от русских властей отношения к своему монастырю и получить жалованную грамоту, которая давала бы им возможность приходить в Россию через сравнительно короткие промежутки времени, иверские монахи использовали с выгодой для себя знакомство с архимандритом Новоспасского монастыря Никоном, одним из ближайших сподвижников царя Алексея Михайловича; будущий московский патриарх проявил большой интерес к рассказу ивиритов о хранящейся в их монастыре чудотворной иконе Портаитиссы и просил греческих монахов написать для него ее копию. Поскольку в это время (с февраля 1647 г.) существовали большие ограничения в передвижении для греков, пришедших в пограничный Путивль и затем желавших добраться до Москвы, Никон обращается к царю с собственноручно написанной им просьбой о беспрепятственном пропуске в столицу иверских монахов, которые должны будут возвращаться со Св. Горы с изготовленной для него копией чудотворной иконы.

Ивириты с поручением Никона были отпущены из Путивля на Афон 7 июля 1647 г., а уже 15 июня следующего, 1648 года, изготовив копию Портаитиссы и избрав монахов для ее доставки в Россию, власти Иверского монастыря составляют грамоты царю Алексею Михайловичу и архи-

¹ См.: Буланин 1989; Белоброва 1996: 237-253 (см. особ. с. 237); Турилов 2009

² См.: Фонкич 2004; Фонкич, Попов, Евсеева 2004: 106

мандриту Никону с описанием церковных служб и работы иконописца Ямвлиха Романова, трудившегося над копией для русской столицы. Несший в Москву икону иеромонах Корнилий отправился из Ивира 25 июня и уже 22 сентября достиг Путивля, где предъявил воеводам имевшуюся у него царскую грамоту, полученную в 1647 г. архимандритом Пахомием, о незамедлительном пропуске в столицу; 25 сентября Корнилий был отпущен в Москву, куда и прибыл 13 октября 1648 г.³ Вместе с иконой из Ивира были присланы две греческие грамоты - царю Алексею Михайловичу и архимандриту Никону, а также «Сказание о чудотворной иконе Иверской Богоматери». В послании Никону ивириты просили его ходатайствовать перед царем о выдаче им жалованной грамоты для приезда в Россию в третий или четвертый год, и эта просьба была удовлетворена: 27 декабря 1648 г. Ивирский монастырь получает исключительную для того времени привилегию присылать в Москву монахов за материальной помощью каждый третий год. Икона Богоматери Портайтиссы с момента появления ее в России становится одной из наиболее почитаемых святынь, Ивирскому же монастырю передается в дар московский монастырь св. Николая Большая Глава, и с 1654 г. по крайней мере до конца XVII столетия наступает период особенно интенсивных отношений России с этой святогорской обителью⁴.

Представленная здесь в общих чертах картина изготовления на Афоне в конце 1647 - середине 1648 г. и последующего перенесения в Москву копии Портайтиссы была создана на основе изучения русских и греческих документов РГАДА, греческой рукописи ГИМ, Син. греч. 436 / Влад. 404, а также самой иконы как памятника балканского искусства первой половины XVII в.⁵

Однако это, казалось бы, надежное построение с недавних пор стало подвергаться критике и, в

конце концов, полному пересмотру со стороны В.Г. Ченцовой. Начало этому было положено публикацией тезисов ее доклада на Каптеревских чтениях 2004 г.⁶, затем продолжено в 2007 г. большим палеографическим исследованием двух греческих грамот, доставленных в Москву вместе с копией Портайтиссы в 1648 г.⁷, и, наконец, завершается (по крайней мере, на сегодняшний день) изданием монографии, посвященной иконе Иверской Богоматери⁸, и дополняющей эту работу статьей об Антонии Ксиропотамите⁹. Поскольку мы уже имели возможность опубликовать свой детальный критический разбор исследования В.Г. Ченцовой 2007 г.¹⁰, наши дальнейшие рассуждения будут касаться ее книги и палеографического этюда 2010 г. При этом необходимо заметить, что, анализируя книгу В.Г. Ченцовой, мы принимаем во внимание только ту ее часть (около 120 страниц в общей сложности), которая посвящена истории создания и привоза в Москву в 1648 г. копии Портайтиссы; все остальное изложение этой большой работы, не имеющее прямого отношения к интересующей нас теме, мы оставляем в стороне.

Каковы же аргументы В.Г. Ченцовой, не согласной с существовавшей до сих пор историей создания копии Портайтиссы и ее доставки в Россию?

Появлению иконы Иверской Богоматери и сопровождавших ее грамот Ивирского монастыря в Москве в 1648 г. сопутствовал ряд «странных обстоятельств, которые до сих пор не выяснены» («Икона Иверской Богоматери...». С. 12).

1. «Остается загадкой, почему будущий патриарх Никон из всех многочисленных афонских чудотворных икон выказал особый интерес именно к иконе Портайтиссы из Ивирина. Ведь порой

⁶ Ченцова 2004

⁷ Ченцова 2007

⁸ Ченцова 2010а (ссылки на эту работу - в тексте рецензии); см. также: Ченцова 2010⁶

⁹ Ченцова 2010в (ссылки на эту работу - в тексте рецензии).

¹⁰ Фонкич: 2007

³ РГАДА. Ф. 52 (Сношения России с Грецией). Оп. 1. 1649 г. № 2. Л. 1-6, 16.

⁴ См.: Фонкич 2001

⁵ См.: Евсеева, Шведова 1996

привоз в Москву подлинных реликвий с Христианского Востока оставался почти незамеченным, как это случилось, например, с десницей св. апостола Андрея Первозванного незадолго до появления в Москве Иверской иконы. Даже передача русскому царю в 1653 г. иконы Богоматери Влахернской, главы св. Григория Богослова, а в 1654 г. - главы св. Евгения, а также многих других святынь не смогла привлечь большего внимания и большей благодарности от русского правительства и от самого Никона, который еще до своего возведения на патриаршество, будучи архимандритом московского Новоспасского монастыря, просил доставить ему список именно с афонской иконы Портaitиссы» (Там же).

С этой загадкой связаны два других вопроса: «каким образом малоизвестный тогда в Москве Никон, только что появившийся в столице из далекой Кожеозерской пустыни и неожиданно ставший архимандритом столичного Новоспасского монастыря - усыпальницы царской семьи Романовых, - мог самостоятельно обратиться к иверским монахам с просьбой о присылке копии иконы? И почему эта просьба русского архимандрита была выполнена столь быстро и весьма тщательно?» (Там же. С. 13).

К этой группе вопросов примыкает палеографическое наблюдение В.Г. Ченцовой: почерк челобитной новоспасского архимандрита Никона к царю Алексею Михайловичу с просьбой о беспрепятственном пропуске на русской границе ивиритов, которые пойдут с Афона с копией Портaitиссы, с одной стороны, отличается и «от обычных почерков писцов челобитных», но с другой - «отличается и от предполагаемых автографов Никона» (Там же).

2. «Присланный в Россию образ не похож на афонский и заметно отличается от него размером» (Там же. С. 14).

3. Поскольку «основным источником сведений и о создании самого списка иконы, и о его появлении в России» оказываются две греческие грамоты, присланные в Москву вместе с копией Портaitиссы (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 307 и 308), необходимо обратиться к изучению как содер-

жания, так и «истории самих греческих грамот об иконе». При этом важно отметить, что «непроясненных вопросов, касающихся грамот об Иверской иконе, остается еще достаточно много. Изучение палеографических особенностей этих документов до сих пор не позволило объяснить два странных обстоятельства:

Почему грамоты ивиритов царю (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 307) и архимандриту Никону (Там же. № 308)... оказались написаны на разной бумаге разными почерками?

И почему стоящие на них печати Иверского монастыря и афонского Протата (на грамоте царю) отличаются от некоторых других печатей Иверского монастыря и Протата, стоящих на других грамотах?» (Там же. С. 15-16).

1. Анализ текста находящейся на копии для Никона записи иконописца делает возможным иное его понимание в сравнении с прежними исследователями: поскольку монахи не указывали своего отчества, то в 'Ρωμανοῦ записи Ямвлиха следует понимать не как имя отца мастера, а как обозначение его происхождения, - топоним (Ямвлих «из Рóмана», епископии близ Ясс), либо как указание на местоположение ивирских келий, где трудился иконописец (Там же. С. 271-273).

2. Текст грамот, сопровождавших в Москву икону, содержит любопытный пассаж, на основании которого можно сделать вывод, что одновременно с написанным Ямвлихом образом ивириты привезли не рукопись, содержащую описание Ивирского монастыря и сказание о Богоматери Вратарнице, как полагали ранее, а другую икону Богоматери «с изображением монастыря и его окрестностей» (Там же. С. 273-280).

Выявив ряд новых фактов, непроясненных обстоятельств заказа и доставки в Москву копии Иверской Богоматери, вопросов, на которые нет ответа в специальной литературе, В.Г. Ченцова воссоздает следующую картину (мы приводим здесь лишь ее схему, оставляя возможность обращения к деталям в критической части нашей работы).

3. Заказ на изготовление копии Портaitиссы для Москвы не был связан с Никоном; более того, он и не мог исходить от новоспасского архиман-

дрита: чудотворная икона Ивирского монастыря являлась прославленной на всем греческом Востоке христианской реликвией, и думать, будто получение ее копии было делом, доступным для архимандрита пусть даже и столичного монастыря, теснейшим образом связанного с семьей Романовых, не приходится. Изучение истории появления Никона в Москве, его прежних и новых связей, исследование первых лет правления Алексея Михайловича, ситуации при дворе и, наконец, внешнеполитических планов царя и его ближайшего окружения позволяют прийти к выводу о том, что идея получения Россией копии чудотворной Иверской иконы, этого «символа единения православных христиан» (Там же. С. 283), принадлежала одному из «кланов» русской политической элиты, по-видимому, стремившемуся к присоединению к Русскому государству грузинских земель (Там же. С. 281, 283), а вовсе не «малоизвестному тогда в Москве Никону» (Там же. С. 13). Можно предполагать, что инициатором «челобитной Никона» являлся отец царицы Марии Ильиничны И.Д. Милославский (Там же. С. 241). В таком случае не приходится удивляться, что просьба о копии Портаитиссы «была выполнена столь быстро и весьма тщательно» (Там же. С. 13). Судя по всему, к документу, который принято называть «челобитной Никона», новоспаский архимандрит не имел никакого отношения: не случайно, видимо, то обстоятельство, что он создан не в обычной среде, где появлялись бумаги такого рода; его почерк также «отличается и от предполагаемых автографов Никона» (Там же).

1. Современная наука, располагающая возможностями сравнительного изучения ивирского подлинника московской копии 1648 г., не может не констатировать наличия тех значительных отличий этих двух образцов, которые буквально бросаются в глаза при их сопоставлении: «...присланный в Россию образ не похож на афонский и заметно отличается от него размером». И хотя, казалось бы, ясно, что «икона должна прежде всего символически представлять святой лик, а не свой конкретный прототип, так что точность в воспроизведении иконографических особенно-

стей в современном понимании «копирования» могла быть и не столь важна», нельзя не поставить серьезный (как это покажет дальнейшее исследование) вопрос: «Но только ли этим объясняются отличия подлинника чудотворной иконы от ее московского списка?» (Там же. С. 14).

2. Ответ на этот вопрос, по сути дела, дает изучение двух греческих грамот, РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 307 и 308, которые являлись сопроводительными документами при доставке в Москву копии Портаитиссы в 1648 г. и которые занимают едва ли не центральное место в исследовании интересующей нас здесь темы.

Писцом грамоты № 307, адресованной ивирскими монахами царю Алексею Михайловичу, как это можно теперь, в результате палеографических исследований 2007 и 2010 гг., утверждать, является иеромонах Антоний Ксиропотамит, известный переписчик рукописных книг и писец документов XVII в. В своей совсем новой работе («Иеромонах Антоний...»), вышедшей уже после рецензируемой здесь книги, В.Г. Ченцова, принимая наблюдения греческих палеографов относительно того, что Антоний владел двумя типами книжного (и, разумеется, документального) почерка, считает, что его второй вариант - это то письмо, которым писана грамота № 308, адресованная архимандриту Никону. Это наблюдение не только ставит точку в истории возникновения двух документов, сопровождавших в 1648 г. в Москву икону Иверской Богоматери, но и решает вопрос о месте создания этих грамот: палеографические и дипломатические (печати) особенности № 307 и 308 позволяют сделать предположение о принадлежности этих грамот к серии документов, связанных своим происхождением с метохами афонских монастырей в Дунайских княжествах (Там же. С. 41-49).

Доказательство молдовалашской (а не афонской) локализации грамот № 307 и 308 ведет, с одной стороны, к уяснению причин возникновения тех отличий ивирской Портаитиссы и московской копии, о которых было сказано выше, а с другой - позволяет по-новому рассмотреть вопрос о происхождении писавшего московскую икону мастера.

1. Анализ подписи на московской копии иконо-

писца Ямвлиха приводит к заключению о том, что он либо происходил из ясской епископии Рóман, либо трудился в ивирских кельях, находившихся в этой епархии.

Таким образом, та икона Богоматери, которая до сих пор считалась произведением афонского иконописца Ямвлиха Романова, созданным им в Ивирском монастыре на Св. Горе в конце 1647 - начале июня 1648 гг. и привезенным ивирскими монахами в Москву вместе с двумя написанными там же сопроводительными документами, адресованными царю Алексею Михайловичу (№ 307) и архимандриту Никону (№ 308), в действительности - после ряда исследований В.Г. Ченцовой - является иконой Портaitиссы, принадлежащей мастеру Ямвлиху из епископии Рóман (или работавшему в ивирских кельях в этой епархии), не скопированной им непосредственно с афонского оригинала (отсюда и отличия), а созданной, возможно, даже в другое время и, быть может, независимо от московского заказа и отправленной в Москву не из Ивирского монастыря, а из одного из молдавских метохов этой обители в сопровождении двух грамот, написанных здесь же (а не на Афоне) иеромонахом Антонием Ксиропотамитом.

2. Более того, ивириты, привезшие из Молдавии московскую копию, доставили в Россию еще одну икону Портaitиссы, на полях которой были изображены Ивир и его окрестности, а также чуда Богоматери Вратарницы.

Такова созданная В.Г. Ченцовой новая история появления и привоза в русскую столицу в 1648 г. копии чудотворной иконы Ивирского монастыря. Прежде, чем заняться разбором ее работы, мы хотели бы обратить внимание читателя на одну особенность данного исследования.

Проследивая нить рассуждений В.Г. Ченцовой, относящихся к заказу и исполнению копии Портaitиссы для Москвы, мы не можем не заметить, что вся эта «история» представлена ею как сплошной взаимный обман участвующих в ней сторон, русских и греков, обман, в основе которого находится «политическая игра» при дворе русского царя.

- И.Д. Милославский и его «партия», стремясь к осуществлению собственной политической программы в отношении Христианского Востока, втайне от царя Алексея Михайловича решает заказать для себя в Ивирском монастыре на Афоне копию находящейся там чудотворной иконы Богоматери Вратарницы.

- Почему «втайне от царя»? Да потому, что если бы это было не так, то не было бы необходимости прикрываться именем теснейшим образом связанного с царем архимандрита Никона при обращении к Алексею Михайловичу с просьбой о беспрепятственном пропуске в Москву копии иконы: можно было бы решить этот простой для столь высокопоставленного лица, каким являлся И.Д. Милославский, вопрос непосредственно, без всяких челобитных. Никон, таким образом, будучи вовлеченным в планы царского тестя, также должен был скрывать от царя (с которым постоянно общался, докладывая ему о просьбах всех нуждающихся в царской милости и управе) свою роль в заказе копии Портaitиссы.

- Монахи афонского Ивирского монастыря, пришедшие в Москву в феврале 1647 г. и сообщившие Никону о находившейся в их обители чудотворной иконе, получили через новоспасского архимандрита заказ на изготовление копии и, рассчитывая благодаря этому в будущем на материальную помощь их монастырю со стороны русского правительства, покидают Россию 7 июля 1647 г.

- Они отправляются, однако, не на Афон, где находилась Портaitисса и где должна была быть изготовлена копия, а «в один из метохов афонских монастырей в Дунайских княжествах» («Икона Иверской Богоматери...». С. 50).

- Именно здесь иконописец Ямвлих (из ясской епископии Рóман или «в ивирских кельях», находившихся в этой епархии) пишет для Москвы икону Иверской Богоматери, оригиналом которой является, естественно, не чудотворный образ Ивирского монастыря, а какая-то другая икона. Не исключено, впрочем, что в распоряжении Ямвлиха уже имелась икона, написанная им прежде, вне всякой связи с московским заказом, которая и была подписана сначала самим иконописцем о

ее исполнении в 1648 г., а ниже - ивирским архимандритом Пахомием как «заказчиком» (Там же. С. 272-273).

- Находившийся в это время «на монастырском подворье Ксиропотама в Молдавии» («Иеромонах Антоний...». С. 64) или «в одном из метохов афонских монастырей в Дунайских княжествах» («Икона Иверской Богоматери...». С. 50) выдающийся каллиграф иеромонах Антоний Ксиропотамит пишет для отправляющихся в Россию ивиритов две грамоты: одну - для царя Алексея Михайловича (№ 307), а другую - для новоспаского архимандрита Никона (№ 308). При этом он, несомненно, по указанию ивирского архимандрита Пахомия, получившего в Москве заказ на изготовление копии чудотворной иконы Ивирского монастыря, изображает в обоих документах дело так, будто работа по копированию Портаитиссы происходила не в Молдавии, а в самом афонском монастыре в присутствии 365 монахов и велась отнюдь не молдавским мастером Ямвлихом из Рóмана, а иконописцем-ивиритом, названным в грамотах «Ямвлихом сыном кир Романа».

- Иеромонах-ивирит Корнилий, которому были поручены для доставки в Москву копия Портаитиссы и две греческие грамоты, сообщая около середины октября 1648 г. в Посольском приказе сведения о своем пути в Россию, имел, несомненно, соответствующие инструкции от архимандрита Пахомия относительно необходимости скрывать от московских властей подлинные сведения о месте изготовления заказанной Никоном иконы (ведь в Москве ждали копию с подлинной чудотворной реликвии!).

- В конце декабря 1648 г. усилия афонского Ивирского монастыря, на протяжении года готовившего интригу против русского правительства и архимандрита Никона, в результате которой им были доставлены в Москву икона Богоматери Вратарницы, не представлявшая собой непосредственной копии чудотворного образа, и две грамоты с описанием создания копии Портаитиссы, на самом деле не соответствовавшим действительности, тем не менее приводят к искомому ивиритами результату: им удается получить от царя Алексея

Михайловича жалованную грамоту с правом прихода за милостыней в третий год.

Вот такую невероятную картину создает В.Г. Ченцова в итоге своих палеографических, дипломатических, источниковедческих, филологических и прочих исследований материала, позволяющего раскрыть интересующую нас здесь тему, картину, в подлинность которой едва ли поверит хоть один здравомыслящий, разбирающийся в деле человек, а уж тем более - профессионально подготовленный, серьезный историк или особенно специалист, имеющий возможность самостоятельно изучать греческие и русские документы XVII в.¹¹ Обратимся к критическому разбору работы В.Г. Ченцовой.

Начнем с палеографического анализа В.Г. Ченцовой почерков двух греческих грамот Ивирского монастыря 1648 г. Первая грамота, заслуживающая нашего специального внимания, - послание ивиритов царю Алексею Михайловичу (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 307). В 2007 г. В.Г. Ченцова, как было указано выше, опубликовала большое исследование, посвященное писцу этой грамоты. На основании изучения собранного ею материала греческих рукописных книг и документов она доказывала, что писцом грамоты № 307 являлся известный каллиграф XVII в. Антоний Ксиропотамит, работавший, возможно, в крупном скриптории в одном из метохов святогорских монастырей в Дунайских княжествах¹².

Это заключение позволяло автору делать далеко идущие выводы об изготовлении не только двух документов, но и самой копии Портаитиссы не на Св. Горе, в Ивирском монастыре, а в Молдавии. Дальнейшая разработка наблюдений такого рода и привела в конце концов к появлению рецензируемой здесь книги.

¹¹ Одно исключение, однако, имеется: с исследованием В.Г. Ченцовой истории создания и доставки в Россию копии Портаитиссы практически полностью (за некоторыми оговорками) согласна Л.А. Тимошина; см.: Тимошина 2010а (особ. 42-45).

¹² См. выше, прим. 7.

В том же 2007 г., вслед за статьей В.Г. Ченцовой, мы опубликовали свой разбор ее палеографических выводов, показав полную несостоятельность и ошибочность не только почерковых отождествлений, но и базирующихся на них представлений о происхождении московской копии иконы Богоматери Вратарницы¹³. В.Г. Ченцова, однако, отнеслась к нашей критике с полным равнодушием¹⁴ и, издавая книгу, привлекла тот же самый материал, что и в своей статье 2007 г., сделав микроскопическую «уступку» лишь однажды, когда заявила, что ее палеографическое исследование позволило ей «предположительно (выделено нами. - Б.Ф.) отождествить писца... с иеромонахом Антонием из афонского монастыря Ксиропотаму...» («Икона Иверской Богоматери...». С. 25). Однако затем это не влияет на выводы В.Г. Ченцовой, абсолютно уверенной в точности своих идентификаций. Более того, ее уверенность становится все более прочной после того, как ею были привлечены для сопоставления некоторые образцы книгописания Антония Ксиропотамита из афонских рукописей Xeropot. 168 и Vator. 1168: исследование В.Г. Ченцовой этого материала увидело свет вскоре после выхода из печати ее книги¹⁵.

Между тем, если издание рецензируемой книги несколько не изменило отношения ее автора к тому материалу греческих документов и рукописей, который был введен В.Г. Ченцовой в оборот в 2007 г. и, следовательно, - оставило ее работу относительно происхождения московской копии Богоматери Вратарницы на той же почве ошибочных палеографических определений, то расширение

рукописной базы исследования за счет бесспорных автографов Антония Ксиропотамита, вопреки мнению автора, отнюдь не укрепляет ее позицию, но, напротив, дает дополнительные возможности для критики В.Г. Ченцовой-палеографа. Теперь она отождествляет с писцом грамоты № 307 не те почерки (множ. число!), которые и в 2007 г., и в книге принимала за один и считала весь этот конгломерат почерком Антония, а настоящий почерк Ксиропотамита, подлинность которого удостоверяют колофоны самого писца. Располагая другим материалом, она не видит разницы между первым вариантом книжного письма Антония и письмом грамоты № 307 и считает их идентичными.

Совсем недавно, подвергая разбору приемы работы В.Г. Ченцовой с почерками «типа Бозеу», мы отмечали ее неумение различать руки писцов в пределах указанной группы, непонимание ею тех принципов идентификации почерков, которые позволяют воссоздавать группу переписчиков, а не принимать работу нескольких людей в качестве труда одного каллиграфа¹⁶. Теперь мы должны отметить то же самое в палеографическом исследовании В.Г. Ченцовой рукописей и документов «ксиропотамского стиля». Эта группа, правда, не так трудна для анализа, как «стиль Бозеу», но и здесь необходимо умение различать индивидуальные почерки. Вот этим-то умением В.Г. Ченцова, привлекающая новый и, казалось бы, столь важный для ее концепции материал, и не обладает: она не видит разницы между исключительно каллиграфичным, «твердым», «строгим» почерком Антония Ксиропотамита, отличающимся незначительным, совсем небольшим наклоном письма вправо (Рис. 1-2), и вполне обычным, более «мягким», с гораздо большим наклоном вправо с одновременным постоянным «уходом» некоторых элементов влево почерком писца документа № 307 (Рис. 3), которого, в отличие от Антония, никак нельзя назвать каллиграфом, не замечает бросающейся в глаза разницы в уровне, «качестве» письма этих переписчиков и, что уж совсем удивительно, проводя побуквенное, поэлементное сравнение

¹³ См. выше, прим. 10.

¹⁴ В своей книге В.Г. Ченцова делает вид, будто наша критика ее статьи 2007 г. ей еще незнакома, однако это совсем не так, поскольку на свою собственную статью, опубликованную вместе с нашим отзывом на нее в первом номере «Монфокона» (см. выше, прим. 7 и 10), она время от времени ссылается (см., например: Ченцова 2010а: 36. Прим. 11). В статье же 2010 г. о писце грамот № 307 и 308 наша работа упоминается (Ченцова 2010в: 54-55), но никакой реакции исследовательницы это, по сути дела, не вызывает.

¹⁵ См. выше, прим. 9.

¹⁶ См.: Фонкич 2010. См. также выше. I. 3а.

почерков, не видит различия между подлинным мастерством одного и вполне ремесленным уровнем исполнения - другого. Выражаясь языком палеографов и историков искусства, у В.Г. Ченцовой «нет глаза», а это значит, что она не воспринимает почерки, во всяком случае, принадлежащие к непростым, трудным для анализа стилям письма, не различает качества работы писцов. Тогда о каком палеографическом анализе, о каких основанных на нем далеко идущих выводах может идти речь?

Изучив иллюстрации трех работ В.Г. Ченцовой, мы должны сделать следующее заключение: а) из материалов, представленных в статье 2007 г и монографии 2010 г., лишь рукопись монастыря Хозовиотиссы является автографом Антония Ксиропотамита, писца афонских кодексов *Xeropot. 168* и *Vatop. 1168*; б) почерк Антония не идентичен почерку других рукописей и документов, письмо которых приписывается В.Г. Ченцовой этому каллиграфу; в) письмо грамоты № 307 не принадлежит иеромонаху Антонию.

Приняв в своей статье 2010 г. тезис греческих специалистов о наличии в арсенале Антония второго варианта книжного письма, которым он пользовался так же свободно, как и первым, В.Г. Ченцова пришла к выводу о том, что и другая грамота в Москву - архимандриту Никону (№ 308) была выполнена этим же мастером («Иеромонах Антоний...». С. 61). Теперь, констатировав ошибочность идентификации почерка документа № 307, мы *a priori* можем утверждать, что определение В.Г. Ченцовой писца № 308 является неверным. Посмотрим, что говорит в этом случае палеографический анализ.

Второй вариант книжного письма Антония относится к тому типу, который был распространен на Балканах вплоть до самого конца XVII в.¹⁷, и принадлежит к такой разновидности греческого письма, где побуквенное сопоставление образцов, по сути дела, ничего не дает и может только привести к ошибкам датировки, локализации или

идентификации. При работе с таким материалом исследователю нужно быть особенно осторожным, обращать внимание прежде всего на уровень каллиграфии, привычный для того или иного писца наклон письма. С точки зрения этих положений второй вариант письма Антония определяется как каллиграфический почерк с минимальным наклоном вправо (в этом отношении второй и первый варианты ничем не отличаются друг от друга; см., например: «Иеромонах Антоний...». Рис. 5-7), с подчеркнуто вытянутыми по высоте формами многих букв (Рис. 4-5). При сравнении этого письма с почерком грамоты № 308 невозможно сразу не отметить значительно более «быстрое», с бросающимся в глаза наклоном вправо письмо грамоты Никону, в котором, кстати, легко заметить хоть и минимальную, но постоянную разницу в написании, например, π с двумя «ножками» и особенно - β с разным оформлением нижней петли (Рис. 6). Указанные особенности (наклон и отдельные элементы) и характеризуют динамический стереотип писца грамоты № 308, отличающийся от динамического стереотипа такого мастера, каким был Антоний Ксиропотамит. Таким образом, палеографический анализ заставляет нас сделать вывод, что и писцом второго сопроводительного документа в Москву иеромонах Антоний не являлся.

В свое время мы предполагали, что в подготовке и отсылке в Россию копии Портатиссы принимал активное участие Дионисий Ивирит. Это заключение было сделано не только на основе палеографии (автографы Дионисия принадлежат к данному типу книжного письма), но и благодаря фактам истории отношений Ивирского монастыря с Москвой в середине XVII в. В.Г. Ченцова во всех своих работах, где затрагивается эта тема, возражает против нашей идентификации, приводя каждый раз аргументы палеографического характера. Между тем, решить данный вопрос с помощью исследования почерка едва ли возможно, ибо каллиграфический вариант одного и того же почерка интересующего нас здесь стиля (а именно к такому, каллиграфическому, уровню относится письмо грамоты № 308) сопоставлять с его обычным вариантом вряд ли продуктивно, а

¹⁷ См., например, полноценный образец этого варианта книжного письма, относящийся к 1696 г.: Фонкич 2006: 72 (Греч. С. А. 96 об. Колофон писца).

потому доказательства «за» или «против» путем почерковедческого исследования всегда остаются предположениями. В данном случае, впрочем, нет никакого смысла добиваться решения этого вопроса: тут главным выводом является опровержение мнения В.Г. Ченцовой относительно Антония Ксиропотамита как писца грамоты, адресованной архимандриту Никону.

Итак, грамоты № 307 и 308 - не автограф иеромонаха Антония. Более того, эти два документа писаны не одним, как полагает В.Г. Ченцова, а скорее всего, двумя писцами: уровень мастерства № 308 (II писец) очевидным образом превосходит такой же показатель № 307 (I писец), что свидетельствует о существовании двух писцов.

Как известно, I писец был использован для написания грамоты царю Алексею Михайловичу, II - для послания архимандриту Никону. Тот факт, что эти документы, созданные практически одновременно, писаны разными почерками и на разной бумаге, дает возможность В.Г. Ченцовой - в полном смысле этого слова - поставить и разыграть захватывающую сцену. Оказывается, до недавнего времени «перед исследователями грамот монахов Иверского монастыря о привозе в Москву иконы Портанитиссы стоял вопрос: почему же две грамоты совершенно идентичного содержания, сообщающие о том, как была написана копия чудотворной иконы, и привезенные одновременно в русскую столицу, были написаны не только разными почерками, но и на бумаге, имеющей разные водяные знаки?» («Икона Иверской Богоматери...». С. 144). Никто не обращал внимания на то, что филигранные бумаги обеих грамот не одинаковы, ну а уж то, что послания в Москву писаны разными почерками, так это «казалось простой случайностью», причин возникновения которой «никто дать до сих пор не попытался» (Там же). А поскольку в нашем деле сложилась столь печальная ситуация, то нам на помощь и приходит В.Г. Ченцова, обладающая особыми приемами палеографического и кодикологического анализа документов XVII в. и возводящая с их помощью стройную систему политического могущества «яского духовенства»

и его влияния на Московское государство в интересующее нас время.

На самом же деле, не в «театре В.Г. Ченцовой», а в той среде, где серьезно изучались и изучаются греческие и русские источники по истории греческо-русских связей, таких вопросов никогда не возникало да и возникнуть не могло, ибо любому, даже начинающему историку вряд ли нужно объяснять, что если афонский монастырь составляет сразу два послания в Москву - одно самому царю, а другое - лишь архимандриту пусть даже очень важной обители, то для грамоты правителю могущественной православной державы будет найден и писец, владеющий соответствующим стилем письма, и взята бумага лучшего по тем условиям качества, и рисован большой красочный инициал, и, кроме печати своего монастыря, будет приложена печать и самого управления Св. Горой - Протата, тогда как для послания архимандриту Никону все будет исполнено несколько иначе, на другом уровне. В.Г. Ченцова, видимо, плохо знакома с историей средневековой России, культурой Христианского Востока и потому позволяет себе дилетантские рассуждения, которых, к сожалению, не заметил и не обратил на это ее внимание ни один из ее многочисленных консультантов. В отличие от нашей исследовательницы, греческие монахи XVII в. разбирались в тонкостях этикета и сделали всё как полагалось.

Сравнивая текст грамот № 307 и 308, В.Г. Ченцова приходит к заключению, что послание к Никону содержит «более ясный текст, характеризующий саму икону» («Икона Иверской Богоматери...». С. 19), а это дает ей возможность «предположить, что грамота, обращенная к новоспасскому архимандриту, была написана позже и представляет собой лучше отредактированный текст» (Там же). Этот вывод не соответствует действительности, как надуманно и предположение о более позднем создании второй грамоты. В действительности, чтение обоих документов выявляет некоторую разницу их текстов, но эта разница касается не якобы лучше отредактированного пассажа с описанием иконы, а просьбы ивиритов к Никону ходатайствовать перед царем об уменьшении срока их прихода

в Москву за милостыней. И о каком более позднем написании второй грамоты и на каком основании можно здесь вообще серьезно рассуждать?

Таковы итоги нашего анализа палеографических и некоторых других, имеющих отношение к созданию двух греческих грамот в Москву, наблюдений В.Г. Ченцовой. При исследовании этого материала она придает также большое значение изучению бумаги греческих грамот и находящихся на них печатей. Мы остановимся на этом в заключительной части своей рецензии.

