2013 Year of Saints
CYRIL AND METHODIUS

INTERNATIONAL SCIENTIFIC CONFERENCE

CYRIL AND METHODIUS: BYZANTIUM AND THE WORLD OF THE SLAVS

ΔΙΕΘΝΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ

ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΙΟΣ: ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΚΑΙ Ο ΚΟΣΜΟΣ ΤΩΝ ΣΛΑΒΩΝ

28-30 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2013

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2015

2013 Έτος Αγίων ΚΥΡΙΛΛΟΥ & ΜΕΘΟΔΙΟΥ

CITY OF THESSALONIKI

ΜΟΥΣΕΙΟ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ
MUSEUM OF BYZANTINE CULTURE

ΚΕΝΤΡΟ ΜΕΛΕΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΙΟΥ

International Scientific Conference

Cyril and Methodius: Byzantium and the World of the Slavs

Thessaloniki 2015

ΔΗΜΟΣ **ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ**

ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ
«ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΙΟΣ. ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΚΑΙ Ο ΚΟΣΜΟΣ ΤΩΝ ΣΛΑΒΩΝ»
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 2015

Διεύθυνση- Συντονισμός Συνεδρίου:
Αντώνιος-Αιμίλιος Ταχιάος

Γραμματεία Συνεδρίου:
Αυτοτελές Τμήμα Δημοσίων και Διεθνών Σχέσεων Δήμου Θεσσαλονίκης

Επιμέλεια-Οργάνωση Συνεδρίου:
Αντώνιος-Αιμίλιος Ταχιάος, Έλλη Βουζογλάνη, Αικατερίνα Κρικώνη

Επιστημονική επιμέλεια:
Αγγελική Δεληκάρη

Συντονισμός έκδοσης:
Όλγα Κοτσαμπάς

Επιμέλεια κειμένων: Thessprint A.E.
Σχεδιασμός έκδοσης: Thessprint A.E.
Εκτύπωση-Βιβλιοδεσία: Thessprint A.E.
© Δήμος Θεσσαλονίκης
© Για τα κείμενα: Οι συγγραφείς

ΔΗΜΟΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
Βασιλέως Γεωργίου Α 1
54640, Θεσσαλονίκη
Τηλ. 2313317182, Φαξ 2313-317185
www.thessaloniki.gr

ISBN: 978-618-81018-1-4

Την ευθύνη για το περιεχόμενο των κειμένων, τις φωτογραφίες και τις εικόνες, που δημοσιεύονται στο παρόν βιβλίο – Πρακτικών του Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου «Κύριλλος και Μεθόδιος. Το Βυζάντιο και ο κόσμος των Σλάβων» έχουν αποκλειστικά οι συγγραφείς-εισηγητές του Συνεδρίου.

International Scientific Conference

Cyril and Methodius: Byzantium and the World of the Slavs

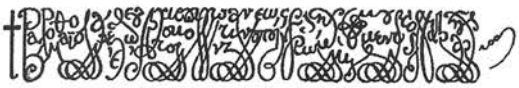
Thessaloniki 2015

ΜΟΥΣΕΙΟ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

MUSEUM OF BYZANTINE CULTURE

ΚΕΝΤΡΟ ΜΕΛΕΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΙΟΥ

2013 Year of Saints CYRIL AND METHODIUS



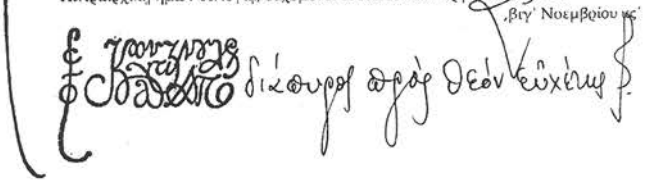
Τῷ Ἐντιμοτάτῳ κυρίῳ Ἰωάννῃ Μπουτάρῃ, Δημάρχῳ Θεσσαλονίκης, τέκνῳ τῆς ἡμῶν Μετριότητος ἐν Κυρίῳ ἀγαπητῷ, χάριν καὶ εἰρήνην παρὰ Θεοῦ.

Εἰς τὴν παγκόσμιον ἱστορίαν ἐλάχιστοι ἀπόστολοι ἔχουν καθορίσει εἰς τοιοῦτον βαθμὸν τὴν ἐξέλιξιν αὐτῆς καὶ ἔχουν καταλείψει τοσοῦτον ἀνεξίτηλον ἴχνος ὅσον ἡ ἀποστολὴ τῶν ἁγίων αὐταδέλφων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου τῶν Θεσσαλονικέων εἰς τὴν Μεγάλην Μοραβίαν πρὸς εὐαγγελισμὸν τῶν Σλαβικῶν λαῶν. Τὸ τοιοῦτον περιτράνως ἀποδεικνύει ὁ ἀποδιδόμενος αὐτοῖς σεβασμὸς καὶ ἡ εὐγνώμων ἀναγνώρισις τῆς προσφορᾶς τῶν ἁγίων ἰσαποστόλων τόσον ὑπὸ τῶν ἐν Μεγάλῃ Μοραβίᾳ Σλαβικῶν φύλων ὅσον καὶ ὑπὸ πάντων τῶν Σλαβικῶν λαῶν, τῶν τιμώντων αὐτοὺς ὡς φωτιστὰς καὶ εὐεργέτας αὐτῶν. Καὶ οὐχὶ ἀναιτίως· διότι οἱ δύο Θεσσαλονικεῖς αὐτάδελφοι δὲν μετέδωκαν «τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις» Σλαβικοῖς λαοῖς μόνον τὸ ἀληθὲς φῶς τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως, ἀλλ᾽ ἠνοίξαν εἰς αὐτοὺς τὴν λεωφόρον τοῦ πολιτισμοῦ, θέσαντες τὰ θεμέλια τῆς ἀναπτύξεως καὶ ἐξελίξεως τῶν Σλάβων ἐν τῷ ἱστορικῷ γίγνεσθαι καὶ δικαιώσαντες τὸν ὁραματισθέντα τὴν ἀποστολὴν ταύτην καὶ ἐπιλέξαντα αὐτοὺς μέγαν πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως Φώτιον.

Δικαίως, ὅθεν, σεμνύνεται καὶ καυχᾶται ἡ γενέτειρα αὐτῶν Θεσσαλονίκη διὰ τὰ λαμπρὰ αὐτῆς τέκνα καὶ τιμᾷ κατὰ χρέος τὰς ἱερὰς αὐτῶν μορφὰς καὶ τὴν μεγίστην αὐτῶν προσφοράν. Ἀποτελεῖ δὲ ἀξιέπαινον πρωτοβουλίαν ἡ ἀπόφασις τοῦ Δήμου Θεσσαλονίκης ὅπως τιμήσῃ τὴν 1150ὴν ἐπέτειον τῆς ἐνάρξεως τῆς ἀποστολῆς τῶν ἁγίων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου ἐν Μεγάλῃ Μοραβίᾳ διὰ τῆς ἀνακηρύξεως τοῦ τρέχοντος ἔτους ὡς ἔτους «Ἁγίων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου», διοργανώσῃ δὲ καὶ τὸ ἐγκαινιαζόμενον σήμερον Διεθνὲς Ἐπιστημονικὸν Συνέδριον μὲ τίτλον «Κύριλλος καὶ Μεθόδιος. Τὸ Βυζάντιο καὶ ὁ κόσμος τῶν Σλάβων» πρὸς τιμὴν τῶν δύο Ἁγίων καὶ τοῦ πολυεπιπέδου αὐτῶν ἔργου.

Διὸ καὶ ὁλοκαρδίως συγχαίρομεν τὸν Δῆμον Θεσσαλονίκης καὶ τοὺς παντοιοτρόπως ἐργαζομένους διὰ τὴν προβολὴν τῆς προσφορᾶς τῶν ἁγίων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου καὶ τὴν ἀνάδειξιν τῆς οἰκουμενικῆς διαστάσεως τῆς ἀποστολῆς αὐτῶν καὶ ἐπιστέφομεν τούς τε διοργανώσαντας τὸ Συνέδριον καὶ τοὺς δι᾽ ἀνακοινώσεων συμμετέχοντας ἐν αὐτῷ ἐπιφανεῖς ἐπιστήμονας τῇ Πατριαρχικῇ ἡμῶν εὐλογίᾳ, εὐχόμενοι εὐόδωσιν τῶν ἐργασιῶν αὐτοῦ.

,βιγ' Νοεμβρίου κς'



Χαιρετισμος του Δημαρχου

Με πολύ μεγάλη μου χαρά, και εκπροσωπώντας τον Δήμαρχο Θεσσαλονίκης, κηρύσσω την έναρξη του τριήμερου συνεδρίου «Κύριλλος και Μεθόδιος: Το Βυζάντιο και ο κόσμος των Σλάβων».

Η συμμετοχή επιστημόνων από όλο τον κόσμο στο συνέδριο – από το Λος Άντζελες των ΗΠΑ έως το Νοβοσιμπίρσκ της Ρωσίας, από την Σιβηρία μέχρι την Καλιφόρνια – υπογραμμίζει τόσο την παγκόσμια κληρονομιά των δύο Αγίων της πόλης μας όσο και την εξωστρεφή στρατηγική του Δήμου Θεσσαλονίκης. Στόχος μας, δεν είναι άλλος από το να καταστεί η Θεσσαλονίκη προνομιακός τόπος της επιστημονικής έρευνας για τον Κύριλλο και Μεθόδιο, για τη σχέση του Βυζαντίου με τους Σλάβους και για τις σύγχρονες και πάντα επίκαιρες προεκτάσεις της Κυριλλο-Μεθοδιανής κληρονομιάς.

Με εφαλτήριο το συνέδριο αυτό, ευελπιστούμε ότι η πόλη μας μπορεί να αναπτύξει προνομιακή σχέση με ένα σημαντικό πνευματικό κεφάλαιο που ενσωματώνει θεματικές διαχρονικού ενδιαφέροντος. Προνομιακή σχέση με το σλαβικό κόσμο και τα έθνη και τις κοινωνίες που τον συνθέτουν. Προνομιακή σχέση με όσους ασχολούνται με το σλαβικό κόσμο και συναντιούνται σε όλη την οικουμένη. Προνομιακή σχέση με την υπόλοιπη ελληνική επικράτεια μια που για τη χώρα και την κοινωνία μας στο σύνολό της η σχέση με το σλαβικό κόσμο είναι ένα διαρκές ζητούμενο – ζητούμενο πολιτισμικό, πολιτικό, οικονομικό.

Εμείς από την πλευρά μας βλέπουμε τα 1150 χρόνια από την αποστολή των Αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου στη Μεγάλη Μοραβία ως αφορμή για την ενεργοποίηση αυτού του κεφαλαίου της πόλης μας. Ευελπιστούμε ότι αυτή η ενεργοποίηση θα συμπεριλάβει από τον εξειδικευμένο ερευνητή του σλαβικού κόσμου μέχρι τον περαστικό επισκέπτη σλαβικής καταγωγής. Επιθυμούμε, και θα εργαστούμε γι' αυτό, η ενεργοποίηση αυτού του κεφαλαίου να αναβαθμίσει τη σχέση των πανεπιστημιακών μας σχολών, των ερευνητικών ιδρυμάτων της πόλης μας, του Μουσείου Βυζαντινού Πολιτισμού, της Εκκλησίας μας με τους δυνητικούς, ανά τον κόσμο, συνομιλητές τους. Αποσκοπούμε με την ενεργοποίηση του κεφαλαίου της Κυρριλο-Μεθοδιανής παράδοσης, να καταστήσουμε την πόλη μας σημείο αναφοράς ενός διαπολιτισμικού διαλόγου, που θα φέρει την ίδια τη Θεσσαλονίκη εγγύτερα στο σλαβικό κόσμο και το σλαβικό κόσμο εγγύτερα στη Θεσσαλονίκη.

Θα ήθελα από αυτό το βήμα να εξάρω τη συμβολή του Προέδρου του Κέντρου Μελέτης Πολιτιστικής Κληρονομίας Κυρίλλου και Μεθοδίου, καθηγητή Αντώνιου-Αιμίλιου Ταχιάου. Επίσης, ευχαριστώ τα μέλη της επιστημονικής επιτροπής που συγκρότησε και διαμόρφωσαν, υπό την καθοδήγηση του, αυτό το εξαιρετικά ενδιαφέρον διεθνές συνέδριο. Καθοριστική ήταν βέβαια και η συμβολή των ίδιων των συνέδρων που εργάστηκαν, από μέρη κοντινά όσο και απομακρυσμένα, για να συμβάλλουν στην επιστημονική έρευνα και στο διάλογο για τον Κύριλλο και τον Μεθόδιο.

Ο καθηγητής Αντώνιος-Αιμίλιος Ταχιάος κράτησε τη φλόγα της Κυρριλο-Μεθοδιανής παράδοσης ζωντανή στη Θεσσαλονίκη και φώτισε τη δικιά μας σημερινή διαδρομή. Συνεισέφερε με αυτόν τον τρόπο μέγιστες υπηρεσίες στην πόλη του, υπήρξε γενναιόδωρος στη Θεσσαλονίκη, και ακλόνητος, για χρόνια, στην πίστη του ότι η πόλη κάποια στιγμή θα αναγνωρίσει τη σημασία του έργου του για την ίδια. Στο βαθμό που θα μπορέσει να πει ο ίδιος ότι αυτή η πίστη του δικαιώθηκε, σε αυτόν το βαθμό και μόνο θα έχουμε πετύχει και στο δικό μας έργο.

Επίσης, ήθελα να ευχαριστήσω την Προϊσταμένη του Μουσείου Βυζαντινού Πολιτισμού, Δρ. Αγαθονίκη Τσιλιπάκου, που αγκάλιασε από την πρώτη στιγμή το συνέδριο, και είχε καθοριστική συμβολή στην εκθεσιακή διάσταση της επετείου. Οι εκδηλώσεις, συμπεριλαμβανομένου και του συνεδρίου αυτού, είναι η αρχή και όχι το τέλος της σχέσης του Δήμου μας και του Μουσείου με τους Κύριλλο και Μεθόδιο και με την επιρροή τους στο Βυζάντιο και στον κόσμο των Σλάβων. Απώτερος σκοπός μας είναι να συνενώσουμε δυνάμεις, να κινητοποιήσουμε χορηγούς, να ενεργοποιήσουμε εθνικούς και διεθνείς φορείς, για την οργάνωση μιας έκθεσης με θέμα «Το Βυζάντιο και οι Σλάβοι», που θα αποτελέσει διεθνές γεγονός.

Θα κλείσω με ένα μεγάλο ευχαριστώ για τα στελέχη του Δήμου μας και του Μουσείου Βυζαντινού Πολιτισμού, που σε μια δύσκολη περίοδο για τους ίδιους και τις οικογένειές τους, αντιμετώπισαν την πρόκληση της διοργάνωσης του συνεδρίου με πραγματικό πατριωτισμό και όχι ως θέμα ρουτίνας. Χωρίς τη συμβολή και την αυταπάρνησή τους δεν θα ήμασταν εδώ όλοι σήμερα.

Γιάννης Μπουτάρης
Δήμαρχος Θεσσαλονίκης

Mayor´s Greeting

On behalf of the Mayor of Thessaloniki Mr Yiannis Boutaris and with great pleasure, I inaugurate the three-day conference "Cyril and Methodius: "Byzantium and the world of the Slavs."

The participation of scientists from all over the world at the conference -from Los Angeles US to Novosibirsk Russia, from Siberia to California - underlines both the universal impact of the heritage of the two Saints of our city and the range of the extroverted strategy of the Municipality of Thessaloniki. Our goal is to render Thessaloniki a place of outstanding scientific research and dialogue on Cyril and Methodius, the relationship between Byzantium and the Slavs and the current influence of Cyril and Methodius heritage.

Due to this conference we hope that our city will develop a closely relationship with an important intellectual topic which is mostly related to a relevant to us context.

A privileged relationship with the Slavic world, the nations and societies which comprise. A privileged relationship with other people who deal with the Slavic world and can be encountered throughout the whole world. A privileged relationship with the rest of the Greek territory which is affected by the Slavic influence in several ways.

We see the 1150 years anniversary, of the mission to instigate the interest for Saints Cyril and Methodius in Great Moravia, as a good reason to instigate the interest for the heritage of the two Saints. We hope that this activation will attract both the specialized researcher of the Slavic world as well as the visitors of Slavic origin. We desire, and we will work in this direction in order to enhance the relationship between the relevant university faculties, our city research institutions, the Byzantine Museum, the Church with all of their potential interlocutors all over the world.

In the end, we seek, by activating the interest for Cyril and Methodius tradition, to transform our city into a centre of intercultural dialogue, which will bring Thessaloniki closer to the Slavic world.

I would also like to take the opportunity to pay tribute to the contribution of the President of the Heritage Study Center of Cyril and Methodius, Professor Athonios -Aimilios Tachiaos. Moreover, I would like to thank the members of the scientific committee which he set up and under his guidance organized this exceptional international conference. I would also like to stress the decisive contribution to the conference of the delegates themselves who worked both from nearby places and distant ones in order to conduce to the scientific research and dialogue on Cyril and Methodius, here in Thessaloniki.

Professor Anthonios -Aimilios Tachiaos kept the flame of Cyril and Methodius tradition alive in Thessaloniki and illuminated our own current path. He offered services of outmost importance to the city and he has been generous and steadfast to his belief that eventually Thessaloniki will recognize for its own benefit the importance of his work.

Furthermore, I would like to thank the Head of the Byzantine Museum Dr. Agathoniki Tsilipakou who embraced the conference from the beginning and had a decisive contribution to its fruition through the anniversary exhibition. The events, including the conference, are the beginning and not the end of the process to strength the relationship of the Municipality of Thessaloniki and the world of the Slavs through Cyril and Methodius. Our ultimate aim is to unite forces, to mobilize donors, national and international organizations, in order to organize an exhibition entitled "Byzantium and the Slavs", which will hopefully become a major international event.

Finally, I would like to thank very much the employees of our Municipality and of the Byzantine Museum who faced the challenge of organizing the conference with real zeal and enthusiasm despite all the shortcomings they were faced with. Without their contribution and altruism we would not have been here today.

Yiannis Boutaris
Mayor of Thessaloniki

Ως πρόεδρος του *Κέντρου Μελέτης Πολιτιστικής Κληρονομίας Κυρίλλου και Μεθοδίου* (Center for the Study of the Cultural Heritage of Cyril and Methoius) αισθάνομαι σήμερα μία ιδιαίτερη συγκίνηση. Από αυτή τη στιγμή αρχίζει ένα διεθνές συνέδριο το οποίο έχει ως θέμα τη ζωή, τη δράση και τον πολιτιστικό πλούτο που κληροδότησαν στον κόσμο των Σλάβων οι συμπατριώτες μας Θεσσαλονικείς άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος. Το συνέδριο αυτό πραγματοποιείται με την επέτειο των 1150 χρόνων από τη μετάβαση των δύο μεγάλων αυτών προσωπικοτήτων στη Μεγάλη Μοραβία, όπου έδωσαν αλφάβητο και κατέθεσαν τις πρώτες αρχές της σλαβικής θείας λατρείας και γραμματείας. Ένα τόσο μεγάλο γεγονός, το οποίο δημιουργούσε μία νέα πραγματικότητα στον ευρωπαϊκό χώρο, δεν ήταν δυνατό να περάσει απαρατήρητο και να μην εορτασθεί καταλλήλως εδώ, σ'αυτήν την πόλη. Όταν πριν από δύο χρόνια το Κέντρο μας αποτάθηκε στον Δήμαρχο της πόλης μας κύριο Γιάννη Μπουτάρη και τού πρότεινε να αναλάβει ο Δήμος Θεσσαλονίκης με τη δική μας συνεργασία, τη διοργάνωση αυτού του συνεδρίου, το οποίο και αρχίζει σήμερα, ο κύριος Δήμαρχος, αμέσως και με πλήρη ενθουσιασμό και κατανόηση της αναγκαιότητας ενός τέτοιου εορτασμού, αποδέχτηκε την πρότασή μας και, με τη συγκατάθεση και ολοκλήρου του Δημοτικού Συμβουλίου, προχώρησε στην εξεύρεση των οικονομικών πόρων για τη πραγματοποίηση του συνεδρίου. Πρέπει λοιπόν να εκφράσουμε τόσο προς τον κύριο Δήμαρχο προσωπικώς όσο και προς τα μέλη του Δημοτικού Συμβολίου τις θερμότατες ευχαριστίες μας για την κατανόηση αυτής της ανάγκης, ώστε να πραγματοποιείται σήμερα ένα καθαρώς επιστημονικό συνέδριο για τους δύο μεγάλους Θεσσαλονικείς εκπολιτιστές των Σλάβων. Κατά δεύτερο λόγο πρέπει να ευχαριστήσουμε εγκαρδίως όλους εσάς που δεχθήκατε με προθυμία να συμμετάσχετε στο συνέδριο και με τον πλούτο των ειδικών γνώσεών σας να δώσετε μία νέα ώθηση και προοπτική στην επιστημονική έρευνα των υπό εξέταση θεμάτων του προγράμματος, όπως και εσάς που θα θελήσετε να παρακολουθήσετε τις εργασίες του Συνεδρίου.

Είναι σε όλους μας γνωστό ότι ο Κύριλλος και ο Μεθόδιος δεν ήταν απλώς δύο θρησκευόμενοι πολίτες του Βυζαντίου, αλλά ήταν εξόχως ταλαντούχες προσωπικότητες και συγχρόνως δημιουργοί ενός νέου πολιτισμού. Η πρώτη σλαβική γραφή ήταν αυτή την οποία εφεύρε ο Κύριλλος και ονομάστηκε *glagolica*. Στη συνέχεια αυτή αντικαταστήθηκε από μία νέα γραφή, την οποία δημιούργησε ο επίσκοπος Πρεσλάβας (Preslav) της Βουλγαρίας Κωνσταντίνος, και αυτή προς τιμήν του Κυρίλλου ονομάστηκε *kyrillica*, είχε δε ως πρότυπο την ελληνική γραφή. Τόσο η πρώτη γραφή του Κυρίλλου, όσο και η δεύτερη του επισκόπου Κωνσταντίνου, υπήρξαν δημιουργήματα τα οποία έφεραν ακόμη πιο κοντά τον σλαβικό κόσμο προς τον ελληνικό, αυτόν ο οποίος είχε μία τεράστια πνευματι-

κή και πολιτιστική παράδοση. Αυτή η πραγματικότητα περικλείει και ένα κάλεσμα στην έρευνα των στοιχείων που ενώνουν πολλούς λαούς σήμερα. Η ελληνική γραφή και η συγγενής της *kyrillica* κρύβουν μία διαχρονική συνέχεια και αποτελούν ένα μόνιμο ενωτικό στοιχείο που φέρνει τον σλαβικό κόσμο εγγύτερα προς τον ελληνικό. Ωστόσο δεν πρέπει να παραγνωρίσουμε ότι και οι σλαβικοί λαοί, οι οποίοι υιοθέτησαν τη λατινική γραφή, έχοντας όμως πάντοτε ζωντανή την κυριλλομεθοδιανή παράδοση, διατηρούν πολλά κοινά στοιχεία με εμάς τους Έλληνες όπως και με τους λοιπούς Σλάβους της κυριλλικής γραφής. Ο μεγάλος Ιταλός σλαβολόγος Riccardo Picchio, καθηγητής του Πανεπιστημίου του Yale, αναφερόμενος σ' αυτήν την βυζαντινής προέλευσης σλαβική παράδοση, την ονόμασε Slavia ortodossa, συγχρόνως όμως και στο άλλο σκέλος, της γραφής δηλαδή με χρήση του λατινικού αλφαβήτου που αναφέραμε, έδωσε τον τίτλο Slavia romana, δηλαδή ρωμαϊκό σλαβισμό, βλέποντας ακριβώς τις κοινές βάσεις των δύο κόσμων.

Τελειώνοντας θα ήθελα, ως πρόεδρος της επιστημονικής επιτροπής που διοργάνωσε το Συνέδριο που αρχίζει σήμερα, να ευχαριστήσω θερμώς όλους εσάς που τόσο προθύμως προσήλθατε σ' αυτό, για να προσφέρετε με τις γνώσεις σας μία νέα όψη των επιστημονικών θεμάτων. Επίσης θα ήθελα δημοσίως να ευχαριστήσω την assistant professor της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης κυρία Αγγελική Δεληκάρη και τις συνεργάτιδες του Τμήματος Δημοσίων και Διεθνών Σχέσεων του Δήμου Θεσσαλονίκης κυρίες Κατερίνα Κρικώνη και Ολγα Κοτσαμπά, οι οποίες, με υπερβάλλοντα ζήλο και υπερβολικό κόπο, εργάστηκαν για την προετοιμασία του Συνεδρίου. Εύχομαι σε όλους εσάς υγεία και δύναμη για τη συνέχιση του δημιουργικού επιστημονικού έργου σας.

Anthony–Emil N. Tachiaos
Professor emeritus, Aristotle University of Thessaloniki,
corresponding member, Academy of Athens,
foreing member of Serbian Academy of Sciences and Arts
and Bulgarian Academy of Sciences.
President of the Center for the Study of the Cultural
Heritage of Cyril and Methodius.

Scientific Committee

Antony-Emil Tachiaos,
Em. Professor, Aristotle University of Thessaloniki,
Corresponding member, Academy of Athens,
Foreign member, Serbian Academy of Sciences and Arts
and Bulgarian Academy of Sciences, President of the Centre for the Study
of the Cultural Heritage of Cyril and Methodius, Greece,
President of the Scientific Committee

Reverend Archimandrite Nicephorus Phychloudis,
Dr. of Theology, Abbot of the Holy, Patriarchal Stavropegic
Monastery of the Vlatades (Moni Vlatadon)

Ioannis Tsekouras,
Emer. Professor and ex-rector of the University of Macedonia

Chrysanthi Mavropoulou-Tsioumi,
Emer. Professor, Aristotle University of Thessaloniki

George Velenis,
Emer. Professor, Aristotle University of Thessaloniki

Michael Tritos,
Dean of the Faculty of Theology, Aristotle University of Thessaloniki

Harvey Goldblatt,
Professor of Medieval Slavic Literature, Chair, Slavic Languages
and Literatures, Yale University

Pierre Gonneau,
Professor of the University of Sorbonne, Director,
Institute of Slavic Studies, Paris

Marcello Garzaniti,
Professor of Slavic Philology, University of Florence,
President, Italian Association of Slavists, Italy

Gelian Prochorov,
Professor, Member of the Institute of Russian Literature
of the Russian Academy of Science in St. Petersburg

Maria Mavroudi,
Professor of Byzantine History, University of California, Berkeley

Agathoniki Tsilipakou,
Dr., Director, Museum of Byzantine Culture, Thessaloniki

Nicolaos Marantzidis,
Associate Professor, Department of Balkan, Slavic and Oriental Studies,
University of Macedonia

Athanasios Semoglou,
Associate Professor, Department of History and Archaeology,
Aristotle University of Thessaloniki

Ilias Evangelou,
Assistant Professor, Department of Theology, Aristotle University
of Thessaloniki

Angeliki Delikari,
Lecturer, Department of History and Archaeology, Aristotle University
of Thessaloniki, Greece

Index

The slavic plan of Byzantium in the framework of "the Byzantine Commonwealth"

"Cyril and Methodius: A Lost Mission.
Was there an official Byzantine project for the Slavonic mission?"
V. Vavrinek Professor, Member of the Czech Academy of Sciences, Czech Republic 25

"The choice of the Thessalonian brothers Cyril and Methodius
for an unusual mission in the Slavic and Christian Moravia."
*I. Tarnanidis, Em. Professor of Aristotle University of Thessaloniki,
President of Greek Association of Slavists, Greece 39*

"The Constantinopolitan project of the Cyrilo-methodian mission
in the light of the Slavonic Vitae of Thessalonican brothers."
*M. Garzaniti, Professor of Slavic Philology, University of Florence,
President, Italian Association of Slavists, Italy 51*

" The Moravian mission - a successful and unsuccessful result
of the activity of Sts. Cyril and Methodius"
*Sv. Nikolova, Professor -Cyrilo-Methodian Research Centre
at Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria 69*

"With the Emperor's Help: Hearty Mission and Byzantine Diplomacy"
*S. Ivanov, Professor- Higher School of Economics,
Moscow St.Petersburg State University, Russia 87*

Byzantine influences in the culture of the Slavs

"Byzantium and the Slavs: Art, Paleography and Epigraphy"
*St. Harkov, Professor- University of Shumen (Music Department)
and University of Sofia (Faculty of Theology), Bulgaria 95*

The importance of the life and work of Saints Cyril and Methodius to the Slavs (from the Middle Ages to the present)

"The "Vita Constantini": transmission and scholarship"
G. Ziffer, Professor - University of Udine, Italy 105

"The corpus of the copies of Slavic sources of the lives and work
of Cyril and Methodius and their disciples"
*B. Mirčeva, Assoc. Professor-Cyrilo-Methodian Research Centre
of Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria 113*

"Byzantism and Slavdom: Political Ideology of Constantine Leontiev"
J. Zlatkova, Assistant Professor, Institute of Balkan Studies & Center of Thracology, Sofia, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria *121*

"The Politics and Pragmatics of St.John-Vladimir's Veneration & Pilgrimage"
K. Giakoumis, Deputy Rector, Professor of Art History and World History - University of New York Tirana, Rruga Medar Shtylla (former Komuna e Parisit), Albania *133*

"The Sophiological Idea - From St. Cyril to Serbian Medieval writers"
Dr. Bojovic, Professor - Faculty of Philosophy, Nis, Serbia *147*

The development of painting in the context of the Cyril - Methodius mission

" The monumental painting in the era of the brothers Cyril and Methodius as a background art of the Slavic peoples"
Ch. Mavropoulou - Tsioumi, Emer. Prof. Aristotle University of Thessaloniki, Thessaloniki, Greece *159*

"Saints Cyril and Methodius and their students in the Byzantine and post-Byzantine art (historical frame)"
K. Nihoritis, Associate Professor of Slavic Studies, University of Macedonia, Thessaloniki, Greece *169*

"The appearance of the portrait of Saint Constantine the Philosopher in the fourth and fifth decade of the 14th century"
I. Sisiou, Art Historian, Thessaloniki, Greece *201*

"Brick by Brick: The role of Thessaloniki in façade exterior decoration in the age of King Milutin's Patronage"
J. Ciric, Research Assistant, Institute for Art History Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Serbia *229*

"The church of St. Nicholas Kyritzis in Kastoria. Comments and observations in the earlier painting (frescoes and icons)"
A. Strati, Head of the Archaeological Institute of Macedonian and Thracian Studies, Deputy Head of 16th Dept. of Byzantine Antiquities, Greece *239*

The importance of the Slavic translations of Byzantine works

"The Significance of P2 for the Reconstruction of the Primordial Glagolitic Alphabet"
J. Fuchsbauer, Mag. University Assistant at the Department of Slavonic Studies, University of Vienna, Austria *255*

"14th - Century Bulgarian and Serbian Translations: Variability
in the Linguistic Adaptation of Byzantine Source Texts"
L. Taseva, Professor - Institute of Balkan Studies & Centre of Thracology,
Bulgarian Academy of Science, Bulgaria *267*

"Slavic Translations of Lenten Triodion Readings:
In Hymnum Acathistum/O nesedalnom"
G. Lenhoff, Professor- Department of Slavic Languages
and Literatures, University of California, Los Angeles, USA *279*

"The Greek loanwords in South Slavonic translations of Triodion"
E. Crvenkovska, Professor- Faculty of Philology Blaze Koneski,
University of Sts. Cyril and Methodius, Skopje, FYROM *295*

Byzantium and the Slavs (Art, Epigraphy and Music)

"Portraits of Byzantine Emperors in Serbian monumental painting:
Evidences of the relations of medieval Serbia with the world of Byzantium"
N. Dionysopoulos, Philologist, Dr. of Byzantine Art, Greece *307*

"Cyrilic inscriptions from the Athonite Monastery of Zografou as a resource
for its construction activity (15th-17th cent.)"
N. Mertzimekis, Dr. Archaeologist, 10th Dept of Byzantine Antiquities,
Ministry of Culture and Sports, Greece *321*

"The hermitage of the Virgin Merciful Great Prespa: an artistic
expression of time and space limit between two eras and two nationalities"
M. Paisidou, Assistant Professor, Department of History and Archaeology,
Aristotle University of Thessaloniki, Greece *333*

"The Importance of the Missionary Work of Cyril and Methodius
in the Shaping of Serbian Musical Identity"
Dr. Askovic, Assistant Professor- Faculty of Orthodox Theology
of the University of Belgrade, Department of Liturgics, Serbia *359*

The formation of the Slavic written language

"The Slavic alphabet and the relations between Byzantium and Bulgaria"
D. Cheshmedgiev, Professor, Bulgaria *377*

"The Cyrilic script: The historical context of its creation
and establishment in the world of the Slavs"
A. Delikari, Lecturer of Medieval History of Slavic Peoples Department of History
and Archaeology, Faculty of Philosophy, Aristotle University of Thessaloniki, Greece *389*

The ecumenical politics of Byzantium towards the Slavic world

"Cyril and Methodius as carriers of ecumenical policy of the Eastern Roman Empire in the world of the Slavs"
I. Evangellou, Assistant Professor of Theology, Aristotle University of Thessaloniki, Greece 403

"The Cyril - Methodius tradition of medieval Serbia"
R. Stankova, Associated Professor in Department of Old Bulgarian Literature, in Institute of Literature, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria 411

"Slavorum Apostoli. Roman Catholic Views on Cyril and Methodius: An Attempt of Appropriation?"
P. Argarate, Professor, Director -the Institute for Ecumenical Theology, Eastern Orthodoxy and Patrology, Faculty of Catholic Theology, University of Graz, Austria 423

Slavic translations of Byzantine works

"Cyrilo - Methodian juridical heritage and adoption of Byzantine political thought in Mediaeval Slavonic states"
D. Naydenova, Chief Assistant Professor - Cyrilo-Methodian Research Centre, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria 439

"The reception of Byzantine law among the Slavic populations: a comparative perspective"
P. Angelini, Professor Assistant - Department of Roman Law and Legal History, Law Faculty, University of Leuven, Belgium 453

"The poem of St. Cyril for St. Gregory the Theologian: a Byzantine epigram?"
E. Mineva, Department of Slavic Studies, University of Athens, Greece
I. Polemis, Professor of Byzantine Philology, University of Athens, Greece 465

Byzantium and Russia

"Dionysius the Areopagite: the history of revelation and publication of the name of the translator"
G. Prochorov, Professor, Member of the Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Science in St. Petersburg, Russia 475

"The Rus through the eyes of the Byzantines: 11th-12th century"
M. Gerolymatou, Senior Researcher, Institute of Historical Research, National Hellenic Research Foundation, Greece 485

"The first Russian Emperor's coronation in 1498 and the Byzantine tradition"
D. Pickova, Doc. PhDr., CSc., Institute of World History, Faculty of Arts, Charles University Prague, Czech Republic *499*

"The Manuscript of Arsenios of Elassona "The History of Russia"
B. Fonkic, Professor - University of Moscow, Member of the Academy of Athens, Russia *511*

"The reversal of a relationship: Russian hagiological traditions in Greek-speaking Orthodoxy (16th-19th c.)"
S. Paschalidis, Assoc. Professor, Dept.of Holy Bible and Patristics, Faculty of Theology, Aristotle University of Thessaloniki, President, Centre for Byzantine Research, Thessaloniki, Greece *519*

The impact of Cyril-Methodius heritage in Byzantium and the Slavs

"Canon to St. Demetrius and Cyrilo - Methodian Legacy among the Slavs"
L. Matejko, Mgr. Professor - University of Bratislava, Department of Russian Language and Literature, Slovakia *543*

"Saints Clement and Naum of Ochrid: Appearance and factual grounds for their epithet"
T. Filiposki, Assistant Professor - Institute of History, Faculty of Philosophy, Sts. Cyril and Methodius University, Skopje, FYROM *551*

"The Byzantine art of Speech in the world of Slavs. Two versions of the Alphabet acrostic in earlier Slavic translations of Byzantine hymns"
T. Borisova, Department of Slavic Studies, University of Athens, Greece *559*

"Phonetic adaptation of Greek words in the old Serbian manuscript menaia"
Z. Rankovic Associate Professor- Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Serbia *573*

"From the common old slavic to the modern "national" languages"
St. Mavrogeni, Lecturer - Department of Balkan, Slavic and Oriental Studies, University of Macedonia, Greece *585*

Slavs and Greeks. Diachronic course in history

"The legal and social status of Slavic tribes in the Balkan territories of Byzantium in the 7th to 10th century"
G. Leveniotis, Lecturer of Byzantine History, Department of History and Archaeology, Faculty of Philosophy, Aristotle University of Thessaloniki, Greece *601*

"From the universality of religious interventions of Justinian
to the universality of Cyril - Methodius mission: convergences and divergences"
S. Patoura, Research Director, National Hellenic Research Foundation, Greece *625*

"The term "Sklavinia" and the use of epithets which derive from national names
in the historical work of Theophylact Simokatti (7th cent.)"
A. Gkoutzioukostas, Assistant Professor of Byzantine History
and Institutions, Aristotle Univ. of Thessaloniki, Greece *639*

"First Church Jurisdictional change of Bulgaria between Constantinople
and Rome (864-870): Principles, motives interests and expectations"
Z. Konkyov, Faculty of Church History - Pontifical Gregorian University
of Rome, Head of the Administration Department of the Holy Synod
of Bulgarian Orthodox Church, Bulgaria *649*

"Between Constantinople, Rome and Ochrid. Notes on the Church Organization
in Serbian Principalities from 1018 to 1219"
Sr. Pirivatric, Institute for Byzantine Studies of Serbian Academy
of Sciences and Arts, Serbia *655*

"The Second Russian Mission in Jerusalem (1858) and Patriarch Cyril II (1845-1872)"
M. Litina, Researcher, History and Palaeographical Archive,
National Bank Cultural Foundation, Greece *667*

Byzantium and the Slavic world

"The "Slavic plan" of Byzantium and the spread of Christianity
in Bulgaria in the 9th century"
P. Sofoulis, Lecturer, Department of Slavic Studies, University of Athens, Greece *679*

"The translation "laboratory" of the philosopher Constantine''
in the Church of the Holy Apostles in Constantinople"
V. Katsaros, Professor of Medieval Greek Philology, Faculty of Philosophy,
School of Philology, Aristotle University of Thessaloniki, Greece *691*

"Empire, Papacy and Gentes in the Earliest Vitae
of St. Constantine-Cyril and St. Methodius"
A. Nikolov, Associate Professor- Medieval Bulgarian History,
Faculty of History, Sofia University St.Kliment of Ochrid, Bulgaria *703*

"The Church in Serbia at the time of the Cyrilo - Methodian mission in Moravia"
Pr. Komatina, Research Associate-Institute for Byzantine Studies of the Serbian
Academy of Sciences and Arts, Serbia *711*

The Byzantine mission of Hungarians in the 10th century.
Issues of the Slavic linguistic negotiation
A. Zoltan, Professor University of Budapest, Institute of Slavic and Baltic Philology, Hungary *721*

The Cyril - Methodius heritage in literature

"For Cyril - Methodius translation of the reading of Jeremaia's book"
T. Mostrova, Professor Cyril - Methodius Scientific Centre Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria *731*

"A new early Slavic manuscript of the Books of Apostles
(the second half of the XI century)"
E. Ukhanova Senior Research Fellow - Manuscript Department, The State Historical Museum Moscow, Russia *739*

"The Greek words in the collection "Thirteen Talks of Gregory
the Theologian "according to the manuscript of the 11th century."
L. Dolgushina, Professor at the University of Novosibirsk, Russia *759*

"Cyril and Methodius in the historical narrative of the Bulgarian Renaissance"
E. Naxidou, Lecturer of Modern and Contemporary History of Southeast Europe, Department of History and Ethnology, Democritus University of Thrace, Greece *769*

"The impact of the mission of Cyril and Methodius:
Byzantine resonances in the Chronicle of the Priest of Diocles"
A. Papageorgiou, Department of Slavic Studies, University of Athens, Greece *785*

Slavia Orthodoxa

"Uneasy Neighbourhood: Reflexes of Slavo-Byzantine Relations
in the Historiography of the Slavia orthodoxa"
R. Marti, Professor, Chair, Institut of Slavic Studies,Saarland University, Germany *799*

The Serbs and Byzantium under the "Byzantine Commonwealth"
Lj. Maksimovic, Em.Professor, Director at Institute for Byzantine Studies, Serbia *813*

"What Riccardo Picchio taught us about the Cyrilo-Methodian Legacy"
H. Goldblatt, Professor of Medieval Slavic Literature, Chair, Slavic Languages and Literatures, Yale University, USA *821*

Το Σλαβικο Σχεδιο του Βυζαντιου στο Πλαισιο της Βυζαντινης Κοινοπολιτειας

The Slavic Plan of Byzantium in the Framework of "the Byzantine Commonwealth"

Cyril and Methodius
Was there a Byzantine Missionary Program for the Slavs?

Vladimír Vavřínek (Prague)

The anniversary of the arrival of Constantine-Cyril and his brother Methodius in Great Moravia (863-2013) has once again attracted the attention of the scholarly public on the history of their mission. In respect to length, it was in fact only a short historical episode, which did not last even a quarter of a century. Its cultural significance, however, was epochal. Both brothers translated the Scriptures, for the first time in medieval Europe, into a local language and thus laid the foundations of Slavic literature. The heritage of their cultural work predetermined largely also the political fate of the southern and eastern Slavs. It is thus not surprising that the memory of these Saints preserved by their cult remained a living part of the spiritual history of these nations throughout the Middle Ages until this day. [1] The Cyrilo-Methodian tradition however never disappeared even in the Czech Lands as well as in Slovakia; at different times it played an important, though sometimes contradictory, role despite the fact that after Archbishop Methodius's death these lands rejected the cultural heritage of the Thessalonian brothers and further developed only in the sphere of the western

1 G. Podskalsky, «Die Erinnerungen an die hll. Kyrill und Method bei späteren südslavischen Autoren», in: A.-E. N. Tachiaos (ed.), Thessaloniki – Magna Moravia, Thessaloniki 1999, 25-35; T. Subotin-Golubović, « Reflection of the Cult of Saint Konstantine and Methodios in Medieval Serbian Literature», ibidem, 37-46; B. N. Florja – A. A. Turilov – S. A. Ivanov, Судьбы кирилло-мефодиевской традициип после Кирилла и Мефодия, Sankt Peterburk 2000; T. Sabev, «The Legacy of SS Cyril and Methodius in the Russian Otrthodox Church», in: A.-E. N. Tachiaos (ed.), The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow, Thessaloniki 1992, 25-32. On the tradition of the so-called 'Seven Holy Men' (sedmipočetníci) (of the two Thessalonian brothers and their five foremost pupils) in Bulgaria see recently A. Škoviera, Svätí slovanskí sedmipočetníci, Bratislava 2010; M. Skowronek – G. Minczew, Uczniowie apostołów Słowian. Siedmiu świętych mężów, Kraków 2010.

Latin civilization.[2]

While the activity and the cultural heritage of this Byzantine mission are justly described as one of the great milestones in the development of a great part of the European population, the contemporary Byzantine sources unexpectedly do not mention it at all. It is not surprising that none of the contemporary Byzantine chroniclers offers the least information. They devoted their attention mainly to the events at the imperial court, various scandals and extraordinary natural events and, in respect to the church, to the ecclesiastical controversies, donations to monasteries and of course various miraculous events. On the other hand, they cared very little about what took place at the edge of the empire or even in the areas distant far from its borders. A good litmus test is their interest in an event as historically significant and as important for the imperial family as the baptism of the Russian Prince Vladimir.

Patriarch Photios never mentions his excellent student and dedicated young friend Constantine the Philosopher, whom he, along with Emperor Michael III, sent to Moravia.[3] In the end of his encyclical letter to the eastern patriarchs from spring 867 Photios highlights the successes, which he achieved in the Christianization of the Bulgarians and mentions that he sent missionaries also to the wild Russians; about the Moravian mission however, this letter does not breath a word.[3] By then, admittedly, he may have had no news about the fate of this mission, its success or failure. In the period of Photios's second patriarchate (876-886), Methodius, by then already a Moravian Archbishop visited Constantinople; and according to the hagiographer he received a magnificent welcome from both Emperor and patriarch along with numerous gifts.[4] But even this meeting does not come up in any of Photios's later writings.

By then, Byzantium was ruled by Basileios I. His grand-son, the learned Emperor Constantine VII Porfyrogennetos, wrote a long study about his life and rule, in which he highlights Basileios's merits concerning the church and the spreading of the Christian faith. He minutely describes his care for the reconstruction of the obsolete and the building of new

2 On the Cyrillo-Methodian tradition in the Czech and Moravian history see V. Konečný, «Cyrilometodějské tradice v starší české literatuře», [The Cyrillo-Methodian traditions in older Czech literature] in: J. Macůrek – R. Večerka (eds.), Magna Moravia. Sborník k 1100. výročí příchodu byzantské misie na Moravu, Praha 1965, 567-586; B. Zlámal, «Die Entwicklung der kyrillo-methodianischen Tradition in der Tschechoslowakischen Geschichte», in: A. Salajka (Hrsg.), Konstantin-Kyrill aus Thessalonike (Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 22) 77-157. Cf. also S. Albrecht, Geschichte der Grossmährenforschung in den Tschechischen Ländern und in der Slowakei, Prague 2003.

3 Photios's encyclical letter ad thronos orientales from the spring of 867 – Migne, Patrologia graeca 102, col. 722-741.

4 Life of Methodius, 13. – The sources related to the Cyrillo-Methodian mission will be further quoted according to the edition prepared by L. E. Havlík et col., Magnae Moraviae Fontes Historici (MMFH) I-IV, Praha-Brno 1965-1971. Second, revised and enlarged edition was prepared by Z. Měřínský, D. Bartoňková and R. Večerka, Praha 2009-2013. For this passage see MMFH II, Praha 2010, 136-137.

churches and cathedrals. He also depicts his efforts to convert the Jews to the Christian faith and his desire to bring the Bulgarians, who according to his text initially received baptism but later fell away from the faith in Christ, back to the Christian fold. In his narrative also the godless Russians received baptism from the hands of the Archbishop sent by Patriarch Ignatios though only after they witnessed a miracle that the Gospel books thrown into flames did not burn.[5] Even in this text however there is no mention of Constantine-Cyril and his brother Methodius. It seems that the memory that missionaries had once been sent to distant Moravia fell, in the meantime, into oblivion. This explanation is further promoted by the fact that Constantine the Porfyrogennetos, who in his text *De administrando imperio* written sometime before the mid-10th century, speaks in five chapters about Great Moravia (it was he himself who coined its name), describes it in one passage as a land yet unbaptized (*abaptistos*).[6]

The first Greek work mentioning the work of Cyril and Methodius, though very biased by later tradition, is the *Life of Clement of Ochrid*, one of the first coworkers and pupils of the Thessalonian brothers, written around 1100 by Archbishop Theophylact who depicts the Saint as his first predecessor on the throne of the archbishops of Ochrid.[7] His Greek text, which became the model of all later not very rich production on this topic,[8] is generally considered based on an older legend written in Church Slavonic. Without the hagiographic and other works written in Old Church Slavonic by the pupils of both brothers[9] along with

5 Theophanes continuatus V –, ed. I. Bekker, Corpus scriptorum historiae byzantinae Bonn 1838, 211-353, esp. 341-344; also see the excellent translation of L. Bryer, Vom Bauernhof auf den Kaiserthron, Byzantinische Geschichtsschreiber 14, Graz-Wien-Köln 1981, 144-146.

6 R. Dostálová, «ΜΕΓΑΛΗ ΜΟΡΑΒΙΑ», Byzantinoslavica 17 (1966) 344-349, showed that this expression, first coined by Constantine the Porphyrogennetos, was used by this learned emperor not in order to express the alleged size of Svatopluk's principality but to indicate a land far beyond the empire's boundaries and not in its territory in the spirit of the classic Antique geography. Constantine Porphyrogenitus, De adm inistrando imperio, ch. 40/33 – ed. by Gy. Moravcsik, transl. by R. Jenkins, (Dumbarton Oaks Texts, 1), Washington, D.C. 1967, 176: ἡ μεγάλη Μοραβία, ἡ ἀβάπτιστος.

7 Βίος Κλήμεντος – edition: A. Milev, Гръцките жития на Климент Охридски, Sofia 1966; MMFH, II, Prague 22010, 176 ff. Cf. D. Obolensky, «Clement of Ohrid», in: idem, Six Byzantine Portraits, Oxford 1988, 8-33; «Theophylact of Ohrid», ibidem, 34-82. A. Delikari, Der Hl. Klemens und die Frage des Bistums von Velitza, Thessaloniki 1997, 31-45 (with rich bibliography).

8 A.-E. N. Tachiaos, «The Cult of Saint Methodius in the Byzantino-Slavonic World», in: E. G. Farrugia et al. (ed.), Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius, Roma 1988, 131-142.

9 Their collection, which contains the reprints from reliable editions with parallel Czech translation, appeared in the work Magnae Moraviae fontes historici II: Textus biographici, hagiographici, liturgici, Brno 1967; the second, revised and enlarged edition Praha 2010. See also J. Vašica, Literární památky epochy velkomoravské 863-885, [Literary monuments of the Great Moravian period, 863-885] Praha 1966, 2nd edition 1996. For an English translation of the Old Church Slavonic Lives of Constantine and Methodius see M. Kantor, Medieval Slavic Lives of Saints and Princes, (Michigan Slavic Translations 5), Ann Arbor 1983, 23-96, 97-138.

numerous documents and Latin texts such as the bulls of several Popes[10] we would thus know nothing about the existence and work of this so significant mission.

How should we understand this confusing fact? However different it seems from later historical perspective, the sending of missionaries to Moravia was in the eyes of the contemporary secular and ecclesiastic Byzantine authorities a matter of secondary importance. To them, Moravia was a distant land situated beyond the borders of the Roman Empire, of which they had no knowledge and which was of little importance to Byzantium at that time.[11] In the frontline of their church-political interests stood their effort to Christianize and gain control over the church of their powerful and dangerous neighbor, Bulgaria. Connected with the Bulgarian ecclesiastical jurisdiction was the conflict with the Holy See over the areas of former Illyricum closely linked with complicated debates on the acceptability of the interference of the Roman Pope with the internal affairs of the Constantinopolitan patriarchate, which ended in the so-called Photian Schism.[12] The Moravian mission was for Byzantium only of

10 The bull of Hadrian II Gloria in excelsis Deo is preserved only in an Old Church Slavonic translation in the Life of Methodius, chpt. 8, MMFH II, 22010, 127-130, and in the Eulogy on Cyril and Methodius, ibidem, 149-150; the letters of Pope John VIII to the Bavarian bishops, the East-Frankish King Louis the German and his son Karlomann and the instruction to the Papal legate Paul of Ancona from 873, MMFH III, n. 46-51, 159-170; his letters addressed to Prince Svatopluk and Archbishop Methodius from June of 879, ibidem, n. 80-81, 189-193; his bull Industrie tuae from June 880, ibidem, n. 90, 197-208; and his letter to Methodius from March 881, ibidem, n. 95, 210-212; the letter of Stephen V to Svatopluk, ibidem, n. 101, 215-225, and instruction to his legates, ibidem, n. 102, 226-229; the protest letter of the Bavarian bishops against the renewal of the Moravian diocese from 900, ibidem, n. 109, 232-244; the letters of Anastasius Bibliothecarius, Bishop Gauderich and Emperor Charles from 875, ibidem, n. 59 a 60, 175-181; and finally the famous Conversio Bagoariorum et Carantanorum, ibidem, 292-322, especially 318 ad.

11 The first finds of the magnificent jewelry from the Great Moravian period discovered in Staré Město u Uherského Hradiště already in the 1920's led to the conclusion that these were imported from Byzantium; L. Niederle therefore called them 'the Byzantine-oriental jewel' and deduced that lively trade must have existed between Great Moravia and Byzantium already since the first half of the 9th century. See: L. Niederle, «Byzantské šperky v Čechách a na Moravě», [The Byzantine jewels in Bohemia and Moravia] Památky archeologické XXX (1927) 339 ff.; idem, «Byzantský obchod a země české v IX. a X. století», [Byzantine trade and the Czech Lands] in: Pekař collection vol. I, Praha 1930; see also F. Dvorník, Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance, Praha 1933, 224 ff. This idea was maintained for a long time but after the systematic archeological research of the Great Moravian locations in the second half of the 20th century brought hundreds of these decorative objects from precious metals of various kinds, it was possible to prove that the majority of them was made by local masters and their original models must be sought not in central Byzantium but rather in the Latin towns in the Adria. Nowadays these objects are called the 'Veligrad jewel.' Their chronology remains subject to debate but it is clear that at least two eras of their development may be recognized, the earlier of which must be placed already into the first half if not into the beginning of the 9th century. Most recently see the recent detailed analysis of F. Galuška, Hledání původu. Od avarských bronzů ke zlatu Velké Moravy, [The searching for the origins. From the Avar bronze items to the Great Moravian gold.] Brno 2013, especially 99 ff. The imports from Byzantium itself (the Constantinopolitan area) were rather unique in Moravia and even those probably came there indirectly but perhaps through the mediation of Venice. See O. Tůma, «Great Moravia's Trade Contacts with the Eastern Mediterranean and the Mediating Role of Venice», Byzantinoslavica XLVI (1985) 67-77.

12 F. Dvorník, The Photian Schism. History and Legend, Cambridge 1948, 91 ff.; H. Chadwick, East and

secondary significance.

Most of all, from the perspective of the Byzantine political interests in was clearly a complete failure.[13] In course of their stay in Moravia, Constantine and Methodius understood that this land both by its geopolitical situation and cultural tradition belonged to the sphere of the western patriarchate.[14] The possibility of materializing Rastislav's political goal of creating an independent Moravian diocese subjected to the patriarch of Constantinople, which they apparently had to prepare, became completely impossible especially after the Bulgarian khan Boris who in 864 or 865 received baptism from Byzantium but already in the fall of 866 chased all Greek missionaries out of his land and subjected it to Rome. If a strong political tension or even enmity existed between Moravia and Bulgaria already before then, this act created a strong ecclesiastical dam preventing the possible inclusion of Rastislav's principality into the framework of the Byzantine Church. The personal position of both Thessalonian brothers became even more insecure when in September 867 a coup d'état took place in Byzantium, in course of which emperor Michael III, who had sent them to Moravia, was murdered and Patriarch Photios, Constantine's teacher and friend, was deposed and exiled by the new emperor.[15] These events were apparently another reason, for which they decided to

West: The Making of a Rift in the Church, Oxford 2003, 106 ff.

13 From the numerous earlier works devoted to the history of Cyril and Methodius let us mention: F. Dvorník, Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance, Praha 1933; F. Grivec, Konstantin und Method, Lehrer der Slaven, Wiesbaden 1960; L. Boyle, Cirillo et Metodio, I santi apostoli degli Slavi, Roma 1963; P. Duthilleul, L'Évangelisation des Slaves.Cyrille et Méthode, Tournai 1963. A.-E. N. Tachiaos, Cyril and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs, Thessaloniki 1989. For my own views see V. Vavřínek, Cyril a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem, [Cyril and Methodius between Constantinople and Rome] Praha 2013.

14 From literature on Christianization of Great Moravia before the arrival of the Byzantine mission see V. Vavřínek, Die Christianisierung und Kirchenorganisation Grossmährens, Historica VII (1963) 5-56; idem, Předcyrilometodějské misie na Velké Moravě, [Pre-Cyrillo-Methodian missions in Great Moravia] Slavia 32 (1963) 461-480; Z. R. Dittrich, Christianity in Great Moravia, Groningen 1962; F. Dvorník, Byzantine Missions among the Slavs, New Brunswick, N. J. 1970; A. P. Vlasto, The Entry of the Slavs into Christendom, Cambridge 1970; D. Třeštík, Vznik Velké Moravy, [The birth of Great Moravia] Praha 2001. For the newest synthesizing monograph with a rich bibliography on the history and Christianization of Great Moravia see Z. Měřínský, Morava na úsvitě dějin [Moravia at the dawn of history] (Vlastivěda moravská, vol. 4), Brno 2011 (2013).

15 F. Dvorník, Byzantine Missions, 136 ff., and especially The Photian Schism, 138 ff., pointing out that the Byzantines usually did not want to navigate in the winters months, claimed that Constantine and Methodius learned about the political changes in Byzantium only in the beginning of summer 868 in Rome when the legate of Basileios I., the spatharios Euthymios, brought there his official message (dated December of the previous year). Since the mid-9th century, a busy trade existed among the Byzantine ports and Venice and it is thus very probable that a message as shocking as the coup d'état in Constantinople would have reached Venice by this road already by the end of October or in the beginning of November of 867, that is at the time when both brothers received the invitation of Nicholas I in the same city. That sailing in winter was not an exception proves the fact that another legacy of Emperor Basileios I, which left Constantinople sometime after December 11, 868, and that in two ships. One with Photios's partisans was wrecked in course of the voyage

accept the invitation of Pope Nicholas I and leave for Rome.

Finally, it was two Roman popes who decided to favorably respond to the requests of the Moravian and Pannonian princes promoted by the Byzantine missionaries, though both had political agendas of their own.[16] Hadrian II decided to renew the Pannonian diocese destroyed at the end of the 6th century by nomadic tribes and consecrated Methodius as its missionary archbishop. By taking sovereignty over this church province, which was to include also the Slavic territories north of the Danube, he wanted to curb the expansionism of the Eastern Frankish episcopate on one side and the patriarch of Constantinople on the other. By creating an independent Moravian Metropolis, John VIII wanted to secure the support of a strong Slavonic ruler in the north when his political aims in southern Balkans missed its aim.

We thus witness one of the greatest paradoxes so typical of the Cyrillo-Methodian mission.[17] Methodius, the leading personality of the Byzantine mission, was later entrusted by the Roman pope with the office of the apostolic legate for the Slavic lands. An independent Moravian ecclesiastical province requested by Rastislav from the Byzantines thus finally materialized but not within the framework of the Constantinopolitan but the western patriarchate. Due to Methodius's diplomatic abilities the Moravian prince, not Rastislav, who requested the missionaries from Byzantium, but Svatopluk, who favored Methodius's Latin opponents, was recognized as a sovereign ruler independent of other secular princes, though not under the aegis of the Byzantine emperor but under the patronage of the Holy See.

The decision to submit to the Roman jurisdiction and with it the recognition of the Papal primacy in the church[18] was from Methodius's perspective dictated by the geographical-political conditions and their recognition was a sign of pragmatic realism. It however did not mean taking an anti-Byzantine stand. The Old Church Slavonic *Lives* of both brothers and especially the *Life of Constantine*, apparently written with direct participation of Methodius, contain various elements of official Byzantine political philosophy, according to which the Byzantine emperor was instituted by God in order to rule the Christian *oikumene* as his

while the partisans of Patriarch Ignatios sailing in the other reached their destination and landed in south Italy and sometime in 869 entered Rome. Cf. M. McCormick, Origins of European Economy. Communications and Commerce AD 300 – 900. Cambridge 2001, esp. 458-463.

16 V. Vavřínek, Cyril a Metoděj, 173 ff., 241 ff.

17 Other paradoxes of the history of the Cyrillo-Methodian mission were indicated by I. Ševčenko, «Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission», Slavic Review 23 (1964) 220-236.

18 The recognition of the Papal primate in the church appears in the Old Church Slavonic Life of Methodius expressed in several ways: in the overview of the ecumenical councils in VM 1 (of which there are in accordance with the views of the Holy See and in contrast to similar contemporary Byzantine overviews mentioned only six) where the Pope is always mentioned in the first place as the initiator of the council; in identifying the Roman Pope with Saint Peter as the vicar of Christ; and finally in the title used by the author for the contemporary Pope (apostolik). Cf. V. Vavřínek, Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje, [The Old Church Slavonic Lives of Constantine and Methodius] Praha 1933, 108 ff.

vicar, and the Byzantine Empire was Christ's kingdom on earth.[19] Constantine and Methodius aimed their efforts to prosper the people of the land, to which they had been sent, in order to fulfill their mission. Their work in Moravia took place in the time of a great schism between the eastern and western church, the so-called Photian schism. In these political conflicts both brothers however showed a rare impartiality, did not enter them as partisans of one or both competing parties, but rather thought, lived and acted in the spirit of early Christian universalism as members of one undivided Church of Christ.

As main aim towards a successful completion of their mission to the Moravian Slavs, Constantine and Methodius perceived the translation of the Holy Script and other texts into the Slavic language and its introduction into liturgy. According to the traditional interpretation, which may still be found in contemporary scholarly literature, it was merely a use of the common Byzantine practice in yet another ethnic environment.[20] According to some scholars, this idea emerged in the intellectual circle around Patriarch Photios, one of whose eminent pupils was Constantine the Philosopher.[21] A hypothesis was even pronounced that it was a well thought-through project prepared in advance of the Byzantine government authorities aimed to serve as means of converting the Slavic nations to Christianity under the aegis of the Constantinopolitan patriarchate.[22]

Such hypotheses however lack sufficient support of the primary sources. It is true that the members of Christian nations in the Near East such as the Syrians, the Copts in Egypt or the Armenians and Iberians (Georgians) on the Caucasus and many others, since the early Christian period developed literature in their own languages and celebrated liturgy in them. It

19 V. Vavřínek, Cyril a Metoděj, 298 ff.

20 E.g. I. Dujčev, «La problema delle lingue nazionale nel medio evo e gli Slavi», Ricerche slavistiche 8 (1960) 59; D. Zakythinos, «Les peuples de l'Europe du Sud-Est et leur rôle dans l'histoire. La synthèse byzantine», in: Ier Congrès internacional des études balkaniques et sud-est européennes, Sofia 1966, 21 ad.

21 This thesis was recently pronounced by Chr. Trendafilov in the lecture called «The letter of Patriarch Photios to the Catholicos Zecharias, Constantine the Philosopher and the birth of the prototype of the missionary language in 860-863 » at the international conference Cyril and Methodius: Their Mission and Europe. 1150 Years since the Arrival of the Thessalonian Brothers in Great Moravia, Velehrad, May 13-17, 2013 (the study will be published in the proceedings of this conference). Cf. also J. Herrin, Byzantium. A surprising life of a medieval empire, London 2008, 131 ff.