Помимо материала греческих документов, в построениях В.Г. Ченцовой важную роль играет русский документальный источник. Мы имеем в виду челобитную архимандрита Никона царю с просьбой о беспрепятственном пропуске копии Портаитиссы на русской границе (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1647 г. № 14. Л. 64) (Рис. 7). Поскольку исследовательница, как мы это знаем, считает, что новоспасский архимандрит не имел никакого отношения к заказу для Москвы копии чудотворной иконы Ивирского монастыря, ей важно поддержать свою точку зрения и средствами палеографии, что она и делает, но, правда, оригинальным образом. Вместо того, чтобы уделить анализу почерка будущего московского патриарха серьезное внимание, уяснить себе, что Никон был замечательным писцом, использовавшим в зависимости от обстоятельств то каллиграфические варианты своего почерка (см., например: РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. № 140. Ч. VI. Л. 236-244, 254-258, 264, 289, 297 или подпись как архипастыря Русской церкви: ГИМ. Син. собр. Свитков. № 1044; рис. 8), то свое обычное письмо (РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. № 140. Ч. III. Л. 112, 123-125, 130-132; Ч. V. Л. 59-59 об., 242-257, 258-260; Ч. IX. Л. 157-172; № 140а, Ч. I. Л. 59-60, 175-183, 185-186, 194-203, 256-259) (Рис. 9-10), В.Г. Ченцова отмахнулась от рассмотрения этого важного материала и ограничилась следующим замечанием в сноске: «...Почерк писца, писавшего этот документ (челобитную царю. - Б.Ф.), несколько отличается от обычных почерков писцов челобитных. Он отличается от предполагаемых автографов Никона...» («Икона Иверской Богоматери...». С. 13. Прим. 16). В.Г. Ченцовой выгодно дискре-

дитировать, не признать руку Никона в почерке челобитной царю, и тогда практически любому, даже самому подготовленному и требовательному читателю ее труда будет ясно, что наша исследовательница права: новоспасский архимандрит не писал царю челобитной¹⁸, что, скорее всего, и подтверждает правоту ее наблюдений относительно инициатора заказа копии Портаитиссы.

Думается, однако, что столь легкомысленного отношения к такому важному вопросу недостаточно, чтобы действительно доказать свою правоту. В.Г. Ченцова явно не понимает, что имеет в данном случае дело не с теми в палеографическом отношении простыми примерами, где все можно решать с помощью примитивных сопоставлений на элементарном уровне, но с трудным материалом, требующим и значительных знаний разнообразных почерков, письма эпохи в целом, и понимания возможностей изучения той или иной письменной структуры, и грамотного, точного, без фантазий и подтасовок владения изучаемыми темами. И вот с этих позиций совершенно ясно, что сделать обоснованное заключение относительно писца «знаменитой челобитной»¹⁹ не так просто, как это представляется автору рецензируемой книги.

Итак, палеографическое изучение документальных источников исследования В.Г. Ченцовой опровергает ее выводы относительно Антония Ксиропотамита как писца греческих грамот № 307 и 308 и заставляет по меньшей мере сомневаться в наличии в Москве неких лиц, взявших на себя труд написания челобитной царю от имени новоспасского архимандрита Никона.

Теперь обратимся к вопросу об иконописце

¹⁸ Любопытно, что В.Г. Ченцова сразу же достигает своей цели: с ее несерьезным, поверхностным рассуждением о почерке Никона немедленно соглашается Л.А. Тимошина, которая только делает вид, что вникает в особенности почерка будущего патриарха, на деле же ничего нового своими замечаниями не дает и делает следующее заключение: «Впрочем, палеографические особенности почерка Никона и выявление его автографов требуют дальнейших исследований» (Тимошина 2010а: 50-51).

¹⁹ Определение Л.А. Тимошиной; см.: Тимошина 2010а: 57.

Ямвлихе, его происхождении и месте создания копии Портаитиссы. Из текста двух грамот монахов-ивиритов в Москву, к царю и Никону, следует, что иконописец Ямвлих, «сын кир Романа», принадлежал к братии Иверского монастыря. Во всяком случае, ни из чего не следует, что он трудился вне обители; напротив, изложение ведется так, что читателю понятно: следующее после исполнения копии Богоматери Вратарницы действие монастырских властей, а именно выбор инока для доставки иконы и сопроводительных грамот в Москву, имеет место здесь же, причем для этого намеренно избирается старец Корнилий, подвизавшийся «на горе в скиту святого и триблаженно-го Гавриила, принявшего по откровению святую икону Богоматери из моря».

Это слишком «гладкое» повествование В.Г. Ченцова разрушает с помощью надписи самого иконописца на нижней лузге созданной им копии:

Ἰάμβλιχος γράψαιτο τήνδε σὺν πόνῳ | τοῦ Ῥωμανοῦ
ὦν τοῖς Ἰβήρων κελίοις, | ἔτους 7156.

Текст надписи, как отметила В.Г. Ченцова, «является ритмическим и представляет собой два двенадцатисложника..., дополненных датой» («Икона Иверской Богоматери...». С. 272). Поэтому при чтении начала второй части следует сделать ударение Ῥωμανοῦ, а в таком случае оказывается возможным следующее рассуждение.

- Ямвлих, будучи монахом, не мог при своем имени указать также имя отца: «Отчество, замечавшее порой грекам фамилию, указывалось для светских лиц. Если бы в подписи под иконой Ямвлих действительно пожелал указать имя отца, то, видимо, слова τοῦ Ῥωμανοῦ стояли бы непосредственно за его собственным именем» (Там же).

- Τοῦ Ῥωμανοῦ «должно относиться к месту либо происхождения самого Ямвлиха, либо - расположения «ивирских келий»» (Там же).

- «Не могла ли здесь идти речь о городе Рóман - епископстве в Молдавии (недалеко от Ясс)?» (Там же).

- Поскольку «Ямвлих был не «Романовым», а происходящим из Рóмана или жившим в кельях ивиритов в Рóмане, то это могло несколько сму-

тить (выделено нами. - Б.Ф.) писавших грамоты. Видимо, они сознательно решились на несколько иную интерпретацию подписи иконописца (выделено нами. - Б.Ф.): в соответствии с текстами грамот Ямвлих оказался иеромонахом-ивиритом, который писал икону на Афоне по особому чину, пребывая в посте и молитве» (Там же).

Итак, анализ надписи на иконе и грамот № 307 и 308 позволяет В.Г. Ченцовой прийти к выводу о создании копии Портаитиссы не в Ивире, а в Молдавии и восстановить картину фальсификации иверскими монахами всей обстановки изготовления копии чудотворной иконы Богоматери Вратарницы, предназначавшейся для Москвы.

Это - первый филологический экскурс В.Г. Ченцовой в нужной для нас части ее книги. Из него мы узнаём немало «интересного». Во-первых, это невозможность для монаха, в данном случае - писца или иконописца, указать свое отчество или даже фамилию. Любопытно, что замечание такого рода, очень важное для ее работы, В.Г. Ченцова делает без всякой аргументации, ссылок на источники и литературу. Между тем, здесь следовало бы быть осторожнее, привлечь разного рода справочники и каталоги, а не спешить с добычей еще одного «доказательства» для подтверждения своей в высшей степени оригинальной гипотезы. Специальная же литература дает материал для следующего наблюдения: как в византийский, так и в поствизантийский периоды а) сами переписчики рукописей (их записей существовало и дошло до нас гораздо больше, чем «колофонов» иконописцев), хотя и редко, но все же указывают свои отчества и фамилии (по двум буквально взятым наугад справочникам мы нашли их более десятка в период с XIV по XVIII вв.²⁰); б) такие же сведения могут сообщаться о писцах другими лицами, так или иначе имевшими отношение к созданию рукописи (или иконы, как это мы видим в случае с копией Портаитиссы в грамотах № 307 и 308). Для монашеской среды указания такого рода представляют собой не правило, а исключение, их

²⁰ Καδὰς 2000; Ευαγγελάτου-Νοταρά 2000. Passim.

появление вызвано определенными причинами, догадаться о которых в большинстве случаев едва ли возможно. Тем не менее, то обобщение, которое позволяет себе В.Г. Ченцова, неверно. Ивириским монахам, составлявшим грамоты царю Алексею Михайловичу и архимандриту Никону, не было никакой нужды заниматься фальсификацией сведений о происхождении их иконописца. Зная все о своем собрате, ивиристы как бы дополнительно подтверждали сведения иконописца в его надписи, и наоборот, можно сказать, что надпись самого Ямвлиха на иконе в данном случае «подтверждает» сведения о нем, сообщенные в грамотах.

В.Г. Ченцова замечает: «Если бы в подписи под иконой Ямвлих действительно пожелал указать имя своего отца, то, видимо, слова τοῦ Ῥωμανοῦ стояли бы непосредственно за его собственным именем» («Икона Иверской Богородицы...». С. 272), совершенно не считаясь ни с тем пространством, которое могла на данной иконе занять надпись иконописца, ни - особенно - с тем стихотворным размером, которым мастер решил сделать запись о своей работе. Она, видимо, полагает, что с правилами стихосложения (даже столь простыми, как в нашем случае) можно расправляться столь же легко и просто, как и с приемами палеографического анализа. Мы уж оставляем за рамками подробного разговора (по причине их полной антинаучности и, следовательно, отсутствия необходимости всерьез реагировать еще и на фантазии такого рода) представления В.Г. Ченцовой о том, что перенос ударения при чтении (но не на письме!) стихотворной строки с τοῦ Ῥωμανοῦ на τοῦ Ῥωμανοῦ меняет значение анализируемого слова! (Там же.). Интересно, во что бы превратился текст Гомера или Гесиода при таком к нему подходе!

Предлагая рассматривать τοῦ Ῥωμανοῦ в качестве указания на происхождение Ямвлиха (из Романа), В.Г. Ченцова упускает из вида, что тогда оно должно было бы быть выражено либо путем его согласования в падеже с именем собственным, к которому это указание относится, т.е. стоять не в родительном, как в нашей надписи, но в именительном падеже (и об этом свидетельствуют многочисленные записи греческих манускриптов), либо

с помощью предлога ἐκ с родительным падежом²¹. Поскольку здесь это не так, соображение В.Г. Ченцовой не может быть принято в расчет.

К рассуждению В.Г. Ченцовой о молдавском происхождении Ямвлиха добавляется еще одно ее наблюдение филологического характера: «Гипотезу о возможном неафонском происхождении иконы позволяет, хотя и косвенным образом, подтвердить имеющаяся на ней надпись - +Н ПОРТАΝΤΗΣΑ ΤΩΝ ΗΒΗΡΩΝ, в которой очевиден итацизм» (Там же. С. 278-279). Здесь, как и в ряде других мест, мы имеем дело с типичным для В.Г. Ченцовой приемом исследования: даже если какой-либо факт или наблюдение ни на чем не основаны, не дают никаких положительных данных для решения вопроса, но содержат хоть что-то, позволяющее либо самому автору, либо любому читателю, не имеющему возможности разбираться в таких тонкостях, посеять сомнения при изучении той или иной темы, этот факт нужно привести - пусть даже без всяких разъяснений. В.Г. Ченцова, видимо, думает, что итацизм в ΗΒΗΡΩΝ - свидетельство локального характера. Если бы она дала себе труд проанализировать надписи на иконах, фресках, мозаиках, предметах греческого прикладного искусства любого происхождения IX-XVIII вв., она, быть может, смогла бы сделать более верное заключение об очень часто встречающихся ошибках итацизма не как показателе провинциального происхождения памятника, а как свидетельстве уровня образованности мастера - и едва ли чего-либо другого. Написание ΗΒΗΡΩΝ в копии Портаитиссы говорит только об этом и никаким образом не подтверждает молдавского (или какого-либо иного) происхождения иконописца Ямвлиха.

На этом «филология» в книге В.Г. Ченцовой не кончается. Имеется еще один сюжет, весьма важный для истории икон Иверской Богородицы на русской почве во второй половине XVII в., который требует анализа той части текста грамот № 307 и 308, где говорится о присылке в Москву

²¹ На этот важный момент обратила наше внимание Т.И. Самойленко, которую мы сердечно благодарим.

вместе с копией Портатиссы еще одного дара ивиритов: № 307 - «И посылаю его (Корнилия. - Б.Ф.) со святой иконой пресвятой Богородицы и другим описанием нашего святого монастыря, окружающими его кельями и церквами и всеми явленными в нем чудесами Богородицы»; № 308 - «Вместе с ней (копией Портатиссы. - Б.Ф.) посылаю повествование, где описаны наш монастырь с окружающими его кельями и церквами и все чудеса Богородицы»²². В греческом тексте документов мы соответственно имеем: № 307 - ... καὶ μετὰ τῆς ἐτέρας ἱστορίας τῆς ἐχούσης τὸ ἅγιον ἡμῶν μοναστήριον ἱστορισμένον, μετὰ τῶν περὶ κελίων καὶ ἐκκλησιῶν αὐτῶν καὶ πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ θαύματα τῆς Θεοτόκου...; № 308 - Σὺν αὐτῇ δὲ στέλλω καὶ τὴν ἐτέραν ἱστορίαν ὅπου ἔχει τὸ μοναστήριον ἡμῶν ἱστορισμένον μετὰ τῶν περὶ κελίων καὶ ἐκκλησιῶν αὐτῶν, καὶ πάντα τὰ θαύματα τῆς Θεοτόκου²³.

В свое время мы полагали²⁴ (и продолжаем так думать и сегодня), что речь в этом месте грамот идет о рукописи, содержащей «Повесть о святой и честной иконе Портатиссы», где описана история Ивирского монастыря, появление чудотворной иконы Богородицы на Афоне и явленные ею чудеса (ГИМ. № 404 / Син. греч. 436). В.Г. Ченцова, однако, считает, что столь прямолинейное восприятие указанных фрагментов текста грамот едва ли верно: «Не могло ли загадочное «другое описание» монастыря «с кельями и церквами», которое, в соответствии с грамотами, монахи прислали в Россию, относиться не к письменному тексту сказания, а к иконе с изображением монастыря и его окрестностей? Ведь под термином «ἱστορία» понималось именно «живописание», в том числе изображение клейм с «историей», т.е. со сказанием о чудотворной иконе» («Икона Иверской Богородицы...». С. 274-275). Выводом из ее предположения является гипотеза об одновременном привозе в Москву вместе с иконой Ямвлиха другой иконы Богородицы, «возможно, одной

из сохранившихся в Новодевичьем монастыре и вошедших в надгробные иконостасы царевен... Софии и Евдокии. Ведь и в самом деле, на иконе, принадлежавшей царевне Софье, имеются изображения чудес в клеймах, а на двух из них представлены окрестности монастыря: крестный ход к морскому берегу для встречи иконы и богослужение на побережье. Эти сцены, по определению искусствоведов, «являются, по сути, развернутым изображением одного чуда Портатиссы - ее явления в море и встречи на берегу иноками афонского Ивирского монастыря», причем на иконе дважды изображен реальный древний Успенский собор Ивиры» (Там же. С. 275).

Все было бы, наверное, возможно, если бы не пара соображений: одно - из области филологии и палеографии, другое - архивного дела.

В тексте обеих грамот употребляется не термин ἱστορία, но - ἱστορία; даже тогда, когда употреблено ἱστορίζετο, то при этом находится пояснение: ἱστορίζετο ἢ ἱερὰ αὐτῇ εἰκόνι. Что же касается термина ἱστορία, то наиболее серьезные словари на первых местах дают его значение - διήγησις, ἐξιστορήσις, затем ἱστορικὴ συνέχεια, παράδοσις и лишь на последнем месте - ζωγραφία, εἰκόνα²⁵. Если бы ивириты середины XVII в. были утонченными знатоками языка, демонстрировавшими в своих текстах стремление даже в простых ситуациях к использованию наименее употребимых, редких форм, мы имели бы основания в данном случае предположить предпочтение ими ἱστορία для обозначения не διήγησις, а εἰκόνα; однако едва ли это приходится думать о людях, допускающих и в надписях на иконах, и в надписаниях рукописных текстов (ГИМ. № 404. Л. 2: οἰκόνος=εἰκόνος) ошибки итацизма. В данном же случае все особенно ясно: власти Ивирского монастыря, помимо копии чудотворной иконы Богородицы Вратарницы, решили изготовить для Москвы список «Повести» об этом образе, где излагалась бы история и чудеса иконы на фоне истории самого монастыря, который и обращался к России за материальной помощью. Текст этого небольшого кодекса (руко-

²² См.: Фонкич 2004: 17, 21.

²³ Фонкич 2004: 16, 18, 20.

²⁴ Фонкич 1995: 50.

²⁵ См.: Κριαράς 1980: 178; Δημητράκος 1955: 3478.

пись состоит из 39 листов размером 200 x 147 мм) был написан хорошим писцом, владевшим «кси-ропотамским стилем» книжного письма, и украшен большой красочной заставкой и инициалом, а также многочисленными золотыми с киноварью точками по всему пространству текста и золотым с киноварью АМНН в конце. Основной водяной знак бумаги лучше всего «ложится» в 40-е гг. XVII в.²⁶ Судя по тому, что рукопись появилась в Москве независимо от афонской экспедиции Арсения Суханова (имени «Арсений» в полностью сохранившемся манускрипте нет), она была, вероятнее всего, доставлена в Россию вместе с копией Портаитиссы в 1648 г. и, по-видимому, вскоре после этого взята на Печатный двор, где находилась среди книг справщика Никифора Симеонова.

Другое соображение против гипотезы о привозе из Ивира еще одной иконы Богоматери основывается на том, что в «деле» о приезде в Москву ивирского иеромонаха Корнилия с иконой для Никона, сформированном в Посольском приказе в 1648 г. (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1649 г. № 2), ни разу не упоминается никакая другая икона, кроме копии Портаитиссы; что же касается выражения «другая история», «другое описание», «повествование», то у переводчиков греческих грамот внешнеполитического ведомства России не возникло никаких сомнений в том, что речь здесь идет о тексте, а не об иконе: как известно, в Посольском приказе обычно предъявлялись все привезенные для царя и других русских вельмож вещи и послания²⁷.

Как видим, поддерживать филологические «экзерсисы» В.Г. Ченцовой и разделять ее точку зрения о привозе в Москву в 1648 г. из Ивирского монастыря двух икон Богоматери Вратарницы едва ли имеются основания.

Итак, мы рассмотрели три из пяти аргументов В.Г. Ченцовой, на основании которых появляется совершенно новое представление об истории создания для Москвы в 1648 г. копии иконы Ивер-

ской Богоматери и ее привозе в Россию. Эти три положения - важнейшие в работе В.Г. Ченцовой, поскольку они базируются на греческих и русских текстах, являющихся основой изучения данного вопроса. Наша критика выявила: 1) незнание исследовательницей приемов палеографического анализа письма привлеченных ею для изучения греческих и русских документов XVII в., непонимание принципов идентификации по почерку непростых для данной темы почерков; 2) отсутствие филологической культуры при изучении греческих текстов; 3) бездоказательность положений (отчество монахов, итацизм и пр.), «выгодных» для точки зрения автора. В итоге нашей работы мы можем сделать следующее заключение: положения рецензируемой здесь книги В.Г. Ченцовой и ее статьи 2010 г., имеющие своей целью доказательство молдавского происхождения изготовленной в 1648 г. для Москвы копии Портаитиссы, а также принадлежность сопроводительных грамот № 307 и 308 руке Антония Ксиропотамита или непричастность архимандрита Никона к заказу Ивирскому монастырю копии чудотворной иконы, являются ошибочными, плодом фантазии автора и представляют собой результат усилий, хотя и основанных на изучении подлинных материалов, но имеющих мало отношения к серьезному исследованию²⁸.

²⁸ Мнение В.Г. Ченцовой об изготовлении для Москвы иконы Портаитиссы не на Афоне, а в Молдавии поддерживает Л.А. Тимошина. На Восьмых чтениях памяти профессора Н.Ф. Каптерева (Москва, 26-27 октября 2010 г.) она в своем выступлении привела косвенное свидетельство в пользу этого положения, утверждая, что того времени, которым располагали ивиры для возвращения из Москвы на Афон, создания копии Портаитиссы, написания сопроводительных грамот и доставки всего этого со Св. Горы в русскую столицу, было бы явно недостаточно, тогда как Яссы находились значительно ближе. Поэтому точка зрения В.Г. Ченцовой представляется ей вполне приемлемой. Соображения Л.А. Тимошиной являются умозрительными, они не основываются на тех расчетах, которые в данном случае позволяют сделать документы Посольского приказа.

Как известно, греки, приходившие в XVII в. в Путивль или Москву, как правило, сообщали дату отправления в

²⁶ См.: Станковић 2003: № 328 (1644 г.).

²⁷ Не согласна с В.Г. Ченцовой и Л.А. Тимошина; см.: Тимошина 2010: 59.

Чтобы закончить свою рецензию, обратимся к двум оставшимся аргументам В.Г. Ченцовой.

Важным тезисом В.Г. Ченцовой является ее соображение относительно «довольно заметных» отличий московской копии иконы Портаитиссы 1648 г. от ивирского оригинала - «и по размерам (московская имеет размер 135 x 81 см, а афонская - 137 x 94 см), и по некоторым деталям иконографии» («Икона Иверской Богоматери...». С. 273). Опираясь на эти факты, В.Г. Ченцова настойчиво проводит мысль о том, что прототипом московской копии был не подлинный чудотворный образ Ивирского монастыря, а некая другая икона, скопированная Ямвлихом в Яссах. Автор, правда, уже в самом начале своей работы продемон-

Россию из начального пункта своего путешествия. Зная дату прибытия того или иного лица или группы лиц на русскую границу или в столицу (от Путивля до Москвы воеводами всегда давалось содержание на две недели), можно без труда вычислить время пути от афонских монастырей или других мест Восточного Средиземноморья до Москвы. Предприняв просмотр 50 «дел» фонда 52 (Сношения России с Грецией) РГАДА (Оп. 1) за 1640-1649 гг., содержащих документы о приезде в Россию греков прежде всего из монастырей Афона, некоторых других греческих и славянских обителей Македонии, Эпира, Эгеиды, Сербии, а также из Константинополя, Адрианополя и т.д., имеющих указания о времени в пути, мы можем утверждать, что обычно, если не возникали какие-либо препятствия, путь от Афона до Москвы занимал не более трех с половиной месяцев. Можно предполагать, что и обратная дорога (сведений о которой нет в наших источниках) требовала едва ли более четырех месяцев.

Исходя из этих данных, нетрудно рассчитать, что ивирские монахи, отпущенные из Путивля 7 июля 1647 г., достигли Ивира не позже конца октября того же года. Поскольку копия Портаитиссы была готова к 15 июня 1648 г., когда были написаны два сопроводительных послания, ясно, что для написания иконы для Никона в распоряжении Ямвлиха было не менее семи месяцев, с ноября 1647 г. и до начала июня 1648 г. Этого времени было более чем достаточно для написания любой, даже очень больших размеров, иконы: русская практика иконописания XVII в. подтверждает это неоднократно; см., например: Кочетков 2003: 26-27 (Абрамов Григорий), 668-676 (Уланов Кирилл Иванов) (указанием на эти и другие примеры из истории русского иконописания, а также сведениями, приведенными в прим. 29, мы обязаны Т.В. Толстой, которую сердечно благодарим).

стрировала нам верное понимание такого рода отличий: базируясь на недавних исследованиях историков позднегреческого искусства, она, казалось бы, вполне сознательно рассуждает о том, что «икона должна прежде всего символически представлять святой лик, а не свой конкретный прототип», и что «точность в воспроизведении иконографических особенностей... могла быть и не столь важна» (Там же. С. 14). Однако эти рассуждения саму В.Г. Ченцову в действительности не удовлетворяют: если бы она стремилась к объективному решению вопроса, а не к получению еще одного «балла» в пользу своей гипотезы, она без труда обнаружила бы в истории греческого и русского искусства множество фактов, свидетельствующих против ее желания использовать отсутствие фотографического сходства копий при доказательстве происхождения памятников иконописи²⁹. Но поскольку для ее построений

²⁹ Подтверждением этого могут служить, например, хорошо известные самые ранние списки с чудотворной иконы «Богоматерь Владимирская» (первая треть XII в., Константинополь), написанные для Успенских соборов во Владимире (около 1395 г. или 1410 г. - ВСМЗ; многие исследователи приписывают икону Андрею Рублеву) и Москве (около 1410 г. - ГММК). Обе они были исполнены в качестве икон-наместниц чудотворного образа, замещавших его во время его отсутствия во Владимире или в Москве, куда древняя икона переносилась, по видимому, неоднократно, и как таковые должны были точно повторять древний оригинал. Между тем, оба списка отличаются от произведения XII в. как размерами (икона XII в. - 104 x 69 см., с надставленными полями, владимирский список - 101 x 69 см., а московский - 102 x 66 см.), так и иконографией. Оба списка начала XV в. имеют заметные отличия в композиционном решении иконы: абрис фигуры Богоматери имеет более плавные, расширяющиеся книзу пирамидально очертания, что было отмечено составителями Описей Успенского собора начала XVII в. и 1627/1638 гг., где икона названа «Богородица Умиление». Главными иконографическими отличиями служат расположение рук Богоматери на одной высоте, т.е. ее левая рука несколько ниже, чем на древней иконе, а лик Младенца принимает к щеке Богоматери выше, почти на уровне ее глаз (см.: Щенникова 2001: 183-188; Богоматерь Владимирская: 82-83, 92-93, 94-95; Попов, Дудочкин, Шередега: 2010: Кат. № 4, 32; с. 234-235, 460-461).

Более точная копия с древней иконы могла быть

всё это - только помеха, она ограничивается лишь указанной нами парой замечаний, дополнив свои рассуждения как бы вскользь упомянутым фактом будто бы «заметного отличия» московской и ивирской икон по размерам.

Как видим, рассуждение В.Г. Ченцовой о «заметных отличиях» московской копии от ивирской чудотворной иконы является не более чем трюком, долженствующим и с этой стороны поддержать ее идею относительно молдавского происхождения образа, присланного в Москву в 1648 г.

Что же касается первого аргумента, с которого начинается возведение всего строения В.Г. Ченцовой, то тут все совсем несерьезно. Чего сто́ит, в самом деле, заявление автора, будто тот факт, что «Никон из всех многочисленных афонских чудотворных икон выказал особый интерес именно к иконе Портайтиссы из Ивиры», «остается загадкой» («Икона Иверской Богоматери...». С. 12)? Можно подумать, что будущий патриарх прямо-таки растерялся, оказавшись перед необ-

создана лишь в процессе ее «реставрации» и поновления, осуществленного митрополитом Варлаамом по воле великого князя Василия III в 1514 г. Но и в этом случае, хотя снятая с иконы прорись позволила более точно воспроизвести ее иконографию, в иконе-списке были допущены отступления: на полях иконы появились изображения двенадцатых праздников, воспроизводящие (правда, тоже с отступлениями от иконографии) чеканные клейма на золотом окладе митрополита Фотия, а также вновь введенные между ними изображения святителей (см.: Щенникова 2001: 193-194). Есть также и расхождения в размерах (размеры списка - 107,5 x 69,5 см).

Подобные же различия отмечаются между иконой-списком Иверской Богоматери письма Ямвлиха Романова и древней афонской Портайтиссой. Список воспроизводит основные значимые детали иконографии прототипа, но требуется учитывать, что нет сведений о том, что при этом с древней иконы снимали оклад, который художник произвольно представил в орнаментации иконы. Следует также учесть, что подобные же незначительные отличия в иконографии и размерах иконы-списка 1648 г. и ее последующих копий мы встречаем в произведениях русских иконописцев конца XVII - XVIII вв.

Наблюдения относительно сходства и отличий древнего оригинала и более позднего списка на примере иконы Иверской Богоматери 1648 г. см. теперь: Евсеева, Швецова 2011.

ходимостью выбирать из множества предметов восточной святыни. В действительности ничего подобного не было, ситуация с появлением в России ряда важных реликвий Христианского Востока, о которых говорит В.Г. Ченцова, относится к более позднему времени, а в 1647 г. никакой «проблемы выбора» не было и быть не могло, и никакой «загадки» для исследователей просто-напросто не существует.

На самом деле все достаточно просто: новоспаский архимандрит Никон, приближенный царя Алексея Михайловича, уже имеющий большое влияние на правителя России и (как один из самых деятельных участников «кружка ревнителей благочестия») на его ближайшее окружение³⁰, узнав из «первоисточника», т.е. от монахов афонского Ивирского монастыря, о находящейся на Св. Горе древней иконе Богоматери Вратарницы, о чудесах которой, скорее всего, имел представление из существовавших на русской почве «Сказаний», решил воспользоваться благоприятной ситуацией (а именно своим положением при дворе и нуждой Ивиры в получении русской материальной помощи) и заказать для себя копию чудотворного образа. Копия Портайтиссы и была изготовлена для Никона и вручена ему отдельно, спустя несколько дней после того, как была переведена и прочитана грамота ивиритов царю Алексею Михайловичу: об этом мы можем судить по указанию Посольского приказа о времени перевода посланий Ивирского монастыря царю - 13 октября 1648 г. и архимандриту Никону - 17 октября³¹. Совершенно ясно, что икона была передана Никону только после перевода сопроводительной грамоты, предназначавшейся новоспаскому архимандриту, т.е. 17 октября 1648 г. или вскоре после этого.

Нетрудно заметить, что В.Г. Ченцова, не изучая труды таких серьезных исследователей истории Русской церкви XVII в., как митрополит Макарий (Булгаков) или Н.Ф. Каптерев, или сознательно игнорируя результаты их классических работ, за-

³⁰ См.: Булгаков 1996: 360-361; Каптерев 1909: 36; Каптерев 2003: 98-99.

³¹ См.: РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1649 г. № 2. Л. 11, 21.

нимается созданием собственных «сценариев», текст которых наполнен всякого рода тайнами, загадками, «неожиданными находками» и, как итог, - в высшей степени оригинальными выводами, разгадками, открытиями.

Мало этого: нам предлагается новая методика изучения греческих документов, являющихся источниками по истории греческо-русских связей XVII в. Новизна подхода В.Г. Ченцовой к этому материалу заключается в ее отказе от изолированного исследования одного или нескольких документов и в объединении их - с помощью, прежде всего, палеографического анализа, изучения филиграней бумаги и печатей - в серии грамот, исследование которых и позволяет делать верные наблюдения, вскрывать истинные связи отдельных лиц и целых государств, правильно понимать исторические явления. Мы не будем обсуждать здесь новизну данной методики работы с документальными источниками: нам всегда казалось, что эта методика родилась в Европе еще в XVII в. (Ж. Мабильон). Обратим лишь внимание на предлагаемый В.Г. Ченцовой способ формирования и последующего изучения серий греческих документов интересующего нас времени. Серия создается на основе палеографического анализа ряда документов, верность выводов которого подтверждается (или отвергается) затем анализом филиграней бумаги изучаемых материалов и исследованием имеющих на них печатей.

Все выглядит убедительно и не могло бы вызывать возражений, если бы не те результаты, которые представляет сама В.Г. Ченцова в своих работах. В самом деле, о какой палеографической основе формирования серии может идти речь, когда перед нами - отсутствие всякого умения палеографического исследования отдельных греческих (а теперь еще и русских) документов XVII в. (из которых и должна создаваться серия), отсутствие у исследовательницы «глаза», абсолютно необходимого при такой работе, постоянные ошибки в идентификации писцов по почерку? Какие серии можно создавать на такой основе, мы уже видели у В.Г. Ченцовой и в прежних ее статьях; рецензи-

руемая же здесь книга и этюд 2010 г. производят особенно сильное в этом плане впечатление.

Не меньшее впечатление оставляют и результаты анализа В.Г. Ченцовой водяных знаков бумаги изучаемых ею грамот: она постоянно соединяет разные документы на основе сходства (или даже, как она полагает, тождества!) филиграней их материала для письма, очевидно, считая, что на всем Христианском Востоке на протяжении длительного времени в распоряжении писавших в Россию греков было всего несколько стоп бумаги, которые они и использовали - весьма экономно! - в течение десятилетий, а европейские производители, выпускавшие для стран Леванта бумагу с определенным набором филиграней, видимо, по мнению В.Г. Ченцовой, должны были не только нести огромные убытки, но и вовсе разоряться, поскольку весь греческий мир многие годы вполне удовлетворялся наличием нескольких сотен листов. Здесь, как и в случае с греческими писцами XVII в., мы наблюдаем тот же «прием» В.Г. Ченцовой, что и в ее палеографических исследованиях: она сводит большой, широко распространенный по всему Христианскому Востоку материал к незначительной, ничтожно малой сфере его существования и применения - лишь несколько писцов пишут книги и документы письмом «ксийропотамского стиля» (тогда как в действительности существовали владевшие этим стилем многочисленные переписчики), лишь несколько стоп бумаги используются греческим миром Восточного Средиземноморья в 40-50-х гг. XVII в. (тогда как на самом деле на Востоке постоянно появлялась специально производившаяся для него европейская бумага с определенным набором водяных знаков).

Наконец, что касается печатей восточных монастырей или отдельных деятелей церкви, многие из которых В.Г. Ченцова, имеющая в своем распоряжении лишь пару десятков опубликованных экземпляров, объявляет подлинными или поддельными, то тут даже трудно представить, каких вообще результатов можно ждать от работы, не располагающей, по сути дела, материалом для серьезного исследования.

Итак, перед нами - серия, состоящая из трех эле-

ментов, каждый из которых в исполнении В.Г. Ченцовой ничего, кроме ошибок и произвольных выводов, не дает для изучения документальных источников³². Предлагая якобы новую методику исследования документов, В.Г. Ченцова своей работой только ее дискредитирует.

По правде говоря, рецензируемая работа настолько несерьезна, ненаучна, что едва ли вообще заслуживает специального разбора. Мы, будучи хорошо знакомыми с творчеством В.Г. Ченцовой, и не взялись бы за этот труд, если бы не одно соображение. Дело в том, что часть ее книги, на которую мы обращаем здесь внимание, так или иначе привлечет к себе историков позднегреческого и русского искусства. Между тем, вряд ли найдутся искусствоведы, которые могли бы самостоятельно исследовать греческие и русские документы XVII в., владели бы палеографией и другими специальными дисциплинами, необходимыми для критической оценки труда В.Г. Ченцовой, и это естественно - их специальность требует других знаний. Поэтому не исключено, что даже серьезные историки искусства могут в той или иной степени воспринять выводы В.Г. Ченцовой, а в специальную литературу проникнут представления, основанные на фантазиях, подтасовках, дилетантизме, которые будут мешать нормальному, грамотному исследованию вопросов балканского искусства и культуры поствизантийского периода. Если бы это случилось, то последующее преодоление псевдонаучной стихии и возвращение к серьезному изучению темы потребовало бы немало времени. Яркий пример подобного засорения специальной литературы материалом, имеющим лишь видимость подлинно научной работы, а на деле

являющимся настоящей профанацией изучения большой и важной проблемы, представляет труд римского палеографа Г. Кавалло «Исследования по библейскому маюскулу» (1966). Его датировка греческих маюскульных рукописей IV-X вв., будучи необоснованной и абсолютно произвольной, тем не менее, из-за неумения подавляющим большинством исследователей самостоятельно проверить предлагавшиеся им выводы, была принята многими учеными и за прошедшие 45 лет настолько глубоко проникла в изучение византийской культуры указанного времени, что теперь для того, чтобы вычистить эти «авгиевы конюшни» и вернуться к нормальному, научному изучению греческой письменности указанного времени, потребуются, по-видимому, многие десятилетия³³.

Это соображение и заставило нас высказать свое мнение о работе В.Г. Ченцовой. Ни один из аргументов, выдвинутых ею для пересмотра существовавшей до нее истории изготовления для Москвы копии ивирского чудотворного образа и создания двух греческих грамот, являвшихся сопроводительными документами при иконе, ни один из ее приемов палеографического, филологического или иного решения тех вопросов, которые возникают при изучении этой темы, не может быть принят. История создания иконы Иверской Богоматери, доставленной в Москву с Афона в 1648 г., и относящихся к ней греческих документов остается в точности в том виде, в каком она была до публикации соответствующих работ В.Г. Ченцовой.

Можно только пожалеть, что при том исследовательском потенциале, тех знаниях и работоспособности, возможности использовать в полном объеме существующую научную литературу, которыми обладает В.Г. Ченцова, она сделала свой выбор не в пользу настоящей науки, а в пользу псевдонаучной фантастики, широких выводов на основе дилетантского владения приемами исследования, в пользу плохой беллетристики, имеющей лишь видимость ученого труда, но не более того.

³² Нельзя не отметить, что такой, казалось бы, опытный исследователь русских документов XVII в., как Л.А. Тимошина, не будучи специалистом в области эллинистики, не имея, естественно, никакой практики работы с греческими материалами и, по всей видимости, не отдавая себе отчета в существовании тех трудностей его изучения, которые мы только что отметили, тем не менее с энтузиазмом поддерживает «новый метод» В.Г. Ченцовой исследования греческих документальных источников. См.: Тимошина 2010а: 43; Тимошина 2010б: 604. Прим. 90.

³³ См.: Фонкич Б.Л. О датировке греческих маюскульных рукописей IV-X вв. (в печати).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Δημητράκος 1955: Δημητράκος Δ.Β., Μέγα Λεξικὸν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης, τ.Δ'. Ἀθήναι, 1955. σ. 3478.
- Ευαγγελάτου-Νοταρά 2000: Ευαγγελάτου-Νοταρά Φ., Χορηγοί-κτήτορες-δωρητές σε σημειώματα κωδίκων, Παλαιολόγιοι χρόνοι, Αθήνα, 2000. Passim.
- Καδάς 2000: Καδάς Σ.Ν., Τὰ σημειώματα τῶν χειρογράφων τῆς ἱερᾶς Μεγίστης Μονῆς Βατοπαίδιου, Ἁγιον Ὅρος, 2000. № 193, 247, 258, 415, 596, 641, 759, 795, 1398, 1527.
- Κριαράς 1980: Κριαράς Εμμ., Λεξικό της Μεσαιωνικῆς Ἑλληνικῆς Δημῶδους Γραμματείας 1100-1669, Τ. Ζ'. Θεσσαλονίκη, 1980. σ. 178.
- Белоброва 1996: Белоброва О.А., Икона Богоматерь Иверская в России // ТОДРА. XLIX. 1996. С. 237-253.
- Буланин 1989: Буланин Д.М., Сказание о иконе Богоматери Иверской // СККДР. Вып. 2 (вторая половина XIV-XVI в.). Часть 2. Л.-Я. Л., 1989. С. 362-365.
- Евсеева, Шведова 1996: Евсеева Л.М., Шведова М.М. Афонские списки «Богоматери Портаитиссы» и проблема подобию в иконописи // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 336-362.
- Евсеева, Швецова : Евсеева Л., Швецова М., Иверская икона Богоматери Портаитиссы, Афонская святыня в России // Гора Афон. Образы Святой Земли / Идея проекта В. Семенов, иеромонах Иустин Симонопетрит. Редактор-составитель А. Лидов. М., 2011. С. 70-79.
- Кочетков 2003: Кочетков И.А., Словарь русских иконописцев XI-XVII веков, М., 2003. С. 26-27
- Попов, Дудочкин, Шередега 2010: Андрей Рублев. Подвиг иконописания / Сост. Г.В. Попов, Б.Н. Дудочкин, Н.Н. Шередега. М., 2010. Кат. № 4, 32; С. 234-235, 460-461).
- Станковић 2003: Станковић Р., Рукописне књиге манастира Свете Тројице код Пљеваља, Водени знаци и датирање, Београд, 2003. № 328 (1644 г).
- Тимошина 2010: Тимошина Л.А., Дело о приезде монахов афонского Иверского Успенского монастыря в 1647 г. в Москву // Каптеревские чтения. Сборник статей. 8. М., 2010. С. 42-64 (особ. 42-45).
- Турилов 2009: Турилов А.А., Славянские сказания об Иверской иконе / Иверская икона Божией Матери // ПЭ. Т. 21. М., 2009. С. 11-13.
- Фонкич : Фонкич Б.А. О датировке греческих маюскульных рукописей IV-X вв. (в печати).
- Фонкич 2001: Фонкич Б.А., Чудотворные иконы и священные реликвии Христианского Востока в Москве в середине XVII в. Привоз в Москву иконы Иверской Богоматери // ОФР. Вып. 5. М., 2001. С. 71-77.
- Фонкич 2004: Фонкич Б.А., Чудотворные реликвии Христианского Востока в Москве в середине XVII в. Икона Иверской Богоматери, М., 2004.
- Фонкич 2006: Фонкич Б.А., Греческие рукописи Научной библиотеки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Каталог, М., 2006. С. 72 (Греч. 5. Л. 96 об. Колофон писца).
- Фонкич 2007: Фонкич Б.А., О писце грамоты царю Алексею Михайловичу о привозе в Москву иконы Иверской Богоматери // Монфокоп. Исследования по палеографии, кодикологии и дипломатике. 1. М.; СПб., 2007. С. 513-524.
- Фонкич 2010: Фонкич Б.А., О некоторых «новых открытиях» в истории греческо-русских связей XVII в. // ОФР. Вып. 14. М.; СПб., 2010. С. 509-516.
- Фонкич, Попов, Евсеева 2004: Древности монастырей Афона X - XVII веков в России. Из музеев, библиотек, архивов Москвы и Подмосковья. Каталог выставки / Сост. Б.А. Фонкич, Г.В. Попов, Л.М. Евсеева. М., 2004. С. 106.
- Ченцова 2004: Ченцова В.Г., Икона Иверской Богоматери: еще раз об интерпретации архивных документов 1647-1648 гг. // Вторые чтения памяти профессора Николая Федоровича Каптерева (Москва, 28-29 октября 2004 г.). Материалы. М., 2004. С. 28-32.
- Ченцова 2007: Ченцова В.Г., Антоний Ксиропотамит - писец грамоты царю Алексею Михайловичу о привозе в Москву иконы Иверской Богоматери // Монфокоп, Исследования по

- палеографии, кодикологии и дипломатике. 1. М.; СПб., 2007. С. 480-512.
- Ченцова 2010: Ченцова В.Г., Икона Иверской Богоматери (Очерки истории отношений Греческой церкви с Россией в середине XVII в. по документам РГАДА), М., 2010. 416.
- Ченцова 2010: Ченцова В.Г., Списки иконы Иверской Богоматери, привезенные в Москву в 1648 году: два уточнения // X Филевские чтения. Тезисы конференции, 14-16 декабря 2010 года. М., 2010. С. 73-75.
- Ченцова 2010: Ченцова В.Г., Иеромонах Антоний - писец греческих грамот и рукописей: новые материалы и атрибуции // *Palaeoslavica*. XVIII / 2010. № 2. С. 54-75.
- Щенникова 2001: Щенникова Л.А., Две иконы-наместницы чудотворного образа Богоматери в Успенском соборе Московского Кремля // Церковные древности. Сб. докладов конференции. VIII Рождественские чтения. М., 2001. С. 183-188.
- Богоматерь Владимирская. К 600-летию Сретения иконы Богоматери Владимирской в Москве 26 августа (8 сентября) 1395 года. М., 1995. Кат. № 1, 4, 5; С. 82-83, 92-93, 94-95.
- РГАДА. Ф. 52 (Сношения России с Грецией). Оп. 1. 1649 г. № 2. Л. 1-6, 16.

EAST AND WEST IN CONSTANT DISCOURSE: THE ARCHBISHOPS OF OHRID AND THEIR RELATIONS WITH THE ROMAN CATHOLIC CHURCH (16TH - 17TH CENTURY)

Eleonora Naxidou

Introduction-Tracing the Story of a Manuscript

The aim of the present article is to examine the relations of the Archbishops of Ohrid with the Roman Catholic Church during the middle period of Ottoman rule in the Balkans (16th-17th century). The research subject is negotiated in the context of a related manuscript kept in the archives of the St. Panteleimon Monastery of Mount Athos¹ that was first made mention of by the French historian Péchayre in 1936. More specifically, in one of his articles concerning the Archbishopric of Ohrid, Péchayre drew information about Archbishop Paisius (second half of the 16th century) from a manuscript he came across in the Monastery of Vatopedi.² Having provided a French translation of the citation, Péchayre added that the same narration with more remarks embellished with black humour was reproduced by a later script of the 18th century preserved in the Panteleimon Monastery.³

This second manuscript⁴ is referred to in the List of the collection of Codices of the Panteleimon Monastery compiled by Spyridon Lamprou with the indication: 'Περὶ Παϊσίου πατριάρχου Ἀχριδῶν χειροτονηθέντος

παρὰ τοῦ πάπα ἀρχεῦειν πάντων τῶν ἐν Εὐρώπῃ ἀνατολικῶν Γραικῶν καὶ λοιπῶν ὁμοφώνων'.⁵ In fact, it is part of the Athonian Book (Ἀθωνιάδα Βίβλος), which was written in 1865, thus dating back to the 19th and not the 18th century as Péchayre believed. Its author is a monk named Iakovus, and the work deals with the constant attempts of the Pope to convert the Eastern Orthodox Christians to Catholicism through the employment of various methods of deception. With the intention to provide an indicative example, it focuses on the case of Paisius, the Archbishop of Ohrid, who having fallen victim to the vicious papal plans, embraced the Catholic faith. Because of his defection, Paisius was removed from office with the intervention of the Patriarch of Constantinople. The latter abolished the Archbishopric of Ohrid, as well.

As for the manuscript from Vatopedi, which is quoted by Péchayre with no other reference, it is not included in the List of the Monastery Codices that was compiled and published by Sophronius Eustratiades in 1924. Therefore, it is not possible for it to be traced let alone dated. However, it must have been written after the abolition of the Archbishopric of Ohrid in 1767, since its author makes reference to the event. Considering the fact that the account about Paisius is very similar in both documents, as well as Péchayre's aforementioned claim, it is very likely that the Pan-

¹ See Appendix.

² A. Péchayre, *L' archeveché d' Ochrida de 1394 à 1767*, *Échos d' Orient* XXXV (1936) No 183, pp. 282-323.

³ *Ibid.*, pp. 282-283.

⁴ My thanks are due to Professor Emeritus Anthony Aimi-lios Tachiaos who supplied me with the Panteleimon manuscript in photograph form.

⁵ Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς Βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἑλληνικῶν Κωδίκων (*List of the Greek Codices of Mount Athos Libraries*), ed. S. Lamprou, Volume II, Canterbury 1900, XX Library of Panteleimon Monastery, p. 349 No. 5788 40.

teleimon manuscript discussed here is a copy of an earlier one kept in the Vatopedi Monastery.

The narration about Archbishop Paisius

According to the Panteleimon document, the Pope sending his phony apostles to the East, succeeded not only in deceiving the common people, but also the Archbishop of Bulgaria, Paisius, who converted to Catholicism. In exchange, Paisius was assigned the task of appointing a high priest for the Greek and Albanian inhabitants of Italy, Sicily and Malta, who from that time on commemorated the name of the Pope, adding the filioque to the Creed but preserving their Eastern religious traditions. In this way, it is claimed, Paisius betrayed the Christian Orthodox followers in Europe including the Hungarians and the Slavs of Dalmatia (Ουγκροσθλάβους [Slavo-Hungarians]), who were also placed under the authority of the Pope unbeknownst to them. Additionally, both Paisius and his high priest in Italy were given the right not only to settle ecclesiastical affairs and the exclusive privilege to ordain clerics in their ecclesiastical provinces, but to also punish disobedient clergymen with deposition and laymen with excommunication, imprisonment or work on the galleys. When the Patriarch of Constantinople, Metrophanes was informed about Paisius' conversion, he had him arrested and brought to the Ottoman capital with the Sultan's aid. Paisius was then sent to Mount Athos where until the end of his life he lived in the Zographou Monastery. Finally, Patriarch Metrophanes abolished the Archbishopric of Ohrid.

In fact, the author of the Panteleimon manuscript unfolds his own version of the history of the Archbishopric of Ohrid associating two unrelated events with different protagonists which are more than 200 years apart in time: (i) the temporal jurisdiction of the Archbishops of Ohrid over the Orthodox Christians of Italy (mid-16th century), and (ii) the abolition of the Archbishopric in 1767 by the Patriarch of Constantinople, Samuel Chantzeres when Arsenius held the Archbishopal See.

(i) In July 1566, Paisius issued two documents in his capacity as Archbishop of Ohrid, which are pre-

served at the Zographou Monastery. In the first Timotheus, the former bishop of Korytsa, was nominated metropolitan of Italy for the Orthodox Greeks as well as the Albanians of Dalmatia, Italy and Sicily; his responsibilities were also specified. In the second, the commitments of the laymen towards Timotheus and the clergy of the dioceses were defined.⁶

According to the first document, the Holy Synod of the Archbishopric of Ohrid met in order to fill the metropolitan see of Italy, which had been vacant since the death of metropolitan Paphnytius, and elected the bishop of Korytsa Timotheus in this position:

‘[...] τοίνυν εύρων την έπαρχίαν της Ιταλίας χηρεύουσιν, μετά και των ένοριών αύτης, ήτοι Απουλίας, Αμπρούτζης, Βασιλικάτα, Καλαβρίας, Σικελίας, Μελίτης, Δαλματίας και παντός δυτικοῦ μέρους, τοῦ άποικομένου ιερωτάτου μητροπολίτου κυρίου Παφνούτιου, ή μετριότης ήμῶν οῦ μικράν φροντίδα ποιούμενη έγκαταστήσαι άντ’ εκείνου έτερον μητροπολίτην, ίνα μή τὸ έν αύτῇ χριστώννυμον τοῦ κυρίου ποιόμνιον άποίμαντον εἴη, δεῖ έγνωνμεν έπισκέψασθαι περι τούτου ως ήμῖν σύνηθες. ψήφῳ τοίνυν κανονικῶς γενομένη παρά της ήμῶν μετριότητος μετά της ιερᾶς συνόδου, έπει εύρέθη άξιος και άρμόδιος εἰς ταύτην την έπαρχίαν ό θεοφιλέστατος κύριος Τιμόθεος [...] τοῦτον αύτὸν μετατίθεμεν εἰς την άγιωτάτην μητρόπολιν Ιταλίας, τοῦ εἶναι και όνομάζεσθαι ίδιον μητροπολίτην, εἰς τὸ άρχιερατεύειν Γραικῶν τε και Άλβανιτῶν [...] υπέρτιμον και καθολικὸν έξαρχον έφ’ όρου ζωῆς αύτοῦ.’⁷

The expression -έπισκέψασθαι περι τούτου ως ήμῖν σύνηθες- makes clear that this was an established practice, a claim which is confirmed by contemporary sources. More specifically, in the 16th century, the Christian Orthodox populations that had settled in Venice, Ancona and mainly South Italy and Sicily after the conquest of the Balkans by the Ottomans,⁸

⁶ Βυζαντινά Χρονικά (Byzantine Chronicles), Appendix to the XIII Volume No 1, Actes de l’ Athos IV. Actes de Zographou publiés par W. Regel, E. Kurz, B. Korablev, Petersburg 1907, pp. 132-139.

⁷ Ibid., p. 135.

⁸ A. Vakalopoulou, Ιστορία του Νέου Ελληνισμού, τόμος Β’ Τουρκοκρατία 1453-1669 (History of New Hellenism. Volume II Turkish Rule), Thessaloniki 1964, pp. 62-72.

having resisted pressures by the local clergy to adopt the Latin dogma, retained their orthodox faith due to Papal tolerance. In 1521, Pope Leo X with his Bull *Accepimus Nuper* allowed the Greeks - the term is used by the Catholics to denote all the Orthodox Christians - to practise freely their religious duties. The same policy towards the Orthodox was adopted by his successors Clement VII (1523-1534), Paul III (1534-1549) and Jules III (1550-1559). Moreover, in 1536 with Paul III's consent, the metropolitan of Rhodes, Ioasaph Lambos was assigned the ecclesiastical authority of the Orthodox in Italy.⁹ This was how they temporarily acquired a metropolitan who was then appointed by the Archbishop of Ohrid. Therefore, in 1536 Archbishop Prochorus placed Iakovus, a monk of the Sinai Monastery in the metropolitan see of Italy with Papal approval.¹⁰ After the death of Iakovos, Prochorus chose Paphnutius, a monk from Cyprus for this position.¹¹ The following metropolitan was the aforementioned Timotheus, who was also the last, because in 1564 Pope Pius IV (1559-1565) with his Bull *Romanus Pontifex* abolished

the favorable status of the Orthodox and subordinated them to the Latin clergy.¹²

Some 20 years later, in 1586, the Archbishop of Ohrid, Gabriel found an ally in his efforts to defend the ecclesiastical rights of the Orthodox Christians in Italy. The king of Poland, Stephen Bathory sent a letter to Pope Sixtus V on behalf of Gabriel, who had visited his court in order to raise funds, requesting Papal permission for the Orthodox clerics to freely exercise their religious work in Italy as they had been doing since the Fall of Constantinople. In this letter Gabriel also complained about the Catholic high clergy because not only did they intercede the Orthodox clerics' mission but also demanded that priests be ordained by the Archbishop of Ohrid, which was difficult due to Turkish domination.¹³

It becomes evident then that Archbishop Paisius was not the first to ordain a metropolitan for the Orthodox populations of Italy. Besides, it is known that this duty was entrusted to the high priests of Ohrid with the consent of the Patriarchs of Constantinople. The information derives from a letter that Patriarch Dionysius II (1546-1556) addressed to the Archbishop of Ohrid, Neophytus in 1551 concerning the difficulties that the metropolitan of Italy, Paphnutius faced in terms of his being recognized as such by the Papal authorities.¹⁴ Dionysius II admitted that although the Orthodox Christians who lived in Italy were under the authority of the Patriarchate of Constantinople,

⁹ S. Varnalides, Το θέμα της εκκλησιαστικής δικαιοδοσίας επί των ορθοδόξων της Ιταλικής Χερσονήσου σε δύο ανέκδοτες επιστολές του Οικουμενικού Πατριάρχου Διονυσίου και του Αρχιεπισκόπου Αχρίδας Νεοφύτου κατά τα μέσα του ΙΣΤ' αιώνα (The issue of the ecclesiastical jurisdiction over the Orthodox of the Italian Peninsula in two unpublished letters of the Ecumenical Patriarch Dionysius and the Archbishop of Ohrid Neophytus in the mid 16th century), Offprint from Επιστημονική Παρουσία Εστίας Θεολόγων Χάλκης Volume V (1952-2002), Athens 2002, p.159 ff.

¹⁰ This information is mentioned in a correspondence that the Archbishop of Ohrid, Prochoros addressed to Pope Paul III in 1548. The letter is published by I. Duichev, Za pravata na ochridskite archieriskopi ot sredata na XVI v. vrhu nekoj italiski oblasti, (On the jurisdiction of the Archbishops of Ohrid over certain areas in Italy during the mid 16th century) *Izvestiia na Istoricheskoto druzhestvo v Sofia XIV-XV* (1937), pp. 164-166.

¹¹ Ibid.; Z. Tsirpanles, Εκλογή Μητροπολίτη Ιταλίας από τους Έλληνες της Αγκώνας 1543, 1548 (Election of Metropolitan of Italy by the Greeks of Ancona 1543, 1548), Δωδώνη Vol. II 1973, pp. 61-76, and Για την εκλογή Μητροπολίτη Ιταλίας στα μέσα του ΙΣΤ' αι. (On the election of Metropolitan of Italy in the mid 16th century), Δωδώνη III 1974, pp. 143-150; H. Gelzer, Byzantinische Inschriften aus Westmakedonien, *Mitteilungen des kaiserlich deutschen Archaeologischen Instituts, Athenische Abteilung, band XXVII* 1902, p. 436.

¹² S. Varnalides, Το θέμα της εκκλησιαστικής δικαιοδοσίας, op. cit., pp. 177-178. Leo's decision was certainly related to the Counter-Reformation, which was initiated by the Council of Trent (1545-1563) and aimed at ecclesiastical reconfiguration, spiritual elevation and the consolidation of Church authority in order to confront the movement of the Protestant Reformation.

¹³ E. Legrand, Une bulle inédite de Gabriel Patriarche d'Achrida, *Revue des Etudes Grecques tome IV* (1891), pp. 184-185.

¹⁴ Varnalides, Το θέμα της εκκλησιαστικής δικαιοδοσίας op. cit., pp. 184-186. V. Koukousas also dealt with the issue: Η δικαιοδοσία της αρχιεπισκοπής Αχρίδος στη μητρόπολη Ιταλίας κατά το 16ο αιώνα (The jurisdiction of the Archbishopric of Ohrid over the metropolitan see of Italy during the 16th century), in *Χριστιανική Μακεδονία. Πελαγονία - Μια άλλη Ελλάδα. Θεσσαλονίκη-Αχρίδα*, Thessaloniki 2004, pp. 480-496. However, he did not know of Patriarch Dionysius' correspondence.

their ecclesiastical administration was assigned to the Archbishops of Ohrid:

‘Οἶδας ορες ἀηρεῶι ἀπερδεῦν ἀκριβῶς, μακαριώτατε δέσποτα, ὅτι εἰ καὶ κατὰ ἀκρίβεια(ν) ἐπαρχία ἐστὶν αὕτη τοῦ π(ατ)ριαρχικοῦ θρόνου τῆς Κωνσταντινουπόλεως, πάρεξ Δαλματίας καὶ τῶν ἄλλων, ὧν δέδωκεν αὐτῷ ἐπαρχίας ἐκεῖνος, ὁ προκεκοιμημένος Ἀχριδῶν, ἀλλ ἡμεῖς οὐδέποτε λόγον ποιούμεθα περὶ αὐτῆς, οὔτε μὴν ποιησόμεθα, ὅτι μήτε οἱ πρὸ ἡμῶν ἀγιώτατοι π(ατ)ριάρχαι ἐχειροτόνουν ἀρχιερεῖς ἐν τοῖς μέρεσιν αὐτοῖς, μήτε ἔγραφον, μήτε μὴν ἡμεῖς ποιοῦμεν (τί) τούτων ἢ καὶ ποιήσομεν, εἰδότες ἀκριβῶς ὅτι ὅσα ἐκεῖσε γίνονται παρὰ τῆς σῆς Μακαριότητος τηρεῖσθαι ὀφείλουσιν, ὡς γε καὶ παρὰ τοῦ πρὸ σοῦ ἀρχιερατεύοντος ἐπράττετο. καὶ ἀρχιερεῖς ἐχειροτονοῦντο καὶ γράμματα πρὸς τοὺς Ὀρθοδόξους ἐγράφοντο.’¹⁵

Moreover, although the assertion that Archbishop Paisius embraced Catholicism is not sustainable, Pécayre seems to have accepted it as real, so long as he could not crosscheck it with a Latin source. He thought it strange, however, that Paisius was punished by Metrophanes III, who had been removed from his patriarchal throne due to his pro-Catholic tendencies. The French historian also pointed to the fact that Paisius’ connection with the abolition of the Archbishopric of Ohrid could not be explained.¹⁶

(ii) According to the Panteleimon manuscript, Patriarch Metrophanes III abolished the Church of Ohrid because Archbishop Paisius had converted to Catholicism. In fact, until 1767 the Archbishopric was independent which is when Archbishop Arsenius submitted his resignation to the Patriarch of Constantinople. He stated that he was unable to cope with the serious problems faced by the Archbishopric, as well as serve the needs of the flock. He also emphasized that his decision was an act of free will because he was convinced that the only hope for ecclesiastical rectification of the provinces constituting the Archbishopric of Ohrid was their subordination to the Patriarchate

of Constantinople. Patriarch Samuel I, Chantzeres accepted the request for unification by issuing a decree ‘τῆς συνενώσεως τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχριδῶν σὺν ταῖς ὑπ αὐτὴν Μητροπόλεσιν καὶ ἐπισκοπαῖς μετὰ τοῦ Οἰκουμενικοῦ θρόνου’¹⁷, with the consent of the Sultan. In this document, it was stated that the abolition of the Church of Ohrid was inevitable on account of its deplorable financial situation, as well as the disorganization therein.¹⁸

However, the testimony of an elderly monk registered by the Russian traveller Victor Grigorovich during his visit to Mount Athos, refuted Arsenius’ declaration that he voluntarily resigned from his archbishop’s post. More specifically, a monk from the Zographou Monastery showed Grigorovich the cell where the last Archbishop of Ohrid lived and entrusted to him that Arsenius intended to travel from Ohrid to Constantinople equipped with documents and imperial edicts in order to advocate the independence of the Archbishopric, but never made it to his destination. He was forced to remain on Mount Athos, where he had stopped on his way to the Ottoman capital. After a short while Arsenius died, leaving all the evidence he had gathered at the Zographou Monastery.¹⁹

The details about the fate of Archbishop Arsenius are almost identical to those produced in the Panteleimon manuscript which refers, however, to a different high priest, i.e. Paisius. It seems that the author of the document, combining written sources and oral tes-

¹⁷ K. Delikanis, *Πατριαρχικῶν ἐγγράφων τόμος τρίτος* (Patriarchal Letters Vol. III), Constantinople 1905, pp. 895-896.

¹⁸ In fact the main reason for this decision was the aspiration of the Patriarchate of Constantinople to increase its authority expanding its jurisdiction over the Balkan provinces, which in the past had been granted ecclesiastical independence by political interventions. The venture was certainly facilitated by the decline of the Archbishopric of Ohrid. About the issue see: A. A. Tachiaos, *Ο τελευταῖος Ἀρχιεπίσκοπος Ἀχριδῶν* (The last Archbishop of Ohrid), *Μακεδονικά* 12 (1972) pp. 19-32; E. Naxidou, *Εκκλησία καὶ εθνικὴ ιδεολογία: ἀπὸ τὴν Ἀρχιεπισκοπὴ τῆς Ἀχρίδας μέχρι τὴν ἰδρύση τῆς αυτοκέφαλῆς “μακεδονικῆς ἐκκλησίας”* (Church and national ideology: from the Archbishopric of Ohrid to the formation of the autocephalous ‘Macedonian Church’), PhD, Thessaloniki 2000, pp. 76-83.

¹⁹ V. Grigorovic, *Ocherk Puteshestviia po Evropeiskoi Turcii*, (Travelogue in European Turkey), Moscow 1877, pp. 103-104.

¹⁵ Varnalides, *Το θέμα τῆς ἐκκλησιαστικῆς δικαιοδοσίας*, op. cit. p. 185.

¹⁶ A. Pécayre, *L’ archeveché d’ Ochrida* op. cit., pp. 284-285, and *L’ archeveché d’ Ochrida de 1394 à 1767*, *Échos d’ Orient* XXXV(1936) No 182, pp. 196-197.

timonies concerning different events, inadvertently related two Archbishops, Paisius and Arsenius, in his attempt to show the disastrous consequences of Catholic propaganda in the East. This confusion explains why in the manuscript he refers to the monks in the Zographou Monastery as being duped into believing that Paisius was Orthodox.

The Relations of the Archbishops of Ohrid with the Catholic Church (16th-17th century)

Although Archbishop Paisius had not in accordance with all the evidence converted to Catholicism, some of his successors did establish relations with the Popes in the context of mutual political and ecclesiastical approaches between the Catholic West and the Orthodox East during the 16th and 17th centuries. As far as the European rulers were concerned, their policies towards the Ottoman Empire were not coordinated. Moreover, they appeared to have conflicting aims; on the one hand they aspired to expel the Ottomans from the European territories and on the other, faced with their inability to achieve such a goal, they opted for co-operation instead. No king or prince was at that time strong enough to combat the superior Ottoman forces with his own army, whereas a successful military campaign in the form of a crusade seemed very difficult if not impossible to organize. Therefore, the European courts favoured a peaceful alternative in order to serve their political and economic interests in the East. They accepted the Sultan as political partner and signed treaties and alliances with him, although they never abandoned the idea of forcing him to retreat from Europe.²⁰ In both European plans, the Christian populations of the Ottoman Empire were expected to play a role. In case of war against the Ottomans, a venture undertaken mainly from the 18th century, they were incited to revolt in order to contribute to victory against their Muslim masters. During the periods of peace they could offer precious services, such

as providing useful information about internal developments or participating in trade. Besides, it was soon realized that collaboration with the Orthodox Church, their ecclesiastical authority, which was also invested with secular duties, could be both more effective and profitable.²¹

At the same time, the Popes continued to show great interest in restoring the union with the Eastern Church even after the subjugation of Byzantium to the infidels. The initial expansion of their authority eastwards over the Latin dominated Mediterranean islands and coasts of the Greek Peninsula, however, was short lived as the Ottomans gradually conquered most of these lands and subdued them ecclesiastically to the Patriarchate of Constantinople. Meanwhile, the anti-Western spirit, which had prevailed in the East on the eve of the Fall of Constantinople and the following years was appeased over the 16th century, largely due to the intellectuals who fled to the West, and to the offspring of wealthy families who studied mainly in Italian colleges -for example St. Athanasius College established by Pope Gregory XIII in 1577 and the Collegium Illyricum both intended for Orthodox students.²² On the other hand, even before the inauguration of the *Congregatio de Propaganda Fide* in 1622, Catholic missions had already settled in Constantinople and many Ottoman provinces, with the Jesuits enjoying a prominent position among them. They promoted activities, such as the founding of schools, libraries and hospitals in order to propagate the Catholic faith.²³

The Papal attempts at convergence were taken seriously into account by some high-ranking Orthodox clerics although unification was never achieved. Many of them believed that tightening its relations with Rome, the Eastern Church could strengthen its position and prevent the decline that was already in progress. Moreover, the Sultan's Christian subjects were still counting on their being liberated by a Western crusade that both Charles Quintus and his son Philip

²¹ Ibid., 23-24.

²² S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge University Press, 1968, p. 231.

²³ Hering, *Οικουμενικό Πατριαρχείο*, op.cit. p. 28; S. Runciman, *The Great Church*, op. cit., pp. 230-231.

²⁰ G. Hering, *Οικουμενικό Πατριαρχείο και Ευρωπαϊκή Πολιτική 1620-1638 (Ecumenical Patriarchate and European Policy 1620-1638)*, transl. D. Kourtovik, Athens 2003, pp. 17-18.