22 A.-E. N. Tachiaos, Cyril and Methodius of Thessalonica, 58 ff., pronounced the hypothesis that the Byzantine government circles already before the arrival of the Moravian legates in Constantinople prepared the project of mission to the Slavs. He saw the support for this idea in the information in the VC 8, according to which Constantine in course of a winter break on the way to the Khazars found in Kherson in Crimea a Gospel and a Psalter written "in Russian letters" and met there a "person speaking this language." Tachiaos then developed this thesis in greater detail in the study «Cyril and Methodius in the Perspective of the Byzantine "Slavic Project"», in: Obraz i slovo – Εικόνα και λόγος. Recueil á l'occasion du 60e anniversaire du Prof. Axinia Džurova, Sofia 2004, 407-415. For a polemic with this idea see the study by V. Vavřínek, «"Russische Buchstaben" im byzantinischen Cherson», in: Kl. Belke et al. (eds.), Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag, Wien-Köln-Weimar 2007, 693-703.

was however not due to official Roman or Byzantine policy but only a continuation of older cultural traditions of these nations after the adoption of Christianity. The Byzantine Church was however since its beginning purely Greek and the loss of the eastern provinces due to the Arab expansion in the 7th century only more clearly added to the complete Hellenization of the Byzantine society.[23]

In the iconoclast period, the missionary activity of the Byzantine Church beyond its borders ceased and it was only renewed and invigorated in the 9th century, mainly under Photios's patriarchate. Official Byzantine missions were simultaneously closely connected with the Byzantine imperial policy[24] for none of them, with the exception of the Cyrilo-Methodian mission, sought to celebrate liturgy in local languages. Since the end of the 8th century and especially in the 9th century, the Byzantine Emperors attempted to renew their rule over the Greek provinces earlier occupied by the Slavic tribes and except for various administrative directives they also renewed the decentralized ecclesiastical organization.[25] There is nevertheless no sign that they would try to use the local languages to facilitate this process. Quite the contrary. Emperor Leo VI in his famous passage of his work *Taktika* explicitly states that his father Basileios I seeking to subdue the Slavs in Greece used both Christianization and Hellenization to achieve his purpose.[26] These two processes were evidently closely intertwined. When the Bulgarians received Christianity, Patriarch Photios sent to their land Greek missionaries as did Patriarch Ignatios, when after the Roman intermezzo Boris returned to the Constantinopolitan fold. The sources contain no information that these priests would have used Bulgarian in their missionary practice. The sizeable correspondence exchanged by the Roman Popes, Byzantine Emperors and patriarchs, Bulgarian Khan Boris, and perhaps also the Dalmatian clergy regarding the ecclesiastical jurisdiction over Illyricum does not contain any reference to the possibility of using the local vernacular in liturgy.[27] The same applies to

23 G. Dagron, «Les origines de la culture et langue de l'État», Revue historique 93, t. 241 (1969) 23-53.

24 For the Byzantine missions in general, see H.-G. Beck, «Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen Reich», in: Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo XIV, Spoleto 1967, 649-674; P. Christou, «The Missionary Task of the Byzantine Emperor», Byzantina 3 (1971) 277-286; Chr. Hannick, «Die byzantinischen Missionen», in: K. Schäferdiek (ed.), Die Kirche des frühen Mittelalters (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II/1), München 1978, 279-359; I. Ševčenko, «Religious Missions Seen from Byzantium», Harvard Ukrainian Studies 12-13 (1988/89) 7-27; P. Schreiner, «Die byzantinische Missionierung als politische Aufgabe: Das Beispiel der Slaven», Byzantinoslavica LVI (1995) 525-533; S. A. Ivanov, Византийское миссионерство. Можно ли сделать из «варварва» христианина ?, Moskva 2003.

25 F. Dvorník, Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle, Paris 1926, a reprint with the introduction by P. Charanis, Hattiesburg, Miss. 1970, 71 ad.

26 Leon VI, Taktika XVIII/101 – Migne, Patrologia graeca 107, col. 969. Cf. D. Obolensky, The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500-1453, London 1971, 81.

27 For a detailed analysis with references to the editions of individual letters see F. Dvorník, The Photian Schism, 91 ff. Cf. L. Simeonova, Diplomacy of the Letter and the Cross. Photios, Bulgaria and the Papacy, 860s – 880s, Amsterdam 1998.

the acts of the councils of 869/870 and 879/880, in which the question of Bulgaria was an important point.[28]

The idea of translating the Gospels for the use of the mission in Moravia creating a basis for literary production in the Slavic language (and the intention to sing there liturgy in this 'barbarian' language) was thus the original thought of Constantine the Philosopher.[29] In his time such an idea had no equal, it was something new and until then unheard of, an act which surpassed the thinking of his contemporaries not only in the West but also in his home country where his compatriots considered themselves culturally superior to everything non-Hellenic.[30] The views of Patriarch Photios well describe it as he claimed that the divine Providence purposefully selected Greek as the means of spreading the Christian faith because only this language, cultivated into greatest precision already by ancient philosophers, possessed sufficient means for expression and precise formulation of all its subtilities.[31]

With the support of Prince Rastislav, Constantine and Methodius could successfully begin teaching in the Slavic language and it seems that the liturgy celebrated in this tongue brought them much favor also in wider echelons of the Moravian society. This practice clearly ignited the resistance of the Frankish and other Latin priests working at that time in Moravia who considered the introduction of a new liturgical language a heresy, claiming that liturgy may be performed only in those three languages, in which the sign on Christ's cross was alleg-

28 Acta Concilii Constantinopolitani IV (869-870) – ed. Mansi, XVI, 1-208 (versio latina), XVI, 300-408 (versio graeca). Acta Concilii Constantinopolitani V (879-880) – ed. Mansi, XVII, 365-525.

29 I included the arguments for this interpretation in V. Vavřínek, «The Introduction of the Slavonic Liturgy and the Byzantine Missionary Policy», in: V. Vavřínek (ed.), Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.-11. Jahrhundert, Praha 1978, 255-279 (abbreviated Russian translation: «Культуные и церковно-политические предпосылки возниквения славянской литургии», in: P. Dinekov et al. (ed.), Kirilo-Metodievski studii IV, Sofia 1987, 130-137); V. Vavřínek – B. Zástěrová, «Byzantium's Role in the Formation of the Great Moravian Culture», Byzantinoslavica 43 (1982) 161 -188.

30 I. Ševčenko, «Three Paradoxes», 227 ff.; D. Obolensky, «Cyrille et Méthode et la christianisation des Slaves», in: La conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo (Settimane di studio del Centro italiano sull'alto medioevo XIV), Spoleto 1967, 587-609, especially 594 ff.

31 Photios formulated these ideas in his letter to the catholicos of the Armenian Church Zecharias recently analyzed by Chr. Trendafilov (see fn. 23). While F. Dvorník, The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew, Cambridge, Mass. 1958, 239 ff., like other scholars admitted the possibility of their authenticity, V. A. Arutjunova-Fidanjan, «К вопросу об авторстве Послня к Захарии», in: Vizantijskije očerki, Moskva 1996, 56-75, attempted to prove that Photios could not have been the author of these letters but that they were written later. Whether Photios did formulate these letters or whether they are the work of a ghost writer (perhaps of some Armenians of the Chalcedon confession living in Constantinople as Trendafilov admits), it is clear that they contain his ideas. In his letter addressed to the patriarch of Aquileia Photios writes that Pope Leo III had the Confession of faith grafted into a silver plate in Greek in order to prevent its precise meaning from being corrupted by formulation 'in the Barbarian' language, by which he clearly meant Latin (Photii epistulae et amphilochia, II, ed. B. Laourdas – L. G. Westerink, Leipzig 1984, ep. 291, pp. 141-142); in reality the Pope had two plates made one with the Credo in Greek and the other in Latin.

edly written, that is Greek, Latin and Hebrew.[32] Without success, Constantine attempted to defend the Slavic literature in his enthusiastic defense in front of the gathered Latin clergy in Venice.

It was only Pope Hadrian II who finally approved and blessed Constantine's translations. Rather than Constantine's eloquence and argumentation, Hadrian may have been impressed by the translation of the alleged relics of St. Clement, the fourth Bishop of Rome, which Constantine discovered in Kherson in Crimea in course of his journey to the Khazars and later brought through Moravia to Rome. For some time, however, nothing else happened. Only after Constantine's death, Methodius managed to secure the approval of two Popes to celebrate liturgy in the Slavic language in the lands of the rulers, who requested his service. For both of them it was however rather a concession, by which they sought Methodius's collaboration in promoting their own agendas. Hadrian II consecrated Methodius as a missionary bishop in Pannonia with the right to celebrate liturgy there in the Slavic language so that by instituting this Diocese he would gain a basis to assert the papal sovereign power in this area both against Byzantium on one hand and the East-Frankish bishops on the other.

Another Pope, John VIII enforced the release of Methodius from the Bavarian prison instigated by local bishops in 873. Simultaneously, he however forbade the Slavic liturgy. Only when he confirmed Methodius in the office of the Moravian (not the Pannonian) Archdiocese in 880, he allowed him and his clergy to celebrate liturgy in the Slavic language but limited this privilege only to the territory under Svatopluk's rule. The Pope probably yielded to Methodius's pleading mainly to ensure the loyalty of this Byzantine, who governed the church in an important Slavic state in the north, in the time when he intensely though mostly vainly sought to promote the interests of the Papal Curia in the Balkans. But even this privilege did not remain valid for long. Mere five years later, immediately after Methodius's death, another Pope, Stephen V, forbade Slavic liturgy and Prince Svatopluk allowed the representative of the Latin party of the Moravian church, Wiching, to chase out the eminent Slavic clergy from Moravia and even sell others to slavery.

I however do not believe that the ideas and intentions of Constantine and Methodius would have found much understanding or support even in Byzantium. Constantine's biographer claims that Michael III when he charged him with the Moravian mission espoused his decision to create for the Slavs books in their language. It is however uncertain whether already by then Constantine aimed to translate the liturgical books, an act, which the *Life of*

32 F. Thomson, «SS. Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilinguism. A Contribution to the Study of Patristic and Mediaeval Theories of Sacred Languages», Analecta Bollandiana CX (1992) 67-122 (with an exhaustive bibliography on this topic).

Constantine chapter 15 places only into the period of his work in Moravia, or only to complete the translation of the Gospels, as would follow from the text of the legend. Why the Emperor and apparently also the patriarch would have agreed with this intention, which was in contrast with the contemporary common Byzantine missionary practice, remains unclear. If it did happen, it was apparently because such an experiment, unthinkable in the territory of the Byzantine Empire, was to be tested in a distant Slavic land outside its sphere of immediate political interest.

After his return from the second journey to Rome, probably in the fall of 881 (or perhaps a year later), Methodius travelled to Constantinople where he apparently spent several months. Why he went there or what he did there the sources do not tell. His biographer only tells us that "the Emperor received him with great honors and joy, praised his teaching and kept from his pupils a priest and a deacon along with the books." These books were apparently Slavic books but that they would have contained liturgy and that these two Methodius's pupils would then have founded in Constantinople a center of Slavic literature and liturgy (as some scholars have claimed[33]) is only a hypothetical speculation, which is not in the least supported by even indirect suggestions of the sources.

These two Slavic clergymen left behind in Constantinople were in several years accompanied by others. Methodius's pupils whom Wiching sold to Jewish traders were brought to the slave market in Venice. The legate of the Byzantine emperor Basileios I was present and bought them out. Some of them he brought with him to Constantinople where the Emperor himself allegedly welcomed them, and re-introduced them into their original offices as priests and deacons.[34] This must have taken place in the summer months of 886 because already by the end of August of that year emperor Basileios I died after a hunting accident. Some of these clerics remained in Byzantium but those were most probably hellenized. Nothing indicated that a center of Slavic liturgy would have developed in Constantinople under the rule of Basileios's son Leon IV the Wise. The majority of them went to Bulgaria, either immediately after the death of Basileios or some time later along with the son of the Bulgarian Khan Boris-Michael, Symeon, whom Boris called to return back to Bulgaria in 993 in order to take over the rule.

The cultural work of the Cyrillo-Methodian mission, almost eliminated by the drastic expulsion of Methodius's pupils from Moravia, was finally preserved and that especially due to the Bulgarians. Already khan Boris kindly received Methodius's eminent pupils who sought refuge by him (apparently these were the colleagues of the two brothers who came with them

33 F. Dvornik, Byzantine Missions, 184; J. Vašica, Literární památky, 251, with references to earlier authors.
34 The Life of Naum, MMFH II, 22010, p. 154.

from Byzantium to Moravia), and sent them to the western part of his territory, Macedonia, where under Clement's direction they built a center of Slavic literature in the region by the Ochrid Lake, for which they used the Glagolitic letters created by their great teacher Constantine-Cyril.

The Church Slavonic literature flourished in Bulgaria under Tsar Symeon (893-927) fomented apparently by Methodius's pupils ransomed in Venice, who then came to his new residence in Preslav, where they brought up a number of local disciples. Symeon spent his youth at the imperial court in Constantinople where he received an excellent education. He recognized the potential of literary education for the Bulgarian society but at the same time on the case of the Slavs in Greece he also realized the danger of the pressure of the advanced Byzantine civilization. In receiving the Church Slavonic language as the official language of the Bulgarian Church and the state, he found a solution to this problem. He variously supported the translation of the Greek theological but also other literary works and he himself actively participated in this practice.[35] These translations became an effective instrument of massive reception of the Greek literature and learning and facilitated the Bulgarian access to the Byzantine civilization without running a danger of being hellenized and losing ethnic identity.

The southern and eastern Slavs took over the Church Slavonic literature and liturgy through the service of the Bulgarian clergy, in whose environment this in Byzantium originally 'unwanted' child proved a most effective means of reception of the Byzantine civilization. The cultural heritage of the Cyrillo-Methodian mission thus allowed for the emergence of a belt of countries on the borders of Byzantium, politically independent but culturally and spiritually interconnected with the empire, which the late Sir Dimitri Obolensky aptly described as the "The Byzantine Commonwealth."

35 G. Podskalsky, Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865-1459, München 2000.

Η επιλογη των Θεσσαλονικεων Αδελφων Κυριλλου και Μεθοδιου για μια Ασυνηθιστη Ιεραποστολη στη Σλαβικη και Χριστιανικη Μοραβια

Ιωάννης Χρ. Ταρνανίδης, Ομ. Καθηγητής Α.Π.Θ.

Με βάση τις πληροφορίες που μας δίνουν οι Βίοι των δύο αγίων, αλλά και οι λοιπές γύρω από το θέμα πηγές[1], οι αδελφοί Κωνσταντίνος-Κύριλλος και Μεθόδιος στάλθηκαν από τον αυτοκράτορα Μιχαήλ Γ΄ κατά το έτος 863 στη σλαβική χώρα της κεντρικής Ευρώπης Μοραβία, προκειμένου να εξηγήσουν στη δική τους (τη σλαβική) γλώσσα την ορθή πίστη'.

Όπως βέβαια μας πληροφορούν οι παραπάνω πηγές, η ενέργεια αυτή απετέλεσε την απάντηση του βυζαντινού αυτοκράτορα σε ανάλογο αίτημα του Μοραβού ηγεμόνα Ροστισλάβου. Όμως το εγχείρημα είχε κάποιες ιδιαιτερότητες που καθιστούσαν την αυτοκρατορική απόφαση ασυνήθιστη ακόμα και για τα βυζαντινά δεδομένα, αφού για πρώτη φορά οι ιεραπόστολοι θα έπρεπε να εμπλουτίσουν και να διαπλάσουν σε μεγάλο βαθμό μια ξένη, φτωχή και ακατέργαστη γλώσσα – εν προκειμένω τη σλαβική – ώστε να είναι σε θέση να συμπεριλάβει στο λεξιλόγιό της έννοιες άγνωστες,

1 Σχετικά με την ιστορικότητα των εν λόγω βασικών πηγών (του Βίου του Κωνσταντίνου-Κυρίλλου και του Βίου Μεθοδίου), οι οποίες διασώθηκαν στην αρχική τους μορφή στην παλαιοσλαβική γλώσσα και σε κυριλλική γραφή, μαζί με εκτενή σχόλια και τη σχετική πλούσια βιβλιογραφία, μπορεί ο ενδιαφερόμενος να βρει στην ελληνική απόδοσή τους, την οποία εκπόνησε πρόσφατα ο καθηγητής Αντ.-Αιμίλιος Ταχιάος εκ του πρωτοτύπου. Βλ. Αντ.-Αιμ. Ν. Ταχιάου, *ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΙΟΣ. Οι αρχαιότερες Βιογραφίες των Θεσσαλονικέων εκπολιτιστών των Σλάβων*, [Uninersity Studio Press] Θεσσαλονίκη 2008. Είχε προηγηθεί η ελληνική τους απόδοση από τον Ι. Αναστασίου, υπό τον τίτλο "Βίος Κωνσταντίνου-Κυρίλλου, Βίος Μεθοδίου (μετάφρασις), Βίος Κλήμεντος Ἀχρίδος" *Ἐπιστ. Ἐπετ. Θεολογικῆς Σχολῆς του ΑΠΘ*, τ. ΙΒ΄], Θεσσαλονίκη 1968, 118-161 με βάση τη γερμανική μετάφραση του J. Bujnoch, *Slavische Geschichtsschreiber. Band I. Zwischen Rom und Byzanz*, Verlag Styria1958 και του Α. Πρωτοπαπά, *Κύριλλος και Μεθόδιος ανάμεσα στους Σλάβους*, Λευκωσία 2006, 183-238.

αφηρημένες και δυσνόητες, όπως αυτές της χριστιανικής αποκάλυψης και λατρείας, επινοώντας παράλληλα και ειδικό αλφάβητο που θα αποτύπωνε αυτές τις έννοιες για να μπορούν να έχουν συνέχεια και να εξυπηρετούν τις λατρευτικές ανάγκες των νέων πιστών.

Η αποσαφήνιση των επιμέρους πτυχών του θέματος αυτού απασχόλησε επί μακρόν την επιστημονική έρευνα αποφέροντας τη συγγραφή και δημοσίευση πολυάριθμων μελετών σε διάφορες γλώσσες[2]. Παρόλα όμως αυτά, έχουν παραμείνει μερικά ασαφή σημεία μεταξύ της περιγραφής των βιογράφων, όπως αυτή είναι αποτυπωμένη στις διασωθείσες πηγές και της εικόνας που εμφανίζουν κατά τη μελέτη και επεξεργασία τους από τη νεότερη έρευνα και τη νεότερη ανάγνωσή τους. Κάποια από τα ασαφή αυτά σημεία θα επιχειρήσουμε να επανεξετάσουμε και στη σημερινή μας αναφορά, περιοριζόμενοι, φυσικά, στα προβλεπόμενα στενά πλαίσια της σημερινής μας εκδήλωσης.

Ποια Είναι τα Σημεια της Σημερινης μας Αναφορας:

1. Ένα ερώτημα, που ανακύπτει από την ανάγνωση του σχετικού χωρίου της βιογραφίας του Κωνσταντίνου-Κυρίλλου είναι, το τί μπορεί να κρύβεται πίσω από την πληροφορία του κειμένου, ότι ο αυτοκράτορας, αναζητώντας σλαβομαθείς για την πιο πάνω αποστολή, απευθύνθηκε στον άγιο υποθέτοντας ή, αν θέλετε, υπολογίζοντας -όπως μπορεί κανείς να συμπεράνει από τα λεγόμενά του-ότι οι αδελφοί θα γνώριζαν καλά τη σλαβική γλώσσα λόγω της καταγωγής τους από τη Θεσσαλονίκη. Κατά τον βιογράφο του αγίου, ο αυτοκράτορας απευθυνόμενος στον Κωνσταντίνο φέρεται να του είπε: «*σείς είστε θεσσαλονικείς και οι θεσσαλονικείς όλοι γνωρίζουν καλά τη σλαβική*»[3].

Το ερώτημα, σε σχέση με το προσόν της σλαβομάθειας των υποψηφίων, προκειμένου να επιλεγούν και να αποσταλούν στη σλαβική χώρα της Κεντρικής Ευρώπης, δημιουργείται από το γεγονός ότι, η φράση του αυτοκράτορα όπως είναι διατυπωμένη

2 Τη μέχρι πρόσφατα συγκεντρωμένη και δημοσιευμένη σχετική βιβλιογραφία βλ. παρά G. A. Il'inskij, *Opyt sistematiceskoj kyrillo-mefod'evskoj bibliografii*, Sofija 1934, M. Popruzenko – St. Romanski, *Kirilometodievska bibliografija za 1934-1940 god*., Sofija 1942, I. E. Mozaeva, *Bibliografija po kirillo-mefodievskoj promlematike, 1945-1980*, Moskva 1980, Iv. Dujcev, A. Kirmagova, A. Paunova, *Kirilometodievska bibliografija. 1940-1980*, Sofija 1983 και Sv. Nikolova, *Kirilo-Metodievska bibliografija 1516-1934*, Sofija 2003.

3 ΒΜ, κεφ.5. Μετάφραση Ταχιάου, 198. Παλαιοσλαβική έκδοση από τους Fr. Grivec – Fr. Tomsic, "Constantinus et Methodius Thessalonicenses", Radovi Staroslavenskog Instituta, knj. 4], Zagreb 1960, 155: « vy bo jesta Selounjanina, da Selounjane v'si cisto slovjan'sky besědoujut'».

στο κείμενο, τον εμφανίζει ωσάν να αγνοεί τη σχετική ικανότητα των αδελφών Κυρίλλου και Μεθοδίου και να την τεκμαίρεται εκ του γεγονότος ότι κατάγονταν από τη Θεσσαλονίκη. Βάζει δε σε σκέψεις τον αναγνώστη αυτή η φράση που αποδίδεται στον Μιχαήλ Γ΄, διότι πιο μπροστά στο ίδιο κείμενο εξιστορείται πως ο Κωνσταντίνος-Κύριλλος από μικρός κλήθηκε, προφανώς στην πρωτεύουσα, για να σπουδάσει μαζί με τον αυτοκράτορα. Συγκεκριμένα, στο σχετικό εδάφιο που έχει σχέση με την παρουσία και τις σπουδές του Κωνσταντίνου-Κυρίλλου στην Κωνσταντινούπολη, αναφέρονται τα εξής: «*όταν άκουσε ο επιστάτης του αυτοκράτορα που αποκαλείται λογοθέτης, για τη χάρη του, τη σοφία και την επιμέλεια στη μάθηση, έστειλε και τον κάλεσε για να σπουδάσει μαζί με τον αυτοκράτορα*»[4]. Και σε άλλο σημείο, ότι «*διαπιστώνοντας ο λογοθέτης ότι ήταν τέτοιος(*όπως τον περιέγραψε ήδη*), του έδωσε το δικαίωμα να επισκέπτεται με κύρος την κατοικία του όπως και το παλάτι του βασιλιά*»[5]. Ομοίως, περί του Μεθοδίου αναφέρεται ότι πολύ πιο πριν από την ενεργό συμμετοχή του στα κοινά, όταν «*ο αυτοκράτορας πληροφορήθηκε για την οξύνοιά του», «του ανέθεσε να διοικήσει μια σλαβική κομητεία,…… σαν να προέβλεπε ότι θα τον έστελνε ως διδάσκαλο στους Σλάβους και πρώτο τους αρχιεπίσκοπο, ώστε να μάθει όλες τις σλαβικές συνήθειες και σιγά σιγά να εξοικειωθεί με αυτές*»[6].

Ότι όμως ο αυτοκράτορας όχι μόνο γνώριζε, αλλά και ότι δεν είχε στόχο ούτε πειστικό τρόπο να προσποιηθεί ότι αγνοούσε τη σλαβομάθειά τους αποδεικνύεται και από το γεγονός ότι ένα χρόνο πριν, σε αποστολή τους το 861 στη χώρα των Χαζάρων, φαίνεται να τους είχε αναθέσει, όπως εύστοχα παρατηρεί ο καθηγητής Ταχιάος, και «μία πειραματική προσπάθεια ώστε να εξακριβωθεί η συγγένεια της σλαβικής γλώσσας των σλαβοφώνων Ρώσων της Κριμαίας με εκείνη των Σλάβων της Μικράς Ασίας, στην οποία είχαν αρχίσει οι θεσσαλονικείς αδελφοί να επεξεργάζονται μεταφράσεις ελληνικών κειμένων»[7].

Όμως η παρεξήγηση, εφ'όσον το κείμενο αποδίδει επακριβώς τα λόγια του

4 ΒΚ, κεφ.3. Πρβλ. Ταχιάου μετάφρ., 50 και υποσημείωση 18, όπου υπογραμμίζεται η διαφορά ηλικίας μεταξύ Κωνσταντίνου-Κυρίλλου και αυτοκράτορα Μιχαήλ Γ΄, γεγονός το οποίο, όπως είχε παρατηρήσει ο F. Dvornik,*"Les Legendes de Cyrile et de Methode vues de Byzance"Byzantinoslavica, Supplem. I, Praha 1933,σελ.34-35)* ακυρώνει τον ισχυρισμό του Βίου περί κοινών τους σπουδών. Με δεδομένο, βέβαια, ότι ο Βίος του Κυρίλλου γράφτηκε αν όχι από τον Μεθόδιο, σίγουρα υπό το βλέμμα του Μεθοδίου και σαφώς επί τη βάσει των πληροφοριών του Μεθοδίου και ότι οι πρώτοι αναγνώστες του υπήρξαν πρόσωπα που γνώριζαν από πρώτο χέρι τα της παρουσίας του Κυρίλλου στην Κωνσταντινούπολη, δεν μπορεί να τεθεί υπό αμφισβήτηση και η στενή γνωριμία και συνεργασία των δύο ανδρών.

5 ΒΚ, κεφ.4. Πρβλ.Ταχιάου μετάφρ., 51.

6 ΒΜ, κεφ.2. Πρβλ. Ταχιάου μετάφρ. 195.

7 Η Θεσσαλονίκη και ο κόσμος των Σλάβων, Θεσσαλονίκη 2013, σελ.19.

αυτοκράτορα, ενισχύεται ακόμα περισσότερο εάν λάβουμε υπόψη μας ότι, με βάση τη λογική και τα συμπεράσματα της έρευνας, η προσπάθεια απόδοσης από την ελληνική στη σλαβική γλώσσα των ιερών κειμένων της Εκκλησίας εκ μέρους των θεσσαλονικέων αδελφών προηγήθηκε κατά πολύ και υπήρξε κοπιώδης και όχι μυστική δραστηριότητα, αφού έγινε με τη συνεργασία και Σλάβων μαθητών τους. Η κίνηση εκείνη υπήρξε τόσο σοβαρή, που σίγουρα χρειάστηκε και την έγκριση του πατριάρχη Φωτίου – αν δεν ήταν έργο δικής του επιλογής και πρωτοβουλίας – και κατά συνέπεια δεν θα μπορούσε να αγνοείται από τις Υπηρεσίες του Παλατιού. Όλα τα παραπάνω οδηγούν σαφώς στο συμπέρασμα ότι ο αυτοκράτορας είχε ήδη προσωπική αντίληψη για τις δραστηριότητες και επιδόσεις των δύο αδελφών, ανάμεσα στις οποίες αναμφισβήτητα συγκαταλεγόταν και η σχέση τους με το σλαβικό στοιχείο. Κατά τη στιγμή όμως της επιλογής των κατάλληλων προσώπων για τη συγκεκριμένη αποστολή στο σλαβικό κόσμο, όπως αυτή είναι καταγεγραμμένη στο Βίο του Μεθοδίου, δίνεται η εντύπωση ότι ο αυτοκράτορας δεν έλαβε υπόψη του ούτε την υποδηλούμενη και υποτιθέμενη συμμαθητεία του με τον Κωνσταντίνο-Κύριλλο ούτε κυρίως την αναμφισβήτητη προηγηθείσα γνωριμία και σχέση μαζί του, από την οποία και ασφαλώς θα γνώριζε τις επιδόσεις του στην εκμάθηση ξένων γλωσσών (μεταξύ των οποίων πολύ πιθανώς και της σλαβικής) ούτε την εν τω μεταξύ κτηθείσα εμπειρία του Μεθοδίου από την διοίκηση του σλαβικού στοιχείου στην προαναφερθείσα ‘κομητεία’, αλλά να στηρίζει την επιλογή τους στο γεγονός ότι οι δύο αδελφοί κατάγονταν από τη Θεσσαλονίκη.

Η επίκληση, βέβαια, της Θεσσαλονίκης είναι απολύτως κατανοητή εκ του γεγονότος ότι η πόλη από τα πρώτα κιόλας χρόνια της καθόδου των Αβαροσλάβων στο βαλκανικό χώρο (6ος-7ος αι.) δέχτηκε απανωτές επιθέσεις και επισκέψεις τους, με αποτέλεσμα αρκετοί κάτοικοί της να εξοικειωθούν με την παρουσία των εν λόγω ξένων και συν τω χρόνω κάποιοι από αυτούς να μπορούν και να συνδιαλέγονται μαζί τους. Συνεπώς, ύστερα και από αυτά που αναφέρθηκαν πιο πάνω, η φράση του απευθυνόμενου προς τον Κύριλλο αυτοκράτορα δεν χωράει αμφιβολία πως αποτελούσε διπλωματική κίνηση, που απέβλεπε στην εμψύχωση των υποψηφίων για το μεγάλο εγχείρημα δια της προβολής του συγκεκριμένου περιβάλλοντος από το οποίο εξυπακούετο ότι θα μπορούσαν να προέρχονται άτομα ικανά στην κατανόηση και χρήση της σλαβικής γλώσσας. Από το άλλο μέρος είναι σαφές ότι η φήμη της πόλης ως γνωστού κέντρου επαφής με το σλαβικό στοιχείο μπορούσε αναντίρρητα να επηρεάσει θετικά τόσο την κρίση του αυτοκράτορα, όσο και τη φιλοδοξία εκείνων που θα αναλάμβαναν το εν λόγω έργο. Η φράση λοιπόν του αυτοκράτορα δεν μπορεί παρά να ερμηνευθεί μόνον ως επιβράβευση της σλαβομάθειας των αδελφών και η

αναφορά του στην εκ Θεσσαλονίκης καταγωγή τους ως αναγνώριση του ρόλου της πόλης στην καλλιέργεια της έφεσής τους προς αυτή την κατεύθυνση[8].

Η εν λόγω ερμηνεία, η οποία είναι απόλυτα σύμφωνη με τον τύπο και το γράμμα των λεγομένων εκ μέρους του αυτοκράτορα, δεν παύει ταυτόχρονα να αποδίδει και τη λογική της επίδικης φράσης. Προς τούτο- είτε είναι αυτούσια η φράση είτε αποτελεί μεταγενέστερη προσθήκη – αρκεί μια αντικειμενική, αποφορτισμένη από σκοπιμότητες και προκαθορισμένους στόχους προσέγγιση στο περιεχόμενό της, για να γίνουν αντιληπτές οι παρερμηνείες που συμπαρέσυραν στο σκεπτικό τους και όσους καλοπροαίρετα θέλησαν να αποκαταστήσουν το ακριβές της νόημα[9].

Η επιλογή των κατάλληλων προσώπων για το εν λόγω εγχείρημα ήταν αναμφίβολα ιδιαίτερα σοβαρή και έπρεπε να γίνει με πολλή προσοχή. Ο αυτοκράτορας, μόνος του ή σε συνεργασία με τον πατριάρχη Φώτιο, είχαν πρακτικά δύο επιλογές: **είτε να αναθέσουν το έργο αυτό σε Σλάβους που γνώριζαν καλά την ελληνική γλώσσα ή σε Βυζαντινούς που γνώριζαν καλά τη σλαβική**. Στην πρώτη περίπτωση, αν κατέληγαν να το αναθέσουν σε Σλάβο ή ομάδα Σλάβων που γνώριζαν καλά την ελληνική γλώσσα, προκειμένου να κατανοούν τα κείμενα και ταυτόχρονα να έχουν την ικανότητα να τα αποδώσουν στη σλαβική γλώσσα χωρίς να παραχαράξουν το νόημα και κατά το δυνατό την θεόπνευστη διατύπωσή τους(για τη γνώση της σλαβικής γλώσσας δεν θα μπορούσε να κάνει λόγο ο βυζαντινός αυτοκράτορας, απευθυνόμενος σε Σλάβους!), η φράση που θα ανταποκρινόταν στο ζητούμενο(υπό την προϋπόθεση, βέβαια, ότι η βυζαντινή εθυμοτυπία θα είχε συμπεριλάβει και τους ξένους κατοίκους της πόλης στον όρο «θεσσαλονικείς»), θα έπρεπε να ήταν: «*σεις είστε θεσσαλονικείς και οι θεσσαλονικείς (εδώ και οι ξένοι κάτοικοι της Θεσσαλονίκης) ομιλούν όλοι καθαρά την ελληνική*». Τούτο δε, όπως εύκολα μπορεί κανείς να αντιληφθεί, διότι το ζητούμενο δεν θα ήταν και δεν θα μπορούσε να είναι, να γνωρίζει καλά ο μεταφραστής τη δική του γλώσσα- στην περίπτωσή μας ο Σλάβος να γνωρίζει καλά τα σλαβικά(πράγμα αυτονόητο)-, αλλά να γνωρίζει τη γλώσσα στην οποία έπρεπε να αποδώσει τα ούτως ή άλλως ελληνικά κείμενα, δηλαδή την ελληνική. Στη δεύτερη δε

8 Βλ. Ι. Ταρνανίδη, *«Το σλαβικό αλφάβητο: Οι δημιουργοί του και ο ρόλος του Οικουμενικού Πατριάρχη και του Βυζαντινού αυτοκράτορα»*, Σελίδες από την εκκλησιαστική γραμματεία των Σλάβων, Θεσσαλονίκη 2004, 131-163, καθώς και *«Το σλαβικό αλφάβητο: Το «θαύμα» της αποκάλυψης και η ιστορική του διάσταση»,* Τιμητικό αφιέρωμα στους Ομότιμους Καθηγητές Πρόδρομο Ακανθόπουλο και Βασίλειο Ψευτογκά [Επιστ. Επετ. Τμήμ. Θεολογίας του ΑΠΘ, τ. 11], Θεσσαλονίκη 2001, 299-314, όπου βασική και λοιπή βιβλιογραφία.

9 Πρβλ. Ταχιάου μετάφρ., 226, υποσ. 12, όπου και η σχετική βιβλιογραφία με τις επισημάνσεις και τα αντίστοιχα σχόλια.

περίπτωση, δηλαδή την επιλογή Βυζαντινών, που θα έπρεπε να γνωρίζουν καλά τη σλαβική στην οποία θα απέδιδαν τα ελληνικά κείμενα, η φράση που φέρεται να τους απηύθυνε ο αυτοκράτορας («*σεις είστε θεσσαλονικείς και οι θεσσαλονικείς ομιλούν όλοι καθαρά την σλαβική*»), όχι απλώς ταίριαζε στη λογική και τις απαιτήσεις της στιγμής, αλλά ήταν και η πλέον εύστοχη και ακριβής. Το Παλάτι, σύμφωνα με όλες τις ενδείξεις, διέθετε και από τις δύο κατηγορίες καλά εκπαιδευμένους και ικανούς συνεργάτες. Τελικά, όπως φαίνεται καθαρά από την παραπάνω διατύπωση του αυτοκράτορα, επέλεξε να αναθέσει την ευθύνη της αποστολής σε πρόσωπο-πρόσωπα της δεύτερης κατηγορίας, σε Βυζαντινούς, στον Κωνσταντίνο- Κύριλλο και στον αδελφό του Μεθόδιο που, όπως αποδείχτηκε και στη συνέχεια, «γνώριζαν καλά τη σλαβική». Ύστερα και από αυτά τα τόσο σαφή και αυταπόδεικτα, πιστεύουμε πως δεν υπάρχουν άλλα περιθώρια αμφισβήτησης της εθνικότητας των δύο αδελφών[10].

2. Ένα άλλο σημείο το οποίο χρήζει περαιτέρω σχολιασμού και επεξήγησης, εφ' όσον εξακολουθεί να απασχολεί τους ερμηνευτές και να αφήνει περιθώρια παρερμηνειών, είναι η διστακτικότητα την οποία φέρεται να εκδήλωσε ο Κωνσταντίνος, όταν ο αυτοκράτορας τον κάλεσε να μεταβεί στη σλαβική Μοραβία προκειμένου να διδάξει στον λαό της την 'ορθή χριστιανική πίστη' στη γλώσσα του, δηλαδή τη σλαβική. Κατά τον βιογράφο του, ο άγιος απάντησε στην εντολή του αυτοκράτορα ως εξής: «*Και κουρασμένος είμαι και άρρωστος, αλλά θα πάω εκεί μετά χαράς, αν αυτοί έχουν γράμματα για τη γλώσσα τους*»[11] Σε σχετικά πρόσφατη μελέτη διατυπώθηκε η άποψη ότι πίσω από τη φράση αυτή του Κωνσταντίνου στο βάθος υποκρύπτεται η «ρατσιστική αντίληψη των Βυζαντινών έναντι των περιθωριακών γλωσσών»[12]. Πιστεύουμε πως η ανωτέρω άποψη είναι παντελώς αυθαίρετη και αβάσιμη για δύο λόγους: Ο πρώτος λόγος είναι ότι έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την όλη ιστορία και συμπεριφορά της Αυτοκρατορίας απέναντι στους κατά καιρούς εμφανιζόμενους και αναδεικνυόμενους μικρότερους και περιθωριακούς λαούς, στη γλώσσα των οποίων τη μετάφραση του Ευαγγελίου είχε ήδη αποδεχτεί και νομιμοποιήσει το Οικουμενικό Πατριαχείο. Την πραγματικότητα αυτή επικαλέστηκε και ο Κύριλλος στη Βενετία, όταν οι Λατίνοι κληρικοί θέλησαν να του απαγορέψουν τη χρήση της

10 Αυτά ως συμπλήρωμα στην εμπεριστατωμένη και βιβλιογραφικά πλήρως θεμελιωμένη μελέτη του καθηγητή Ταχιάου Ἀ. Αἰ., *«Ἡ ἐθνικότης Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου κατὰ τὰς σλαβικὰς ἱστορικὰς πηγὰς καὶ μαρτυρίας», Κυρίλλῳ καὶ Μεθοδίῳ Τόμος ἑόρτιος ἐπὶ τῇ χιλιοστῇ καὶ ἑκατοστῇ ἐτηρίδι, μέρος δεύτερον, ἐπιμ. Ἰ. Ἀναστασίου, Θεσσαλονίκη 1968, 85-132.*

11 ΒΚ, 14. Ταχιάου μετάφρ., 80.

12 Βλ. Fr.J. Thomson, *«SS. Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilinguism. A Contribution to the Study of Patristic and Mediaeval Theories of Sacred Languages», Analecta Bollandiana 110(1992), 67-122.*

σλαβικής γλώσσας στη χριστιανική λατρεία[13]. Κατά δεύτερο όμως λόγο, και διότι η διστακτικότητα εκείνη του Κωνσταντίνου θα μπορούσε κάλλιστα να ερμηνευτεί είτε ως αποτέλεσμα των όποιων πληροφοριών διέθετε για την απαγορευτική στάση των Λατίνων στις μεταφράσεις των ιερών κειμένων έξω από τις τρεις χαρακτηριζόμενες ως ιερές γλώσσες, την εβραϊκή, την ελληνική και τη λατινική[14], καθώς και ως ανθρώπινη αδυναμία μπροστά στο πρωτόγνωρο και παντελώς καινοφανές έργο το οποίο του επιβαλλόταν να αναλάβει, να επινοήσει δηλαδή νέα γραφή για μια ξένη γλώσσα, να προχωρήσει στην απόδοση και καταγραφή των ιερών κειμένων σ' αυτή και το εξ ίσου παράτολμο, να μεταφέρει με το νέο αυτό ένδυμα το κήρυγμά του σε μια χώρα που διέθετε ήδη διαφορετική τοπική χριστιανική παράδοση αυστηρά ελεγχόμενη από τους Φράγκους και Λατίνους ιερείς![15] Μη λησμονούμε δε ότι, όταν γράφονταν αυτές οι γραμμές γύρω από την πορεία του Κυρίλλου στο ιεραποστολικό του έργο, ο συντάκτης του κειμένου είχε ήδη ζήσει τις στιγμές της βίαιης λατινικής αντίδρασης κατά της χρήσης της σλαβικής γλώσσας[16]. Και ακόμα, ότι ο βιογράφος γνώριζε τις ταλαιπωρίες της ιεραποστολικής ομάδας που ακολούθησαν εξ αυτού ακριβώς του γεγονότος, αλλά και τη σταθερή και ανυποχώρητη προσήλωση του βιογραφούμενου και των συντρόφων του στη νέα παράδοση (τη σλαβική γλωσσική εκδοχή του χριστιανικού κηρύγματος και της λατρείας), που την υπερασπίζονταν και ως προσωπικό τους επίτευγμα.

3. Ένα άλλο θέμα που όπως περιγράφεται στους Βίους των δύο αγίων προκαλεί ερωτηματικά, είναι η απουσία οποιασδήποτε πρόνοιας εκ μέρους της Κωνσταντινούπολης έναντι της επικείμενης αντίδρασης του λατινικού κλήρου στη χρήση της σλαβικής γλώσσας. Τούτο δε, διότι είναι εντελώς απίθανο να μη γνώριζαν οι βυζαντινές Υπηρεσίες, πολύ δε περισσότερο, να μήν πληροφορήθηκαν από τους απεσταλμένους του Ροστισλάβου ότι μια τόσο μεγάλη αλλαγή στα πλαίσια

13 ΒΚ, 16. Ταχιάου μετάφρ., 84: «Εμείς γνωρίζουμε πολλές φυλές που μπορούν και γράφουν και αποδίδουν δόξα στον Θεό η κάθε μία στη γλώσσα της…οι Αρμένιοι, οι Πέρσες, οι Αβασγοί, οι Ίβηρες, οι Σούγδοι, οι Γότθοι, οι Άβαροι, οι Τούρσοι, οι Χάζαροι, οι Άραβες, οι Αιγύπτιοι, οι Σύριοι και πολλοί άλλοι».

14 ΒΚ,16. Ταχιάου μετάφρ., 84: «*Εμείς γνωρίζουμε μόνο τρεις γλώσσες, στις οποίες πρέπει να δοξάζεται ο Θεός με γράμματα, την εβραϊκή, την ελληνική και τη λατινική*».

15 Σχετικά σχόλια και παρατηρήσεις βλ. στη μελέτη I. X. Ταρνανίδη, «Latin Opposition to the missionary Work of Cyril and Methodius», *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow* [Proceedings of the International Congress on the Millenium of the Conversion of Rus' to Christianity. Thessaloniki 26-28 November 1988], Θεσσαλονίκη 1992, 49-62 και στην ελληνική γλώσσα, «Οι λατινικές αντιδράσεις στο ιεραποστολικό έργο των αδελφών Κυρίλλου και Μεθοδίου», *Σελίδες*, 225-260.

16 Σύμφωνα με όλες τις ενδείξεις η συγγραφή του Βίου του Αγίου Κυρίλλου θα πρέπει να ξεκίνησε αμέσως μετά το θάνατό του στη Ρώμη το έτος 869. Βλ. σχετικά Ταχιάου, *Κύριλλος και Μεθόδιος*, όπ. πιο πάνω, 11-14.

της φραγκοκρατούμενης και λατινόφωνης εκκλησιαστικής ζωής θα προκαλούσε αντιδράσεις. Ιδιαίτερα παράδοξη εμφανίζεται η στάση των Βυζαντινών ιθυνόντων στην κατά τα άλλα άριστα προετοιμασμένη και προγραμματισμένη ιεραποστολική εξόρμησή τους, αν δεχτούμε ότι δεν ερεύνησαν το τοπίο και το κλίμα στο οποίο προόριζαν να εγκαταστήσουν τους εκλεκτούς πολίτες και συνεργάτες τους. Αν δεν συνέβη αυτό που θα περίμενε κανείς, να τους είχαν δηλαδή πληροφορήσει ευθέως οι απεσταλμένοι του μοραβού ηγεμόνα για τις συνθήκες ζωής και θρησκευτικής συμπεριφοράς στη χώρα τους, εφ' όσον οι βυζαντινές υπηρεσίες δεν το είχαν επιτύχει νωρίτερα, γιατί δεν προβληματίστηκαν σχετικά όταν οι Μοραβοί τους ενημέρωναν ότι τους επισκέφτηκαν ήδη κάποιοι ιεραπόστολοι από διαφορετικές χώρες, των οποίων η διδασκαλία ήταν διαφορετική από τον ένα λαό στον άλλο[17].

Μελετώντας τα σχετικά κείμενα, αλλά και τις πολιτικές συνθήκες με τους ανταγωνισμούς, τις συγκρούσεις όχι μόνο των κοσμικών αρχόντων της περιοχής, αλλά και τη θέση της Αγίας Έδρας στην προσπάθειά της να κυριαρχήσει επί του συνόλου του χριστιανικού κόσμου, πρωτίστως βέβαια του Δυτικού, η πιο πιθανή εξήγηση, μιας και δεν διαθέτουμε κάποιες άλλες σαφέστερες πληροφορίες, θα ήταν ότι το θέμα αυτό της προστασίας των βυζαντινών ιεραποστόλων καταρχάς στη Μοραβία και κατ' επέκταση και στην ευρύτερη εκείνη περιοχή της κεντρικής Ευρώπης θα πρέπει να περιελήφθη στις βυζαντινο-μοραβικές συμφωνίες της στιγμής, με την υποχρέωση των Μοραβών και συγκεκριμένα του Ροστισλάβου να καλύψει τις όποιες σχετικές ανάγκες και δυσκολίες των ιεραποστόλων ήθελαν προκύψει.

4. Και ερχόμαστε στο τέταρτο ερώτημα, που αφορά στην απόλυτη σιωπή, τουλάχιστον κατά την πρώιμη εκείνη περίοδο του 9ου ίσως και 10ου αιώνα, εκ μέρους του σλαβικού στοιχείου, απέναντι στην άρνηση του λατινικού κλήρου να αποδεχθεί τη χρήση του σλαβικού αλφαβήτου και της σλαβικής γλώσσας-του δικού τους αλφαβήτου και της δικής τους γλώσσας- στα της λατρείας του Θεού. Τη σιωπή του σλαβικού στοιχείου, το οποίο θα περίμενε κανείς να μπει μπροστά και να υπερασπιστεί το νέο του, μοναδικό και καθοριστικό για την περαιτέρω πνευματική και πολιτιστική του ζωή, απόκτημα.

Στο ερώτημα αυτό, βέβαια, θα μπορούσε να απαντήσει κανείς επικαλούμενος την παντελή απουσία θεολογικής μόρφωσης και απαραίτητου λεξιλογίου μεταξύ του

17 ΒΜ, κεφ. 5. Ταχιάου μετάφρ. 198: «*Με το έλεος του Θεού είμαστε υγιείς, ήρθαν δε σε εμάς πολλοί διδάσκαλοι χριστιανοί από τους Λατίνους, τους Έλληνες και τους Γερμανούς, διδάσκοντάς μας διαφορετικά. Εμείς όμως οι Σλάβοι είμαστε άνθρωποι απλοϊκοί και δεν έχουμε ποιον να μας διδάξει την αλήθεια και να μας εξηγήσει τη γνώση. Γι' αυτό, κράτιστε δέσποτα, στείλε μας άνδρα ο οποίος θα μας κατευθύνει σε όλη την αλήθεια*».

σλαβικού χριστιανικού πληθυσμού για την αντιμετώπιση μιας τόσο εντυπωσιακής και θεολογικά τόσο καλοστημένης προπαγάνδας. Παραδόξως όμως, παρατηρούμε ότι και οι λίγοι Σλάβοι που στα αμέσως επόμενα χρόνια μπόρεσαν να ξεπεράσουν το φράγμα της απόλυτης υστέρησης σε θεολογικές γνώσεις και σε θεολογικό και λειτουργικό λεξιλόγιο, δεν στράφηκαν ευθέως κατά των πολεμίων της σλαβικής γλώσσας, όπως ήσαν οι Λατίνοι τριγλωσσίτες[18], αλλά γενόμενοι μέρος της σχετικής προπαγάνδας μπήκαν στον πειρασμό να συγκρίνουν τη γλώσσα τους με την ελληνική, προσπαθώντας να αποδείξουν την ανωτερότητα της σλαβικής, «που υπήρξε δημιούργημα αγίου ανδρός» (του Κυρίλλου), έναντι της ελληνικής που ήταν προϊόν «παγανιστικής παράδοσης». Ο λόγος περί του βούλγαρου μοναχού Črnorizec Hrabăr[19], ο οποίος έζησε και έγραψε μεν τον 11ο αιώνα, δεν αποκλείεται όμως να μετέφερε στις σκέψεις και στα γραφόμενά του και αντιλήψεις προηγούμενων ετών.

Σε κάπως διαφορετική γραμμή φαίνεται να κινείται και ο σύγχρονός του, Βούλγαρος επίσης, μοναχός Δημήτριος, ο οποίος σε αποτύπωμα των αντιλήψεων και απόψεών του γύρω από το ίδιο θέμα, της Τριγλωσσίας, φαίνεται επίσης, αντί να την αντιστρατεύεται, να πασχίζει να εμφανίσει στο ίδιο τριγλωσσικό σύστημα ενταγμένη και τη δική του βουλγαρική γλώσσα, στη θέση της μη χριστιανικής εβραϊκής[20].

Και 5. Θέμα επίσης που επιδέχεται περαιτέρω μελέτης και ανάλυσης αποτελεί το ερώτημα, αν η αποστολή των αδελφών Κυρίλλου και Μεθοδίου είχε αποκλειστικά θρησκευτικό και ιεραποστολικό χαρακτήρα χωρίς στοχευμένες παράλληλες πολιτικές επιδιώξεις.

Υπέρ της σύνθετης, κυρίως εκκλησιαστικής, εμμέσως όμως και παράλληλης πολιτικής τους αποστολής, συνηγορούν οι εξής λόγοι:

18 Περί 'τριγλωσσιτών' και 'τριγλωσσίας' βλ. K. Kuev, «Triezična eres» *Kirilo-Metodievska Enciklopedija* 4, Sofija 2003, 163-169. Ειδικότερα βλ. K. Kuev, «Triezicnata eres i deloto na Kiril I Metodij na fona na srednovekovieto», *Konstantin –Kiril Filosof, Materiali ot naucnite konferencii po slucaj 1150-godisninata ot rozdenieto mu*, Sofija 1981, 85-94 και Thomson, όπ. πιο πάνω.

19 Βλ. A. Dzambeluka-Kossova, E. Dogramadzieva, *Černorizec Hrabăr "o pismeneh"*, Sofija (BAN), 1980, 114-143 και L. Graševa, «Černorizec Hrabăr», *Kirilo-Metodievska Enciklopedija* 4, Sofija 2003, σελ.497-505.

20 Περί μοναχού Δημητρίου βλ. I.C. Tarnanidis, *The Slavonic Manuscripts discovered in 1975 at St Catherine's Monastery on Mount Sinai* (Hellenic Association for Slavic Studies 3), Thessaloniki 1988, 91-100, 193. H. Miklas, «Fragen und mögliche Antworten zu den fruhesten Zeugnissen des kyrillomethodianischen Schrifttums», *Thessaloniki-Magna Moravia* [Proceedings of the International Conference Thessaloniki 16-19 October 1997], Thessaloniki 1999, 201-215 και H. Miklas, R. Sablatnig, M. Schreiner, I. Tarnanidis, *Psalterium Demetrii Sinaitici, monasterii sanctae Catharinae codex slav. 3/N adiectis foliis medicinalibus* (Glagolitica Sinaitica 1), Wien 2012. Ειδικά περί της θέσης του στο θέμα της τριγλωσσίας, βλ. J. Tarnanidis, «Asociativni idei otnosno triezicnija (grăcko-latinsko-slavjanski) Abecedar na monah Dimităr (Sin. Slav. 3/N)», *Studia mediaevalia Slavica et Byzantina* 1, Sofija 2011, 245-253 και ελληνική απόδοση «Πρώιμες σλαβικές αντιδράσεις στο Δυτικό δόγμα της Τριγλωσσίας», στον Τιμητικό Τόμο του Ομότ. Καθηγητή Χρ. Βασιλόπουλου, υπό έκδοση.

α. Η απόφαση του αυτοκράτορα και η εντολή του προς τους δύο αδελφούς, όσο και αν δεν ξεκαθαρίζονται με λεπτομέρεια στα διασωθέντα κείμενα, από τα συμφραζόμενα φαίνεται καθαρά ότι ανταποκρίνονταν πιστά στο υποκρυπτόμενο πολιτικό αίτημα του ηγεμόνα Ροστισλάβου, που ήταν ο αγώνας του να απαλλαγεί από τον κίνδυνο που προκαλούσε η συμμαχία του Λουδοβίκου Γερμανικού με τον Βόρη της Βουλγαρίας στην ανεξαρτησία της δικής του χώρας και του δικού του λαού[21].

β. Είναι γνωστό ότι το θέμα της εξωτερικής ιεραποστολής στο Βυζάντιο αποτελούσε βασικό κομμάτι των ευθυνών και υποχρεώσεων της κυβέρνησης και του αυτοκράτορα, αλλά και μέσον διαπραγμάτευσης και επίλυσης σοβαρών εξωτερικών θεμάτων της χώρας. Ο Κύριλλος είχε ήδη αναλάβει και διεκπεραιώσει επιτυχώς δύο τουλάχιστον παρόμοιες αποστολές (στους Άραβες το 856[22] και στους Χαζάρους περί το 860-861 με τη συνοδεία του Μεθοδίου[23]), που δεν στερούνταν πολιτικών επιδιώξεων. Δεν βλέπουμε και δεν θεωρούμε πιθανό ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση συνέτρεχαν κάποιοι ιδιαίτεροι λόγοι ακύρωσης αυτής της αρχής. Και μάλιστα, λόγοι τόσο σοβαροί, που θα υπαγόρευαν στον αυτοκράτορα να θυσιάσει δύο εκλεκτούς και αποτελεσματικούς διπλωμάτες του μόνο και μόνο για εκκλησιαστικούς λόγους. Από το άλλο μέρος, η απουσία αναφοράς στους Βίους τους σε δραστηριότητες σχετικές με θέματα πολιτικής και λοιπών κρατικών υποθέσεων δεν πρέπει να θεωρηθεί ότι αποδεικνύει το αντίθετο, διότι οι εκκλησιαστικοί βίοι είχαν και έχουν άλλους, δικούς τους στόχους.

21 Βλ. εμπεριστατωμένη περιγραφή των πολιτικών συνθηκών που επικρατούσαν στην περιοχή κατά την περίοδο της προεργασίας του ιεραποστολικού έργου των δύο αδελφών στη μελέτη του Ἰ. Καραγιαννοπούλου, «Τὸ ἱστορικὸν πλαίσιον τοῦ ἔργου τῶν Ἀποστόλων τῶν Σλάβων», *Κυρίλλῳ καὶ Μεθοδίῳ Τόμος ἑόρτιος ἐπὶ τῇ χιλιοστῇ καὶ ἑκατοστῇ ἐτηρίδι, μέρος δεύτερον*, ἐπιμ. Ἰ. Ἀναστασίου, Θεσσαλονίκη 1966, 141-152.

22 ΒΚ, κεφ.6. Ταχιάου μετάφρ. 55-58. Πρβλ. F. Dvornik, *Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius*, Rutgers University Press 1970, 285-306 και J. Ivanov, "Saracinska(arabska) misija na Kiril Filosof", *Izbrani proizvedenija t. I. Literatura, istorija, foklor*, Sofija 1982, σελ, 23-39.

23 ΒΚ, κεφ. 8-12. Ταχιάου μετάφρ., 60-78.

The Constantinopolitan Project of the Cyrilo-Methodian Mission According to the Slavonic Lives of the Thessalonican Brothers

Marcello Garzaniti

Missionary Tradition in Byzantium

In late 1988, I. Ševčenko opened the Ravenna conference on the millennium of the baptism of Rus‘ with a memorable speech on the Byzantine missions. He suggested that a Japanese person would have no difficulty in recognizing similarities between the Byzantine empire and empire of the Rising Sun, while at the same time immediately understanding that the main difference between the two is the missionary spirit of Christianity[1]. However, if we look at any introduction to Byzantine civilization, it is difficult to find a chapter devoted specifically to Constantinople's missionary work, even when the focus is on Christian tradition. For example, in H. Hunger's classic text[2], there are no chapters devoted to Byzantine missions, although he speaks broadly of Byzantinische Ausstrahlungen ("Byzantine influence"). He only devoted a few pages to the spread of Eastern Christianity among the Slavs, even if this process witnessed the same degree of expansion in the Middle Ages as that of Western Christianity. The Ch. Hannick's contribution to the Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, represented a turning point in Byzantine studies[3]. It is worth mentioning in the most recent historiography also the chapters devoted to this topic by J. Shepard in The Oxford History of Byzantium and by S.

1 I. Ševčenko, «Religious Missions Seen from Byzantium», in Harvard Ukrainian Studies. Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus‘-Ukraine, XII-XIII, Harvard 1988-1989, 7-8.
2 H. Hunger, *Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Graz-Wien-Köln 1965.
3 Ch. Hannick, «Die byzantinischen Missionen», in *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, II, 1, ed. by K. Schäferdiek, München 1978, 279-359.

Ivanov in The Cambridge History of the Byzantine Empire[4].

The focus of all Byzantinists, however, as demonstrated by the Hunger essay, is on the relationship between "church and state" and on the role of monasticism. In Byzantine culture, compared to early Christian missionary trends, the contemplative and ascetic tendencies of the monastic world appear to dominate. Based on a tradition that had made a synthesis of Neo-Platonic and Stoic thought with Jewish tradition, after the Christianization of the empire, the Christian mission appeared less important than contemplative life and was finalized primarily to promoting peace within the empire. This hierarchy of values is already attested, for example, in one of the founding texts of Eastern monasticism, the Life of Anthony, by Athanasius of Alexandria. Here the hermit is diverted from meditation and prayer only in a second phase for reasons of charity or for the fight against paganism and heresy. Similarly, Photius, as shown in his letter to Pope Nicholas I., regretfully abandoned his life of study and meditation to take up the role of patriarch, with all the hardships and responsibility that this task at the time of Emperor Michael III implied. And we remain dubious about the idea that his letters show just a topos humilitatis[5].

Preaching to barbaric peoples was not a priority of the Byzantine church and could even provoke criticism. In his Bibliotheca, howewer Photius strongly opposed the idea that in preaching to the Gentiles there was the danger of "casting pearls before swine", just as the esteemed patristic exegete Methodius of Olympus seemed to suggest[6]. According to these considerations, historians are generally skeptical about any real missionary drive in Byzantium[7].

The Photian Project

In the second half of the 9th century the Byzantine empire followed carefully the evolving geopolitical situation. In the Middle East, Constantinople was committed to defending the rights

4 J. Shepard, «Spreading the World: Byzantine Missions», in *The Oxford History of Byzantium*, ed. by C. A. Mango, Oxford 2002, 230-247; S. A. Ivanov, «Religious Missions», in *The Cambridge History of the Byzantine Empire c.500–1492*, ed. J. Shepard, Cambridge 2009, 305-332.

5 How tied Photius was to this life, how he loved his teaching, as demonstrated by the regret expressed in letters to Pope Nicholas I (858-67), who rebuked him for his election to the patriarchate. In particular, he underlined the upheaval to his quiet life brought about by high ecclesiastical office, which he had been forced to accept (Ep.290, *Nicolao Papae*, Aug.-Sept. 861, 49-71, in Photii Patriarchae Costantinopolitani, *Epistulae et Amphilochia. 3. Epistularum pars tertia*, ed. by B. Laourdas, L. G. Westerink, Leipzig 1985, 125-126).

6 See Photius, *Bibliothéque*, ed. by R. Henry, vol. V, Paris 1967, 107-108. Ivanov develops this interesting topic, referring to the testimony of Theophanes Continuatus (S.A. Ivanov, *Vizantijskoe missionerstvo. Možno li sdelat' iz "varvara" christianina?*, Moskva 2003, 144-145).

7 So wrote Shepard: "In fact the evangelistic impulse from Constantinople was more a matter of rhetoric than of sustained missionary endeavors" (J. Shepard, «Orthodoxy and Northern Peoples: Goods, Gods and Guidelines», in *A Companion to Byzantium*, ed. by L. James, Chichester, West Sussex, 2010, 173).

of Christian communities under the yoke of Islam, both politically and diplomatically and also culturally, in an intense polemic with Islam, while in the West was going slow, but inexorable the muslim conquest of Sicily. On the international chessboard, the Byzantine curia was aware of the important role of the peoples of the steppes, beginning with the Khazars, who not only controlled the Volga basin, but were trying to expand their influence as far as the Black Sea. In Byzantium there was great concern about the Carpathian and Balkan inland, opened to Central Europe and to the Danube area, which marked the old boundaries of the Roman empire. There the Carolingian Empire was proceeding with determination its work of colonization and christianization, particularly along the river Danube. Meanwhile, the Roman papacy had resumed the initiative beyond the Adriatic and especially at the time of Pope Nicholas I (†867), the Holy See planned to take again control of Illyricum, converting the barbaric peoples and reorganizing the Roman church in the territory[8].

In our reconstruction, after coming to the patriarchal throne in 858, Photius, supported by the imperial curia, drew up a complex missionary plan, in which the conversion of the Slavs to Christianity would counterbalance the Germanic peoples' adherence to Western Christianity. A leading role in this project was to be played by Photius's "close friend" Constantine-Cyril ("fortissimus amicus")[9]. The constitution of the Macedonian theme and the administration of sclaviniae prepared this project. Since Constantine-Cyril's brother Methodius had held the office of archon in a sclavinia for a long time, he was inevitably involved in the process of Christianizing the Slavs in the Byzantine Empire. All this is well presented in F. Dvornik's studies on the Thessalonican brothers' Slavic mission[10]. More generally, we can rebuild a picture of the Byzantine missions at the time of the famous patriarch thanks to aforementioned contributions of Hannick and Ivanov[11].

In general, howewer, research in this field is limited to describing the historical circumstances of the missions and their political, legal and canonical implications, with a special focus on the Slavic mission of Constantine-Cyril and Methodius both due to the more copious materials available, and also due to the evident historical consequences of their mission. In general, the role of Photius is understated. This may be because the focus on his personality remains firmly

8 On the papal policy of the period in Central Europe and the Balkans, see the recent essay by M. Betti (M. Betti, *The Making of Christian Moravia (858-882). Papal Power and Political Reality,* Leiden 2014).
9 So it defines one of the more prominent members of the papal curia and close friend of Cyril in Rome, Anastasius Bibliothecarius (Anastasius Bibliothecarius, *Epistolae Anastasii Bibliothecarii epistolae sive praefationes*, edd. E. Perels-G. Laehr, in MGH Epp. VII (*Epistolae Karolini Aevi* V), Hannover 1974, 407).
10 F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle*, Paris 1926; F. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague 1933.
11 Hannick, «Die byzantinischen Missionen»; Ivanov, *Vizantijskoe missionerstvo*; Ivanov, «Religious Missions».

linked to the old question of the relationship between Constantinople and Rome and the so-called "Schism of Photius" with the theological diatribes that ensured him a place in history[12]. Even in his essay, Ivanov only links Photius to the process of converting the khanate of Bulgaria and of the Rus' to Christianity. While admitting that the patriarch had reflected on the theoretical foundations of the mission addressed to the Gentiles, he essentially denied the existence of an overall missionary project[13]. Only Dvornik perceives the complexity of the project starting with Photius's role in the planning of the mission of Cyril and Methodius[14].