II of Spain encouraged through their plans to lead a common Christian battle in order to drive the Ottomans out of Europe. Responding to Pope Pius V's call, Philip managed to gather a naval force of Spanish and Italian ships under the command of his brother John of Austria, which defeated the Ottoman fleet in 1571 in the Battle of Lepanto. This was the only tangible result of such efforts with no further gain.²⁴

Under the circumstances mentioned above, when the Jesuits came into contact with the then Patriarch of Constantinople, Dionysius (1546-1555), he seemed favorably disposed towards the Pope. A decade on (1565-1572), Patriarch Metrophanes III went several steps further in his dealings with the Holy See, the outcome of which was his being anathematized and deprived of his office. Due to such strong reactions by those opposed to the union, communications were temporarily interrupted. At the beginning of the 17th century, more Patriarchs, such as Raphael II, Neophytus, Timothy II, and Ioanikios II exchanged letters with the Popes, expressing a willingness -to a lesser or higher degree- to reach an understanding with the Catholics, however to no avail.²⁵

More successful were the efforts of the Roman Church to approach the Patriarchs of Antioch, the majority of whom during the 17th and the first half of the 18th centuries maintained close relations and even recognized, either overtly or secretly, Papal primacy. At the beginning of the 18th century, the sharp conflict lasting some thirty years, between the pro-Catholic and the pro-Orthodox clergy of the Patriarchate led to a breach with two rival Patriarchs claiming legitimacy. In the end, the prevalence of the Orthodox proved to be a Pyrrhic victory as a considerable number of the flock defected, forming a separate Uniate Church.²⁶

It was in this setting that certain Archbishops of Ohrid travelled abroad, seeking protection and funds.

²⁴ S. Berstein, P. Milza, *Ιστορία της Ευρώπης Ι. Από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία στα Ευρωπαϊκά Κράτη 5^{ος}-18^{ος} Αιώνας* (European History I. From the Roman Empire to the European States V-XVIII century), transl. from French A. Asimakopoulou, Athens 1997, pp. 346, 370-371.

²⁵ S. Runciman, *The Great Church*, op. cit. pp. 230-232.

²⁶ Ibid., p. 234.

They visited not only Rome, but various European courts in order to rectify their Church both materially and morally. In addition, they went as far as to expect aid in order to organize armed uprisings against Ottoman rule.²⁷

More specifically, in 1585, the Archbishop of Ohrid, Gabriel, equipped with a letter of recommendation, signed by the Patriarchs of Constantinople Theoliptus, Alexandria, Silvestrus, and Antioch Ioakim, began a journey in search of funds.²⁸ In 1586 he was in Poland, where as has previously been referred, he requested King Stephan, to mediate with the Pope on behalf of the Orthodox believers in Italy to ensure their rights. The following year, in August of 1587, from Prague he gave a signed letter of recommendation to two monks from Mount Athos, who were travelling with the same intention.²⁹ At the end of the same month, he arrived in Tübingen, where he met up with the renowned Hellenist and Latinist, Martinus Crusius, and then on his way to Rome, passed through Vienna.³⁰ From Rome, in February 1588 he signed another letter of recommendation addressing the Metropolitan of Monemvasia, Makarius, this time for the Metropolitan of Pelagonia, Jeremiah, who until then had been accompanying him on his travels.³¹

²⁷ A. Péchayre, *Les archeveques d' Ochrida et leurs relations avec l' Occident a la fin du XVIe siecle et au debut du XVIIe, Échos d' Orient XXXVI* (1937) No 188, pp. 398-439; I. Snegarov, *Istoriia na Ohridskata Arhiepiscopeia-patrijarshiiia. Tom 2 Ot padaneto i pod turcite do neinoto unishtozhenie 1394-1767* (History of the Archbishopric-Patriarchate of Ohrid. Volume II. From its subordination to the Turks until its abolition 1394-1767), Sofia 1995, pp. 95-107.

²⁸ E. Légrand, *Une bulle inédite de Gabriel*, op. cit. pp. 183-184.

²⁹ Ibid., p. 188.

³⁰ V. Mystakides, *Δύο Ἀρχιεπίσκοποι Ἀχριδῶν (Πρώτης Ἰουστινιανῆς) ἐν Τυβίγγῃ παρὰ Μαρτίνῳ τῷ Κρουσίῳ Γαβριὴλ (1587) καὶ Ἀθανάσιος (1599)* (Two Archbishops of Ohrid (Prima Justiniana) in Tübingen to Martinus Crusius, Gabriel 1587 and Athanasius 1599), *Θεολογία* 9 (1931), pp. 68-79, 153-170, 336-339 and 10(1932) pp. 64-74, 143-155.

³¹ Mystakides, op. cit., *Θεολογία* 10 (1932), pp. 150-151; P. Zerlentes, *Γαβριὴλ ὁ Ἀχριδῶν (Gabriel of Ohrid), Γρηγόριος Παλαμάς II* (1918), pp. 156-157.

There is evidence that Gabriel converted to Catholicism. The monk Leontius, who was his fellow traveler from Tübingen to Vienna, wrote letters stating as much to the Bishop of the Greeks in Venice, Gabriel, and to Martinus Crusius.³² Crusius was also aware of information contained in a letter from the German theologian, Lucas Osiander to his colleague Gerlach that confirmed this. In his correspondence, Osiander reported that during his stay in Rome, Gabriel of Ohrid requested a letter of recommendation from the Pope to be addressed to the King of France, in order to strengthen his Church, while at the same time his aim was to become a Cardinal.³³

Gabriel himself in his letter to the Metropolitan of Monemvasia, mentioned earlier, stated that the Pope received him well and that he was unsure as to whether he would stay on in Rome or return to his province, without, however, clarifying whether he submitted to the Pope '[...]’Ομως φίλτατε γίνωσκε καὶ περὶ ἡμῶν, ὅτι ἔχομεν εἰς Ρώμην τανῦν ὡς δύο μῆνας καὶ ἐδεξιώσατο ἡμᾶς ὁ ἁγιώτατος ἄκρος ἀρχιερεὺς καλῶς καὶ εἶμαι εἰς πολλοὺς λογισμοὺς, τὸ μὲν, ὅτι νὰ μείνω ἐν τῇ πρεσβυτέρᾳ Ρώμῃ, τὸ δ’ ἄλλο, ὅτι ἐνθυμοῦμαι καὶ τὴν ἐπαρχίαν ἡμῶν, τοὺς ἀδελφοὺς καὶ φίλους καὶ τὸ τρίτον, φίλτατε, δειλιῶμεν τοὺς ἀσεβεῖς, ὅτι οὐκ εἰσὶν ὡς ἐπίστασαι ποτὲ, ἄλλα τὰ νῦν κύνες ἄγριοι καθ’ ἡμῶν’.³⁴

Some years later, another Archbishop under the name of Athanasius³⁵ resorted to the European rulers and the Pope, seeking support in order to prepare a revolt against the Ottomans. For this reason, he first conducted secret talks with Venice, which, however, came to nothing.³⁶ Nevertheless, Athanasius seems to have participated in a local uprising, as is evidenced

from his report to Martinus Crusius. He boasted that with only 200 men, they fought against 5,000 Turks killing 500 of them; the outcome of which was for 10,000 ducats to be placed on his head.³⁷

Following this, he himself took on the task of promoting such plans of revolt in Europe, accompanied by the Metropolitan of Pelagonia, Jeremiah. In 1599 he visited Martinus Crusius in Tübingen, who gave him two letters, one in Latin, the other in German, addressed to the European leaders. From these letters, we learn that Athanasius aimed to gather an army of 3,000 men in order to revolt against the Turks. For this particular cause he had already been to Naples and Rome, as well as visited the German Emperor in Prague, who had also given him letters of introduction to present to the King of Spain, the Archduke Alberto and to other European Heads. In Milan, he was arrested and jailed by Papal orders because he had spoken against the Catholic dogma, managing, however, to escape to Tübingen.³⁸ Further information regarding the travels of Athanasius is unclear. It is, nevertheless, a fact that he did not convert to Catholicism. On the contrary, it appears that he maintained an antagonistic stance towards the Pope.

In 1624, the Archbishop Porphyrius Palaelogus³⁹ visited Rome, accompanied by the Metropolitan of Dyrrahion, Jeremiah. He had in his possession a letter addressed to Pope Urban VIII, signed by 18 metropolitans and bishops of the Archbishopric of Ohrid. In this document, besides explaining the difficult economic situation of their Church, they requested assistance, promising to submit to the Pope's authority: 'Καὶ ἔνεκεν τούτου παρακαλοῦμεν [...] ἵκετῶς καὶ δεόμεθα [...] ἵνα βοηθήσης τῆς καθ’ ἡμᾶς ὁσίας ἐκκλησίας, καὶ ἐπιβλέψῃς ἐφ’ ἡμᾶς ὡς πατήρ

³² Zerlentes, Gabriel, op. cit. pp. 155-156; Mystakides, Δύο Ἀρχιεπίσκοποι Ἀχριδῶν, op. cit. Θεολογία 10 (1932), p. 152.

³³ Mystakides, Δύο Ἀρχιεπίσκοποι Ἀχριδῶν, op. cit., Θεολογία 10 (1932), pp. 148-149.

³⁴ Ibid., p. 151.

³⁵ About Archbishop Athanasios see also: N. Milev, Ohridskiiat patriarch Atanasii i skitaniia mu v chuzhbina (The Patriarch of Ohrid Athanasius and his touring abroad), *Izvestiia na Istorichesko Druzheshtvo, kn. V*, Sofia 1922, pp. 113-128.

³⁶ A. Péchayre, Les archeveques d' Ochrida et leurs relations avec l' Occident, op. cit. p. 410.

³⁷ Mystakides, Δύο Ἀρχιεπίσκοποι Ἀχριδῶν, op. cit., Θεολογία 10 (1932), p. 73.

³⁸ Ibid., pp. 70-71.

³⁹ S. Varnalides, Ο φιλενωτικός Αρχιεπίσκοπος Αχρίδος Πορφύριος Παλαιολόγος (+1643) και η συμμετοχή αυτού εις τας συνωμοτικές ενεργείας εναντίον του Κυρίλλου του Λουκάρεως (The pro-union Archbishop of Ohrid Porphyrius Palaiologos (+1643) and his participation in the plot against Kyrillos Loukares, *Μακεδονικά* 19 (1979), pp. 125-158.

φιλόστοργος [...] Οὕτως ποιήσον δέσποτὰ μου [...] εἰς τὸν ὅποιον τάσσομεν τῆς μακαριοπαναγιότητος σου νὰ ἤμεσθεν ὑποταττόμενοι εἰς τὴν σὴν παναγιότητα, νὰ ἔχεις ἀφ' ἡμῶν τὸ μνημόσυνόν σου ἀκατάπανστον'.⁴⁰

In his response, the Pope praised the Greeks and their civilization, expressing his deep regret for the split of the Churches and the brutal domination of the Turks and conveying his wish for the two Churches to reunite.⁴¹ It is not known why the agreement did not progress but Porphyrius and his companion soon left the Papal headquarters. In 1625 they passed through Krakow, where they signed the book of *Congregatio de Propaganda Fide*,⁴² while the following year -1626- they settled permanently in a monastery in Zante.⁴³

A few years later, the Archbishop of Ohrid Abraham went to Rome, where in March 1632, he signed his conversion to the Catholic Church.⁴⁴ In exchange, Pope Urban VIII satisfied Abraham's demand to have authority over the resolution of matters of heresy and defection. Pope Urban also provided him with a letter of recommendation to present to the King of France, Louis XIII.⁴⁵ No further details are known on Archbishop Abraham's aspirations or the outcome of his designs in France. However, when in 1635 on a visit to the Russian Tsar an anonymous source revealed Abraham's relations with the Pope, he was quick to deny it.⁴⁶

In January of 1658, yet another Archbishop of Ohrid who was also named Athanasius came into contact with the Catholic Church, signing a confession of faith to the Pope.⁴⁷ In the archives of the *Congregatio de Propaganda Fide* are to be found numerous of his other as yet

unpublished letters, which supply more information on his actions: about his relationship with the monk Symeon Laskaris, who also joined the Uniate Church and was ordained Metropolitan of Dyrrahion by the Pope; about his stay in Rome 1665-1670; and about his return to Ohrid.⁴⁸

Because of the their pro-Catholic tendencies, the Archbishops of Ohrid were called on to confirm their Orthodox faith, as is apparent from the document found in the archives of their Archbishopric: "Ὁμολογία τῆς πίστεως, ἣν ὀφείλουσι μεθ ὀρκων καὶ ἰδιοχείρως ἔγγραφον καὶ ἐνυπόγραφον διδόναι ὅπόσοι περιέπεσαν εἰς τὴν τοῦ λατινοφρονεῖν ὑποψίαν".⁴⁹

Conclusions

(i) Despite previous conflicts and religious differences, the Eastern and Western Churches were still in contact during the Ottoman period. By restoring unity, the Pope sought to increase his authority and prestige at a time when his primacy was severely challenged by Reformation. On the other hand, through union or at least by establishing friendly relations with the Catholics, the Orthodox hierarchy aimed to obtain valuable assistance in order to reverse the inevitable material and spiritual decline of their Church. Moreover, they still hoped for a crusade that could free them from the Ottoman rule.

(ii) Although tension had receded in the 16th century, the Anti-Latin section of the Orthodox clergy was still strong enough to thwart efforts to reach a compromise with the Catholic Church. In this way, all pro-union initiatives fell flat. For this reason, the pro-Catholic Patriarchs and hierarchs tried to keep their affiliations with the Popes secret and in the cases where these had been made known, they were usually denied or frozen.

(iii) For the Archbishops of Ohrid, joining the Church of Rome seemed to be a unique opportunity to improve the deplorable financial situation of the

⁴⁰ G.Hofmann, Byzantinische Bischöfe und Rom, *Orientalia Christiana Analecta* vol. XXII 3 Num.70, Iunio 1931, pp. 134-136.

⁴¹ Ibid., pp. 132-133.

⁴² Ibid., p. 133.

⁴³ *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 1903, pp. 394-395.

⁴⁴ G.Hofmann, Byzantinische Bischöfe und Rom, op. cit. p. 136.

⁴⁵ Ibid., p. 134.

⁴⁶ Péchayre, L' archeveché d' Ochrida de 1394 à 1767, op. cit. p. 294.

⁴⁷ G.Hofmann, Byzantinische Bischöfe und Rom, op. cit. p. 137.

⁴⁸ Ibid., pp. 136-137.

⁴⁹ The document was found by Anthimos of Amaseia. See: *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 1889, pp. 117-118.

Archbishopric and at the same time raise it morally, as the Orthodox East was unable to offer any kind of support. They also sought Papal mediation to obtain European help not only for the sake of their Church, but to organize armed revolts against the Turks. Their attempts to agree to terms with the Popes were often carried out in secret to avoid provoking Anti-Western feelings. However, at the beginning of the 17th century, the Pro-Catholic party was prevalent, even if only temporarily, as the appeal to the Pope was endorsed not only by Archbishop Porphyrius but by eighteen metropolitans and bishops as well.

(iv) The manuscript discussed here is an illustrative example of the way of thinking of the anti-Catholics. For the monk who composed it, Catholicism was perceived as a terrible delusion threatening the Orthodox dogma, while the Pope was conceived of as being instigated by Satan in his mission to deceive the Orthodox and convert them to a false faith.

(v) As far as Archbishop Paisius is concerned, the author of the Panteleimon document wrongly asserted that he embraced Catholicism because he appointed a metropolitan for the Orthodox inhabitants of Italy. He ignored the fact that Paisius was entitled to do so by the Patriarchate of Constantinople as there was still Papal consent to such a practice. Moreover, he was likewise mistaken when he involved Paisius in the events that led to the abolition of the Archbishopric of Ohrid.

Appendix

(205) Ἐλεγχος ἀπάτης τοῦ δυτικοῦ πανούργου πάπα πῶς ἠπάτησε τοὺς ὀρθοδόξους τῶν Βουλγάρων καὶ ἐχειροτόνησεν εἰς αὐτοὺς πατριάρχην Ἀχριδῶν.

Κατὰ τὸ ἔτος 1560 ἐπὶ Μητροφάνους πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, σουλτάνου δὲ Σελίμ τοῦ δευτέρου,⁵⁰ οἱ Ἱησοῦται ἀπόστολοι τοῦ πάπα στελλόμενοι

οὐχὶ μὲ ζῆλον ἐπιστρέψαι τὰ ἄπιστα ἔθνη, οὔτε Ἰουδαίους, οὔτε Ἰσμαηλίτας Μωαμεθίτας καὶ γνωρίσαι αὐτοῖς τὴν θεότητα τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ καὶ βαπτισθῆναι, ἀλλ' ἵνα μόνον καὶ μόνον τοὺς εὐσεβεῖς καὶ ὀρθοδόξους ἡμᾶς χριστιανούς τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ἀποπλανῆσαι τῆς ὀρθοδοξίας καὶ κάμψαι γόνυ τῷ Βαάλ καὶ δεχθῆναι τὸν ἀντίτυπον τοῦ ἑωσφόρου Σατὰν καὶ προσκυνῆσαι διὰ τοῦ πάπα αὐτὸν τὸν σκοτεινόμορφον ἑωσφόρον, τὸν καθήμενον ἐπὶ θρόνου τῆς ρωμαϊκῆς ἀνταρσίας, ὅτι ὁ Σατὰν ὅλα τὰ ἄπιστα ἔθνη, Ἰουδαίους τε καὶ Ἰσμαηλίτας καὶ πάντας τοὺς κακοδόξους ὑποχειρίους ἔχει, καὶ σὺν αὐτῷ ὑποδίκους τῷ αἰώνιῳ πυρὶ, καὶ οὐ χρεῖαν ἔχει διδάξαι αὐτοὺς πάντας τὸν χριστιανισμόν, ἀλλὰ μόνον καὶ μόνον τὴν ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν πολεμεῖ καὶ διώκει, καθὼς ἐν τῇ Ἀποκαλύψει τοῦ Θεολόγου Ἰωάννου δέικνυται· “καὶ ὀργίσθη ὁ δράκων τῇ γυναικὶ (ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ) καὶ ἀπῆλθε ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς, τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ καὶ ἔχόντων τὴν μαρτυρίαν τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ”.

“Ὅθεν ἐξάπτει ζῆλον εἰς τὰς καρδίας τῶν κακοδόξων, καὶ μᾶλλον τοῦ πάπα, τοῦ ἀποπλανῆσαι τοὺς ὀρθοδόξους ἡμᾶς, (206) καὶ μάλιστα τοὺς μὴ γινώσκοντας τὰ βάθη τοῦ Σατανᾶ, οὔτε τὴν ἀκρίβειαν τῶν δογμάτων ὅπου παρέλαβεν ἡ ὀρθόδοξος Ἐκκλησία ἀπὸ τοὺς θεῖους καὶ ἱεροὺς ἀποστόλους τὸ πρῶτον, εἶτα ἀπὸ τοὺς ἀγίους πατέρας καὶ διδασκάλους τῶν σεπτῶν οἰκουμενικῶν συνόδων· καὶ μὲ τὸ λείον τῶν ἡδονῶν, ὅπου αὐτοὶ εὐκόλως ἐπλανήθησαν ἀπὸ τὸν διάβολον καὶ τὸν ἀκολουθοῦν αὐτοπροαιρέτως καὶ ἡδύνονται εἰς τὴν κατάλυσιν τῶν νηστειῶν καὶ ἀκαθαρσίαν τῶν σαρκικῶν ὀρέξεων καὶ ἐξ αὐτῶν τῶν δύο ἀπατῶμενοι εὐκόλως ὑποκλίνουσιν εἰς πλάνην τῆς κακοδοξίας, καθὼς καὶ διὰ τῶν ψευδοαποστόλων τοῦ ὁ πάπας καὶ ἀποστολὴν ἀπεπλάνησεν οὐ μόνον τὸν κοινὸν λαόν, ἀλλὰ καὶ τὸν Παῖσιον ἀρχιεπίσκοπον Βουλγαρίας ἀπατήσαντες, διὰ ματαιαῖς δόξης ἔλαβε τίτλον καὶ χειροτονίαν πατριάρχου τῆς πρώτης Ἰουστινιανῆς, ἐπικυρώσας αὐτὸν πάσης Βουλγαρίας καὶ Σερβίας κυριάρχην.”⁵¹

⁵⁰ Metrophanes III became Patriarch twice in 1565-1572 and 1579-1580. See: M. Gedeon, Πατριαρχικοί Πίνακες (*Patriarchal Lists*), 2nd edition, Athens 1996, pp. 393-396, 401-402 & 773. Selim II was Sultan in 1566-1574. See: C. Finkel, Οθωμανική Αυτοκρατορία 1300-1923 (*Ottoman Empire 1300-1923*), Athens

2007, p. 698. Therefore, the events narrated in the manuscript must have happened some time later between 1566 and 1572 and not in 1560 as the author claims.

⁵¹ The official title of the Archbishops of Ohrid was: *Archbishop of Prima Justiniana, Ohrid and Bulgaria*.

Πρὸς τούτοις τοῦ ἐδόθη ἄδεια παρὰ τοῦ πάπα νὰ ἀποστείλῃ ἀρχιερέα ἐδικὸν του εἰς ὅλας τὰς ἐπαρχίας Ἰταλίας, Ἀπουλίας, Ἀμπρούτζης, Βασιλικάτα, Καλαβρίας, Μεσίνης τῆς Σικελίας καὶ Μελίτης νήσου Μάλτας ἵνα ἀρχιερατεύσῃ ἀκωλύτως εἰς τοὺς ἐκεῖσε Γραικοὺς καὶ Ἀλβανοὺς ἀνατολικοὺς κρατοῦντας μὲν τὰ ἔθιμα τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ τελετῶν τῶν μυστηρίων, μνημονεύειν δὲ τὸν πάπαν καὶ προσθῆναι εἰς τὸ σύμβολον τῆς πίστεως τὴν ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ προσθήκην τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπόρευσιν καὶ προσθέτειν εἰς τὰς δύο λειτουργίας Βασιλείου καὶ Χρυσοστόμου τέσσαρας ἐξαίρεσεις, ἥτοι (207) τὸ μὴ εὐχεσθαι τὸν ἱερέα εἰς τὸ ἐλθεῖν τὸ πανάγιον Πνεῦμα καὶ ἁγιαῶσαι καὶ τελειῶσαι τὰ προκειμένα εἰς τὸ σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ, ἀλλὰ μόνον διὰ τῶν Κυριακῶν λογίων “λάβετε φάγετε” καὶ “πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὰ αἷμα μου”, καθὼς αὐτοὶ φρονοῦσιν ὡς πνευματομάχοι ὄντες. Οὕτως ἐσόφισεν αὐτοὺς ὁ Βελιάρ, ἵνα μὴ μετέχωσι παντελῶς τῆς χάριτος τοῦ παναγίου Πνεύματος ὡς ἅμοιροι αὐτοῦ ὄντες, καθὼς καὶ εἶπεν ὁ Κύριος ἐν Εὐαγγελίοις· “πᾶσα βλασφημία ἀνθρώπων ἦν κατὰ τοῦ Υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (ἀνθρωπίνης φύσεως τοῦ Χριστοῦ) ἀφεθήσεται αὐτοῖς, ὃς δ’ ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτοῖς, οὔτε ἐν τῷ νῦν αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι”. Τοιαύτη εἶναι ἡ βλασφημία τῶν Λατίνων ἀσυγχώρητος καὶ εἰς αὐτὴν σπεύδουσι κρημνίσαι καὶ τοὺς ἡμετέρους ὡς χωρίζουσιν τῶν μελῶν τοῦ Χριστοῦ καὶ περὶ τῶν λοιπῶν ἐθίμων οὐ μέλει αὐτοῖς.

Καὶ οὕτως διὰ τοῦ Παΐσιου ἐπρόδωσεν ὁ τοιοῦτος ψευδοπατριάρχης τοὺς ἐν Εὐρώπῃ εὕρισκομένους ὀρθοδόξους χριστιανοὺς καὶ ἐπρόσθεσεν αὐτοὺς εἰς τὸν παπισμὸν ἀνεπαισθήτως καὶ μᾶλλον τοὺς ἐν Δαλματία Οὐγκροσθλάβους, οἵτινες ἄχρι τοῦ νῦν μένοντες παπολάτραι, νομίζουσιν οἱ τάλανες ὅτι εἰσὶν ὀρθόδοξοι ἀνατολικοὶ, οὓς ἐρχομένους ἐν τῷ ἁγίῳ τούτῳ Ὁρει, ἀναβαπτίζουσιν αὐτοὺς οἱ ἡμέτεροι ὀρθόδοξοι ἱερεῖς. Πρὸς τούτοις ἐδόθη ἄδεια παρὰ τοῦ πάπα εἰς (208) τὸν αὐτὸν Παῖσιον καὶ εἰς τὸν ὑπ’ αὐτοῦ σταλέντα ἀρχιεπίσκοπον ἔχειν ἐξουσίαν εἰς τε τὰς ἐκκλησιαστικὰς ὑποθέσεις κρίνειν καὶ δικάζειν καὶ καθαιρεῖν τοὺς μὴ ὑπέκοντας αὐτοῖς ἱερωμένους καὶ ἀφωρίζειν τοὺς λαϊκοὺς τοὺς μὴ πειθομένους αὐτῷ, καθειργνίειν (φυλακίζειν) καὶ εἰς τριήρης λατινικὰς (κάτεργα) καταδικάζειν ἐφ’ ὅρου ζωῆς αὐτῶν καὶ λαμβάνειν τὰ

ὑπάρχοντα αὐτῶν καὶ μὴ ἔχειν ἄδειαν ἀπέρχεσθαι εἰς ἄλλας ἐπαρχίας χειροτονηθῆναι τοὺς ὑπὸ τὴν ἐπικράτησιν Εὐρωπαίων καὶ Βουλγαρίας καὶ Σερβίας καὶ χειροτονηθῆναι ἀπὸ Γραικοὺς ἀνατολικοὺς ἀρχιερεῖς, εἰ μὴ μόνον παρ’ αὐτῶν τῶν δύο. Εἰ δὲ τις ἤθελε τολμήσῃ ἀπελθεῖν χειροτονηθῆναι παρ’ ἄλλων τινῶν, νὰ γίνεται ἀργὸς καὶ εἰς εἰρκτὴν (φυλακὴν) νὰ καταδικάζεται, ἀλλ’ οὐδὲ εἰς ἄλλην ἐπαρχίαν ἄνευ συστατικοῦ αὐτῶν γράμματος. Τοὺς δὲ παραβάτας ἐξορίζειν καὶ τὰς οἰκίας αὐτῶν καὶ ὑπάρχοντα λαμβάνειν αὐτοὶ. Τοὺς δὲ ἀπειθοῦντας εἰς αὐτοὺς λαϊκοὺς καταδικάζειν εἰς κάτεργον καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλὰ εὕρισκονται εἰς τὰς ἐπιστολὰς του, δοθείσας παρὰ τοῦ πάπα. Καὶ ἐδόθη κατὰ τὸ κριτήριον τῆς μιαιῶς αὐτῶν ἱερᾶς ἐξουσίας καὶ ἐξετάσεως, τὸ ὅποιον Δομένικος ὁ Ἰσπανὸς ἐσύστησε τάγμα Δομενικάνων καὶ ἔδωκε λαβὼν τὴν ἄδειαν παρὰ τοῦ πάπα, ἐφευρὼν τὸ τοιοῦτον κριτήριον, εἰς τὸ ὅποιον δοκιμάζουσι τοὺς καταδίκους μὲ σίδηρον πεφυρακτωμένον, ἐὰν δηλαδὴ καίεται εἶναι ὑπεύθυνος, εἰδ’ οὐ δεδικαιωμένος. Ὁ δὲ ὑπεύθυνος ρίπτεται εἰς πυρκαϊὰν καὶ οἱ κριταὶ μερίζονται τὰ ὑπάρχοντά του· οἱ δὲ γονεῖς καὶ τέκνα καὶ συγγενεῖς μὴ μετέχειν, εἰ δὲ μὴ γίνεσθαι καὶ αὐτοὺς παρανάλωμα πυρὸς. (209) Ἐγινε δὲ τοιαύτη μιαιῶς ἐξετάσις ἐν ἔτει 1216 ὑπὸ τοῦ πάπα Ἰννοκεντίου καὶ οἱ μὲν κατεδικάζοντο εἰς τριήρεις ἐφ’ ὅρου ζωῆς αὐτῶν, οἱ δὲ παρεδίδοντο εἰς τὸ πῦρ.

Ἐπειδὴ δὲ κατὰ τοὺς χρόνους ἐκείνους οἱ Βενέτικοι Λατῖνοι ἐξουσίαζον τὴν Κρήτην, Κέρκυραν, Κεφαλληνίαν καὶ ἄλλας, εἰς μὲν τὴν Κρήτην καὶ Κέρκυραν καὶ Ζάκυνθον δὲν ἔδιδον ἄδειαν ἔχειν ἀρχιερέα, ἵνα βιάζωνται χειροτονηθῆναι παρὰ τοῦ λατίνου ἐπισκόπου. Μόνον δὲ οἱ Κεφαλληνῖται ἰσχύοντες εἶχασιν ἀρχιεπίσκοπον, διὰ τοῦτο ἐπρόσταζεν τὸ σιγγίλλιον τοῦ Παΐσιου ὅτι ἀπὸ τὸν Κεφαλληνίας ἀρχιερέα Γραικὸν νὰ μὴ ἔχωσιν ἄδειαν οἱ ὑπ’ αὐτῶν νὰ ἀπέρχωνται χειροτονηθῆναι. Τοιαύτη δεινὴ πλάνη βίαια ἐκράτει τότε εἰς Βουλγαρίαν καὶ Σερβίαν.

Ἀλλ’ ὁ ἀκοίμητος ὀφθαλμὸς τοῦ Θεοῦ προμηθούμενος, τὴν ἁγίαν αὐτοῦ Ἐκκλησίαν, ἔνευσεν εἰς τὸν σουλτάνον τότε, πρὸς τὸν ὅποιον ὁ πατριάρχης Μητροφάνης ἔδωκεν ἀναφορὰν περὶ τῆς ἀποστασίας τοῦ Παΐσιου ψευδοπατριάρχου, ὅστις ὀργισθεὶς (ἴσχυε γὰρ τότε τὸ κράτος τῶν Ὀθωμανῶν κατὰ τῶν Λατίνων Εὐρωπαίων) ἀπέστειλε καὶ ἔφερε δέσμιον τὸν Παῖσιον εἰς Κωνσταντινούπολιν καὶ παρέδωκεν αὐτὸν ὑπὸ τὴν

ἐξουσίαν τοῦ πατριάρχου. Καὶ ἐπέμφθη ὀρθόδοξος ἀρχιερεὺς εἰς τὸν μέγαν Τόρνοβον καὶ κατηργήθη τὸ πατριαρχεῖον Ἀχριδῶν. Ὁ δὲ πατριάρχης ἔστειλλεν εἰς τὸ Ὅρος ὑπερόριον τὸν Παῖσιον, ὅστις οἰκόνευσεν εἰς τὸ κατάστημα (κοννάκιον) τῶν Ζωγραφεῖων, ἔνθα καὶ κακῶς ἐτελεύτησε. Ἔμειναν δὲ εἰς τὸ κοννάκιον τὰ σιγγίλια τοῦ διαλαμβάνοντα περὶ τῆς πατριαρχείας του. (210) Σῶζονται δὲ αὐτὰ τὰ κακὰ σιγγίλια ἐν τῇ ἱερᾷ μονῇ τοῦ Ζωγράφου, οἱ δὲ ἀφελεῖς ἀπλούστατοι ἐκέισε πατέρες μὴ βαθύνοντες εἰς τὴν ἀπάτην, ἐνόμιζον ὅτι ὀρθόδοξος ἦτον ὁ Παῖσιος καὶ ὅτι εἶχαςι ταξείδιον εἰς τὰς ῥηθείας λατινικὰς πόλεις καὶ ἐπαρχίας καὶ ἐπόθουν νὰ τὸ ἀνακαινίσωσι καὶ νὰ ὑποπέσωσιν ὡς ἔρμαιο εἰς τὴν παπικὴν δυσσέβειαν, καθὼς καὶ τὸ πάλα ἐπὶ τῆς βασιλείας Μιχαήλ καὶ Θεοδώρας, ὅτε δηλαδὴ κατὰ πρῶτον θεῖα ἐπισκέψει ἐπίστευσαν οἱ Βούλγαροι εἰς τὸν Χριστὸν καὶ ἠνώθησαν μετὰ τὴν ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἐπὶ Ἰγνατίου καὶ Φωτίου τῶν ἀγιωτάτων πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως. Τότε τὸ δυτικὸν θηρίον ὁ Πάπας, μαθὼν ἀπέστειλε ψευδοδιδασκάλους φράρους καὶ καρδιναλίους χρίων δεύτερον τοὺς νεοφωτίστους Βουλγάρους, ὡς ὅτι ἡ χρίσις τοῦ ἀγίου μύρου οἱ ἐπίσκοποι μόνον ἔχουσι τὸ κύρος νὰ χρίωσι καὶ οὐχὶ οἱ ἱερεῖς εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα καὶ ὅτι τὸ χρίσμα τῶν ἱερέων εἶναι ἄκυρον καὶ χάριν δὲν ἔχει Θεοῦ. Καὶ ἔγινε τότε μεγάλη ταραχὴ μεταξὺ πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως καὶ παπῶν Ῥώμης· ἀλλ' ἀπεστάλησαν διδάσκαλοι ὀρθόδοξοι καὶ ἐστήριξαν τοὺς νεοφωτίστους εἰς τὴν εὐσέβειαν.