In our opinion, it is important to give due prominence to the patriarch Photius trying to understand the Cyrilo-Methodian mission against the background of the activity of the famous patriarch. Taking into account primarily the privileged testimony of the Lives of Constantine-Cyril and Methodius[15], we suggest that it was a genuine missionary project, conceived by the patriarch of Constantinople, after his enthronement in 858 with the support of Michael III and Barda. Five years later the latter would send the Thessalonican brothers to Moravia, a mission that had one of its key points in attracting the Slavic world into the orbit of Byzantium. Five years is a reasonable time to carry out preparatory work for such a mission, beginning with the creation of the glagolitic alphabet. These years saw Constantine-Cyril engaged in other missions in the Middle East and among the Khazars, revealing the broad horizons of the Photian project.

This project was to have a universal character, ecumenical in the etymological sense of the word, and was to restore Constantinople, the Second Rome, to its historical role, as evidenced by some of Photius's homilies[16].

12 In this field Dvornik played an important role in the last century in rehabilitating the Constantinopolitan patriarch. See F. Dvornik, *The Photian Schism: History and Legend*, Cambridge 1948.

13 The Russian scholar, confirming the absence of specific references in his letters on a mission to the Khazars, Arabs and Slavs, is aligned with positions of L. Simeonova, who denies any planning, but admits only a reaction to the historical circumstances, reflecting about "the missionary enterprises of Patriarch Photios" (Ivanov, *Vizantijskoe missionerstvo*, 143.146, L. Simeonova, *Diplomacy of the Letter and the Cross. Photios, Bulgaria and the Papacy 860s-880s*, Amsterdam 1998, 72).

14 So writes the Czech scholar: "A very likely missionary activitiy characterizes the first patriarchate of Photius. The conversion of the Slavs settled in the middle of the Byzantine Empire in Thrace and Macedonia was completed, and during his second patriarchate the Serbs also were entirely won over to Christianity. Photius even included Armenia in his plans for Byzantine religious expansion, as can be judged from his letters. The spread of Byzantine religious influence among the Slavs, which started under the first patriarchate of Photius, yielded as is known, permanent results…" F. Dvornik, «The Patriarch Photius in the Light of Recent Research», in *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress*, München 1958, vol.III, 2, München 1958, 53.

15 We refer to the edition of *Vita Costantini* (VC) and *Vita Methodii* (VM) by P.A. Lavrov (P.A. Lavrov, *Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti*, Leningrad 1930), but also by F. Grivec, F. Tomšič (F. Grivec, F. Tomšič, «Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes», Radovi staroslavenskog Instituta 4, Zagreb 1960), if necessary by offering my translation.

16 See in this regard B. Schultze's essay on the worldview testified by his homilies (B. Schultze, «Das Welt-

The first aim was to preserve the security of the Christian communities in the Middle East. Undoubtedly Photius had understood their dramatic situation during a mission there. We cannot establish the exact date of this mission but it may coincide with that of Constantine-Cyril[17]. At the same time, Photius was certainly concerned about the spread of Judaism and the presence of Muslims among the Khazars, who controlled the trade routes to Crimea. His interest in this Eastern area is demonstrated by his relationship with the Armenian church[18], but also by a letter to bishop Anthony on the conversion of Jews in Crimea[19]. Not surprisingly, the Italica Legenda, the most important Latin source on the work of the Thessalonican brothers, reports that the Emperor together with the patriarch sent Constantine-Cyril and Methodius to the Khazars[20]. In Photius's encyclical letter to the Eastern patriarchs (867) he finally also mentions the dreaded Ros. This Scandinavian population at the head of the Eastern Slavs had descended the Dnieper and laid siege to the capital in June 860, as testified by Photius in his homilies. According to the encyclical letter, Photius had sent a mission to their settlements at the mouth of the Dnieper, headed by a bishop, who had been crowned with success[21].

The patriarch's attention was, however, specially focused on the Bulgarian Khanate which extended along the borders of the Byzantine empire and the regions of Illyricum. Since the time of iconoclasm, jurisdiction over Illyricum had been contended between Rome and Constantinople and both Latin and Byzantine missionaries operated there. In this context, at the same time as the mission of Constantine-Cyril and Methodius in Moravia, the baptism of Bulgarian Khan Boris was prepared. It seems rather difficult to separate the two initiatives, both organized from Constantinople, as often happened. It is not up to us to investigate now the complexities of

bild des Patriarchen Photios nach seinen Homilien», Kairos 15, Salzburg 1972, 101-115).

17 According G. Plexidas, Photius would have been in the Middle East between 838 and 855 (Φωτίου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, Ο Ηγεμών, μτφρ. Γιάννης Πλεξίδας, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2007, 17, see also Shepard, «Spreading the World », 235). Dvornik suggests that Photius would have been in the Middle East together with Constantine-Cyril between 855 and 856 (F. Dvornik, «The Embassies of Constantine-Cyril and Photius to the Arabs», in *To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday*, The Hague 1967, 569–576).

18 Ep. 284 *Asotio principi principum* (878/879), in *Epistulae et Amphilochia. 3*, 94. For Armenian sources see I. Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: deux débats théologiques après le triomphe de l'orthodoxie*, Lovanii 2004, 1-53.

19 Ep. 97 *Antonio archiepiscopo Bospori* (859/m.Sept.867?), in *Epistulae et Amphilochia. 1. Epistularum pars prima*, ed. by B. Laourdas, L.G. Westerink, Leipzig 1983, 132. The letter may refer to the Khazars who had converted to Judaism.

20 «Tunc imperator, simul cum patriarcha, consilio habito, prefatum Philosophum advocans, simul cum legatis illorum ac suis honorifice transmisit illuc, optime confidens de prudentia et eloquentia eius» (Grivec, Tomšič 1960, p. 59). Ivanov links the initiative of the missions sent to the Arabs and the Khazars only to the Emperor Michael III avoiding any reference to the patriarch (Ivanov, *Vizantijskoe missionerstvo*, 146-147).

21 On this matter, see V. Peri, «La brama e lo zelo della fede del popolo chiamato "Ros"», Harvard Ukrainian Studies. Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine, XII-XIII Harvard 1988-1989, 124-129.

Danubian and Balkan affairs[22], but it is worth pointing out the close relations between the two phases of the Photian patriarchate with respect to the Cyrilo-Methodian mission, the conversion of the Bulgarian population and the question of Illyricum.

Phase 1 of the Photian Patriarchate (858-867)

Constantine-Cyril and Methodius's mission began during the first phase of the Photian patriarchate with the invention of the glagolitic alphabet, the first translations and missionary work in Moravia and Pannonia (863). There is no doubt that Photius played a key role in preparing the mission: first in choosing the Thessalonican brothers, who did not belong to the high clergy, as members of the papal mission to Bulgaria. Only Methodius had the role of hegumen, while Constantine-Cyril probably had not even taken clerical status. By avoiding sending an episcopal mission into territory that the Holy See considered as belonging to Roman jurisdiction, Constantinople wanted to keep the door open to dialogue in the hope that the Pope would re-cognize Photius's rise to the patriarchate. In this sense, we should also interpret the custody of the relics of Pope Clement found in Kherson by the Thessalonican brothers. The relics represented the best evidence of readiness for reconciliation with the Roman See[23]. It could therefore be assumed that, since the beginning, the mission was destined to reach Rome. Therefore it was not at the initiative of the Pope that the Thessalonican brothers arrived in the ancient capital of the empire. It may also be noted that in VC the glagolitic alphabet was not invented simply to convert the Slavs but also to confront the Latin missionaries, who might level an accusation of heresy against a Byzantine mission without written testimony of teaching. And this brings us immediately to the Photian controversy with the Roman See, raised at that time by the deposed Patriarch Ignatius.

The years 864-867 certainly marked a progressive distance between Rome and Constantinople until their reciprocal excommunication, while in the Balkans, the Byzantine plan to convert Khan Boris to Eastern Christianity (between 864 and 866) was accomplished. Towards the end of 867 two events occurred that led to a radical change: the death of Pope Nicholas in Rome and the murder of Michael III in Constantinople. The installation of Pope Adrian II and the ascent

22 For a brief description of the situation from the point of view of Byzantium see Dvornik, «The Patriarch Photius », 28-30.

23 The hypothesis seems fairly plausible to Tachiaos: "The hypothesis which immediately presents itself is that either Cyril himself or his friend and teacher Patriarch Photius believed that the relics ought to be returned sooner or later to their natural home, the Church of Rome. So Cyril could have had in mind an act of brotherly reconciliation with Rome; or equally, the relics could have been destined to serve as a supplementary feature on some future mission" (A.-E. N. Tachiaos, *Cyril and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs,* New York 2001, 50).

to the throne of Emperor Basil the Macedonian (Emperor 867-886), created the conditions for resuming dialogue with the Holy See, but to the detriment of Photius, who was soon deposed since he was an obstacle to reconciliation with Rome. In order to reconcile with the West for more effective opposition to the Islamic world, the new Emperor restored the previous patriarch, the eunuch Ignatius, to the patriarchal throne.

Having lost the support of the previous Emperor and of their friend patriarch Photius, Constantine-Cyril and Methodius went to Rome, offering the relics of Clement as a sign of reconciliation (868). Just at that moment, the philo-Frankish party of the Roman curia, led by Formoso, who had worked so hard in the Bulgarian Khanate, appeared to be defeated and were opened new perspectives in relations with Byzantium. Following the death of Constantine-Cyril (869), Methodius, who had decided to continue with the mission, was forced to submit himself to the exclusive protection of the Pope.

Phase 2 of the Photian Patriarchate (878-886)

The second phase of Photius's patriarchate was inaugurated with his reconciliation with Rome. It was characterized by a careful policy of penetrating the Balkans as far as the Adriatic coast. At this stage Methodius, Archbishop of Great Moravia (†885), dealt with the organisation of a local church and the translation of religious texts into Slavic, including the first Slavic version of the Bible. His Life testifies to a trip to Constantinople, about which historians express doubts, but which we have no reason to deny. This episode could be explained by Photius's new rise to the patriarchal throne and the resumption of his missionary policy, but at the same time by the difficulties encountered by Methodius in defending the tradition of the Constantinople Creed in Moravia. This rapprochement with Constantinople would also explain the hostility of Rome, where the philo-Frankish party had taken a dominant position with John VIII (†884). In those years Methodius had to defend himself against attacks by the priest Viking, whom Rome had imposed as his suffragan.

Methodius probably made that journey in the year 879, when bishop Gabriel of Ochrid took part in the Synod of Constantinople convened by Photius[24]. Photius's activity from Ochrid to Moravia, in collaboration with Methodius, however, raised the concerns of John VIII towards the bishops of Dalmatia from Nin to Split. In letters written in 879, in fact, John VIII had expressed his fear about the spread of "Greek and Slave» influence[25]. Moreover, Methodius had

24 E. Naxidou, «An Aspect of the medieval History of the Archibishopric of Ochrid: its Connection with Justiniana prima», Byzantinoslavica LXIV, Praha 2006, 153-167.

25 In 879, Pope John VIII wrote: "*Porro si aliquid de parte Grecorum vel Sclavorum super vestra ad nos reversione vel consecratione aut de palii perceptione dubitatis, scitote pro certo, quoniam nos secundum*

introduced his disciples to the tradition of Eastern Christianity and they had been trained to translate from Greek. Methodius's funeral was also held in Greek to emphasize the relationship with Constantinople, despite the fact that Methodius recognized that the territory was under Roman jurisdiction.

The penetration of Methodian tradition in the Croatian area may already be the result of the work of the Archbishop of Moravia and not only later by his disciples from Bulgaria. Again we can assume that Photius had moved in accordance with the new Emperor Basil the Macedonian who kept close relations with prince Zdeslav, a precious ally against the Bulgarian Khan, who outside the Byzantine jurisdiction and with the help of Rome, was preparing to set up his own independent patriarchate[26]. Meanwhile, at the initiative of Photius, the Christianization of the Serbian population was developed [27].

In this first phase, the project encompassed a vast area from Moravia to the shores of the Adriatic Sea as far as Crimea, collided with Rome, looked to the East, from Crimea to the Volga and Armenia. In the second phase, the Photius project seems to focus more on the surrounding areas, trying to contain the Bulgarian Khanate and establishing closer relations with the Danube and Dalmatic area. There is no doubt, however, that in the mission to the Slavs the patriarch's closest collaborators were Constantine-Cyril and Methodius, and that their mission was addressed to all the Slavs, especially in an anti-Frankish perspective.

Patriarch Photius and the Slavic Lives of Constantine-Cyril (VC) and Methodius (VM)

It might be objected that the Patriarch Photius is hardly mentioned in their Slavic Lives . This fact, however, depends on the time period in which these hagiographical texts were written. Photius is mentioned in the VC, simply as his master in philosophy, elsewhere the anonymous author speaks only of the "patriarch". Even the VM speaks only of the "patriarch", although it is obvious that the narration relates to Photius, initially at the time of Michael III and later at the time of Basil the Macedonian. There is an easy explanation: the VC was written in Moravia when Photius was still alive, but it could only remember him as a teacher and not as the patriarch in the context of the Filioque controversy with the Germanic clergy. The VM, written by

sanctorum patruum decessorumque nostrorum pontificum statuta vos adiuvare auctoritate curabimus" «Registrum Iohannis VIII. papae», ed. by E. Caspar, in MGH, Epp. VII (*Epistolae Karolini Aevi* V), Berolini 1974 (II ed.), 157 (ep. 196).

26 Dvornik even suggests a trip of Methodius to Croatian territories, but his reconstruction of philo-papal Methodius orientation is not convincing (Dvornik, «The Patriarch Photius », 54, fn.187).

27 See Dvornik «Les Slaves», 132ss., 233-258.

his disciples in Bulgaria, could not bring out the figure of Photius, while the First Bulgarian empire was building its own patriarchate in opposition to the Constantinople patriarch. On the contrary, even though temporary, disagreements with Constantinople should be highlighted, as we read in his Life.

It is important to observe that Photius's missionary project was taken up by different Emperors (and even by Patriarch Ignatius, who returned to the office after Photius's first resignation from the patriarchate). The role of the Emperor, considered to be "equal to the Apostles", should not be underestimated but we cannot reduce the whole missionary initiative to imperial policy[28]. In this regard I would like to mention the words of Constantine-Cyril on his death bed: "From this moment I am no longer a servant of the Emperor, nor of anyone else on earth, but only of God almighty. And I have been and I will be for ever. Amen"[29].

To some extent the memory of the Photian project suffered a damnatio memoriae in Byzantium itself because his figure remained tied to the controversy with Rome and to the anti-Ignatian party, and because at the time of the Byzantine conquest of the Balkans and the conversion of Rus' (988), the geopolitical situation had changed profoundly. There is no doubt, however, that the Photian project found a new application in the Rus' at the time of Prince Vladimir.

Guidelines of the Photian Project

Generally, the study of the Cyrilo-Methodian mission is focused on its cultural implications, especially in the field of language history and translation: the question of the ritual adopted, the role of the Slavic language in the liturgy, the texts translated and the quality of the translation of the Thessalonican brothers's works. The guidelines of the missionary project and the arrangements for its implementation remain entirely overshadowed. In fact, the texts on the Cyril-Methodian issue, starting from their Slavic Lives, are a unique source for studying the theoretical development and practical realization of the Christian mission by the Byzantines, especially beyond the borders of the empire. Therefore we need to read the texts from this point of view in order to analyse the art of mission at the time of Photius, when the patriarchate strongly promoted his ecumenical role[30].

28 So thinks, for example, V. Peri, quoting the letter of Patriarch Photius to the Eastern patriarchs (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)*, ed. by A.J. Matanić, Padova 1982, 303, fn.88).

29 These words also inspired by ancient funerary inscriptions, according to R. Jakobson represent a composition in verse (R. Jakobson, « Stichotvornye citaty v velikomoravskoj agiografii», Slavistična revija, X, Ljubljana 1957, 118).

30 This ecumenical vision is testified evidently by the famous letter of Rastislav in VC, chap. XIV.

On the basis of VC and VM we can establish that the Byzantine mission, according to the patristic tradition, rested on certain main guidelines. First, preaching work was developed, based on the biblical and patristic sources, which placed the historical events presented in the liturgy within a historical providential pattern. It was a teleological philosophy of history, in which the Roman empire played a key role[31]. Second, preaching was closely linked to liturgy. It was therefore important to understand the liturgy, realized through mystagogy: just in the patristic era the celebration of the liturgy was accompanied by a set of explanatory tools, starting from the interpretation of the rites and sacraments[32]. Third, preaching contains a reflection on the new Christian morality, especially on questions where the pagan tradition appeared to contradict Christian practices, such as in the context of family morality.

At an organizational level, the missionaries proceeded to educate the local clergy who could perform the functions of predication and celebration also with missionary tasks. This clergy could have a role in mediating with local authorities, to whom the missionaries always referred when carrying out their work. Finally, they favoured the formation of a local monastic order, which was created almost immediately in the lands where the Christian faith of Eastern tradition had its roots[33].

In the Slavic context this process became more complex when it was decided to invent a new alphabet and to write in the Slavonic language, starting from the translation of sacred and liturgical texts. Such a decision, with such far-reaching consequences for European history as a whole, presupposed an idea of religion and culture that reflected the Hellenistic and Christian Mediterranean roots: the idea of Christianity as a religion of the book and its appeal to the mind (nous), i.e. to enlighten reason able to exercise philosophy[34]. This perspective could help, for example, to better understand the definition of διδάσκαλοι τῶν εθνῶν, which means in the Life of Clement, Constantine-Cyril and Methodius and their disciples[35].

31 See on this topic the reconstruction of political Byzantine ideology by A. Carile (A. Carile, «Byzantine Political Ideology and the Rus' in the Tenth–Twelfth Centuries», Harvard Ukrainian Studies. Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine, XII-XIII, Harvard 1988-1989, 400-413).

32 We must underline that the patristic exegesis is largely oriented to explaining the sacramental rites, and in general to Christian worship. A deep reflection on the relationship between holy scriptures and liturgy in the patristic can be found in J. Danielou, *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacraments et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris 1951.

33 We have scant information about it. Perhaps the first news in the Slavic field is the initiative of Patriarch Photius who had sent certain Bulgarians to monk Arsenius to be educated (I. Dujčev, *Medioevo bizantino-slavo*. I. *Saggi di storia politica e culturale*, Roma 1965, 268).

34 These are the key issues in the *Proglas* to the Gospel, generally attributed to the same Constantine-Cyril (A. Vaillant, «Une poésie vieux-slave: la *Préface de l'Évangile*», Revue des Études Slaves XXXIII, Paris 1956, 7-25).

35 Hannick, «Die byzantinischen Missionen», 297.

We cannot dwell now on each of these points, which I will analyse in a special monography. Here instead, we would like to remember the biblical and patristic cornerstones of the preaching of the Thessalonican brothers, which we can find mainly in the VC and VM. In the past we had already begun to carry out this research, although not in any systematic way. We present here some results[36].

Apology of Mission

The teaching of Constantine-Cyril and Methodius was based primarily on holy scriptures. According to the Moravian Liturgical Service, during his stay in Rome Constantine-Cyril defended his mission in Moravia and Pannonia before the Pope and cardinals on the basis of psalms and apostolic letters ("dauidicis et apostolicis autoritatibus")[37].

Even before their departure, the Thessalonican brothers had selected certain biblical quotations, crucial to defending their actions, especially regarding the use of Slavonic in the liturgy. Later, in Moravia, these biblical passages served Methodius and his disciples to defend his work as Archbishop consecrated in Rome to build the first Slavic church.

These quotations therefore had an apologetic purpose, but they were also important for oral preaching, of which we unfortunately have no direct evidence. We can rebuild this arsenal on the basis of biblical quotations in the texts dating back to the Cyrilo-Methodian age, especially through analysis of their Slavic Lives.

Firstly we must consider the long passage from the First Letter to the Corinthians, which occupies most of chapter sixteen of VC (1 Cor. 14, 5-33, 37-40), but with a completely different meaning compared to St. Paul's original letter. The long passage of this Pauline epistle concerns the proper order in the Christian assemblies and especially the so-called "glossolalia", and apparently has no bearing on the dispute about the use of Slavonic in the liturgy. However, as it often happens in patristic commentaries, Constantine-Cyril extends the meaning of the passage, regarding a general topic of the First Letter to the Corinthians: the order of Christian assemblies. So St. Paul's criticism of the disorderly practice of "glossolalia" and its appeal for translating the languages of prayer so as to be understandable to everyone, gains a new meaning. Applied to the new situation according to Constantine-Cyril's interpretation, the quote is used to justify

36 See more widely M. Garzaniti, «Weisheit der Evangelien und Exegese der Heiligen Schrift im Werk von Kyrill und Methodios», in *Methodios und Kyrillos in ihrer europäischen Dimension*, ed. by E. Konstantinou, Frankfurt a.M. 2005, 73-83; M. Garzaniti, «Rol' i značenie Svjaščennogo Pisanija v "Žitii Mefodija"», in *Svjaščennoe Pisanie kak faktor jazykovogo i literaturnogo razvitija (v areale avraamskich religij)". Sankt-Peterburg.30 ijunja 2009 g*., ed. by E.N. Meščerskaja, Sankt-Peterburg 2011, 149-157.

37 See the *Moravian Liturgical Service* (prima *lectio*) in A. Teodorov-Balan, *Kiril i Metodi. Svezka vtora. Nabožen pomen i istorični svidetelstva za Kirila i Metodija*, Sofija 1934, 191.

the translation of sacred texts into Slavonic and the presence of Slavonic in the liturgy.

This quotation follows St. Paul's verse of the Letter to the Philippians,"And every tongue confess that Jesus Christ is Lord, to the glory of God the Father" (Phil. 2, 11), closely related to the interpretation of 1 Cor.14, 39 ("and forbid not to speak with tongues"), which is the key of the previously mentioned passage[38]. This chapter of VC looks like a bible chain, which contains passages of holy scriptures that Constantine-Cyril had collected for his polemics against the "trilingual heresy" and it represents the authoritative basis of their mission.

The Universal Horizon and the Teleological Conception of History

The most significant quotes in the Lives include the verse from the First Epistle of Paul to Timothy, "God who will have everyone to be saved and to come to knowledge of the truth" (1 Tim. 2, 4, VC chap. I, 1; chap. XIV, 16; VM chap. II, 1). With these words, Cyrilo-Methodian teaching wishes to emphasize the universality of salvation, linking it to the Greek idea of "knowledge of truth." The St. Paul quote occupies a key position in Cyrilo-Methodian sources and we meet it in the preface of the VC and in the beginning of the VM. We read the same quotation in the Proglas to the Gospel and in the Treaty on the letters of monk Chrabr[39], witnesses providing a more or less direct echo of the Cyrilo-Methodian mission, and dating to no later than the first generation of disciples of the Thessalonican brothers.

The teleological conception of history plays a fundamental role in VC and VM. We can find a brief meditation on this matter at the beginning of VM. Probably inspired by the Orations on Athanasius of Gregory of Nazianzus (21, 37), the anonymous author of VM conceived the idea of including a long preamble in the VM, perhaps a catechesis of Constantine-Cyril or Methodius, which summarizes the long history of salvation, since the creation of the world through the happenings of Old Testament patriarchs and prophets, until the age of the Apostles and "Martyrs" and the celebration of the ecumenical councils[40]. The work of Methodius is interpreted as the latest outcome of the project of salvation, in a particular historical situation, which saw collaboration between the Eastern Roman Emperor Basil I and the Petrine See at the time of Adrian II to spread the Gospel among the Slavic peoples.

38 It is worth mentioning that this verse is explicitly quoted in the letters of John VIII *Praedicationis Tuae* and *Industriae Tuae*, sent respectively to Methodius and Svatopluk (Teodorov-Balan, *Kiril i Metodi*, 219, 222; Grivec, Tomšič, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses*, 72-73; *Magnae Moraviae fontes historici*, I-V, Brno 1966-1976, III: 193, 207).

39 See text edition in K. Kuev, *Černorizec Chrabr*, Sofija 1967.

40 Vavřinek, relying on Grivec, assumed that this is a catechesis of Constantine-Cyril (V. Vavřinek, «Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje a panegyriki Řehoře z Nazianzu», Listy filologické 85, Praha 1962, 121).

The Character of Missioner

In the second chapter of VM, which immediately follows the long preface, the hagiographer quotes the First Letter to the Corinthians (1 Cor.9, 22). Referring to the virtue of Methodius, the anonymous author underlines his readiness to become "all things to all, to win all" (VM, chap. II, 3). But in the Bible we read: "all things to all, to save at least some" (1 Cor. 9, 22). Verse 22 is evidently not reproduced literally. The hagiographer seems to look at the whole passage of 1 Cor. 9, 19-23. The key role of this quotation in the Life is confirmed by its presence in the epilogue of the VM, but even here the Pauline passage is not reproduced literally, "was all things to all, to win all" (VM, chap. XVII, 13).

We have been able to demonstrate that verse 1 Cor. 9, 22, revised in the light of 1 Cor. 9, 19-23, it has a key position in the writings of Gregory of Nazianzus and is applied particularly to the figure of the bishop[41]. In the first half of the ninth century, probably on the basis of the funeral Oration on Basil, this quotation was included in the Life of the patriarch of Constantinople, Taras (730-806), who restored the worship of icons and, we must underline, that he was a relative of Patriarch Photius. Maybe, inspired by Patriarch Photius, the quotation, elaborated according to the patristic tradition, could have been included in Cyrilo-Methodian teaching[42]. We have also observed that the aforementioned Pauline quote appears several times in a reworked form in Photius's letters. We meet it, for example, in the conclusion of his letter to the Archbishop of Thessalonica, Paul[43].

This Pauline passage, then, is entered in the reflection of the Thessalonican brothers according to the exegesis of the church father, becoming the leitmotif of Methodius's pastoral work. After his death, presenting the inheritance of the bishop of Great Moravia to posterity, the revised quotation of 1 Cor. 9, 22 was adopted to interpret his teaching in the light of the apostolic model, offered by St. Paul, assuming the function of biblical key of the VM.

41 Garzaniti, «Rol' i značenie», 152-154. We find traces even in his sermons. The Pauline passage that contains this verse is read in the liturgy of the vigil of the Epiphany, and to this important feast Gregory devotes a sermon in which the preacher expands on the concept of "gain" and "salvation", exhibited in the Pauline reading (Oration 38). For the Orations of Gregory of Nazianzus we used the edition by C. Moreschini (Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni,*ed. by C. Moreschini, Milano 2000).

42 See *Sancti Tarasii Costantinopolitani Vita*, in PG 98, coll. 1385-1424, particularly col.1420.

43 See Ep.283 Paulo Archiepiscopo Thessalonicae, 529-532, in *Epistulae et Amphilochia. 2. Epistularum pars altera*, ed. by B. Laourdas, L.G. Westerink, Leipzig 1984, II, 253.

Moral Teaching

Lastly, we just want to mention the series of biblical quotations concerning Methodius' moral teaching. In his Life (VM, chap.XI) we read that the Archbishop tried unsuccessfully to dissolve the marriage between an adviser to the prince and his godmother, which certain complaisant priests had supported. A. Vaillant linked this passage with the fragment of a sermon in Codex Clozianus, which follows the Homily for Palm Sunday of John Chrysostom, and identified Methodius with the author of this homily[44]. In this sermon, of which we retain only the end, we read an appeal to the prince for the enforcement of God's law, without any preference, and specifically an explanation of the prohibition of marriage between the baptized and their godmothers or their godchildren. This severe speech is followed by a presentation of the doctrine of Christian marriage with the help of a biblical chain (Eph. 5, 3-6, but with remodelling, Mt.19, 3, Mt.5, 32, Mt.19, 6, Mal.2, 15-16).

Even with another order, we find a similar chain in the VC (chap. XV), which accuses the Latin clergy of allowing the celebration of illegitimate marriages. It starts with the quotation from the prophet Malachi, which presents several verses in an elaborated form (Mal. 2, 15-16. 15.14), followed by several Gospel passages against adultery and the indissolubility of Christian marriage (Mt 5, 27-28, Mt 5, 32; Mt.19, 6). Interestingly, this chain is introduced by the invitation to rightful sacrifice, with the quotation of Ps. 54, 14, while in the epilogue of the homily we read an adapted quotation from the Book of Samuel, in which obedience is recognized as being better than any gift (1 Sam. 15, 22). We are probably dealing with a chain drawn up by the Thessalonican brothers for pastoral practice already in their mission to Moravia and one that Methodius applies in a particular case, when he opposed the marriage of an adviser to the prince to his godmother. In Photius's letter to Khan Boris, who took the name Michael at his baptism, despite the dominating exposure of Christian dogmas, reflections on moral issues are not entirely absent. Notable among these are the attitude towards women and the issue of marriage, with a clear reference to Mt.5, 28[45].

Although both brothers aspired to retire into a monastery, to devote themselves to prayer and meditation on the holy scriptures, the imperial court forced Constantine-Cyril and Methodius to engage in a difficult mission among the Slavs. They faced this challenge with the instruments in their possession, according to the Eastern Christian tradition, based on the interpretation of the Gospel and the holy scriptures according to patristic thought, which put the liturgy and the

44 See A. Vaillant, «Une homélie de Méthode», Revue des Études Slaves XXIII, 1-4, Paris 1947, 34-47.
45 Ep.1, 1043-1067, in *Epistulae et Amphilochia. 1,* 34.

celebration of the sacraments at the centre of Christian life. The reference to the holy scriptures, then, was essential, both for apologetic purposes, especially for defending the mission against its detractors, and for the catechetical instruction of neophytes. The brief reflection on the biblical quotations and chains in the Lives of the Thessalonican brothers is the best testimony to the work that was prepared in Constantinople, most likely under the leadership of Patriarch Photius. Other elements might result from more detailed research into biblical exegesis in the work of Photius, but this study requires specific research.

Continuity of the Photian Legacy in the Slavic Area

There are additional elements that link Photius to the work of Cyril and Methodius beyond the witnesses of the Lives of the Thessalonican brothers and their biblical quotations, corroborating their testimony. The first is the presence of the Slavic version of a Photian homily in the Codex Suprasliensis, which could date back as far as the time of Constantine-Cyril and Methodius[46]. The subject, linked to the idea of Christian pedagogy, develops a key theme of missionary work.

Further testimony of Photius's influence on their mission is provided by: Izbornik 1073. This miscellaneous codex, compiled at the time of prince Sviatoslav Kiev, goes back to a Slavic manuscript related to the age of Tsar Simeon of Bulgaria. Thirty years ago, however, I.V. Levočkin advanced the hypothesis that this collection of patristic writings could be identified with the "Book of the Fathers" translated by Methodius during his episcopal ministry in Moravia (VM chap. XV, 5). His thesis, however, was not followed especially because of the weakness of his arguments[47]. About ten years later, however, fundamental research was published by M.V. Bibikov (1996) devoted to this work in which the eminent Byzantine scholar studying the Greek tradition of the model of Izbornik 1073 suggests that this miscellany was conceived in Constantinople in the imperial curia in the second half of the ninth century.

Firstly Bibikov refers to the dedication of a Parisian code (Paris.gr.922, f.4), which speaks about "Augusta Eudoxia". This person could be identified with the Empress Eudoxia Ingerina, a figure of the Byzantine court who played an important role in the court at the time of the Emperor Michael III, and later as a wife of the Emperor Basil and mother of future Emperors Leo and Alexander, as well as of the Patriarch Stephen[48]. She was thus the originator of the

46 See text edition in *Suprasălski ili Retkov sbornik*, ed. J. Zaimov, M. Capaldo, voll. I-II Sofija 1982-1983.
47 I.V. Levočkin, «"Otečeskie knigi" i Izbornik Svjatoslava 1073g.», Sovetskoe Slavjanovedenie 6, Moskva 1985, 75-80.
48 M. V. Bibikov, *Vizantijskij prototip drevnejšej slavjanskoj knigi. Izbornik Svjatoslava 1073g.*, Moskva 1996, 301-307. See on this figure C. Mango, «Eudocia Ingerina, the Normans, and the Macedonian Dynasty»,

Macedonian dynasty. It is worth recalling not only that she belonged to the noble family of Martinakioi, but in particular her Varangian origin (Ingerina from Ingvar). We must, therefore, presume, some relationship with the Eastern Slavic world, in which the Varangians had settled.

Secondly in the Greek manuscript Laura G 115, the short patriarchal chronicle therein contained ends with a reference to the second rise of Photius to the patriarchal throne[49]. Nevertheless the Russian scholar seems to prefer a later date for the composition of the Greek model of Izbornik 1073, namely the era of Emperor Alexander, the son of Basil, and the Patriarch Nicholas Monk, mentioned in other Greek manuscripts of the Greek miscellany at the basis of the Izbornik, but still deeply attached either to the same Eudoxia or, as in the case of the Patriarch Nicholas, to Photius[50].

In any case, it seems clear that this anthology was compiled in a Photian environment, before or after his death. We favor the first hypothesis, however, considering that Photius was famous for his collections of texts and quotes, starting with his famous Bibliotheca.

The content of the miscellany should also be taken into account[51]. The Izbornik is an anthology of the writings of the church Fathers, extraordinarily useful for training the clergy. Photius or his associates may have completed and dedicated it to the empress Eudoxia Ingerina, planning to use it to train missionaries destined to work with new peoples, from the Rus and the Probulgarians to the Slavs. At the time of Photius's second patriarchate, Methodius may have heard about this work or its prototype during his stay in Constantinople, when he reestablished contact between the Archbishopric of Moravia and the curia of Constantinople. There is no doubt that if Methodius had effectively translated the Bible, as the VM (chap.XV, 1-3) tells us, he would also have needed this miscellany, which is essential for proper exegesis, starting from the list of canonical books and the question of the figural interpretation. Methodius could have brought the Greek prototype of Izbornik 1073 or a similar anthology from Constantinople and have had it translated for the disciples and clergy that he was training. The definition of "Book of the Fathers" well corresponds to the titration of the same Izbornik: "Collection of many Fathers. Interpretation of obscure words in the Gospel and Epistles, and other books, briefly explained for memory and for ready answers".

In general, the research focuses on the nature of this encyclopaedic miscellany, but the constructive principle that revolves around the holy scriptures is not clearly identified, beginning

Zbornik radova Vizantoloskog Instituta, XIV-XV, Beograd 1973, 17-27.
49 *Ibidem*, 317.
50 *Ibidem*, 318.
51 See F. Thomson, «The Symeonic Florilegium – Problems of its Origin, Contents, Textology and Edition, together with an English Translation of the Eulogy of Czar Symeon», Palæobulgarica 17/1, Sofija 1993, 37–53.

with the Gospel and the Apostle, which are interpreted according to the patristic exegesis in the pedagogical form of question and answer. The erotapokriseis genre is, in fact, the core of Izbornik and most of the questions are related to the biblical exegesis[52].

This hypothesis, which we will develop in the future, allows us to recognize at the very beginning of Methodius's translation work, his attempt to build up a fundamental library including not only liturgical texts, but also the Bible and the tools for commenting on it, in a miscellany that represents the first exegetical anthology of Slavic literature. This is probably why Methodius's disciples edited a copy to offer to Tsar Simeon, adding a eulogy which testified to the Tsar's protection towards the formation of a church of Methodian origin in Bulgaria. The choice had to fall precisely on this miscellany for its educational purposes, the same purpuses as the Greek anthology conceived at the time of Patriarch Photius.

Conclusion

The missions of Cyril and Methodius were part of a broader missionary project developed in Constantinople in the second half of the ninth century, particularly by Patriarch Photius in an area which includes the space of ecumene from the Middle East to central Europe. This far-reaching missionary effort was based on theological reflection, which is testified by the use of the Bible and patristic exegesis in the Cyrilo-Methodian sources. The complex history of Izbornik 1073 can also be placed in this vein. The analysis of VC and VM affords us an open window on the missionary idea in the Byzantine empire, which differs in certain aspects from the missionary concept developed by the Roman Apostolic See.

52 On the trail of Bibikov and with the support of F. Thomson, S. Sieswerda, who prefers to give the Greek model of *Izbornik* the remarkable title of *Soterios*, continued to study the Greek manuscript tradition without being able to identify the constructive principle of the miscellany (D.Tj. Sieswerda, «The Σωτήριος, the original of the Izbornik of 1073», Sacris erudiri 40, Turnhout 2001, 293-327).

The Moravian Mission – a Successful and an Unsuccessful Result of the Activity of sts. Cyril and Methodius

Svetlina Nikolova

The Moravian Mission of the Slavonic brothers Cyril and Methodius, which crowned their activity, is in fact the only part of their work that has had an enormous impact on the development of written culture in Europe after their deaths. Up to the present day it has been a work of Pan European importance. As witnessed by the sources, Cyril and Methodius lived and worked among the Slavs in Central Europe over a period of only 22 or 23 years. During that time their mission went through different stages of development. In each of these stages this work received different assessment both by the state authorities of the Slavs among whom it was carried out and by the church authorities that had direct or indirect jurisdiction over the lands where the Slavonic enlighteners worked. Obviously, their activity received an ambiguous appraisal also in the sphere of the Byzantine state authorities, which had entrusted that mission to them. These differing assessments of the work of the two brothers and respectively the attitude of Cyril and Methodius to these assessment and the subsequent steps that they took led to a number of successful and unsuccessful results. This article analyses these processes and makes an attempt to present and systematize the causes of that development of the Moravian Mission.

Today, after more than two centuries of research on the activity of the brothers from Thessalonica, we know a lot about the overall development of their activity as well as about their work in the different periods of their life. Of course, no details have reached us about their lives and work – not like the ones we have about prominent church, community and state persons of the Modern times. Information of different scope has been preserved about the different periods of their life. Fortunately, as far as the beginning of their mission to

Great Moravia is concerned, as well as the process of its implementation, completion and its immediate consequences, the scholars have sufficiently well documented data at their disposal. It is important that a significant part of it is located in the only extant sources which contain indisputable documentary evidence - the messages of higher Roman clergymen from the end of 872 until the end of 885 - a period covering more than half of the time during which the Great Moravian mission took place[1]. The evidence included in the earliest Slavonic sources – the Long Life of St. Cyril and St. Methodius - is extremely important both for this period as well as for the beginning, the end and the consequences of the mission[2]. Without this evidence we would not have a complete picture of their lives and work. The evidence is characterized by a high degree of reliability, and so are some works of their students and followers who worked in Bulgaria at the end of the 9th and the beginning of the 10th centuries[3]. Unfortunately, we do not know the Byzantine sources from the 9 -10th century, which describe this period of the activity of the brothers from Thessalonica. The earliest evidence of it, written in Greek language, belongs to Theophylact of Achrida (the 80s of the 11th century - 1107)[4]. However, this unique information about the destiny of the work of Cyril and Methodius during the mission of the Slavic teachers in Great Moravia, about the events immediately after the death of Methodius and the activities of his students in Bulgaria, is based on other, previously unknown, older Slavic sources, apparently associated with the followers of Cyril and Methodius and providing important reliable data to scholars.

Taking into account the early sources that contain information about the activity of Cyril and Methodius, related to their mission in Great Moravia, how could the results of it be assessed?

Firstly I would like to point out the fact that the very beginning of the Great Moravian mission is considered a successful result of the previous work of the brothers from Thessalonica in

1 *Magnae Moraviae Fontes Historici. III. Diplomata. Epistolae. Textus historici varii, .* Brno 1969, 161–171, 189–193, 197–208, 210–212, 215–229 (=Opera Universitatis Purkynianae Brunensis. Facultas Philosophica, 134). See also: А.Теодоров-Балан, *Кирил и Методи.* 2, София 1934, 211–230.

2 Климент Охридски, *Събрани съчинения. Т.3. Пространни жития на Кирил и Методий*..Подготвили за печат Боню Ст. Ангелов и Христо Кодов, София 1973.

3 Й. Иванов, *Български старини из Македония.* Второ, допълнено издание. София 1931(Фотопипно издание. София 1970), 305–311. К. М. Куев, *Черноризец Храбър*, София 1967.

4 Ал. Милев, *Гръцките жития на Климент Охридски.* Увод, текст, превод и обяснителни бележки, София 1966, 76–147; *Гръцки извори за българската история. Т.9. Произведения на Теофилакт Охридски, архиепископ български, отнасящи се до българската история. Част 2. Житие на св. Климент Охридски, мъченичеството на 15-те тивериуполски мъченици, писма, стихотворение, посветено на Никифор Вриений, част от обяснението към писмото на ап. Павел до римляните*. Подготвени от Илия Г. Илиев, София 1994, 8–41.

Byzantine Empire both by the Byzantine authorities and by contemporary science.

The medieval hagiographer of Cyril presents in great detail the creation of the Slavonic alphabet before 882 in his Long Life, chapter 14th. It can be inferred from this passage that the alphabet was created at God's suggestion as a result of the request of the Moravian Prince Rastislav and after the direct order by Byzantine Emperor to Constantine the Philosopher in the presence of his associates, before his departure to Great Moravia, with the purpose of spreading Christianity in plain language[5]. We can also infer that no Slavonic alphabet had existed before that. However, one can make other inferences from the text of this chapter about the attitude of the Byzantine state power to the activity of Constantine and Methodius until that date. In order to assign this mission to them, the Emperor, without doubt, not only valued highly the great abilities of the two brothers as missionaries, but also knew their literary activities and thought that on this basis they could complete successfully the mission in Great Moravia. In addition, he and his advisers were convinced that they were the most appropriate persons to carry out this mission. The Vita presents not only the personal encounter of the Emperor with Constantine, but also his efforts to convince publicly the philosopher to undertake the difficult task of creating a script before his departure. This is how the Long Life presents emotionally the actions of the Emperor and his advisers after the task is completed[6] : Възвесели же се цр҃ь и прославн бг҃а съ свонмн съвѣтнникы. И посла его съ дары мнwгымн... At that he wrote a special letter to the Moravian Prince, characterizing his messengers in the following way: И послахѡ̑ тн того.... мѫжа ч̑тна и бл҃говѣрна, и кнїжна сѣло фїлософа. И сь прїнмн дарь болшїн и чьстнѣн паче въсакаго злата и сребра, и каменїа драгаго и богатьства прехоДещаго. At the conclusion of the Emperor's letter it is pointed out that if the Moravian king supported the mission of Cyril and Methodius, he would leave for himself a memory equal to the memory about the first Emperor of the Eastern Roman Empire. Though it may seem that the letter was full of hagiographic formulas, it is also evidence of appreciation by the Byzantine state authorities of the qualities and previous success of the activity of the brothers from Thessalonica, specifically highlighting their work in the field of spiritual culture. We do not have any information about the attitude of the Byzantine church authorities to assigning the Moravian mission to Constantine and Methodius. However, taking into account their previous missionary activity and the close relationship of their life until that time with the church community, there can hardly be any doubt that it started with their approval, which was the result of high appreciation of their work in this regard.

5 Климент Охридски, *Събрани съчинения. Т.3. Пространни жития на Кирил и Методий*, p. 104.
6 Климент Охридски, *Събрани съчинения. Т.3. Пространни жития на Кирил и Методий*, 104-105.

The Modern science should also evaluate the launch of the Great Moravian mission as a successful result of the activity of the two Byzantine clergymen both as missionaries and active characters in the field of written spiritual culture.

Scholars agree that the transfer of the Slavonic alphabet from Byzantine Empire to Great Moravia indeed happened at the request of Prince Rastislav and the order of the Emperor Michael III. At the same time, however, it is clear that it is not possible to perform in such a short time such a complex task as the compilation of an alphabet and the translation of difficult liturgical texts, and it is not possible to create a comprehensive written system only at someone's suggestion, request or order. In addition, neither the extraordinary abilities of the two brothers from Thessalonica, nor even the philology genius of Constantine are sufficient to explain the speed with which the task was performed, and the reasons why they not only agreed but also managed to successfully complete it. The only plausible explanation is that during the few months in 862–863 they only systematized and finalized their many-year work in this direction, based on their long and direct communication with the Bulgarian Slavs in the Byzantine Empire, and that Constantine and Methodius might have used the Slavonic alphabet and Slavonic language in some form and some initial version among Slav residents in the Byzantine Empire. This activity was hardly carried out without the knowledge and consent of the Byzantine authorities, which were interested to some extent in the use of the Slavonic script in order to more easily Christianize and consequently transfer the Slavic tribes, which in the first half of the 9th century enjoyed high autonomy and independence, into loyal subjects of the Byzantine Empire. At the same time, there was a danger that the Slavonic alphabet could become an important factor in maintaining the identity of Byzantine Slavs. As a result, the ruling parties did not provide favourable conditions for its creation and distribution, and it can be considered that the progress in the work of Constantine and Methodius is mainly due to the personal activity of the two brothers. This personal activity is undoubtedly a result of their strong interest in resolving an important cultural issue of the mighty old Byzantine Empire – the integration of large Slavic population, scattered both in its European territories and the Asia Minor territories, and raising it to the level of its Christian culture.

The interest of Constantine and Methodius had its deep roots and accompanied Constantine and Methodius from their early childhood to death. Here we can point out that they may have come from a Hellenized Slavic family, or at least the mother could be Slavic[7]. Without doubt

7 The most important facts and opinions about this problem are summarized with rich bibliography until 2001 in: В. Тъпкова-Заимова, Д. Чешмеджиев, „Произход на Кирил и Методий“, *Кирило-Методиевска*

they communicated with Bulgarian Slavs in Thessalonica and had a perfect knowledge of their speech: one of their closest disciples, Kliment of Achrida, testified in the most authoritative source on the life of St. Methodius – his Long Life, chapter 5 „You are Thessalonians and all Thessalonians speak pure Slavonic language" (вълъ бо юстѧ селоу҃нинна, да селоу҃ние вьсн чисто словѣньскъı весѣдоу҃ють)[8]. The sources indicate that Methodius was a governor of a Slavic principality for about ten years[9]. Most scholars identify its location in Strymon area, north of Thessalonica, but some researchers believe that it was located in Bithynia area, in Asia Minor. We also learn from them that a Slavic tribe of the Bulgarian group „Strumtsi" lived in Strymon area since the 7th century[10] and that after 658 and 688-689 two Byzantine Emperors (Constant II, 641–668 and Justinian II, 685–695, 705–711) moved significant Slavic population masses from the European lands of the empire (from Thessalonica and the southern parts of Thrace and Macedonia) to Asia Minor[11]. Because of this empathy for the fate of the Slavs, the two brothers knew perfectly their lives and captured their needs. Adding to this their ability to work to meet those needs in the cultural area, both due to the extremely high education of Constantine and the access of the brothers to those Byzantine social circles who made government decisions, it is clear why they undertook the task to create the Slavonic alphabet. We should not also forget the objective need during that time for Byzantium and the Byzantine church to maintain and expand their influence - political and religious - among the new Slavic nations in Europe.

As I already said, without doubt the invention of the Slavonic alphabet is a process that continued for a long time. However, it is needless to guess exactly when it started because

енциклопедия. Т. 3, София 2003, 343–349.

8 Климент Охридски, *Събрани съчинения. Т.3. Пространни жития на Кирил и Методий*, p. 188.

9 According to chapter 3th of the Long Life of St. Methodius he spent in the Slavic principality „many years" (Климент Охридски. *Събрани съчинения.Т.3. Пространни жития на Кирил и Методий*., p. 174, 187, 198, 205); according to the Encomium of Sts. Cyril and Methodius – „a short time" (Климент Охридски, Събрани съчинения. Т.1.Обработили Б. Ст. Ангелов. К. М. Куев, Хр. Кодов, София 1970, p. 457, 469); according to the Prologue Life of St. Methodius – „ten years" (Св. Николова, „За възникването на Проложното Методиево житие", *Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на академик Петър Динеков,* София 1983, с.91).

10 See for example В. Златарски, *История на българската държава през средните векове. Т.1. Първо българско царство. Ч.1. Епоха на хуно-българското надмощие*, София 1970, p. 315, 436, 506, 509, 512; Д. Ангелов, *Образуване на българската народност*, София 1971, p. 160, 174, 317; *История на България*. Т. 2. Първа българска държава, София 1981, p. 45, 90; А.-Е. Н. Тахиаос, *Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян*, Сергиев Посад 2005, p. 27; A.-E. N. Tachiaos, *Cyril and Methodius. The Tessalonian Enlighteners of the Slavs,* Thessaloniki 2013, p.19.

11 Вж. напр. Златарски, *История на българската държава през средните векове. Т.1. Първо българско царство. Ч.1* .p. 51, 191–192, 219; *История Византии в трех томах*. Т. 1, Москва 1967, p. 362–353; *История на България.. Т. 2,* p. 42, 86, 108, 110, 199, 465-466; Тахиаос, *Святые братья Кирилл и Мефодий,* 54-57, 105; Tachiaos, *Cyril and Methodius,* 42–43.

there is no specific data on this, and we could only be left in the field of interpretation of the well-known references and their comparative studies. However, Chernorizets Khrabur provides precise parameters for the time of completing the process of creation of the Slavonic alphabet and we have no right to ignore them. Chernorizets Khrabur mentions in his work that, when he was asked when Constantine created the alphabet, the literate Slav answered: „At the time of Michael, the Greek King, the Bulgarian Prince Boris, the Moravian Prince Rastitsa and Prince Kotsel of Blaten in the year of the creation of the world 6363"[12]. There is hardly any opportunity to question any of the information mentioned here. They are not limited to the statement for the year, which the Bulgarian men of letters actually never recalculated in any way, because until the end of the Bulgarian Middle Ages they show all dates introduced by themselves relative to the creation of the world, not relative to the Birth of Christ. The eminent Old Bulgarian writer mentions the names of several rulers during whose reign the Slavonic alphabet was created, by means of which the first translations were made, and this allows further specification for the chronology. The time of the reign of these kings is well known. As for the first three - Emperor Michael III (842-867), Bulgarian Prince Boris (852-889), Moravian Prince Rastitsa (846-870) – both 855 and 863, the two possible years, associated by the scholars with the creation of the Slavonic alphabet, are included in the years of their rule. This is not the case with Prince Kotsel. He ruled the principality of Blaten after his father Prince Pribina. However, the last accurately dated information about Pribina is from 20 February 860, when Emperor Ludwig called him „our faithful prince" (fidelis dux noster) in a document confirming a donation made by Pribina, intended for the monastery of Niederaltaich, and preserved in its original until today in the State Archive in Munich[13]. And undoubtedly Kotsel ruled from 860/861, since the first precisely dated document, which mentions his name as a ruler (comes de Sclavis) who donated property to the church „St. Mary" in Freising, is from March 21, 861. It is also preserved in its original in the same archive.[14] Therefore we can conclude that the time of the final completion of a comprehensive written system reflecting in the most perfect way the features of a south-eastern Bulgarian manner of speaking and the translation of the most important liturgical texts to the newly created literary language, is definitely identified as 863 by Chernorizets Khrabur at a time when people who have seen the two Slavic educators were still alive - no doubt this is entirely credible information.

12 Куев, *Черноризец Храбър*, p. 191.
13 *Magnae Moraviae Fontes Historici. III*, 53-55, 319.
14 *Magnae Moraviae Fontes Historici. III*, p. 61, 319.

We know from Chapter 14th of the Long Life of St. Cyril that only after the creation of the alphabet Constantine and Methodius were sent to Great Moravia. Thus the completion of the process of the creation of the alphabet, accelerated by order of the Byzantine Emperor, is an obvious successful result of the work of Constantine and Methodius until their departure - a result, which has received the recognition of the state and church authorities in Byzantium. Therefore it can be concluded that the Moravian mission started with a proven success - personal as well as state and church.

*****

The arrival of the two brothers to Prince Rastislav marked the beginning of the initial spread of the Slavonic alphabet in Europe. During this new stage, their activity, developing already in a completely new environment and under different social conditions, faced completely different challenges. How did they overcome them?

We should immediately say that the need of the Byzantine Slavs to have a writing system of their own, caught by Constantine and Methodius in the middle of the 9th century, was also a need of some Slavs outside Byzantium. At that time the new, Slavonic alphabet, was very important for Great Moravia. This need was directly declared in the request of Prince Rastislav. Behind this request, the science sees the aspirations of the young Slavic state, which emerged in the first half of the 9th century, to defend by all means its independence from the powerful Eastern Frankish Kingdom and to break away its dependence on the Bavarian church organization, conducting the Christianization of the Moravian Slavs in Latin language since the first decades of the 9th century[15]. An important role in this situation was also played by the state of the relations in Europe and the existence of individuals who had the motivation and ability to implement the initial impetus for radical change of the type of development of the verbal culture of the Slavs.

In this initial situation, when the Byzantine clergymen began to live in Central and Western

15 The earliest written Slavonic sources dedicated completely to Sts. Cyril and Methodius already contain information about the spread of Christianity in Great Moravia until their arrival in this country: The Long Life of St. Cyril, chapter 14th and The Long Life of St. Methodius, chapter 5th (Климент Охридски, *Събрани съчинения. Т.3. Пространни жития на Кирил и Методий*, p. 80, 104, 136, 154, 175, 199, 206). In recent times see for example: J. Steinhübel, *Nitranske knieżtstvo. Počatky stredovekého Slovenska*, Bratislava 2004, 79-81; Б.Н. Флоря, *Сказания о начале славянской письменности*. Санкт-Петербург 2004, 45–47, 241–242, 285; M. Kučera, *Postavy vel'komoravskej histórie*, Bratislava 2005, 95–101; M. Kučera, *Slovenské dejiny. I. Od príhodu Slovanov do roku 1526*, Bratislava 2011, 90–98; Tachiaos, *Cyril and Methodius*, 64–66, 68–69;V.Vavřínek, *Cyril a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem*, Praha 2013, 89–110.

Europe, according to chapter 15th of the Long Life of Cyril, the mission was received by Prince Rastislav „with honours" (съ великою чъстїю).[16] Immediately after this message, in the same phrase, there is a statement saying that the prince gathered the students entrusted to Constantine „to teach them"(и оученикы събравь, въдасть емоу оучити ѥ). The next sentence states that for a short time Constantine translated the whole ecclesiastical rank and taught the students entrusted to him how to use the texts in the Liturgy of the Hours. According to this Life, however, when the scope of the mission was expanded, the first opposition to their work started, using in the first place the theory of trilinguism, widely practiced in Europe at that time. There is no accurate data when exactly this process began. However, it is clear from the sources that it developed intensively.

It is neither possible nor necessary here to go into details that are known to all. However, it is worth pointing out several circumstances. Firstly, it was extremely important for the Bavarian clergy to keep its leading role in this process. That is why it led a fierce battle against the Slavonic script and the Slavicization of the church institutions. It had on its side the interests of the Eastern Frankish Kingdom, which at that point in time was loosing its influence in Central Europe. But when we track the development of the activity of Constantine and Methodius in Great Moravia until the death of Constantine, and the activity of Methodius afterwards, we can immediately notice certain synchronization between this development and the socio-political situation in Great Moravia and Pannonia. From the time the brothers stepped on the Moravian land until the death of Methodius, this situation changed frequently, the Moravian princes Rastislav and Svetopluk had internal struggles for power that affected the course of the Moravian mission. They interacted differently with the East Frankish Kingdom, the Bavarian clergy and the Cyrilo-Methodian mission during the stay of the Byzantine mission in their lands, and depending on whether they managed to preserve to some extent their independence or not, the attitude to the Slavonic alphabet and its supporters changed accordingly. Probably due to these circumstances, the fight against the Slavonic alphabet began shortly after the enthusiastic reception of Constantine and Methodius, back in 864. It was then that Ludwig the German conquered large parts of the territory of Great Moravia and Prince Rastislav was forced to become his vassal as this allowed the German clergy to intensify its activities.[17] That is why, only in a few years' time, Constantine and Methodius were forced to seek

16 Климент Охридски, *Събрани съчинения.Т.3. Пространни жития на Кирил и Методий.*, p. 105.
17 See for example: Г. Сотиров, „Моравска мисия", *Кирило-Методиевска енциклопедия.Т..2. И–О*, София, 1995, 732–740; Тахиаос, *Святые братья Кирилл и Мефодий*, 140–154; M. Kučera, Král' Svätopluk. (830? – 846 – 894), Martin 2010, 45–67,74–79,112–121. Tachiaos, *Cyril and Methodius*, 103–118; Vavřínek, Cyril a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem, 123–132,193–203, 214–217, 237–241, 250–251, 268.

support for their work from the church authorities[18]. Internecine struggles between Rastislav and Svetopluk led in 870 to the enthroning of Svetopluk on the Moravian princely throne with the help of the eldest son of Ludwig the German – Carloman, selected by his father to be the prefect of Pannonia since 856, and during 869-870 – appointed to rule Bavaria instead of his father[19]. It is hardly a coincidence that it was then, in 870, when Svetopluk was in the closest relationship with the Eastern Frankish Kingdom, which practically began to rule Great Moravia. Methodius even stood in trial and was dismissed from his job in Pannonia and Great Moravia for three years. He was granted an opportunity to continue his work only after 874, when Svetopluk returned to the Moravian throne and the country was practically freed from its dependence on the Franks. In 879, however, a new cycle of resistance began against the use of the Slavonic alphabet, where, according to the data in the sources, the main role was played by the church circles. It is clear, however, that Methodius did not received support by the government authorities, nor was there sufficient the support given by Pope John VIII, clearly expressed in his letters to Svetopluk and Methodios from 879 , 880 and 881[20] and in Long Life of St. Methodius, chapter 12th [21]. There can hardly be any doubt that it was because of that that in the early 80s Methodius, after nearly 20 years of work in Great Moravia and Pannonia, was forced to seek the support of the Byzantine Emperor (at that time – Basil I, 867-886), even more so that Photios was the Patriarch at that time (858–867, 877–886), who according to the sources was in friendly relationship with the Thessalonian brothers before their mission to Great Moravia.

In practice, in the same way, which was different from the attitude of the Slavs to the alphabet specifically created for their needs, we can refer to the Roman Church. With its unstable positions, predetermined by its interests in each given moment, it allowed the immediate participants in the process to solve the problem almost alone from the position of the force. In my opinion this position follows very precisely the attitude of the state authorities in Great

18 According to chapter 15th of the Long Life of St. Cyril they spent in Great Moravia 40 months (Климент Охридски, *Събрани съчинения.Т.3. Пространни жития на Кирил и Методий*, с. 105, 137, 156–157). According to chapter 5th of the Long Life of St. Methodius they have spent in Great Moravia three years (Климент Охридски. *Събрани съчинения.Т.3. Пространни жития на Кирил и Методий*, p. 188, 199, 206,). According to chapter 7th of Vita Constantini-Cyrili cum translatione S. Clementis – four years and a half (*Magnae Moraviae Fontes Historici. II. Textus Biographici, Hagiographici, Liturgici*, Brno 1967, 128–129 (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis. Facultas Philosophica, 118).

19 *Magnae Moraviae Fontes Historici*, *I.* Praha 1966, 77–80, 82, 95–97, 99–108, 164–167, 336, 351–360, 362, (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis. Facultas Philosophica, 104).

20 *Magnae Moraviae Fontes Historici. III*, 189–193, 197–208, 210–212, 215–229.

21 Климент Охридски, *Събрани съчинения Т.3. Пространни жития на Кирил и Методий*, p. 202, 209.

Moravia and Pannonia to the work of Cyril and Methodius, although with some nuances[22].

In this process, which continued from the final formation of the Slavonic alphabet and the beginning of the Great Moravian mission almost until the end of the 9th century, an important role was played by remarkable persons such as the Moravian-Pannonian Princes Rastislav (846–870), Svatopluk (830?–846–894) and Kotsel (861–874), the Frankish bishops Adalvin of Salzburg (859–873), Hermanrih of Passau (866–874), Anon of Freising (854 – 875), King Ludwig the German, Emperor of East Franks (843–855–876), the Popes Hadrian II (867–872), John VIII (872– 882) and Stephen V (885–891). It is interesting, however, that there is not any data about the participation of a single prominent Frankish man of letters participating in these battles, which ended in 885.

So, if we consider the data in the early sources , it appears that the time when Constantine and Methodius could work fairly safely in Great Moravia and Pannonia, was only about 12 years: between 863 and 867, between 873 and 879 and between 882 and 885. They were forced to devote the entire remaining time mainly to direct action in defence of the right of the Slavonic alphabet to be used in all areas of church life, travelling outside of Great Moravia and Pannonia. Without doubt, however, during their entire stay in Central Europe, after their departure for Great Moravia, Cyril and Methodius made enormous efforts for the spread of the Slavonic script among the Western Slavs and its institutional recognition by the government and church authorities.

But the situation for the Western Slavs was very complicated. Under the conditions of fully developed written traditions in Western Europe, and seeking to destroy the established status quo, Cyril and Methodius caused inevitable resistance and fluctuations in the attitude towards its introduction. The script introduced from outside caused resistance among the church circles, which were spreading the written culture for decades in another language, not knowing the Slavonic language and believing that it was not necessary for the practicing of the Christian religion. These are the reasons for the fierce fighting of the Frankish clergy against the Slavonic alphabet and the Slavicization of the church institutions in Great Moravia. Thus, the Moravian mission had a recent and unpredictable at the beginning end, which occurred with the death of Methodius in 885.

22 Св. Николова, „Методий“, *Кирило-Методиевска енциклопедия. Т.2*. И–О. София 1995, 639–645, 647–650.

Hard days followed for the supporters of the Archbishop's activity after his death. Pope Stephen V not only disapproved the Moravian Gorazd whom Methodius indicated as his successor, but also appointed Wihing as the Archbishop. He renewed the fight against the Slavonic script immediately after the death of Methodius. Moreover, in his letter to Prince Svetopluk of 885, the Pope condemned the activity of Methodius, differentiated himself from him, prohibited the liturgy in Slavonic language and ordered that all violators of the prohibition, after two warnings, be excommunicated from the church and expelled from the country: „Contumaces autem et inoboedientes contentioni et scandalo insistentes post primam et secundam admonitionem si se minime correxerint , quasi zizaniorum seminatores ab ecclesiae gremio abici sansimus et, ne una ovis morvida totum gregem contaminet, nostro vigore refrenari et a vestris finibus procul excludi praesipimus"[23]. For Wihing and the Frankish clergy the papal message was a convenient camouflage in carrying out their intentions. This is how the months after Methodius' death are described in two of the most important Cyrilo-Methodian sources - the Long Life of St. Clement of Ochrid, written in the 11th c. by Archbishop Theophylact of Ochrid on the basis of older Slavic sources, and the First Life of the Cyrilo-Methodian disciple St. Naum, written in the first half of the 10thcentury by an unknown author, who knew personally Naum and Clement. Theophylact wrote, „Those who had the job of teachers, as was the case with the famous Gorazd…. and the priest Clement – a very learned man, Lavrentiy, Nahum and Angelariy, as well as many other renowned men were put in iron chains, imprisoned and denied any consolation, since neither their relatives nor friends dared in any way to visit them… After these inhumane tortures and not allowing the Saints to take food…, they were submitted to the soldiers who took them separately in different places in the Danube area, and condemned the heavenly citizens to eternal exile from their city. The soldiers, cruel by nature, and increasing their cruelty following an order, took the Saints, brought them out of town and after stripping their clothes, began to drag them naked. And by one act they caused them two evils: dishonour and suffering from the icy mist… Moreover, they touched their swords to their necks, ready to stain them with blood, so that they do not die only once but experience mortal terror as many times as they were threatened with an attack… When they were out of town, they left them and went back to town."[24]. St. Naum's hagiographer testified, „Let this be known to all, who will read it, as we wrote earlier, that heretics tortured some persons a lot, while they sold others - presbyters and deacons - to Jews for money. And when the Jews took them, they

23 *Magnae Moraviae Fontes Historici. III*, p.225.
24 Милев, *Гръцките жития*, 110–111, 114–117.

brought them to Venice"[25].

Thus, for less than 25 years, the Slavonic script and culture in Great Moravia was liquidated, the impressive and successfully built structure was knocked down to the ground, albeit at the cost of enormous efforts, by the genius creators of the Slavonic alphabet. After everything that happened during those years, it is impossible to assess the Moravian mission as a successful result of the activity of Constantine and Methodius.

*****

But even though the death of Methodius in 885 marked the end of the work of Cyril and Methodius in Great Moravia, as is well known from the early sources, their life-work did not cease with that. Immediately after describing the expulsion of the students of Cyril and Methodius from Great Moravia, Theophylact of Ochrid continued as follows: „The confessors of Christ … were longing for Bulgaria; they were thinking about Bulgaria and hoped that Bulgaria would give them rest… Clement, taking with him Nahum and Angelariy, went along the road, leading to the Danube…When they arrived at Boris' place, they were received with respect and in the way that respectable in all aspects men should be received, and were questioned about what happened to them. They told everything from beginning to end, without missing anything. After the Prince heard this, he thanked God that he sent such servants as benefactors of Bulgaria and granted for teachers and promoters of faith not just casual persons but confessors and martyrs"[26]. And Naum's hagiographer presented their life in Venice and afterwards as follows: „And when they sold them, with God will a royal person arrived in Venice from Constantinople in royal business. And, learning about them, the royal person bought them back. He brought them to Constantinople and told King Basil about them. And they regained their ranks and titles – presbyters and deacons, which they had earlier, and started working. And no one died in slavery. But some, patronized by kings, received relief in Constantinople, while others who came to the Bulgarian land found peace with great honour"[27].

What caused this initial favourable attitude of the state authorities in Byzantium and Bulgaria to the exiles? In the first place, we should not forget, as far as the Slavonic alphabet

25 Иванов, *Български старини из Македония*, p. 306.
26 Милев, *Гръцките жития*, 110–111, 114–117.
27 Иванов, *Български старини из Македония*, p. 306.

is concerned, that it originated in Byzantium from Byzantine clergy, who were well known in the highest circles of the state. We cannot say anything more specific about the place where its creation was prepared - whether it was Constantinople or the monastery of Olympus Mountain in Bithynia in north-western Asia Minor, south of the modern city of Bursa, where Constantine and Methodius spent in literary work the period between their Saracen and Khazar missions, probably between 855-856 and 860, or whether they used other job opportunities in this regard. The fact that the Slavonic alphabet was created in regions with significant Slavic population on the basis of perfect knowledge of their language and in accordance with its characteristics is, of course, a favourable factor for the positive attitude among the Slavs towards it. Perhaps this fact was also important for the Byzantine state and church authorities, under whose jurisdiction lived large Slavic masses at that time.

As far as Bulgaria is concerned, we can briefly say the following. The new, Slavonic phonological alphabet, reflected in the literary language, created by Cyril and Methodius in Byzantium and based on a dialect of South-Eastern type, spoken also in the territory of Bulgaria, perfectly have met the public, religious and state needs in Bulgaria in the time after the adoption of Christianity – a religion, which is much more complex and comprehensive than paganism, and which is impossible to learn only orally. Thus the Slavonic alphabet originated in a favourable time for the Bulgarian Slavs and was desired and supported.

The early sources do not contain any information about any activity in the territory of Byzantium by the students of Cyril and Methodius who arrived in Constantinople. To my knowledge, to this date absolutely no signs have been preserved of the use of the Slavonic alphabet in Byzantium before it was transferred to Bulgaria by the students of Cyril and Methodius, neither from the end of the 9th nor the beginning of the 10th century., after the arrival of the students of Cyril and Methodius in Constantinople.

These sources, however, provide much information about the work of some of them in the Bulgarian state[28]. This is confirmed by all data about the development of the written culture in Bulgaria after 885, which is available to scholars today. It turns out that in fact the future destiny of the Slavonic alphabet at that time depended on the attitude of the Bulgarian state. This is how this attitude was assessed by Roger Bernard (1908-1997), one of the most

28 Detailed information and bibliography on this question until 2003 can be found in: *Кирило-Методиевска енциклопедия*. Т. 1. А–З, София 1985, 740 p. ; Т.2, София 1995, 911 p.; Т. 3. П–С, София 2003, 794 p.; Т.4. Т–Я. Допълнение. София 2003, 750 p.

renowned French Slavists of the 20th century. In his speech delivered at a ceremony in Paris in 1963 to an international audience of several hundred people, and published in an unknown for the author way on 22 May 1964 in the Brazilian newspaper „Diariu de Sao Paulo", he said: „A young country, which attracted the attention of the medieval world with its military victories, acted in a noble and wise way by giving shelter to the chased away disciples of Cyril and Methodius, most of whom were its children. This country stored and incited the flame that the two brothers had lit in order to pass it later to other Slavic peoples and future generations. This country was Bulgaria. Because of its noble behavior and the importance of the legacy it saved, Bulgaria gained the undying gratitude of the other Slavic peoples and the respect of the civilized world"[29].

Indeed, a crucial role in the preservation of the work of Cyril and Methodius, immediately after its defeat in Great Moravia, was played by Prince Boris-Mihail (852-889) and his son King Simeon (893-927). They changed the cultural model relatively easily after 885, excluding the attempts by Prince Vladimir-Rasate to preserve the status quo by returning to paganism in 889 – 893. Boris and Simeon patronized in a skilful and far-sighted way the disciples of Cyril and Methodius and the Slavonic alphabet, created the most favourable conditions for the spread and development of the Slavonic literature and culture in all of Bulgaria. Probably in 893, at the council in Preslav they approved the Old Bulgarian language as the official language of the church and state. Always protected by the state, the disciples of Cyril and Methodius took active part in the church and cultural life of Bulgaria. Working for the rest of his life in the Bulgarian lands, they performed perfectly the great ideals of their teachers. They dealt with teaching, educational and religious activities both in Eastern Bulgaria, and in the South-western Bulgarian lands. They taught many students and developed a large preaching activity – the sources suggest that Clement of Ochrid alone trained about 3500 students. The disciples of Cyril and Methodius were organizers of church life: in 893 Clement became the first Slavic bishop in the Bulgarian lands, Methodius' disciple Constantine was appointed as bishop in Preslav in 906. The disciples of the two brothers from Thessalonica were also talented writers and organizers of the cultural life in the country. They created substantial oeuvre in volume, content and original translated form and works in Old Bulgarian language. Furthermore, they were able to unite around their creative principles the talented and well-known today men of letters of their time. Thanks to them, the Cyrilo-Methodian work was well known and used as a source of inspiration by John the Exarch of Bulgaria, Chernorizets

29 Р. Бернар, „Великани на духа", *Българистика и българисти. Статии и изследвания. Българистиката в чужбина. Портрети на* българисти, София 1981, p. 28.

Khrabur, the author of the First Life of St. Naum, who also wrote an unknown to date life of St. Clement, etc. The disciples of the two brothers contributed greatly to the formation of the first major centres where the Bulgarian written culture and spirituality developed: Pliska, Preslav and Ochrid. The activity of these centres, functioning under the sign of the Cyrilo-Methodian church and written traditions, formed at the end of the 9th and the beginning of the 10th century, marked a new stage in the development of the Bulgarian culture, a stage of expansion and progress, designated in the science with the name "Golden Age". It was during this period that the new Cyrilic alphabet was formed in Bulgaria, which facilitated further the adoption of the Christian values in written form among the large circles of the Bulgarian people. It followed all the basic principles of the Glagolitic alphabet, established by the two brothers from Thessalonica and even had specific borrowings of letters from it. Thus the Bulgarian people were the first among the Slavic peoples to create rich writings in the native language, bookmen centres, literature and culture that was commensurate with the performance of the most advanced European countries at that time.

The Cyrilo-Methodian oeuvre continued to be an integral part of the Bulgarian culture after the death of the direct disciples and followers of the two brothers during the Middle Ages. The Cyrilo-Methodian translations were widely spread in Bulgaria, starting with the earliest preserved till today Bulgarian manuscripts of liturgical books from the end of the 10th and 11th century. And these manuscripts are the oldest representatives of the translations of the two brothers made in the Old Bulgarian literary language, formed by them. The Bulgarian medieval writers copied also the original writings of the first teachers, they were excited about their life and work and made them the subject of a number of works devoted to them.

Getting a chance to develop in a commonly understood language, thanks to the support of the Bulgarian state, the Slavonic written culture was able to establish its niche in the European cultural space. The wise policy of the Bulgarian Prince Boris and Simeon stabilized the position of the Slavonic letters in Bulgaria. Existing successfully for over a century, from the end of the 10th century, it spread from Bulgaria to all Southern and Eastern Slavs, and the Old Bulgarian literary language formed the basis of their old literary languages. So we give the credit to the Bulgarians and Bulgaria for the historical merit for the survival of the Slavonic writing – the only one in medieval Europe, which developed in a language, contemporary to its appearance. That is so the Bulgarian Cyrilic alphabet, formed at the end of the 9th century, spread from Bulgaria worldwide and more than 300 million people use it today. In essence, the failure of the mission in Great Moravia turned out to be a possibility for its successful continuation in Bulgaria. It was thanks to this new beginning that the final words spoken

at the end of the 9th century by the remarkable Old Bulgarian man of letters Chernorizets Khrabur are valid today: „If you ask a Greek scholar, „Who created your alphabet and translated your books, or when", only few of them would know the answer. However, if you ask literate Slavs, „Who created your alphabet and translated your books, they would all know and would answer „St. Constantine the Philosopher, called Cyril; he and his brother Methodius created our alphabet and translated the Books"[30].

Taking into account the development of the Slavonic written culture and Slavonic alphabet in Bulgaria immediately after the death of Methodius and the failure of the mission of the brothers from Thessalonica in Great Moravia, we cannot but evaluate this third posthumous stage in the history of their life-work as a successful result of their activity. This successful result is also undoubtedly due to the tremendous efforts of the Slavic Apostles to spread the Slavonic alphabet in Great Moravia. It was during their mission in Great Moravia, despite all the obstacles, that they were able to expand the scope of their activity in the field of written culture, to form a huge corpus of texts necessary to the Slavic Christians, to demonstrate the ability to use it at all levels of life and to involve the Slavs in the public and religious development of all levels of the state and church hierarchy.

That is why, all in all, despite the unsuccessful outcome of the work in Great Moravia, the Moravian mission cannot be considered an unsuccessful result of the activities of the brothers from Thessalonica. It is an important and integral result of the implementation of the three major stages in the development of the activity of Cyril and Methodius - the preparatory work in Byzantium, the development of the Moravian mission itself and the posthumous development of the life-work of Cyril and Methodius. It is this successful overall result of the work of Constantine and Methodius, including their mission to Great Moravia, which has ensured its great importance for the development of the written culture in Europe from the 9th century to the present day, as well as the influence of the perception of this work in different spheres of the social, church and state life of many European countries.

Creating a perfectly functioning system of writing, Constantine-Cyril and Methodius laid the foundations of a new written civilization in Europe, which changed significantly the picture of the overall development of the European spiritual culture. For the first time in medieval Europe, they created a new, comprehensive and complete writing system, reflecting in the most perfect way the peculiarities of a living national language. For the first time they

30 See: Куев, Черноризец Храбър, 190-191.

translated into vernacular language all major liturgical texts and introduced the new literary language created by them in the liturgy. For the first time they purposefully and systematically distributed a new script and education in the vernacular.

That is why the life-work of Cyril and Methodius is a phenomenon of great importance to the cultural and social history of Europe from its appearance in the middle of the 9th century to the present day. Thanks to it, the configuration of the written culture in Europe changed completely as early as the 9th century. By creating and putting into official use an entirely new script and making great efforts to establish it as a third official writing system in contrast to the Latin and Greek script used in Europe at that time, Constantine and Methodius went against the strict hierarchy, which was the norm in all aspects of the medieval public life. In fact, their work is an attempt to get centuries ahead of their time because they adhered to the principles that were gradually adopted on our continent, starting from the Renaissance and the Enlightenment right up until the 20th century.

Foremost among these principles is their firm belief that every nation has the right to freely develop its own culture in its own modern language. This belief of theirs is not just a theoretical postulate. Based on it, they created and used a new literary language for Europe, using a Slavic dialect - the manner of speaking of Bulgarian Slavs from Thessalonica, enriched and then used for 22 years in Great Moravia and Pannonia during the distribution of the first translations of the Holy Scripture made by them in Byzantium, and later used in various modifications among all Orthodox Slavs and even among some non-Slavic peoples.

Thus, an important principle of the European Union where we live today - the principle of democracy - is embedded in the foundations of their activity. And maybe it is exactly this principle that has ensured its vitality for more than a millennium and has made it sympathetic to the historical development of many European nations and an integral part of the national identity of some of them.

*****

In conclusion, I would like to emphasize that the overall successful outcome of the Great Moravian mission is both a personal merit of the two brothers and a merit of Byzantium, Great Moravia and Bulgaria. In my opinion we should not forget that it was achieved through the cooperation of these three European countries immediately after the termination of the activity of the mission in Great Moravia. This is a lesson that could be very useful to learn in our world of today.

"With the Emperor's help": An Open-Handed Mission and Byzantine Diplomacy

Sergey A. Ivanov
(Higher School of Economics, Moscow)

According to the Vita of Constantine, the Saint was invited for a trip to Khazaria to engage in religious discussions with Muslims and Jews, but he prepared for it as for an evangelical trip. He told the Emperor: "'If you so order, sovereign, I will go joyfully to the task, and go barefoot and on foot without taking anything, God did not order the disciples to carry (with them).' The ruler answered: 'If you would like to do that for yourself, you have spoken well, but knowing imperial power and dignity, proceed properly with the Emperor's help."[1] This disagreement is a good presentation of two views of the mission: Constantine's reply refers to Christ's order to the Apostles: "Do not take with you…a bag for the journey, nor two coats, nor shoes, nor staffs" (Matth. 10: 9-10). But the Emperor objects that a missionary of Byzantium is simultaneously its ambassador, and that the precept of evangelical simplicity therefore does not apply. Mission had merged with diplomacy in a visible sense. At the crossroads of the Empire's religious and diplomatic functions, a practice was born that would subsequently become an extremely important part of Byzantine governmental missionary activity: the tradition of inviting a foreign ruler to Constantinople and baptizing him there, which simultaneously drew the barbarian into the Empire's political orbit[2].

The desire to amaze the barbarians with the luxury of the festive service in the Hagia Sophia is the most "missionary" of the details on how foreign embassies were received in

1 Б. Н. Флоря, Сказания о начале славянской письменности. Санкт-Петербург 2000, 77.
2 A. Angenendt, Kaiserherrschaft und Königstaufe, Berlin, New York 1984.

Constantinople[3]. There is no doubt that barbarian ambassadors and pagan rulers were brought into the church in order to dazzle their imaginations and incline them toward baptism. Of particular note is the place in Constantine Porphyrogenitus' work "De Administrando Imperio" where the royal author gives advice to his son on how one should reject various kinds of requests by barbarian ambassadors.

> "Should they ever require and demand, whether they be [K]hazars, or Turks (i.e. Hungarians. – S.I.), or again Russes, or any other nation of the northerners and Scythians, as frequently happens, that some of the imperial vesture… should be sent to them…then thus you shall excuse yourself: '[W]hen God made Emperor the former Constantine the Great…He sent him these robes of state by the hand of His angel…and charged him to lay them in the great and holy church of…St. Sophia; and not to clothe himself in them every day... [T]hey hang above the Holy Table in the sanctuary of this same church. And the rest of the imperial vestments and cloaks lie spread out upon this Holy Table… Moreover, there is a curse of the holy and great Emperor Constantine engraved upon this Holy Table of the church of God, according as he was charged by God through the angel…"[4]

Constantine also goes on to advise referring to the testament of Constantine the Great in the event of other barbarian demands, whether for Greek fire or marriage with a Byzantine princess, but we are interested in the above-quoted proposed deception, which was in a way the most audacious of them. In the event a barbarian dreams of receiving Imperial vestments and diadems as a gift, Constantine sacrilegiously proposes to proclaim these ordinary items from the palace wardrobe to be holy and belonging to the Hagia Sophia. The subterfuge invented by the Emperor supposes that the barbarians inquiring about such gifts had been in the Great Church and had seen the aërs and altar cloths that Constantine is evidently proposing be referenced. Let us now examine the fact that the Emperor advises directing all the above mentioned speeches to the ambassadors of non-Christian peoples (the Khazars, the majority of Hungarians, and the Rhos were all unbaptised when the work was composed). The Basileus knows for sure that they have been to the Hagia Sophia. Why? Evidently because they had been brought there with missionary goals.

Yet, we are interested not in cases when a mission was an auxiliary means for politics, but

3 Cf.: Повесть Временных Лет, изд. Д.С.Лихачев, Санкт-Петербург 1996, 20.
4 Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio, ed. Moravcsik Gy., trans. Jenkins R. J. H., Washington, D. C. 1967, 69.

the opposite situations when a missionary himself had to address issues of politics.

What did Greek preachers say about politics? We have no data, and therefore must turn to the related Caucasian tradition. In the fourth century the Armenian Grigoris, the grandson of Gregory the Illuminator, set off for the land of the Maskut (Sabir Huns) somewhere in today's Daghestan, and appeared before Samasan, the ruler of the Maskut. His preaching progressed in a highly successful fashion until he began instructing the barbarians in peacefulness and non-resistance. Here is what they answered him, according to the historian Pawstos Buzand:

> "'If we don't steal, rob, and take from others, how can we feed ourselves?' And no matter how he tried to engage them favorably, they did not wish to hear him, but said:…'How can we live if we cannot mount horses according to our native custom? The Armenian king has instigated this and sent him to us with this teaching in order to stop our raids on his country.'"[5]

The hapless missionary was tied to the tail of a wild horse, which was let loose across a field. The barbarians were right in their own way; even if a Christian missionary was not an official ambassador, he could not be completely indifferent to the interests of his own country. It was the Irish monks, the "people from nowhere," without political loyalties, and with no connection to Roman Imperial tradition and Mediterranean linguistic and cultural snobbery, who had the best chances of converting the barbarians that had settled the forested expanses to the North of the Alps. On foot (rarely, on donkeys), and in small groups, exposed to various types of dangers, they made their way to the most outlying regions of Europe. Thus the concept of mission as an activity independent of the state was born and developed by the Irish,[6] and taken up by monks of continental France. But a missionary who was an envoy of his own king looked absolutely different. His preaching was going to be advantageous for the Christianizers. And then what advantages could the Christianized attain? Preachers were obliged to find an answer to this question if they did not wish to share the sad fate of Grigoris.

The half-legendary tale of Sharaf az-Zaman Tahir al-Marwazi, the Persian writer of the 12th century, indicates, that in due time the very same doubts regarding Christianity arose in Rus' as had several centuries earlier among the Caspian Sea Huns: when the Russes accepted Christianity, "the faith blunted their swords, and the door of their livelihood became closed to them…Then they desired Islam, so that it would be lawful for them to conduct raids... and

5 P'awstos Buzand, The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand, trans. Garsoian N., Cambridge, Mass. 1989,72-73; cf. История агван Мойсея Каганкатваци, писателя X века. Перевод К. Патканяна, Санкт-Петербург 1861, 28-29.

6 See G.F.Maclear, Apostles of Medieval Europe, Freeport. 1972.

thus recover by a return to that which they had done before."[7] An answer to these barbarian doubts was apparently found both in Caucasus and in Byzantium.

When the very same nomadic Hun tribes of the Caspian Sea area began to devastate the Christian Caucasian Albanian kingdom again in the seventh century, Prince Varaz-Trdat "conferred with the princes and with the Catholicos Eliazar…(and he said) 'The Hunnish forces are invading our country…Choose a bishop from our country, that he should depart… and dispose them toward peace and indissoluble love'."[8] As we see, the Prince's goals might have confirmed the barbarians' worst fears. In 682 Bishop Israyel was sent as a missionary. Moses Kalankatuaci's account of his mission is too vast (alas, the Greek tradition has not preserved for us a single source regarding missions that even approaches Moses in its informativeness), to be quoted in even some detail. We note most importantly what distinguishes the "Apostleship" of Israyel from the "Apostleship" of Grigoris. After listening to the missionary's instruction, the ruling Prince of the "Huns," Alp' Ilit'uer, said to his confidants:

> "The Lord has sent us a leader of life in the person of this bishop, who...has given us to know the all-creating God and his wondrous might, in which all my thoughts have believed…Let us take as an example all the countries that have accepted this faith, and the great Roman Empire. They say there was once a certain Emperor Constantine who built Constantinople. They say he was the first Christian of this Empire and was a believing man to such an extent that an angel of God served him. And with a great victory of this faith he crushed all his enemies. If one can be rendered so glorious and victorious by means of the Christian faith, for what reason should we tarry to believe in the living God? Here is the teacher of God's commandments, Bishop Israyel. Let us ask him to remain in our country and enlighten us."[9]

From a religion of non-violence, as it was presented in the preaching of Grigoris, Christianity had been transformed into a recipe for military success, which immediately attracted the barbarians.

The mention of the Empire's power and of Constantine the Great, whom one should imitate, is highly intriguing. This theme was clearly present in the sermons of Byzantine missionaries as well. It is no coincidence that Patriarch Photius called the Bulgarian Prince Boris a "New Constantine," as the Emperor Michael did the Moravian Prince Rostislav and Ilarion did

7 W.Watson, "Arabic Perception of Russia's Christian Conversion", The Millennium: Christianity and Russia (AD 988-1988), Chestwood 1990, 35.
8 История агван, 190.
9 История агван, 207 .

Vladimir of Kiev. Alexander Avenarius believed that such usage had the goal of belittling the barbarian ruler; after all, the Basileus was compared to God himself, while the newly Christianized barbarian was compared "only" to an earthly ruler.[10] One cannot agree with this interpretation. For the Kievan Metropolitan Ilarion was himself Russian, and if it seemed to him that the comparison of the baptizer Constantine lacked sufficient solemnity, he could easily have rejected it and the Greeks would have been none the wiser. The fact that the barbarian rulers themselves liked to call themselves "New Constantines"[11] indicates the honorific nature of this title. We have practically no data regarding the impression that the Greek missionaries made on the barbarians themselves, but one can surmise that the Albanian Bishop Israyel utilized a standard set of clichés in his interactions with the "Huns." Moses did not invent this image of Constantine. Armenian historian Agathangel tells: "Having conquered all his enemies, Constantine established himself to such an extent that during all his lifespan an angel appeared before him and served him all day, and every morning this angel took a crown marked with Christ's sign and put it on Constantine's head. Thus, Constantine, whom all kings beloved, had an angel from heaven serving him»[12]. This reference to an angel who served the Emperor Constantine the Great bears a great resemblance to the speeches that Constantine Porphyrogenitus recommends making to barbarian ambassadors. Thus, official Christianity advertised itself not only as a religion that performed miracles, conquered illnesses, and brought the benefits of civilization, but, first and foremost, as a religion of military victory – otherwise it could not help being perceived as means for weakening the potential enemy in front of imperial might.

Ambassadorial and missionary tasks frequently overlapped in Byzantium and this stain of imperial involvement inevitably hindered the activities of such Byzantine missionaries as Euthymius in Alania or Hierotheos in Hungary. We do not know what for Methodius, Cyril's brother, travelled to Constantinople at the end of his life, his vita is reticent about the reasons of this trip, and yet we can be sure that Thessalonika brothers were effective in Moravia in as much they dissociated themselves from the diplomatic goals of Byzantium.

10 A.Avenarius, Die byzantinische Kultur und die Slawen. Zum Problem der Rezeption und Transformation (6. bis 12. Jh.), München 2000, 48-49.

11 Merkurius, the eighth-century Sudanese king (History of the Patriarchs of the Coptic church of Alexandria). III, Agathon to Michael I (766), arabic text ed., trans., annot. Evetts B., [Patrologia Orientalis X], Paris 1910, 115), comes to mind or even the Mongolian Hulagu Khan (cf. J. M. Friey, Chretiens syriaques sous les Mongols, [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 362, Subsidia, 44], Louvain 1975, 85-87).

12 „Agathangelus", ed. de Lagarde P., Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen XXXV, 1889, 871.

Βυζαντινες επιδρασεις στον πολιτισμο των Σλαβων

Byzantine influences in the culture of the Slavs

Liturgy and Music: Cyrilo-Methodian Impact on the Christian Epigraphy (preslav ceramic plate)

Stefan Harkov

Among the earliest known today sources of Christian music with notation there is a small fragment of an ecclesiastical ostracon found in Great Preslav, the second capital of the Mediaeval Bulgarian Empire. At first that artifact was named *Preslav ceramic fragment with liturgical texts* [1], later it became popular as *Preslav ceramic plate with prokeimena* [2]. Not surprisingly plates were in common use in the ecclesiastical practice in South Eastern Europe and Eastern Mediterranean during the early Middle Ages: after the Muslim overrunning of Egypt in the seventh century papyrus, was gradually replaced in Europe by the parchment, but parchment was prepared from animal skins and was relatively expensive [3]. In contrast to parchment, ostraca were cheap and readily available. Long before the time of Sts. Cyril and Methodius in Greece and in Bulgaria a developed tradition of epigraphy existed.

Today the fragment is preserved in the National Archeological Museum in Sofia [Example 1: preserved fragment from the plate in *Recto* and *Verso*]. It has a rectangular form and it is almost the half of the whole plate. The plate itself most probably had a square shape.

1 Goschew, I. "Ein keramischers Bruchstück aus Preslav mit altbulgarischen Gottesdienstlichen Texten aus dem 9.- 10. Jahrhundert" [Преславски керамичен фрагмент с богослужебни текстове от IX-X век]. Annuaire de l'Université de Sofia. Faculté de Theologié. Livre IX. Sofia (1933-1934), 1-19.

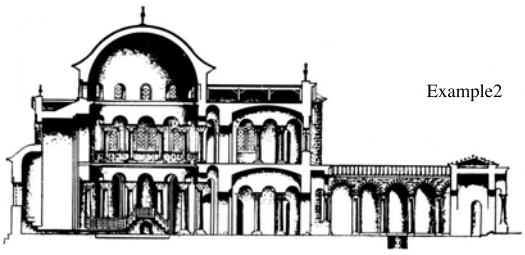
2 Toncheva, E. "Keramikplatte aus Preslav mit Prokeimena-Repertoire aus dem 9./10. Jahrhundert als altbulgarisches Musikdenkmal". In: Symposium Methodianum. Beiträge der internationalen Tagung in Regensburg (17. bis 24 April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des Hl. Method. Herausgegeben von Klaus Trost, Ekkehard Völkl, Erwin Wedel, Neuried, Hieronimus Verlag, 1988, 315-340; Тончева, Е. "Преславската керамична плочка с прокименов репертоар от IX-X век като старобългарски музикален паметник". Музикални хоризонти (София), 1985, № 4, 15-42.

3 Kaufmann, C.M. "Christian ostraca". In: Catholic Encyclopedia. Volume 11. Edited by Charles George Herbermann et al. New York, The Encyclopedia Press, Inc., 1913, 347.

Example1

Obviously the original square plate was divided deliberately by some sharp edge soon after it was written[4]. Why a plate with liturgical texts would be divided deliberately is still a mystery for the scientists. Over the texts a big cross was cut out and the fragment was put in a tomb probably during a funeral. It is possible that procedure had a symbolic nature as a part of the funeral religious ceremony.

The paleographic features of the liturgical texts points to the late ninth or the early tenth century [5]. It was a time when the famous Preslav ceramics appeared to be with an astonishing quality [6]. Furthermore that ceramic fragment was found near the Round church, also known as the Golden church, the Cathedral of the capital city which was build at the same period of time [Example 2: The Round church in Preslav]. The Round church in Preslav is an impressive monument of early mediaeval Christian architecture [7].



Example2

The most important part of the church is the rotunda covered by a dome where the Devine Service was celebrated. The marble ambon was situated in the middle of a circle of columns directly under the dome's centre [8]. The bishop's throne and chanter's area were situated near one of the south vaults. Exactly that vault was enlarged [9] which might be an evidence that the number of chanters there was more than just a few.

Most probably the Preslav ceramic plate had served as an exercise. The scribe was not very skillful, he may have been a young fellow of the Great Preslav Academy housed at Saint Panteleimon monastery [10]. He had put down the everyday prokeimena either for exercise or as an aide-mémoire during the chanted office. The text is bilingual written in Byzantine

4 Миятев, Кр. Кръглата църква в Преслав. София, Държавна печатница, 1931, 169-172.
5 Ibidem
6 Totev, T. The Ceramic Icon in Medieval Bulgaria. Sofia, Pensoft Publishers, 1999.
7 Kazhdan, A. "Bulgarian art and architecture". In: Oxford dictionary of Byzantium. Oxford, Oxford University Press, 1991, 334-335; Curta, F. Southeastern Europe in the Middle Ages, 500 – 1250. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 220-221.
8 Мавродинов, Н. Старобългарското изкуство: изкуството на Първото българско царство. София, Наука и изкуство, 1959, 150-164.
9 Николова, Б. Православните църкви през Българското средновековие IX – XIV век. София, Академично издателство "Марин Дринов", 2002, 90.
10 Goschew. "Ein keramisches Bruchstück aus Preslav", 4; Гошев, Ив. Преславски керамичен фрагмент с богослужебни текстове. Годишник на Народния археологически музей в София. Том V (1926-1932), 233.

Greek and Old Bulgarian. The liturgical texts are written in Greek while the names of the days and other words are written in Old Bulgarian. It is worthy to note that the liturgical texts are written not grammatically but phonetically as they had been pronounced and sung [11].

In 1932-33 shortly after the discovering of the Preslav ceramic fragment the Very Revered Father Professor Iwan Goschew (Иван Гошев) analyzed thoroughly the artifact and gave a convincing reconstruction of the entire texts of the plate[12]. According to him the liturgical content of the plate is as it follows:

RECTO [Example 3]:
During the Morning Service after Καταξίωσον, Κύριε
Psalm 89:17 **καὶ ἔστω ἡ λαμπρότης Κυρίου**
Psalm 89:14 **ἐνεπλήσθημεν**

During the Evening Service
Psalm 122:1 **ΠΡΟΣ σὲ ἦρα τοὺς**
Psalm 122:3 **ἐλέησον ἡμᾶς, Κύριε**
Psalm 133:1 **ΙΔΟΥ δὴ εὐλογεῖτε τὸν Κύριον, πάντες οἱ δοῦλοι Κυρίου**

VERSO [Example 4]:
On Sunday evening
Psalm 133:1 **ΙΔΟΥ δὴ εὐλογεῖτε τὸν Κύριον, πάντες οἱ δοῦλοι Κυρίου**

On Monday evening
Psalm 4:4 **Κύριος εἰσακούσεταί μου**

On Tuesday evening
Psalm 22:6 **τὸ ἔλεός σου, Κύριε**

On Wednesday evening
Psalm 53:3 **Ο ΘΕΟΣ, ἐν τῷ ὀνόματί σου**

11 Goschew. "Ein keramisches Bruchstück aus Preslav", 2.
12 Goschew. "Ein keramisches Bruchstück aus Preslav", 3-16.

On Thursday evening
Psalm 120:2 **ἡ βοήθειά μου παρὰ Κυρίου**

On Friday evening
Psalm 58:10 **ὁ Θεός, ἀντιλήπτωρ μου**

The biggest part of that psalm selection contains prokeimena for chanting. The prokeimenon is part of the melismatic liturgical chants[13]. The prokeimena or dochai are a series of psalm verses chanted in responsorial style by solo plsaltis and psalte-chorus (ensamble) before Scriptural readings in the Office and Liturgy[14]. Till the thirteenth century in Byzantium the melismatic chants have been written in two notated liturgical books: Psaltikon (for solo repertoire) and Asmatikon (for choir repertoire). Dochai were part mostly of Asmatikon, the Byzantine choir book[15]. The psalm selection of the Preslav ceramic plate follow the Asmatikon order therefore that Byzantine choir book might be the prototype which has been adapted for the Slavonic liturgy. Few manuscripts without notation can support that conclusion. For example in *Codex Assemanianus* (*Evangeliarium Assemani* – Ms. Vaticanus Slav. 3) the incipits of five prokeimena are written, in *Euchologium Sinaiticum* (Mss. Sinaiticus Slav. 37 and Sinaiticus Slav. 1/IV; Mss. Saint Petersburg, National Library of Russia, Glag. 2 and Glag. 3; Ms. Saint Petersburg, Russian Academy of Sciences, No. 24.4.8) they are three, but in *Enina Epistle* (Ms. Sofia, Saints Cyril and Methodius National Library, No. 1144) we could have seen twenty five prokeimena incipits and among them one is the same as in the Preslav ceramic plate[16].

Most probably the Preslav ostracon represents a rare and important trace for the existence of Palaeobyzantine Asmatikon[17]. It is well known that the Palaeobyzantine Asmatikon represents high level of professional chanting practice of Hagia Sophia Cathedral church in Constantinople. The Preslav ceramic plate testifies that it is possible the same chanting

13 Hintze, G. Das byzantinische Prokeimena-Repertoire: Untersuchungen und kritische Edition. (Hamburger Beiträge zur Musikwissenschaft, 9). Hamburg, Verlag der Musikalienhandlung Wagner, 1973; Harris, S. "The Byzantine Prokeimena". Plainsong and Medieval Music. Cambridge, 1994, Volume 3, Issue 2, 133-147; Troelsgård, Ch. "The Prokeimena in Byzantine Rite: Performance and Tradition". Cantus Planus Papers Read at the Sixth Meeting, Eger, 1993. Budapest, 1995, 65-77.
14 Myers, G. A Historical, Liturgical and Musical Exploration of Kondakarnoie Pienie. The Deciphering of a Medieval Slavic Enigma. Sofia, Cyrilo-Methodian Research Centre – BAS, 2009, 56.
15 Floros, C. "Die Entzifferung der Kondakarien-Notation". Musik des Ostens. Kassel, Volume 3 (1965) , 7-71, Volume 4 (1967), 12-44.
16 Тончева. "Преславската керамична плочка", 21.
17 Тончева. "Преславската керамична плочка", 21-23.

practice, the so-called All-Chanted Cathedral Office *Asmatiki Akoluthia* has been in use in the Cathedral church of Great Preslav too. Gregory Myers quoting Elena Tocheva does not exclude "*the possibility of at least some portion of the Hagia Sophia Typikon had been rendered in Old Bulgarian and used in a South Slavic center such as Preslav and possibly had been brought to Rus' at the time of Christianization*" [18].

All of the mention above is a direct result of the Saints Cyril and Methodius' blessed life and serving of God. Probably the most significant part of their archpastoral ministry is the translation of the Holy Liturgical Books in Slavonic. The Church Typicon was one of the first among them. According to the Saint Cyril's *Vita* the Holy Brothers translated that liturgical book very soon after their arrival in Great Moravia in 863: **Въскорѣ же сѧ весь цръковнъıи чинъ прѣложи** (*Vita Sancti Cyrili*, XV)[19]. We have similar information from the *Vita* of Saint Methodius where it is mentioned that in Great Moravia, translations in Slavonic have been done **по вьсемоу цркѣьномоу чиноу** (*Vita Sancti Methodii*, VIII)[20].

But exactly which Typicon did they translate: the Studite Monastic or the Constantinopolitan Cathedral? However we have indications that the Holy Brothers might have been familiar with the Studite Typicon. Part of the scientists think that they used the Typicon of the Great Church in Constantinople which means that they used the All-Chanted office (*Asmatiki Akoluthia*) in their liturgical practice[21]. If we accept that suggestion we have to say that the Holy Brothers have been acquainted with melismatic chanting. Or at least Saint Methodius was. In the anonymous *Eulogy* of Saints Cyril and Methodius it is written that during St. Methodius' service in the Polychron monastery in Bithynia (Asia Minor) he: **пооучаюсѧ въ псалмѣхъ и пѣнииихъ и пѣсньхѣ дховьнъıихъ** [22]. According to Svetlana Kujumdzieva **и пѣсньхѣ дховьнъıихъ** in that case refers to a melismatic type of chanting, where one syllable is linked to a larger melody[23].

During the ninth century larger melismatic melodies have been written with notation in two books of so called "pure" chanting: Psaltika and Asmatika as it was mentioned above. But

18 Myers. A Historical, Liturgical and Musical Exploration, 30; Toncheva. "Keramikplatte aus Preslav", 315-323.

19 Лавров, П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письмености. (Slavistic printings and reprintings, 67). The Hague – Paris, Mouton & Co., 1966, 28. Cited after Kujumdzieva, S. "Viewing the Earliest Old Slavic Corpus Cantilenarum". Paleobulgarica, Sofia, 2002, Volume 26, Issue 2, 83-101 (86-87).

20 Лавров. Материалы, 73. Cited after Kujumdzieva. "Viewing", 87.

21 Arranz, M. "Les grandes étape de la liturgie Byzantine: Palestine-Byzance-Russie". In: Liturgie de l'église particulare et liturgie de l'église universelle. Rome, 1976, 43-72; Arranz, M. "La tradition liturgique de Constantinople au IXe siècle et l'Euchologe Slave du Sinai". Studii sull'oriente cristiano, Volume 4 (2000), 2, 41-110.

22 Лавров. Материалы, 81. Cited after Kujumdzieva. "Viewing", 86.

23 Kujudzieva. "Viewing", 86.

in the sources about the blessed life of the two Holy Brothers there is no information about translation activity on that chanted books. The only survived evidences on that direction today are the Old Russian Kondakaria (from the eleventh to the thirteenth century). In the earliest among them, the so called *Tipografsky Ustav* (Ms. Moscow, State Tretiakov Gallery, K-5349, No.142)[24] we can observe a unique mixture of repertoire which belongs to the different kind of chanted books: Asmatikon and Sticherarion[25]. The same principle we can observe in the Preslav ceramic plate where in the beginning of *Recto* side the verses from Octoechos Paraklitiki are written. That example is very important and it supported the theory that the Old Russian Kondakaria are not arising directly in Russia, but they might have been used as an element of the South Slavic Cyrilo-Methodian liturgical practice[26]. It makes it very possible that Russian music has begun its long way on Balkan Orthodox background[27]. Recent research seems to corroborate this theory. A newly discovered manuscript with notation in Russia, so called *Iliya's Book, Ильина книга* (Ms. Moscow, Russian State Archive of Ancient Documents RGADA, f. 381, no. 131)[28] which "*reflects the initial stage of adaptation of the South Slavic literary heritage in Russia … is based on an Old Bulgarian source and the core of the manuscript date back to the Moravian period of the history of the Slavonic liturgy, in other words, the Iliya's Book, a manuscript from the late 11th – early 12th century, reflects the liturgical practice of the late 9th – early 10th century*" [29]: exactly the time when the Preslav ceramic plate was written.

Finally we have to say how important it is to study liturgical traditions on the base of primary sources. The Byzantine melismatic chant books Psaltikon and Asmatikon represent a part of the chanting practice of Hagia Sophia Cathedral Church in Constantinople. The survived small ecclesiastical ostracon from Preslav testifies that in the Cathedral church of the

24 Успенский, Б.А. (ред.) Типографский устав: Устав с кондакарем конца XI – начала XII века. Т. 1 – 3. Москва, 2006.

25 Strunk, O. Essays on Music in the Byzantine World. New York, W.W.Norton Inc., 1977, 188-190.

26 Gardner, J. von. Russian Church Singing. History from the Origins to the Mid-Seventeenth Century. Trans. and ed. Vl. Morosan. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2000; Poliakova, S. Sin 319 and Voskr 27 and the Triodion cycle in the liturgical praxis in Russia during the Studite period. Ph. D. Thesis. Lisbon, 2009; Myers, A Historical, Liturgical and Musical Exploration, 44-61.

27 Palikarova Verdeil, R. La musique Byzantine chez les Bulgares et les Russes. Monumenta Musicae Byzantinae (Du IXe au XIVe siècle). Seria Subsidia. Copenhague, 1953, volume 3; Куюмджиева, С. Стара българска музика. София, Марс 09, 2011.

28 Древнейший славянский богослужебный сборник "Ильина книга". Факсимильное воспроизведение рукописи. Билинеарно-спатическое издание источника с филолого-богословским комментарием. Подготовил Е. М. Верещагин. Москва, 2006.

29 Artamonova, Y. "On the Archaic Form of Znamennaya Notation (Neumes in the so-called "Iliya's Book")". In: Byzantium without borders: hymnography and music in the Byzantine world (Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies – Sofia, 22-27 August 2011). Bulgarian Musicology Journal, 2012, № 3-4, 23-34 (23-24).

mediaeval Bulgarian capital Great Preslav the Typicon of Hagia Sophia has been followed. It means that under the majestic golden dome of the King Simeon's Cathedral the beautiful divinely inspired melismatic melodies of *Asmatiki Akoluthia* have been chanted. It is a direct result of the Sts. Cyril and Methodius blessed life and service of God: they translated the Ecclesiastical Constantinopolitan Typikon in Slavonic and gave the Slavs the main condition for creating of their own chanting tradition. During the centuries that Orthodox tradition has existed in parallel with Byzantine and is developed its own way on the Balkans and in Russia in the framework of what Riccardo Picchio called *Slavia Orthodoxa* [30].

30 Пикио, Р. Православното славянство и старобългарската културна традиция. София, Университетско издателство "Свети Климент Охридски", 1993; Пиккио, Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. Москва, Знак, 2003.

Η παραδοση του βιου και του εργου των Αγιων Κυριλλου και Μεθοδιου (απο το Μεσαιωνα μεχρι σημερα)

The importance of the life and work of Saints Cyril and Methodius to the Slavs (from the Middle Ages to the present)

The Vita Constantini: Transmission and Scholarship

Giorgio Ziffer (Udine)

The *Vita Constantini* (or the *Life of Constantine*) is one of our most important sources for the life and deeds of St. Cyril and the Cyrillo-Methodian mission up to the year 869, the year of the Saint's death. Moreover, in as much as the work was written between 869 and 882, it is also most probably the first original work composed in Old Church Slavonic, the new language "invented" by the brothers Constantine-Cyril and Methodius. These facts are well known to all scholars; and no less evident to specialists in the field of Slavic philology is the fact that the manuscripts in which this outstanding work has been preserved were copied in much later periods: indeed, the first complete copies of the *Life of Constantine* do not go back to earlier than the fifteenth century. It is important to note, however, that the significant gap between the alleged date of composition and the emergence of the manuscript tradition is hardly unique to the *Life of Constantine*; on the contrary, it is a feature common to most writings from the oldest period of Church Slavonic literature.

My task today is to identify the distinctive characteristics that distinguished the textual transmission—that is, the history of the text—of the *Life of Constantine*. In addition to providing a brief overview of the work's textual transmission, I shall refer to some important stages in the history of the relevant modern scholarship. Although the history of the studies has a rather long prehistory, I will pass over it and "officially" begin my discussion with the seminal 1843 article by Alexandr Gorskij, devoted to both the *Lives* of Constantine and Methodius and

which is still worth reading today.[1] Eight years later, in 1851, there appeared the first modern edition of the *Life of Constantine*, published by Pavel Šafařík.[2] If this edition did not achieve the same high standards as his edition of Monk Hrabr's treatise *On the Letters*,[3] we should not see this as a failure on the part of the editor. The reason for the qualitative difference in the editions, instead, results from the fact that (1) the textual transmission of the *Life of Constantine* is much more intricate and (2) Šafařík was not nearly as fortunate—and could not have been nearly as fortunate—to have at his disposal the majority of the most important manuscripts that he had when he prepared the edition of Hrabr's treatise.

****

Given the limited aims of the present study, I regrettably shall be unable to provide a systematic presentation of both the history of the text and a history of the studies. What I hope to do, instead, is to draw your attention to some turning points in regard to both topics.

In modern scholarship one of the fundamental turning points is most certainly the appearance in 1968 of a small booklet by the Italian slavist Natalino Radovich, because it is here that for the first time the method of common innovations (or common errors)—formerly known as the "Lachmannian method"—was applied to the manuscript study of the *Life of Constantine*.[4] The title of Radovich's work—namely, "The Glagolitic Pericopes of the *Vita Constantini* and the Cyrillic Manuscript Tradition"—proved a true understatement, for the author offered much more than a thorough examination of the Glagolitic and of the corresponding Cyrillic traditions. In point of fact, he also established the genealogical relationship among all the witnesses then known; and he proposed a kind of *stemma* that retains even today far more than mere historical value.

Radovich was thus the first scholar to challenge the idea of the existence of a South-Slavic (Serbian) branch of the tradition separated from an East-Slavic branch—an idea that apparently goes back to the 1930 edition of Petr A. Lavrov and that still has some followers today;[5] and he also was the first to assess the importance of what would be viewed in sub-

1 A. V. Gorskij, «Žitija sv. Kirilla i Mefodija», Moskvitjanin 3, Moscow 1843, 405-434. Reprod. in *Kirillo-Mefodievskij sbornik*, Moscow 1865, 1-42.
2 P. J. Šafařík, *Památky dřevního písemnictví Jihoslovanů*, Prague 1851, I-IV, 1-32 (2nd ed.: Prague 1873).
3 P. J. Šafařík, *Mnicha Chrabra o písmenech slovanských*, Prague 1851; see also K. M. Kuev, «K istorii izdanija P. J. Šafaržikom skazanija černorizca Chrabra 'O pis'menach' (Stranička iz russko-češskich naučnych svjazej XIX v.)», Trudy Otdela drevnerusskoj literatury XIX, Leningrad 1963, 448-451.
4 N. Radovich, *Le pericopi glagolitiche della* Vita Constantini *e la tradizione manoscritta cirillica*, Naples 1968.
5 P. A. Lavrov, *Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti*, Leningrad 1930,

sequent years as the Ruthenian branch of the tradition. From that branch—made up of four complete copies and a dozen copies containing only the final three chapters of the *Life of Constantine*[6]—Radovich had knowledge of only the Vatican copy, which had already been at least partially known to Šafařík. Owing to the method of common innovations, the Italian Slavist was entirely correct in defining the Vatican copy as representative of one *individual* branch, separated from the rest of the tradition; and in his last footnote to the study, he alluded to the possibility that this manuscript might be published by the Institute of Slavonic Philology at the Orientale of the University of Naples, a project that unfortunately never came to fruition.[7]

The importance of Radovich's work was promptly recognized by some of its reviewers, above all by Angiolo Danti;[8] however, when some five years later, Bonju Angelov and Christo Kodov published their fundamental work on the *Lives* of Constantine and Methodius, which included a rich inventory of manuscripts for the *Life of Constantine*, the study by Radovich seems to have been neglected.[9] It is not that Radovich's study was really ever *completely* ignored; on the other hand, its methodological relevance as one of the first applications of the method of commons innovations to Church Slavonic texts—as well as its importance for the text of the *Life of Constantine* in particular—appears not to have been fully appreciated.

In his study, Radovich also focused on the stemmatic importance of the group of the miscellanous codices (*sborniki*)—or, as I prefer to call it, the 2nd Novgorodian group—concluding that this group represents a second branch of the tradition.[10] This group, as we can now demonstrate, does represent another independent branch in addition to the Ruthenian branch. In addition, it is a very significant group because it is the only one to preserve some important readings that disappeared from all other groups of the tradition: thus, to give you one example, through this branch we are able to reconstruct *Blatьnьskъ kostelъ*, the correct

xix-xx; A. Vaillant, *Textes vieux-slaves*. Deuxième partie: *Traductions et notes*, Paris 1968, 26; C. Diddi, «Appunti sulla tradizione manoscritta della *Vita Constantini*», Ricerche slavistiche 44, Rome 1997, 5-60, esp. 59; A.-E. N. Tachiaos, *Cyril and Methodius the Thessalonian Enlighteners of the Slavs*, Thessaloniki 2013, 179.

6 G. Ziffer, «La tradizione russa sud-occidentale della *Vita Constantini*», in *Studi slavistici offerti a Alessandro Ivanov*, ed. M. Ferrazzi, Udine 1992, 370-397.

7 Radovich, *Le pericopi glagolitiche*, 101-134 and 167, fn. 126.

8 A. Danti, "[Review of] Radovich, *Le pericopi glagolitiche,*" Pamiętnik słowiański 20, Warsaw 1970, 281-283.

9 Kliment Ochridski, *Săbrani săčinenija*, vol. 3: *Prostranni žitija na Kiril i Metodij*, ed. B. St. Angelov and H. Kodov, Sofia 1973.

10 Radovich, *Le pericopi glagolitiche*, 101-134. On this group see now C. Diddi, «Materiali e ricerche per l'edizione critica di *Vita Constantini*». VI. «I testimoni delle collezioni di contenuto variabile (gruppo 'C')», Ricerche slavistiche VII (LIII), Rome 2009, 173-224, and idem, «Materiali e ricerche per l'edizione critica di *Vita Constantini*». VII. «Edizione del gruppo 'C'», Ricerche slavistiche VII (LIII), Rome 2009, 225-280.

Slavic name for the residence of the margrave Kocel´, which is better known even among Slavists under its German name *Mosapurc* or its Latin equivalents *urbs paludarum* or *castrum Chezilonis*.[11]

The 2nd Novgorodian group is also very peculiar, given that it goes back to a contamination in which one copy of the October Menologium (or the 1st Novgorodian group) and one copy from the February Menologium (or the Muscovite group) were involved. In fact, close ties with this latter (Muscovite) group had already been noted by Vladimír Kyas, who believed that the 2nd Novgorodian group depended entirely on the Muscovite group, a conclusion which—although not entirely true—is not completely erroneous.[12] As we now are able to understand rather clearly, neither Radovich nor Kyas was able to grasp the complex origins and history of this group, because they knew only a few copies for a group which is by far the largest in the manuscript tradition: there are indeed no fewer than twenty-two copies, all of which go back to the above-mentioned contamination.[13]

Until now, I have been engaged in a discussion on contamination. Permit me now to add that at issue here is not a random contamination but rather something very similar to a form of "editorial activity:" in other words, not only did the copyist in question very carefully compare the three copies at his disposal; but—in addition to writing down many variants and, in several cases, even all three variant readings he had before him—placing one in the text and the other, or others, in the margins—he also added some glosses and segmented the entire text into five chapters (viz., I-V, VI-VII, VIII-XIII, XIV-XV, XVI-XVIII) at least five hundred years before Šafařík proposed the modern segmentation into eighteen chapters we are still using at the present time.

The third and last branch of the tradition for the *Life of Constantine* comprises the two above-mentioned Menologia (or the 1° Novgorodian and the Muscovite) groups as well as the Serbian and Croat Glagolitic groupings. This third branch is not only the most ramified branch; it is also the most difficult to define because its innovations—the first of which had been revealed by Ivan Berčić in the nineteenth century—are not as evident as the innovations

11 G. Ziffer, «Il margravio Kocel' e la *Vita Constantini*», in I. Podtergera (ed.), *Schnittpunkt Slavistik. Osten und Westen im wissenschaftlichen Dialog. Festgabe für Helmut Keipert zum 70. Geburtstag*, vol. 2: *Einflussforschung*, Göttingen 2012, 145-155.
12 V. Kyas, «Chrvátskohlaholské teksty *Života Konstantinova*», Slavia XXXV, Prague 1966, 530-553, esp. 552.
13 G. Ziffer, «Il 2° gruppo novgorodiano della *Vita Constantini*. Considerazioni preliminari», Russica Romana XVIII, Rome 2011, 99-103; idem, «Un'ulteriore premessa allo studio del 2° gruppo novgorodiano della *Vita Constantini*», Russica Romana XIX, Rome 2012, 179-182.

of the other two branches[14].

As for the transmission and the history of the text, it is of the utmost importance to prove stemmatically that the Serbian and Croatian groups go back to an East Slavic ancestor. This conclusion was not directly expressed by Radovich, but was implicitly suggested in his analysis. A conclusion of this sort might have seemed perhaps strange or even illogical in the past, even if scholars had remembered that the *Life of Methodius* has come down to us exclusively in East-Slavic codices. But nowadays, in the light of the enormous impact of the First East-Slavic influence on the South Slavic tradition that took place in the twelfth and thirteenth centuries,[15] it is—at the historical level as well—not surprising at all that the Serbian and Croatian groups go back to an East Slavic ancestor.

Several philological problems remain to be solved before it will be possible to provide a critical edition of the text. One of these problems has to do with the fragmentary copies, containing more or less smaller parts of the text. Many of them have been cited in the literature, but not all of them have been studied systematically and stemmatically. The group of Ruthenian copies containing the final three chapters is closely connected with the four full copies already mentioned; and they form a second ramification of the same Ruthenian branch. But what about the Bulgarian fragment of the fourteenth century published by Radčenko, and then more completely by Angelov and Kodov?[16] Where does this fragment belong? As to the even older fragment discovered by Anatolij Turilov in the codex St. Petersburg, Russian National Library, Q.p.I.18, dating from the thirteenth century,[17] here we can conclude that it belongs to the so-called "Paleja group," which in turn appears to derive from the third branch I have just discussed.[18] In any event, it is evident that a complete study of the history of the text must include a thorough analysis of all the fragments containing small (or not so small)

14 I. Berčić, *Dvie službe rimskoga obreda za svetkovinu svetih Ćirila i Metuda*, Zagreb 1870, 73-74; G. Ziffer, «Intorno al subarchetipo β della *Vita Constantini*», in *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti (Minsk, 20-27 agosto 2013)*, ed. M. Garzaniti, A. Alberti, M. Perotto, and B. Sulpasso, Florence 2013, 11-22.

15 A. A. Turilov, «Pamjatniki drevnerusskoj literatury i pis'mennosti u južnych slavjan v XII-XIV vv. (problemy i perspektivy izučenija)», in his *Slavia Cyrilomethodiana: Istočnikovedenie istorii i kul'tury južnych slavjan i Drevnej Rusi. Mežslavjanskie kul'turnye svjazi epochi srednevekov'ja*, Moscow 2010, 181-209, esp. 193-194.

16 Kliment Ochridski, *Săbrani săčinenija*, vol. 3, 47-49.

17 H. Wątróbska, «The Izbornik of the XIIIth Century (Cod. Leningrad, RNB, Q.p.I.18)», Polata k"nigopis'naja 19-20, Nijmegen 1987, 42-43; A. A. Turilov, «Drevnejšie otryvki prostrannogo Žitija Konstantina-Kirilla Filosofa», in *Balkany v kontekste Sredizemnomor'ja. Problemy rekonstrukcii jazyka i kul'tury. Tezisy i predvaritel'nye materialy k simpoziumu*, Moscow 1986, 99-100, esp. 100.

18 G. Ziffer, «Un nuovo gruppo di testimoni (frammentari) della *Vita Constantini*: il 'gruppo della Paleja'», Slovo 44-46 Zagreb 1994-1996, 7-25, esp. 12-13.

parts of the text.

****

I am nearing the end of the present study, and thus permit me to sum up the main conclusions of my brief survey on the transmission of the *Life of Constantine*. The seven main groups of the tradition, which we are now able to characterize at a geographical level—that is, the two Ruthenian groups, the two Novgorodian groups, the Muscovite group, and the Serbian and Glagolitic groups—form three main branches: one of them is Ruthenian, and the other two are probably both of Novgorodian origins; and these three branches descend from an archetype written somewhere in Kievan Rus´. The names of the scholars I have mentioned—Gorskij, Šafařík, Berčić, Radčenko, Lavrov, Kyas, Radovich, Danti, Angelov and Kodov, and Turilov—are of course only a few names among the many that I could have cited and that other participants referred to during the proceedings of our conference. With its complex textual transmission and its no less interesting history of modern scholarship, the *Life of Constantine* seems indeed to be, in addition to its intrinsic value for the history of the first phase of the Cyrillo-Methodian mission, a case study for Church Slavonic textual philology in general.

Корпус Списков Славянских Источников о Жизни и Деятельности Кирилла и Мефодия и их Учеников

Бойка Мирчева

В начале моего выступления я позволю себе вернуть вас почти 80 лет назад, в первую половину 20 века, когда родилась идея о критическом издании всех славянских источников о жизни и деятельности Кирилла и Мефодия и их учеников.

Итак, 15 сентября 1934 г., во время Четвертого Международного съезда византинистов в Софии, в секции „Византия и славянский мир“ была учреждена комиссия в составе проф. Милоша Вайнгарта и проф. Франца Дворника, проф. Василия Погорелова, проф. Илариона Свенцицкого, проф. Милко Коса, проф. Михаила Попруженко и проф. Стояна Романски. Комиссия приняла следующую резолюцию:

“Dans la section “Byzance et le Monde slave” nous nous sommes occupés entre autre, vu les conférences magistrales de Messieurs Weingart et Pogorělov, de la question d’une édition critique et commentée des sources concentrant la vie et l’œuvre des Saints slaves Cyrile et Méthode. On connaît la grande importance que lesdites sources ont tant pour les études slaves que pour les études byzantines. Les relations byzantino-slaves trouvent sans doute leur plus belle manifestation dans l’œuvre des deux apôtres slaves. C’est pourquoi ladite section a accepté a l’unanimité de proposer au Congrès d’adopter la résolution suivante:

Prenant en considération la manque d’une édition satisfaisante des sources sur la vie et l’œuvre des deux frères slaves Cyrile et Méthode également importante pour les études slaves et les études byzantines, le IVe Congrès international des études Byzantines à Sofia

décide d'entreprendre une édition critique et commentée complete desdites sources dont l'élaboration sera confiée à une commission constituée comme suit: M. M. Weingart et Fr. Dvornik (Prague), V. Pogorělov (Bratislava), M. Kos (Ljubljana), J. Svencickij (Léopol), M. Popruženko et St. Romansky (Sofia). Le Congrès espère que, s'assurant la collaboration de tous les savants qui peuvent lui être utiles dans cette œuvre, la Commission ainsi nommée pourra préparer cette édition jusqu'au congrès prochain et que l'Académie de sciences bulgare, qui a montré une si grande hospitalité au Congrès, en assumera la publication.

Faisant cette proposition du nom de la section "Byzance et le Monde slave" je ne doute pas qu'elle sera acceptée par le Congrès."[1]

Резолюция была единодушно принята. В тот-же самый день было проведено первое заседание учрежденной „Комиссии по изданию источников о жизни и деятельности Кирилла и Мефодия".

Спустя две недели в Польше был проведен II Международный съезд славистов. На последнем пленарном заседании съезда, 30 сентября 1934 г. в Кракове, проф. Стоян Романски огласил резолюцию, которая снова была принята единодушно. Решением II Съезда славистов комиссия была пополнена следующими учеными: проф. Йозеф Вайс и проф. Йозеф Курц из Праги, проф. Станислав Слонски и проф. Иван Огиенко из Варшавы, проф. Степан Ившич из Загреба, акад. Александр Теодоров-Балан, проф. Йордан Иванов и проф. Йордан Трифонов из Софии. На этом заседании было принято решение, что для того чтобы приступить к конкретной работе, необходимо прежде всего составить список славянских, греческих и латинских текстов, которые следует включить в издание и выработать план издания[2].

Только спустя несколько месяцев после принятия этого решения, в июле 1935 г., „Комиссия по изданию источников о жизни и деятельности Кирилла и Мефодия" издала цитированные выше труды Михаила Попруженко и Стояна Романского „Библиографический обзор славянских источников о жизни и деятнльности Кирилла и Мефодия". Как отметили авторы, это „список известных, более или менее точно указанных списков славянских источников..., написанных кириллицей, с указанием на сочинения, в которых они выданы или просто использованы, как и в хранилищах, в которых они находятся"[3].

В нем содержатся данные о 175 списках 21 славянских источников.

1 М. Попруженко, Ст. Романски, Библиографски преглед на славянските източници за живота и дейността на Кирила и Методия. София 1935, 4-5.

2 Попруженко, М. Ст. Романски. Библиографски преглед, с. 5.

3 Опять там.

Спустя двадцать лет, в 1956 году, вышел труд известного болгарского ученого Боню Ангелова под названием „Славянские источники о Кирилле и Мефодии“[4], который является своеобразным продолжением обзора, сделанного Попруженко и Романским. Его первый раздел содержит данные о 207 списках 8 славянских источников, а второй – 212 более или менее точные сведения, среди которых календарные отметки, проложные житья, службы, разные фрагменты житийных текстов, посвящённых Кириллу и Мефодию.

В 1980 г. при Болгарской Академии наук был создан Кирилло-Мефодиевский научный центр, который, по сути, является наследником „Комиссии для издания источников о жизни и деятельности Кирилла и Мефодия“. Коллега Вячеслав Ботев начал работу по описанию библиографических данных отдельных списков славянских источников по схеме, выработанной проф. Светлиной Николовой.

В отличии от библиографического обзора Попруженко и Романского, в этой схеме даны более подробные сведения о каждом списке: место хранения и хранилище, сигнатура рукописи, описания, издания и исследования отдельного списка. По такой же схеме, но для списков греческих источников, такую опись сделал первый аспирант Кирилло-Мефодиевского центра, наш коллега доц. Константинос Нихоритис.

Параллельно с этим, мы с коллегой Славией Бърлиевой подготовили „Предварительный список источников о Кирилле и Мефодии и их учениках“, который был опубликован в 4ом томе Кирилло-Мефодиевских студий в 1987 году[1]. В нем источники разделены в зависимости от языка оригинала на славянские, латинские, греческие и романо-германские. Для каждого источника приведены данные о времени и месте создания, авторстве произведения (где это возможно), язык оригинала, археографические сведения и издания самого раннего списка произведения.

В этом списке славянских источников уже 39, так как к определенными Попруженко и Романским 21 прибавлены еще 18. Среди них надо отметить, в первую очередь, открытые тогда акростихи с именами Константина Преславского (тогда всего 3), Климента Охридского (тогда только 1), Наума Охридского (1), Помета Тодора Доксова к Переводу «Четырех слов на ариан“ Афанасия Александрийского, Канон Димитрию Солунскому, Календарные пометы Клименту Охридскому. Тут добавлены и 3 более поздно созданных источника, написанные чешской латиницей – Хроника Далимила, Чешская переработка Legend-ы Diffundente sole и Житие св. Църха и Страхоты. С тех пор славянские источники можно назвать более точным определением „славяноязычными“,

4 Б. Ангелов, «Славянски извори за Кирил и Методий», Известия на Народната библиотека за 1956 г. София 1958.

т.е. написанными на славянском языке не только кириллицей, но и латиницей.

В 1987 г. Вячеслав Ботев покинул Центр и передал мне свою картотеку. В ней было много неточностей и ошибок, и вместе с тем большое количество ненужных сведений. Надо было ее просмотреть, привести в порядок, оформить и, конечно, пополнить. В тоже время Центр получил и первые компьютеры. Началась работа по введению сведений в компьютер, которую мы вели вместе с коллегой Стоянкой Бабалиевской. В 1998 г. Стоянка Бабалиевска тоже покинула Центр. С той поры работа по обрабатыванию и пополнению «Описания» осталась в моих руках.