Νῦν εἰς τοὺς παρόντας ἐσχάτους δυστυχεῖς χρόνους οἱ ὀρθόδοξοι πατριάρχαι Κωνσταντινουπόλεως οὐδεμίαν φροντίδα ἢ ζῆλον ἔχοντες πρὸς στηριγμὸν καὶ παγίωσιν τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας, οἱ ψευδοδιδάσκαλοι καὶ οἱ ψευδοαπόστολοι τοῦ πάπα, πανταχοῦ διερχόμενοι, ἀκωλύτως διδάσκουσι καὶ ἀπατοῦσι τοὺς ἀπλοὺς ἀμαθεῖς λαοὺς (211) καὶ ἐποίησαν προσηλύτους Βουλγάρους, Σέρβους καὶ διὰ τοῦ προδότου τῆς πίστεως Γκούμα.⁵²

⁵² It is a wrong transcription of the name of the first prince of Rumania Alexander Kuza (1859-1866), who unilaterally proclaimed the independence of the Romanian Church from the Patriarchate of Constantinople and confiscated monastic land properties of the Eastern Orthodox Monasteries of Mount Athos and the Holy Land. He also intended to make Church reforms, such as the translation of the Holy Scriptures into the Romanian language, the substitution of the Julian with the Gregorian

Ἱνα λάβῃ καὶ γίνῃ κύριος πάσης Δακίας Βλαχίας Μπογδανίας, Βασσαραβίας προστεθεῖς εἰς τὸν παπισμὸν προστασία Γαλλίας καὶ Ἀγγλίας, σπεύδει κατὰ πρῶτον θεσπίσας τὸ νέον Καλενδάριον καὶ πασχάλιον ἀκολουθεῖν τοὺς ὀρθοδόξους Βλάχους. Εἶτα καὶ ὅλα τὰ λοιπὰ δόγματα τῶν λατίνων ὡς ἄλλος Λέων Ἰσαυρος καὶ Ἀρμένιος· ὃν ὁ Κύριος καταργήσοι, καὶ ποιήσοι τὴν ἀγίαν αὐτοῦ Ἐκκλησίαν ὀρθοδόξουσαν ὡς πρότερον.

Ἀλλὰ καὶ εἰς Κρήτην ἀπελθόντες οἱ ἐκ τῆς Σύρας Μονῆς λατινικῆς καὶ ψευδαπόστολοι πλῆθος Κρητῶν πλανήσαντες, προσηλύτους ἐποίησαν ὅθεν κινδυνεύει σήμερον ἡ ὀρθόδοξος Ἐκκλησία πανταχόθεν πολεμουμένη ὑπὸ Ἀσσυρίων λουθηροκαλβίνων διαμαρτυρομένων καὶ Αἰγυπτίων Παπολατρῶν οἵτινες ἀλλήλοις ἀντιφερόμενοι καὶ ἀλληλομαχοῦντες κοινῶς ὁμοῦ πολεμῶσι καὶ λυμῶντες τὴν ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν καθὼς οἱ δαίμονες ἀλλήλοις ἀντιμαχόμενοι οὐδέποτε εἰρήνην ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντες ὡς τῆς τοῦ Θεοῦ εἰρήνης ἀλλότριοι, συμφῶνως ἅπαντες πολεμῶσι τὸ ὀρθόδοξον γένος τῶν εὐσεβῶν χριστιανῶν ὅτι ὅλα τὰ λοιπὰ ἔθνη ἀσεβῶν κακοδόξων καὶ ἀδόξων ὑποχείρια καὶ δοῦλα ἔχουσιν ὁμοῦ εἰς τὸ πῦρ εἰσπεμπόμενοι μόνους δὲ ἐχθροὺς τοὺς ὀρθοδόξους ἔχουσι καὶ αὐτοὺς πολεμῶσι μανικῶς.

REFERENCES

Berstein, Milza 1997: S. Bernstein, P. Milza, *Ιστορία της Ευρώπης* I. Από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία στα Ευ-

calendar and the introduction of civil marriage. Kuza was also accused of planning to submit the Romanian Church to the Pope. The Patriarch of Constantinople condemned his Church policies as opposing the Canons of the Orthodox Church. See: C. Papadopoulos, *Αἱ ὀρθόδοξαι ἐκκλησίαι Σερβίας καὶ Ρουμανίας κατὰ τὸ Πικκο, Νέα ΕΕΕulos, Atheios and his touring abroad* (1767) V-XVIII centuries), transl. from French A. Asimakoulou, *Atheò istorikòn autῶn παρελθὼν καὶ τὴν νέαν συγκρότησιν* (The historical past of the Orthodox Churches of Serbia and Rumania and their modern status), Reprint from the *Νέα Σιών*, Jerusalem 1923, pp. 81-103, F. Vafeides, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία ἀπὸ τοῦ Κυρίου Ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων* (Ecclesiastical History from the times of Jesus Christ until the modern period), Volume 3, *Νέα Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία 1453-1908* (New Ecclesiastical History 1453-1908), part 2, Alexandria 1928, p. 587 ff.

- ρωπαϊκά Κράτη 5^{ος}-18^{ος} Αιώνας, (European History I. From the Roman Empire to the European States V-XVIII century), transl. from French A. Asimakopoulou, Athens 1997, pp. 346, 370-371.
- Delikanes 1905: K. Delikanes, Πατριαρχικῶν ἐγγράφων τόμος τρίτος (*Patriarchal Letters Vol. III*), Constantinople 1905, pp. 895-896.
- Duichev 1937: Duichev, *Za pravata na ochridskite archieriskopi ot sredata na XVI v. vrhu nekoj italiiski oblasi*, Izvestiia na Istoricheskoto družhestvo v Sofia XIV-XV (1937), pp. 164-166.
- Finkel 2007: C. Finkel, Οθωμανική Αυτοκρατορία 1300-1923 (*Ottoman Empire 1300-1923*), Athens 2007, p. 698.
- Gedeon 1996: M. Gedeon, Πατριαρχικοί Πίνακες (*Patriarchal Lists*), 2nd edition, Athens 1996, pp. 393-396, 401-402 & 773.
- Gelzer 1902: H. Gelzer, *Byzantinische Inschriften aus Westmakedonien*, Mitteilungen des kaiserlich deutschen Archaeologischen Instituts, Athenische Abteilung, band XXVII 1902.
- Grigorovic 1877: V. Grigorovic, *Ocherk Puteshestviia po Evropeiskoi Turcii*, (Travelogue in European Turkey), Moskow, 1877, pp. 103- 104.
- Hering 2003: G. Hering, Οικουμενικό Πατριαρχείο και Ευρωπαϊκή Πολιτική 1620-1638), (*Ecumenical Patriarchate and European Policy 1620-1638*), Athens 2003.
- Hofmann 1931: G. Hofmann, *Byzantinische Bischöfe und Rom*, Orientalia Christiana Analecta vol. XXII 3 Num.70, Iunio 1931.
- Koukousas 2004: V. Koukousas, *Η δικαιοδοσία της αρχιεπισκοπής Αχρίδος στη μητρόπολη Ιταλίας κατά το 16^ο αιώνα* (The jurisdiction of the Archbishopric of Ohrid over the metropolitan see of Italy during the 16th century), Χριστιανική Μακεδονία. Πελαγονία -Μια άλλη Ελλάδα. Θεσσαλονίκη-Αχρίδα, Thessaloniki 2004, pp. 480-496.
- Lamprou 1900: *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς Βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἑλληνικῶν Κωδίκων* (*List of the Greek Codices of Mount Athos Libraries*), ed. S. Lamprou, Volume II, Canterbury 1900, XX Library of Panтелеimon Monastery, p. 349 No. 5788 40.
- Legrand 1891: E. Legrand, *Une bulle inédite de Gabriel Patriarche d' Achrida*, Revue des Etudes Grecques tome IV, 1891.
- Milev 1922: N. Milev, *Ohridskiiat patriarh Atanasii i skitaniia mu v chuzhbina* (The Patriarch of Ohrid Athanasius and his touring abroad), Izvestiia na Istorichesko Druzheshtvo, kn. V, Sofia 1922, pp. 113-128.
- Mystakides 1931-1932: V. Mystakides, Δύο Ἀρχιεπίσκοποι Ἀχριδῶν (Πρώτης Ἰουστινιανῆς) ἐν Τυβίγγῃ παρὰ Μαρτίνῳ τῷ Κρουσίῳ Γαβριήλ (1587) καὶ Ἀθανάσιος (1599) (Two Archbishops of Ohrid (Prima Justiniana) in Tübingen to Martinus Crusius, Gabriel 1587 and Athanasius 1599), Θεολογία 9 (1931), pp. 68-79, 153-170, 336-339 and 10(1932) pp. 64-74, 143-155.
- Naxidou 2000: E. Naxidou, *Εκκλησία και εθνική ιδεολογία: από την Αρχιεπισκοπή της Αχρίδας μέχρι την ίδρυση της αυτοκέφαλης "μακεδονικής εκκλησίας,"* (*Church and national ideology: from the Archbishopric of Ohrid to the formation of the autocephalous 'Macedonian Church'*), PhD, Thessaloniki 2000, pp. 76-83.
- Papadopoulos 1923: C. Papadopoulos, Αἱ ὀρθόδοξαι ἐκκλησίαι Σερβίας καὶ Ρουμανίας κατὰ τὸ ἱστορικὸν αὐτῶν παρελθὸν καὶ τὴν νέαν συγκρότησιν (The historical past of the Orthodox Churches of Serbia and Rumania and their modern status), Reprint from the Νέα Σιών, Jerusalem 1923, pp. 81-103
- Pécharre 1936: A. Pécharre, *L' archeveché d' Ochrida de 1394 à 1767*, Échos d' Orient XXXV, No 182, 1936, pp. 196-197.
- Pécharre 1937: A. Pécharre, *Les archeveques d' Ochrida et leurs relations avec l' Occident a la fin du XVIe siecle et au debut du XVIIe*, Échos d' Orient XXXVI (1937) No 188, pp. 398-439.
- Pécharre 1936: A. Pécharre, *Les archeveques d' Ochrida et leurs relations avec l' Occident a la fin du XVIe siecle et au debut du XVIIe*, Échos d' Orient XXXVI (1937) No 188, pp. 398-439.
- Regel, Kurz, Korablev 1907: W. Regel, E. Kurz, B. Korablev, *Βυζαντινά Χρονικά (Byzantine Chronicles)*, Appendix to the XIII Volume No 1, Actes de l' Athos IV. Actes de Zographou publiés, Petersburg 1907, pp. 132-139.

- Runciman 1968: S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge University Press, 1968, p. 231.
- Snegarov 1955: I. Snegarov, *Istoriia na Ohridskata Arhiepiskopiia- patrijarshiia*, Tom 2 Ot padaneto i pod turcite do neinoto unishtozhenie 1394-1767 (*History of the Archbishopric-Patriarchate of Ohrid. Volume II. From its subordination to the Turks until its abolition 1394-1767*), Sofia 1995, pp. 95-107.
- Tachiaos 1972: A. A. Tachiaos, Ο τελευταίος Αρχιεπίσκοπος Αχριδών, (The last Archbishop of Ohrid), Μακεδονικά 12, 1972, pp. 19-32.
- Tsirpanles 1973: Z. Tsirpanles, Εκλογή Μητροπολίτη Ιταλίας από τους Έλληνες της Αγκώνας 1543, 1548, (Election of Metropolitan of Italy by the Greeks of Ancona 1543, 1548), Δωδώνη Vol. II 1973, pp. 61-76.
- Tsirpanles 1974: Z. Tsirpanles, Για την εκλογή Μητροπολίτη Ιταλίας στα μέσα του ΙΣΤ', (On the election of Metropolitan of Italy in the mid 16th century), Δωδώνη III 1974, pp. 143-150.
- Vafeides 1928: F. Vafeides, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία ἀπὸ τοῦ Κυρίου Ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων (*Ecclesiastical History from the times of Jesus Christ until the modern period*), Volume 3, Νέα Εκκλησιαστικὴ Ἱστορία 1453-1908 (New Ecclesiastical History 1453-1908), part 2, Alexandria 1928, p. 587 ff.
- Vakalopoulou 1964: A. Vakalopoulou, Ἱστορία του Νέου Ελληνισμού, τόμος Β' Τουρκοκρατία 1453-1669 (*History of New Hellenism. Volume II Turkish Rule*), Thessaloniki 1964, pp. 62-72.
- Varnalides 1979: S. Varnalides, Ο φιλενωτικός Αρχιεπίσκοπος Αχρίδος Πορφύριος Παλαιολόγος (+1643) και η συμμετοχή αυτού εις τας συνωμοτικές ενεργείας εναντίον του Κυρίλλου του Λουκάρεως (The pro-union Archbishop of Ohrid Porphyrius Palaiologos (+1643) and his participation in the plot against Kyrillos Loukares), Μακεδονικά 19 (1979), pp. 125-158.
- Varnalides 2002: S. Varnalides, Το θέμα της εκκλησιαστικής δικαιοδοσίας επί των ορθοδόξων της Ιταλικής Χερσονήσου σε δύο ανέκδοτες επιστολές του Οικουμενικού Πατριάρχου Διονυσίου και του Αρχιεπισκόπου Αχρίδας Νεοφύτου κατά τα μέσα του ΙΣΤ' αιώνας, (The issue of the ecclesiastical jurisdiction over the Orthodox of the Italian Peninsula in two unpublished letters of the Ecumenical Patriarch Dionysius and the Archbishop of Ohrid Neophytus in the mid 16th century), Offprint from Επιστημονική Παρουσία Εστίας Θεολόγων Χάλκης Volume V (1952-2002), Athens 2002.
- Zerlentes 1918: P. Zerlentes, Γαβριήλ ὁ Ἀχριδῶν (Gabriel of Ohrid), Γρηγόριος Παλαμάς II (1918), pp. 156-157.
- Εκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 1903, pp. 394-395.
- Εκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 1889, pp. 117-118.

УЧЕНИ ГРЦИ ДИМИТРИЈЕ ДАРВАР И ГЕОРГИЈЕ ЗАХАРИАДИС. ЊИХОВ ДОПРИНОС СЛАВЕНОСЕРБСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

Иоанис А. Пападрианос

Године 1786. штампан је у чувеној штампарији племића фон Курцбека у Бечу један превод под називом „Благонравије, преведено с елинскога ка славенскиј диалект во ползу и употребленије славеносербских отроков од Димитрија Николајевича Дарвара“, дакле, „Христоитија, превео са старогрчког на словенски Димитрије Николаја Дарвар на корист и употребу славеносербске омладине“¹.

Као што сазнајемо из самог насловна, превод је дело Димитрија Николаја Дарвара. У питању је знаменити учени Грк из расејања, пореклом из Клисуре у Западној Македонији, чији су се живот и дело одвијали у периоду 1757-1823².

Међутим, шта представља тај превод „Благонравије“ овог образованог Грка? Српски проучавалац Владимир Грујић је изнео своје мишљење да „Благонравије“ јесте превод Еразмовог дела „De civilitate morum puerilium“³. Сматрамо да није у питању непосредни превод овог дела. Тачније, „De civilitate morum puerilium“, које је угледало свет-

лост дана први пут 1526. (Antverpiae, M. Hillenius), на грчки језик је превео неко чије име, нажалост, не знамо, зато што је рукопис превода изгубљен. Међутим, пре него што је рукопис изгубљен, Антоније Византијски, грчки интелектуалац, прерадио је овај превод на старогрчки и, допунивши и изменивши много тога, одштампао је своју прераду 1780. под називом „Христоитија“⁴. Управо је ту прераду превео Д. Дарвар, као што је то изричито и сам навео⁵, а не њен оригинал, као што то сматра Вл. Грујић.

Превод „Благонравије“ почиње са „Предупредомленијем“ (уводом), у коме овај образовани Грк, између осталог, наглашава и следеће: „Которују аз видевиши, и зјело потребну и полезну Славеносербској јуности бити разсудивши, преводох сију по мојеј силе на славенскиј јазик в ползу и употребленије Славеносербских синов да могућт отсјуду себе благоумно управљати, и своја нрави украшати...“. Дакле, циљ преводиоца је очигледан: жели да учини познатим славеносербској омладини садржај једног чисто педагошког и моралистичког дела. Међутим, текст је преведен тако верно, скоро реч по реч, да превод на многим местима бива, као што је то већ утврдио колега Иоанис Тарнанидис, нејасан и неразумљив⁶.

Превод „Благонравије“ Димитрија Дарвара имао је одјека и на бугарску књижевност. Тако се

¹ У вези са насловом овог превода Димитрија Дарвара упоредити: Стојан Новаковић, 1869, стр.22, бр. 88. Георгије Михаиловић, 1964, стр.175, бр. 184. Каталог књига на језицима југословенских народа, 1973, стр.7, бр. 37. Душан Панковић, 1982, стр.212, бр. 37.

² Не постоји систематично обрађена монографија о животу и делу Димитрија Дарвариса. Но ипак, истражитељи су, повремено, посвећивали извесне краће студије овом значајном грчком интелектуалцу. Библиографија у вези са тим: Despoina Loukidou-Mavridou, Ioannis Papandrianos, 1980, стр. 211.

³ Владимир Грујић, 1963, стр.109. Овај Грујићев став усвојио је и Стеван Радовановић, 1970, стр. 64.

⁴ Види Димитрије Дарвар, 1786, стр. 3. Упореди Нићифор Вукадиновић, 1923, 66.

⁵ Дарварис, 1786, стр. 3.

⁶ Jean Tarnanides, 1971, 100.

и учени Бугарин Рајно Попович (1773-1858), када је 1837. на бугарски језик превео и одштампао у Будиму „Христоитију“ Антонија Византијског⁷, ослањао, као што је прихваћено од стране проучавалаца⁸, на овај превод Дарвара. Овде бисмо желели да додамо да је Рајно Попович подражавао и начин који је Димитрије Дарвар применио у преводу „Благонравија“: одлучио се за дословни (реч по реч), а не слободни [по смислу] превод.

Тачно тринаест година касније, дакле 1799, штампаће се у Будиму и други превод Димитрија Дарвара на славеносербски, а који ће носити назив „Кевита Тивејскога Икона и Епиктита стојческога Ручница“⁹, дакле, „Икона или изображеније Кевита Тибејског и приручник стоичког филозофа Епиктета“. Као што сазнајемо из његовог наслова, превод ова два старогрчка текста преузела је да одштампа штампарија „Писмена Краљевскога Всеучилишта Пештанског“. Реч је о будимској штампарији, која се у грчким издањима назива «Τύποις του кат'Ουγκάριαν Βασιλικού Πανδιδακτηρίου».

Овде је вредно споменути да је исте године Димитрије Дарвар превео „Икону“ Кевита Тивејског, као и Епиктетов „Приручник“ и на новогрчки језик или, као што сам каже, „на нама заједнички дијалекат“¹⁰.

Димитрије Дарвар посвећује и овај други свој превод „Љубезној сербској јуности“ и, обраћајући

тој младежи, говори јој: „Теби посвјаштавам ја ову Нравоучителну Књижицу; јер тебе је она и написана и преведена, која не само те мудро настављава но и совершенно изображава и возбуждава у теби жељу и љубав к свему тому, что може нас благополучни учинити... Прими, дакле, љубезна јуности, радо и усердно ову малу књижицу, и читај ју прилежно с разсужденијем...“¹¹.

Након посвете, следи (ф.ф. 4-7) „Предисловије“ (Пролог) преводиоца, који носи датум 15. јун 1799. Тај последњи податак нам помаже да одредимо не само годину, већ и месец, чак и дан публиковања превода овог ученог Грка. У прологу Д. Дарвар, објашњавајући разлоге који су га навели да сачини ове преводе, истиче да су коментари и забелешке, који прате његове преводе, састављени због оних који нису још увек стекли одговарајућа знања, те тако нису у стању да разумеју античке писце.

У наставку ове књиге приложени су преводи „Иконе“ Кевита Тибејског и „Приручника“ филозофа стоика Епиктета. Ова два превода су попраћена биографским подацима двојице наведених античких писаца, као и кратки сижеи садржаја дела која су преведена. Карактеристична је једна слика која се налази на крају књиге и која представља „Икону“ Кевита Тибејског.

Још само једно запажање језичке природе у вези са преводом „Иконе“ Кевита Тибејског и Епиктетовог „Приручника“; конкретно, овај превод Д. Дарвара, у поређењу са претходним његовим преводом - „Благонравијем“ - примеренији је и одликују га јасноћа и лепота језика¹².

Две године касније, 1801, штампаће се поново у Будиму и трећи превод на словенски овог грчког интелектуалца, под насловом „Зерцало Христианскоје“ (Огледало хришћана)¹³, који је настао „у

⁷ Под насловом „Христоитија или благонравије“ (упоређи Мањо Стојанов, 1957, стр.298). Поседујемо и друго издање превода „Христоитије“ Поповича, које је угледало светлост дана у Константинопољу 1855 [види Урош Џонић, 1923,231].

⁸ Види Афр. Алексиева, 1972, 41. Упореди Loukidou-Papandrinou, стр.225.

⁹ У вези са словенским насловом овог превода Д. Дарвариса упоређи Новаковић 1869, стр. 48, бр. 202. Михаиловић, 1964, стр.339, бр. 381; 1973, стр. 181, бр.1154. Панковић, 1982, стр. 226, бр. 253. У библиотеци Српске патријаршије, у Београду, забележили смо један примерак овог превода који представља Дарварисов поклон славном карловачком митрополиту Стевану Стратимировићу.

¹⁰ Који ће бити штампан у Бечу поменуте године под следећим насловом: «Χρυσούν εγκόλπιον ήτοι Κέβητος Πίναξ και Επικτήτου Εγχειρίδιον» (упоређи у вези са насловом: Николаос П. Делиалис, 1948, стр. 65, бр. 228).

¹¹ Дарвар, Кевита Тивејскога Икона, ф.ф. 2-3.

¹² Иоанис Пападрианос, 1988, стр. 186.

¹³ Зерцало Христианскоје. Сadržаште мисли спасителнија и увештанија душеполезнаја и нужнеишаја свјакому Христијанину... преведено Димитријем Николајевичем Дарвар, в Будине 1801 (у вези са насловом упоређи Нова-

ползу славеносербскога [народа]“ (на корист славеносербског народа).

Шта је, у суштини, био овај превод Димитрија Дарвара? Проучавање садржаја тог превода наводи на закључак да је у питању одабир текстова различитих црквених писаца, које умни Грк преводи на словенски, а потом штампа у књизи „Зерцало Христианскоје“. Овог пута, као што смо већ казали, Д. Дарвар се не обраћа искључиво српској младежи, већ и оним зрелим Србима који нису знали грчки и који су желели да се путем превода упознају са мислима и поукама грчких црквених отаца.

Да би неко донео такву одлуку, као што је то учинио поменути интелектуалац, дакле, да преведе античке грчке писце на словенски, требало је обавезно да познаје словенске језике, да поседује класично образовање и, уопште, да је упућен у филолошку науку. Тако се пред нама поставља питање: Где и када је Димитрије Дарвар стекао та неопходна знања? Сп. Ламброс је 1911. изразио мишљење да је тај образовани човек научио словенски у Пешти¹⁴. Изгледа да се ово мишљење грчког историчара, које су усвојили и потоњи проучаваоци, не заснива на изворима. Напротив, из посвете која постоји у преводу Д. Дарвара - „Зерцало Христианскоје“, црпимо веродостојни доказ да је тај учени Грк научио словенске језике у српском граду Земуну, где се настанио, негде око 1769, са својом браћом и својим оцем трговцем. Из исте посвете сазнајемо и име учитеља од кога је Дарвар научио словенски, који није био нико други него велики српски педагог Тимотеј Јовановић¹⁵.

И о његовим студијама старогрчке и новогрчке филологије поседујемо историјске податке. Значајне станице у том студирању представљали су Нови Сад, са учитељем Георгијем Леондиу¹⁶, и

Краљевска Академија у Букурешту, (1777-1780) са учитељима Теодором Силистрианосом и Маназијем Илиадисом¹⁷.

Три превода са грчког на словенски или „славеносербски“, које смо проучавали до сада, представљају само један део обимног и вишеструког списатељског дела Димитрија Дарвара. До данас смо забележили 37 његових објављених дела, од којих су 26 више или мање оригинална. Од осталих дела, четири су преводи са старогрчког на новогрчки, два са руског на грчки језик, три са грчког на словенски или „славеносербски“, које смо већ навели, и једно на немачки језик¹⁸.

* * *

Осим Димитрија Дарвара, признати интелектуалац грчке Дијаспоре био је Георгије Захариадис или Папазахариу¹⁹. Овај учени човек рођен је у тесалијском граду Тирнаво 26. јуна године 1778²⁰. У почетку је пратио наставу у школи у месту Трикала (Трики) крај учитеља Стефана Стамкидиса, а по-

старогрчког језика [види А. Димитракопулос, 1872, стр. 39, Н. Веис, 1944, стр. 364, Атанасиос Гоблакис, 1971, стр. 317].

¹⁷ Карактеристична је чињеница да Димитрије Дарвар посвећује своје дело „Поуздано упутство за познавање људи, илити карактери по Теофрасту, Беч 1795“ синовима свога учитеља Манасија Илиадиса, Теодосију и Георгију. У тексту, који прати ову посвету, умни Грк изражава своју дубоку захвалност и велико поштовање које гаји према своме учитељу. „Добродушни наш отац, пише Дарвар, учинио ми је много великих добротинастава и сасвим ме је задужио. Зато што ми је ОН први показао пут у математику и науке, а потом ми је показао средства стицања постојећег Блаженства... Због тога указујем част ЊЕМУ и овим му исказујем своје неограничено поштовање“.

¹⁸ Види Loukidou-Papadrianos, стр. 216-217, где се налази и богата библиографија.

¹⁹ Презиме „Папазахариу“ користи и сам грчки интелектуалац у свом „Грчкословенском“ речнику. Такође, под овим презименом се наводи у једном извештају који су поднели 9. децембра 1801. општинске власти Земуну упућеном Општој управи Славоније у вези са школама католика и православца које су радиле у граду (види Историјски архив града Београда, Земунски Магистрат, 1801, досије 2, бр. 27).

²⁰ Те податке нам пружа сам Георгије Захариадис у свом делу Славенска граматика, стр. VIII, о коме ћемо говорити на даље.

ковић, 1869, стр. 53, бр. 225; Каталог књига, 1973. стр. 7, бр. 38, Панковић, 1982, стр. 230, бр. 284).

¹⁴ Сп. Λάμπρος, 1911, стр. 290.

¹⁵ Дарвар, 1801, стр.3-6. О значају Земуну као српског културног центра види Веселина Димова, 1974, стр.153. и на даље.

¹⁶ Од кога је Димитрије Дарвар узимао часове

том је наставио школовање у Тирнаву, имајући за учитеља великог интелектуалца Иоаниса Иконому или Пезара²¹, који ће пружити образовање читавом низу знаменитих ученика који ће се касније истаћи у различитим областима живота - као што су Георгије Захариадис, Константин Кумас и други.

Након завршетка својих студија, Георгије Захариадис напушта своју домовину под турским ропством и долази у Земун, где су припадници грчке колоније - житељи овог српског града 1794. отворили школу под називом „Елиномусион“ (Грчки музеј). У тој ће школи 1799. Захариадис бити примљен да предаје на највишем степену студија²².

У међувремену, Елиномусион је у Земуну стекао велику славу. У ту су школу слали на студирање своју децу не само Грци већ и Срби, Мађари, Немци из Земуна, Београда и осталих југословенских крајева²³. Једино тако може да се објасни чињеница да је Елиномусион у Земуну 1802, три године након започињања предавачке каријере Георгија Захариадиса, бројао 88 ученика и ученица²⁴.

Учитељ грчке националности ради са предавањем и методично на образовању својих многобројних ученика. Његово понашање и пажња коју је посвећивао бејаху исти према свим ученицима, били они грчког или неког другог порекла. Тако, да би подмирио језичке потребе својих словенских ученика, издаје 1803. један значајан Грчкословенски речник, о коме ћемо детаљније говорити у наставку.

Георгије Захариадис ће задржати место предавача у земунском Елиномусиону, са једним малим прекидом (1804-1810), све до 1819. Његово предавачко дело је било плодно, чињеница коју доказује низ његових знаменитих ученика, међу које

се убраја и Илија Гарашанин, највећи политички ум Србије деветнаестог века²⁵.

Крајем 1820. године затичемо Георгија Захариадиса да предаје у српској школи у граду Шабац. Област подучавања у овој српској школи, које ће трајати пет година, ограничавала се углавном на Словенску граматику и филологију²⁶.

Георгије Захариадис, упоредо са својим обавезама предавача, посветио је један велики део своје енергије писању. Његово списатељско дело започиње, као што смо већ навели, 1803. са његовим Грчкословенским речником. Тај речник, који је двојезични, штампан је у чувеној штампарији Краљевског Свеучилишта у Будиму²⁷. Писац наглашава да је речник намењен славеносербској младежи (в ползу славеносербског јуношества). То, међутим, уопште није значило да тај речник не би могли да користе и Срби зрелих година који би желели да науче грчки. Тако је Георгије Захариадис својим Грчкословенским речником пружао углавном Србима једну вредну помоћ у учењу грчког језика.

Четири године после тога, 1807, угледаће светло дана једно ново дело овог умног Грка, које ће овог пута бити преводилачке природе. Конкретно, Захариадис преводи са старогрчког на „славеносербски“ језик дело Плутарха Херонеја „О васпитању деце“ и „Савет Димонику“ реторичара Исократа. Ова два превода ће бити штампана²⁸ у књизи под називом „Два советителна слава Плутарха

²⁵ М. Ђ. Милићевић, 1888, стр.93-94. Поповић, 1937, стр. 221. Љубомир Никић, 1956, стр.391, белешка 28.

²⁶ О својој служби као предавачу у српској школи града Шапца говори и сам Георгије Захариадис у свом делу Руководство к славенској граматизи, стр. X, о чему ћемо говорити у даљем тексту.

²⁷ Под грчким насловом Λεξικόν Ρωμαϊκοσλαβωνικόν и словенским Речник греческо-славенскиј (у вези са насловом упореди Endre Horváth, 1940, стр.40-41, бр. 21. Димитриос С. Гинис-Валериос Г. Мексас, 1939, бр. 214. Новаковић, 1869, стр.57, бр. 245. Каталог књига 1973, стр.124, бр. 779).

²⁸ У штампарији Краљевског Свеучилишта Будима, у којој је, као што смо већ навели, штампан и Грчкословенски речник истог писца.

²¹ Између ученика и учитеља успостављена је дубока духовна веза и пријатељство које ће потрајати и убудуће (види Филолошки телеграф, 1820, свеска 6, стр. 53-55).

²² Види Филолошки телеграф, исто.

²³ Ioannis A. Papadriнос, Balkan Studies 171 (1976), 82.

²⁴ Види Душан Ј. Поповић, 1937, стр. 220, где се налази и одговарајућа библиографија.

Херонеја о воспитанији детеј и Исократa ретора о благодетности јуности²⁹.

Одлука Георгија Захариадиса да преведе античке грчке писце тесно је везана са духовним покретима који су тада владали међу Србима. Док су до средине 18. века били преводљива искључиво дела црквених писаца, која су имала литургијски и дидактички карактер, од овог хронолошког периода па надаље отпочела су да се преводе и дела писаца античке Грчке. Захариадис је превасходно учитељ и због тога својим преводилачким делом жели да постигне чисто дидактички циљ. Тако од античких дела одабира и преводи за славеносербску младеж Плутархово дело „О васпитању деце“, као и „Савет Димонику“ реторичара Исократиса, дакле, дела препуна моралистичких поука. Иначе, не треба да заборавимо да су дела Плутарха и Исократиса, због свог дидактичког садржаја, навелико предавана током 18. века у разним школама балканских земаља³⁰.

Само годину дана касније, 1808, Георгије Захариадис ће превести са старогрчког на новогрчки, као и на старословенски језик, један други спис Плутарха Херонеја - „Заповести о браку“³¹. Међутим, овог пута пажња Грка педагога није усмерена само на ученике који говоре словенски, већ и на оне зреле људе који знају словенски и новогрчки језик. Њих Захариадис својим преводом жели да упозна са садржајем једног дела у коме антички мудрац указује супружницима начин на који би требало да се међусобно понашају да би им саживот био хармоничан.

Овај Плутархов спис, који је Георгије Захариадис превео на старословенски језик, „Заповести

о браку“, одмах је стекао широки одјек у словенском свету. Тако је 1808, одмах након његовог објављивања, знаменити српски педагог Доситеј Обрадовић мислио да је овај Захариадисов превод оригинално дело, те је под својим именом објавио један другачији превод поменутог превода Плутарховог дела³².

1815. Георгије Захариадис ће у Земуну написати једну обимну граматику грчког језика, «Γραμματικὴ Ἑλληνική», која ће бити објављена следеће године у Бечу³³. Учени Грк посвећује своју књигу мудрому српском архимандриту Лукијану Мушицком, према коме је гајио дубоко поштовање³⁴.