И так, спустя много лет и более или менее длинных перерывов, корпус подготовлен к печати. В нем содержатся библиографические данные о 1186 списках 47 славяноязычных источников о жизни и делах Кирилла и Мефодия и их учеников. По сравнению с цитированными более ранними справочниками, в него добавлены такие отдельные источники как Вторая Служба Кириллу Философу, сохранённая в двух списках – БАН 23 и Синай 25, Второй канон Мефодию Климента Охридского, открытый русскими исследователями Л. Мошковой и А. Туриловым, чей текст расчел болгарский ученый Георги Попов, Успение Мефодия, открытое Климентиной Ивановой в архиве Й. Прейса, среднеболгарский перевод греческой службы Клименту Охридскому, Общие календарные пометы для Кирилла и Мефодия. Нельзя пропустить и значительно увеличенное количество подписанных произведений Константина Преславского и Климента Охридского – теперь в „Описание“ включены списки 7 произведений Константина Преславского и 20 произведений Климента Охридского.

Как я уже говорила в начале, литература поделена на отдельные рубрики: описания, издания и исследования, в которых отражены только исследования, посвящённые отдельному списку, а не вообще источнику. Данные выявлены из печатных источников – описаний, изданий и исследований, напечатанных с начала XIX века до конца 2012 г.

Вот принципы подбора и построения материала:

В начале каждого источника поставлено его оригинальное название и начало текста. В гимнографических произведениях цитируется инципит и край последования.

В каждую единицу включены:

1. Местонахождение и хранилище рукописи – страна, город, хранилище, номер фонда и название коллекции, номер рукописи, вид, языковая характеристика, датировка и листы.

2. В рубрику Описания включены сведения о всех доступных описаниях, каталогах, исследованиях и т. д., которые дают общее представление о рукописи.

3. В рубрике Издания содержатся библиографические данные об изданиях списка.

4. В Исследования включены библиографические сведения об исследованиях списка.

На последнем месте имеется необязательная рубрика Примечания. В ней даются дополнительные сведения – уточнение нумерации, дополнительные сведения, как например, различия в определении типа или датировки рукописи, использован ли список для разночтения, сведения о наличии фотокопии в Научном архиве БАН.

Надо сказать, что в Описание включены как очень известные, распространенные и использованные, так и менее известные и вполне неизвестные исследования, которые необходимо иметь ввиду при подготовке научного издания отдельного источника. При обобщении литературы становится очевидным большой интерес ученых к одним или другим из источников или списков, в тоже время как другие, как источники, так и списки, остались вне внимания. И, конечно, соответственно с этим видно, какой из источников или списков нуждается в большем внимании и разработке. Самый яркий пример, наверное, это известное всем коллегам соотношение многочисленных исследований Пространного жития Кирилла Философа и намного меньше исследований Пространного жития Мефодия. То-же самое можно проследить и по отношению исследований отдельных списков.

Списки представлены в абсолютном хронологическом порядке, и следуют по странам и хранилищам. Основная проблема была, как поступить с теми списками, чье существование сомнительно или уже доказано, что не существуют. В конце концов, решили, что лучше, чтобы они остались в общем списке, но в конце части были даны уточнения, кто, когда и где опубликовал данные о списках и кто, когда и где доказал, что они сомнительны или не существуют. Так, создается возможность в какой-то степени остановить репродуцирование от публикации в публикацию „легендарных“ сведений. Таким образом, в конце каждой главы поставлены и списки с неуточненным местонахождением. К сожалению, таких случаев немало.

Конечно, окончательное решение некоторых проблем местонахождения, датировки, языка и т. д. в ряде случаев можно решить только путем конкретной работы со списками, что я, конечно, в данном случае, не была в состоянии сделать.

Собранные и поставленные в таком порядке данные дают очень точную картину несоответствий и ошибок при определении одного или другого списка, и дается возможность делать коррекции, уточнения, дополнения и т. д. Там, где это было возможно, такие уточнения и коррекции были сделаны здесь. Надо уточнить, что вне Описания остались переработки, компиляции и фрагменты отдельных источников, как и более поздние произведения, созданные на основании уже существующих. Не включены тоже библиографические данные о старопечатных изданиях. Как исключение есть сведения о старочешском „Житии св. Църха и Страхоты“, которое, как известно, сохранено только в одном печатном издании.

Корпус библиографических описаний списков славянских источников о жизни и деле Кирилла и Мефодия и их учеников уже в печати. Надеюсь, что данные, которые содержатся в нем, станут не только хорошей основой задуманного критического издания славянских источников о жизни и деятельности Кирилла и Мефодия, но и будут полезны всем тем, которые занимаются кирилло-мефодиевской проблематикой.

Byzantism and Slavdom: Political Ideology of Constantine Leontiev

Julia Zlatkova (Sofia, Bulgaria)

Прошел великий муж по Руси – и лег в могилу.
Ни звука при нем о нем; карканьем ворон встречен и провожен.
И лег, и умер в отчаянии.
В. Розанов

A great man passed through Russia – and laid death in his grave.
Nobody said a word about him; he was met and accompanied only by the crow's croak.
And he lay down and died in desperation.
V. Rozanov

Byzantine cultural and religious tradition was a foundation on which the Orthodox Slavic world was build. Medieval Slavic states and institutions and their spiritual and material culture were shaped on the Byzantine model. The *Byzantine Commonwealth* existed not only in the Middle Ages but throughout the times of the Ottoman rule and Modern History. According to the Russian philosopher, diplomat, and monk Constantine Leontiev[1] Byzantism was real while Slavism was not. Leontiev lived for more than a decade in the Ottoman Empire (between 1863 and 1874) during his diplomatic career and had the opportunity to examine the life and traditions of the Balkan peoples and the vivid Byzantine

1 Constantine Nikolaevich Leontiev was born on January 13, 1831 in the village of Kudinovo, province of Kaluga. Both his parents were of aristocratic descent and his mother Theodosia Petrovna, from the old noble family of Karabanovs, had a particular influence on him. As Nikolay Berdyaev has pointed out, Leontiev was an aristocrat by nature, by character, by sense of life, and by conviction. Leontiev often changed his profession and habitation, in searching for beauty, inspiration, and personal salvation. A turning point in his spiritual development was his religious conversion in 1871, which made a great impact on his social and political convictions and literary activity.

legacy of the East. He was not able to significantly influence the official Russian position and policy towards the Eastern question and Greek-Bulgarian church conflict, but his ideas and concepts made him one of the most original and remarkable European thinkers of the 19th century. His aristocratic, reactionary, monarchist, and universalistic ideology was highly unpopular in the age of democracy, nationalism, and political liberalism. Leontiev remained unappreciated, misunderstood, and even unknown, but his conceptions and his theory of the three-part process are of global significance. They deserve closer examination not just from historical perspective but also – for future developments.

According to Leontiev, the idea of Byzantism was clear and understandable. Byzantism was based on autocracy, Orthodoxy, and Roman law. Pessimism and disillusionment with earthly things were the essence of the Byzantine moral ideal. Byzantism was the strongest antithesis of the modern ideas of universal equality, liberty, and prosperity. Byzantine civilization originated in the fourth century as a successor of the ancient Greco-Roman civilization and outlived it with 11 centuries, due mainly to the new Christian religion, which gave a new life to the Roman Empire. Most of the world's civilizations lived much shorter; while the longest period a civilization could survive was 12 centuries. In contrast to Byzantism, Slavism was something amorphous and random, having no specific forms and features, and could be defined as an enigma:

"If we try to imagine the Slavism, we have only an amorphous, spontaneous, and unorganized image, which resembles distant clouds forming different figures, when they come close to us. On the contrary, the image of Byzantism resembles the strict and clear plan of a vast spacious building. We know, for example, that Byzantism in state affairs means autocracy. In religion, it means Christianity with specific characteristics, which distinguish it from western churches, heresies, and sects…Byzantism also gives us quite clear notions in arts and aesthetics: fashion, custom, tastes, clothing, architecture, furniture – it is easy to imagine all this as more or less Byzantine…We can not see anything similar in Slavism."[2]

Slavic peoples did not have common features and characteristics except the language and ethnic origins. There was Slavdom and it was rather strong in numbers, but there was not Slavism as a peculiar cultural formation. It either does not exist or did not develop yet. There was not a distinct Slavic culture and civilization, like Chinese, Greco-Roman, Byzantine

2 К. Леонтиев, *Византизмът и славянството*, София 1993, 21-22. Leontiev's book *Byzantism and Slavdom* (*Византизм и славянство*) was first published in: „Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете". Москва 1875, №3; отдельное издание: Москва 1876. It was included in his collection of works: К. Леонтьев, *Восток, Россия и Славянство*, Москва 1996, 94-155; -http://knleontiev.narod.ru/texts/vizantizm.htm. We cite here from its Bulgarian edition: К. Леонтиев, *Византизмът и славянството*, София 1993.

or West-European civilization. The only thing Slavs have done, was to emulate the others. Bulgarians, for example, were educated by the Greeks and imitated them, while Czechs imitated the Germans. Leontiev defined Czechs as Slavonic-speaking Germans and Bulgarians as Slavonic-speaking Greeks.[3] The only differences between Greeks and Bulgarians were the language and the conflicting political interests. Culturally, psychologically, and traditionally they were nearly the same. They had similar habits, folklore, urban architecture, and even similar virtues and vices. Both Greeks and Bulgarians were conservative in their personal and family life and liberal in public affairs. They were modest, thrifty, and diligent. In contrast to the more generous and frivolous Russians, who were conservative in state affairs and quite liberal in family affairs: "Our state (monarchy/tsarism) was always stronger, deeper, and more perfect than both the aristocracy and the family. I can not understand those people who consider our people very devoted to the family."[4] The only thing that sustained the Russian family was religion and the Church, i.e. Byzantism, not the moral duty. Both the Russian family and state existed due to the Byzantine tradition and values:

"The semi-wild Rus was consolidated by Byzantine ideas and sentiments. Byzantism gave us strength to endure the Tatar pogrom and the centuries of servitude. The Byzantine image of the Savior, on the great-princely flag, looked on the Orthodox warriors of Dmitry Donskoy on the battlefield, where we for the first time demonstrated to the Tatars that Moscow Rus is not already the former divided and weak Rus. Byzantism was the source of our power in the battles with Poland, the Swedes, France, and Turkey. If we remain faithful to Byzantism, under its flag, we will be able to resist the whole international Europe, in case she dares to impose on us her corrupt and reeking new laws of earthly bliss and universal commonplaceness!"[5]

"If we betray Byzantism, even in our secret thoughts, we will destroy Russia."[6]

Byzantism influenced in two very different ways Western Europe and Russia after the fall of the Byzantine Empire. It became a stimulus for the development and flourishing of European culture and civilization, which was already formed and since the reign of Charlemagne created its own particular style and image. The impact of Byzantism and through it – of the ancient world – led to the age of Renaissance, which was the highest point of the European civilization. In Russia, Byzantism encountered simplicity, colorlessness, and underdevelopment. It was not transformed but became the fundament of the Russian state and society. "Byzantine spirit, Byzantine concepts and influences penetrate into the whole social organism of Russia."[7]

3 *Ibid*., 55-68.
4 *Ibid*., 34.
5 *Ibid*., 43.
6 *Ibid*., 50.
7 *Ibid*., 45.

The Byzantine concepts, however, were not organic but external and imposed on the Russian people. The West, in contrast to Russia, had its own organic concepts and was only influenced by Byzantism. Berdyaev compares the unity of Russia with Byzantism to the marriage of a young girl with an elderly man, which was not a happy marriage.[8] „Byzantism was alien to the spirit of the Russian people and that is way the gap (раскол) between the people and the authorities in Russia was so deep. Russian people, evidently, could not create an organic form of statehood."[9] This is something on which Leontiev did not pay much attention in his uncritical perception of the role of Byzantism in Russia. He believed that regardless if Byzantism is good or not, it's the only thing Russia could rely on.

Leontiev praised ecclesiastical and state principles higher than the national principle. He criticized modern nationalism, which was just a manifestation and a product of the two main targets of his criticism – political liberalism and social egalitarianism. He stated that "national principle without religion becomes egalitarian and liberal principle, which slowly but surely destroys everything on its way".[10] Leontiev did not believe in Russian people but in Byzantine Orthodoxy and Monarchy on which Russia was build and organized. He claimed that "*A truly religious* person should not hesitate when he must make a choice between faith and fatherland. Fatherland should be sacrificed just for the reason that every earthly state is just an ephemeral phenomenon, but *my soul and the soul of my fellow are eternal, and the Church is eternal too*".[11] He opposed national idea to religious idea and definitely gave preference to religious principles and values blaming nationalism for cultural decline and depersonalization, and lack of originality and creativity. By examining the European and Balkan national movements in the 19th century, Leontiev made the paradoxical conclusion that political nationalism destroys cultural nationalism.[12] National policy created cosmopolitan uniformity and fusion, not national peculiarity:

"The idea of the nations, which was endorsed in the 19th century, is actually an extremely cosmopolitan, anti-statist, anti-religious idea. It has a large destructive force, there is nothing creative in itself, and it can not contribute for the cultural differentiation of the nations. Culture is indeed peculiarity and originality, but peculiarity is subjected to nearly ubiquitous annihilation from political liberalism. Individualism destroys the individuality of people, provinces, and nations."[13]

8 Н. Бердяев, *Константин Леонтьев*, Париж 1997, 522.
9 *Ibid*., 523-524.
10 Леонтиев, *Византизмът и славянството*, 162.
11 Бердяев, *Константин Леонтьев*, 531.
12 К. Леонтьев, „Плоды национальных движений на православном Востоке II", *Восток, Россия и Славянство*, 534-566.
13 Леонтиев, *Византизмът и славянството*, 52.

Leontiev's position to the Eastern question and Greco-Bulgarian church conflict was contrary to the official Russian policy, public opinion, and *Slavophile* ideology. He sympathized with the Greeks and Turks and did not like the Slavs, especially Bulgarians. He was repelled by the egalitarianism, liberalism, and democraticism of the South Slavs and accused them of lack of religiosity, spirituality, and originality. He preferred the Poles, liked their aristocratism and devotion to Catholicism, and considered a possible Polish uprising against Russia as less dangerous than the surreptitious activities of the South Slavic "democrats" and "progressists". "What is Slavdom without Orthodoxy?" Leontiev asked – "Flesh without a spirit!" he answered.[14] He valued Byzantism and the interests of the Church higher than Slavism and national policy, even higher than the Russian state and people. Leontiev passionately supported the Greeks in the Greco-Bulgarian church controversy of the second half of the 19th century. He believed that Greeks were faithful to Orthodoxy and the Byzantine tradition in contrast to Bulgarians, who were atheist demagogues, who used religion for political purposes and for protection of their narrow national interests. Nevertheless, he accused both Greeks and Bulgarians in the heresy of *ethnophiletism* or church nationalism. Leontiev claimed that the struggle of the Balkan Christian peoples for liberty and independence was just a form of the world's egalitarian revolution. And paradoxically – the Ottoman authority was the only protector of their cultural and religious identity and of Orthodoxy itself:

"The life in Turkey very soon helped me to realize something really horrible – the fact that the genuine Orthodoxy and the spirit of Slavism, here, in the East, are protected only by the Turks. I started to suspect that the Muslim oppression is salvage for Slavism for the lack of something better. I thought that the destruction and damages of the European liberalism would be stronger if there was not Turkey to protect us."[15]

Leontiev was an ardent proponent of Ecumenical ideology and monarchy. He claimed that "The principle of monarchy is the only organizing principle and main instrument for sustaining social discipline in Russia".[16] He thought that Russia should support not the narrow Slavism but Orthodoxy and not to loose the confidence of the non-Slavic Orthodox Christians in the Balkans. Eastern question was not a Slavic question, as it was considered by some *Slavophile* circles in Russia. Pan-Slavism was counterproductive and dangerous in Leontiev's opinion, because it was based on the modern national and liberal ideology. In reality, Pan-Slavism was a fiction. Creation of a united Slavic state would weaken and even destroy Russia, and would be unwanted by the other Slavs.[17] The irrational Greek fear of

14 К. Леонтьев, „Враги ли мы с греками?", *Восток, Россия и Славянство*, 156-157.
15 Леонтиев, *Византизмът и славянството*, 161.
16 *Ibid*., 46.
17 К. Леонтьев, „Панславизм и греки I", *Восток, Россия и Славянство*, 38-55.

Pan-Slavism was baseless because Russia did not support only Slavic nations but Orthodoxy. Moreover, the Slavic peoples were not united and often had conflicting interests. Leontiev criticized the Russian participation in the Russian-Turkish war of 1877-1878, which led to the liberation of Bulgaria, because it was a war for the Slavs, not for Orthodoxy. Russia should better wage a war in 1870 to protect the unity of the Church and against the Bulgarian schism.[18]

The annexation of Constantinople, not the emancipation of the Slavs should become a priority aim to the Russian foreign policy, according to Leontiev. Constantinople should become Russian because of its strategic geopolitical position and spiritual and religious significance. Russia did not need it for the realization of its imperialistic ambitions but for the fulfillment of its cultural and religious mission in history. Leontiev believed that Russia should protect and even adulate the *Phanariotes* because they, along with the high Greek clergy, will become its best allies after the capture of the Ottoman imperial capital.[19] In Leontiev's visions of the future Constantinople should become not administrative but cultural and political center of a new eastern Slavic-Asian civilization headed by Russia. This new eastern civilization should be built on religious and autocratic principles, not on national principles. It's not necessary, however, this religious principles to be exclusively Christian. Constantinople could remain Turkish and is preferable to remain Turkish, as long as it resists the influence of the West.

Leontiev believed that Turkey could become Russia's most natural and loyal ally. He sympathized the Turks and appreciated them higher than the Orthodox Balkan Christians. "Turks are more merciful and fairer than any other people in the Balkans. The Turk is compassionate", Leontiev claimed.[20] He considered the Turks as honest and simple-hearted people, and predicted that the Balkan Christians will persecute them after their liberation: "In case the Turkish government leaves the Bosporus, and not all the Turks leave the Balkan Peninsula with it, they will always hope for us to protect them from their former slaves, Greeks and South Slavs, who are generally rather rude and cruel."[21] Leontiev's Christianity was influenced by Islam, which gave reason to Vassiliy Rozanov to define him as "Turkish Abbot": "Leontiev was the first among the Russians, and may be among the Europeans, who founded the "pathos" of Turkism, its militarism and love for women, its religious naivety and fanaticism, its devotion to God and particular respect for men."[22]

18 К. Леонтьев, „Плоды национальных движений на православном Востоке XIII", *Восток, Россия и Славянство*, 534-566.
19 К. Леонтьев, „Письма о восточных делах IV", *Восток, Россия и Славянство*, 353-390.
20 К. Леонтьев, „Панславизм на Афоне II", *Восток, Россия и Славянство*, 56-80.
21 Леонтиев, *Византизмът и славянството*, 47.
22 Бердяев, *Константин Леонтьев*, 414.

Leontiev's political ideology and his philosophy of history and social development were formulated in his most significant book *Byzantism and Slavdom*. His theory of the three-part process was inspired by his religious transformation in 1871 and by his impressions from the Ottoman Empire but it is of global significance. It refers to all worlds' civilizations and it's directed not only to the past but also to the future. By examining the past, Leontiev tried to foresee the future and his predictions were based on physical sciences and the life of nature. He had medical education and his philosophy of history was influenced by biology, although it's mystical and fatalistic in essence. He claimed that the laws of development and demise of the states are similar to the natural laws of origin, growth, and death. Leontiev examined social and historical development as an organic process, but his naturalistic theories were highly complicated by his aesthetic assessments and religious convictions. He distinguished three periods in states' and cultures' development, which corresponded to the stages of living beings' life: 1) initial simplicity, 2) flourishing complexity and diversity, 3) secondary simplification and fusion. The first period was characterized by the predominance of the aristocratic principle and the aristocratic authority; the second by autocratic monarchy, dictatorship or tyranny; and the last third period was marked by the establishment of democratic, egalitarian, and liberal authority.[23] Civilizations lasted for about 11 – 12 centuries at best, and we do not have any reasons to believe that Western civilization, which originated in the 9th – 10th century, will be exception to the general rule and will avoid the destiny of its predecessors. Moreover, the signs of its decline were already visible and the causes of it were democracy, equality, utilitarianism, and atheism.

Leontiev's philosophy of history was influenced by the theory of Nikolay Danilevsky of change, of cultural-historical types and development, heyday, and decay of civilizations.[24] Like Danilevsky, he adopted a cyclical view of history and opposed it to the evolutionary and progressive view. Similar to Danilevsky, he thought that a new eastern Slavic civilization should replace the aging Romano-German civilization of the Modern West. In case the Slavs will be incapable of creating a new original and peculiar culture and civilization, other eastern Asian people, Chinese, for example, will succeed the West and will become new world leaders.[25] In case the creation of a new cultural type, strong social hierarchy[26], and theocratic authority will be impossible in the whole world, the whole humanity will be destined first,

23 Леонтиев, *Византизмът и славянството*, 39.
24 Н. Данилевский, *Россия и Европа*, Санкт Петербург 1869.
25 К. Леонтьев, „Как надо понимать сближение с народом? Примечание 1885 года", *Восток, Россия и Славянство*, 288-298.
26 Leontiev considered Plato's theory of the ideal state as universal and applicable to all societies in all times. In Plato's conception, the ideal society should consist of three classes: 1) workers; 2) warriors; 3) philosophers or clergy.

to a *democratic fusion* and second, to a slow extinction or sudden downfall.[27] Danilevsky excluded Byzantium from his classification of civilizations, while in Leontiev's conceptions the Eastern Roman Empire should become an exemplary model on which the new Slavic civilization should be build.

Leontiev was not anti-westerner; he was romantic, reactionary and a vicious opponent of the ideas of the French revolution. His position was completely different from that of the *Slavophiles,* who negated the basic principles on which the Western civilization was build. In contrast to *Slavophiles,* he appreciated modernization and westernization of Russia under Tsar Peter the Great, because his reforms strengthened the position of Russian nobility and created conditions for cultural and intellectual growth. Leontiev loved Medieval Europe of Catholicism, papacy, chivalry, monarchy, and aristocracy and despised Modern Europe of bourgeoisie, democracy, and industry. He was attracted to Catholicism for aesthetic and political reasons. Papal authority and the dogma of Papal infallibility were very attractive to him because they corresponded to his despotic and authoritarian gustoes. His positive attitude towards Catholicism linked him with Vladimir Solovyov, who was his close friend. Leontiev was even in love with Solovyov, who had a great impact on him, but eventually their relationship worsened and became antagonistic. Solovyov supported the unification of the Orthodox and Catholic churches under the leadership of the Roman Pope, while Leontiev considered it counterproductive and pointless. He believed, that Russia should remain faithful to Byzantism which, like Catholicism, was a universal not a national principle. Solovyov thought that Russia should have just a religious role in history and to serve as a mediator between Orthodox and Catholic churches. For this purpose, Russia should not distance herself from the West, but work for a religious alliance of all Christians. Solovyov defined Danilevsky's theory as "creeping" and accused him of "dullness in thought" and sticking to the "existing realities".[28] Leontiev supported Danilevsky, pointing out, that the ideas of Solovyov himself were actually retrograde and old:

"On the contrary, Solovyov's reality is existing, outdated, and considerably older. Papacy exists and existed in the past; the two Churches were already united and were separated in full and passionate knowledge and confidence of their own rightness."[29]

But the thing that repelled Leontiev most, was not Solovyov's attitude towards Danilevsky, but his rapprochement of Christianity with humanitarian progress and democracy, which ran counter to Leontiev's most precious ideas. Leontiev praised Byzantism, Russia, and

27 К. Леонтьев, „Владимир Соловьев против Данилевского", *Восток, Россия и Славянство*, 466-511.
28 Solovyov's article against Danilevsky was published in "Вестник Европы" under the same title as Danilevsky's book - *Россия и Европа* (Russia and Europe).
29 Леонтьев, „Владимир Соловьев против Данилевского", 466-511.

the East only because he hoped that they could stop the triumph of the godless philistine modern civilization, not because he believed in the superiority of the Slavs and Orthodoxy. He considered not only Catholicism but even Islam, Buddhism, and any kind of spirituality, necessary and beneficial to humanity. Any religion was more preferable and better than the progressive utilitarian ideology.

It's worth noting, that Leontiev's political ideology was formed under the influence of aesthetic impressions of vivid images. His thought was naturalistic and artistic, not metaphysical and abstract. A characteristic image, which provoked his strong anti-bourgeois sentiments and his rejection of development progress, was as follows:

"Isn't it terrible and painful to think that Moses ascended Mount Sinai, the ancient Greeks built their exquisite Acropoles, the Romans waged Punic Wars, the handsome genius Alexander crossed Granicus in a plumed helmet and battled at Arbela, the Apostles preached, the Martyrs suffered, the poets sang, painters painted, and the knights shone at the tournaments, *only to make it possible for the French, German or Russian bourgeois*, *dressed in their repulsive and comic costumes*, to live happily on the ruins of the glory of the past?... It would be shameful for the mankind if this vile ideal of universal utilitarianism, labour, and disgraceful prose were to triumph once and forever!"[30]

Leontiev became "reactionary" and "conservative" because he saw the beauty embodied in the Church, monarchy, aristocracy, and the architecture of the past, while democracy, equality, and bourgeoisie were a personification of ugliness and profanation. His aesthetics was an expression of his pagan nature, which was in constant conflict with his monastic and ascetic perception of Christianity. Leontiev was obsessed of aristocratic and aesthetic hatred towards democracy and hedonistic bourgeois culture. He was a proponent of aristocratic morality, morality of qualities not of quantities.[31] The Russian romantic reactionary felt the crisis of the European culture and blamed democratic values, liberal rights and industrialization for the formation of the European middle class man, or the "mass-man" as Ortega y Gasset defined him. The middle class man was a product of the leveling tendencies of democracy and equality and was so deprived of individuality that even does not deserve to have a name.

30 К. Леонтьев, „Письма о восточных делах VI. Какое сочетание обстоятельств нам выгоднее всего?", *Восток, Россия и Славянство,* 353-390.

31 Berdyaev has pointed out that Leontiev did not distinguish historical aristocracy from real spiritual aristocracy, which, paradoxically, could be revealed by democratic process: "There is a true in Leontiev's aesthetic and mystical hatred towards democracy and plebeian culture. But there is also a great lie and misconception. I would suggest a paradoxical, at first glance, formula: triumph of democracy and socialism in the name of the ultimate triumph of aristocracy. Democracy and socialism are just ways of revealing of the true, super-historical, and mystical aristocracy. By these ways, false and casually-historical aristocracy will be eradicated. (Н. Бердяев, „К. Леонтьев – философ реакционной романтики", *Типы религиозной мысли в России.* [Собрание сочинений. Т. III], Париж 1989, 175.)

It was more proper to receive a number instead of a personal name. Leontiev felt an aesthetic disgust to the "mass man" psychology, but also to his "mourning" and "comic" attire, which was a symbol of equalization, depersonalization, and disgrace:

„Everybody knows that since the proclamation of the "human rights" about a century ago, began the plastic distortion of the human image on the democratizing (i. e. vulgarizing) earth. Everybody knows that the European man of the 19th century was the only one in the whole world who began to be in mourning for his celebrations. Moreover, it was a lame mourning – not black mantle but a kind of black camisole with two black tails on its back."[32]

When he saw the young Ionian Greek Mavrogenis, dressed in his traditional costume, Leontiev was amazed "how beautiful a man could be if he is dressed like a man, not like us (Europeans)."

Leontiev's ideological use of Byzantium as an antithesis and possible future alternative of Modern Europe was untimely and it is not strange that he remained unappreciated and even unnoticed. His reactionary and extreme ideas were highly unpopular and he did not have any political or intellectual influence. He ended his life as a monk, full of desperation and fear. A fear for himself and for the future of Russia. In Leontiev's interpretation Christianity was a religion of fear, not of love. This was the source of his state positivism and his mystification and veneration of the state power. Leontiev spent his life in fear and in eschatological expectations. Nevertheless, he remains an exceptionally audacious and extraordinary thinker, who is comparable with Nietzsche and was often been defined as the "Russian Nietzsche". Both Leontiev and Nietzsche were Renaissance men, who were unfortunate to live in a Modern age, which provoked their strong anti-bourgeois sentiments. Both of them were proponents of aristocratic and anti-humanitarian morality, a morality of power and personal qualities. Leontiev denied any connection between Christianity and Humanism. He sought for salvation from his innate Nietzscheism in the monastery. His resemblance to Nietzsche was one of the many paradoxes of his complicated personality. Another paradox was the fact that he was both a reactionary and a prophet. He managed to predict the Russian revolution, the World War, and the emergence of Fascism. Leontiev foresaw the "decline of the West" half a century before Oswald Spengler did it. But could a civilization based on the Byzantine values and the Byzantine tradition be an alternative to the Modern civilization? Surely the time could not go back and nothing in history could be repeated. But we are living in a transitional age and we are witnessing a reversal of time. Our age is similar to the fall of the Ancient world and the beginning of the Middle Ages, as it was first mentioned by Nikolay

32 К. Леонтьев, „Не кстати и кстати. (Письмо А. А. Фету по поводу его юбилея)", *Восток, Россия и Славянство,* 567-572.

Berdyaev less than a century ago.[33] Desecularization of the world and religious revival, crisis of humanism, decline of nation states and emergence of universal unity, political instability and chaos, economic stagnation and beginning of the post-industrial era are significant phenomena, which give us reason to denote the postmodern world of globalization as a *New Middle Age*. And as far as Byzantium was an important part of the Middle Age of the past, the Byzantine cultural and religious tradition could become an important part of the *New Middle Age* of the future.

33 Н. Бердяев, *Новое Средневековье,* Москва 1991, 8.

Glimpses from the Politics and Pragmatics of St. John-Vladimir's Veneration & Pilgrimage in the Longue Durée

Dr. Konstantinos Giakoumis
University of New York Tirana

SUMMARY

This paper investigates the processes of contest and re-signification of the veneration and pilgrimage of Saint John-Vladimir and the Southern Slavic, Bulgarian, Albanian and Greek politics and pragmatics that drove them. At late-10th-early-11th-century the Serb Prince of Dioclea associated with the Bulgarian Tsar Samuel, Saint John-Vladimir, is highly venerated in Montenegro, Albania and western Macedonia. Pursuant his martyrdom in 1016, the Saint's relics were transferred initially to Dioclea and in ca. 1215 the army of the Despot Michael I of Epiros transferred them to Durrës; at least from the 14th century his relics were once again transferred from Durrës to his monastery in Elbasan, where they remained until recently. After a destructive earthquake destroyed the monastery in 1380, in 1381 the Albanian Prince Charles Thopia restored its catholicon as recorded in three commemorative inscriptions written in Greek, Latin and Slavonic.

The Saint's appeal has been recorded in historical sources (John Skylitzes, Kedrenos and Michael, bishop of Devol), which reciprocally enhanced this appeal. At the end of the 13th century Rüdiger compiled the *Chronicle of the Priest of Duklja (Dioclea)* to serve the political ambitions of his patron, Subić, who wished to establish a Croatian Kingdom of Southern Slavs; the *vita* of St. John-Vladimir incorporated therein has been interpreted as a gesture of approach by Subić towards Bulgarians. The Saint's *vita* was further elaborated and his honour enhanced especially during the prelacy of Joasaph II, Archbishop of Ochrid (1719-1745).

The paper concludes that it was the political determination of Serbo-Croatian, Bulgarian and Albanian royal or princely elites to preserve the memory and elevate the veneration of a significant Saint to the wider Ochrid region that made St. John Vladimir and his monastery a point of pilgrimage reference at a spot contested by Serbian, Bulgarian and Albanian elites.

A few km before reaching Elbasan from Tirana, at the downslope of Kërraba hills, next to the Kusha torrent and a few kms from Shkumbin River lies the small village of Shijon, abbreviated form of Saint John (Alb. Shën Gjon) [**Fig. 1**]. The settlement is relatively new and gets its name from the monastery of Saint John Vladimir. A late-10th-early-11th-century the Serb Prince of Dioclea (Krajina, S. Montenegrin coast) associated with the Bulgarian Tsar Samuel by way of marriage to his daughter Kossara,

Fig. 1. The Site of Shijon, Elbasan.

Saint John-Vladimir is highly venerated in Montenegro, Albania and western Macedonia. Killed by the last Tsar of Ochrid, John Vladislav, on an island of Lake Prespa in 1016, the Saint's relics were transferred initially to Dioclea (3 km north of Podgorica). When, in ca. 1215, the army of the Despot Michael I of Epiros occupied Shkodra the Saint's relics were taken to Durrës and at least from the 14th from Durrës to the said monastery, where they remained until recently[1]. After a destructive earthquake destroyed the monastery in 1380, in 1381 the Albanian Prince Charles Thopia [**Fig. 22**] restored its catholicon as recorded in three commemorative inscriptions written in Greek, Latin and Slavonic[2].

The Saint's appeal has been recorded in historical sources (cf. Skylitzes, Kedrenos, bishop Michael of Devol)[3], which reciprocally enhanced this appeal. At the end of the 13th century the Cistercian monk Rüdiger, commissioned by one of the most powerful men of his time, Pavle Subić, compiled the *Chronicle of the Priest of Duklja (Dioclea)* to serve the political ambitions of his patron who wished to establish a Croatian Kingdom of Southern Slavs; Chapter 36 of the Chronicle incorporated the *vita* of St. John-Vladimir for didactic purposes and as a gesture of approach by Subić towards Bulgarians[4]. The veneration of Saint John Vladimir is attested in hagiological sources in a liturgical manuscript copied ca. 1300, while mentions of an earlier Bulgarian manuscript on whose basis the Saint's *akolouthiae* were compiled have not produced any specific research outcome[5]. The Saint's *vita* was further elaborated and his honour enhanced especially during the prelacy of Joasaph II, Archbishop of Ochrid (1719-1745); two *akolouthiai* were published in Venice (1690, 1774; reprint 1858) and another one in Moschopolis (Alb. Voskopoja) (1742), Joasaph's birthplace[6]. According to the 1690 *akolouthia* printed in Venice at the expenses of Ioannis Papas from Elbasan (Gk. Neocastron), some of the printed copies

Fig. 22. Constantine of Shpat, Saint John Vladimir with Scenes from his Life and Miracles, 1744, egg & tempera on wood, 72 X 124 cm, Museum of Medieval Art, Korca. Detail, the saint's monastery's new patron, Charles Thopia.

1 For the Saint's life, see Elsie, *Albanian Religion*, p. 139 and Papageorgiou, *Το Χρονικό*, pp. 124-135 and 223-5. For a synthesis of the Saint's early sources, see Pirivatrić, "Emperor's Daughter in Love", 2013.

2 Popa, Theofan, *Mbishkrime të Kishave në Shqipëri* (Tirana: Akademia e Shkencave, 1998): Inscriptions Nos. 2-5, pp. 49-52. For Charles Thopia's activity as new *ktitor* of the Virgin Perivleptos Monastery, Ochrid as a rapprochement towads Bulgarians, see Mošin, "Rakopisi", pp. 229-30; Pentikovskii, "Pochitanie", pp. 102-4.

3 Pirivatrić, "Emperor's Daughter in Love", 2013.

4 Papageorgiou, *Το Χρονικό,* pp. 12-23.

5 Trajković – Filipović, "Inventing", p. 276; "Древнейшим свидетельством церковного почитания И. В. является память под 22 мая («Иоана Владимира») в месяцеслове Апостола-апракос (РНБ. Q.п.I.46. Л. 90), рубеж XIII и XIV вв.,- серб. списка западноболг. оригинала (СКСРК, XIV. Вып. 1. Прил. 2. С. 595. № Д3. I am indebted to Prof. S. Pirivatrić for a copy of the folio.

6 Bryer, Anthony, "People Get the Heroes and Martyrs They Deserve", in P. Thomo – G. Bushaka (eds.), *2000 Years Church Art and Culture in Albania* (Tirana: KOASH, 2005), pp. 62-64.

Fig. 2. Scene from the Monastery of St. John Vladimir's Feast Day, May 22.

Fig. 3. Litany during St. John-Vladimir's Feast Day.

Fig. 4. Offering Cotton as a Blessing.

are "… for them [i.e. the monastery monks] to keep …, others to give to pious persons in the provinces of the Ochrid region, or anywhere else needed … so that the Saint's name and miracles be preached to other places"[7].

On his feast-day (May 22), the monastery is attracting hordes of pilgrims [**Figs. 2-4**], nowadays crossing over religious and ethnic borders (Orthodox, Catholic and Muslim Albanians, Macedonians, Montenegrins, Serbians, Vlachs and Greeks) to venerate the Saint[8]. Even in 1690 on the Saint's feast-day the monastery is recorded to attract large crowds of pilgrims "all gathered from the surrounding villages"[9]. Having served as See of the Archdiocese of Durrës in the latter part of the 18th century[10], the monastery's reputation is rumoured to have led Benito Mussolini spend a night or two there, shortly before the destruction of the monastery by fire on March 14, 1944[11].

The monastery has recently been restored and houses Church youth camps every summer. While for the most part of the communist regime the monastery was deserted, its important holdings were transported elsewhere (its inscriptions to the National Museum, Tirana; the Saint's relics, upon the insistence of the late Theofan Popa that their destruction would cause a grave diplomatic dispute with Bulgaria, to the church of the Dormition of the Virgin in the Castle of Elbasan in 1967). In 1995 they were returned to the Orthodox Church and are currently kept in Tirana, being transported to the Saint's monastery on the eve of the Saint's feast day thereby attracting a great number of pilgrims. On the Matins of the feast the Saint's reliquary is placed at the centre of the church under a canopy, before being opened [**Fig. 4**]. At the end of the liturgy, chanting priests and cantors carry the reliquary three times around the church [**Fig. 3**], followed by the devotees, who hold lit candles, in the fashion of the Epitaph litany [**Fig. 2**]. Priests, then, lay the reliquary in front of the church to be venerated by the faithful [**Fig. 4**], who are also given pieces of cotton kept for a year inside the reliquary as a

7 *Ακολουθία*, pp. 2-3. I did not manage to use the Saint's *akolouthia* in a manuscript (also containing the *akolouthia* of Saint Nikolaos) copied by a certain priest Antonios and donated to the church of St. George in Selitsa (modern name: Eratyra) in April 15, 1800; see http://www.tovoion.com/news/, accessed in October 01, 2014].

8 The feast is celebrated in June 3-4, which, according to the old calendar, corresponds with the feast-eve and feast-day of the Saint; cf. http://www.youtube.com/watch?v=z7n8Ptj9Uh0.

9 *Ακολουθία*, p. 2.

10 Elsie, Robert, "The Elbasan Gospel Manuscript, 1761, and the Struggle for an Original Albanian Alphabet", *Südost-Forschungen*, 54 (1995): pp. 108-113.

11 Elsie, *Albanian Religion*, p. 139.

Fig. 5. St. John-Vladimir's Cross.

Fig. 6-8. Prečista Krajinska. Said to be the initial place of St. John-Vladimir's relics.

Fig. 9. Process of Islamization in Velji Mikulići.The village's picturesque mosque from NW.

blessing for their pilgrimage. Pilgrims narrate numerous stories of miraculous healings of people, both Christian and Muslim, after praying before the Saint's relics[12].

Noteworthy is that a cross attributed to Saint John Vladimir, kept in the village of Velji Mikulići, near Bar, Montenegro, has also become a pilgrimage reference point, since on Pentecost's feast it is carried in procession to Mount Rumija, followed by numerous Orthodox, Catholics and Muslims [**Fig. 5**][13]. This cross is believed to have been handed by John Vladislav to Saint John Vladimir, which he held until his martyrdom and, as such, the cross is a highly valued relic. Once at the care of the Andrović family from the village of Velji Mikulići, near the old city of Bar, the cross is currently held in the modern city of Bar. Two Russian scholars of the end of the 19th century, Ivan Yastrebov[14] and Pavel Rovinski[15], record that the cross was once kept in the *Prečista Krajinska* church [**Fig. 6-8**], where St. John Vladimir's wife, Kosara, had interred Vladimir after his martyrdom[16]. In spite of the Krajina region's Islamization, which culminated at the end of the 18th century and the 19th century and accelerated the pace of the *Prečista Krajinska* church's disintegration, St. John Vladimir's cross was piously preserved by the now Islamized inhabitants of the region, who believed it could protect them against the evil and grant them a rich harvest. Yastrebov and Rovinski[17] record that the Andrović family was entrusted the cross by the neighbouring clan of Mrkojevići, who had taken it from the Islamized inhabitants of Velji Mikulići [**Fig. 9**], when the clan members likewise converted to Islam.

The cross turned to be the centre of an annual pilgrimage. On Pentecost day, a religious procession takes place from Velji Mikulići to the summit of Mount Rumija [**fig. 10**], in which the cross of Saint John Vladimir is carried at the front. The pilgrimage follows a midnight vigil in the village's church of St Nicholas [**Figs. 11**]. In early morning hours, after an interim stop to a nearby torrent whereby a shrine is built in a spot associated with the veneration of Saint John Vladimit in Velji Mikulići [**Figs. 12-16**], the ascent begins up a steep path to the 1,593 m summit of Rumija. While a member of the Andrović family

12 *Ακολουθία,* p. 2 and Velimirović, Bishop Nikolaj,, Stefanović, Zoran (eds.), *"Читанка о Светоме краљу Јовану Владимиру"*. Project Rastko (2000 [1925]).

13 Milović, Željko and Mustafić, Suljo, *Knjiga o Baru*, (Bar: Informativni Centar Bar, 2001): pp. 57-59. According to the Chronicle of the Priest, upon John Vladislav's invitation to St. John Vladimir to come and meet him, shortly before his beheading, St. John Vladimir replied "send me a wooden cross in the hands of religious men, then in accordance with the belief and conviction of the Lord Jesus Christ, I will have faith in the life-giving cross and holy wood. I will come", Papageorgiou, *Το Χρονικό,* p. 131.

14 Yastrebov, *Податци*, p .163-4.

15 Rovinski, *Черногория*, pp. 360-1.

16 For a brief account of the church and this tradition, see Gagović, *Manastir*, pp. 3-4.

17 Cf. notes 14 and 15, respectively.

Fig. 10. Mount Rumije.

Fig. 11. Saint Nicholas Church, Velji Mikulići. This is where the pilgrimage starts and ends.

Figs. 15-16. Spots Associated with the Veneration of St. John Vladimir at Velji Mikulići. St. John Vladimir and Kosara

leads the procession holding the Cross, the ascent is followed by Orthodox priests and a horde of people, Orthodox, Catholic and Muslim pilgrims from the region and beyond, who have always traditionally participated in the procession[18], devotees who in their ascent sing: 'I carry the cross, I pray to God, Lord have mercy'. The procession heads to a newly cast church dedicated to the Holy Trinity at the summit of Mount Rumija [**Figs. 17-18**]. Upon arrival of the procession the liturgy begins at dawn. After the end of the service, around noon, the pilgrims following Saint John Vladimir's cross in a similar fashion to their ascent, return to Velji Mikulići, at the Church of St Nicholas, where folk festivities continue into the night.

The new church placed on the summit of Mount Rumija, dedicated to the Holy Trinity, is interesting facet the Saint's memory's being used in the context of political contexts undergoing various stages of re-signification. The church was cast with metal, assembled in Bar, transported by a Serbian military helicopter [**Fig. 19**] to the mountain's top, installed there and consecrated on the site by the Serbian Orthodox Church on 31 July 2005. This event took place only one year prior to Montenegro's referendum held in May 21, 2006, after which Montenegro seceded from the state union of Serbia and Montenegro, in spite of Montenegrin authorities' disapproval[19]. It was apparently a display of power and influence on account of Serbia, ahead of the important political developments to follow.

To deal with the politics of a Christian pilgrimage, one should first enquire into its centre. In the introduction to a volume on the contestation of the sacred, Eade and Sallnow view pilgrimage as a "realm of competing discourses", thereby challenging the positivist premises of functionalist approaches and the "dialectic pretensions of … Turnerian approaches", which "share the same structuralist foundations, with pilgrimage being seen as supporting or subverting social order"[20]. For them, "the practice of pilgrimage and the sacred powers of a shrine are constructed as varied and possibly conflicting representations" by different sectors within and outside the cultic constituency, centred at the triad of 'person', 'place', and 'text'[21]. In the later volume *Reframing Pilgrimage*, Coleman and Eade added 'movement' as a fourth

18 *Op.cit.*

19 For the coverage of the event, as well as the pilgrimage in various media, compare Sveta Gora Rumija parts 1-5 at http://www.youtube.com/watch?v=UgGhDsOKVys&list=PL3CE99E8A9742E5C0 accessed November 10, 2013; Света планина Румија at http://www.youtube.com/watch?v=I3bhoOtz4pY, accessed November 10, 2013; for the reaction of Montenegrin media, cf. Crkva na Rumiji i dalje predmet spora, http://www.youtube.com/watch?v=O13uMSMt2Ck accessed November 10, 2013.

20 Eade and Sallnow, "Introduction", pp. 1-29 (5).

21 *Ibid.*: 5, 9.

Fig. 17. St. John-Vladimir's Cross.

Fig. 18. Chapel on the Top of Mount Rumija.

Fig. 19. Chapel's Installation on the Top of Mount Rumija.

Fig. 20. The Monastery of St. John Vladimir, Shijon, Elbasan; restored for summer camps.

element to pilgrimage's centre, hence viewing it as "involving the institutionalization (or even domestication) of mobility in physical, metaphorical and/or ideological terms"[22].

Place-making is an essential constituent of pilgrimage's politics and pragmatics. Defining religious place-making as "the appropriation and experiencing of space through various religious activities", Garbin recognizes the multidimensionality of this process[23] that also involves aesthetics appealing to both the senses and the intellect[24]. Place-making was a strategic choice in the construction and sustainability of pilgrimage. As will be inferred, the strategic choice of place-making in St. John-Vladimir's pilgrimage in Albania [**Fig. 20**] and Montenegro (Velji Mikulići, Mount Rumije) was related to the need to "tame" a spot in the wilderness possessed, according to popular beliefs, by pre-Christian "chthonian spirits"[25], which involves politics.

In popular beliefs, the monastery's place being close to rivers and torrents, a spot in a road station and in a dense forest, like similar other places, was possessed by "chthonian" spirits, such as *kuçedra*, *lubia*, *xhindërit*, *ksheta*, *laura*, *lugati*, *ora*, *hija* or *pëlhurëza* (equivalent to such creatures as ghosts, elves, goblins, imps, sprites, lamias, ogresses, spectres, nightmares, shrews, hags, furies, termagants, etc.), consisting a demonic realm that made these places' habitation or accessibility insecure[26]. This "chthonian" realm, deeply grounded in pre-Enlightenment, peasant communities and reinforced by the Church on the basis of the antithetical relationship between the faithful and the demonic powers, necessitated the existence of sacred shrines to provide a sense of 'security' to local inhabitants and travellers at times when fear as a collective feeling could result in the desertion of entire villages[27].

22 Coleman, Simon, Eade, John, *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*, (London and New York: Routledge, 2004): 1-26. See also Note 6 above.
23 Garbin, David, "Introduction: Believing in the City", *Culture and Religion*, 13 / 4 (Special Issue: *Believing in the City: Urban Cultures, Religion and (Im)materiality*) (December 2012): 401-404 (401).
24 Davie, Grace, "A Short Afterward: Thinking Spatially about Religion", *Culture and Religion*, 13 / 4 (Special Issue: *Believing in the City: Urban Cultures, Religion and (Im)materiality*) (December 2012): 485-489 (486); Garbin, David, "Marching for God in the Global City: Public Space, Religion and Diasporic Identities in a Transnational African Church", *Culture and Religion*, 13 / 4 (Special Issue: *Believing in the City: Urban Cultures, Religion and (Im)materiality*) (December 2012): 425-447 (425).
25 For the definition and description of these chthonian spirits in another setting see Couroucli, Maria "Chthonian Spirits and Shared Shrines: The Dynamics of Place Among Christians and Muslims in Anatolia", in G. Bowman (ed.), *Sharing the Sacra. The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations Around Holy Places*, (New York and Oxford: Berghahn Books, 2012): 44-60.
26 Tirta, *Mitologjia*, pp. 38-136; for the precise meaning of these spirits, see the respective entries in Elsie, *Albanian Religion*.
27 Konstantinos Giakoumis, *The Monasteries of Jorgucat and Vanishtë in Dropull and of Spelaio in Lunxhëri*

To claim sacred space for the construction of a Christian pilgrimage, appropriate religious prompts were necessary. In the case of St. John Vladimir's pilgrimage we can identify: **i) The "relics pilgrimage"**, a visitation to a place where holy relics of Saints are kept. **ii) The "holy objects pilgrimage"**, which consists in places consecrated through holy objects (e.g. St. John Vladimir's Cross kept by Andrović' brotherhood and led to Mount Rumija on the feast of the Pentecost).

A potential contestation of cultic space between Paganism and Christianity is intriguing and rather reinforced both by the 19th century death-mask in the Saint's reliquary [**Fig. 4**], as well as other rituals performed on the occasion of his feast [**Figs. 2-3**]. The persistence of pagan customs in Northern Albania well after the spread of Christianity has already been noted in 1555 by Gjon Buzuku and in the 17th century by others[28]. In his teachings, St. Kosmas the Aetolian urged his audience "to abstain from magic herbs … and … talisman", because "whoever uses evil divinations, incantations, foot-clothes, whispers and the like set fire at their own home and get burnt alive here and in the afterlife, inheriting eternal Hell together with their teacher, the Devil, and his fellows"[29]. While the relations of these pilgrimage places with pagan beliefs and superstition is there, there is, on the other hand, scarcely any concrete evidence of contact or borrowing from ancient cult and ritual for a plausible speculation of continuity or transformation in the pilgrimage cases above, while, anyhow, a potential correlation does not indicate causality[30]. Hence, the attribution of place-making as a strategic choice to claim pagan space provides no explanation to such questions as to why this spot was selected and not another and why this spot was not selected earlier than the 14th century.

One is therefore to look at the politics of place-making for the specific pilgrimage case. Though there is no clear answer to how the Elbasan and Velji Mikulići pilgrimages were constructed, as questions of this sort are anyhow hard to research[31], the role of authority – political, economic, and ecclesiastical – in the construction of the pilgrimages seems crucial. The political determination of Serbian, Bulgarian and Albanian royal or princely elites to preserve the memory and elevate the cult of a significant Saint to the wider Ochrid region made St. John Vladimir and his monastery a point of pilgrimage reference at a spot contested by Serbian, Bulgarian and Albanian elites. It is also clear that pilgrimage sites in the region of our focus do not retain reputation, unless an authority behind them reinforces them appropriately. With regards to Saint John Vladimir, when there were no royal or princely authorities to promote his cult, two prelates were particularly instrumental in maintaining and spreading it. The first one was Kosmas Mavroudis (1643-1701), former Metropolitan of Kition, Cyprus, who stood in for the Archbishop of Ochrid during an illness, became abbot of St. John Vladimir's monastery in Shijon, Elbasan, ended his prelate life as Metropolitan of Durrës and is, all-probably credited the authorship of the first *akolouthia* of the

as Monuments and Institutions During the Ottoman Period in Albania (16th-19th Centuries) (v. 1, Birmingham, 2002), pp. 325-327.

28 Çabej, Eqrem, *"Meshari" i Gjon Buzukut (1555): Botim Kritik*, v. 2 (Tirana: Instituti i Historisë, 1968): 61, 69; Tirta, *Mitologjia*, pp. 38-39.

29 Menounos, Ioannis, *Κοσμά του Αιτωλού Διδαχές (και Βιογραφία)* (Athens: Tenos, 1979): 167-168.

30 For the methodological difficulty of such correlations, see Lalonde, Gerald V., "Pagan Cult to Christian Ritual: The Case of Agia Marina Theseiou", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 45 (2005): 91-125.

31 Turner & Turner, *Image and Pilgrimage*, pp. 25-27, 32-33, 199-201.

Fig 21. Constantine of Shpat, Saint John Vladimir with Scenes from his Life and Miracles, 1744, egg & tempera on wood, 72 X 124 cm, Museum of Medieval Art, Korca.

Fig. 23-24. Monastery of St. Sergius, Velji Mikulići.

Saint, published in Venice in 1690[32]. The latter was Archbishop Joasaph II of Ochrid (in office: 1719-1745) who maintained – if not enhanced – the Saint's and his monastery's appeal, primarily through the publication of another *akolouthia* of the Saint[33] and by having artists being commissioned to paint portraits or biographical cycles of the Saint[34], among which an icon once kept at Ardenica Monastery, Lushnjë[35] [**Fig. 21**]. Such initiatives must have certainly further enhanced the person-and-text centre of the pilgrimage. The case of the monastery of St. John-Vladimir in Elbasan provides evidence of the conscientious efforts of the communist regime to deconstruct a pilgrimage site. In spite of these efforts, before the deconstruction and after the reconstruction of these three pilgrimages, the attraction of pilgrimages to pilgrims crossing religious and ethnic barriers has also been observed elsewhere[36]. The accretion of rich superstructure elements of legend, myth, folklore and literature[37] is also observed to various degrees in the particular case of St. John-Vladimir's pilgrimage construction, deconstruction and reconstruction.

In this paper I attempted to provide some glimpses onto the processes of contest and re-signification of the veneration and pilgrimage of Saint John-Vladimir and the Southern Slavic, Bulgarian, Albanian and Greek politics and pragmatics that drove them in the *longue durée*. The suggested conclusion is that it was initially the political determination of Serbo-Croatian, Bulgarian and Albanian royal or princely elites to preserve the memory and elevate the veneration of a significant Saint to the wider Ochrid region that made St. John Vladimir and his monastery a point of pilgrimage reference at a spot contested by Serbian, Bulgarian and Albanian elites and, later, the determination of late-17th – 18th century ecclesiastical authorities favouring a Greek-Bulgarian-Albanian rapprochement that re-signified the veneration and pilgrimage of the Saint. While both pilgrimage sites survived communist deconstruction and were revitalized in recent times, the recent establishment of a nunnery of St. Sergius with four Russian and one Serbian nuns in Velji Mikulići [**Figs. 23-24**] may indicate newer processes of re-signification in the politics and pragmatics –not least ecclesiastic– of St. John Vladimir's veneration and pilgrimage.

32 *Ακολουθία*; Walter, "An Icon", p. 892.
33 Cf. *Ακολουθία 2*.
34 Walter, "An Icon", p. 893.
35 *Op. cit.*, p. 893 and fig. 3 on p. 891. The icon is currently kept at the Museum of Medieval Art, Korça. For the monastery's relations to Venice and Voskopoja, cf. Giakoumis – Egro, "Ottoman Pragmatism", pp. 95-100; and Giakoumis, "Dialectics", pp. 100-106.
36 Couroucli, "Chthonian Spirits", p. 46; Tomasi, "Homo Viator", p. 3; see also Belaj, Marijana and Martic, Zvonko, "Pilgrimage Site beyond Politics: Experience of the Sacred and Inter-Religious Dialogue in Bosnia" in Eade, John and Katic, Mario, *Pilgrimage, Politics and Place-Making in Eastern Europe: Crossing the Borders* (London: Ashgate, 2014): Chapter 7.
37 Turner & Turner, *Image and Pilgrimage*, pp. 23-25.

BIBLIOGRAPHY

Ακολουθία του αγίου ενδόξου βασιλέως και μεγαλομάρτυρος Ιωάννου του Βλαδιμήρου και θαυματουργού / Τυπωθείσα δαπάνη του τιμιωτάτου κυρίου Ιωάννου Παπά του εκ της πόλεως Νεοκάστρου, και παρ' αυτού τοις ομοπατρίοις και τοις λοιποίς τοις μετ' ευλαβείας εκείσε προσερχομένοις εκδοθείσα (Venice, 1690).

Ακολουθία 2 = Ακολουθία του αγίου ενδόξου βασιλέως και μεγαλομάρτυρος Ιωάννου του Βλαδιμήρου και θαυματουργού (Venice: Glykys, 1742 and 1774).

Ακολουθία 3 = Ακολουθία του αγίου ενδόξου βασιλέως και μεγαλομάρτυρος Ιωάννου του Βλαδιμήρου και θαυματουργού τυπωθείσα μεν πρώτον δαπάνη του τιμιωτάτου Κυρίου Ιωάννου Παπά του εκ της πόλεως Νεοκάστρου· νυν δε ανατυπωθείσα κατά την έκδοσιν του Γλυκύ του 1774 (Venice: St. George's Greek Press, 1858).

Akropolites, George, *The History*, translated with an introduction and commentary by Ruth Macrides (Oxford: Oxford University Press, 2007).

Albera, Dionigi, "La Mixité Religieuse dans les Pèlerinages. Esquisse d'une Réflexion Comparative", *Archive de Sciences Sociales des Religions* 155 (July-September 2011): 109-129.

Albera, Dionigi, "Combining Practices and Beliefs: Muslim Pilgrims at Marian Shrines", in G. Bowman (ed.), *Sharing the Sacra. The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations Around Holy Places*, (New York and Oxford: Berghahn Books, 2012): 10-24.

Albera, Diogini and Courcoucli, Maria (eds.), *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2012): 219-244.

Albera, Dionigi and Fliche Benoît, "Muslim Devotional Practices in Christian Shrines: The Case of Istanbul", translated by David Macey, in D. Albera and M. Courcoucli (eds.), *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2012): 94-117.

Albera, Dionigi, "Crossing the Frontiers between the Monotheistic Religions, an Anthropological Approach", translated by David Macey, in D. Albera and M. Courcoucli (eds.), *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2012): 219-244.

Bardanes, Gergios, *Letters*, ed. Andrea Mustoxidi, *Delle Cose Corciresi*, Appendix pp. L-LVII (esp. p. LIV) (Corfu 1848); ed. Athanasios Papadopoulos – Kerameus, "Κερκυραϊκά", *Vizantiski Vremennik*, XIII/2 (1906), pp. 334-351; ed. E. Kurtz, *Byzantinische Zeitschrift*, XV (1906), pp. 603-613, and XVI (1907), pp. 134-6, 139-40.

Bees, Nikolaos, "Λέων-Μανουήλ Μακρός, επίσκοπος Βελλάς – Καλοσπίτης, μητροπολίτης Λαρίσσης – Χρυσοβέργης, μητροπολίτης Κορίνθου", *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών*, 2 (1925), pp. 122-148.

Belaj, Marijana and Martic, Zvonko, "Pilgrimage Site beyond Politics: Experience of the Sacred and Inter-Religious Dialogue in Bosnia" in Eade, John and Katic, Mario, *Pilgrimage, Politics and Place-Making in Eastern Europe: Crossing the Borders* (London: Ashgate, 2014), forthcoming.

Bowman, Glenn, "Christian Ideology and the Image of a Holy Land: The Place of Jerusalem Pilgrimage the Various Christianities", in J. Eade – M. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage,* (London and New York: Routledge, 1991): pp. 98-121.

Bowman, Glenn (ed.), *Sharing the Sacra: The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations around Holy Places*, (New York and Oxford: Berghahn Books, 2012).

Bowman, Glenn, "Introduction: Sharing the Sacra", in G. Bowman (ed.), *Sharing the Sacra: The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations around Holy Places*, (New York and Oxford: Berghahn Books, 2012): 1-9.

Bowman, Glenn, "Identification and Identity Formations around Shared Shrines in West Bank Palestine and Western Macedonia", in D. Albera and M. Courcoucli (eds.), *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2012): 10-28.

Bryer, Anthony, "People Get the Heroes and Martyrs They Deserve", in P. Thomo – G. Bushaka (eds.), *2000 Years Church Art and Culture in Albania* (Tirana: KOASH, 2005), pp. 61-65.

Bujan, Solange, "La *Chronique du Prêtre de Dioclée*. Un Faux Document Historique", *Revue des Études Byzantines* 66 (2008): 5-38.

Çabej, Eqrem, *"Meshari" i Gjon Buzukut (1555): Botim Kritik*, v. 2 (Tirana: Instituti i Historisë, 1968).

Clayer, Nathalie, "Les Hauts Lieux du Bektachisme Albanais", in M. Amir-Moezzi (ed.), *Lieux d'Islam*, (Paris: Editions Autrement, Collection Monde HS no. 91/92, 1996): 168-183.

Coleman, Simon, Eade, John, *Reframing Pilgrimage*. *Cultures in Motion*, (London and New York: Routledge, 2004).

Coleman, Simon, "Do You Believe in Pilgrimage? Communitas, Contestation and Beyond", *Anthropological Theory* 2 (2002): 355-368.

Coleman, Simon, "From England's Nazareth to Sweden's Jerusalem: Movement, (Virtual) Landscapes and Pilgrimage", in S. Coleman – J. Eade, *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*, (London and New York: Routledge, 2004): 47-70.

Couroucli, Maria "Chthonian Spirits and Shared Shrines: The Dynamics of Place Among Christians and Muslims in Anatolia", in G. Bowman (ed.), *Sharing the Sacra. The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations Around Holy Places*, (New York and Oxford: Berghahn Books, 2012): 44-60.

Couroucli, Maria, "Introduction. Sharing Sacred Spaces – A Mediterranean Tradition", in D. Albera and M. Courcoucli (eds.), *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2012): 1-9.

Couroucli, Maria, "Saint George the Anatolian: Master of Frontiers", translated by David Macey, in D. Albera and M. Courcoucli (eds.), *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2012): 118-140.

Davie, Grace, "A Short Afterward: Thinking Spatially about Religion", *Culture and Religion*, 13 / 4 (Special Issue: *Believing in the City: Urban Cultures, Religion and (Im)materiality*) (December 2012): 485-489.

Duijzings, Ger, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, (New York: Columbia University Press, 2001).

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life,* (New York: Free Press, 1995).

Eade, John, and Sallnow Michael J. (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage,* (London and New York: Routledge, 1991).

Eade, John, and Sallnow Michael J., "Introduction", in J. Eade and M.J. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage,* (London and New York: Routledge, 1991): 1-29.

Eliade, Mircea, *Patterns in Comparative Religion*, (Cleveland, OH: World Publishing Co., 1963).

Elsie, Robert, "The Elbasan Gospel Manuscript, 1761, and the Struggle for an Original Albanian Alphabet", *Südost-Forschungen*, 54 (1995): 105-159.

Elsie, Robert, "The Christian Saints of Albania", *Balkanistica* 13 (2000): 35-57.

Elsie, Robert, *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology and Folk Culture* (London: Hurst & Co., 2001).

Elsie, Robert, *Early Albania: A Reader of Historical Texts, 11th-17th Centuries*, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003).

Elsie, Robert, *Historical Dictionary of Albania*, Second edition, (Lanham: The Scarecrow Press, 2010).

Filipović, Milenko S., "Volksglauben auf dem Balkan. Einige Betrachtungen", *Südost-Forschungen* 19 (1960), pp. 239-262 (p. 261).

Florija B.N., Turilov A.A., Ivanov S.A., *Sudjbi Kyrillo-Mefodievskoi Traditsii posle Kirilla i Mefodija* (Saint Petersburg: Izhdatelstvo 'Aleteija', 2000).