Разлоге који су навели Захариадиса да напише «Γραμματικὴ Ἑλληνική», објашњава и сам у «προσφώνησιν» (предговору) својим ученицима, који је налази на почетку књиге. Ту наводи да, током наставе предмета Граматика и Синтакса, како он сам толико и тако његови ученици губили су драгоцену време и због тога је одлучио да одштапа своје белешке. У вези са овом темом карактеристична је и једна вест која је објављена четири године касније у „Филолошком телеграфу“ Беча³⁵.

«Γραμματικὴ Ἑλληνική» Георгија Захариадиса, осим ученика Грка, требало је да користе као језичко помагало и српска и немачка деца која су похађала Елиномусион у Земуну; због тога је писац сматрао неопходним да преведе одређене њене делове, првенствено наслове садржаја, на словенски и немачки. Тако на страни 32. „Грчке граматике“ налазимо следеће: „Језичких чланова је осам: 1. то Ἀρθρον, Член, das Geschlechtswort, 2. то Ονομα,

²⁹ Упореди у вези са насловом: Новаковић, 1869, стр.71, бр.318, 1973, стр.313, бр.2003. Јован Грчић, 1932, 44.

³⁰ Alexandru Duțu, 1971, стрл 80, белешка 109. Ariadna Samariano-Cioran, 1974, стр. 157-159.

³¹ Ова два превода биће објављена заједно у једној књизи у Будиму исте године (1808). Поменути књига носи два наслова, један грчки «Καθρέπτης του ανδρουγυνου» и један словенски „Зерцало супружества“ (у вези са насловима упореди: Γκίνης-Μέξας, свеска 2, стр. 468, бр. 6640. Horváth, стр.42, бр. 27. Новаковић, 1869, стр.74-75, бр. 336. Каталог књига, стр.313, бр. 2004. Панковић, 1982, стр.246, бр. 413).

³² Богдан Стефановић, 1968, стр. 144, изразио је мишљење да је Доситеј Обрадовић директно превео Плутархово дело „Заповести о браку“. Међутим, Миодраг Стојановић, у својој критици Стефановићеве књиге, која је објављена у часопису Жива антика 12 (1971) 346, доказао је да Обрадовић није непосредно превео наведено Плутархово дело, већ да се ослањао на превод Георгија Захариадиса.

³³ Упореди Γκίνης-Μέξας, свеска 1, стр. 144, бр. 895. Δελιαλής, Κατάλογος, свеска 1, стр. 95, бр. 347.

³⁴ Превасходно због његовог доприноса српској писмености. О животу и делу овог српског архимандрита види Јован Скерлић, 1967, стр. 36, 143-148.

³⁵ Године 1820, свеска 20, ст. 160.

Имја, das Nenwort, 3. η Αντωνυμία, Местоименије, das Fürwort, 4. το Ρήμα, Глагол, das Zeitwort, 5. η Μετοχή, Причастие, das Wittelwort, 6. η Πρόθεσις, Предлог, das Vortwort, 7. το Επίρρημα, Надглагоље, das Nebenwort, 8. ο Σύνδεσμος, Сојуз, das Bindewort“.

Георгије Захарисадис ће наставити своју списатељску делатност и касније, током своје каријере предавача у српској школи града Шапца, где је, како смо већ навели, предавао Словенску Граматику и Филологију. Тако, да би помогао својим словенским ученицима на настави Граматике, пише 1824. два веома важна дела језичке природе. Прво, које ће бити штампано шест година касније (1830), у чувеној „Штампарији Угарског Краљевског Свеучилишта“, носи наслов „Руководство к славенској граматици“³⁶; док ће друго дело бити штампано у истој штампарији 1832, а насловљено је „Славенска граматика“. Изгледа да је Захариадис, приликом исправљања грађе овог свог последњег списка, имао за узор друго своје дело - „Грчку граматику“, које смо већ поменули. Заиста, упоредно проучавање садржаја грчке и словенске граматике грчког просветитеља лако може да потврди овај став. Такође, није неважна ни чињеница да је тај исти наслов Словенске Граматике Георгија Захариадиса написан као и наслов Грчке граматике истог писца³⁷.

1834. затичемо Георгија Захариадиса да се поново бави преводилаштвом. Прецизније, учени Грк те године преводи са старогрчког на старословенски језик један спис Лукијана Самосатског, насловљен «Η δίκη των φωνήεντων». Овај превод ће бити издат исте године (1834) у Будиму, у Штампарији Краљевског Свеучилишта, у којој су, као што смо већ навели, штампана већина дела Захариадиса, и биће насловљен „Суд самогласника“³⁸. Преводац овог пута не потписује дело својим правим именом, већ користи псеудоним „Filoserb Kriton“. Разлоге који су навели Георгија Захари-

адиса да овде користи псеудоним, а не своје право име, не познајемо. Па ипак, можемо да тврдимо да у овом преводу увиђамо значајан труд грчког интелектуалца да садржај једног врло популарног античког дела учини познатом Србима и, уопште, словенском свету.

Последње дело Георгија Захариадиса смешта се у 1837. и преводилачке је природе. Конкретно, те године умни Грк преводи са грчког на словенски разне изреке мудраца и издаје их у књизи под насловом „Хранилиште или Амајлија“³⁹.

* * *

Значајно дело образованих Грка, Димитрија Дарвара и Георгија Захариадиса, које смо изнели, ишчекује своје проучаваоце и то не само историчаре, већ и глосологе, а превасходно педагоге. Верујемо да ће једно такво истраживање бити плодно за науку, да ће Дарвар и Захариадис успети да у грчкој култури место заузму које заслужују.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Стојан Новаковић, Српска библиографија за новију књижевност, Београд 1869.
- Георгије Михаиловић, Српска библиографија XVIII века, Београд 1964.
- Каталог књига на језицима југословенских народа, 1519-1867, Београд 1973.
- Душан Панковић, Српске биографије, 1766-1850, Београд 1982.
- Despoina Loukidou-Mavridou, Ioannis Papandrianos, “Dimitrios Darvaris; sa contribution à l’évolution littéraire bulgare”, Α’ Ελληνοβουλγάριο Συμπόσιο, Πρακτικά, Θεσσαλονίκη 1980.
- Владимир Грујић, „Педагошка школска књига Срба XVIII века“, Српска штампана књига 18. века, Нови Сад - Београд 1963.
- Стеван Радовановић, Из културне историје Земунa, Земун 1970.
- Димитрије Дарвар, Благодравје, Wien 1786.
- Нићифор Вукадиновић, „Доситејева Христоитија

³⁶ Упореди Новаковић, 1869, стр. 158, бр. 770. Каталог књига, стр. 124, бр. 780. Јанко Хркаловић, 1971, стр. 51.

³⁷ Види и Παπαδριανός, 1988, стр. 195.

³⁸ Упореди Новаковић, 1869, стр. 184, бр. 916.

³⁹ Види у вези са тим: Никић, 1956, стр. 391. Белешка 25.

- и њени узори“, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 3 (1923).
- Jean Tarnanides, “Traductions serbes d’oeuvre grecques au XVIII siècle“, *Cyrrillomethodianum* 10 (1971).
- Manjo Stojanov, *Bălgarska vāzroždēna knižnina*, ч. 1, Sofia 1957.
- Урош Џонић, „Бугарски превод Христоитије“, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 3 (1923).
- Afr. Alexieva, “La littérature scolaire pendant la renaissance bulgare et la littérature pēdagogoque grecque de la première moitié du XIXe s (Jusqu’à la guerre de Crimée)”, *Etudew Balkaniques* 3 (1972).
- Νικόλαος Π. Δελιαλής, Κατάλογος εντύπων Δημοτικής Βιβλιοθήκη Κοζάνης, т. 1, Θεσσαλονίκη 1948.
- Дарвар, Кевита Тивјескаго Икона, Будим 1799.
- Ιωάννης Α. Παπαδριανός, Οι Έλληνες πάροικοι του Σεμλίνου (18^{ος} - 19^{ος} αι.), Θεσσαλονίκη 1988.
- Ст. Лάμπρος, «Σελίδες εκ της ιστορίας του εν Ουγγαρία και Αυστρία Μακεδονικού Ελληνισμού», *Νέος Ελληνομνήμων* 8 (1911).
- Зерцало Христианскоје. Содержаште мисли спасителнија и увештанија душеполезнаја и нужнеишаја свјакому Христијанину... преведено Димитријем Николајевичем Дарвар, в Будине 1801.
- Veselina Dimova, “Zemunedin ot srābskite centrove na balkansko knigopečātane prez vāzraždaneto”, *Studia Balcanica* 8 (1974).
- Α. Δημητρακόπουλος, Ἐπανορθώσεις σφαλμάτων ἐν τῇ Νεοελληνικῇ Φιλολογίᾳ Κ. Σάθα μετὰ καί τινων προσθηκῶν, Τεργέστη 1872.
- Ν. Βέης, «Δημητρίου Νικολάου του Δαρβάρεως, Αφιέρωμα εις Ρήγαν Βελεστινλήν-Φερραίον μετ’ αυτογράφων σημειωμάτων του Πρωτομάρτυρος», *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 19 (1944).
- Αθανάσιος Γιομπλάκης, «Δημήτριος Νικ. Δάρβαρις (1757-1823), ο εκ Κλεισούρας της Μακεδονίας διδάσκαλος του Γένους», *Γρηγόριος Παλαμάς* 54 (1971), 317.
- Ioannis A. Papadrianos, “Der griechische Gelehrte Georgios Zachariadis und sein Beitrag zum Slawischen Schrifttum im 19. Jahrhundert”, *Balkan Studies* 171 (1976).
- Душан Ј. Поповић, О Цинцарима. Прилози питању постанка наше чаршије, друго издање, Београд 1937.
- М.Ђ. Милићевић, Поменик знаменитих људи у српског народа новијега доба, Београд 1888.
- Љубомир Никић, „Аутобиографија Анастаса Јовановића“, *Годишњак музеја града Београда* 3 (1956).
- Endre Horváth, *Magyar-Görök Bibliografia*, Budapest 1940.
- Δημήτριος Σ. Γκίνης - Βαλέριος Γ. Μέξας, *Ελληνική Βιβλιογραφία*, т. 1, Αθήναι 1939.
- Јован Грчић, „Наша преводна књижевност у другој половини 18. и у првој четвртини 19. века“, *Гласник Историјског друштва у Новом Саду* 5 (1932).
- Alexandru Duțu, *Les livres de sagesse dans la culture roumaine*, Bukarest 1971.
- Ariadna Camariano-Cioran, *Les Académies princières de Bucarest et le Jassy et le leurs professeures*, Thessaloniki 1974.
- Богдан Стефановић, Историја хеленске књижевности, Београд 1968.
- Јован Скерлић, Историја нове српске књижевности, Београд 1967.
- Јанко Хркаловић, Каталог ретких српских књига, 1741-1941, Београд 1971.

THE MONUMENTAL PAINTING WORKS OF THESSALONIKI DURING THE CHRISTIANIZATION OF THE SLAVS SERVING AS INDICATIONS OF THE POLITICAL SITUATIONS OF THE TIME

C. Mavropoulou-Tsioumi

The works of the monumental painting, which were made in Thessaloniki during the era coinciding with the activity of Saints Cyril and Methodius and immediately after it, are pretty much known (Cormack 1968, Mavropoulou-Tsioumi 1985, 394-410, Panayotidi 1986, 75-108, Wharton 1988, 91-126, Kyriakoudis 1992, 575-596). The aim of the specific research is to determine whether the historical circumstances and the perceptions of the era emerge within the monumental painting works which have been preserved to date.

There are three sets of paintings, mosaics and frescoes saved from this period. All of them are dated back between 870 and 885, when Basil I., the founder of the Macedonian dynasty, was the emperor. An important preceding historic event was the end of iconoclasm in 843, but this did not mean the termination of the relevant conflict, which explained why the making of works of art within the temples did not begin immediately after the end of iconoclasm. Policy reasons impose prudence onto the matter, because there are still bold iconoclastic pockets into the Byzantine Empire. The first work which was made at Saint Sophia in Constantinople was celebrated in 867 and it seems that Thessaloniki followed, as no work has been saved in the city before 870. During the era of the Macedonian dynasty, an intense effort was initiated towards reorganizing the state and the church, which had both been suffering from iconoclastic controversy and raids, mostly made by Arabs. The role of the emperor and Patriarch Photios with regard to the issue of reorganization of the church is wellknown and so is the growth of monastic life in the area of Chalkidiki and Mount

Athos, which had not been organized yet. A major achievement of this period is the Christianization of the Slavs by Byzantines and not by the Pope, which created preconditions for further development of the history of international relations from the 9th century till now and brought about dissension between the two churches (Ostrogorsky 1963, 181-193, Chatzidakis 1977, 46).

A cultural characteristic of the era is the return to Greek antiquity, observed both in texts and art. The effect of antiquity is particularly evident in the so-called 'Aristocratic Psalters', which are attributed to the imperial workshops (Cutler 1984). Whether this generally entails the projection of the Greek element into the space of the Byzantine Empire or not is a matter that goes beyond the limits of this research, which will be limited to the evidence given by monumental painting in Thessaloniki.

Saint Euthymios Neos coming from Olympus in Bithynia in the area of Byzantine Thessaloniki and Chalkidiki falls under this historical context (Petit 1904, Papachryssanthou 1974, 225-246). He is followed by members of his family and friends. It is known that Euthymios, while being on Athos, saw a vision urging him to go to a place called Peristerae to find the church of St. Andrew, which had become a sheepfold, and restore it. This move must be linked to the general trend of the projection of the First-called Apostle Andrew as the founder of the Church of Byzantium-Constantinoupolis in return to the view held by the Pope that he possessed the leadership, because his church was founded by Apostle Peter (Glavinias 1986, 36).

I will not go into the problems faced by Euthy-

mios during the reconstruction of the early Christian building into a church of his day. But it is worth pointing out that the work, as shown by the life of the saint, was made within existing resources and by offers from residents of Thessaloniki. The building finished around 870-871 (Orlandos 1951, 146-167, Mavropoulou-Tsioumi, Koundouras 1981, 487-496). He frescoes must have been made in the era between 870 and 884, when the saint left Peristerae, probably around 880. This dating is suggested on the grounds of two reasons; the selection of illustration subjects, which relate to the circumstances of the erection of the church and to what is mentioned in the life of the saint; and the stylistic making of the frescoes, which bears similarities to monuments of this era in the East (Asia Minor), where the saint came from.

What has been saved from the wall painting of the church is a few elements which are not well preserved. Christ is depicted at the top of the dome, not saved to date, and the thirteen apostles (including Paul) are on the drum of the dome. The theme deals with the early Christian representations of the Epiphany of the Christ. The depictions of the apostles with stumpy, compressed bodies (plate 1) exhibit provincial art and the expressiveness of certain figures reminds Cappadocia (plate 2), while the plastic delivery of the faces of the others is associated with manuscripts of high art belonging to the era of the Macedonian Dynasty (plate 3). Whether this differentiation is owed to different artists or to different standards is an issue that cannot be answered with certainty due to the condition of the frescoes. From a pictorial point of view, what is of particular interest is the illustration of the leading apostles Peter and Paul, who are equivalently holding a church model (Wessel Reallexicon, 230, Mavropoulou-Tsioumi 1997, 7-16). It is perhaps the oldest Byzantine representation of the theme and is potentially related to the conflict between the two churches with regard to the Christianization of the Slavs (plate 4). Peter is also holding a big key, a symbolic attribution of the Second Coming (Gioles 1981, 330-331). The representation generally implies the unity of the Church and its foundation by the leading apostles.

On the pendentives there are figures of angels with intense large heads, which shows that during that time

the iconographic program of dogmatic content for these specific places, which prevailed after the iconoclasm, had not yet been crystallized. The theme which is repeated on all four arches supporting the dome, is moving within the spirit of the early Christian era as well as the trends that appear in some manuscripts of the 9th-10th century. An anthropomorphic bird (plate 5), which on its left and right is framed by a very large fish, is depicted in the middle of the arc (Weitzmann 1935, 475, 491). The symbolic content of the representation is obvious. According to the parables of Jesus the "numerous fish" are the faithful and "the fish" is a symbol of Christ. The demons in various exorcism prayers and hymns are called ravens and roosters (Provatakis 1980, 246-251). It is known that demons in the form of black vultures appeared to many saints, according to narrations of synaxaria. Reference is made to both the life of St. Andrew and the life of St. Euthymios (Petit 1904, 39-40), who repeatedly referred to the difficulties brought by demons in the work of restoring the temple, through stoning the saint and demolishing a part of the temple.

The layout of the iconographic program of the dome with demons and believers on the arcs, angels, antipodes of demons on the pendentives; the apostles who supported and founded Christianity on the drum, and Christ at the top, emphasizes the advent of Christ on earth for the salvation of mankind. Man, especially the monk, since the illustration is onto the main temple (*catholikon*) of the monastery, can and must defeat the temptations-demons and obtain the kingdom of heaven.

The same conception is also dealt with in the theme of *Zygostasia* (plate 6), which lies on the outer front of the western wall of the southern chapel, which the saint added to the original church (Recheis 1958, 179-181). This composition depicts demonic figures as well. On the left, next to *Zygostasia*, there are two standing full-body figures, Archangel Michael who symbolizes victory against the demons, which can be accelerated by the faithful through spiritual struggles, and a saint, probably St. Anthony, role model of the monks, who was victorious in his fight with a great number of and temptations.

Another study has noted that, as shown by the text

of the saint's life, the problems that had arisen in the church, which had been turned into a sheepfold, seem to have been caused by nomadic inhabitants of the area. The saint refers to people who are 'beginners' in faith, of probably Slavic origin (Mavropoulou-Tsioumi 1990, 145-148). It is likely that Euthymios had to conduct missionary work, which falls within the framework of the historical conditions of the time. The construction of the temple and its illustration was a positive measure towards this direction.

Another work must have been made around 880, that is, the wallpainting depicting the Ascension, drawn on the sanctuary conch of the Rotunda (Xyngopoulos 1938, 32-53, Gioles 1981, 248-249, 301-332, Mavropoulou-Tsioumi 1985, 399-403, 409, Panayotidi 1986, 76, Wharton 1988, 95, Kyriakoudis 1992, 580-581). Although the representation has been worn down to a high extent (plate 7) some figures, such as those of the apostles Peter (plate 8), James and Luke (plate 9) indicate a strong work that bears the characteristics of the post-iconoclastic period, i.e. the linear delivery and large eyes with an almost metallic tone, resembling miniature works, a kind of art that would certainly continue during the iconoclastic period. The choice of the theme for the decoration of the conch was associated with early Christian standards and falls within the post-iconoclastic spirit of depicting gospel scenes.

A third painting set, which is located in the church of Saint Sophia and also depicts the Ascension, is a work that must have been made around 880-885. The characteristic of this large and impressive composition covering the entire dome of the temple is a combination of trees and figures into an alternate circular placement on the bottom of the composition, which includes the apostles, Virgin Mary (plate 10) and two angels beside her. This whole composition (plate 11) surrounds the figure of Christ, who is into glory held by two angels (Mavropoulou-Tsioumi 1992, 98)).

The almost equal presentation of the natural area of figures, the harmonious connection and the brilliant rendering of the landscape reminisce iconoclastic works. What one can see in the work is tight, symmetrical figures (plate 12) and others that recall ancient standards, such as figures of angels surrounding Virgin Mary (plate 13). Some apostles bring back memories

of ancient statues of philosophers such as the figure of Matthew (plate 14) as well as others. Especially impressive is the display of the evangelist Luke, painted with strong twisting of the body, in a way which is unusual for the illustration of holy spaces and holy figures (plate 15). This performance clearly goes back to ancient Greek models. The work fits within the general spirit of the return to Greek antiquity which, as aforementioned, is typical of the so-called Macedonian Renaissance (Mavropoulou-Tsioumi 1992, 98). Luke's painting shows that both ecclesiastical circles and the faithful must have been familiar with ancient Greek models. The entire project demonstrates grandiose conception and rendering and of course thriving economic situation, if one takes into account the luxury and the cost of construction. It is known, however, that Thessaloniki had been a major commercial center in the Balkans and Europe in general since the early Christian era. There are no data from historical sources for the last two works, so for their dating we substantially rely on the stylistic study.

The mosaic representation of the enthroned Virgin Mary on the conch must have been made during the same era as well, though opinions differ (Pelekanidis 1973, 31-40, Cormack 1980-1981, 111-114, Mavropoulou-Tsioumi 1992, 98). Based on the dating of all three works in the last quarter of the ninth century, we can see a summary of which concepts they represent, and what these painting sets offer.

The foundation and the wall painting of the main temple (catholikon) of the monastery of St. Andrew at Peristerae were made within the reorganization of the church and the monastic life during the era of the Macedonian dynasty. The illustration, which bears strong Christian elements and also a clear projection of demonology, was a result of the conditions and perceptions of the monks, but it might also have been necessary for the region due to the presence of reactive groups. The depiction of the leading Apostles Peter and Paul with a model of the church is related to the familiar tension between the two churches and of course implies the need for their unity.

The wall painting of the conch of the Rotunda, which replaced in a much later period the potentially mosaic decoration of the fifth century, is of limited scale

and does not assist the drawing of general conclusions. Yet the artistic level of the illustration and the power of the depicted figures, even in the state these have been saved today, exhibit a tendency towards producing impressive works which stressed the prestige of the city.

What is most eloquent is the mosaic decoration of St. Sophia, a work which through its impressive making and its charm imposed the iconophilic policy. The imitation of ancient models constitutes a clear indication that the work is in line with the trends in imperial circles of scholars who projected the ancient Greek tradition. This ambitious project, with its high quality of conception and rendering, definitely played a political role, since in its way it showed to locals and foreigners the leading figure of the city, where the Christianisers of Slavs, saints Cyril and Methodius set out from.

From this brief overview of the monumental painting works of the ninth century, which have been saved in Thessaloniki, it arises that painting, as much as feasible, reflects and expresses the historical conditions and trends of this era, which was important for the reorganization of the church and the state, as well as the course of the Byzantine culture and civilization.

REFERENCES

- Chatzidakis 1979: M. Chatzidakis, «Μεσοβυζαντινοί χρόνοι», *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Athens 1977, vol. H, 46.
- Cormack 1968: R. Cormack, *Ninth Century Monumental Painting and Mosaic in Thessaloniki*, Diss, photos, London.
- Cormack 1980-1981: R. Cormack, «The Apse Mosaics of S. Sophia at Thessaloniki», *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*, IV, 10(1980-1981), 114-126.
- Cutler 1984: A. Cutler, *The Aristocratic Psalters in Byzantium*, Paris 1984.
- Gioles 1981: N. Gioles, *Η Ανάληψις του Χριστού βάσει των μνημείων της Α' χιλιετίας*, Athens 1981, 330-331.
- Glavinas 1986: A. Glavinas, *Ιστορία της εκκλησίας*, 1, Thessaloniki 1986, 36.
- Kyriakoudis 1992: E. Kyriakoudis, «La peinture monumentale de Thessalonique et des régions avoisinantes du Nord dans la première période de la Christianisation des Slaves (du milieu du IX^e au milieu du XI^e siècle)», *The legacy of Saints Cyril and Methodius of Kiev and Moscow*, *Proceedings of the International Congress on the Millennium of the Conversion of Rus to Christianity*, Thessaloniki 26-28 November 1988, Thessaloniki 1992.
- Mavropoulou-Tsioumi 1986: Chr. Mavropoulou-Tsioumi, «Η ζωγραφική στη Θεσσαλονίκη του 9ου αιώνα», *Εορταστικά Εκδηλώσεις προς τιμήν και μνήμην των αγίων αυταδέλφων Κυρίλλου και Μεθοδίου των Θεσσαλονικέων, φωτιστών των Σλάβων* (10-15 Μαΐου 1985), Congress, Holy Metropolis of Thessaloniki, Thessaloniki 1986, 394-410.
- Mavropoulou-Tsioumi 1992: Chr. Mavropoulou-Tsioumi, *Βυζαντινή Θεσσαλονίκη*, Thessaloniki 1992.
- Mavropoulou-Tsioumi 1997: Chr. Mavropoulou-Tsioumi, «The Painting of the Ninth Century in the Church of Saint Andrew "Peristera"», *Zograf* 26(1997) 7-16.
- Mavropoulou-Tsioumi, Koundouras 1981: Chr. Mavropoulou-Tsioumi, A. Koundouras, «Ο ναός του Αγίου Ανδρέα στη Περιστερά, (Παλαιοχριστιανικό κτίσμα μετασκευασμένο στον 9ο αιώνα)», *Κληρονομία*, 13 (1981), 487-496.
- Mavropoulou-Tsioumi 1990: Chr. Mavropoulou-Tsioumi, «Περιστερά, Τόπος και Ιστορία», *Πρακτικά Αρχαιολογικού Συνεδρίου στη μνήμη Δ. Λαζαρίδη*, Καβάλα 9-11 Μαΐου 1986, Thessaloniki 1990, 145-148.
- Orlandos 1951: A. Orlandos, «Το Καθολικόν της παρά την Θεσσαλονίκην Μονής Περιστεράς», *Αρχαίον των Βυζαντινών Μνημείων της Ελλάδος*, 7 (1951) 146-167.
- Ostrogorsky 1963: G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, Muenchen 1963, 181-193.
- Panayotidi 1986: M. Panayotidi, «La peinture monumentale en Grèce de la fin de la Iconoclasme jusqu'à l'avènement des Comnènes (843-1081)», *Cahiers Archéologiques* XXXIV (1986), 75-108.
- Papachryssanthou 1974: D. Papachryssanthou, «La vie de Saint Euthyme le Jeune et la métropole de

- Thessalonique a la fin du IX au debut du Xe siècle», *Revue des études Byzantines*, 32 (1974) 225-245.
- Pelekanidis 1973: S. Pelekanidis, «Bemerkungen zu den Altarmosaiken der Hagia Sophia zu Thessaloniki und die Frage der Datierung der Platytera», *Βυζαντινά* 5(1973), 31-40.
- Petit 1904: L. Petit, Vie et office de St. Euthyme le Jeune, *Bibliothèque Hagiographique Orientale*, No 5, Paris 1904
- Provatakis 1980: Th. Provatakis, Ο διάβολος εις την βυζαντινήν τέχνην, Thessaloniki 1980, 246-25
- Recheis 1958: A. Recheis, Engel, Tod und Seelenreise, *Temi e Testi*, 4, Roma 1958, 179-181.
- Velenis 2004: G. Velenis, «Η χρονολόγηση του ναού της Αγίας Σοφίας της Θεσσαλονίκης μέσα από τα επιγραφικά δεδομένα», *Θεσσαλονικέων Πόλις* 13(2004)72-81.
- Weitzmann 1935: K. Weitzmann, Die Byzantinische Buchmalerei des 9. and 10. Jahrhunderts, Berlin 1935, 475, 491.
- Wessel I : K. Wessel, «Apostel», *Reallexicon zur Byzantinischen Kunst*, I, 230-233.
- Wharton 1988: A. Wharton, Art of Empire Painting and Architecture of the Byzantine Periphery, A Comparative Study of Four Provinces, London 1988, 91-126.
- Χυngopoulos 1938: A Χyngopoulos, «Η τοιχογραφία της Αναλήψεως εν τη αψίδι του Αγίου Γεωργίου της Θεσσαλονίκης», *Αρχαιολογική Εφημερίς* 1938, 32-53.



*Plate 1. Peristera. Church of Saint Andrew.
Apostles on the central dome*



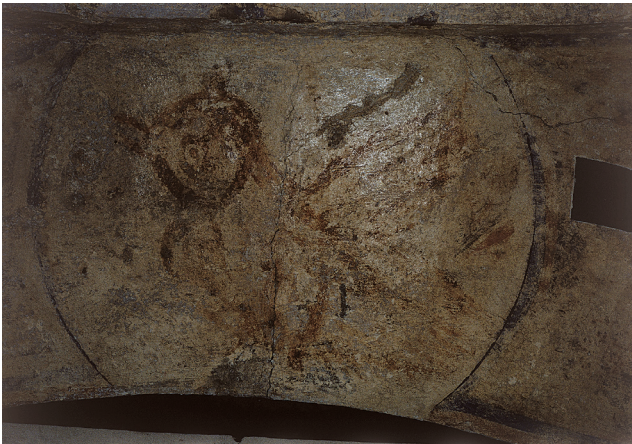
*Plate 3. Peristera. Church of Saint Andrew.
Central dome. Apostle*



*Plate 2. Peristera. Church of Saint Andrew.
Apostle Matthias*



*Plate 4. Peristera. Church of Saint Andrew.
Apostles Peter and Paul hold the model of the
church*



*Plate 5. Peristera. Church of Saint Andrew.
Anthropomorphic bird*



*Plate 7. Thessaloniki. Rotonda.
The Ascension in the conch*



*Plate 6. Peristera. Church of Saint Andrew.
The Weighing of the Souls (Zygostasia)*



*Plate 8. Thessaloniki. Rotonda.
The Ascension. Apostle Peter*



*Plate 9. Thessaloniki. Rotonda.
The Ascension. Apostle Luke*



*Plate 11. Thessaloniki. S. Sophia.
Ascension. Christ*



*Plate 10. Thessaloniki. S. Sophia.
Ascension. The Virgin Mary*



*Plate 12. Thessaloniki. S. Sophia.
Ascension. Apostle Andrew*



Plate 13. Thessaloniki. S.Sophia.
Ascension. Angel



Plate 14. Thessaloniki. S.Sophia.
Ascension. Apostle Matthew



Plate 15. Thessaloniki. S.Sophia.
Ascension. Apostle Luke

BOOK REVIEWS

Psalterium Demetrii Sinaitici (monasterii sanctae Catharinae codex slav. 3/N) adiectis foliis medicinalibus. Ad editionem phototypicam praeparaverunt Melania Gau, Dana Hürner, Fabianus Hollaus, Florianus Kleber, Martinus Lettner, Henricus Miklas sub redactione Henrici Miklas. Cum praefationibus Sacri Monasterii atque Ioannis Tarnanidae [Glagolitica Sinaitica. Editionen und Abhandlungen zur glagolitisch-alkirkenslavischen Tradition des Sinai 1], Wien: Holzhausen, 2012, 301pp. ISBN: 978-3-90286-801-5

The new Glagolitic-Old Church Slavonic finds at St. Catherine's monastery in the Sinai are undoubtedly of extreme importance for Cyrilo-Methodian studies. Five (speaking in codicological units: six) of them were discovered in 1975 and aptly described in Ioannis Tarnanidis' catalogue of 1988: further parts of the Sinaitic Euchology (1/N) and Sinaitic Psalter (2/N), and three entirely new manuscripts - the Psalter of Demetrius with inserted Medical Folia (3/N), a fragment of a Festal Menaion (4/N), and a liturgical collection earlier named Sinaitic Missal (5/N). Less known is another find, again a fragment of a Festal Menaion, which was detected in 2011 by Nina Glibetić among the non-Slavic manuscripts¹. If we add these finds to the old collection of Glagolitic manuscripts, partly still preserved in Sinai, partly dislocated in St. Petersburg, Kiev, etc., St. Catherine's Monastery proves to be the only refuge of the Glagolitic-OCS heritage. Naturally, this fact raises many questions. Their elucidation is the topic of an interdisciplinary project which professor Heinz Miklas and his research team are presently working at in Vienna². The major results of this project

and its forerunner will be published in the new series "Glagolitica Sinaitica", founded by H. Miklas together with his colleagues I. Tarnanidis, Manfred Schreiner (Vienna Academy of Fine Arts) and Robert Sablatnig (Technical University of Vienna)³.

This first volume of the new series is dedicated to two key-monuments of the OCS-Glagolitic heritage, the Psalter of Demetrius and the Medical Folia, both from the 11th century. It contains high quality full colour-reproductions of the two manuscripts with a detailed codicological and palaeographical description each, two forewords, a list of abbreviations, two bibliographies, an introduction comprising a critical review of the existing literature as well as remarks on the present volume, and summaries in German, Greek, Russian, and English. The next volume of the series will offer the critical editions of both monuments, accompanied by their graphemic and phonemic description and textological characterization.

As the authors of the analytical chapters, H. Miklas, D. Hürner and M. Gau, state, Demetrius' Psalter represents an almost completely preserved liturgical Psalter of the type of the Sinai Psalter, to which it is also very close - codicologically, palaeographically and textologically⁴. Compared to the latter, only the liturgical attachments are missing, with the exception of the

Editions of the Old Church Slavonic Sources in St. Catherine's Monastery with the Aid of New Technologies", following up the ASF-project (started in 2007) "The Glagolitic Euchology (Sacramentary) Fragments with the Aid of Modern Technologies"; see <http://www.fwf.ac.at/en/abstracts/abstract.asp?L=E&PRO-J=P23133>. For the pre-history of the projects cf. Miklas 2008.

³ For earlier publications see <http://www.caa.tuwien.ac.at/cvl/research/sinai/>.