Gagović, Zdravko, *Manastir Prečista Krajinska* (Cetinje 2012).

Garbin, David, "Introduction: Believing in the City", *Culture and Religion*, 13 / 4 (Special Issue: *Believing in the City: Urban Cultures, Religion and (Im)materiality*) (December 2012): 401-404.

Garbin, David, "Marching for God in the Global City: Public Space, Religion and Diasporic Identities in a Transnational African Church", *Culture and Religion*, 13 / 4 (Special Issue: *Believing in the City: Urban Cultures, Religion and (Im) materiality*) (December 2012): 425-447.

Gennep, Arnold van, *The Rites of Passage*, reprint, (London: Routledge, 2004).

Giakoumis, Georgios, *Ο άγιος Κοσμάς και το Μοναστήρι στο Κολικόνταση* (Marousi, Athens: KGS, 1996).

Giakoumis, Konstantinos, *The Monasteries of Jorgucat and Vanishtë in Dropull and of Spelaio in Lunxhëri as Monuments and Institutions During the Ottoman Period in Albania (16th-19th Centuries)*, doctoral thesis submitted at the University of Birmingham (2 vls., Birmingham, 2002).

Giakoumis, Konstantinos, "Dialectics of Pragmatism in Ottoman Domestic Interreligious Affairs. Reflections on the Ottoman Legal Framework of Church Confiscation and Construction and a 1741 Firman for Ardenicë Monastery", *Balkan Studies*, 47 (2008-2012, published 2013): 73-132, 238-239.

Giakoumis, Konstantinos, "The Politics and Pragmatics of Saint John-Vladimir's Veneration and Pilgrimage", paper read at the *International Conference of Cyril & Methodius, 28-30 November 2013, Museum of Byzantine Culture* (Thessaloniki, November 29, 2013).

Giakoumis, Konstantinos, "From Religious to Secular and Back Again: Christian Pilgrimage Space in Albania", in Eade, John and Katic, Mario, *Pilgrimage, Politics and Place-Making in Eastern Europe: Crossing the Borders* (London: Ashgate, 2014), forthcoming.

Giakoumis, Konstantinos – Egro, Dritan, "Ottoman Pragmatism in Domestic Inter-Religious Affairs: The Legal Framework of Church Construction in the Ottoman Empire and the 1741 Firman of Ardenicë Monastery", *Ηπειρωτικά Χρονικά* 54 (2010): 73-127.

Gopčević, Spiridion, *Geschichte von Montenegro und Albanien* (Gotha: F.A. Perthes A.-G., 1914)[p. 35].

Grozdanov, Cvetan, Gorgi Krsteski, and Nikola Conev. *Portreti Na Svetitelite Od Makedonija Od Ix-Xviii Vek* (Skopje: Republički zavod za zaštita na spomenicite na kulturata--Skopje, 1983).

Hafner, Stanislaus, *Serbisches Mittelalter: Altserbische Herrscherbiographien*, vol. I: *Stefan Nemanja nach den Viten des hl. Sava und Stefans des Erstgekrönten, übersetzt, eingeleitet und erklärt* (Graz-Vienna-Cologne, 1962).

Hahn von, Johann Georg, *Albanische Studien* (Jena, Verlag von Friedrich Mauke, 1854). [Alb., pp. 120-122, 169-170, 190-191]

Jirecek, Constantin, *Geschichtf der Serben*, v. I (Gotha: F.A. Perthes, 1911) [p. 207]

Jirecek, Constantin, *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien: Studien zur Kulturgeschichte des 13.-15. Jahrhunderts*, v. 1 (Vienna, 1912) [p. 50].

Jireček, Constantin, "Skutari und sein Gebiet im Mittelalter", in Ludwig von Thallóczy, *Illyrisch-Albanische Forschungen*, I. Band (München and Leipzig, 1916), pp. 94-124 (95-96).

Jireček, Constantin, "Die Lage und Vergangenheit der Stadt Durazzo in Albanien", in Ludwig von Thallóczy, *Illyrisch-Albanische Forschungen*, I. Band (München and Leipzig, 1916), pp. 152-167 (152).

Kadić, Ante, "King Vladimir of Dioclea (Duklja) in South Slavic Literatures", *Balkanistica* (*Indiana Slavic Studies*), 8 (6) (1992): 158-169.

Kamaroulias, Dimitris, *Τα μοναστήρια της Ηπείρου* (2 vols, Athens: Bastas - Plessas ed., 1997).

Labridis, Ioannins, *Ζαγοριακά* (Athens, 1870).

Lala, Etleva, *Regnum Albaniae, the Papal Curia, and the Western Visions of a Borderline Nobility*, doctoral thesis submitted to the Department of Medieval Studies of the Central European University (Budapest, 2008).

Lalonde, Gerald V., "Pagan Cult to Christian Ritual: The Case of Agia Marina Theseiou", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 45 (2005): 91-125.

Ljubic, Sime, *Listine o odnošajih između Južnoga Slavenstva i Mletačke republike*, v. V (Zagreb, 1875).

Ljubic, Sime, *Listine o odnošajih između Južnoga Slavenstva i Mletačke republike*, v. IX (Zagreb, 1890).

Loveland M.T., "Pilgrimage, Religious Institutions, and the Construction of Orthodoxy", *Sociology of Religion*, 69/3 (2008): 317-334.

Macioti, Maria I., "Pilgrimages of Yesterday, Jubilees of Today", in W.H. Swatos and L. Tomasi (eds.), *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism* (Westport, CT: Praeger, 2002): 75-90.

Makusev, Vikentij, *Istoriceskija razyskanija o Slavjanakh v Albanii v srednie veka* (Warsaw, 1871) [p. 5].

Marmora, Andrea, *Della Historia di Corfu* (Venetia, 1672).

Menounos, Ioannis, *Κοσμά του Αιτωλού Διδαχές (και Βιογραφία)* (Athens: Tenos, 1979).

Mošin, Vladimir, "Rakopisi na Narodniot Muzei vo Ochrid (Les Manuscripts du Musée National d' Ochrida)", *Zbornik na Trudovi* (Ochrid, 1961), pp. 163-243.

Nicol, Donald M., *The Despotate of Epiros* (Oxford: Blackwell, 1957).

Milović, Željko and Mustafić, Suljo, *Knjiga o Baru*, (Bar: Informativni Centar Bar, 2001).

Novaković, Stojan, *Prvi Osnovi Slovenske Knjizevnosti među Balkanskim Slovenima* (Belgrade, 1893) [Rumija: p. 229; St. John Vladimir; p. 232, Draç].

Novaković, Stojan, *Die ersten Grundlagen der slawischen Literatur hei den Balkanslawen* (Belgrade, 1893): 182 f.

Obolensky, Dimitri, *The Byzantine Commonwealth* (London, 1971).

Papadopoulos-Kerameus, Athanasios, "Παρατηρήσεις εις τα Epirotica Saeculi XIII", *Vizantiskii Vremmenik* 11/3-4 (1904): 849-866.

Papadopoulos-Kerameus, Athanasios, "Δυρραχηνά", *Byzantinische Zeitschrift* 14 (1905): 568-574.

Papadopoulos-Kerameus, Athanasios, "Κερκυραϊκά: Ιωάννης Απόκαυκος και Γεώργιος Βαρδάνης", *Vizantiskii Vremmenik* 13/2 (1906): 334-351.

Papageorgiou, Angeliki, *Το Χρονικό του Ιερέα της Διόκλειας: Κείμενο, Μετάφραση, Σχόλια, τα Πρόσωπα και ο Χώρος* (Athens: Armos, 2012).

Pentikovskii, Alexei, "Pochitanie Sviatitelia Klimenta v Ochride v X-XIV vv.", *Starobulgaska Literatura* 48 (2013), pp. 79-113.

Pirivatrić S. (2013), "Emperor's Daughter in Love with a Prisoner: Comparing the Stories of Skylitzes and Anonymous

Presbyter Diocleae", in Juhász E. [ed.] (2013), *Byzanz und das Abendland: Begegnungen zwischen Ost und West*, Budapest: Eötvös-József-Collegium, pp. 273-283.

Popa, Theofan, *Mbishkrime të Kishave në Shqipëri*, edited by N. Nepravishta and K. Giakoumis (Tirana: Akademia e Shkencave, 1998).

Radojičić, Djordje Sp., "Un Poème Épique Yougoslave du XIe Siècle. Les 'Gestes' ou Exploits de Vladimir, Prince de Dioclée", *Byzantion* 35 (1965), pp. 528-535 (530-531).

Rovinski, Pavel Apollonovich, *Черногория в ее прошлом и настоящем*, v. 1 (Saint Petersburg: Imperial Academy of Science Press, 1888).

Runciman, Steven, *A History of the First Bulgarian Empire* (London, 1930).

Stark, Rodney and Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley, CA: University of California Press, 2000).

Stephenson, Paul, *Byzantium's Balkan Frontier* (Cambridge, 2000).

Šufflay, Milan v., "Die Kirchenzustände im vortürkischen Albanien. Die orthodoxe Durchbruchszone im katholischen Damme", in Ludwig von Thallóczy, *Illyrisch-Albanische Forschungen*, I. Band (München and Leipzig, 1916), pp. 188-281 (222-223).

Swatos, William H. and Tomasi, Luigi, *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism: The Social and Cultural Economics of Piety* (Westport, CT: Praeger, 2002).

Tăpkova-Zaimova, Vasilika, "Un Manuscript Inconnue de la Vie se St Jean-Vladimir", *Études Balkaniques* 6 (1967): 179-188; reprinted in Tăpkova-Zaimova, Vasilika, *Byzance et les Balkans à partir du Vie siècle*. *Les Mouvements Ethniques et les États* (London: Variorum Reprints. Collected Studies Series No. 594, 1979).

Tăpkova-Zaimova, Vasilika, "Une Manifestation de Solidarité Culturelle parmi les Populations du Sud-Ouest Balkanique au XVIIIe siècle", *Structure Sociale et Développement Culturel des Villes Sud-Est Européennes et Adriatiques au XVIIe – XVIIIe siècles*. *Actes du Colloque Interdisciplinaire Venise 1971* (Bucarest, 1975): 225-230; reprinted in Tăpkova-Zaimova, Vasilika, *Byzance et les Balkans à partir du Vie siècle*. *Les Mouvements Ethniques et les États* (London: Variorum Reprints. Collected Studies Series No. 594, 1979).

Tirta, Mark, *Mitologjia ndër Shqiptarë*, (Tiranë: Akademia e Shkencave / Instituti i Kulturës Popullore, 2004).

Todorov, Boris A., *Holy Rulers and the Integration of the Medieval Serbian Space*, CAS Working Paper Series No. 5/2013 (Sofia 2013).

Tomasi, Luigi, "Homo Viator*:* from Pilgrimage to Religious Tourism Via the Journey". in W.H. Swatos and L. Tomasi (eds.), *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism* (Westport, CT: Praeger, 2002): 1-24.

Trajković – Filipović, Stefan, *Saint Vladimir of Zeta Between Historiography and Hagiography*, M.A. Thesis in Medieval Studies (Budapest: Central European University, 2012).

Trajković – Filipović, Stefan, "Inventing a Saint's Life: Chapter XXXVI of the Annals of a Priest of Dioclea", *Revue des Études Byzantines* 71 (2013): 259-276.

Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine, 1969).

Turner, Victor and Turner, Edith, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, (New York: Columbia University Press, 1978).

Turner, Victor and Turner, Edith, *Il Pellegrinazzio*, (Lecce: Argo, 1997).

Vasilievskij, Vasili G., "Epirotica Saeculi XIII", *Vizantiskii Vremmenik* 3 (1896): 233-299.

Velimirović, Nikolaj, *The Prologue from Ochrid*. *Lives of the Saints and Homilies for Every Day of the Year*, 4 vls. (Birmingham: Lazarica Press, 1985-1986) [v. 2, pp. 208-209].

Velimirović, Bishop Nikolaj, Stefanović, Zoran (eds.), "Читанка о Светоме краљу Јовану Владимиру". Project Rastko (2000 [1925]). Retrieved on Sept. 26, 2012 from http://rastko.rs/istorija/sv_jovan_vladimir_c.html.

Vranousis, Leandros, *Χρονικά της Μεσαιωνικής και Τουρκοκρατούμενης Ηπείρου* (Ioannina: EHM, 1962).

Yastrebov, Ivan Stepanovich, *Податци за историју Српске цркве: из путничког записника*, (Belgrade: The State Press, 1879).

Walter, Christopher, "An Icon of Saint John Vladimir at Mount Sina", in Aspra-Vardavaki, Maria [ed.], *ΛΑΜΠΗΔΩΝ*. *Αφιέρωμα στη Μνήμη της Ντούλας Μουρίκη*, 2 (Athens 2003): 889-900.

Zacques, Edwin E., *The Albanians*. *An Ethnic History from Prehistoric Times to the Present* (Jefferson: McFarland 2009).

Софиологическая идея от Святого Кирилла до сербских средневековых писателей

Драгиша Бойович
Философский факультет Нишского университета

Учение о Софии или Премудрости Божией соединяет Ветхий и Новый Завет, ветхозаветные мудрые книги и новозаветные тексты, в особенности тексты Святого Иоанна Богослова и святого апостола Павла. Большое количество мотивов и идей в поучительных книгах Ветхого Завета говорят о значительном месте Премудрости Божией в этих сочинениях. Но ключевые стихи, однако, находятся в Притчах Соломона: *Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони*.(8.22) и *Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его*. (9.1) Разумеется, нужно взять во внимание и другие стихи из Притч Соломона. Также эта тематика присутствует в некоторых канонических и девтероканонических книгах, например, в Книге Екклезиаста или Пророка, Книге Пророка Даниила, Псалмах Давида, в Книгах Премудростей Соломона и Иисуса, сына Сирахова. Когда речь идёт о Новом Завете, то больше всего софиологических мест находим в Евангелии от Иоанна и посланиях Святого апостола Павла.[1] Теологи выделяют связь между софиологическими идеями Притч и Премудростей с идеями и терминологией Евангелия от Иоанна и посланий Святого апостола Павла. Подчеркнуто софиологический характер имеет пролог в Евангелие от Иоанна. Предполагается, что строфа « В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог.» непосредственно связана с 8-й главой Притч Соломона (Притчи 8, 23-31), особенно с двадцать второй строфой этой главы. Речи о воплощении Господа «И Слово стало плотию...» (Ин.1,14) непосредственно связаны со строфой «Премудрость построила себе дом» (Притчи 9,1).

Софиологические идеи в церковнославянской литературе впервые встречаем в *Житии Святого Кирилла* в эпизоде, в котором говорится о сне Константина, где он в жизненные спутники себе выбирает Софию. На самом деле, это Константин выбирает Слово Божие, определяется за Христа. Это его определение сопровождается словами родителей, взятых из Притч и Премудростей Соломона «Сын мой!Храни заповедь отца твоего и не отвергай наставления матери твоей...» (Притчи 6.20) ибо заповедь есть све-

1 З. Пено, «Софиологија и софијанизам», Теолошки погледи, 1, Београд 2008, 27. Смотри и: Д. Бојовић, Д. Крстић, *Премудрост у Светом Писму и српској књижевности,* Ниш 2011.

тильник, и наставление - свет закону (Притчи 6.23). Скажи Премудрости: «Ты сестра моя и разум назови родным твоим, чтобы они охраняли тебя...» (Притчи 7.4) потому что Премудрость прекраснее солнца и превосходнее сонма звёзд (Премудрости 7.89) и она, если ты позволишь ей быть тебе подругой (Премудрости 8.29, 10.9), избавит тебя от многих бед.[2] Это своего рода гимн Премудрости и Богу Слову, «венчание» Константина с Премудростью.

Светозар Радоичич считает, что этот эпизод и молитва Константина, в которой он просит «мудрости, приседящей престолу Твоему», могли повлиять и на образ «Мудрости у престола» на известной фреске *Покаяния Давида* в храме Св.Софии в Охриде.[3]

Этот мотив характерен для новозаветных ликов и святых отцов, церковных наставников, но также имеет отношение и к ветхозаветным персонажам. Своеобразно представление царя Давида в Мюнхенской Псалтыри. На изображении Давида с музой девушка получает огромные прекрасные крылья и превращается в ангела. В этом виде она запечатлена на миниатюрах и фресках четырнадцатого и первой половины пятнадцатого века.[4] Иконографическое изображение Трапезы Премудрости в сербском изобразительном искусстве полностью совпадает с атмосферой в художественной литературе. В олтаре в Грачанице находится своеобразная картина, на которой, как на «литературной трапезе» архиепископа Даниила, преобладают нарисованные слова как символ особого литературного причащения. В Даниловой Церкви Богородицы Путеводительницы в Печи каждого евангелиста вдохновляет Премудрость, подобная Премудрости в Грачанице. Это говорит о том, что Даниил повлиял на возникновение образа Премудрости и в Грачанице и в Печи.[5]

Идейно-мотивную встречу Премудрости и Бога Слова находим в введении в Житие Мефодия, в котором специально подчёркнута мысль о безначальном Сыне и Премудрости Отца: «Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда ещё Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной».[6] Нужно подчеркнуть, что цитированная строфа из Притч Соломона (8.25) входит в группу стихов из этой ветхозаветной книги (8.23-31), которые непосредственно связаны с прологом Евангелия от Иоанна.

В похвалах и службах святым Кириллу и Мефодию софиологическая идея связана с идеей божественного вдохновения. Источником творческой благодати и вдохновения является Дух Святой. Это осмысление четко выражено в *Похвале св. Кириллу* Климента Охридского: «Премудрость Божия сотворила в сердце его храм свой и на языке его как на херувиме почивает всегда Дух Святой, раздавая дары каждому по вере его».[7]

Здесь подчеркнуто несколько идей, которые связаны двумя ключевыми понятиями: с одной стороны Премудрость Божия в сердце Кирилла, а с другой стороны - Дух Святой, который почивает на его языке. Но писателю было недовольно акцентирования связи

2 Климент Охридски, Константин Преславски и непознати писци, *Ћирило и Методије,* Београд 1964, 47.
3 С. Радојчић, *Текстови и фреске,* Нови Сад, 1966, 133-134.
4 J. Максимовић, *Српске средњовековне минијатуре,* Београд 1983, 101.
5 С. Радојчић, *Одабрани чланци и студије, 1933-1978,* Нови Сад 1982, 228.
6 *Ћирило и Методије,* 147.
7 *Ћирило и Методије*, 123.

языка и Духа Святого**.** Языку он придал и ангельские атрибуты, подчеркивая ещё раз, что творческие дары эквивалентны силе веры.

Феномены премудрости и Божественного вдохновения - ветхозаветные провениенции и автор *Похвалы* выделяет это: « И так излилась благодать Божия из уст его, как в Премудрости сказал Соломон: «В уста премудрому входит вдохновение, закон и милость носит на языке и поэтому навсегда запечатывает злохульные уста еретика».[8] В Житии св. Кирилла выделяются Даниил и Моисей как примеры божественного вдохновения.[9] О Данииле говорится, что он говорил с божественным вдохновением, а Моисей в молитве был «вдохновлён Духом Святым».: «И Моисей, вдохновлен святым Духом, в молитве своей говорил с воздвигнутыми к небу руками: 'В громе скал и голосе труб не являйся больше к нам, Господи милосердный, но вселись в нашу утробу и отбери у нас грехи наши'.»[10]

Идея о творческой избранности Кирила присутствует и в *Похвальном Слове святым Кириллу и Мефодию:* «...будучи умом богоозаряемым, стал избранным сосудом Святому Духу, и просвящая всех учением философским, неисчерпаемой ризницею стал. И подобно источнику, исполняя всю вселенную, напоил жаждущих слова Божья, как изрек сам Господь Бог наш Иисус Христос: Верящему во мне, как во книгах сказано, из утробы потекут реки живой воды, и это дары духа животворящего.”[11] А затем автор особенно подчёркивает: “Ибо он (Дух Святой) возгорелся в нём, излился в уста его и всю вселенную сладостью возвеселил, сея слово всякому народу по разуму его. Был дан ему дар духовный, как апостолу, – на разных языках вещать.”[12] Это намёк на Пятидесятницу т.е. Сшествие Святого Духа на апостолов, когда апостолам дан дар говорения различными языками: «И исполнились все Духа Святаго, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать“ (Деяния 2,4). Такая благодать была и у славянских апостолов, святых Кирилла и Мефодия. »

Уже од Святого Саввы в сербской литературе чувствуется присуствие софиологии. У первого сербского писателя преобладает ветхозаветная софиология. Она представлена в беседе Стефана Немани, которую он произносит во время отречения от престола. Обращаясь к своим сыновьям, он цитирует длинный отрывок из Притч Соломона (3, 1-18), который предшествует ветхозаветному посланию Святого Иоанна Богослова о любви и братстве. Савва хочет показать Неманю мудрым властелином, в котором, как и у Соломона, обитает Премудрость Божия. Вместе с тем, Неманя *в Похвале* Саввы и «наставник премудрости» и «мудрый защитник». Заканчивается эта похвала мотивом из Евангелия от Луки (2.40), который обогащён словом *Разум* из притч Соломона: «И был исполнен премудростью и разумом, и благодать Божия почивала на нём». У апостола Луки нет слова *Разум*. Савва её заимствует из Притч Соломона, в которых слова *премудрость* и *разум* стали обычными. Это свидетельствует о том, что Савва, прежде всего, был сторонником софиологии Притч Соломона.

Софиологические мотивы находим и у Домантиана. Как мне известно, ещё никто не

8 *Ћирило и Методије,* 124.
9 *Ћирило и Методије,* 92.
10 *Ћирило и Методије,* 76.
11 *Ћирило и Методије,* 188-189.
12 *Ћирило и Методије,* 189.

изучал связь Доментиана с софиологией Святого апостола Павла. В книге Станоя Станоевича и Душана Глумца нет опознанных мест из посланий Святого апостола Павла, которые относятся к софиологии. Впрочем, эти авторы констатировали тридцать две цитаты из посланий Святого апостола Павла, больше всего из Второго послания. Вместе с тем, Доментиан цитирует ещё и Первое послание к Коринфянам (4), Послание к Ефесянам (3), Послание к Колоссянам (1), Послание к Фессалоникийцам (4), Послание к Римлянам (3), Первое Послание к Тимофею (3), Послание к Галатам (1).[13] На значительное количество Посланий Святого апостола Павла в произведении Доментиана указывает и Светозар Радойчич.[14] Опознания софиологических идей Святого апостола Павла нет даже в изданиях его произведений. Авторы, которые изучали эту тему не указывают на влияние Павла.[15] Только Епископ Афанасий Евтич в Беседе св. Саввы о вере истинной констатировал один софиологический момент Святого апостола Павла.[16]

Это влияние особенно выражено через рецепцию ключевой софиологической мысли Святого апостола Павла, которая представляет вершину его учения о Премудрости и является доказательством следования софиологическому учению в Ветхом Завете. Эта мысль была произнесена в Первом Послании к Коринфянам (1Кор 1.24), в котором Христос именуется «Божией Силой» и «Божией Премудростью».

Первый раз эту идею Святого апостола Павла встречаем в известной Беседе о вере истинной,[17] которую Святой Савва произнес на Соборе в Жиче. Эта софиологическая идея имеет особое место в Саввином разграничении «святой веры проповеданной» и «безумия мысли человеческой». Опираясь на мысль из Послания к Ефесянам о краеугольном камне Христу (Еф. 2.20), основе веры и преданий, Доментиан пласирует главную софиологическую мысль Святого апостола Павла о Христе, премудрости Отца и силе: «Учение духовное не игра и не безумие мыслей человеческих, а вера святая. На вере этой основаны все чины ангельские о Христе Иисусе Господе Нашем, о ней пророки Святым Духом Божиим прорекли, апостолы этой вере научили, мученики святые ее исповедали, все святые соблюли и преподобные отцы без порока сберегли как на нерушимом краеугольном камне Церкви- Христе, Премудрости Отчевой и Силе. Он и до настоящего дня приводит и утверждает многих в своей божественной вере, Человеколюбец преблагой, касающийся нас своей богатой милостью, Пастырь истинный, хотящий собрать нас, заблудших овец, в своем Небесном Царстве.»[18] Доментиан,

13 С. Станојевић, Д. Глумац, *Св. Писмо у нашим старим споменицима*, Београд 1932, 136-213.

14 С. Радојчић, «Лик светога Саве у Доментијановом Животу и подвизима архиепископа све српске и поморске земље преподобног оца и богоносног наставника Саве», у: Доментијан, *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона,* Београд 1988, 46.

15 Тема Премудрости имеет место в работах Милорада Лазича и Драгиши Бойовича, но эти авторы не ссылаются на софиологию Святого апостола Павла. (М.Лазич *Страх Божји и Христос Премудрост,* в книге *Естетика Доментијанових житија*, Подгорица, 1997; Д.Бојовић, «ВишњаПремудрост и Доментијаново поимање светости поезије», Прилози за књижевност, историју и фолклор, књ.. 72, св.1-4, 2006, Београд 2007.

16 Епископ Атанасије, *Богословље Светога Саве,* Врњци, Требиње 2004, 88.

17 В самой Беседе Епископ Афанасий Ефтич находит 17 мест из Посланий Святого апостола Павла. Смотри и: Епископ Атанасије, *Богословље Светога Саве*, 76-92.

18 Доментијан, *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона,* Београд 1988, 152.

как видно, не использует длинные библейские заимствования. В определенный контекст он вставляет софиологическую идею, на которую будет ссылаться еще несколько раз.

Второй раз это место из Святого апостола Павла встречаем во второй беседе Святого Саввы в Жиче, известной как Беседе о поучении ученика. Данная софиологоческая идея в этой беседе употреблена в контексте заповеди о следовании, в которой Савва призывает своих учеников следовать за ним: «Да, поспешите, чада мои и друзья, своими добрыми делами сотворить благое пред Господом Богом вашим; и последуйте и ходите за мной, так, как меня видите, и не обличит нас всех кормитель вечных благ в бесконечные века, Господь наш Иисус Христос, Сын Божий, премудрость Отца и сила, сам совершающий своей силою все добра, и без которого никто не сотворит никакого блага.»[19]

Сам Доментиан, всё ещё под влиянием софиологических идей, сразу же после этой беседы уведомляет о пребывании Святого Саввы в Доме Спаса, в Жиче. В самом начале этой части текста он выдвигает идею, что Святой Савва управлял Церковью Божией с «Премудростью Слова», а сама Церковь в Жиче «красна божественной премудростью»: «Преосвященный, пребывая в великой архиепископии богогласный и богомысленный кормчий, управляя премудростью слова Церковью Божьей, пресветлой словно невестой Христовой, желая предоставить её небесному жениху, и всем правоверним, с виду прелестную, и по божественной премудрости – прекрасную, умелостью разума своего утвердил её.»[20]

И в *Житии Святого Симеона* Доментиан периодически опирается на софиологию Святого апостола Павла. То, о чём говорил апостол Павел (1Кор 1.24), становится известно и Стефану Немане, новому апостолу веры христианской: «Незнакомые и тайные премудрости Божии, скрытые от ангелов и людей, по молитвам преподобного, стали известны в отечестве преподобного.»[21]

Рефлекс софиологической идеи Святого апостола Павла находим в начале молитвы св.Саввы о разлучении души и тела : «Господи Исусе Христе, Спаситель мой, Отец Света истинного, совершенная Премудрость Отчева,Ты хочешь спасти всякое дыхание и привести разуму истинному».[22] Здесь впервые встречаем комбинацию софиологических идей Апостола Павла и Святого Иоанна Богослова. Христос, со слов апостола Павла, «Премудрость Отчева» (1Кор 1.24), а по Святому Иоанну Богослову Премудрость - предвечный Бог, «Свет истинный» (Ин1.9).

Доментиан внимательно выбирает места, в которых будет ссылаться на софиологические идеи Святого апостола Павла. Они представлены в известных беседах Святого Саввы, первого сербского архиепископа, в рамках его эклисиологии и христологии. Поэтому они становятся составной частью целого богословия Святого Саввы, которое основано на учении и предании Святой Церкви Христовой. Как видно, речь идёт о неприметных библейских заимствованиях, которые содержат суптильные софиологические идеи Святого апостола Павла.

19 Доментијан, *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона,* 186.
20 Доментијан, *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*, 187.
21 Доментијан, *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона* , 266.
22 Доментијан, *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона* , 256.

Софиологическая идея у Архиепископа Даниила Второго эволюирует и приближается к представлению Трапезы Премудрости и мотиву Божественного вдохновения и творчества. В начале сборника «Жизнеописания сербских королей и архиепископов» Даниил обращается «церковному собору» по поводу «божественной и всехвальной памяти благочестивых и христолюбивых царей, которые засияли в отечестве своем, т.е., на сербской земле». Написано обращение с целью наслаждения слушателей или читателей божественными сочинениями. Поэтому Даниил готовит им необычную трапезу: «Отверзу уста моя и наполнятся Духа от Трисветлого Божества, и накрою вам, Всечестной о Господе собор церковный, трапезу, ни хлеба, ни вина, ни ароматного мяса, а большую трапезу, украшенную книжными блюдами, слаще меда и сот.»[23] Это литературное описание, по примечанию Радойчича, близко художественному представлению Трапезы Премудрости в Грачанице.[24] В то время, когда на других Трапезах Премудрости, которые этот автор анализировал, стоят хлеб, мясо и вино, в Грачанице стоят: свиток, письменный прибор, чернильница, развёрнутый свиток.[25] И сама Премудрость в образе девушки с ангельскими крыльями, держит тростниковую палочку и полуразвёрнутый свиток.[26] Также и в миниатюрной живописи находим пример, где Премудрость в образе девушки держит перо для письма. Речь идёт о представлении евангелиста Марка из Куманового Евангелия, в котором молодая девушка через плечо передает перо для письма.[27] Здесь, как видно, ясно подчёркнута роль Премудрости в

23 Архиепископ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских,* Београд 1988, 45-46.

24 И.М.Джорджевич указывает на существование подобной картины в параклисе протосеваста Хреля Рыльского монастыря.На столе рядом с чашей находится свиток и что-то наподобие репы. Смотри:И.М. Ђорђевић, « Прозне и песничке слике Данила II и српске фреске прве половине XIV века», Архиепископ Данило Други и његово време, уредник В. Ј. Ђурић, Београд 1991, 484. В Житии Святого Иоанна Рыльског, может быть не случайно, говорится о подобной трапезе слов:"Я предложил вам эту честную и истинолюбивую трапезу из моих убогих слов, а если самые сладостные и желанние блюда недостойно приготовлены неловкой рукой, то бывают они не только несладостны, но и не нужны. Вы возьмите любезно, насытьтесь вдоволь житием прекрасным и чудесами многими отца своего, переносом и возвращением мощей, которые дороже золота и драгоценных камней и прославьте Христа Бога нашего и любящих его. Смотри и: *Списи Димитрија Кантакузина и Владислава Граматика*, приредила Јасмина Грковић-Мејџор, Београд 1993, 96.

25 В *Притчах Соломона*, которые представляют основу иллюстрации Трапезы Премудрости говорится о мясе, хлебе и вине: Премудрость построила себе дом и вытесала семь столбов его, заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу, послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских « кто неразумен, обратись сюда!» и скудоумному она сказала: «идите, ешьте хлеб мой и пейте вино, мною растворенное, оставьте неразумие, и живите, и ходите путем разума». (Притчи 9, 1-6)

26 Смотри: С. Радојчић, «О Трапези Премудрости у српској књижевности и уметности од раног XIII до раног XIV века», Одабрани чланци и студије 1933-1978, Београд, Нови Сад 1982, 227. Свернутые свитки в руках Премудрости находим в иконографии Богородицы Левишке. Смотри: Д. Панић, Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, Београд 1975, рис. 2. В Церкви Богородицы в Печской патриархии свитки также свернуты**,** а рядом с крылатыми персонификациями божественной премудрости стоит натпись ‘’Премудрость’’. Смотри: В. Ј. Ђурић, С. Ћирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија,*, Београд, Приштина 1990, 146. В миниатюрной живописи сигнатуру Премудрости находим в Четвероевангелии патриарха Саввы (1354/75). Смотри: Ј.Максимовић, *Српске средњовековне минијатуре*, Београд 1983, 103 (рис 19, 20, 21, 22).

27 Смотри: Ј. Максимовић, *Српске средњовековне минијатуре* , 41. Йованка Максимович считала,

творчестве и вдохновение, которое от неё происходит. Почву для такого восприятия Премудрости, кроме Притч Соломона, можно найти в его Премудростях, которые влияли на мысль сербских писателей об искусстве и творчестве. В книге Станоя Станоевича и Душана Глумца констатировано десять мест из Премудростей Соломона.[28] В основном, речь идёт о паремеях из третьей, четвёртой и пятой главы этой книги. У самого Архиепископа находим две цитаты.[29] В *Житии Даниила* Даниилового Ученика вместе с одной цитатой находим интересную парафразу, относящуюся на один из даров Даниила. Ученик говорит, что в своей духовной и творческой ризнице его наставник обладал умением говорить «загадочными словами». В Премудростях говорится, что опытность «знает тонкости слов и разрешение загадок». Это может иметь такой же смысл как и помянутый дар архиепископа. Дух Премудрости особенно имеет место как в *Житии Даниила,* так и в вводных частях других житий, в которых посредством различных парафраз, раздаются слова из Премудростей Соломона: «Посему я помолился и дарован мне разум, я взывал, и сошел на меня Дух Премудрости.» Поэтому сербские писатели постоянно выдвигают связь с «Творцом всего», со слов Даниила, и «Творцом, лучшим всех творцов». Так Премудрость называет автор Премудростей Соломона.

Мотив Трапезы Премудрости развивается в двух направлениях: в нашем изобразительном искусстве он имеет, в основном, евхаристическую символику,[30] а в литературе часто соединяет эту символику с божественным происхождением творчества, акцентируя значение ангельской пищи и духовного причащения.[31] Поэтому Трапеза Премудрости из Грачаницы своими поучениями ближе идеям, выделенным в литературе, чем значениям в изобразительном искусстве, хотя часть того представления (девушка с сосудами), имеет евхаристический характер. Поэтому Трапеза Премудрости в Грачанице своеобразно соединяет поучения, подчёркнутые и в литературе и в изобразительном искусстве.

что образы евангелиста и Премудрости стали очень популярны в сербском изобразительном искусстве. В качестве примеров в миниатюрной живописи она приводит Куманово четвероевангелие, Четвероевангелие патриарха Саввы, Радославлево евангелие и Апостол из Берлина (Ms. Slav. л. 28), а в фресковой живописи -пандантифы в в пандантифах следующих церквей: Богородица Левишка, Святой Никита, Старо Нагоричино, церковь Богородицы в Печской патриархии, Раваница, Любостыня и Манасия.

28 С. Станојевић, Д. Глумац, *Св. Писмо у нашим старим споменицима,* 679-680.

29 Одна в *Жити и короля Уроша*, а другая в *Житии короля Драгутина*. Обе цитаты читались на богослужении. В *Житии короля Уроша* приведена цитата "А праведники живут вовеки; награда их –в Господе, и попечение о них- у Вышнего" (Премудрости. 5,15 .Эту паремею читали чаще, три раза на вечерни и один раз во время Пятидесятницы

30 Бранислав Тодич такую символику связывает с представлением Премудрости в монастыре Дечаны, считая что „ иконографический вид последних двух сцен довольно приблизился к Причащению апостолов; ветхозаветный прообраз и новозаветный образ совпали не только на уровне значения но и по виду.“ Смотри: Б. Тодић, М. Чанак-Медић, *Манастир Дечани,* Београд 2005, 359. В Грачанице в олтаре Трапеза Премудрости или Премудрость построила себе дом, находится возле картины Причащение апостолов. Б. Тодић, *Грачаница.Сликарство,* Приштина 1999, 145.

31 Это поучение очень близко евхаристической символике стихов из Премудростей Соломона: „Вместо того народ Твой Ты питал пищею ангельскою и послал им , нетрудящимся, с неба готовый хлеб, имевший всякую приятность по вкусу каждого“ (Прем.16, 20)

Можно сделать вывод, что мотив Премудрости Божией представлен различными идеями в церковнославянской и сербской церковной литературе, в основном, в роли соединения главных ликов (Кирилла, Мефодия, Святого Симеона, Святого Саввы и других) с Премудростию Божией, с ее ветхозаветными источниками (Притчи Соломона, Премудрости Соломона) или с новозаветными рефлексами у Святого Иоанна Богослова, Святого Луки, Святого апостола Павла. Софиологическая линия в сербской средневековой литературе, по сути, соединяет спектр софиологических идей Ветхого и Нового Завета.

Η Διαμορφωση της Ζωγραφικης υπο το Πρισμα της Κυριλλο-Μεθοδιανης Αποστολης

The Development of Painting in the Context of the Cyril-Methodius Mission

Η Μνημειακη Ζωγραφικη στην Εποχη των Αδελφων Κυριλλου και Μεθοδιου ως Υποβαθρο της Τεχνης των Σλαβικων Λαων

Χρυσάνθη Μαυροπούλου-Τσιούμη

Η εποχή στην οποία άρχισε το ιεραποστολικό έργο και ο επίσημος εκχριστιανισμός των Σλάβων από τους Βυζαντινούς συμπίπτει με το τέλος της Εικονομαχίας και με την εποχή της λεγόμενης Μακεδονικής Αναγέννησης στα γράμματα και στις τέχνες[1]. Είναι η εποχή στην οποία αναβιώνουν τα αρχαία πρότυπα στην ζωγραφική και δημιουργείται ένα πολύ υψηλό επίπεδο τέχνης[2].

Το ερώτημα που τίθεται εδώ είναι τι μετέφεραν, αν μετέφεραν, οι δύο αδελφοί Κύριλλος και κυρίως ο Μεθόδιος και μετά οι μαθητές τους για τη μεταφύτευση της βυζαντινής ζωγραφικής (μνημειακής και των χειρογράφων) στις σλαβικές περιοχές.

Είναι γνωστό ότι οι Απόστολοι είχαν κηρύξει το χριστιανισμό στις ρωμαϊκές αυτές περιοχές ήδη από τον πρώτο χριστιανικό αιώνα, ο πρωτόκλητος Ανδρέας στη Θράκη και ο Απόστολος Παύλος στη Μακεδονία, και η προσπάθεια διάδοσης συνεχίστηκε και αργότερα από την Ανατολική και από τη Δυτική Εκκλησία[3]. Είναι γνωστά κάποια μνημεία από την παλαιοχριστιανική εποχή και ως τον 9ο αι., πριν δηλαδή από την επίσημη αποδοχή του χριστιανισμού, στα οποία ήταν αναμενόμενη και η δυτική και η ανατολική επίδραση. Από την άλλη μεριά οι Βούλγαροι που ήλθαν στις περιοχές αυτές είχαν τη δική τους παράδοση, την Πρωτοβουλγαρική, για την οποία δε γνωρίζουμε αρκετά, ξέρουμε

1 Α. Α. Ταχιάος, *Κύριλλος και Μεθόδιος οι εκ Θεσσαλονίκης. Η βυζαντινή παιδεία στους Σλάβους*, εκδ. Ρέκος, Θεσσαλονίκη 1989, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.
2 K. Weitzmann, *Geistige Grundlagen und Wesen der Makedonischen Renaissance*, Köln-Opladen 1963.
3 A. Tschilingirov, *Die Kunst des christlichen Mittelalters in Bulgarien*, Union Verlag, Berlin 1978, 29 κ.ε.

όμως ότι είχε σχέση με τη Μέση Ανατολή και ήταν μια τέχνη αφαιρετική και γραμμική[4].

Οι πηγές δεν αναφέρουν καθόλου αν οι αδελφοί και κυρίως ο Μεθόδιος έκτισαν ναούς ή δημιούργησαν σ' αυτούς ζωγραφικά έργα ούτε αν έφεραν μαζί τους, όπως συνηθιζόταν, διάφορα έργα είτε για δική τους χρήση είτε ως μέσο γοητείας και διδασκαλίας για τους ξένους. Είναι γνωστό ότι τον 10ο αι. ο συνεχιστής του έργου τους Κλήμης έκτισε ναούς και άλλα κτίσματα, όμως δυστυχώς ο ναός του Αγίου Παντελεήμονα που έχτισε στην Αχρίδα είναι σε ερείπια και τα λίγα σπαράγματα τοιχογραφιών που αποκαλύφτηκαν δεν είναι καθόλου διαφωτιστικά[5].

Ξεκινώντας από την έλλειψη αυτή είναι χρήσιμο να δούμε ποιες παραστάσεις είχαν οι αδελφοί αλλά και οι Σλάβοι από τις περιοχές, όπου έζησαν ή διέμειναν για λίγο, και τι μετέφεραν, αν μετέφεραν στους σλαβικούς λαούς.

Στο Βυζάντιο υπήρχαν αυτή την εποχή, πράγμα που συνεχίστηκε και αργότερα, δύο τάσεις που εξέφραζαν διαφορετικές αντιλήψεις και ιδεολογία[6]. Η λεγόμενη αριστοκρατική τέχνη που εκπορευόταν από τη βυζαντινή αυτοκρατορική αυλή και την ανώτατη εκκλησιαστική ιεραρχία, το χαρακτηριστικό της οποίας ήταν το υψηλό επίπεδο τέχνης και η αναβίωση των αρχαίων προτύπων, και η λεγόμενη μοναστική που είχε σχέση με τους μοναστικούς και λαϊκούς κύκλους της Ανατολής και των μικρασιατικών περιοχών, χαρακτηριστικό της οποίας ήταν η αφαιρετική και γραμμική απόδοση.

Πολύ επιλεκτικά, λόγω του πολύ περιορισμένου χρόνου που διαθέτουμε, θα παρουσιαστούν έργα γνωστά, ενδεικτικά αυτής της εποχής, για να φανεί το υπόβαθρο στο οποίο μπορούσε να στηριχτεί η τέχνη των σλαβικών φυλών αλλά και να φανούν και οι επιλογές που έκαναν. Η παρουσίαση θα περιοριστεί στο στιλ και στις αντιλήψεις και όχι στην εικονογραφία, λόγω περιορισμένου χρόνου.

Στη Θεσσαλονίκη, όπου μεγάλωσαν οι δύο αδελφοί, αλλά και οι Σλάβοι που επισκέπτονταν ή διέμεναν στην πόλη, είχαν τη δυνατότητα να βλέπουν λαμπρά έργα της παλαιοχριστιανικής και πρωτοβυζαντινής ζωγραφικής, όσο μπορούμε να κρίνουμε από αυτά που σώζονται. Είναι όλα έργα υψηλής τέχνης. Αυτά αποτέλεσαν το υπόβαθρο των αδελφών ως παιδιών και ως νέων και διαμόρφωσαν τους θεολογικούς προβληματισμούς τους για τη μεταφορά της θεολογικής σκέψης στην εικόνα καθώς και το αισθητικό κριτήριό τους για την τέχνη[7].

4 Tschilingirov, *Die Kunst*, 25.

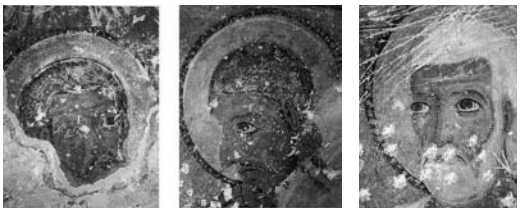
5 D. Kočo, «Klimentoviot manastir sv. Panteleimoni i raskopkata pri imaret vo Ochrid», Godisen sbornik na filosofkiot fakultet, 1, Skopie 1948, 129-180.

6 Για τάσεις της εποχής βλ. Μ. Χατζηδάκης, *Η Μεσοβυζαντινή τέχνη, Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Η΄, Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1979, 274-317, και Μ. Αχειμάστου - Ποταμιάνου, *Βυζαντινές τοιχογραφίες*, *Ελληνική Τέχνη,* Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1994, 17-21.

7 Χ. Μαυροπούλου – Τσιούμη, «Επέδρασαν τα έργα της μνημειακής ζωγραφικής της Θεσσαλονί-

1α. Ροτόντα 4ος- 5ος αι. Η ζώνη των αγίων στο τύμπανο του θόλου

1β, γ. Ροτόντα. άγιοι της ζώνης (λεπτομ.)



2α,β και γ. Ροτόντα. Ανάληψη κόγχης. 9ος αι. (λεπτομ.)

Στα ψηφιδωτά του τρούλου της Ροτόντας, έργα αριστουργηματικά αυτοκρατορικής τέχνης[8], είχαν τη δυνατότητα να δουν με τον καλύτερο τρόπο την άριστη εκτέλεση αλλά και τη χριστιανική φιλοσοφία για την πνευματικότητα του ανθρώπου (εικ.1, α, β, γ.). Ίσως δεν μπόρεσαν να δουν την τοιχογραφία της Ανάληψης του 9ου αι.[9] που εκφράζει τη λεγόμενη Μακεδονική Αναγέννηση (εικ.2, α, β, γ).

Στα λαμπρά ψηφιδωτά των εσωραχίων των τόξων της Αχειροποιήτου του 5ου αι.[10] έβλεπαν τη συμβολική τέχνη η οποία με θέματα, όπως τα ευχαριστηριακά, ο σταυρός, τα πουλιά, τα άνθη και οι καρποί, παραπέμπουν στο σταυρικό θάνατο, στη σωτηρία του ανθρώπου και στον αναμενόμενο παράδεισο (εικ. 3, α, β).

Στο ψηφιδωτό της Θείας Επιφάνειας στην κόγχη του καθολικού της Μονής Λατόμου του 5ου αι. (το οποίο στηρίζεται στο όραμα του Ιεζεκιήλ αλλά έχει και στοιχεία από την Αποκάλυψη του Ιωάννη)[11] είχαν τη δυνατότητα να προβληματιστούν με μια σύνθετη παράσταση υψηλής θεολογικής σκέψης και να διδαχτούν από μια εξαιρετική στιλιστική απόδοση (εικ. 4, α, β, γ).

Στα λαμπρής τέχνης αφιερωματικά ψηφιδωτά του ναού του Αγίου Δημητρίου μπορούσαν να δουν τη στιλιστική διαφοροποίηση ανάμεσα στα ψηφιδωτά του 5ου αι. (Δημήτριος

κης στην πολιτισμική υποδομή των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου σε σχέση με το ιεραποστολικό έργο τους;» στο Κύριλλος και Μεθόδιος, Πρακτικά Συνεδρίου Η πολιτισμική κληρονομιά του έργου των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου ως παράγοντας ενότητας με τους λαούς της Ν.Α. Ευρώπης (Αμύνταιο 2010), επιμ. Κ.Γ. Νιχωρίδης, 379-387.

8 Χ. Μπακιρτζής στο Ε. Κουρκουτίδου – Νικολαΐδου, Χ. Μαυροπούλου – Τσιούμη, Χ. Μπακιρτζή, *Ψηφιδωτά της Θεσσαλονίκης, 4ος – 14ος αι.*, εκδόσεις Καπόν, Αθήνα 2012, 51-117, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

9 Α. Ξυγγόπουλος, «Η τοιχογραφία της Αναλήψεως εν τη αψίδι του Αγίου Γεωργίου της Θεσσαλονίκης», Αρχαιολογική Εφημερίς, 1938, 32-53 και Ν. Γκιολές, *Η Ανάληψις του Χριστού βάσει των μνημείων της Α΄ χιλιετηρίδας*, Αθήναι 1981, 301-302

10 Κουρκουτίδου – Νικολαΐδου, στο *Ψηφιδωτά της Θεσσαλονίκης,* 199-237.

11 Μαυροπούλου – Τσιούμη, στο *Ψηφιδωτά της Θεσσαλονίκης,* 185-195.

3α, β. Αχειροποίητος. Ψηφιδωτά στα τόξα των κιονοστοιχιών. 5ος αι.

4α,β,γ. Μονή Λατόμου. Τα ψηφιδωτά της κόγχης. 5ος αι.

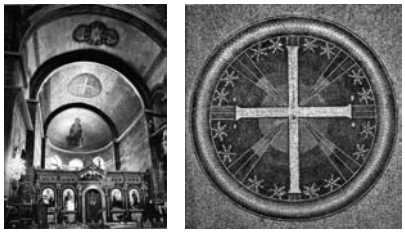
5α. Ο άγιος Δημήτριος με τον άγγελο (5ος αι.)

5β. Ο άγιος Δημήτριος με τους κτήτορες (7ος αι.)

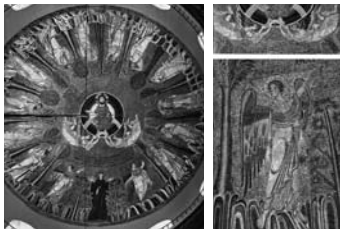
και άγγελος)[12] με ελληνίζουσα αντίληψη και του 7ου αι. (Δημήτριος και κτήτορες)[13] σε μια πιο αυστηρή απόδοση λόγω εποχής (εικ. 5, α και β).

Στην Αγία Σοφία, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι θα είχαν δει τουλάχιστον στο τόξο του ιερού τον εικονομαχικό σταυρό σε δόξα με τα διακοσμητικά θέματα (εικ. 6, α και β) και ίσως το μεγάλο σταυρό της κόγχης[14] που διακρίνεται αχνά κάτω από το μεταγενέστερο ψηφιδωτό της Παναγίας και πιθανόν και άλλα έργα που δε σώζονται πια. Ίσως ούτε ο Κύριλλος ούτε ο Μεθόδιος θα μπόρεσαν να δουν το περίφημο ψηφιδωτό της Ανάληψης στον τρούλο του τελευταίου τετάρτου του 9ου αι. το οποίο εκπροσωπεί την τέχνη της λεγόμενης Μακεδονικής Αναγέννησης και την αναβίωση της Αρχαίας Ελληνικής τέχνης[15]. Ίσως όμως θα το είχαν δει οι μαθητές τους (εικ. 7, α, β, γ.).

Στη συνέχεια στην Κωνσταντινούπολη, όπου σπούδασαν οι δύο αδελφοί, θα πρέπει να έβλεπαν σπουδαία έργα τα οποία δεν σώζονται πια. Είναι όμως πολύ πιθανό ότι τουλάχιστον ο Μεθόδιος θα είχε δει το αριστουργηματικό ψηφιδωτό της Παναγίας με τους αγγέλους στην κόγχη της Αγίας Σοφίας που χρονολογείται το 867 και είναι έργο απόλυ-



6α, 6β. Αγία Σοφία Θεσσαλονίκης. Τα ψηφιδωτά στην κόγχη του ιερού και ο σταυρός στο τόξο του ιερού. 8ος αι.



7α, β, γ. Αγία Σοφία Θεσσαλονίκης. Το ψηφιδωτό της Ανάληψης (9ος αι.)

12 Μπακιρτζής, στο *Ψηφιδωτά της Θεσσαλονίκης,* 131-179.
13 Α. Μέντζος, *Τα ψηφιδωτά της ανοικοδόμησης του ναού του Αγίου Δημητρίου στον 7ο αι. μ.Χ.*, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Θεσσαλονίκη 2010 και Μπακιρτζής, *Ψηφιδωτά της Θεσσαλονίκης*, 166 κ.ε.
14 Μαυροπούλου – Τσιούμη, *Ψηφιδωτά της Θεσσαλονίκης,* 248-257.
15 Μαυροπούλου – Τσιούμη, *Ψηφιδωτά της Θεσσαλονίκης,* 258-295

8α. Αγία Σοφία Κωνσταντινούπολης. Το ψηφιδωτό της Παναγίας στην κόγχη του ιερού ± 867

8β. Αγία Σοφία Κωνσταντινούπολης. Το ψηφιδωτό με το Λέοντα Στ΄ το Σοφό (10ος αι.)

8γ. Αγία Σοφία Κωνσταντινούπολης. Οι αυτοκράτορες Μ. Κωνσταντίνος και Ιουστινιανός ± 1000

τα μέσα στο πνεύμα της λεγόμενης Μακεδονικής Αναγέννησης[16]. Δεν είναι όμως βέβαιο ότι ο Μεθόδιος είδε δύο άλλα έργα σε πιο συντηρητική μορφή, όπως το ψηφιδωτό με το Λέοντα ΣΤ τον Σοφό[17] και το ψηφιδωτό με τους δύο αυτοκράτορες να προσφέρουν στην Παναγία, ο Μ. Κωνσταντίνος ομοίωμα της πόλης και ο Ιουστινιανός ομοίωμα του ναού της Αγίας Σοφίας[18] , είναι όμως πιθανό ότι θα τα είδαν οι μαθητές τους (εικ. 8, α,β, γ).

Στη Ρώμη, την οποία επισκέφτηκαν οι δύο αδελφοί για το διπλωματικό και ιεραποστολικό έργο τους, θα πρέπει να είδαν στις κατακόμβες μια τέχνη αφαιρετική και συμβολική με γραμμική απόδοση, αλλά και έργα ελληνίζουσας τέχνης, όπως τα ψηφιδωτά του 4ου αι. στην Santa Constanza (Παράδοση Νόμου)[19], το ψηφιδωτό του Χριστού στην Santa Pudenziana του 5ου αι.[20] (εικ 9, α και β), τα ψηφιδωτά της Santa Maria Maggiore (Φιλοξενία Αβραάμ) του 5ου αι.[21], τα ψηφιδωτά του ναού των Αγίων Κοσμά και Δαμιανού του 6ου αι.[22] (παράσταση του Χριστού με τους δύο θεραπευτές Αγίους να τους οδηγούν προς το Χριστό οι Απόστολοι Πέτρος και Παύλος) και τις τοιχογραφίες της Santa Maria Antiqua του 7ου-8ου αι. (Σταύρωση)[23], πιο συντηρητική στην απόδοσή της λόγω διαφοράς εποχής (εικ. 10, α και β).

Στο χώρο της Μ. Ασίας, όπου εργάστηκαν οι δύο αδελφοί και απέκτησαν μαθητές, η ζωγραφική εκτός από ελάχιστες εξαιρέσεις δεν ακολουθεί τη λεγόμενη Μακεδονική

16 Th. Whitemore, *The Mosaics of Agia Sophia at Istanbul. The Mosaics of the Southern Vestibule*, Oxford 1936, 90-96.

17 N. Oikonomides, «Leon VI and the Narthex Mosaic of Saint Sophia», Dumbarton Oaks Papers 30 (1976) 151-172.

18 C. Mango, E. J. W. Hawkins, «The Apse Mosaics of St. Sophia at Istanbul», Dumbarton Oaks Papers 19 (1965), 113-151 και H. Kähler, C. Mango, *Hagia Sophia*, London 1967, 62, 65, 72

19 Γ. Γούναρης, *Εισαγωγή στην Παλαιοχριστιανική Αρχαιολογία, Ζωγραφική*, τ. Β΄, Θεσσαλονίκη 2007, 164, εικ. 201.

20 Γούναρης, *Ζωγραφική,* 195, εικ. 202.

21 Για τα ψηφιδωτά βλ. B. Brenk, *Die Frühchristlichen Mosaiken in Santa Maria Maggiore zu Rom*, Wiesbaden 1975.

22 Γούναρης, *Ζωγραφική,* 172, εικ. 214.

23 R. Cormack, *Byzantine Art,* Oxford 2000, 71, εικ. 42.

9α. Ρώμη. Santa Constanza. Η παράδοση του Νόμου. 4ος αι.

9β. Ρώμη. Santa Pudenziana. Dominus Eccelsiae. 5ος αι.

10α. Ρώμη. Ναός Αγίου Κοσμά και Δαμιανού. Ο Χριστός και οι άγιοι. 6ος αι.

10β. Ρώμη. Santa Maria Antiqua. Σταύρωση. 7ος-8ος αι.

Αναγέννηση. Η ζωγραφική των εικονόφιλων μοναχών και του λαού έχει συντηρητικό χαρακτήρα και γραμμική απόδοση, ανταποκρίνεται δηλαδή σ' αυτό που καλώς ή κακώς ονομάζουμε μοναστική τέχνη. Στο σπήλαιο του Παντοκράτορα στο όρος Λάτμος (Λάτρος)[24] των μέσων του 9ου αι. η πολύ καταστραμμένη παράσταση του Χριστού σε δόξα έχει γραμμική απόδοση και το ίδιο συμβαίνει στο τέλος του 12ου αι. στο σπήλαιο Vediler[25].

Στην Καππαδοκία οι τοιχογραφίες στο Mazikön[26] του 7ου - 9ου αι. (Θεοτόκος και άγιοι), στο Ayvali Κιλισέ[27] του 10ου αι. με Ευαγγελιστές και Αγίους (εικ. 11, α και β), στο Yilanli Κιλισέ στο Περίστρεμα του 9ου-10ου αι. (άγιοι)[28], στην Παλιά Εκκλησία[29] του Tokale των μέσων του 10ου αι. (Κήρυγμα Προδρόμου – Προσκύνηση Μάγων) είναι όλα έργα γραμμικά. Όμως στη Νέα Εκκλησία του Tokale[30] των μέσων του 10ου αι. (Προσκύνηση Μάγων – Οι πρώτοι διάκονοι) οι τοιχογραφίες αντιπροσωπεύουν τη λεγόμενη Μακεδονική Αναγέννηση (εικ. 12, α,β,γ). Υπάρχουν δηλαδή στην περιοχή και οι δύο τάσεις, επικρατεί όμως η γραμμική.

11α. Καππαδοκία. Mazikön. Θεοτόκος και Άγιοι. 7ος- 9ος αι.

11β. Καππαδοκία. Ayvali. Ανάληψη. 10ος αι.

Οι δύο αυτές τάσεις υπάρχουν και στα βυζαντινά χειρόγραφα όπως βλέπουμε στο χειρόγραφο 139 των Παρισίων (Ησαΐας Νύχτα Όρθρος)[31] και στο χειρόγραφο 56 της

24 M. Restle, *Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien,* τόμ. I-III, Recklinghausen 1967, 78-80, εικ. 542.
25 Restle, *Kleinasien*, 80-81, εικ. 544-547.
26 K. Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines de Cappadoce*, édition CNRS, 177, εικ. 4, Paris 1991,177, εικ.4.
27 Jolivet-Lévy, *Cappadoce*, 151, πίν. 95-97.
28 Restle, *Kleinasien,* I, 69-70.
29 Restle, *Kleinasien*, II, 23-26, εικ. 63 και 76.
30 Restle, *Kleinasien*, II, 35-37, εικ. 113, 114 και 116.
31 Γ. Γαλάβαρης, *Ζωγραφική βυζαντινών χειρογράφων, Ελληνική Τέχνη,* Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1995, 218-219, εικ. 22, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

12α. Καππαδοκία. Παλιά Εκκλησία του Tokale. Κήρυγμα Προδρόμου – Προσκύνηση Μάγων. Α΄ μισό 10ου αι.

12β. Καππαδοκία. Νέα Εκκλησία του Tokale. Οι πρώτοι διάκονοι. Μέσα 10ου αι.

13α. Χειρόγραφο 139 Παρισίων. Ησαΐας, Νύχτα και Όρθρος. Α΄ μισό 10ου αι.

13β. Χειρόγραφο 56 Εθνικής Βιβλιοθήκης Ελλάδος. Ο ευαγγελιστής Ματθαίος. Μέσα 10ου αι.

14α. Χειρόγραφο 123 Εθνική Βιβλιοθήκη Αθήνας. Ο ευαγγελιστής Λουκάς

Εθνικής Βιβλιοθήκης της Αθήνας[32] (ευαγγελιστής Ματθαίος). αριστοκρατικής τέχνης (εικ. 13, α και β), υπάρχουν όμως και τα χειρόγραφα με ελληνική γραφή τα οποία θεωρήθηκαν από άλλους ιταλικά και από άλλους των Βαλκανίων, όπως το 123 της Εθνικής Βιβλιοθήκης[33] (Λουκάς) και το 149[34] (Παύλος) με εξαιρετικά γραμμική απόδοση (εικ. 14, α και β).

Γραμμική τελείως απόδοση έχουν και τα δυτικά χειρόγραφα, όπως η βίβλος των Παρισίων[35] (κήρυγμα αποστόλου Παύλου) του ±840 αλλά και αργότερα το 1180 οι επιστολές του Παύλου της Κρατικής Βιβλιοθήκης της Πρωσίας[36] με τον Παύλο ως Διδάσκαλο των Εθνικών (εικ. 15, α και β).

Τα καθαρά σλαβικά χειρόγραφα ακολουθούν πολύ πιο έντονα γραμμική τεχνοτροπία ακόμη και σε πιο προχωρημένη εποχή, όπως π.χ. το ευαγγέλιο Dobrejšo της Σόφιας[37] με τον ευαγγελιστή Ιωάννη του 13ου αι. και λιγότερο το τετραευάγγελο 22 της Σόφιας του 13ου-14ου αι.[38] Μόνο στο 14ο αι. βλέπουμε μια κάπως πιο σαφή επίδραση της βυζαντινής τέχνης, όπως στο τετραευάγγελο Ivan Alexander του 1356[39] (Δευτέρα Παρουσία) και στο Ψαλτήριο Tomič της Μόσχας[40] του 1360 (εικ.16, α, β, γ).

Φαίνεται λοιπόν ότι στην εποχή του Κυρίλλου και Μεθοδίου και των άμεσων συνεχιστών τους αγνοήθηκαν τα πρότυπα της λεγόμενης Μακεδονικής Αναγέννησης και προτιμήθη-

32 Α. Μαραβά - Χατζηνικολάου, Χ. Τουφεξή - Πάσχου, *Κατάλογος μικρογραφιών της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος,* τ. Α΄, Χειρόγραφα Καινής Διαθήκης, Ι-ΙΒ αιώνος, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 1978, 17-26, εικ. 3.
33 ό.π., 26-31, εικ.11.
34 ό.π., 52-56, εικ. 63, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.
35 J. C. Hampe, *Frűhmittelalterliche Buchmalerei, Paulus*, Friedrich Wittig Verlag, αριθ. 2, Hamburg 1960 αριθ. 2
36 Hampe, *Paulus*, αριθ. 8.
37 A. Djurova, *Bulgarska rukopisa kniga*, Sofia 1981, πίν. 77.
38 Djurova, *kniga*, πίν. 148
39 ό.π., πίν. 183
40 ό.π., πίν. 198 και A. Djurova, *Tomič Psalter*, Sofia 1990 τ. Β΄, πίν. 69.

14β. Χειρόγραφο 149 Εθνική Βιβλιοθήκη Αθήνας. Ο απόστολος Παύλος. Τέλος 10ου, αρχές 11ου αι.

15α. Βίβλος Παρισίων. Κήρυγμα αποστόλου Παύλου ± 840

15β. Επιστολές Παύλου. Χειρογ. Κρατικής Βιβλιοθήκης Πρωσίας. Ο Παύλος διδάσκει τους Εθνικούς ± 1180

16α. Ευαγγέλιο Dobrejšo Σόφιας. Ευαγγελιστής Ιωάννης. 13ος αι.

16β. Τετραευάγγελο Ivan Alexander, Δευτέρα Παρουσία 1356

καν τα καθαρά γραμμικά, ανατολικής και δυτικής προέλευσης, τα οποία μάλιστα ήταν απλούστερα στην τεχνική απόδοσή τους και ανταποκρίνονταν στην αφαιρετική και γραμμική παράδοση των Σλάβων.