⁴ The textology of the Psalter has already been studied by the Oxford member of the team, C. M. MacRobert. After comparing the text with that of the Sinai Psalter she concluded that both most likely go back to a common template (cf. p. 33). In his Thessalonica paper prof. Miklas added that all three Psalter manuscripts must have been once together in Sinai, and at least two of them, i.e. the Sinai Psalter and Demetrius' Psalter, were written there. This leads to the general conclusion that St.

¹ Cf. fn. 1 on page 30 (Glibetić' name I learned from H. Miklas' contribution to the Intern. Conference at Thessalonica "Cyril and Methodius - Byzantium and the World of the Slavs", 28-30 Nov. 2013).

² Austrian Science Fund-project "The Enigma of the Sinaitic Glagolitic Tradition. A Comparative Analysis Accompanied by

title of the first canticle. Contrary to most other OCS manuscripts, the Psalter of Demetrius still disposes of its old binding. It is interesting to note that the inside of its front cover shows some notches and holes which have nothing to do with the present binding and apparently go back to an earlier use of the cover. Since similar examples can be found in the old collection of Sinai manuscripts, the authors presume that the manuscript was bound there.

There are also other codicological details which point in the same direction: Thus, the majority of the 145 parchment folia of the codex are palimpsested. Unfortunately, the traces of the former layers are so weak that even the multispectral images made by the technical team (Martin Lettner and Florian Kleber) in 2007 do not reveal more than character-remnants.

Palaeographical analysis shows that the Psalter was written by three scribes (PsDem A, B, C) and one auxiliary hand (PsDem-A1), to whom at least two correctors can be added. All the copyists use also Cyrillic letters, especially in the headings. The Glagolitic ductus of the scribes is similar to those of the Sinai Psalter; partly it also shows features which can be traced back to Latin influence, such as the closed shape of some front Youses (А) of scribe A in the style of the Latin minuscule. It is clear that this combination of Glagolitic, Cyrillic, and Latin traits can only derive from an environment, in which all three scripts were used regularly, namely Dalmatia.

Similarity to other OCS monuments manifests itself in the rather modest decoration which is limited to initials of various size. The interlaced, double contours of the larger initials and the phytomorphic or teratological attachments of their angles remind us, e.g., of the Assemani- and Zographou-Gospels. Yet, a fundamental difference to the compared manuscripts lies in the coloration, where the sole yellow of Demetrius' Psalter is opposed to a rich variety of colours in the other manuscripts, except for the Sinai Psalter in which part of the original yellow seems to have been overpainted in green and red. The decoration appears

to derive from the same scribes who also copied the Psalter.

There are still two other hands who can be discerned in the Psalter: One who added a circle of protection prayers with an entwined Greek-Latin-Glagolitic *abecedarium* and a few remarks after the Psalter was finished and twice reveals his name as "Demetrius". And another, anonymous contemporary who -obviously on his request- inserted a Latin minuscule *abecedarium* on fol. 2r.

Demetrius' graphics differ in several respects from that of the Psalter scribes; his ductus is larger and more irregular, he lacks Cyrillic characters and also Latin interferences. Contrary to the Psalter-scribes he correctly uses four nasal vowel letters. It is this remarkable scribe, who appears also on the first page of the "Kiev Folia", in the name-list (Cyrillic) and Paschalion (Glagolitic) of the so-called Sinaitic Služebnik ("Folia of Krylov and Uspenskij") and, as H. Miklas proved, his hand can also be identified in the Sinaitic Missal (scribe "B") and on a folio inserted in the latter containing a Greek prayer. Judging by his texts it can be assumed that Demetrius was a knowledgeable, inquisitive man of letters and a monk-priest who moved to the Holy Land apparently for reasons of church politics.

As for Demetrius' origins, certain aberrations from the otherwise Bulgarian redaction of his entries in the Psalter (cf. p. 32: 8 сѣѣто мѣи[иѣ] fol. 1r19 and hypercorrect ждѣлѣти for ѡдѣлѣти fol. 144r10) and the palaeographical and graphematic features of the Cyrillic name list in the Služebnik prop up the theory of M. Pantelić, who localised him –yet without knowing his name– in Ston on the Pelješac peninsula in Dalmatia.

Obviously due to their unusual content and language and in spite of their limited extent - three small bifolia, of which only the first half is filled with text -, the Medical Folia have aroused great interest among the scientific community ever since the appearance of I. Tarnanidis' catalogue, where the author gave a first reading. According to U. Rosenschon's comprehensive characterization they contain 22 recipes of practical medicine and represent the "aide memoire for a healer who had to look after the population of a whole district rather than a monastic community only" (p. 139). Here we learn that they also represent a palimpsest

Catherine's Monastery was not only a refuge, but also the place of origin of Glagolitic-OCS monuments!

with at least two underlayers, an earlier Latin (Inc.: $S<ANC>T<[A]>E\ ec[c]l<esi[a]>e$), on the turned 90° fol. 141av), and a later Glagolitic one (passim)⁵! This unicum in the OCS tradition can be explained only before the background of either the “treescripturality” of Dalmatia or of the multicultural ambience of Sinai. Both may be true, if the scribe of the MF derived from Istria or Northern Dalmatia and copied his texts in Sinai. On the base of the Latin-influenced palaeography, language (cf. the forms *kry*, *črěmoš-*, and *zod̃v*, p. 36), certain herbs mentioned in the treatise (esp. *allium ursinum*) and the context in which the MF are situated, the authors advocate the first solution, but they leave open whether the document was written in the homeland of the scribe or after his removal to the Holy Land. In any case, the MF were most likely written in the last third of the 11th c., just like the Psalter.

It deserves mentioning that this splendid looking book offers some interesting methodological and technical novelties that ought to become standard in the like editions: Thus, the codicological descriptions are accompanied not only by diagrams, but also by a table containing the most important details in an illustrative manner. The same applies to the palaeographical investigations which are illustrated by (usually enlarged) images and followed by nine tables containing all Glagolitic and Cyrillic character-variants of the different hands. Furthermore, the chemical consistence of the inks and colours is indicated⁶. And in the facsimile part of the volume the reader can see the manuscripts in their original size and natural context; where necessary, enhanced multispectral images provide the information which the normal picture cannot give.

Let us close with the statement that this first volume of the new series not only produces highly important material for Cyrilo-Methodian studies, but also

demonstrates that already during the OCS period Sinai was an international as well as intra-Slavic meeting point where Bulgarians, Slavs from various parts of the Adriatic region and Western Slavs developed a literary activity that preserved and defended the tradition of the teachers of the Slavs. So this edition represents a significant contribution to medieval history and an outstanding achievement in Slavic Studies.

We are looking forward for the next volumes of the series “Glagolitica Sinaitica”.

LITERATURE

- Miklas, H. (2008): Zum Gang der Erforschung der glagolitischen Neufunde im Katharinenkloster auf dem Sinai. In: Moskovich, W.; Nikolova, S. (Eds.): *The Holy Land and the Manuscript Legacy of Slavs. (Jews and Slavs. Vol. 20)*. Jerusalem/Sofia. 48-59, 372 (Res.).
- Tarnanidis, I. (1988): Tarnanidis, I. 1988. *The Slavonic Manuscripts, Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai* (St. Catherine's Monastery, Mount Sinai - No. 3). Thessaloniki: Hellenic Association of Slavic Studies.

Angeliki Delikari
Aristotle University of Thessaloniki

International Seminar: “Maxim the Greek, Florence and Italian Humanism”, *Studi Slavistici*, VII (2010), p. 239-394

The papers reviewed in this journal represent an important contribution to a reconstruction of the complex and variegated mosaic represented by the life and works of Maxim the Greek and to an in-depth examination of several aspects of his life and works. The papers were presented during an international seminar dedicated to the famous Greek monk entitled “Maxim the Greek,

⁵ Cf. p. 124sq. and the enhanced multispectral image on p. 301. Prof. Miklas told me in the discussion following his paper on the Thessalonica Conference (cf. fn. 1) that a new series of images received by him from the EMEL-project supports his earlier assumption of a third, Cyrillic layer which probably antedates the Glagolitic one!

⁶ Cf. p. 47 and 120; in more detail the chemical investigations of the Sinaitic Glagolitic mss. will be presented in the planned technical volume.

Florence and Italian Humanism”, which took place in Florence from November 22-24, 2007.

On the whole, these papers, which are the result of the experiences and research of both Slavic and non-Slavic scholars, provide results, reflections and ideas for new analyses which more clearly present the figure of Maxim in all its richness and complexity, and not only with regard to each individual culture or country where his complex life led him to settle down and work for more or less lengthy periods of time. The collaboration during the seminar between scholars from various fields - a collaboration which hopefully will continue during other meetings and discussions - has been crucial in ensuring that Maxim the Greek is not portrayed in a way that is based on an outdated view of this figure, which nevertheless must be re-examined.

One of the most important questions taken up during the seminar in several of the papers concerns in particular Maxim's Italian period, viewed above all against the background of the Greek presence in Italy that was involved on several fronts in the recovery and study of the heritage from antiquity. Concetta Bianca's observations on the Greek presence in Italy at the end of the 15th century, accompanied by a rich bibliography, provide a sketch of this *milieu*, in which there was a particularly intense movement of men (scholars, teachers, religious figures) as well as books. A thorough examination of this dense network of relationships and movements has led David Speranzi to identify three distinct moments, whose analysis, against the background of Giano Lascari's mission to Greece (in particular Corfu, where he met with Maxim's uncle, Demetrio Trivoli) on behalf of Lorenzo Medici, focused on the first stay in Italy, between Florence and Venice, of the young Michele Trivoli, the future Maxim; on his initial experiences as a copyist in Giano's circle; and on his subsequent contacts with Aldo Manuzio. In particular, Speranzi's in-depth study has allowed him to identify and follow the contribution of Maxim in the copying of a series of manuscripts, undertaken together with other young Greeks that Giano brought with him from Greece, and to provide new theories on the contacts between Maxim and Aldo Manuzio.

The most important moments of Maxim the Greek's

Italian period are dealt with in Nina Sinicyna's paper, which, shifting from the fundamental work by E. Denisoff on the Greek monk, provides several essential details about his activities, meetings, the places he visited, and, in particular, his stay at the convent of San Marco in Florence. Such highly important factors in the life and education of Maxim the Greek as the thoughts and preaching of Girolamo Savonarola are instead amply illustrated in Riccardo Fubini's paper.

Anthony-Emil Tachiaos's contribution, which examines the most important moments in the life and works of Maxim, which represented a bridge between East and West, is an ideal link with the other papers presented at the seminar, which instead concentrate on several aspects of Maxim's works during his Russian period, which, however, were closely connected with his experiences and work in Italy.

Marcello Garzaniti's paper reflects on several key points regarding Maxim's work, one of which concerns the use of sources that appear to be organized hierarchically and in which the main role is played by the sacred writings, and thus by the church fathers; on the other hand, Maxim was critical of the content of the classical sources, which he also used. The other key point is represented by the translations and Maxim's critical approach toward the translators of the scriptures who preceded him. Thus, as the above-mentioned paper underscores, it is essential to base a study of Maxim's translations taking into account his previous Italian experiences and philological formation.

This is accomplished in an interesting manner in Francesca Romoli's paper on Maxim's work entitled *Epistle to the Grand Prince of Moscow, Vasilij III, on the translation of the commented Psalter*, where the rhetorical form adopted by Maxim in this work is closely examined in light of the model for the dedicatory epistle he would have encountered during his stay in Venice by consulting Aldo Manuzio's editions containing dedicatory epistles. In this sense, Maxim's *Epistle* thus represents a novelty as concerns the Eastern Slavic epistolary tradition.

The problem regarding references to classical authors and the structure of Maxim the Greek's texts is dealt with in Christian Hannick's paper, which poses the question of how Maxim's works were received

and what their impact was in the cultural circles of a 16th-century Moscow starved of classical culture. Hannick illustrates some of Maxim's attempts at supplying his readers with suggestions for understanding his texts.

A topic which at first appears somewhat marginal in the overall picture of Maxim's works, but which instead also reveals the influences from his Italian sojourn, is dealt with in Ol'ga Čumičeva's paper, which reproduces several of Maxim's short articles on simple questions of iconography; for example, the meaning of several inscriptions written on the icons or the iconographic composition called *Imago pietatis*, in order to explain which the monk turned, among other things, to the western legend of the Pope Gregory.

The papers presented at the seminar on Maxim the Greek, which represented an important occasion for representatives of various disciplines to meet and collaborate, along with the results achieved thus show that it is essential in future that research on the figure and works of Maxim develop along two closely connected paths: on the one hand, an in-depth examination of other aspects and moments regarding his Italian sojourn, and on the other an identification of the extent to which his Italian experiences and studies influenced and left their mark on the works he produced in Russia as well as on Russian cultural circles during his and subsequent eras. Research can also extend to other areas: for example, the linguistic works of Maxim, which will undoubtedly be analyzed in light of the results and objectives of the studies which have emerged in the papers presented at this seminar.

Maria Cristina Bragone

Akhmadieva F.F. "From Alpha to Omega. The Greek Language Around Us". *Textbook for senior grades of secondary and specialized secondary schools*. Novosibirsk, 2011. 388 p. with illustrations.

The textbook "From Alpha to Omega. The Greek Lan-

guage Around Us" was written in the Orthodox School St. Sergius of Radonezh (Novosibirsk, Akademgorodok) and it is the result of many years of work by the author and his students.

The book deals with the relations between the Greek and the Russian language. Its main goal is to demonstrate the influence of the Greek culture on the Russian culture through the Greek borrowings in the Russian language. The book provides information on the Christian heritage perceived due to Cyril and Methodius, as well as on the cultural and historical realities of the ancient Greek world that could be seen as a foundation for the whole European civilization.

The book starts with the Introduction devoted to the Greek alphabet as well as the pronunciation rules. The main body of the textbook deals with the Greek borrowings in the Russian language and it is divided into 24 units, each one devoted to a separate letter (in the alphabetic order) of the Greek alphabet. Every unit starts with an ancient Greek maxim, a gospel idiom related to the lexical material of the lesson, or a statement of a researcher of the ancient Greek culture. The material on the Greek expressions and phrases as well as the borrowing traces from the Greek language and the way they influenced the Russian language are presented in an easy and interesting way. Emphasis is given on the facts which could provoke the students' interest and would help them extend their philological as well as historical background. The material is illustrated by the Greek texts of the different genre both original and translated. Each of the thematic blocks is quite self-sufficient giving teachers a certain freedom on how to work with the book. Every unit concludes with the practical exercises based on the material of the unit. The final part of the book is devoted to the history of the Greek language.

The textbook is addressed to the students of the senior grades of the secondary school and can be used as additional educational material on the Russian philology.

The Greek material for the book was partially compiled during the author's visit in Greece in 2000 funded by the Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation.

In 2007 the project of the textbook was presented at the Russian Pedagogical Contest "Seraphim's

Teacher". The author was awarded the title of a laureate. In 2011 the book became the winner of the Regional teachers' contest in the nomination "The Best Publishing Project". In October 2011, at the VI Book Exhibition "Educational Books", organized by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church, the author was awarded the diploma of the III degree in the nomination "The Best Educational Edition".

T. S. Borisova

To the memory of Dr Sanya Velkova

P. M. Kitromilides and Anna Tabaki (eds.), *Greek-Bulgarian Relations in the Age of National Identity Formation, Institute for Neohellenic Research. National Hellenic Research Foundation: Athens, 2010, pp. 338.*

The Institute for Balkan Studies (Thessaloniki) and the Bulgarian Academy of Sciences inaugurated a series of Greek-Bulgarian academic conferences in September 1978, in the warm climate produced by Konstantinos Karamanlis's and Todor Zhivkov's official visits to Sofia and Athens respectively (1975-76). The proceedings were entitled *Spiritual and Cultural Relations between Greeks and Bulgarians from the mid-XVth to the mid-XIXth Century* (1980). Wisely enough the organisers had decided it was not yet time to touch the delicate and controversial events after the first half of the nineteenth century. Four more conferences followed before the fall of Communism in Bulgaria, the last one held in March 1988. Meanwhile historians had been freed to discuss the twentieth century, but they were prudent not to focus on any topics which might cause any offense. In the 1990s and 2000s Greek and Bulgarian historians met frequently and talked more openly. Mutual access to archives was given. The tendency not to discuss sensitive issues in each others presence and thus avoid embarrassment went on although decon-

structive tendencies in both countries rendered inhibitions of this kind redundant. Each country has gradually unlocked almost all the cupboards of yesterday and revealed numerous skeletons kept in the darkness.

Professors Paschalis M. Kitromilides and Anna Tabaki chose the delicate approach. They deliberately opted to focus on the history preceding the rise of nationalism, and to exclude ecclesiastical history, among the hottest issues in Greek-Bulgarian relations. The apparent aim was to look for common features and shared traditions in more peaceful scientific fields. And they proved right in more than one ways: Sixteen historians, eight Bulgarians, seven Greeks and a Belgian responded to the call; sixteen papers (six of them in French) classified in four topics, most of them on the intellectual, literary and artistic traditions. They were all presented at the second Greek-Balkan Symposium organised in October 2010 by the Institute for Neohellenic Research of the National Hellenic Research Foundation in Athens.

The tone of the book is set by Professor Emeritus A.E. Tachiaos. In his keynote address he encouraged a deeper and reflective study of Paissi's famous anti-Greek work *Slavo-Bulgarian History* in order to reveal the presence of philhellenes within 18th century Bulgaria. The title of first section, which follows, is almost identical with the main topic of the volume: the Enlightenment and the formation of national identities. First comes the lengthy comment of Raymond Detrez on Kitromilides's notion of "Balkan Mentality", a term the latter used to describe the Orthodox (or Romaic) pre-modern Community. After a fifty page long and thorough analysis, he concludes that the "Romaic identity" was closer to Hobsbawm's sense of "proto-nationalism" than to Smith's "ethnie". Proto-nationalism for Detrez is a notion closer to the pre-1789 French concept of "nation".¹ The terms "nation" and "peuple" are also used frequently by Charles-Claude de Peyssonnel in his study *Observation historiques et géographiques sur*

¹ Cf. Basil C. Gounaris, "Gossiping about the 'Nation': A Response to the Septième Congres International d' Etudes du Sud-est Européen", *Balkan Studies*, 36/2 (1995), 379-383, where my comment on P. Kitromilides's paper "'Balkan Mentality': History, Legend, Imagination".

les peuples barbares qui ont habité les bords du Danube et du Pont-Euxin in 1765. Raia Zaimova observes that the use of such terms is typical of the eighteenth century, refashioning the barbarians of the past, among them the Bulgarians, into peoples with a distinctive past. This was also the world of Partenij Pavlović described vividly by Vassilis Maragos. His nation was that of the Orthodox faith and his high-culture was Greek. He was aware of ethno-religious differences but did not feel obliged to identify himself in this way. The first section of the collective volume ends with Nadia Danova's paper "Les anti-Lumières dans l'espace bulgare". Influenced by the theory of Occidentalism, she investigates, through a series of 19th century examples, the making of Bulgarian resistance against modernisation. The Orthodox Church was the ardent defender of tradition; but sometimes it was not without the assistance of western romantic concepts that the Bulgarian renaissance was brought to a successful end.

The second and briefest part of the book, dedicated to the image of the Bulgarians in Greek Scholarship, consists of two articles. The first by Ioannis Koubourlis, studies the way Bulgarians are presented in the early texts of Constantinos Paparrigopoulos and Spyridon Zambelios, the founding fathers of Greek historicism. He argues that until the 1860s Bulgarians were not treated by historians as enemies. His conclusion does not come as a surprise to anybody: This has been well documented by various authors, none of whom is cited by Koubourlis.² The second article, by Sofia Matthaiou, reveals the perception of Bulgarians in Professor Stephanos Komanoudis's unpublished notes and unsigned publications. The conclusion is the same. Koumanoudis, coming from Thrace and having lived

for long in Belgrade, was a typical example of a generation of diaspora Greeks (ετερόχθονες) who settled in the Greek Kingdom. They hoped that a federation of the Orthodox Balkans was possible and they dared to challenge the slavophobic mania up to the 1870s. But then, when they realized that their Ottoman held homelands would easily pass to Bulgarian hands, they became ardent supporters of Greek interests in Macedonia and Thrace.

The Greco-Bulgarian intellectual tradition is the topic of the volume's third part. Yura Konstatinova elaborates further Danova's arguments presented earlier on. She traces myths and pragmatism in the political ideology of Dr Ivan Seliminski, who used his Greek education to construct the romantic tools necessary to enforce Bulgarian nationalism. Petya Yaneva, using testimonies from the Greek archive of Constantin Fotinov, shows the influence of the Italian on the formation of the Greek and Bulgarian commercial terminology. Serguey Ivanov studies the nineteenth century Bulgarian translations of the Bible as a reflection of the cultural history of the Bulgarian language.

The formation of literary and artistic traditions is the topic of the last section. Nikolay Aretov's contribution stands out. His work on the Hellenic mythology in Bulgarian nineteenth century literature presents its different usages, transformations and functions in the context of a changing culture, moving from the traditional Orthodox disgust for paganism and popular representations of antiquity to Classicist and Neo-Classicist approaches. Cleo Protokhristova's work is on the reception of Attic tragedy in nineteenth century Bulgaria and comes down to the same conclusion with Aretov. The unrestricted reception of tragedy took place only when Bulgarian culture fully embraced European cultural heritage, of which Attic tragedy was an indispensable part. During the national revival period, however, heroic tradition and the genre of heroic epic were more highly esteemed. Perhaps it was this reason—the need for passion—which caused the convergence of poet Petko Slaveykov with the anacreontian poetry of Athanasios Christopoulos, argues Roumiana Stantcheva. In her paper, surprisingly, she makes absolutely no reference to Yannis Motsios's work (*Balkan Studies*, 25.2, 1985, 397-407), under almost the same

² Nadja Danova, "Les Bulgares vus par les intellectuels grecs à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècles", Πνευματικές και πολιτιστικές σχέσεις Ελλήνων και Βουλγάρων από τα μέσα του 15ου έως τα μέσα του 19ου αιώνα (Thessaloniki, 1980), pp. 157-67; Dimitris Livanios, "Christians, Heroes and Barbarians: Serbs and Bulgarians in the Modern Greek Historical Imagination (1602-1950)", Dimitris Tziouvas (ed.), *Greece and the Balkans: Identities, Perceptions and Cultural Encounters since the Enlightenment* (Aldershot, 2003), pp. 68-83; Vassilis K. Gounaris, Τα Βαλκάνια των Ελλήνων: Από το Διαφωτισμό έως τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο (Thessaloniki, 2007).

title, "The Anacreontian poetry in Greek and Bulgarian literature" and also focused on Christopoulos and Slaveykov. Stessi Athni sheds considerable light on new aspects of the life and literary work of N.S. Piccolos in an attempt to reevaluate his work. For Anna Tambaki, Piccolos "universalist" work is the starting point in an effort to present the formation of the theatrical tradition over the nineteenth century. The other end is Demosthenes Misitzis, who introduced Greek theater in Constantinople around 1860. In between, she argues, is a process towards the formation of national elements in Greek and Bulgarian comedies, dominated yet by common Balkan patterns. The final paper, by Ourania Polycandrioti, is a sketchy review on the construction of negative stereotypes for the Bulgarians to serve Greek educational purposes. It is focused chiefly on the novels of Penelope Delta, products of fervent and idealized nationalism, written to enhance Greek patriotism.

As it is the case with all collective volumes, the articles are uneven in more than one ways: in size, scope and scholarship. Unlike previous conferences, this time the fields of intellectual and literary history were anticipated and indeed proved to be more fertile. The overall outcome is very positive. New subjects, like the aspects and fortunes of classicism in Bulgaria, were opened to research; others were improved considerably through new and elaborate approaches, most notably the case of N.S. Piccolos and the interesting Greek routes of Bulgarian Romanticism. The wider and knowledgeable reviews of the Balkans by Detrez, through Hobsbawm's proto-nationalism theory, and of Bulgaria by Danova, through Occidentalism, are also much appreciated. The big picture must be rebuilt from time to time and they both helped a lot. The Institute for Neohellenic Research was justified to have assembled all these scholars and the two editors deserve considerable credit for putting their work in an impeccably printed volume.

Basil. C. Gounaris
Aristotle University of Thessaloniki

Vassilios G. Marangos, *Paisii Hilendarski (Paisius of Hilendar) and Sofronii Vrachanski (Sofronius of Vracha). From Orthodox ideology to the shaping of Bulgarian identity*, Preface by Paschalis M. Kitromilides, Institute for Neohellenic Research - National Hellenic Research Foundation, Series: Library of the History of Ideas - 6, Athens 2009, 402 p.

Vassilios Marangos's monograph *Paisii Hilendarski (Paisius of Hilendar) and Sofronii Vrachanski (Sofronius of Vracha). From Orthodox ideology to the shaping of Bulgarian identity* is a contribution to the history of ideas and culture of the peoples of Southeastern Europe, and more specifically to research on the shaping of the Balkan peoples' collective identities during the period of transition from the Enlightenment to the era of modernity. The author attempts a postmodern approach to the ideological roots of the emergence of Bulgarian national identity, based on the theories on the historical phenomenon of nation expressed about forty years ago through the publication of Elie Kedourie's, Ernst Gellner's and Benedict Anderson's works.

Vassilios Marangos, a Law School graduate with post-graduate studies at the Free University of Brussels and a Doctor of the Department of Political Science at the University of Athens Faculty of Legal, Economic and Political Sciences, chooses to focus his research on the lives, action and work of Paisius Hilendarski (1722-1773;) and Sofronius Vrachanski (1739-1813), two prominent figures of Bulgarian national ideology.

The former, Paisius, a monk at the Hilendar Monastery of Mount Athos, came to be known for his *Slavobulgarian History* (1762), in which he composes images of the glory of the medieval Bulgarian kingdom and urges his fellow-countrymen to speak and write in Bulgarian, not to be ashamed to declare their Bulgarian identity and to stop using the Greek language. The latter, Sophronius, a priest from Kotel ordained bishop of Vracha, published the first book to be printed in Bulgarian, *Kyriakodromion* (1806), his adaptation from Greek of Agapios Landos's book of the same title. He also adapted, or translated into Bulgarian, works of the Greek Enlightenment. Finally, he also wrote an *Autobiography*, which is a valuable source on the political, social and economic state of Bulgarian lands during

the last decades of the 18th century. Both Paisius and Sophronius hold a central position in the history of the Bulgarian nation up to this day, as they are considered to have played a crucial part in the birth of the Bulgarian national movement during the period usually referred to by traditional historiography as the "Bulgarian National Revival".

In the Preface of his book, however, Marangos notes that his work is neither a history of the Bulgarian nation nor a dissertation on the Bulgarian national movement, and clarifies that his main goal was to isolate and analyse "the historical moment when modern Bulgarian identity began to emerge". By this he means the moment of transition from the pre-modern, pre-national period to the time during which the parameters of national ideology and the conditions enabling the shaping of modern Bulgarian identity began to form. He goes on to explain that during the pre-national period Orthodox faith and ideology, along with Greek culture, prevailed and he seeks to prove that collective identities in Bulgaria and the Balkans in general had been fluid during the period of transition to the modern era of national movements.

It is perfectly clear that this study focuses on Paisius Hilendarski and Sofronius Vrachanski because they lived and were active at the turning point of these periods and their work came to be a landmark in the process of the evolution of Bulgarian self-consciousness. More specifically, the author considers Paisius's and Sofronius's texts to constitute a strong link between the traditional Orthodox Christian ideology and the modern ideas of the Enlightenment and nationalism. Although Paisius and Sofronius are marked by their devotion to Orthodoxy, their work has been influenced by the ideas of the Enlightenment and has led the way for the Bulgarian people's transition to the era of modernity, promoting as it does the elaboration of the Bulgarian national language and culture, and at the same time expressing the tendency for a fertile opposition to the Greek cultural tradition.

Marangos not only analyses these two personalities' work and impact on the Bulgarian national movement, but he goes on to examine the work of certain other figures of the period - a little prior or anterior to Paisius and Sofronius - who had been active in Bulgarian lands

or in the wider Balkans. Traditional Bulgarian national historiography considers these persons (R. Popovich, P. Beron, V. Aprilov, Chr. Pavlovich, K. Foteinov, the Vogorides family and others) to have contributed with their writings to the shaping of the Bulgarian national identity. Marangos, however, questions the standard views of traditional Bulgarian historiography and argues that some of the forementioned scholars are characterised by a fluidity of national identity, as their writings show that they flounder between Greek, Bulgarian or even Ottoman identities during the period of transition to the era of modernity.

He also examines in detail the decisive role of Greek culture in the formation of the Bulgarian identity and lays stress on the common cultural roots of Greeks and Bulgarians due to Orthodoxy and the Enlightenment. Nonetheless, he does not fail to present as well the procedure of the Bulgarians' separation from the Orthodox Greek community and their attempt to distance themselves from Greek cultural influence. Consequently he underlines the controversy between Paisius's and Sofronius's posteriors on the role of Greek language and culture, which concluded in the defeat of the pro-Greek part of Bulgarian intellectuals and in the emergence of Bulgarian nationalism.

Hence this study successfully undertakes to shed light on the cultural relationships between Bulgarians and Greeks during the era of Enlightenment and the formation of the collective identities of modernity. The author combines critical inquiry into Bulgarian and Greek historiography with the study of rare sources in Bulgarian and Greek. His sources are texts by scholars of the so-called Bulgarian National Revival mostly kept at the Cyril and Method National Library in Sofia as well as at the Gennadios Library in Athens. He has studied these texts employing the comparative method and sought to interpret their content by setting it against the background of the Balkan peoples' history in general. Moreover, in composing his work he has drawn on recent studies by Bulgarian researchers of a newer generation dealing critically with the older historiographical tradition. He admits, however, that his research has also been based on valuable sources on the period of the formation of the Bulgarian national

identity published by previous Bulgarian researchers of the traditional historiography.

The Greek researcher's study brings forth once again an old issue of Balkan historiography, approached, however, from a new angle. He examines the question of the Bulgarians' cultural contacts with the Greeks during the formation of the Bulgarian identity in order to show the common cultural elements linking the two peoples to the advantage of the ideal of European completion. It is interesting to note that Marangos approaches the matter by adding a postmodern "European" dimension to his analysis, in his belief that the common cultural background of Balkan nations offers a historical basis on which to build their cooperation and understanding in the European Union context.

From this point of view, Marangos's book constitutes a serious effort of scholarly elaboration on Greek-Bulgarian cultural relations during the period of formation of national identities in the Balkans and may well attract the attention both of specialists and of a broader reading public.

Anna Agelopoulou

Panos Sophoulis, *Byzantium and Bulgaria, 775-831*, Leiden-Boston 2012, p. 367+VIII ill. (Brill 2011)

Unlike earlier monographs devoted to this subject, the study of P. Sophoulis *Byzantium and Bulgaria, 775-831* (Brill 2011) is not a typical work on political history. It offers a global and interdisciplinary approach of Byzantine-Bulgar relations, integrating the information of the written sources with the archaeological record.

In the first part of the monograph, the author attempts a detailed presentation and criticism of his sources. He tries to understand the ideological program inherent in the work of contemporary Byzantine chroniclers and explain their attitude towards both the Byzantine emperors and the Bulgars (highlighting some of the *topoi* used by eighth and ninth c. historians). By re-evaluating all this evidence, he brings to the reader's attention a number of important -but

relatively unknown- aspects of the relations between the two neighbours during the period in question.

Sophoulis then sets the scene against which the relations between Byzantium and Bulgaria developed in the eighth and ninth c. He deals thoroughly with the period preceding the settlement of the Bulgars in the Lower Danube Region, and discusses Byzantium's early attempts (under Constantine IV and Justinian II) to destroy that polity (the author avoids use of the term 'state', claiming that Asparuch's successors established a *khaganate*, which increasingly looked for its models to the steppes). He investigates the political, social, and military organization of the Bulgars, their institutions and cultural life, the strategic geography and trade in the south Russian steppes etc. By analyzing these parameters, Sophoulis offers a solid basis for understanding Byzantium's new Balkan neighbour. The Bulgar political traditions, among them the inheritance of the ideology and grand political ambitions of the nomad Kök Türk confederation, are rightly considered as an important factor in enabling the Bulgars to surmount the crisis of the late eighth / early ninth c. Further, it is noted that certain types of dwellings, burial practices and rituals constitute elements of a specific Proto-Bulgar identity.

The reference to the Bulgar periphery (Danube, Black Sea, southern Russian steppes) sets the historical frame by providing a key to understanding the political orientation and strategic priorities of the Bulgars. The relations with the Franks following the collapse of the Avar khaganate are also put under scrutiny. Turning to the relations with the Byzantine Empire, apart from the military campaigns and treaties, Sophoulis successfully analyses a very crucial and debatable topic, the position of the Slavs (troops, tillers, buffer-zones) and the struggle for political control over them. He also deals with issues such as the transfer of populations and the organization of border areas (construction of fortifications etc). During the Byzantine-Bulgar struggle of the late eighth / early ninth c., the Empire, although still in crisis, had militarily the upper hand. Yet, it was unable to break Bulgar power. In an attempt to explain its failure, the author focuses on developments inside Byzantium itself, emphasizing the importance of internal difficulties (iconoclasm, unrest in the army) but

also the pressure exerted on it by other foreign powers (its Abbasid and Carolingian neighbours).