Παράλληλα όμως υπάρχουν στις σλαβικές περιοχές και μεγάλα έργα, τα οποία όμως αντιπροσωπεύουν την εκκλησιαστική ή κοσμική εξουσία και τα οποία κλήθηκαν να εκπονήσουν βυζαντινοί ζωγράφοι, όπως η Μιλέσεβα[41] (εικ. 17, α), η Σοπότσανη[42], το Χιλανδάρι[43], ο ναός των Αγίων Ιωακείμ και Άννας στη Στουντένιτσα[44] (εικ. 17, β) και άλλα, όλα έργα του 13ου και 14ου αι.

Επειδή όμως, εκτός από τα έργα υψηλής επιταγής, η αφαιρετική τέχνη, μάλιστα με έναν ιδιότυπο τρόπο, συνεχίζεται και στον 13 και 14ο αι., τίθεται το ερώτημα γιατί συνεχίζεται από την πλευρά των μοναχών και των λαϊκών στρωμάτων αυτή η ιδιότυπη γραμμική απόδοση. Είναι έλλειψη ζωγραφικής παιδείας, είναι επιλογή λόγω ιδιοσυγκρασίας και παράδοσης, και ποιάς παράδοσης, της πρωτοβουλγαρικής, της δυτικής, της ανατολικής μοναστικής ή όλες μαζί συντελούν στη δημιουργία του προσωπικού ύφους ενός λαού που διαπνέεται από μια άλλη παράδοση και ζει σε άλλες συνθήκες ή μήπως συμβαίνει και στη ζωγραφική αυτό που έχει ήδη επισημανθεί για τη σλαβική γραμματεία, ότι δηλαδή οι Σλάβοι μόνο κατά το 14ο αι. περνούν από το στάδιο της μεταφύτευσης – αφομοίωσης στο στάδιο της βυζαντινής επίδρασης[45]; Είναι ένα θέμα για περαιτέρω διερεύνηση.

17α. Σερβία, Mileseva. Ο άγγελος στον τάφο. 1222-1228

17β. Σερβία. Στουντένιτσα. Ναός Ιωακείμ και Άννας. Εισόδια της Θεοτόκου 1313-1314

41 S. Radojčić, *Mileševa*, Beograd 1971, πίν. IX.
42 V. Djurić, *Sopoćani*, Leipzig 1967.
43 D. Bogdanović, V. Djurić, D. Medaković, *Chilandar*, Belgrade 1978 και V. Djurić, «La peinture de Chilandar à l' époque du roi Milutin», Hilandarski Sbornik 4 (1978), 31-61.
44 G. Babić, *Kraljeva crkva u Studenici*, Beograd 1987 και Αχειμάστου - Ποταμιάνου, *Βυζαντινές τοιχογραφίες*, πίν. 119.
45 Α. Α. Ταχιάος, *Κύριλλος και Μεθόδιος*, Θεσσαλονίκη 2007, 173 κ.ε.

Τα προσωπα των Αγιων Κυριλλου και Μεθοδιου και των Μαθητων τους στη Βυζαντινη και Μεταβυζαντινη Τεχνη στους Λαους της Βαλκανικης – (ιστορικο πλαισιο)

Νιχωρίτης Κωνσταντίνος
Καθηγητής ΠΑΜΑΚ

Η προσωπική μου ενασχόληση με τους Αγίους Επταρίθμους στην Τέχνη, ξεκίνησε πριν από πέντε έτη, όταν απευθύνθηκα στον ιστορικό τέχνης, τον κύριο Γιάννη Σίσιου να σταθεί αρωγός στη μελέτη τοιχογραφιών που απεικονίζουν τους μαθητές των αγίων σε ναούς της Καστοριάς. Μας γεννήθηκε η φαεινή ιδέα να εκπονήσουμε μία μονογραφία, συλλέγοντας στοιχεία, σχετικά με τους Αγίους Επταρίθμους στη Βυζαντινή και τη Μεταβυζαντινή τέχνη. Συνεχίζοντας το έργο του μακαριστού συναδέλφου κυρίου Σωτήρη Κίσσα[1] στον οποίο και θα αφιερώσουμε τον τόμο.

Η ανάδειξη των Θεσσαλονικέων αδελφών Κυρίλλου και Μεθοδίου σε Αγίους[2] είχε

1 **Βραχυγραφίες:**

ЗРВИ *Зборник радова Византинолошког института*. Београд. 1952.
KMenc. *Kirilo-Metodievska Enciklopedija*, Sofia, 1985 -
KMstud. *Kirilo-Metodievski Studii*, Sofia, 1984 -
ORIAS *Otdelenja Russkogo Jazyka i Slovesnosti,* Sankt Peterburg-Lennigrad 1872-1928.
P Gr. J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. Paris.
SPFFBU *Sbornik praci Filosoficke Fakulty Brněnské Universitu*, Brno 1952-
TODRL *Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury*, Lenningrad, 1934 -

Σ. Κίσσας, «Εικαστικές παραστάσεις των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου στη θρησκευτική τέχνη», *Πρακτικά συνεδρίου προς τιμή των αυταδέλφων Κυρίλλου και Μεθοδίου*, Θεσσαλονίκη 1986, σ.317-323.

2 Ο Έλληνας λειτουργιολόγος Ιωάννης Φουντούλης αναφορικά με τη διαδικασία της ανακηρύξεως αγίων από μέρους της Εκκλησίας στην εργασία του - «Οἱ Ἅγιοι Κύριλλος καὶ Μεθόδιος στο ἑορτολόγιο καὶ στὴν ὑμνογραφία τῆς Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας», *Πρακτικά συνεδρίου, εορταστικαί εκδηλώσεις προς τιμή και μνήμη των αγίων αυταδέλφων Κυρίλλου και Μεθοδίου*, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 199-200, σημειώνει τα εξής: «Η τιμή των αγίων δεν επιβάλλεται άνωθεν από την εκκλησιαστική αρχή, με δικα-

τοπικό χαρακτήρα. Τιμήθηκαν από το στενό τους περιβάλλον, δηλαδή τους μαθητές τους. Οι μαθητές τους, μαζί με τη διάδοση του σλαβικού βιβλίου, διέδωσαν και την τιμήν των αγίων αδελφών.

Οι συνεχιστές του έργου των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου, κυνηγημένοι από τη Μ. Μοραβία μετά το θάνατο του αγίου Μεθοδίου στις 6 Απριλίου του 885 ανέπτυξαν μεγάλη δραστηριότητα στη Βουλγαρία ,στην Πλίσκα και στην περιοχή της Αχρίδας. Εδώ συντελείται και η εισαγωγή των αγίων στο τοπικό αγιολόγιο. Η πρώτη μνεία γίνεται στο ευαγγέλιο του Ασεμάνη που χρονολογείται στα τέλη του 10ου αι.[3]

Οι απεικονίσεις των αγίων στην Βασιλική του Αγίου Κλήμεντος στη Ρώμη έχουν μελετηθεί διεξοδικά[4]. Υπάρχει όμως ένα κενό ενάμιση περίπου αιώνα στην εκπροσώ-

στικές πράξεις και πρωτόκολλα και ανακηρύξεις αγίων. Δεν γίνεται κατ' εντολή και κατά παραγγελία. Γεννιέται αυτόματα μέσα στη ζωή της Εκκλησίας και ανδρώνεται αθόρυβα και ανεπηρέαστα, θα λέγαμε μυστηριακά, μέσα στην εσώτατη συνείδηση της Εκκλησίας».
Η αναγνώριση αυτή είναι αυθόρμητη και δεν υπόκειται σε καμία τυπικότητα. Δεν απαιτείται δηλαδή καμμία πράξη της εκκλησιαστικής αρχής, αλλά αυθόρμητα ο κλήρος και ο λαός τιμούν τον από της συνειδήσεως της Εκκλησίας αναγνωριζόμενο άγιο. Μάλιστα, σε περιπτώσεις κατά τις οποίες ο επίσκοπος ή ο κλήρος έσπευδε στην ανακήρυξη κάποιου αγίου χωρίς τη συνεπιμαρτυρία της συνείδησης ολόκληρης της Εκκλησίας, ήταν δυνατό η ανακήρυξη να απομείνει πράξη χωρίς περιεχόμενο.
Οι πρώτοι προς τους οποίους απονεμήθηκε η προσωνυμία του αγίου υπό την έννοια των κατεξοχήν ανθρώπων του Θεού, ήταν οι μάρτυρες και στη συνέχεια οι ομολογητές. Αργότερα επεκτάθηκε η έννοια του αγίου και σε άλλα πρόσωπα. Αρχικά η τιμή αυτή των αγίων είχε στενότερο ή ευρύτερο τοπικό χαρακτήρα, ανάλογα με την έκταση που λάμβανε η ανακοίνωση της κατά τόπον Εκκλησίας για τον ένδοξο θάνατο κάποιου μάρτυρος. Οι τρόποι με τους οποίους εκδηλώνεται η τιμή προς κάποιο αναγνωρισμένο άγιο είναι: α) Η πίστη προς τη δύναμη της μεσιτείας του αγίου, β) η προσκύνηση των τυχόν σωζομένων ιερών λειψάνων του, γ) η προσκύνηση ιερών του εικόνων, δ) η ανέγερση ναών στο όνομά του και ε) η τέλεση της ετήσιας μνήμης του, με την ενσωμάτωση του αγίου στο εκκλησιαστικό εορτολόγιο. Αυτό προϋποθέτει τη συγγραφή αγιολογικών κειμένων, τα οποία με τη σειρά τους συμπεριλαμβάνονται στα υπό της Εκκλησίας αναγνωρισμένα λειτουργικά βιβλία. Βλ. σχετική βιβλιογραφία: E. Temnikovskij, *K voprosu o Kanonizacij Svjatih*, Jaroslav l (1903)· Χρυσόστομος Παπαδόπουλος, *Περὶ τῆς ἀνακηρύξεως Ἁγίων ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ* Athens 1934· Α. Αλεβιζάτος *Ἡ ἀνακήρυξις τῶν Ἁγίων ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ*, Ἀθῆναι 1948· Ἱερώνυμος Κοτσώνης, "Ἀνακήρυξις ἁγίων", *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, τ. 1(1962) σσ. 272-3· Βλ. Μ. Γεδεών, *Ἁγιοποιήσεις. Τὸ καθεστὼς τῆς ἐν ἁγίοις συναριθμήσεως*, Θεσσαλονίκη 1984· Γ. Τσέτσης, *Ἡ ἔνταξις τῶν Ἁγίων στὸ ἑορτολόγιο*, Κατερίνη 1985, όπου υπάρχει εκτενής βιβλιογραφία (σ. 207-213).
3 Σ. Κίσσας, *Εικαστικές παραστάσεις*, σ. 324.
4 Υπάρχει πλούσια βιβλιογραφία που αναφέρεται στις πηγές των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου. Ο αναγνώστης - ερευνητής μπορεί εύκολα να τις βρει στις κλασικές ήδη συλλογές της κυριλλομεθοδιανής έρευνας: G. A. Iljinskij, *Opyt sistematičeskoj Kirillo-Mefod'evskoj bibliografii*, Pod redakciej i s dopolnenijami M. G. Popruženka i St. M. Romanskogo, Sofia 1934· M. Popruženko and S. Pomanski, *Kirilo-Mefodievska bibliografija za 1934-1940 god.*, Sofia 1942· I. E. Možaeva, *Bibliografija po Kirilo-Mefodievskoj problematike*, 1945-1974 g., Moscow 1980· I. Dujčev, A. Kirmagova, and A. Paunova, *Kirilometodievska bibliografija 1946-1980*, Sofia 1983. Επίσης, τα πρακτικά συνεδρίων με αφορμή τα 1100 χρόνια από το θάνατο του Αγίου Μεθοδίου (885-1985): Ιερά Μητρόπολη Θεσσαλονίκης, «*Πρακτικὰ συνεδρίου πρὸς τιμὴν καὶ μνήμην τῶν ἁγίων αὐταδέλφων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου τῶν Θεσσαλονικέων, φωτιστῶν τῶν Σλάβων (10-15 Μαΐου 1985)*», Θεσσαλονίκη 1986· Hiljada i sto godini ot smărta na Metodij *Kirillo-Metodievski Studij*, 4 (1987)· Bălgarska Patriaršija, *Meždunaroden Symposium, 1100 godini*

πησή τους στις εικαστικές τέχνες. Οι ειδικοί υποθέτουν ότι θα υπήρχαν παραστάσεις τους στις μονές - καθιδρύματα των μαθητών τους στην Αχρίδα και στην Πλίσκα. Η άποψη αυτή γίνεται δεκτή από όλους[5].

Οι απεικονίσεις των μορφών τους στις βαλκανικές χώρες αποκτούν ιδιαίτερο ενδιαφέρον μετά την πτώση του κράτους του Σαμουήλ το 1018.

Η κατάλυση του Βουλγαρικού κράτους από τον αυτοκράτορα Ιωάννη τον Τσιμισκή το 971 και η ανάκτηση από το Βασίλειο Β΄, το 1018, των βυζαντινών εδαφών, μέσα στα οποία είχε εγκαθιδρύσει το κράτος του ο Σαμουήλ, είχε ως αποτέλεσμα και την κατάργηση της Αυτοκέφαλης Βουλγαρικής Εκκλησίας και την ίδρυση της Αρχιεπισκοπής Αχρίδος, η οποία τέθηκε υπό την εποπτεία του αυτοκράτορα[6]. Η ίδρυση αυτής της αρχιεπισκοπής, στη δικαιοδοσία της οποίας περιήλθαν όλα τα εδάφη, όπου είχαν δράσει οι άγιοι Κλήμης και Ναούμ, είχε ως συνέπεια την κατάργηση της μονόπλευρης σλαβικής πολιτιστικής παράδοσης και την αποκατάσταση της ισορροπίας στις σχέσεις του ποιμνίου. Έτσι, η νεοσύστατη Αρχιεπισκοπή έπρεπε να μεριμνήσει σοβαρά για τη διασφάλιση της συνύπαρξης των δύο πνευματικών παραδόσεων, της ελληνικής και της σλαβικής. Έπρεπε να διασώσει το έργο των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου και των μαθητών τους, έργο που έφερε τα πλήθη των Σλάβων κοντά στην

ot blaženata končina na sv. Metodij, II vols, Sofia 1989· Leben und Werk der byzantinischen Slavenapostel Methodius und Kyrillos: *Beiträge eines Symposiums der Griechish-deutschen Initiative Würzburg im Wasserschloss Mitwitz vom 25-27. Juli 1985 zum Gedenken an den 1100. Todestag des Hl. Methodius*, edited by Evangelos Konstantinou, Münsterschwarzach, Vier-Türme and Verl., 1991· Părvi Meždunaroden Kongres po Bălgaristika, Simpozium, *Kirilo-Metodievistika i Starobălgaristika*, Sofija 1982· Vtori meždunaroden Kongres po Bălgaristika, *Kirilo-Metodievistika, Sympozium,*Sofija, 1989, 468· The Legacy of Saint Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. *Proceedings of the International Congress on the Milenium of the Conversion of Rus' to Christianity, Thessaloniki 26-28 November 1988*, Thessaloniki 1992· K. Nihoritis, Atonskata knižovna tradicia v razprostranenieto na Kirilo-Metodievskite izvori, *Kirilo-Metodievski Studij* 7 (1990)· International Symposium for the 1080th Anniversary of the Death of St Nahum of Achris, held at Etropole in Bulgaria, 8-13 October 1990, Sofia 1993. Βλ. Κ. Νιχωρίτης, «Κύριλλος και Μεθόδιος Παρακαταθήκες Πολιτισμού». *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου: «Η πολιτισμική κληρονομιά του έργου των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου ως παράγοντας ενότητας με τους λαούς της ΝΑ Ευρώπης (Αμύνταιο 21-22 Μαΐου 2010)»,* Θεσσαλονίκη 2012. Ι. Σίσιου. «Οι απεικονήσεις του Αγίου Κλήμεντος Αχρίδος από Καστοριανούς καλλιτέχνες». *Κύριλλος και Μεθόδιος Παρακαταθήκες Πολιτισμού*. Θεσσαλονίκη 2012, σσ. 4057-438. Κ. Νιχωρίτης, *Οι άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος (Ο πνευματικός βίος και ο πολιτισμός των Σλάβων)*. Θεσσαλονίκη 2003, 732 σ.

5 Βλ. Σ. Κίσσας, *Εικαστικές παραστάσεις*, σ. 317.

6 Για την Αρχιεπισκοπή Αχρίδας βλ. Μ.Δήμιτσα, *Τα περί της Αυτοκεφάλου Αρχιεπισκοπής της πρώτης Ιουστινιανής Αχρίδος και Βουλγαρίας*, Αθήναι 1859· M. Drinov, *Tri gramoti dadeni ot imperatora Vasilij II na Bălgarski Ochridski arhiepiskop Ioan okolo 1020 leto, Săčinenija, t.* II,203-214·H. Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida, Leipzig 1930*· I. Snegarov, *Istorija na Ochridskata arhiepiskopija*, vol. 1 (Sofia, 1924), vol. 2, (Sofia, 1932)· Ι. Ταρνανίδης, *Η διαμόρφωση του Αυτοκεφάλου της Βουλγαρικής Εκκλησίας (864-1235),* Θεσσαλονίκη, 1976, σ. 83-94, όπου και σχετική βιβλιογραφία· Αντ.-Αιμ.Ταχιάος, *Πηγές εκκλησιαστικής ιστορίας των ορθοδόξων Σλάβων*, Θεσσαλονίκη 1990, 66-73, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

τροχιά του βυζαντινού πολιτισμού και πνεύματος. Πάνω σ' αυτές τις βάσεις έκτισαν το μεγάλο οικοδόμημα της Αρχιεπισκοπής Αχρίδος οι μετέπειτα ελληνικής καταγωγής Αρχιεπίσκοποι: Θεοφύλακτος, Δημήτριος Χωματιανός, Κωνσταντίνος Καβάσιλας και Γρηγόριος κ. ά.[7]

Είναι γνωστό ότι ο Βασίλειος ο Β΄ διατήρησε την τάξη των πραγμάτων που είχε δημιουργηθεί επί Σαμουήλ στις περιοχές που υπήγαγε στη δικαιοδοσία της Αυτοκέφαλης Αρχιεπισκοπής Αχρίδας που ο ίδιος ίδρυσε. Η απουσία μνημείων του 10ου αι., δυσκολεύει την έρευνα.

Από την άλλη πλευρά ήταν αδύνατον εκ των πραγμάτων να υπάρξει εδώ αυτοτελής λατρεία των δύο αγίων επειδή έλειπαν τα σημεία μαρτυρίας της Αγιότητάς τους, δηλαδή ο τάφος τους ή το λείψανό τους. Η απουσία των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου από το Αγιολόγιο της Κωνσταντινούπολης δεν είναι δυνατόν να ερμηνευθεί με τη δήθεν έλλειψη του βυζαντινού ενδιαφέροντος για το έργο των Αποστόλων στη Μεγάλη Μοραβία, αλλά, με την πολιτικο-θρησκευτική αντίληψη που καλλιέργησε η Εκκλησία της Αχρίδας, ότι συνεχίζει το έργον των Θεσσαλονικέων αδελφών και των διαδόχων τους στον εκπολιτισμό του Σλαβικού ποιμνίου. Η Αρχιεπισκοπή Αχρίδας λοιπόν αποτέλεσε τον βυζαντινό-ελληνικό φορέα λατρείας των δύο αγίων. Η αντίληψη αυτή είναι φανερή στο έργο των αρχιεπισκόπων Θεοφυλάκτου, Δημητρίου Χωματιανού και Κωνσταντίνου Καβάσιλα κ.ά.[8]

Οι Αρχιεπίσκοποι Αχρίδος συνέχισαν το έργο των Θεσσαλονικέων αδελφών Κυρίλλου και Μεθοδίου και των μαθητών τους Κλήμεντος και Ναούμ, εκπολιτίζοντας τους Σλάβους και τους άλλους λαούς της αρχιεπισκοπής. Η αντίληψη αυτή συνεχίζεται αμετάβλητη ως τα τελευταία χρόνια της βυζαντινής εξουσίας στην περιοχή, αλλά και αργότερα, αρκεί να θυμηθούμε το επίγραμμα του Αρχιεπισκόπου Αχρίδος Γρηγορίου που διακοσμεί τον εξωνάρθηκα της Αγίας Σοφίας: «*Μωσῆς ὁ Γρηγόριος Ἰσραήλ νέῳ (σκηνήν ἐγείρας, τὸν θεόγραφον νόμον) ἔθνη τὰ Μυσῶν ἐκδιδάσκει πανσόφως*»[9].

΄Ετσι όλη αυτή η παράδοση της ορθόδοξης Αχρίδος, ξεκινώντας από τους μαθητές των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου - Κλήμη και Ναούμ Αχρίδος - συνεχίστηκε από τους διαδόχους τους στον αρχιεπισκοπικό θρόνο της Αχρίδας, Θεοφύλακτο, Δημήτριο Χωματιανό, Κωνσταντίνο Καβάσιλα και Γρηγόριο κ. ά., σε τέτοιο σημείο, ώστε το τοπικό εκκλησιαστικό ημερολόγιο της περιοχής της αρχιεπισκοπής Αχρίδος να εμπλουτίζεται από αγίους ποιμενάρχες. Σύμφωνα με στοιχεία της έρευνας μου, ο

7 Βλ. Κ. Νιχωρίτης, «Η ιστορική εξέλιξη των αγιολογικών κειμένων των αγίων Επταρίθμων και η "Σιγή της Βυζαντινής Γραμματείας" κατά τον 9ο-10ο αι.», *Βυζαντιακά*, 15(1995) 411- 443.
8 Κ. Νιχωρίτης, *Οι άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος*, σσ. 145-197, 247-297, 353-379.
9 Σ. Κίσσας, *Εικαστικές παραστάσεις,* σ. 318.

Αρχιεπίσκοπος Αχριδών Κωνσταντίνος, ο Καβάσιλας τιμούνταν ως άγιος. Αυτό αποδεικνύεται από τοιχογραφίες και τελευταία επιβεβαιώνεται και από μία Ακολουθία γραμμένη προς τιμήν του Αγίου, με ημερομηνία, την 18η Οκτωβρίου[10]. Δηλαδή οι Αχριδείς τίμησαν τον Κωνσταντίνο Καβάσιλα ως συνεχιστή του έργου των αγίων Επταρίθμων.

Το σημείο αυτό προδίδει το ελεύθερο και ανιδιοτελές πνεύμα της Ορθοδοξίας, που χαρίζει Αγίους ιεραποστόλους σε τέτοιο σημείο, ώστε να έρχονται κατόπιν οι ξένοι ερευνητές, οι οποίοι δεν κατανοούν την έννοια των τοπικών αγίων, να γράφουν ότι η Εκκλησία της Κωνσταντινουπόλεως τους αγνόησε. Τέτοιο παράδειγμα είναι οι άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος[11].

Η ανάγκη συγγραφής των πρώτων κειμένων στην ελληνική γλώσσα δημιουργήθηκε, όταν στον θρόνο της αρχιεπισκοπής Αχρίδος ανήλθαν Έλληνες αρχιεπίσκοποι και καθιερώθηκε η ελληνική γλώσσα στην τελετουργική ζωή.

Στα τοπικά όρια της δικαιοδοσίας της Αρχιεπισκοπής Αχρίδος υπαγόταν πολυεθνικό ποίμνιο (Έλληνες, Βούλγαροι, Σλάβοι, Αλβανοί κ.ά.). Η πολυμορφία του ποιμνίου αυτού της Αρχιεπισκοπής έχει τις ρίζες της στον ιδρυτή της, τον άγιο Κλήμη. Δεν ήταν τυχαία η χειρονομία του βασιλέως Βόριδος-Μιχαήλ να στείλει τον άγιο Κλήμη στη Κουτμιτζεβίτσα (περιοχή Αχρίδος). Όπως αναφέρουν οι πηγές, «*καὶ τὰ ἔθνη τῆς Μυσίας ἐκκαθάρας τῷ βαπτίσματι*»[12]. Η διδασκαλία του απευθυνόταν σε Δάκες και Ιλλυριούς. Έτσι έκανε ενιαίο το κράτος του Βόριδος. Το γεγονός και μόνο ότι «*...καθ' ἑκάστην ἐνορίαν τριακοσίοις μαθηταῖς εὐθυνεῖτο*», καθιστά εμφανές το ανωτέρω»[13]. Το συγγραφικό του δαιμόνιο μετέφρασε και συνέγραψε την αναγκαία γραμματεία της νέας Βουλγαρικής Εκκλησίας[14]. Τοιουτοτρόπως το κράτος του Βόριδος στο πρόσωπο του Κλήμεντος είδε τον πρώτο όχι απλό επίσκοπο Βελίκας, αλλά, τον Αρχιεπίσκοπο Αχρίδος, στην ουσία το θεμελιωτή της μετέπειτα αρχιεπισκοπής Αχρίδος.

Τα πρώτα κείμενα που συντάχτηκαν προς τιμήν των Επταρίθμων αναφέρονται

10 Κ. Νιχωρίτης, «Ανέκδοτη ελληνική Ακολουθία προς τιμήν του Αρχιεπισκόπου Αχριδών Κωνσταντίνου Καβάσιλα». *Οι άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος,* σσ. 353-379.

11 Πλούσιο σχετικό υλικό δίνει και ο Δ. Γόνης, «Ἡ καταγωγὴ τοῦ Ἁγίου Κυρίλλου καὶ ἡ ἀπάντησή του γι' αὐτὴ στὸ δεῖπνο τοῦ χαζάρου Χαγάνου», *Πρακτικὰ συνεδρίου πρὸς τιμήν καὶ μνήμην τῶν Ἁγίων αὐταδέλφων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου τῶν Θεσσαλονικέων, φωτιστῶν τῶν Σλάβων*, Θεσσαλονίκη 1986, σσ. 218-51.

12 Δοξαστικό Λιτής της ακολουθίας του Αγίου Κλήμη Αχρίδος. Βλ. έκδοση Μοσχόπολης, 1742.

13 Βλ. Vita Clementis, XVIII, 59˙ A. Milev, *Grăckite Žitija*., σ. 126.

14 Βλ. Vita Clementis : «... *λόγους γὰρ συντεθεικὼς εἰς πάσας τὰς ἑορτὰς ἁπλοῦς καὶ σαφεῖς Κλήμης τοῖς Βουλγάροις ἡμῖν παρέδωκε*». (A. Milev, *Grăckite Žitija*., σ. 132).

στους Αγίους Κλήμη[15]

15 Συγκεκριμένα προς τιμήν του Αγίου Κλήμεντος, σήμερα, στην ελληνική αγιολογική παράδοση σώζονται τα ακόλουθα κείμενα, τα οποία εξυμνούν το ιεραποστολικό του έργο στις δύο εορτές του: 27 Ιουλίου και 25 Νοεμβρίου. **Βίοι**: 1) *Εκτενής βίος του Αγίου*. Σώζεται σήμερα σε εννέα αντίγραφα. Τρία πλήρη και έξι που περιέχουν μερικώς το έργο Βλ. K. Nihoritis, *Atonskata*, σ. 112-116. Η σύνταξη του έργου αυτού αποδίδεται στο Θεοφύλακτο Βουλγαρίας. Το έργο αυτό σήμερα διχάζει τους ερευνητές ως προς το συγγραφέα του. Άλλοι μεν αποδέχονται το Θεοφύλακτο, ενώ άλλοι το θεωρούν ως έργο του Ψευδο-Θεοφυλάκτου. Τελευταία, όλο και περισσότερο επικρατεί η γνώμη των πρώτων. Με τη θέση της πρώτης ομάδος των επιστημόνων συντασσόμαστε και εμείς, για το λόγο ότι ο Θεοφύλακτος έγραψε όχι μόνο Βίο αλλά και Ακολουθία προς τιμήν του Αγίου Κλήμη, καθώς επίσης και γιατί το όνομά του αναγράφεται στον τίτλο όλων των αντιγράφων. Βλ. K. Nihoritis, *Atonskata*, σσ. 112-114, 118-122, 140-182.Του ιδίου, Kăm văprosa za avtorstvoto na Prostranoto Žitije na Sv. Kliment Ochridski, *Duhovna Kultura*, 68 (1988,) kn. 2,13-19. Βλ. D. Obolenski, "Kliment i Feofilakt", *Za bukvite*, XII(1990)16, 5-6. Το κενό κομμάτι της βυζαντινής γραμματείας, συγκεκριμένα η απουσία κειμένων προς τιμήν των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου, το συμπλήρωσε ο Θεοφύλακτος στο πρώτο τμήμα του Βίου του Αγίου Κλήμεντος. Εδώ ο Θεοφύλακτος φιλοξενεί την περίοδο της δράσεως των αγίων στην Πανονία και Μοραβία. Με κάθε λεπτομέρεια και αφηγηματικότητα περιγράφει το θάνατο του Αγίου Κυρίλλου, καθώς επίσης τον αγώνα του Μεθοδίου και των μαθητών του να εγκαθιδρύσουν και να ριζώσουν τη βυζαντινή ορθόδοξη παράδοση στη σλαβική Εκκλησία της Μοραβίας. 2) *Σύντομος βίος του Αγίου* που αποδίδεται στο Δημήτριο Χωματιανό με τη βοήθεια της σλαβικής μετάφρασης, από το Βούλγαρο ακαδ. J. Ivanov, *Bălgarski starini*, σσ. 314-321. Ο Βίος επισημάνθηκε σε επτά αντίγραφα, δύο από τα οποία είναι σλαβικά. Βλ. Iv. Dujčev, *Proučvanija vărhu srednovekovnata Bălgarska istorija i kultura*, Sofia 1981, σ. 164-173, 288-291.

Υμνολογικά κείμενα: Σήμερα σώζονται 8 υμνολογικοί Κανόνες πλαισιωμένοι από μεγάλο αριθμό στιχηρών και τροπαρίων προς τιμήν του Αγίου Κλήμεντος. Οι επιστήμονες που είχαν ασχοληθεί με το θέμα, όπως οι N. Tunicki, A. T. Balan, Iv. Snegarov, A. Milev, Iv. Dujčev, E. Trapp κ. ά. Βλ. N. Tunicki, *Sv. Kliment episkop Slovenskij*. Sergiev Posad, 1913; A. T. Balan, *Sveti Kliment Ochridski v knižovnija pomen i naučnoto direne*. Sofia 1919; Iv. Snegarov, *Bălgarskijat părvoučitel sv. Kliment Ochridski*, Sofia 1927; Neizdadeni prepisi ot grăcki služби na sv. Kliment Ochridski, *Godišnik na Duhovnata akademija* 5(1956)221-238; A. Milev, *Grăckite žitja na Kliment Ochridski*, Sofia 1966; Iv. Dujčev, ό. π.; E. Trapp, Die sieben Slavenapostel in der Liturgischen Dichung, *Analecta Bollandiana*, 100, 1982, 469-489; K. Nihoritis, *Atonskata*, σ. 140-174, 216- 272.

Οι επιστήμονες που είχαν ασχοληθεί με το θέμα, όπως οι N. Tunicki, A. T. Balan, Iv. Snegarov, A. Milev, Iv. Dujčev, E. Trapp κ. ά., είχαν χαρακτηρίσει τα υμνολογικά αυτά έργα ως μία πλούσια σε κείμενα Ακολουθία, η οποία είναι κοινό έργο των Αρχιεπισκόπων Αχρίδας - Θεοφυλάκτου, Δημητρίου Χωματιανού, Κωνσταντίνου Καβάσιλα, Γρηγορίου κ.ά. Μελετώντας ένα αντίγραφο της Ακολουθίας από το Βατοπέδι (χφ 1134) μου γεννήθηκε η απορία, πώς δικαιολογείται η συμμετοχή τόσων συγγραφέων, οι οποίοι έζησαν σε διαφορετική χρονική περίοδο, στη σύνταξη ενός έργου; Με τη βοήθεια μιας σλαβικής μετάφρασης του 14ου αι., αποδεικνύεται η συγγραφή ενός κανόνος και ετέρων στιχηρών τροπαρίων του Θεοφυλάκτου Βουλγαρίας. Με τη βοήθεια και άλλων αντιγράφων, κατέληξα στο συμπέρασμα ότι δεν είναι μία η Ακολουθία, αλλά περισσότερες, οι οποίες έχουν γραφτεί από διαφόρους συγγραφείς σε διαφορετικό χρόνο και κάτω από διαφορετικές αιτίες. Όπως συγγραφέας του πρώτου Βίου προς τιμήν του Αγίου Κλήμεντος είναι ο Θεοφύλακτος, έτσι είναι και της πρώτης Ακολουθίας· δημιουργεί έτσι μία νέα εορτή προς τιμήν του Αγίου, την 25η Νοεμβρίου, ημέρα εορτασμού και του Κλήμεντος, πάπα Ρώμης. Η δομή και σύνθεση της Ακολουθίας αυτής φαίνεται καθαρά στην έκδοση της Μοσχόπολης του 1742. Ο Δημήτριος Χωματιανός συμπλήρωσε το έργο του Θεοφυλάκτου, όπως στη συγγραφή βίου, έτσι και της Ακολουθίας, με αφορμή την ανακομιδή των λειψάνων του Αγίου και με ημέρα εορτασμού την ημέρα της Κοιμήσεως του Αγίου, που είναι η 27η Ιουλίου. Ο Χωματιανός έχει συντάξει τέσσερις Κανόνες προς τιμήν του Αγίου. Όσον αφορά τον ισχυρισμό του E. Trapp, ό. π., για τη συγγραφή οκτώ κανόνων από μέρους του Δημητρίου

και Ναούμ[16].

Πάνω σ' αυτές τις βάσεις έκτισαν το μεγάλο οικοδόμημα της Αρχιεπισκοπής Αχρίδος οι μετέπειτα, Έλληνες την καταγωγή, Αρχιεπίσκοποι Θεοφύλακτος, Δημήτριος Χωματιανός, Κωνσταντίνος Καβάσιλας, Γρηγόριος κ. ά. Γι' αυτόν το λόγο ξεκίνησαν το έργο τους με την πλούσια συγγραφή και δοξολογία του Αγίου Κλήμεντος και του συνεργάτη του Αγίου Ναούμ.

Αυτό το πολυεθνικό μωσαϊκό της περιοχής διακόνησαν οι αναφερθέντες ποιμένες. Αυτό τους επέβαλε την αναγκαιότητα μιας ενιαίας γλώσσας. Σε μία τέτοια ατμόσφαιρα, η επιβολή της ελληνικής γλώσσας ήταν αναγκαία. Επιβεβαίωση αυτού απο-

Χωματιανού με αποδεικτικό επιχείρημα την ακροστιχίδα «την ογδοάδα των μελών...», πρέπει να υπογραμμίσω ότι εδώ πρόκειται για τον όγδοο (δηλ. τον πλ. δ΄) ήχο, στον οποίο έχει συνταχτεί ο Κανόνας και όχι για τον αριθμό συγγραφής των Κανόνων. Ο Κωνσταντίνος Καβάσιλας έχει συντάξει κανόνα στον β΄ ήχο στον άγιο Κλήμη. Το περιεχόμενο του κανόνος και τα συγκεκριμένα λόγια του 5ου τροπαρίου της ζ΄ Ωδής «*Ὀδύνη καὶ κίνδυνοι, θλίψεις ἀνάγκαι, ἀφόρητοι εὗρον, ἡμᾶς τοὺς ἐν τῇ ποίμνῃ σου, ἐκ βάθους οὖν κράζομεν, θερμὲ προστάτα ἡμῶν, πρόφθασον ἐξάρπασον ἡμᾶς τούτων ἐν τάχει, ταῖς δυναστείαις σου*» μας μιλούν για τους λόγους και τις συνθήκες, κάτω από τις οποίες γράφτηκε ο κανόνας αυτός. Τα ιστορικά γεγονότα της περιόδου αυτής είναι γνωστά: Οι αντιθέσεις μεταξύ του Βασιλείου της Νικαίας και του Δεσποτάτου της Ηπείρου, που οδήγησαν και στη φυλάκιση του Κωνσταντίνου Καβάσιλα, καθώς επίσης οι επιθέσεις του ηγεμόνος των Σέρβων Uruš του Α΄ στην Αχρίδα μας μιλούν γι' αυτά. Το έργο της σύνταξης υμνολογικών κειμένων προς τιμήν των αγίων Επταρίθμων από τους αρχιεπισκόπους συνεχίστηκε λίγο αργότερα και από τους Γρηγόριο Αχριδών, Δυρραχίου Κοσμά και Αθανάσιο τον Πάριο. Βλ. K. Nihoritis, Teofilakt Ochridski Avtor na părvičnata grăcka služba včest na kliment Ochridski, *Godišnik na SU, Naučen Centăr za Slavjano-Viizantijski proučvanija, "Ivan Dujčev"* 83 (3) 1989, σ. 163-179. Του ιδίου *Atonskata*, σ. 142-150, 160-164, 144-148, 150-156, , 164-167, 216-272.

1) *Ακολουθία για την εορτή του Αγίου στις 25 Νοεμβρίου* - έργο του Αρχιεπισκόπου Αχρίδος Θεοφυλάκτου. K. Nihoritis, *Teofilakt Ochridski*., σ. 163-179. Του ιδίου, *Atonskata*, σ. 142-150, 160-164.

2) *Ακολουθία για την εορτή της Κοιμήσεως του Αγίου στις 27 Ιουλίου*, με αφορμή την ανακομιδή των λειψάνων του Αγίου κατά την ημέρα της κοιμήσεώς του, έργο του Δημητρίου Χωματιανού. K. Nihoritis, *Atonskata*, σ. 144-148, 150-156, 164-167, 216-272.

16 Προς τιμήν του Αγίου Ναούμ μέχρι σήμερα έχουν επισημανθεί τα εξής ελληνικά αγιολογικά κείμενα, που εξυμνούν το ιεραποστολικό του έργο στις δύο εορτές του, 23 Δεκεμβρίου και 17 Ιουνίου αντίστοιχα: 1) *Βίοι*: α) *Εκτενής βίος* του Αγίου σώζεται σήμερα σ' ένα μόνο αντίγραφο του έτους 1646 της Εθνικής Βιβλιοθήκης Αθηνών. Βλ. E. Trapp. "Die Viten des hl. Naum d' Ochrid", *Byzantinoslavica*, 35(1974) 164-185. β) *Σύντομος* βίος του Αγίου. Περιέχεται στις παλαίτυπες εκδόσεις της Ακολουθίας. Ο βίος αυτός έχει εκδοθεί και στα σλαβικά.

2) Υμνολογικά κείμενα: **α)** *Ακολουθία προς τιμήν του Αγίου*, έργο του Κωνσταντίνου Καβάσιλα. Περιέχει δύο κανόνες με την ακροστιχίδα: «ΝΑΟΥΜ ΤΟ ΛΟΙΣΘΟΝ ΛΗΜΜΑ ΘΕΟΥ ΑΙΝΕΣΩ Ο ΑΡΧΙΠΟΙΜΗΝ ΒΟΥΛΓΑΡΩΝ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Ο ΚΑΒΑΣΙΛΑΣ». Η Ακολουθία φυλάσσεται σε δύο χειρόγραφα, Αθηνών και Σόφιας, και σε τρεις παλαίτυπες εκδόσεις. Βλ. σχετικά Sv. Nikolova, Za edin nepoznat prepis na Službata na sv. Naum Ochridski, *Hiljada i osemdeset godini ot smărtta na sv, Naum Ochridski*, Sofia 1993, σσ. 31-58. **β)** *Κανών «πανυχίδας»* του Γρηγορίου Αχριδών. Με την Ακροστιχίδα: «ΥΜΝΩ ΣΕ ΝΑΟΥΜ ΤΟ ΚΛΕΟΣ Ο ΒΟΥΛΓΑΡΙΑΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ». Ο Κανόνας αυτός σώζεται μόνο στις παλαίτυπες εκδόσεις της Ακολουθίας του Αγίου: της Βενετίας το 1695, της Μοσχόπολης το 1740 και σε χειρόγραφη σλαβική μετάφραση. **γ)** Παρακλητικός κανόνας το 1800 με την εξής ακροστιχίδα: «*Πόθῳ τὸ θεῖον λείψανον Ναοὺμ σέβῳ*». - Αλλά γι' αυτόν θα γίνει λόγος εκτενέστερα πιο κάτω.

τελεί το τρίτο τροπάριο της Η΄ ωδής του κανόνος (α΄ ήχου) του Δημητρίου του Χωματιανού πρός τον άγιο Κλήμη, που λέει τα εξής: «*Ἡ μνήμη σου, ὅσιε, πατέρων καλλονή, φαιδρύνει τὴν πόλιν σου ὡς κόσμος εὐπρεπής, διὸ συνελθόντες εὐφημοῦμεν σε, πᾶσα ἡλικία ἐν γλώσσαις διαφόροις*»[17]. Όταν όμως τα εδάφη αυτά βρίσκονταν υποταγμένα στον αυτοκράτορα Βασίλειο τον Β΄, ήταν επόμενο να ανέλθουν Έλληνες αρχιεπίσκοποι στο θρόνο της αρχιεπισκοπής. Η κυριαρχία του Βυζαντίου δεν ήταν ο κατεξοχήν λόγος χρησιμοποίησης και επιβολής της ελληνικής γλώσσας στην Αρχιεπισκοπή, αφού, όταν αργότερα απελευθερώθηκαν τα εδάφη αυτά, επόμενο ήταν να ανασταλεί η χρήση της ελληνικής γλώσσας. Αυτό δε συνέβη έως το 1767, έτος της ολοσχερούς καταργήσεώς της. Για το γεγονός αυτό ο αείμνηστος Βούλγαρος εκκλησιαστικός ιστορικός Ivan Snegarov αναφέρει τα εξής: «*Οι Έλληνες Αρχιεπίσκοποι με την καθιέρωση της ελληνικής γλώσσας δεν αποσκοπούσαν στην απεθνικοποίηση των λαών, αλλά, στην Αρχιεπισκοπή Αχρίδος η ελληνική γλώσσα έπαιζε το ρόλο ενωτικής διεθνούς γλώσσας, όπως για παράδειγμα η χρήση της λατινικής στη Δύση*»[18].

Στο πρώτο μνημείο στο οποίο φιλοξενούνται τα πρόσωπα (τοιχογραφίες) τους είναι η Αγία Σοφία της Αχρίδας, πνευματικό δημιούργημα του Αρχιεπισκόπου Λέοντος (1037-1056)[19]. Η έρευνα επισημαίνει ως σημαντικό το γεγονός ότι το 1037 στον αρχιεπισκοπικό θρόνο της Αχρίδας, επιλέγεται ο πρώην Χαρτοφύλαξ του Οικουμενικού Πατριαρχείου Λέων, με του οποίου την εκλογή εισάγεται η συνήθεια σ' αυτή τη θέση οι αρχιερείς να είναι ελληνικής καταγωγής και να αρχίσει συγχρόνως η ανανέωση της ζωγραφικής του καθεδρικού ναού της Αγίας Σοφίας. Οι εργασίες της διακόσμησης του ναού γνωρίζουμε ότι τελείωσαν πριν από τον θάνατο του Λέοντα με πιθανότερη εκδοχή το 1048[20]. Στον Αρχιεπίσκοπο πρέπει να χρεωθεί η επιλογή των μορφών της κάτω ζώνης του ιερού της προσκομιδής και του διακονικού, που περιλαμβάνει σπουδαίους πατριάρχες Κωνσταντινουπόλεως, Αντιοχείας, Αλεξανδρείας, Ιεροσολύμων, επισκόπους της Μικράς Ασίας, Ρωμαίους πάπες και αρχιεπισκόπους Κύπρου, καθώς και τους Κύριλλο, Μεθόδιο και Κλήμη[21].

Όπως είναι φυσικό λόγω καταγωγής από την Παφλαγονία ο Λέων τονίζει την σημασία των μορφών των επισκόπων της Μικράς Ασίας και της Κύπρου, προβάλλοντας συγχρόνως και το ιδεολογικό υπόβαθρο των σκέψεών του, το οποίο διαπνέεται

17 G. Balasčev, *Kliment Episkop Slovenski*, Sofia 1898, σ. 33.

18 I. Snegarov, *Manastirăt Sveti Naum pri Ochridskoto ezero*, Sofia 1972, σ. 14.

19 В. Ђурић, *Црква Свете Софије у Охриду,* Београд 1963. A. Grabar, Deux temoignages archeologiques sur l'autocephalie d'une eglise: Prespa et Ochrid, *ЗРВИ*, 8/2, Београд 1964, 166-168. Σ. Κίσσας, *Εικαστικές παραστάσεις*, σσ. 317-323.

20 В. Ђурић, *Црква Свете Софије у Охриду,* Београд 1963.

21 В. Ђурић, *Црква Свете Софије у Охриду,* Београд 1963.

από μια οικουμενικότητα στην κατάρτιση του συνολικού προγράμματος[22], παρουσιάζοντας και τους υπευθύνους για τον εκπολιτισμό των Σλάβων Αγίους Κύριλλο και Μεθόδιο. Στην Αγία Σοφία ο άγιος Κύριλλος εικονίζεται ως θεμελιωτής ενός πολιτιστικού έργου, που συνέχισε ο άγιος Κλήμης, ο οποίος παριστάνεται δίπλα του. Η τρίτη μορφή στην παρουσίαση των αρχιερέων, η οποία είναι αρκετά κατεστραμμένη σήμερα είναι ο άγιος Μεθόδιος. Η σύνθεση αυτή στην έρευνά μας ερμηνεύεται ως μια πομπή διδασκάλων του χριστιανισμού και του πολιτισμού στην ευρύτερη περιοχή μέσα στα πλαίσια της πολιτικής θεώρησης των Αρχιεπισκόπων της Αχρίδας να παρουσιάζονται ως συνεχιστές τους[23].

Την ίδια πολιτική και ίσως σημαντικότερη ακολουθεί ο Αρχιεπίσκοπος Θεοφύλακτος[24], αργότερα στα τέλη του 12ου αιώνα, με την συγγραφή Βίου και Ακολουθίας προς τιμήν του αγίου Κλήμεντος Αχρίδος, στον οποίο αφιερώνει τα ένδεκα πρώτα κεφάλαια στο έργο των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου και εξηγεί πώς ο άγιος προσπαθούσε να ταυτιστεί στις αρετές με το δάσκαλο του Μεθόδιο. Η αναγνώριση στο ναό του Αγίου Γεωργίου στο Κουρμπίνοβο των μορφών των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου (1191) στο νότιο τοίχο, θεωρούμε, ότι είναι σημαντικότατο στοιχείο για την μελέτη των πορτρέτων τους[25]. Η μορφή του αγίου Κυρίλλου πλησιάζει φυσιογνωμικά αυτήν του αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας, από τον οποίο πήρε και το μοναχικό όνομα. Η αναγνώριση έγινε χάρη στη διάσωση των επιγραφικών δεδομένων. Όπως στην Αγία Σοφία έτσι κι εδώ έχουν τον τίτλο των διδασκάλων. Η τοποθέτηση της μορφής του αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας πλησίον, τους μεταφέρει επίσης το μήνυμα της πνευματικής τους διασύνδεσης. Παρόμοια αναγνώριση της μορφής του Αγίου Κλήμεντος γίνεται και στον πολύ σημαντικό ναό των Αγίων Αναργύρων Καστοριάς (~1180)[26].

Το ενδιαφέρον μας για την εξακρίβωση της διάδοσης της τιμής τους, επεκτείνεται

22 A. Grabar, *Deux temoignages*, σσ. 166-168.

23 Σ. Κίσσας, *Εικαστικές παραστάσεις,* σ. 317-318.

24 F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX siecle*, Paris 1926, 282-322˙π. Γ. Δράγας, «Υπόμνημα εις την ελληνικήν έκδοσιν των έργων του Θεοφυλάκτου Αχρίδος», *PG* 123, σ. η΄, Κέντρο Πατερικών Εκδόσεων: Αθήνα 1990. Ο P. Gautier, ως terminus post quem για την άνοδό του στον αρχιεπισκοπικό θρόνο της Αχρίδος, θέτει την 6η Ιανουαρίου 1088. P. Gautier, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, τ. xvi/1, *Theophylacti Achridensis Orationes, Tractatus, Carmina*, σ. 33, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών: Θεσσαλονίκη 1980.

25 Д. Барђиева, Курбиново-800 години подоцна,вонредно откритие св. Методие и св. Кирил во св. Горги, *ЛИК*, Скопје 1991, C. Grozdanov - D. Bardžieva, Sur les portraits des personnages historiques a Kurbinovo, *ЗРВИ* 33, Београд 1994, 61-84.

26 В. Ј.Ђурић, *Византијске фреске у Југославији,* Београд 1975, 14-15, L. Hadermann-Misguisch, Une longue tradition byzantine. La decoration exterieure des eglises, *Зограф* 7, Београд 1977, 7-8, S. Tomeković, *L' esthetique aux environsde 1200 et la peinture de Studenica,* Studenica et l' art byzantin autor de l' annee 1200, Београд 1988, 233-234, Μ. Χατζηδάκης, *Καστοριά,* Αθήνα 1984, 44.

και σε περιοχές της Σερβίας και συγκεκριμένα στο ναό που ίδρυσε και διακόσμησε ο άγιος Σάββας της Σερβίας το 1209, στη μονή της Στουντένιτσα[27] και της Ουκρανίας στο ναό του Αγίου Κυρίλλου του Κιέβου στα τέλη του 12ου αιώνα[28]. Δεν μπορούμε να αγνοήσουμε και την παρουσίαση τους στην χειρόγραφη παράδοση και συγκεκριμένα στο Μηνολόγιο (*Vat. Gr.* 1613) του Βασιλείου Β΄, στο οποίο με αφορμή την ανακάλυψη των λειψάνων του πάπα Κλήμη της Ρώμης, εκφράζονται οι ιδέες και οι πραγματικές προθέσεις για την αποτίμηση του έργου της αποστολής των αγίων στον εκχριστιανισμό των Χαζάρων.

Μετά την ανασύσταση της βυζαντινής αυτοκρατορίας από την λατινική κατοχή, αναθερμαίνεται το ενδιαφέρον κυρίως για την παρουσίαση της μορφής των, την οποία συναντούμε σε σημαντικά μνημεία, όπως είναι ο άγιος Νικόλαος του Μοριχόβου στην Πελαγωνία (1271), ο άγιος Ιωάννης ο Θεολόγος (~1290)[29] και η Παναγία η Περίβλεπτος στην Αχρίδα (1295)[30]. Οι μορφές όμως των δύο Θεσσαλονικέων αδελφών εμφανίζονται στο προσκήνιο από τους δύο πολύ σημαντικούς ζωγράφους Μιχαήλ και Ευτύχιο[31], οι οποίοι όντας πρεσβευτές της τέχνης της συμπρωτεύουσας, αναλαμβάνουν να διακοσμήσουν τα περισσότερα ιδρύματα του Σέρβου Κράλη Μιλούτιν. Στο ναό του Αγίου Γεωργίου στο Staro Nagoričino (1316-1318)[32], οι άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος παριστάνονται στον κύκλο του Μηνολογίου, που κοσμεί την Εκκλησία σε ημέρες που δεν ανταποκρίνονται στις ημέρες της μνήμης τους, στοιχείο που απέτρεψε τους παλαιότερους ερευνητές από την ταύτιση των εικονιζόμενων με τους Θεσσαλονικείς αδελφούς. Στις νεώτερες όμως έρευνες γίνεται πλέον σαφές ότι πρόκειται για τους δύο Αγίους, που από άγνοια του τοπικού αγιολογίου, οι ζωγράφοι τους τοποθέτησαν στο σημείο όπου έπρεπε να παρασταθεί κανονικά ο άγιος Μεθόδιος, ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, ο Ομολογητής (14 Ιουνίου 946)[33]. Οι δύο άγιοι εικονίζονται ως επίσκοποι. Ο άγιος Κύριλλος παριστάνεται με κοντό πυκνό γκρίζο γένι και κοντά ασπρισμένα μαλλιά. Ο άγιος Μεθόδιος φορά πολυσταύριο και παρουσιάζεται πιο γέρος με υψηλό μέτωπο και μακρύ οξύ ασπρισμένο γένι. Όλα αυτά συμβαίνουν σε μία εποχή που έχει ξεχωριστό ενδιαφέρον, επειδή εκδηλώνεται

27 П. Миљковић-Пепек, *Делото на зографите Михаило и Еутихиј,* 214-217.

28 В. Н. Лазарев, *Древнерусские мозаики и фрески*. Москва 1973, с. 32.

29 P., Ljubinkovič, M. Djopovič-Ljubinkovič, Srednovekovnoto slikarstvo vo Ochrid, *Zbornik na trudovi*, Ochrid 1961, σ. 116.

30 V. J. Djurić, *Ikone iz Jugoslavije*, Beograd 1961, σ. 20.

31 Πελεκανίδης, Στ., Ο ζωγράφος Μιχαήλ Αστραπάς, *Μακεδονικά* 4 (1958) 545-547. Miljkovič-Pepeč, P., *Deloto na zografite Mihailo i Eftihij*, Skopje 1967. Kisas, S., Solunska umetnička porodička Astrapa, *Zograf* 5 (1974) 5-37.

32 Н. П. Кондаковъ, *Македония*. Санктпетербург 1909, 198-199, сл. 136.

33 Σ. Κίσσας, *Εικαστικές παραστάσεις, σ.* 326

η ισχυρή θέληση του Μιλούτιν να εκβυζαντινίσει το σερβικό κράτος και να δεχτεί όλες τις πολιτισμικές του καταβολές.

Εντούτοις η απεικόνιση που κάνει ιδιαίτερη εντύπωση και προκύπτει στις Βαλκανικές χώρες στις επόμενες δεκαετίες είναι αυτή του Αγίου Κωνσταντίνου – Κυρίλλου, που εικονίζεται με την επωνυμία Φιλόσοφος (τίτλος ο οποίος του αποδόθηκε στη Μαγναύρα, παράλληλα μ' αυτόν του διδασκάλου), πρώτα στο ναό του Αγίου Νικολάου στο Staničenje της Σερβίας (1331/1332) και μετά στο ναό του Αγίου Πέτρου στο Berende της Βουλγαρίας (μέσα 14ου αιώνα)[34]. Πρόκειται για μία παράσταση στην οποία δίνεται μεγάλη σημασία, επειδή τοποθετείται στην αψίδα του ιερού βήματος, εκεί που συνήθως τοποθετούνται οι μεγάλοι άγιοι αρχιερείς συμμετέχοντας στην Θεία Λειτουργία. Τυπολογικά ο άγιος στο παράδειγμα αυτό έχει πάρει αρκετά στοιχεία από τον άγιο Κύριλλο Αλεξανδρείας.

Στα χρόνια της παρακμής του Βυζαντίου και ιδιαίτερα μετά τον δεύτερο εμφύλιο της δυναστείας των Παλαιολόγων και τις μεγάλες κατακτήσεις των Σέρβων, οι απεικονίσεις των αγίων Επταρίθμων περιορίζονται σε ένα μόνο πρόσωπο, αυτό του Αγίου Κλήμεντος και εμφανίζονται σε περιοχές εκτός του στενού κύκλου της Αχρίδας, στην Σερβία και την Καστοριά, ενώ δίπλα του σε ορισμένες περιπτώσεις εικονίζεται και ο Κωνσταντίνος Καβάσιλας, Αρχιεπίσκοπος Αχρίδας[35].

Με τον ερχομό των Οθωμανών και την υποδούλωση της Χερσονήσου του Αίμου, η

34 Ел. Бакалова, *Стенописите на църквата при село беренде*. София 1976.

35 Το πρόσωπο του Κωνσταντίνου Καβάσιλα στην περιοχή της Αχρίδος συναντάται τρείς φορές: ως Επισκόπου Τιβεριουπόλεως -"Στρουμίτσης", ως μητροπολίτη Δυρραχίου και ως Αρχιεπισκόπου Αχριδών. Μετά το 1220, κατά τον L.Petit, ο οποίος έχει μελετήσει το Τυπικό της Ιεράς μονής της Παναγίας της Ελεούσας στη Στρούμιτσα, εμφανίστηκε στον επισκοπικό θρόνο της Τιβεριούπολης-Στρούμιτσας, με το θάνατο του μητροπολίτη Δυρραχίου Δοκειανού ("Le Monastère de Notre Dame de Pitié en Macédoine," - *Izvestija Russkago arheologičeskago instituta v Konstantinopole* VI-1 [1900] 96). Εδώ συνέταξε και την Ακολουθία των «Πεντεκαίδεκα ἱερομαρτύρων» της Τιβεριούπολης, «Τῶν ἐπί 'Ιουλιανοῦ τοῦ Παραβάτου μαρτυρησάντων ἐν Τιβεριουπόλει τῇ κοινῶς ἐπικαλουμένῃ Στρουμνίτζῃ». Η Ακολουθία περιέχει δύο Κανόνες, ο ένας από τους οποίους έχει την ακόλουθη ακροστιχίδα: «Σύνταγμα τερπνόν μαρτύρων ἐπαινέσω»· βλ. K. Nichoritis, *Cyril and Methodius*. 0· Trapp, Er. *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* 5(1981) 10. Ως μητροπολίτης Δυρραχίου, ο Κωνσταντίνος εμφανίζεται αποδέκτης 33 απαντήσεων του Δημητρίου Χωματιανού και του Ιωάννου του Επισκόπου Κίτρους σε θέματα νομοκανονικά, (Βλ. Κατσαρός, Β., Ανέκδοτο "σημείωμα διαζυγίου" του 13ου αι. από τον κωδ. Vat. Gr. 1891 και το πρόβλημα του συντάκτη Επισκόπου Κίτρους Ιωάννου", Επιστημονική Επετηρίδα Φιλοσοφικής Σχολής (Τιμητικός τόμος στη μνήμη Λίνου Πολίτη), Θεσσαλονίκη 1988, σ. 58-63 και J. Doruzeés, J., Les réponses canoniques de Jean de Kitros, *Revue de études byzantines* 31(1973) 319-334. Ο Καβάσιλας φαίνεται πως μετατέθηκε από το Δυρράχιο στην Αχρίδα γύρω στα 1246. Βλ. Gelzer, H., *Der Patriarchat von Achrida*, σ. 12. Και ο Παπαδόπουλος Κεραμέας υποστηρίζει ότι το έτος 1250 ο Κωνσταντίνος ήταν πλέον αρχιεπίσκοπος Αχρίδος (Βλ. *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας,* Ι, Πετρούπολη, 1894, 474). Ως Αρχιεπίσκοπος Αχρίδος συνέταξε ακολουθία με δύο κανόνες για τον άγιο Ναούμ και έναν κανόνα για τον άγιο Κλήμη.

τιμή των αγίων Επταρίθμων συνεχίζεται και δρα συσπειρωτικά στους υπόδουλους λαούς, στη δύσκολη αυτή καμπή του πολιτικού και πνευματικού τους βίου. Κατά την περίοδο αυτή συντάσσονται έργα, τα οποία υμνολογούν τους Αγίους Επταρίθμους, δηλαδή τους Αγίους Κύριλλο, Μεθόδιο και τους μαθητές τους. Ένα πρώτο έργο είναι και η Ακολουθία του Βερατίου που φέρει τον εξής τίτλο: «*Ἀκολουθία τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων καὶ Ἑπτά φωστήρων τῆς Βουλγαρίας καὶ Δαλματίας, Κυρίλλου, Μεθοδίου, Κλήμεντος, Ναούμ, Γοράσδονος, Ἀγγελαρίου καὶ Σάββα.* [36]

Σε όλους είναι γνωστή η Μοσχόπολη με την Ακαδημία της και το τυπογραφείο της[37],

36 *Νῦν πρῶτον τυπωθείσα, συνεργείᾳ ἐπιμελείᾳ καὶ δαπάνῃ τῶν Κυρίων, Ἀνδρέου Παπᾶ Ἰωάννου Παπᾶ καὶ τῶν υἱῶν αὐτοῦ Νικολάου καὶ Ἀναστασίου, διὰ ψυχικὴν αὐτῶν σωτηρίαν.*
Ἀφιερωθεῖσα τῇ αὐτῶν πατρίδι ἐχούσῃ ἀντιλήπτορας καὶ προστάτας τοὺς ῥηθέντας ἁγίους πατέρας, δι' ἄκραν αὐτῶν εὐλάβειαν.
Διορθωθεῖσα δὲ ὡς ἐφικτὸν, ἐξ ὧν πρότερον εἶχε σφαλμάτων χειρογραφικῶν ὄντων τῶν πρωτοτύπων καὶ πεπαλαιωμένων».
Με ημερομηνία την 26ην Νοεμβρίου. Η Ακολουθία περιέχει δύο κανόνες με την ακροστιχίδα ΑΙΝΟΣ ΑΓΓΕΛΑΡΙΟΥ ΣΥΝ ΤΩ ΓΟΡΑΣΔΟΝΙ και ομιλεί για την τιμήν και προσκύνηση των αγίων Αγγελλαρίου και Γοράσδονος (μαθητών των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου) στη περιοχή Βερατίου - πόλη της σημερινής Αλβανίας. Την ύπαρξη της Ακολουθίας αυτής για πρώτη φορά ανακοίνωσε ο Μανούσος Μανούσακας. Σώζεται σε ένα μοναδικό, απ' ό,τι γνωρίζω, παλαίτυπο της συλλογής του Γ. Αρβανιτίδη. Το παλαίτυπο είναι έκδοση της Βενετίας. Βλ. Μ. Μανούσακα, Προσθῆκαι καὶ συμπληρώσεις εἰς τὴν Ἑλληνικὴν Βιβλιογραφίαν τοῦ E. Legrand, *Ἐπετηρὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου*, 7 (1957) 60-2· E. Trapp, 'Die sieben Slaven Apostel in der liturgischen Dichtung', *Analecta Bollandiana* 100 (1982) 475-7· K. Nihoritis, Văzhvala na Gorazd i Angelarii, *Kirilo-Metodievski vestnik za Bukvite "o pismeneh"*, XIIg. (Sofia, 1990), No, σ. 16, 6-7.