The early ninth century is clearly demonstrated as a period in which important changes took place. Attention focuses on Krum's efforts to keep his hegemony independent following his offensive in the Tisza area and in Thrace, but also on the influence of Christianization in the Proto-bulgarian khaganate. The era of Omurtag was, according to the author, another major "turning point", as the establishment of institutions led to the transformation of Bulgaria from a nomad tribal confederation into a medieval sedentary state. Several points of interest emerge from the analysis: the effort of Omurtag to create a sense of group identity among his diverse subjects, beyond the preexisting ethnic or religious boundaries; the role of the Slavs and Christian subjects of the khaganate and the development of a shared sense of identity among the ethnicities in Bulgaria; the centralization of political power through the creation of a state bureaucracy and a "khan-centered" descending hierarchy in order to reduce the powers of the nobility; the expression of power through the adoption of Byzantine forms and symbolisms (*imitatio imperii*).

As a final observation it may be pointed out that, in our view, greater emphasis should have been placed on the fact that Omurtag introduced the *hegemonic idea* in Bulgaria, related to the *imitatio imperii*. The titles, the ruler's representation, the new hierarchy in the civil and military service etc, all testify to the ideological turn towards Byzantine structures of power - a precursor of Byzantium's great cultural and political influence on that country from the tenth c. onwards. More importantly, the author should have made special reference to the process of homogenization of the Bulgar society. The half century from Omurtag's rise to power until the Christianization of Bulgaria coincides with the final phase in the process of the Bulgar ethnogenesis. The entry of non-Protobulgars into state service, as well as several other administrative measures taken by the same ruler, clearly show his pragmatism and determination to combine the transition to a new state formation with a ethnic and cultural transformation on the basis of the Bulgar society. As far as the literature is concerned, the monograph takes into account all the

recent studies on the topic, including those devoted to archaeology. This material makes up for the lack of written evidence, providing us with insights into a great range of aspects of Pre-Christian Bulgaria, such as the structure of the society, the economy as well as its defensive structures.

Georgios Kardaras

E. Crvenkovska - L. Makarijoska, *Orbelski Triod* (= The Orbele Triodion) [Institut za makedonski jazik "Krste Misirkov", Stari tekstovi 10], Skopje 2010, 392pp., ISBN 978-608-220-012-5

The book *The Orbele Triodion* prepared by the palaeoslavists Emilija Crvenkovska and Liljana Makarijoska from Skopje (2010) is number X in edition Old Text from the Institut for Macedonian Language Krste Misirkov. The book consists of 392 pp. The first part is description and analyses of the manuscript (7-75), Resume (79-81), Bibliography (81-90), Index of the lexemes in the hymnographical part (93-120), content of the manuscript (121-131), The text (131-379), Photos of some pages (379-392).

The subject of this work is an important Church Slavonic manuscript known as The Orbele Triodion (abbreviated hereafter *Orb*). This book contains a full description of the manuscript and its main characteristics. The manuscript is written in the Macedonian recension of Church Slavonic and dates to the XIII century. *Orb* contains 241 + 4 parchment folia. The script is Cyrillic. While the main part of its content is hymnographic - the part of Triodion, it also contains paroimias, a gospel part, apostol part and parts of the Typikon, as well as the apocrypha *Acta Pilati*. The structure of the text reveals this document to be a full Triodion, without a division into a Triodion and Pentecostarion.

The manuscript is named after the village of Orbele, where it was found. The manuscript is kept in St. Peterburg in the Russian National Library, catalogued as F.

On a morphological level, some non-productive declensional types disappear, whereas other expand. Concerning the declension system, one notes an important shift from synthetic case relationship to an analytic. Most often this is seen in the use of nominative forms instead of accusative and vice versa: БА<АГО>С<ЛО>ВИТЕ ВСѢКѢ ДО ДѢ И РОСА, КЛѢТВА СЕБѢ ПРИШЕВѢЛА ЕСТЬ, КРОТОСТЬ Б<О>И ДА ИЗМѢНИ ЗЛАТОМѢ, ОУВѢДАѢ Е АДАМѢ ЕВА ЕНА СВОА. The general case form is used, also with prepo-

This edition is a significant contribution to slavic philology and a fine example of a profound knowledge of this kind of problems.

Angeliki Delikari
Aristotle University of Thessaloniki

L. Taseva, *Triodnite sinaksari v srednovekovna-ta slavjanska knižnina. Tekstologično izsledvane. Izdanie na Zakcheevija prevod. Slovoukazateli* (= Synaxaria for the Triodion in Medieval Slavic Literature: Text-Critical Study. Edition of Zacchaeus' Translation. Word Indices) [*Monumenta linguae slavicae dialecti veteris* 54], Freiburg i. Br. 2010, 824 pp. ISBN 978-3-921940-50-1

This book by the Bulgarian palaeoslavist L. Taseva, published as part of the prestigious German series *Monumenta linguae slavicae dialecti veteris*, is a monograph on the Slavic adoption of a Byzantine corpus of texts, which has hardly been scrutinised in both Byzantine studies and Slavic studies. Nikephoros Kallistos Xanthopoulos (+1335), the prominent church historian, has been considered to be the author of these 31 didactic and admonitory texts related to the movable feasts during the Great Lent and post-Paschal period (henceforth Synaxaria for the Triodion and Pentecostarion). The book is comprised of three parts: text-critical analysis, edition and word indices.

I. The analysis (pp. 29-140) is based on 70 Slavic manuscripts. The impressive number of primary sources ensures objective observations. The Byzantine tradition of the collection is briefly presented together with the forms of distribution of the texts. There is also an overview of the secondary literature up to the present day. The unfavourable fact that there is neither any philological research, nor a text-critical edition of the Synaxaria for the Triodion and Pentecostarion in the Byzantine studies, is compensated by the extended basis for comparison (the editions of the Greek Triodion and Pentecostarion) with 20 Greek manuscripts. One of them - Auctarium E.S.14, kept at the Bodleian Library - is determined by L. Taseva to be much closer to the Slavic translation of Zacchaeus without being its immediate source text.

The focal point of the study is the adoption and distribution of this collection among the Slavs in the Middle Ages. Prior to this monograph, the scholarship knew only the translation of the middle-Bulgarian scribe Zacchaeus the Philosopher. After a series of text-critical analyses L. Taseva adds here three further, previously unknown, translations - two of a South

Slavic origin and an East Slavic one (just of one reading) - one basic redaction of Zacchaeus' translation of the Lenten Synaxaria and a number of text variations covering either the whole corpus or just some single synaxaria. What is broadened in this way is not only our understanding of the adoption of this collection in the Slavic realm, but also the peculiarities of the translation flow from Byzantium to the Slavs in the 14th century.

The main Slavic text types are analysed comparatively by strictly following a single model, which includes attribution and dating, text range, translation principles and techniques used, details and peculiarities of a subgroups within the text variation (if any). As a result, the author outlines the following history of the collection's adoption by the Slavs.

Zacchaeus' translation is the oldest and the only full translation of the text corpus under consideration. It was carried out within the frame of the Athonite reform of liturgical books. It represents the characteristic 14th-century translation techniques based on the principles of formal and semantic identity with the Greek source text, yet the translator's zeal to keep as close as possible to the Byzantine grammatical and lexical models is often extreme. On the basis of this translation, a number of text variations - of either the whole Synaxarion or just parts of it - emerged in the Slavic environment. The most important of them is the **Tarnovo redaction of Zacchaeus' translation**. It includes just the readings related to the Lenten Triodion except for the one on the Saturday of the Akathistos. The text-critical comparison of L. Taseva demonstrates not only the immediate relation of this redaction to Zacchaeus' translation, but also the diligent corrections of the editor after a Greek source text. The conclusion that this redaction appeared in the capital of the Second Bulgarian Kingdom is based on a set of philological arguments. It is dated back to the middle or late 14th century. In contrast to Zacchaeus' translation itself, this redaction is more traditional in terms of its language. And the text-critical analysis determines two variants of it: a Bulgarian one (*Tb*), spread among the South Slavs, and a Russian one (*Tr*), spread among the Eastern Slavs. Some literary and historical considerations make L. Taseva suggest that the

Russian version was associated with a circle around Cyprian the Metropolitan of Moscow (ca. 1336-1406).

An important contribution of the researcher is the discovery of the previously unknown translations, as follows. **Translation C + C*** includes the readings to the Great Lent (**C**) and the synaxaria from the period between the Lazaros Saturday and the Holy Tuesday (**C***). The Bulgarian scholar convincingly proves, by means of philological research, that the latter were part of this translation. According to the earliest written witnesses, it may be back to the third quarter of the 14th century. The general cultural, archeographic and philological arguments do not allow a narrower location and so the place of its origin is considered to be the territory of today's North-Western Bulgaria, Serbia and Northern Macedonia. As far as translation peculiarities are concerned, this rendering demonstrates the formalistic trends, characteristic for the 14th century, yet not in the degree they are seen in Zacchaeus' translation. An important feature of this Slavic version on the macrotextual level is the fact that it was distributed, as a set, with three previously unknown Gospel homilies, read namely on the Second, Fourth and Fifth Sundays of the Great Lent. The Greek source texts of these homilies have not been found yet, but the linguistic facts undoubtedly attest that they were translated from Greek.¹ **Translation D** includes 25 synaxaria from the First Saturday of the Lent to the end of the cycle. It appeared not later than 1370. Its spread (limited to Serbian non-Athonite manuscripts) as well as some language features allows it to be localised in a Serbian literary centre. Compared to the three other versions, this one is exceptional with its freer attitude to the formal side of the source text as well as with the introduction of colloquial features, which were not typical for the literary language. The appearance of the **Russian translation R** of the Synaxarion on the Saturday of the Akathistos may well be explained as a result of the need to compensate the lack of this reading in the Tarnovo redaction, and in particular in *Tr*, which remained the only variant of Synaxaria for the Triodion known to the Eastern Slavic scribes. L. Ta-

seva demonstrates some language data, convincingly proving the Russian origin of this translation.

What is clarified in the summary of this part are the typological and specific features of the adoption of Synaxaria for the Triodion and Pentecostarion in the context of the whole 14th-century translation flow from Byzantium to the Slavic realm. The **typological characteristics** include: a) *parallel penetration of text corpora* through independent translations in various Balkan literary centres - in Constantinople, Mount Athos, Tarnovo, Serbia, Western Bulgaria and Macedonia; b) *the degree of intervention* of the South Slavic and East Slavic scribes on the levels of both text and language determines the South Slavic tradition as innovative and the East Slavic one - as rather conservative; c) *compilation of parts of different versions of the texts* in one and the same codex. The **peculiar** in the adoption of Synaxaria for the Triodion in the Slavic world includes: a) *irregular number of copies of the separate readings* - because of some functional reasons, Lenten Synaxaria prevail, since they are related to an extremely important part of the movable church calendar; because of some mechanic losses, the opening and closing texts in the codices are often missing; b) *irregularities in the variety of texts in the two parts* due to the fact they were split between the Triodion and Pentecostarion, the two liturgical books having a different ritual functionality and so a different fate in the Slavic literature.

II. **The edition** of the earliest and fullest translation of the collection - the one of the medieval Bulgarian writer Zacchaeus the Philosopher - occupies the central part of the book (pp. 141-531). What lays in its base are the two oldest witnesses: Lenten Triodion 23 and Floral Triodion 24 of St Catherine's Monastery on Mt Sinai, both written before 1360. The diplomatic edition of their text is accompanied by an extensive critical apparatus in two parts. The footnotes concern the obvious copyist's errors, some discrepancies in relation to the Greek text of the printed Triodion and Pentekostation and MS Auct. E.5.14 etc.; when necessary, other Byzantine manuscripts are quoted there. The left page summarises the variant reading in the Slavic tradition given on the basis of 58 Slavic copies of Zacchaeus' translation and its Tarnovo version. The

¹ Cf. L. Taseva, "Nepoznati evangelski homilii v južnoslavjanski triodi ot XIV-XVII vek", *Palaeobulgarica* 26/4 (2002) 3-32.

principles for selecting variants have been developed in accordance with the specifics of the edited text, while also some of the approaches of the Goettingen critical editions of the Septuagint have been adopted. In this way, the peculiarities of each subgroup are more visible, and the data can be used for various philological interpretations.

III. The third part of the books comprises the word indices (pp. 533-818). Their principal purpose is to systematise the full vocabulary of Zacchaeus' translation and to reveal the translation technique of the same scribe on the lexical and derivational level. The Slavic-Greek Word Index covers over 3,000 lexemes; the personal and geographic names, ca. 200 in total, are given in separate indices, where also the respective places, Biblical and historical figures are identified.

The overall lexicographic concept is well-thought and given in detail. It meets the following main principles. 1. The main focus is on the initial translation and not on its copies, so the data from the two manuscripts of Mt Sinai prevail; yet, when necessary - in the case of a loss, a copyist's error or inexact correspondences - data from other manuscripts are taken in consideration

if only they better preserve the original translation. 2. Attention is given also to the lexical and grammatical asymmetry between the source language and the target language and, after an analysis of certain of its aspects, a system of solutions is proposed of the various types of inconsistencies. 3. The orthographic standardisation follows the classical Old Bulgarian (Old Church Slavonic) norm, which makes it easier for a wide range of scholars to consult the indices.

In conclusion, the book presented here, is a major contribution to the study of the adoption of a significant Byzantine text corpus in the Slavic medieval literature. It proposes an edition of a high scholarly level, enriches our knowledge of the medieval Slavic translations' vocabulary. Besides, this monograph sheds light on the Byzantine manuscript tradition of Nikephoros Kallistos Xanthopoulos' collection. The book expands our idea of the 14th-century Byzantine-Slavic literary contacts (both in their typology and specifics) and so it may well serve as a starting point for their further studies from the linguistic, literary and cultural perspective.

Angeliki Delikari
Aristotle University of Thessaloniki

BOOK SURVEYS

Francesca Romoli, *Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI-XII sec.)*. *Retorica e strategie comunicative*, Firenze University Press 2009, 385 pp.

It is true that, in their first steps towards civilization, after their conversion to Christianity, the Slavs lived very much within the Byzantine sphere of influence. Even so, they also began to develop their own literary output. This issue is referred to in the present book, which examines the development of the sermon in the Eastern Slavonic region. After an extensive introduction, the works of four figures are presented: the Greek Metropolitan of Kiev, Nicephorus (+ 1121), pp. 33-99; Metropolitan Serapion of Vladimir (+ 1275), pp. 101-229; Bishop Luka Zhidjata (+1059), pp. 231-265; and Abbot Moses of the Monastery of Saint Anthony in Novgorod (+ 1187) pp. 267-318. In this work there is a detailed, in-depth analysis of the works produced by the figures mentioned, an endeavour which leads to the conclusion that we are faced with two different realities: those of Kiev and Novgorod respectively. The former presents a more systematic tradition, more in harmony with the creativity of Greek Byzantium, whereas the latter is further removed from this milieu, does not display any homogeneity and demonstrates greater influence from monastic perceptions. Examined in each chapter of the book are: 1) the content of the sermon; 2) its structure; 3) the circumstances under which it was delivered and the public to whom it was addressed. At the end of each chapter there is a parallelogram table, where the parts of the sermon are presented, together with the Biblical quotes, the antitheses and pointers to the implementation of the teaching which the sermon provides. At the end of the book there is a glossary of rhetorical terms (pp. 326-348), where the presence of Greek words is evident. As a whole, this work is most valuable and a significant contribution to research into the literary output of the Eastern Slavic world.

Маја Николић, *Византијски писци о Србији (1402-1439)*, Београд 2010, Византолошки Институт Српске Академија Наука и Уметности. Посебна издања, књига 40, 166 pp.

As the title of the work states, it examines information provided by Byzantine sources regarding the Serbs, from 1402, when the battle of Ankara took place and the Serbs fought with the forces of Sultan Bayezid, until 1439, which marked the end of the rule of George Brankovic. The Byzantine chroniclers who provide information about the period covered by the book are the same as those who tell the story of the end of the Byzantine Empire, that is Dukas, Chalkokondylis, Sfrantzis and Kritovoulos. The first chapter refers to precisely these authors and their work, while the second has the Greek title “Αποδείξεις ιστοριών” (Proof of the [Hi]Stories). Here there is an examination of the people and historical events contained in the period denoted by the title of the book. The third chapter examines how the Byzantine authors of the 15th century regarded Serbia as a country and the state functions which were carried out therein. The book ends with an extensive Summary (pp. 137-155) in English, so that the contents can be understood even by those who do not know Serbian.

Maria Chiara Ferro, *Santità e agiografia al femminile. Forme letterarie, tipologie e modelli nel mondo slavo orientale (X-XVII sec.)*, Firenze University Press 2010, 271 pp.

Research so far into the hagiology and saints who lived in the Eastern Slavonic world has focused mainly on male saints. This book goes deeper into the subject of the presence of saints in this world and presents a study of the sainthood of the female sex, based on the written evidence which survived from the 10th to the 17th centuries. The work begins with a reference to

female monasticism in Russia as well as to the education which women received. Mention is made of the schools and the curriculum available to women, as well as of the literary works produced by them, which are certainly very few in number. The next chapter refers to the process followed in Russia as regards the proclamation of saints. Thereafter there is an analysis of the typology of female sainthood, as this is expressed in monasticism, in the proper life for women, in their blessed state as mothers or wives of princes, and also as devout princesses. The following chapters examine the hagiographical texts dealing with women and the way in which these have been expressed. In a very thorough manner, and with a detailed linguistic examination, the texts concerning female hagiology are examined, while women saints are referred to by name, as are the narratives concerning them and the sources. On pages 209-235, there is a list of the 59 blessed women mentioned in the book, with references to the literature related to them. This is a work of great originality, with in-depth research into the subject, and therefore has every right to be considered a contribution of high academic merit.

Димитър Кенанов, Крилатият въздухоходец Теодосий Търновски, Велико Търново 2010, 187 стр.

In the course of the 14th century, Byzantium experienced a blossoming of hesychast mysticism, which passed into the Slav world, too, because of the efforts of Gregory the Sinaite, the Greek saint, and Kallistos and Philotheos, the Patriarchs of Constantinople. This is the subject that this book addresses. Beginning in the 14th century, where mention is made of Gregory the Sinaite, Theodosius of Tarnovo and Patriarch Kallistos, it moves on to the 18th century and relates the story of the eminent Bulgarian author Spyridon, who was a disciple of the great Ukrainian monk, Paisij Velichkovskij, who had lived for 18 years on the Holy Mountain and brought hesychast spirituality to the Slavs and Romanians. After an extensive chapter which examines the above, the author proceeds to publish texts. These are mainly writings by Patriarch Kallis-

tos which have survived in Old Bulgarian translation, particularly the *Life* of Theodosius of Tarnovo, which is published here from a manuscript dating from 1479. In the last part of the book, there is mention of the symbolic way in which the divine light was expressed with graphemes, a matter of fundamental interest to the hesychasts. This book is an important contribution to the study of the relations between Byzantine and Bulgarian hesychasts.

С. Ю Темчин, Исследования по кирилло-мефодиевистике и палеославистике. Krakowsko-Wileńskie studia. Tom 5, Kraków 2010, 305 pp.

In this book, the author, who is well known from the number of his publications on Old Slavonic literature, has collected articles of his that were published between 1988 and 2009. This collection is divided into four chapters. The first deals with the Cyrillo-Methodian sources, where he makes interpretive observations at certain points, such as, for example, the work of Methodios at the Monastery of Polychroniou. The second chapter has to do with ancient Bulgarian literature. The development of Bulgarian written discourse in Eastern Bulgaria up to the year 971 is examined here, as well as certain particular Old Slavonic. The third chapter is concerned with Old Serbian literature, in particular with certain notable Serbian works which have survived as manuscripts and which he himself has studied. The last chapter contains three articles which refer to Old Russian literature. Initially he deals with the designation *Prolog* which was given to a collection of brief *Lives* of saints, and then goes on to an extensive critique of the work of F. J. Thomson, *The Reception of the Byzantine Culture in Mediaeval Russia*, rejecting his negative positions regarding the issue of Byzantine influences on ancient Russia. This chapter ends with a very positive presentation of the work of L. Steensland, which deals with an interpretation of the Old Russian phrase *Εάν Κύριε δεν είχες τεθεί στον τάφο* (*Had you not been laid in the grave, Lord*). At the end of his work, the author provides an extensive bibliography on the subjects which have been treated in the book.

Труды первой международной конференции «Начала Русского Мира», Санкт-Петербург 2011, 319 стр.

This volume, as the title suggests, contains papers from the conference which took place in Saint Petersburg in October 2010, on the initiative of the late Sergej Vasiljevich Tsvetkov (+13-04-2012). There are 26 papers in all, which cover a wide range of the history of the dawning of the Russian state, its organization, its relations with Byzantium and other matters. Another conference, on precisely the same theme, took place in 2011, but unfortunately its proceedings have not yet been published. The conference took as the beginning of the Russian state the year 860, when the Russians attacked Byzantium, an assault which ended with the Byzantine Empire recognizing that the Russians had an autonomous state. We shall now present a list of the papers at the conference which were of particular interest, though this does not imply that the others were of lesser quality: А.Н. Сахаров, «860 год: начало Руси», 7-17 pp.; Ю. Д. Акашев, «С чего начинается история русского народа?», 18-32 pp.; С. В. Шумило, «Поход 860 года на Константинополь и начало христианизации Руси при князе Оскольде: 1150 лет», 33-46 pp.; В. В. Шумило, Мирный договор 860 года и международное признание Руси», 47-55, pp.; С. В. Цветков, «Экономическая основа образования Древнерусского государства», 89-111 pp.; С. Н. Азбелев, «Совершались ли сухопутные походы Руси на Константинополь», 139-145 pp.; П. В. Кузенцов, «Походы Олега и Игоря на Константинополь—общее и особенное», 172, pp.; А-Э. Тахиаос, «Византийский город Фессалоники и государство Киевской Руси», 183-194 pp.; А. В. Лукошков, «Флот Древней Руси в плаваниях на Константинополь: находки и реконструкции», 204-217 pp.; В. П. Коваленко, «Христиане некрещеной Руси (по материалам Днепровского Левобережья), 234-247 pp.». It is unfortunate that proceedings of the second conference on the same theme have still not been published.

Job Getcha, *La réforme liturgique du métropolite Cyprien de Kiev*, Paris 2010, 587 pp.

One of the most outstanding figures of the Slavic world in the 14th century was Cyprian Tsamblak, a clergyman from Bulgaria, who was made Metropolitan of Kiev and All Russia by the Ecumenical Patriarch of Constantinople. Initially he settled in Kiev (1375-1381) and thereafter moved to Moscow, where he served as Metropolitan of All Russia from 1390 to 1406. Cyprian belonged to the Hesychast movement and was linked closely to Patriarch Philotheos of Constantinople. The prologue to the present work was written by the Rev. R. F. Taft, Rome's distinguished liturgical scholar, and this is followed by a letter from the Ecumenical Patriarch, Bartholomew of Constantinople who also blesses the Rev. Getcha's work. The treatment of the subject begins with a narration of Cyprian's life, where there is a detailed record of his connection with Patriarch Philotheos and his administrative activity in the Church of Russia. Chapter 2 follows, which deals with Cyprian's oeuvre as an author. There is a reference here to the translation of the *Ladder* of Saint John and the works of Dionysios the Areopagite, which Cyprian made, and after this there is a discussion of one pastoral and five apologetic epistles which he wrote. The biographical works of Cyprian include the *Life* of Saint Peter, the Metropolitan of Russia and the *Narrative concerning Mitiaj*, who claimed the throne of the Metropolitan of Russia. After this there is a reference to manuscripts which contain liturgical works which are attributed to Cyprian and the issue of their authenticity is discussed. The first part of the book ends with an overall view of what has already been said and an observation about what new might be said about Cyprian. The second part is devoted to the liturgical practice in place in Russia before Cyprian, his reforms and the introduction of the Typikon (Rule) of the Monastery of Saint Sava, as well as some *ad loc* emendations. The third part of the work analyzes Cyprian's liturgical theology, the renaissance of Hesychasm and the conditions that prevailed in his time and which necessitated the liturgical reforms, in relation to the liturgical problems of the 14th/15th centuries. Of particular interest is the liturgical glossary of Slavonic terms which, for the most part, are of Greek

origin. This work is a most important contribution to the study not only of Cyprian's very considerable oeuvre, but also to the theology of the world of the Slavs in the 14th and beginning of the 15th centuries. Any scholar involved with these matters will find a most valuable aid in this book.

П. П. Толочко, *Ярослав мудрый*, Киев 2011, 263 стр.

As the author explains in the prologue, the motive behind the writing of the book was the acceptance by the modern state services in the Ukraine of gross inaccuracies related to the background and work of the great Prince Jaroslav of Kiev (1019-1054). After discussing at length both the historical sources and the views of historians, the author relates how Jaroslav twice undertook the leadership of Kiev, while in the next chapter he discusses in detail the wars he waged against Brjachislav and Mstislav. After referring to Jaroslav's family, the author devotes a whole chapter, which is extensive and detailed, to the issue of the construction of the magnificent church of the Holy Wisdom in Kiev, the result of the tremendous prospects which the prince's governmental administration had opened up. The book closes with two important chapters, one of which refers to Russia's international commitments at the time when Jaroslav was in power, and the other to the prince's last will and testament. Also published in the book are icons from Russian chronicles, as well as monuments of Kiev. As a whole, the study ranges over a wealth of scientific material, which derives from earlier research, which the author presents in either a favourable or negative light.

С. Н. Азбелев, *Куликовская победа в народной памяти. Литературные памятники куликовского цикла и фольклорная традиция*. Studiorum slavicum orbis. Серия основана в 2011 году. Выпуск 2, Санкт-Петербург 2011.

The triumphant victory which Prince Dmitrij Don-

skoj won over Mitiaj, the leader of the Mongols, on the plain of Kulikovo (*Kulikovo pole*), was regarded not only as a victory of the Russians over the Mongols, but also as a victory of the Cross over the Crescent. This triumphant victory of the Russians created a legend which was expressed in a variety of ways. In this work, this facet of the tradition regarding Dmitrij Donskoj's victory over the Mongols is examined, that is the passing on of the historical narrative in its folklore version. Initially, there is a discussion of the short and the extended narrative, *Zadonshchina*, as well as the relationship of this with the *Slovo u polky Igoreve*. A list is also included in this chapter of the adjectives used in the *Zadonshchina*, and their relationship with folklore is determined. The oral tradition of the battle of Kulikovo and the manner in which it passed into historiography is the theme of the next chapter. Three other chapters follow, in which the relationship of this narrative with other folklore and historical texts is examined, as is the manner of narration of the assassination of a tsar in the Russian and South Slav epic. At the end of the work, an attempt is made to reconstruct the three initial sources of 1) *Povest' o Kulikovskoj bitve*, 2) *Povest' o Mamaevom poboishche* and 3) *Pamjat' o Mamaevom poboishche*. This work exhibits the author's profound knowledge of the sources and his excellent critical abilities.

А. А. Турилов, *Slavia Cyrillomethodiana: Источниковедение истории и культуры южных славян и Древней Руси. Межславянские культурные связи эпохи средневековья*, Москва 2010, стр. 486.

The author of this book, who is well-known for the breadth of his research interests, presents a collection of 18 articles which have been published in the past and arranges them in four lengthy chapters. The first refers to the mutual cultural ties between the Slavs and the manner in which the Cyrillomethodian legacy was received into the local national traditions of the Slavs. The second chapter deals with the history of the culture of the Bulgarians in the 9th and 10th centuries, while the third is concerned with the cultural

relations of Russia with the South Slavs in the 12th-13th centuries and what is known as the “first Eastern Slavic influence”. The final chapter contains research regarding the “second South Slavic influence” and the Russian philological culture of the 14th-15th centuries. The work as a whole displays a profound knowledge of the texts and manuscripts.

А. А. Турилов, *От Кирилла Философа до Константина Костенецкого и Василия Софиянина. История и культура славян IX-XVII вв.* Москва 2011, стр 447.

The four chapters of this book contain an examination of historical/philological problems concerning Cyril and Methodius and different facets of the work of their disciples. What is of particular interest here is the presentation of the issue of the Encomium to Mother of God, a speech which is purported to have been written by Cyril. The most ancient text of this Encomium is published for the first time, from a manuscript in the Russian Historical Museum in Moscow. In this chapter, reference is made to the choice of date for the commemoration of Ss. Cyril and Methodius, to the episcopal title of Clement of Ochrid, and also to the fate of the glagolitic alphabet in the Medieval literature of the South and West Slavs. Thereafter there is mention of the cultural relations of the Eastern and Western Slavs, and a discussion of issues of icons and texts. The last chapter is entitled “Archaeography. Codicology” and is concerned principally with South Slavonic manuscripts and texts.

Řecko-Staroslověnský index. Index verborum graeco-palaeoslovenicus. Tomus I. *Tabellae synopticae monumentorum slavicae* (fasciculus 4, 2010, fasciculus 5, 2011, fasciculus 6, 2012). Hlaví redaktorka Emile Bláhová, sekretáři redakce: Václav Čermá, Jarmila Vařeková, Praha, Akademie Věd České Republiky.

With the creation of the alphabet and the written word of the Slavs, their enlighteners, Cyril and Methodius,

also introduced into this newly-enlightened world a host of spiritual concepts. It was inevitable that the language of the Slavs would be subject to influence from Greek, thus acquiring words and expressions that they did not previously have. This lexicon is a compilation of the Old Slavonic words which have a Greek derivation and which were preserved either as a direct transfer from the Greek or in translation. The secretary of the editorial committee of this lexicon is V. C. In the first three volumes, which circulated in 2008 and 2009, there are synoptic tables of the sources from which the words are taken, which are then presented in the lexicon. The lexicon begins with the fourth volume, in 2010, starting from the Greek letter α and has continued today with the sixth volume, which extends as far as the Greek word ἀθαλάμειτος. This initiative on the part of the Academy of Sciences of the Czech Republic is most praiseworthy, in that it isolates a particular type of Old Slavonic words by special selection. In the past, dictionaries of Old Slavonic have been published which contained a large number of these words (by F. von Miklosich, *Lexicon palaeoslovenicum graeco-latinum*, T. A. Lysaght, *Old Church Slavonic (Old Bulgarian)-Middle Greek-Modern English Dictionary*, P. M. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой, *Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков, А. Бончев, Речник на Църковнославянския език)*, but here we have a more specialized and systematic presentation of these words. Naturally, anyone involved with Old Slavonic is eagerly awaiting the completion of this lexicon.

Серия:Русский Афон. Том Седьмой. Каталог рукописей, печатных книг и архивных материалов Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, Святая Гора Яфон 2013 стр. 840.

From the moment when the Monastery of Saint Panteleimon on the Holy Mountain was re-populated with Russian monks at the beginning of the 19th century and finally became purely Russian, a start was made

at creating a large library of printed and manuscript books. A prime mover in this was the monk Matthew, who was librarian of the monastery, a person with Russian and Greek education, who, with great zeal, set about enriching the library with Slavonic and Greek manuscripts. Despite the large number of manuscripts, no catalogue of them was made, a contributory factor in this being the revolution in Russia in 1917, which deprived the monastery of visits by scholars and also of financial support from the homeland of the monks. A catalogue of the Slavonic manuscripts of this monastery was published for the first time in Thessaloniki in 1981 (A.-E. N. Tachiaos, *The Slavonic Manuscripts of Saint Panteleimon Monastery [Rossikon] on Mount Athos*), while a Russian translation of this work was published in Saint Petersburg in 2012 (А.-Э Н. Тахиаос, *Славянские рукописи Свято-Пантелеимонова Монастыря (Руссик) на горе Афон, Санкт-Петербург 2012*). In 1999, a catalogue of all the Slavonic manuscripts of the monasteries on the Holy Mountain was published, on the basis of the catalogues which had already been published or descriptions of them (Славянские рукописи Афонских обителей. Составили А. А. Турилов и Л. В. Мошкова под редакцией А.-Э Тахиаоса,

Фессалоники 1999). The manuscripts of the Russian Monastery were also included, on the basis of the catalogue which we have already mentioned. We now have a weighty first volume of a more general catalogue (under publication) of not only the manuscripts but also the printed books and archive material of the Monastery of Saint Panteleimon. The present volume includes the Slavonic/Russian manuscripts which are preserved in the monastery library and archive. The editor of this huge work is Monk Ermolaj (Chezhija) and the redactors Zhanna Leonidovna Levshina and Anatolij Arkadjevich Turilov. Recorded here are a total of 1,435 books in manuscript form, as well as single leaves of manuscripts which have been preserved, documents, letters and so on, which date from the 13th century until the year 1917. There is an image in colour of all the manuscripts described, presenting them, as it were, in the manner of the original. This is a magnificent work which, irrespective of any critical observations which might be made, opens up to the interested scholar an enormous field of research. The effort which has been expended on the completion of such a large work clearly augurs well for a future presentation of others of similar interest.

Anthony-Emil N. Tachiaos