37 Η Βοσκόπολης ή Βοσκοπόγια ή Voskopo ήταν μετά τη Θεσσαλονίκη η πολυανθρωπότερη πόλη των υποδούλων Βαλκανίων, με πληθυσμό 60 χιλιάδων Ελλήνων βλαχόφωνων, η οποία ευρίσκετο Δ. της Κορυτζάς. Την μεγαλύτερή της ακμή την σημείωσε τον 18ο αι., σ' όλους τους τομείς δραστηριότητας. Εμπόριο: σε αυτήν την πόλη δημιουργήθηκαν οι συντεχνίες, 14 συνολικά. Τόση πρόοδος σημειώθηκε από τις συντεχνίες, που διετέθησαν 312 χιλιάδες άσπρα το 1744 για την ίδρυση της Ακαδημίας ή "Νέας Ακαδημίας" όπως ονομαζόταν. Σε αυτή την Ακαδημία δίδαξαν εξέχουσες μορφές, όπως ο Χρύσανθος ο Ηπειρώτης, ο Σεβαστός Λεοντιάδης, ο Αμβρόσιος ο Παμπέρης, ο Δημήτριος Χαλκεύς, ο Γρηγόριος Κωνσταντινίδης, ο Αχριδών Ιωάσαφ, ο Θεόδωρος Καβαλλιώτης πρωτόπαπας, ο ιερομόναχος Κωνσταντίνος Αγιοναουμίτης κ.ά. Κατά τον Ευλόγιο Κουρίλα «Οι διάφοροι αυτοί διδάσκαλοι του Γένους και περιφανείς λόγιοι, με την ακαδημαϊκή τους διδασκαλία και τις συγγραφές τους αναζωογόνησαν τόσο πολύ τον ελληνισμό και ανύψωσαν το εθνικό φρόνημα, ώστε κατέστησαν αθάνατο το όνομα της Μοσχόπολης». Συμπλήρωμα της Ακαδημίας Μοσχοπόλεως υπήρξε η πλούσια Βιβλιοθήκη και η δημιουργία του πρώτου τυπογραφείου των Βαλκανίων από τον Γρηγόριο Κωνσταντινίδη. Οι εκδόσεις της Μοσχόπολης οι οποίες δυστυχώς δεν υπερβαίνουν τις 20. Μεταξύ αυτών συγκαταλέγονται «Τὸ περὶ ἐπιστολικῶν τύπων» έργο του Θ. Κορυδαλλέως (1744), το «Συνταγμάτιον κατὰ του παπισμοῦ» τοῦ Κωνσταντίνου Αγιοναουμίτου (1746), η «Εἰσαγωγὴ Γραμματικῆς» του Θ. Καβαλλιώτου (1760) η « Ὀρθόδοξη Διδασκαλία» Μελετίου του Πηγά (1765) και πλήθος Ακολουθιών, όπως του Αγίου Ναούμ (1740), του Αγίου Κλήμη (1742) των Αγ. 15 Μαρτύρων (1741) κ.ά. Ο αυστριακός συνάδελφος D. Peyfuss στο έργο του Die Druckerei παρέχει λεπτομερέστατες πληροφορίες για τη τύχη και διάδοση όλων των εκδόσεων. Το 1767 είναι έτος παύσεως της λειτουργίας της Αρχιεπισκοπής Αχρίδος, καθώς και του πνευματικού κέντρου του ελληνισμού της Μοσχοπόλεως. Από το 1770 έως το 1916 ανέπτυξε περίοδο νέας ακμής δια ν' ακολουθήσει η ολοσχερή ερήμωσή της από τους Αλβανούς για τη συμμετοχή της στο Πανηπειρωτικό κίνημα για

το πρώτο των Βαλκανίων κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας. Αντικείμενο των πρώτων εκδόσεων αποτέλεσαν τα κείμενα προς τιμήν των αγίων Επταρίθμων[38]. Εδώ συναντάμε και νέα συγγραφή Ακολουθίας προς τιμήν των αγίων Επταρίθμων, από μέρους του τυπογράφου Γρηγορίου[39] του Κωνσταντινίδη[40].

Η πρώτη κοινή σύνθεση των δύο Φωτιστών των Σλάβων και των μαθητών τους γίνεται το 1612 στο ναό της Παναγίας στην Slivnica[41] των Πρεσπών. Εδώ παρατηρείται μια ιεραρχική παρουσίαση των αγίων, που εικονίζονται από αριστερά προς τα δεξιά με τη σειρά και είναι οι άγιοι Αγγελάριος ως μοναχός, Γοράσδος ως Επίσκοπος, Κλήμης ως επίσκοπος, οι δύο Θεσσαλονικείς αδελφοί ως Επίσκοποι, οι άγιοι Ναούμ και Σάββας ως μοναχοί.

Η ίδια παράσταση με καινούρια στοιχεία εικονίζεται στο ανατολικό τμήμα της βόρειας κόγχης του ναού του Αγίου Νικολάου στην Drača κοντά στο Kragujevac της Σερβίας[42]. Ο άγιος Μεθόδιος στη μέση κρατάει το ομοίωμα της εκκλησίας, ενώ μετέχουν στο κράτημα οι άγιοι Κύριλλος και Κλήμης, τοποθετημένοι δεξιά και αριστερά στην παράσταση. Η ζωγραφική αυτή που χρονολογείται το 1735, είναι έργο ζωγράφων από την περιοχή της Μοσχόπολης. Η παράσταση συνδέεται οπωσδήποτε με την έξαρση που γνωρίζει η τιμή των αγίων Επταρίθμων στα χρόνια του Αρχιεπισκόπου Αχριδών Ιωάσαφ (1718-1745)[43]. Τότε τυπώθηκε και η Ακολουθία τους στο τυπογραφείο της Μοσχόπολης (1741) και ορίστηκε η 17η Ιουλίου ως ημέρα της μνήμης τους.

αυτονόμηση της Β. Ηπείρου, το 1916. Έτσι άδοξα αφανίστηκε ένα ακόμη κέντρο ελληνισμού έξω από τα σύνορα της σημερινής Ελλάδας. Βλ. M. D. Peyfyss, «Die Druckerei von Moskopolis, 1731-1769», *Buchdruck und Heiligenverehrung im Erzbistum Achrida*, Wien 1989, σ. 109-115.

38 Έχουμε δύο εκδόσεις της Ακολουθίας του Αγίου Ναούμ κατά τα έτη 1740 και 1742 (μαζί με το σύντομό τους Βίο) και την Ακολουθία του Αγίου Κλήμεντος το 1741-1742 (μαζί με τον εκτενή Βίο).

39 Πολύ σωστά στους τίτλους των Ακολουθιών του τυπογραφείου της Μοσχόπολης αναφέρεται ως «...Γρηγόριος ο τυπογράφος ο Μοσχοπολίτης», διότι το 1730 μετέφερε από τη Βενετία στη Μοσχόπολη το πρώτο τυπογραφείο των Βαλκανίων. Ο Γρηγόριος διετέλεσε και ιεροδιδάσκαλος, όπως αποκαλείται στην έκδοση της Ακολουθίας του Αγίου Ναούμ (1740), διορθωτής και εκδότης, όπως μαρτυρείται στον τίτλο της Ακολουθίας του Αγίου Κλήμεντος (Μοσχόπολη 1742). Ήταν και υμνογράφος. Καρπός δε του υμνογραφικού του ταλάντου είναι η Ακολουθία των αγίων Επταρίθμων και του Αγίου νεομάρτυρος Νικοδήμου από το Ελμπασάνι της Αλβανίας.

40 Με τον ακόλουθο τίτλο: "ΜΗΝΙ ΙΟΥΛΙΩι ΙΖ΄ ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΕΠΤΑΡΙΘΜΩΝ. Ποιηθεῖσα παρὰ τοῦ ἐν ἱερομονάχοις Γρηγορίου Μοσχοπολίτου. Ἐν τῷ μικρῷ ἑσπερινῷ ἱστῶμεν στίχ[ους]» M. D. Peyfyss, *Die Druckerei*, σ. 129. Φιλολογικά είναι ένα τέλειο κείμενο που δεν υστερεί σε τίποτα από τα άλλα ποιητικά έργα που συντάχθηκαν προς τιμήν των Επταρίθμων. Η Ακολουθία αυτή το 1903 μεταφράστηκε στα σλαβικά από τον Καλλίστρατο, μοναχό της Ι. Μ. Ζωγράφου (*SLUŽBA Svjatyx Sedmočislenik*, Plovdiv, 1903).

41 Цв. Грозданов, *Портрети на Светителите от Македонија од IX-XVIII век. Скопје 1983, с.*34.

42 Σ. Κίσσας, *Εικαστικές παραστάσεις,* σ. 336.

43 Μ. Τρίτος, «Στοιχεία για την προσωπικότητα του Αχριδών Ιωάσαφ. *Ηπειρωτικό ημερολόγιο*. Ιωάννινα 2002-2003, σ. 129-162.

Κεντρική θέση στην παράσταση των Επταρίθμων παίρνει πάντα ο άγιος Μεθόδιος που εικονίζεται ως κτήτορας της Σλαβικής Εκκλησίας. Η επανάληψη αυτής της σύνθεσης με λίγες διαφορές στην περιοχή του Βερατίου (Βελεγράδων), της Δεάβολης, της Κορυτσάς, του Νεοκάστρου (Ελμπασάν) και της Μοσχόπολης[44], γίνεται επειδή υπάρχει ο σημαντικός πνευματικός συνδετικός κρίκος, που λέγεται Αρχιεπισκοπή Αχρίδας[45].

Στη Σιάτιστα και συγκεκριμένα στον Ναό του Προφήτη Ηλία συγκεκριμένα στον νάρθηκα, σε σχήμα μεταλλίου, έχουν φιλοτεχνηθεί οι μορφές των αγίων Επταρίθμων. Είναι μοναδική στο είδος της αυτή η παράσταση και έχει φιλοτεχνηθεί το 1744 από τον Ηπειρώτη ζωγράφο Αναστάσιο Ιωάννου Καλούδη και τους αδελφούς του. Ο ναός κτίστηκε το 1701 επί αρχιερατείας του Ζωσιμά, όπως δηλώνει η επιγραφή στο υπέρθυρο του ναού, προς τιμήν των θαυματουργών προφητών Ηλιού και Ελισσαίου. Ο κυρίως ναός διακοσμήθηκε μεταξύ 1740-1742 και οι εντυπωσιακές αγιογραφίες του νάρθηκα έγιναν το 1744. Σ' αυτήν την εκκλησία φιλοτεχνείται και η παράσταση ΄Ρίζα του Ιεσσαί» με τους ΄Ελληνες σοφούς. Η απεικόνιση των αγίων Επταρίθμων σχετίζεται με το γεγονός ότι ο Μητροπολίτης Σισανίου Ζωσιμάς υπήρξε δύο φορές Αρχιεπίσκοπος Αχρίδας (1695-1699 και 1707-1709) [46].

΄Ενα άλλο σημείο που απασχόλησε την έρευνα μας είναι η διάδοση αυτής της εικόνας με την τεχνική της χαρακτικής σ' όλο τον βαλκανικό χώρο. Η ευκολία με την οποία μπορούσε να ταξιδέψει προσέφερε και δυνατότητες εκμετάλλευσης προς ίδιο όφελος, όπως έγινε με ορισμένους προκαθήμενους εκκλησιών. Η παράσταση του Αγίου Μεθοδίου ως Αρχιεπισκόπου Μοραβίας στη Στεμματογραφία που τύπωσε με την τεχνική της χαλκογραφίας στη Βιέννη το 1741 ο μητροπολίτης Καρλοβικίων Αρσένιος Δ΄ Γιοβάνοβιτς εντάσσεται στις προσωπικές του φιλοδοξίες να αναγνωριστεί

44 Р. Русева, „Образите на св. Наум в църковната живопис на територията на Албания", *Свети Наум Охридски живот и дело*. Скопје 2006, с. 247-258. К. Нихоритис, „Охридките просветители Климент и Наум в гръцката традиция (нови моменти)", *Свети Наум Охридски живот и дело*. Скопје 2006, с. 91-114.

45 Ι. Ταρνανίδης, *Η διαμόρφωση του Αυτοκεφάλου της Βουλγαρικής Εκκλησίας (864-1235),* Θεσσαλονίκη, 1976, σ. 83-94, όπου και σχετική βιβλιογραφία· Αντ.-Αιμ.Ταχιάος, *Πηγές εκκλησιαστικής ιστορίας των ορθοδόξων Σλάβων*, Θεσσαλονίκη 1990, 66-73, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

46 Κατά τον Αν. Δάρδα: «…Σταθμό στην ιστορική πορεία της επαρχίας Σισανίου και Σιατίστης αποτελεί η μακρόχρονη αχιερατεία του Ζωσιμά. Η εξηκονταετής ποιμαντορία του (1686-1746), με εμδιάμεση άνοδό του δύο φορές (1695-1699 και 1707-1709) στον αρχιεπισκοπικό θρόνο της Αχρίδος, αποτελεί τη γονιμότερη, στα χρόνια της οθωμανικής κυριαρχίας, περίοδο της ιστορίας της Σιάτιστας και της επαρχίας. Η πνευματική, εκπαιδευτική, πολιτιστική και οικονομική ανάπτυξη που σημειώθηκε κατά την περίοδο αυτή αντικατοπτρίζεται στους ναούς, τα σχολεία και τα αρχοντικά σπίτια της Σιάτιστας. Ο Ζωσιμάς υπήρξε δυναμική προσωπικότητα με πολύπλευρη εκκλησιαστική, εκπαιδευτική και πολιτική δραστηριότητα». Βλέπε Α. Δάρδα, *Η Επισκοπή-Μητρόπολη Σισανίου και Σιατίστης*. Θεσσαλονίκη 2006, σ. 27

πατριάρχης ολοκλήρου του Ιλλυρικού[47]. Η παράσταση του αγίου Μεθοδίου ως Αρχιεπισκόπου Μοραβίας στο παρεκκλήσι του Αγίου Σάββα στη Μονή Χιλανδαρίου απλώς αντιγράφει την παράσταση της Στεμματογραφίας[48].

Ανακεφαλαιώνοντας θα θέλαμε να τονίσουμε τον ιδιαίτερο ρόλο που διαδραμάτισε στη διάδοση της λατρείας των δύο αγίων η Αρχιεπισκοπή Αχρίδος, όπως αυτή παρουσιάζεται και από την παρακολούθηση των εικαστικών παραστάσεών τους. Τα λειτουργικά κείμενα της Αχρίδος, της Μοσχόπολης και του Βερατίου είναι απόρροια του όρου Balkania Orthodoxa, διότι αυτά συντάχτηκαν κάτω από μια ορθόδοξη βαλκανική ελληνική παράδοση, είναι επηρεασμένα από σλαβικά βουλγαροκεντρικά κείμενα και απευθύνθηκαν, ως επί το πλείστον, στο ποίμνιο της Αρχιεπισκοπής Αχρίδος, το οποίο ήταν πολυεθνικό, με ελληνική παιδεία.

Κάτι ανάλογο της περιόδου αυτής στον τομέα της τέχνης είναι το παρεκκλήσι του Τιμίου Προδρόμου στο Πρωτάτο. Εκεί συναντάμε σε τοιχογραφίες του 1526 πρόσωπα αγίων της Αχρίδος, όπως των Κλήμεντος, Εράσμου, Θεοφυλάκτου, Κωνσταντίνου Καβάσιλα κ. ά.,[49]. Επίσης στο υπ' αρ. 198 χφ της Ι. Μ. Δοχειαρίου περιέχονται βίοι και ακολουθίες αγίων της Αχρίδος (πρβλ. Έρασμος, Κωνσταντίνος Καβάσιλας, Νεκτάριος Βιτολίων κ.ά.). Τα έργα πιστοποιούν την Αθωνίτικη αυτή παράδοση της Αχρίδος, δηλαδή τους δεσμούς μεταξύ των λαών της Βαλκανικής Ορθοδοξίας. Πολύ δε μάλλον που στο πιο πάνω χειρόγραφο καταχωρούνται ιδιόχειρα έργα του Αγίου Μαξίμου του Γραικού[50].

Σήμερα οι μεθοδεύσεις των δυνάμεων εκείνων που εποφθαλμιούν την ενότητα ανάμεσα στους λαούς της Βαλκανικής, με την παραπληροφόρησή τους και την παρερμηνεία πολλών θεμάτων, κατορθώνουν να μας φέρουν σε αντίθεση, ακόμα και σε θέματα που εκ των πραγμάτων δημιουργήθηκαν, για να συσφίξουν τις σχέσεις των Σλάβων με τους Έλληνες. Αυτή η εικόνα εντοπίζεται στο έργο των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου, που αφιέρωσαν τη ζωή τους στην ένταξη των Σλάβων στην τροχιά του Ελληνορθοδόξου πνεύματος. Το έργο των αγίων αποδεικνύει και την ελληνική τους καταγωγή.

Το έργο των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου και των μαθητών τους έφερε τα πλήθη των Σλάβων στην τροχιά του βυζαντινού πολιτισμού και πνεύματος. Οι σημερινοί ερευνητές, μελετώντας το έργο τους, πρέπει να κινούμαστε στην ίδια κατεύθυνση.

47 Σ. Κίσσας, *Εικαστικές παραστάσεις,* σ. 336.
48 Σ. Κίσσας, *Εικαστικές παραστάσεις,* σ. 336.
49 Αθ. Αγγελόπουλος. «Το γενεαλογικόν δένδρον της οικογενείας των Καβάσιλα». *Μακεδονικά* 17(1977) 369-370.
50 Κ. Τσιλιγιάννης, Ιερά Ακολουθία αγίου Εράσμου, ποιηθείσα από τον άγιο Μάξιμο τον Γραικό. Άγιον Όρος 2006.

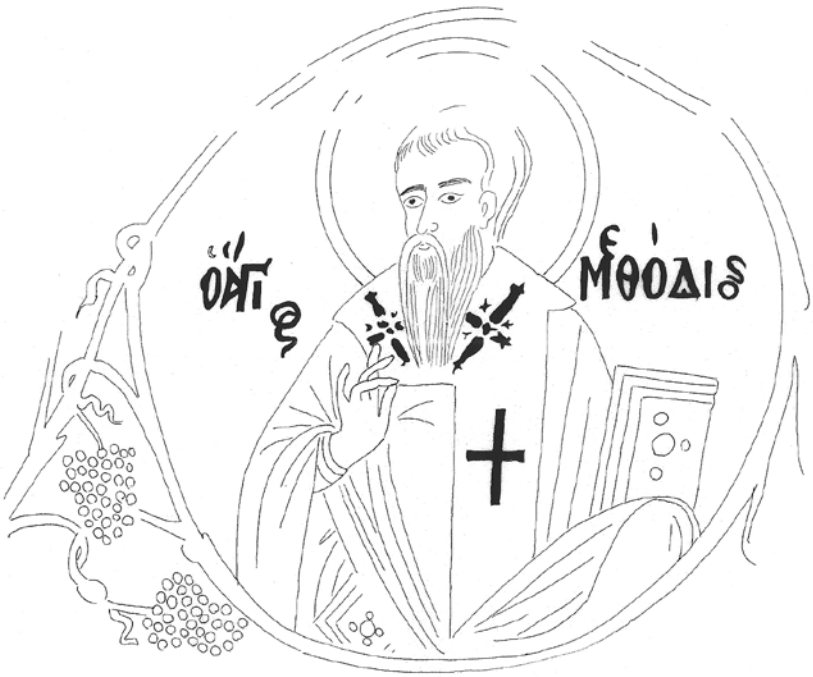
Βασιλική San Clemente Ρώμης.
Ο άγιος Κύριλλος.

Βασιλική San Clemente Ρώμης.
Ο άγιος Μεθόδιος.

Βασιλική SanClemente Ρώμης. Η αποστολή των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου στους Χάζαρους.

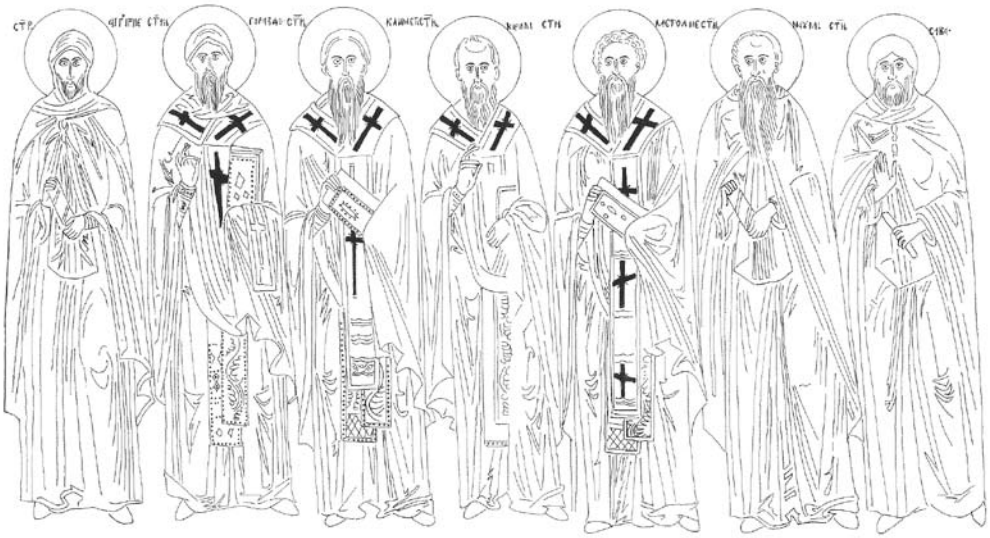
Οι άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος – Ναός Αγίου Γεωργίου – Κουρμπίνοβο – 1191.

Ο άγιος Μεθόδιος, από την παράσταση των αγίων Επταρίθμων στο ναό του Προφήτη Ηλία Σιάτιστας – 1744.



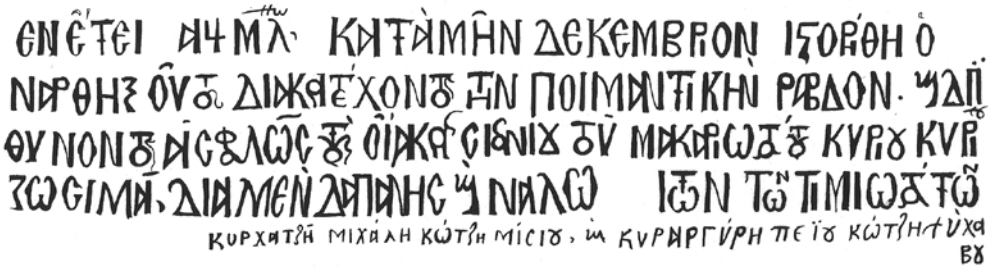
Ο άγιος Μεθόδιος, από την παράσταση των αγίων Επταρίθμων στο ναό του Προφήτη Ηλία Σιάτιστας – 1744. Σχέδιο Ι. Σίσιου.

Οι άγιοι Επτάριθμοι – Μονή Σλήμνιτσας Πρεσπών – 1612.



Οι άγιοι Επτάριθμοι – Μονή ΣλήμνιτσαςΠρεσπών – 1612. Σχέδιο Ι. Σίσιου.

Επιγραφή Προφήτου Ηλία Σιάτιστα



Επιγραφή Προφήτου Ηλία Σιάτιστα. Σχέδιο Ι. Σίσιου

Ο άγιος Σάββας, από την παράσταση των αγίων Επταρίθμων στο ναό του Προφήτη Ηλία Σιάτιστας – 1744.

Ο άγιος Σάββας,από την παράσταση των αγίων Επταρίθμων στο ναό του Προφήτη Ηλία Σιάτιστας – 1744. -Σχέδιο Ι. Σίσιου.

Ο άγιος Ναούμ - από την παράσταση των αγίων Επταρίθμων
στο ναό του Προφήτη Ηλία Σιάτιστας – 1744

Ο άγιος Ναούμ - από την παράσταση των αγίων Επταρίθμων στο ναό του Προφήτη Ηλία Σιάτιστας – 1744 - σχέδιο Ι. Σίσιου

Οι άγιοι Επτάριθμοι. Ναός Γεννήσεως της Θεοτόκου – Μονή Αρδευούσης (1744).

Οι άγιοι Επτάριθμοι. Ναός Γεννήσεως της Θεοτόκου – Μονή Αρδευούσης (1744). Σχέδιο Ι. Σίσιου.

Οι άγιοι Επτάριθμοι – Ι.Ν. Παναγίας - Βεράτι 1806, Ιωάννης Τσετήρης.

Οι άγιοι Επτάριθμοι – Ι.Ν. Παναγίας -Βεράτι 1806, Ιωάννης Τσετήρης. Σχέδιο Ι. Σίσιου.

Η Εμφανιση του Πορτρετου του Αγιου Κωνσταντινου - Κυριλλου του Φιλοσοφου στην Μνημειακη Ζωγραφικη στην Τεταρτη και Πεμπτη Δεκαετια του 14ου αιωνα

Ιωάννης Σίσιου

Τα πορτρέτα του Αγίου Κωνσταντίνου-Κυρίλλου (826/27-869), που έχουν διατηρηθεί στη μνημειακή ζωγραφική είναι πολύ λίγα[1]. Αν εξαιρέσουμε τις παραστάσεις στα μνημεία της Ρώμης[2], τα παλαιότερα στη βυζαντινή επικράτεια είναι αυτά της Αγίας Σοφίας στην Αχρίδα[3] (1056) (εικ.1) και του Αγίου Γεωργίου στο Kurbinovo[4] (1191) (εικ.2).

Η διακόσμηση στο πρώτο μνημείο, στο οποίο φιλοξενούνται οι μορφές τους είναι δημιούργημα του Αρχιεπισκόπου Αχρίδας Λέοντος (1037-1056). Όπως είναι γνωστό με την τοποθέτηση του πρώην χαρτοφύλακα του Οικουμενικού Πατριαρχείου σ' αυτό το θρόνο, εισάγεται πλέον η συνήθεια οι αρχιερείς να είναι ελληνικής καταγωγής. Στον συγκεκριμένο Αρχιεπίσκοπο χρεώνεται η επιλογή των απεικονίσεων της κάτω ζώνης του ιερού της προσκομιδής και του διακονικού, στις οποίες περιλαμβάνονται σπουδαίοι Πατριάρχες Κωνσταντινουπόλεως, Αντιοχείας, Αλεξανδρείας,

1 М. Ћоровић-Љубинковић, *Одраз култа Ћирила и Методија у балкансој средњовековној уметности,* Кирил Солунски, књ. 1, 123-130.

2 L.Boyle, *Saint Clement,* Rome 1963, 7-11, 19, 34, В.Пандурски-Св.Босилков, *Кирил и Методий в Рим,* София 1970, 30-48, πιν. 1-21, όπου αναφέρεται και όλη η παλαιότερη βιβλιογραφία.

3 С. Радојчић, *Прилози за историју најстарије Охридског сликарства,* Зборник Радова Византолошког института, VIII/2, Београд 1964, 368, Ц.Грозданов, *Појава и продор портрета Климента Охридског у средњовековној уметности*, ЗЛУМС 3, Нови Сад 1967, 53-56, του ιδίου, *Портрети на светителите од светителите од Македонија од IX-XVIII век,* Скопје 1983, 17-38.

4 Cv.Grozdanov-D.Barđieva, *Sur les portraits des personnages historiques a Kurbinovo,* Зборник Радова Византолошког института, XXXIII, Београд 1994, 61-74.

Ιεροσολύμων, επίσκοποι της Μικράς Ασίας, Ρωμαίοι πάπες και Αρχιεπίσκοποι Κύπρου, καθώς και οι άγιοι Κύριλλος, Κλήμης Αχρίδας και Μεθόδιος. Στον καθεδρικό ναό της Αχρίδας ο άγιος Κύριλλος εικονίζεται με την ιδιότητα του θεμελιωτή ενός πολιτιστικού και πνευματικού έργου, το οποίο συνέχισε αμέσως μετά ο άγιος Κλήμης, ο οποίος παριστάνεται δίπλα του. Η τρίτη κατά σειρά μορφή στην παρουσίαση των αρχιερέων του νότιου τοίχου, η οποία είναι αρκετά κατεστραμμένη σήμερα, είναι ο άγιος Μεθόδιος. Η εικονογραφική αυτή ενότητα ερμηνεύεται ως μια πομπή διδασκάλων του χριστιανισμού και του πολιτισμού στην ευρύτερη περιοχή μέσα στα πλαίσια της πολιτικής θεώρησης των αρχιεπισκόπων της Αχρίδας να παρουσιάζονται ως συνεχιστές τους[5].

Στο δεύτερο μνημείο στο ναό του Αγίου Γεωργίου στο Κουρμπίνοβο, η ταυτοποίηση των μορφών των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου στο νότιο τοίχο του Ιερού Βήματος, κρίνεται ως καθοριστικής σημασίας γεγονός για την μελέτη των πορτρέτων τους. Τους δύο αδελφούς παραστέκεται εξ αριστερών ο άγιος Κύριλλος Αλεξανδρείας, ο οποίος διατηρεί τα συνηθισμένα φυσιογνωμικά χαρακτηριστικά που αποτυπώνονται στη βυζαντινή μνημειακή ζωγραφική. Η αναγνώριση έγινε χάρη στη διάσωση των επιγραφικών δεδομένων[6]. Όπως στην Αγία Σοφία, έτσι και στο Κουρμπίνοβο φέρουν τον τίτλο των διδασκάλων[7]. Η τοποθέτηση της μορφής του Αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας δίπλα τους, εκτός από το μήνυμα της πνευματικής διασύνδεσης των δύο προσώπων που μεταφέρει, δίνει και τις απαραίτητες εξηγήσεις για την σύγκριση που γίνεται στις πηγές[8].

5 Σ. Κίσσας, *Εικαστικές παραστάσεις των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου στη θρησκευτική τέχνη,* Πρακτικά Συνεδρίου προς τιμήν των αυταδέλφων Κυρίλλου και Μεθοδίου, Θεσσαλονίκη 1986, 324.

6 Д. Барђиева, *Курбиново-800 години подоцна,* Лик, Скопје 1991.

7 Στην επιστολή του ηγεμόνα της Μοραβίας Ραστισλάβ που απευθύνει στον Αυτοκράτορα Μιχαήλ, το περιεχόμενο της οποίας αναφέρεται στον Βίο του Αγίου Κυρίλλου, διατυπώνεται το αίτημα για την αποστολή ενός επισκόπου και ενός διδασκάλου, πρόσωπα τα οποία θα μπορούσαν να εξηγήσουν την ορθή πίστη στη σλαβική γλώσσα, βλ. П.А.Лавров, *Материалы по истории возникновения древнейтей славянской писъмености,* Ленинград, АН СССР, 1930, 1-36, 39-66, Ђ.Трифуновић, *Ћирило и Методије,* Μετάφραση του Βίου του Αγίου Κυρίλλου από την παλαιοσλαβική στη σερβική γλώσσα, Београд 1964, 100, Α.-Α. Ταχιάος, *Κύριλλος και Μεθόδιος,* Μετάφραση του Βίου του Αγίου Κυρίλλου από την παλαιοσλαβική στην ελληνική γλώσσα, Θεσσαλονίκη 2008, 80. Ωστόσο στον Βίο του Αγίου Μεθοδίου και την Legenda Italica δεν γίνεται λόγος για επίσκοπο, αλλά μόνο για διδάσκαλο, βλ. F. Grivec et Tomšić, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes,* (RSI Knjiga 4), Zagreb 1960, 61-62.

8 Αναφέρεται ως άλλος Κύριλλος στην Ακολουθία προς τιμήν του Αγίου Κωνσταντίνου του Φιλοσόφου, του μετονομασμένου σε Κύριλλο και διδασκάλου της σλαβικής γλώσσας, που γράφτηκε από άγνωστο συγγραφέα, βλ. Ђ. Трифуновић, *Ћирило и Методије,* μετάφραση της Ακολουθίας από την παλαιοσλαβική στη σερβική γλώσσα, 134.

Αυτές οι δύο πρώιμες παραστάσεις, οι οποίες παρουσιάζουν παρόμοια τυπολογία, προσφέρουν ορισμένα πολύτιμα στοιχεία, που αφορούν στον εντοπισμό της γραμματειακής βάσης πάνω στην οποία στηρίχθηκαν, καθώς και στην αποκάλυψη των ιδεών των προκαθημένων της εκκλησίας της Αχρίδας. Ο άγιος Κύριλλος παριστάνεται και στα δύο παραδείγματα σε προχωρημένη ηλικία, με λευκή κοντή κόμμωση και ανάλογη γενειάδα, ενώ φέρει αρχιερατική ενδυμασία και το επίθετο διδάσκαλος. Εικονίζεται μαζί με τον αδελφό του Μεθόδιο με την ενδιάμεση παρεμβολή του Αγίου Κλήμη Αχρίδας στην πρώτη περίπτωση και την προσθήκη της μορφής του Αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας στη δεύτερη. Ανάμεσα στις δύο απεικονίσεις μεσολαβεί η συγγραφή του Βίου του Αγίου Κλήμη Αχρίδας από τον Αρχιεπίσκοπο Θεοφύλακτο[9], της οποίας τα ένδεκα πρώτα κεφάλαια αφιερώνονται στους Θεσσαλονικείς αδελφούς.

Τα εικονογραφικά χαρακτηριστικά των αγίων με αρχιερατική ενδυμασία και την επωνυμία του διδασκάλου στις απεικονίσεις που ακολουθούν στα σωζόμενα μνημεία του 14ου αιώνα, φαίνεται να μην επαναλαμβάνονται. Συνεχίζει όμως να διατηρείται ο προβληματισμός για τα δύο πρόσωπα των αρχιερέων που εικονίζονται στο Staro Nagoričino (1316-1318). Στο ναό του Αγίου Γεωργίου, δύο άγιοι με τα ονόματα Κύριλλος και Μεθόδιος παριστάνονται στον κύκλο του Μηνολογίου δίπλα στον προφήτη Αμώς[10]. Ορισμένοι μελετητές θεώρησαν ως λαθεμένη την ημερολογιακή τοποθέτηση που κοσμεί τον συγκεκριμένο κύκλο από άγνοια του τοπικού αγιολογίου, σε ημέρες που δεν ανταποκρίνονται στις ημέρες της μνήμης τους, στοιχείο που έπεισε και οδήγησε στην ταύτιση των εικονιζόμενων με τους διδασκάλους των Σλάβων[11]. Στις νεώτερες όμως έρευνες[12] γίνεται πλέον σαφές ότι πρόκειται για τους Αγίους Κύριλλο επίσκοπο Γορτυνίας (206-299) και Μεθόδιο πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως (788-846)[13]. Όπως όλα δείχνουν, οι ζωγράφοι Ευτύχιος και Μιχαήλ δεν παραπλανή-

9 Το κείμενο του εκτενούς Βίου του Αγίου Κλήμεντος, το οποίο συνέγραψε ο Αρχιεπίσκοπος Αχρίδας Θεοφύλακτος, δημοσιεύτηκε από τους: N. L. Tunickij, *Monumenta ad ss Cyril et Methodii successorum vitas resque gestas pertimentia,* London 1972, 66-140, А. Милев, *Гръцкие жития на Климент Охридски,* София 1966, 76-146, Α. Α. Ταχιάος, *Πηγές εκκλησιαστικής ιστορίας των ορθόδοξων σλάβων,* Θεσσαλονίκη 1990, 18-54. Κριτική έκδοση των έργων του έχει γίνει από τους: Б. Ангелов, Х. Кодов, К. Куев, К. Иванова, *Събрани съчинения,* I-III, София 1970-1977, PG 126, 1193-1240.

10 В.Р.Петковић, *Календар у старом српском живопису,* Старинар н.с.,2 (1922), Београд 1923, 7, П.Мијовић, *Менолог,* Београд 1973, 245, 280, Ц.Грозданов, *Портрети,* Скопје 1983, 28-30.

11 Ц.Грозданов, *Свети Константин-Кирил и свети Методиј во византиското сликарство од балканските земји,* Живописот на Охридската архиепископија, Скопије 2007, 302.

12 Б.Тодић, *Старо Нагоричино,* Београд 1995, 117.

13 Στο Συναξάρι Κωνσταντινουπόλεως για τις 14 Ιουνίου αναφέρεται η μνήμη των δύο συγκεκριμένων αγίων: «2. τῇ αὐτῇ ἡμέρα μνήμη τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρός ἡμῶν Μεθοδίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, και 3. τῇ αὐτῇ ἡμέρα μνήμη τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Κυρίλλου ἐπισκόπου Γορτύνης, τῆς ἐν τῇ Κρήτῃ νήσῳ», βλ. P.H.Delehaye, ed. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanum*, Societe des Bollandistes, Bruxelles 1902, 749-750.

θηκαν στην τοποθέτηση των αγίων που εικονίζονται ως επίσκοποι. Ο άγιος Κύριλλος παριστάνεται με κοντό πυκνό γκρίζο γένι και κοντά λευκά μαλλιά. Ο άγιος Μεθόδιος φορά πολυσταύριο και παρουσιάζεται πιο γέρος με υψηλό μέτωπο και μακρύ οξύ ασπρισμένο γένι. Όλα αυτά συμβαίνουν σε μία εποχή που έχει ξεχωριστό ενδιαφέρον, επειδή εκδηλώνεται η ισχυρή θέληση του Κράλη Μιλούτιν να βυζαντινοποιήσει το σερβικό κράτος και να δεχτεί όλες τις πολιτισμικές του καταβολές.

Ωστόσο, η απεικόνιση που κάνει ιδιαίτερη εντύπωση και εντοπίζεται στις βαλκανικές χώρες στις επόμενες δεκαετίες, είναι αυτή του Αγίου Κωνσταντίνου – Κυρίλλου, που εικονίζεται με την επωνυμία Φιλόσοφος[14], πρώτα στο ναό του Αγίου Νικολάου στο Staničenje της Σερβίας[15] (1331/1332) (εικ.3-4) και μετά στο ναό του Αγίου Πέτρου στο Berende της Βουλγαρίας[16] (μέσα 14ου αιώνα) (εικ.5, σχ.1). Πρόκειται για μία παράσταση η οποία αποκτά τεράστια σημασία, επειδή τοποθετείται στην αψίδα του ιερού βήματος, εκεί που συνήθως τοποθετούνται οι μεγάλοι άγιοι αρχιερείς συμμετέχοντας στη Θεία Λειτουργία. Τυπολογικά ο άγιος και στα δύο παραδείγματα φαίνεται να έχει πάρει αρκετά στοιχεία από τον άγιο Κύριλλο Αλεξανδρείας. Στα δύο αυτά τα μνημεία ο άγιος εικονίζεται με αρχιερατική στολή και επισκοπική μήτρα στο κεφάλι[17], ενώ η γενειάδα και τα μαλλιά έχουν αποκτήσει σκουρόφαιους χρωματισμούς. Κατά μία έννοια η μορφή και η ενδυμασία εξισώνονται με τις αντίστοιχες του Αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας, που ήταν και το πνευματικό του πρότυπο[18]. Οι μικρές διαφορές στην εμφάνιση παραπέμπουν σε μια όχι και τόσο ξεκάθαρη αποσαφήνιση της τυπολογίας του προσώπου του. Οι απεικονίσεις του Αγίου, στις οποίες εμφανίζεται με την επωνυμία *Φιλόσοφος,* θεωρούμε ότι πρέπει να εξεταστούν σχετικά με την θέση στην οποία τοποθετούνται και την παράδοση την οποία μεταφέρουν.

Γνωρίζουμε ότι παραστάσεις του Αγίου Κυρίλλου – Κωνσταντίνου με το επίθετο Φιλόσοφος αναγνωρίζονται τουλάχιστον σε έξι εκκλησίες από την μεταβυζαντινή περίοδο [19]. Σε όλες αυτές τις εκκλησίες ο άγιος εικονίζεται στην αψίδα του Ιερού

14 Ο τίτλος, του αποδόθηκε παράλληλα μ' αυτόν του διδασκάλου στο πανεπιστήμιο της Μαγναύρας Κωνσταντινουπόλεως και αναφέρεται τόσο στον Βίο του Αγίου Κυρίλλου, όσο και στις υπόλοιπες ιστορικές πηγές πολλές φορές.

15 Ch. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church,* London 1982, 106-108, М. Поповић-С. Габелић-Б. Цветковић-Б. Поповић, *Црква Светог Николе у Станичењу,* Београд 2005, (Συλλογικό έργο), το κείμενο για τον Κύριλλο Φιλόσοφο έγραψε η С. Габелић, 146-153.

16 Е.Бакалова, *Стенописите на църквата при село Беренде,* София 1976, 24-25.

17 С.Кукијарис, *О представљању св. Кирила Филозофа као епископа,* Зограф 28, Београд 2000-2001, 50-54.

18 Για την συγκεκριμένη ταύτιση, βλ. Грозданов, *Портрети*, 30. Γενικά για τα δάνεια ορισμένων προσωπογραφικών χαρακτηριστικών και άλλων στοιχείων, βλ. Walter, *Art and Ritual,* 103-107, E. Piltz, *Kamelaukion et mitra,* Stockholm 1977, 54-55, 71.

19 Για τα μεταβυζαντινά παραδείγματα, τα οποία εντοπίζονται στη Σερβία και τα Βαλκάνια, όπως

βήματος μαζί με τους μεγάλους αρχιερείς, συνήθως δίπλα στον άγιο Ιωάννη τον Ελεήμονα, με την μήτρα των Αλεξανδρινών Πατριαρχών, η οποία, αν δεν υπήρχε το επίθετο, θα μπορούσε άνετα να ταυτιστεί με αυτή του Αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας.

Η γραμματειακή βάση πάνω στην οποία στηρίχθηκε ο Λέων της Αχρίδας για την παρουσίαση του Αγίου Κωνσταντίνου-Κυρίλλου ως επισκόπου θα μπορούσε να είναι ο *Σύντομος Βίος του Κωνσταντίνου-Κυρίλλου*, κείμενο των αρχών του 10ου αιώνα ή λίγο αργότερα, το οποίο εντάχθηκε στο Συναξάρι με ημερομηνία 14 Φεβρουαρίου[20]. Στο κείμενο αυτό αναφέρεται ότι ο άγιος Κύριλλος έγινε Επίσκοπος Παννονίας. Η ισότιμη παρουσίαση του Αγίου με τον Απόστολο Παύλο είναι πιθανό να εξυπηρετούσε τα σχέδια του αρχιερέα της Αχρίδας, γεγονός που συνέβαλε και στη διάδοση του χριστιανισμού στη νεοϊδρυθείσα αρχιεπισκοπή. Ο συγκεκριμένος παραλληλισμός υπάρχει στον 8ο ειρμό, ο οποίος ψέλνεται στον όρθρο της 14ης Φεβρουαρίου. Δημιουργός αυτού του παραλληλισμού πιθανολογείται ότι ήταν ο άγιος Κλήμης της Αχρίδας[21].

Ανεξάρτητα από την σλαβική γραμματειακή βάση, η έρευνά μας για την προέλευση της σύνθετης ενότητας οδηγεί και στο έργο του Θεοφύλακτου Αχρίδας. Η πνευματική και διανοητική ανάπτυξη του Θεοφύλακτου ασφαλώς έχει αναφορά στην τεράστια παράδοση που συνάντησε στην Αχρίδα. Ο αναγνώστης των γραπτών του μπορεί να επαναφέρει στη μνήμη του ότι οι ιδρυτές της παράδοσης Κύριλλος και Μεθόδιος, εκτός από την επινόηση του σλαβικού αλφαβήτου, μετέφρασαν ελληνικά λειτουργικά βιβλία, δημιούργησαν λογοτεχνική γλώσσα με πρότυπο την ελληνική, γλώσσα, την οποία καταλάβαιναν εκείνη την εποχή όλοι οι Σλάβοι. Αυτή η γλώσσα η παλαιοσλαβική, κοινή κληρονομιά των λαών που συμμετείχαν στην βυζαντινή κοινοπολιτεία, έγινε η δίοδος μέσω της οποίας εξασφαλίστηκε η μόνιμη επιρροή του

στη μονή Morača (1574-1577), στον Άγιο Νικόλαο στο Đurakovac του Peć (1592), στην Αγία Τριάδα στο Pljevalj (1594/1595), στον Άγιο Σάββα στο Velimlje του Nikšić (γύρω στα 1605), στο νάρθηκα των Αγίων Αποστόλων του Peć (1565), στο ναό της Παναγίας στη Slivnica (1606/1607) των Πρεσπών, στη μονή Studenica (1668), βλ. С.Петковић, *Морача,* Београд 1986, 102, του ιδίου, *Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије 1557-1614,* Нови Сад 1965, 175-202, Ц. Грозданов, *Ћирило и Методије у уметности Пећке патријаршије,* Косовско-метохијски зборник, 1, Београд 1990, 144-146, του ιδίου, *Книжевно-историските основи на монашките претстави на св. Кирил Филозоф,* Спектар 14, Скопје 1989, 19-27, του ιδίου, *Свети Константин-Кирил,* 2007, 305, З. Гавриловић, *Живопис вестибила Богородичне цркве у Студеници. Избор тема и симполика,* Студеница и византијска уметност око 1200 године, Београд 1988, 185-186.

20 К. Иванова, *Стара българска литература,* 4, Житиеписни творби, София 1986, 515, Α.-Α. Ταχιάος, *Η εθνικότης Κυρίλλου και Μεθοδίου κατά τας σλαβικάς ιστορικάς πηγάς και μαρτυρίας,* Κυρίλλῳ και Μεθοδίῳ, τ.2, 1968, 119, του ιδίου, *Κύριλλος και Μεθόδιος,* Θεσσαλονίκη 1992, 244-245.

21 Трифуновић, *Ћирило и Методије,* 108-109, 123, 141, 143.

κόσμου που μιλούσε ελληνικά. Ήταν η δυνατή πολιτισμική σχέση ανάμεσα στους Σλάβους και το Βυζάντιο. Έτσι οι ορθόδοξοι Σλάβοι απέκτησαν ένα διεθνές μέσο για τη λειτουργία, τη γραφή και την λογοτεχνία. Χάρη στους Κύριλλο και Μεθόδιο και τους μαθητές τους, δημιουργήθηκε η βάση μιας πολιτισμικής παράδοσης, στην οποία ενώθηκαν ελληνικά και σλαβικά στοιχεία.

Η παράδοση που συνδέθηκε με τον Κύριλλο και τον Μεθόδιο, οικοδόμησε από την αρχή της εμφάνισής της (τον 9ο αιώνα) μια ξεκάθαρη ιδεολογία. Αυτή η ιδεολογία στηρίχθηκε πάνω στην πίστη ότι μπροστά στο Θεό όλες οι γλώσσες είναι ισότιμες καθώς και η γλώσσα στην οποία τελείται η χριστιανική λειτουργία είναι ευλογημένη. Απ' αυτό προκύπτει ότι κάθε λαός ο οποίος αποκτά μια τέτοια γλώσσα, εξασφαλίζει περίοπτη θέση και ανεβαίνει στην κλίμακα του λαού που προορίζεται να υπηρετήσει τον Θεό. Η συγκεκριμένη ιδεολογία αποτυπώθηκε στα πρώιμα λογοτεχνικά έργα, όπως είναι οι Βίοι των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου. Οι Σλάβοι διατήρησαν αυτή την κληρονομιά, και τον επόμενο αιώνα συνεισέφεραν σημαντικά ώστε να διευρυνθεί. Η μεταφραστική – αντιγραφική σχολή της Αχρίδας που ίδρυσε ο Κλήμης, έγινε ο άμεσος κληρονόμος της μοραβικής παλαιοσλαβικής σχολής.

Οι συγγραφείς που έγραψαν στα τέλη του 9ου και τις αρχές του 10ου αιώνα, ήταν οι πιο θερμοί υποστηρικτές των ιδρυτών της παράδοσης. Δύο αιώνες αργότερα, γράφοντας στο ύφος του Αγίου Κλήμη, του οποίου ήταν μακρινός κληρονόμος, ο Θεοφύλακτος μπορούσε να αξιοποιήσει την πλούσια λογοτεχνική παράδοση που συνδέθηκε με την παράδοση του Κυρίλλου και του Μεθοδίου[22].

Στον Βίο του Αγίου Κλήμη υπάρχουν ορισμένα χωρία, στα οποία διακρίνεται ο θαυμασμός του Θεοφύλακτου γι' αυτή την Κυριλλομεθοδιανή παράδοση, ενώ παράλληλα διαπιστώνεται και η κρυφή του επιθυμία να ταυτιστεί μ' αυτή[23].

Ο Λόγος του Θεού είναι η βασική σύλληψη αυτής της παράδοσης. Οι συγγραφείς, που ακολούθησαν τον Κύριλλο και Μεθόδιο εφάρμοσαν αυτή την ιδέα πάνω στην αποκάλυψη της θεϊκής αλήθειας. Σ' αυτήν μπορούσε να οδηγηθεί κανείς με τη χρησιμοποίηση της ομιλίας του κάθε λαού, ενώ οι συγγραφείς θεωρούσαν ότι οι Σλάβοι έχοντας πλέον την Λειτουργία και την Αγία Γραφή στην μητρική τους γλώσσα, προσέλαβαν συγχρόνως και τον *Λόγο*, ένα δώρο το οποίο τους βοήθησε να κατανοή-

22 G.Soulis, *The Legacy of Cyril and Methodius to the Southern Slavs,* Dubarton Oaks Papers, XIX (1965), 19-43.

23 Θαυμάζει τον άγιο Κύριλλο για τον οποίο λέει : « *ὁ πολύς μέν την ἐξω φιλοσοφίαν, πλείων δέ την ἐσω, καί τῆς τῶν ὄντων ὄντως φύσεως ἐπιγνώμων, μᾶλλον τοῦ ένός ὄντος, ὦ τά πάντα ἐκ μη φαινομένων το εἶναι ἔλαβον»,* και εντοπίζει την συνεισφορά του Αγίου Πνεύματος στη δωρεά του Λόγου, «*πρός τόν παράκλητον ἀποβλέπουσιν, οὗ πρῶτον δῶρον αἱ γλῶσσαι καί τοῦ λόγου βοήθεια*».

σουν την ορθόδοξη λατρεία[24]. Η αληθινή αξία μιας τέτοιας πρόσληψης του Λόγου, αποτυπώνεται με εσωτερική δύναμη και ευγλωττία στην ποιητική εισαγωγή της μετάφρασης του Τετραευαγγελίου από τον Κύριλλο. Ένα χωρίο αυτής της εισαγωγής έχει ως εξής: «*Ακούστε τώρα με την λογική σας όλοι εσείς οι Σλάβοι, ακούστε τον Λόγο, επειδή αυτός έρχεται από το Θεό, ο Λόγος που τρέφει την ανθρώπινη ψυχή, δυναμώνει την καρδιά και το νού, ο Λόγος που προετοιμάζει τους ανθρώπους να γνωρίσουν το Θεό*»[25]. Η σημασιολογική και μυστική σχέση που υπάρχει ανάμεσα στον Λόγο της ευλογημένης γλώσσας του λαού και στην ενσάρκωση του Λόγου, που είναι ο ίδιος ο Χριστός, εμφανίζεται αρκετές φορές στον εκτενή Βίο του Αγίου Κλήμη της Αχρίδας. Ο συγγραφέας του Βίου Θεοφύλακτος Αχρίδας αναπολεί τα γεγονότα της επίσημης τελετής, κατά την οποία ο πάπας ευλογεί και τοποθετεί στο Ιερό Βήμα μιας ρωμαϊκής εκκλησίας τις σλαβικές μεταφράσεις των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου και παρατηρεί : «*Τί γάρ τῷ λόγῳ λόγου τούς λογικούς ἀλογίας λυτρουμένου τερπνότερον, εἰπερ τῷ ὁμοίῳ τό ὅμοιον ἥδεται;*»[26]. Παρόμοιο λογοπαίγνιο κάνει ο Θεοφύλακτος και σ' ένα άλλο χωρίο, στο οποίο αποκαλύπτεται ότι ο άγιος Κλήμης Ρώμης ήταν ο βασικός προστάτης της αποστολής στους Σλάβους: «*καί δέχεται τόν φιλόσοφον* (τον άγιο Κύριλλο) *ὁ φιλόσοφος*,(ό άγιος Κλήμης), *ὁ μέγας διδάσκαλος τήν τοῦ λόγου φωνήν προσλαμβάνεται, ὁ τῶν ἐθνῶν καθηγητής τόν τοῖς ἔθνεσι φωτίσαντα τό φῶς τῆς γνώσεως εἰσοικίζεται*»[27].

Η μελέτη συγκλίνει στην άποψη ότι βασικός σκοπός της απεικόνισης του Αγίου Κυρίλλου με αυτά τα χαρακτηριστικά είναι να καταδείξει την αγωνία των κτητόρων για ανακάλυψη και παρουσίαση του αληθινού. Ουσιαστικά πρόκειται για προσπάθεια πού θέλει να παρουσιάσει τη συνέχεια της ορθόδοξης θεολογίας και φιλοσοφίας στο πέρασμα των αιώνων και να ανασυνθέσει τη σχέση της και τις ταυτοσημίες της με την αρχαιοελληνική φιλοσοφική παράδοση και τους εκφραστές της. Στο έργο του Θεοφύλακτου, στο οποίο εκφράζεται η παράδοση της Αχρίδας, ξεχωρίζουν τα πρόσωπα κλειδιά, το καθένα για την εποχή του και ανασυντίθεται ο μυστικός άξονας επικοινωνίας και συνεπώς κοινωνίας τους, που στην προκειμένη περίπτωση είναι η αναζήτηση του αληθινού.

Το κυρίαρχο όμως ζήτημα που μας απασχολεί είναι ο λόγος για τον οποίο εμφανίζεται ο συμφυρμός ανάμεσα στις μορφές του Αγίου Κυρίλλου του Φιλοσόφου και

24 Д.Оболенски, *Шест византијских портрета,* Београд 1991, 76-77.
25 R.Jakobson, *Selected Writing,* VI/1, Bernin-New York-Amsterdam 1985, 194.
26 Θεοφύλακτου Αχρίδας, *Βίος του αγίου Κλήμεντος,* III, 9.
27 Στο ίδιο, III, 11.

του Αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας[28]. Ο άγιος Κύριλλος Αλεξανδρείας είναι γνωστό ότι στα συγγράμματα του καταπιάνεται με το μεγάλο ζήτημα του τρόπου της ένωσης των δύο φύσεων του Χριστού σε ένα πρόσωπο, σε μία υπόσταση. Το θέμα αυτό οδήγησε στην διατύπωση αιρετικών θέσεων που είτε υπερτόνιζαν την θεϊκή φύση, είτε υποβίβαζαν τον Χριστό σε ένα απλό κτίσμα του Θεού. Οι αιρετικές θεωρίες, όπως ήταν φυσικό, αμφισβητούσαν τον απολυτρωτικό χαρακτήρα της ενανθρώπισης του Λόγου, και συνακόλουθα και τον ρόλο της Παρθένου Μαρίας ως Θεοτόκου. Στις επιστολές και τις πραγματείες του ανέλαβε να εξηγήσει πως στο πρόσωπο του σαρκωθέντος Χριστού ενώθηκαν ασυγχύτως, ατρέπτως, αδιαιρέτως η θεϊκή και η ανθρώπινη φύση σε μία υπόσταση[29]. Η κατ' αυτόν τον τρόπο ένωση συνέβη την στιγμή του Ευαγγελισμού, όταν η Θεοτόκος συνέλαβε τον Θεάνθρωπο[30]. Στα γραπτά του Κυρίλλου η φράση *καθ' υπόστασιν* σημαίνει και ταυτίζεται με το *κατ' αλήθειαν*, το πραγματικό. Στη σκέψη του Αλεξανδρινού, η *καθ' υπόστασιν* ένωση των δύο φύσεων, σημαίνει ένωση αληθινή, πραγματική, φυσική στο πρόσωπο του Λόγου. Η έρευνα της προέλευσης των όρων που χρησιμοποιεί ο Κύριλλος και η αλεξανδρινή σχολή, όπως η συγκεκριμένη φράση *καθ' υπόστασιν*, οδηγεί στο έργο του Ποσειδωνίου, του στωϊκού φιλοσόφου που υπήρξε η βασική δανειστική πηγή.

Και στο πιο αξιόλογο έργο του Κυρίλλου, στο οποίο εξετάζεται το μυστήριο της ενανθρώπισης του Λόγου του Θεού[31], εφαρμόζεται ένας διάλογος, ο οποίος απομιμείται τους πλατωνικούς διαλόγους, ένα συνηθισμένο για την εποχή εκείνη φαινόμενο. Η διαλογική συζήτηση γίνεται με κάποιο υποθετικό πρόσωπο, το οποίο ονομάζεται Ερμείας. Η αρχή γίνεται με την αναφορά του Ερμεία στην αίρεση του δοκητισμού, σύμφωνα με την οποία ο εκ Θεού Λόγος ναι μεν έγινε άνθρωπος, αλλά δεν προσέλαβε την σάρκα από την Παρθένο. Στη συνέχεια, ο Ερμείας κατά τον ίδιο τρόπο αναφέρεται και στις άλλες αιρέσεις, όπως είναι του Αρειανισμού και του Απολλιναρισμού και παίρνει τις κατάλληλες απαντήσεις.

Ο πνευματικός συμφυρμός, ο οποίος διαπιστώθηκε ανάμεσα στα δύο πρόσωπα, οδήγησε στην τοποθέτηση του πορτρέτου του Αγίου Κυρίλλου του Φιλοσόφου και

28 Για το θέμα του συμφυρμού στην εικονογραφία των δύο μορφών, βλ. Грозданов, *Портрети,* 30, С.Габелић, *Прилог познавања живописа цркве Св.Николе код Станичења,* Зограф 15 (1987), 31-32, Ch. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church,* London 1982, 103-107.

29 Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Επιστολή 40*, PG 77, 192D-193A, *«Δύο μὲν φύσεις ἠνώσθαι φαμέν, μετά δὲ γε τὴν ἕνωσιν, μίαν πιστεύομεν τὴν τοῦ Υἱοῦ φύσιν, ὡς ἑνός, πλὴν ἐνανθρωπήσαντος καὶ σεσαρκωμένου».*

30 Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Επιστολή 49*, PG 77, 177A, *«Τὸν Θεὸν Λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν».*

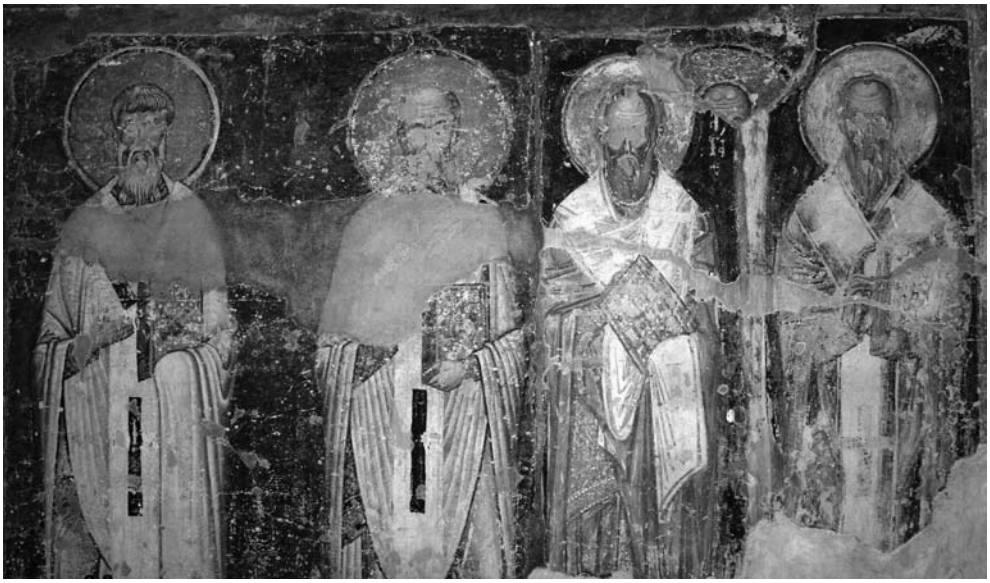
31 Κυρίλλου Αλεξανδρείας, *Περί της ενανθρωπήσεως του Μονογενούς,* PG 75, 1192-1193.

στα δύο μνημεία, πολύ κοντά στην αψίδα του Ιερού Βήματος, εκεί όπου παριστάνεται και η Θεοτόκος, η οποία κρατά στην αγκαλιά της τον σαρκωμένο Λόγο, καθώς και η σκηνή του Ευαγγελισμού που συμβολίζει την σύλληψη του Λόγου. Για τη συγκεκριμένη εικονογραφική ανάμιξη αξιοποιείται από τη μια πλευρά η Κυριλλομεθοδιανή παράδοση και από την άλλη το έργο του Αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας. Δεν είναι καθόλου απίθανο και η χρήση του όρου *φώς ελλάμψεως υποστατικόν*[32], από τον Γρηγόριο Παλαμά και τους Ησυχαστές την ίδια περίπου χρονική περίοδο με τις διακοσμήσεις των δύο εκκλησιών, να φέρνει ξανά στο προσκήνιο αυτή την υποστατική ένωση.

Σε σύνδεση με όλα τα προηγούμενα, οι απεικονίσεις του Αγίου Κυρίλλου χωρίς επιθετικό προσδιορισμό σε ορισμένα μνημεία της ευρύτερης περιοχής της Καστοριάς, τα οποία χρονολογούνται από τα μέσα του 14ου αιώνα έως τα μέσα του 15ου αιώνα, όπως είναι ο Ταξιάρχης Μητροπόλεως (1359) (εικ.9), ο άγιος Αθανάσιος του Μουζάκη (1383/84) (εικ.10), ο Χριστός Ζωοδότης στο Μπόριε (εικ.11), ο άγιος Ανδρέας του Ρουσούλη (~1400) (εικ.12, σχ.2), ο ναός της Υπαπαντής Πρεσπών (αρχές 15ου αι.) (εικ.13) και η Παναγία Ζευγοστασίου (1432) (εικ.14), προκαλούν εύλογες τυπολογικές απορίες. Ο άγιος Κύριλλος παριστάνεται κατά τον ίδιο τρόπο και στην ίδια θέση με τον άγιο Πέτρο στο Μπερέντε. Η παρατήρηση αυτή μας οδηγεί στη σκέψη της ηθελημένης ασάφειας, η οποία προέκυψε από την καθιέρωση του συγκεκριμένου συμφυρμού ανάμεσα στα δύο πρόσωπα.

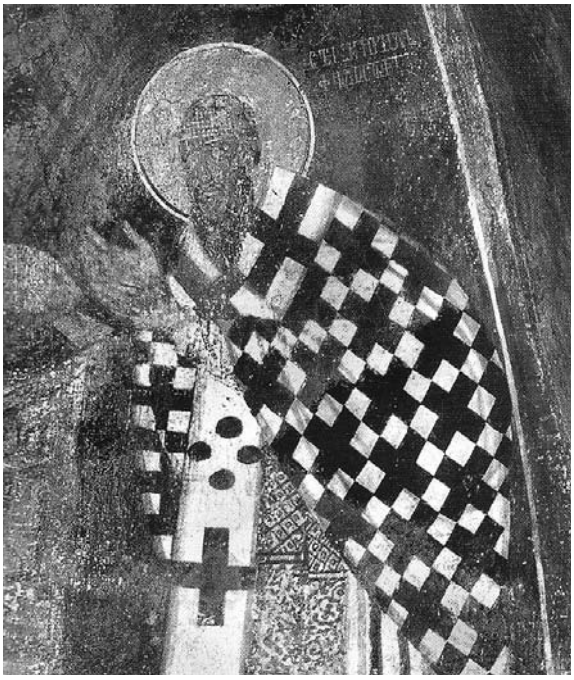
32 Το *φώς ελλάμψεως υποστατικόν*, διακρίνεται πάνω από τη μορφή του αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας στην παράσταση του Αγίου Αθανασίου του Μουζάκη.

Εικόνες

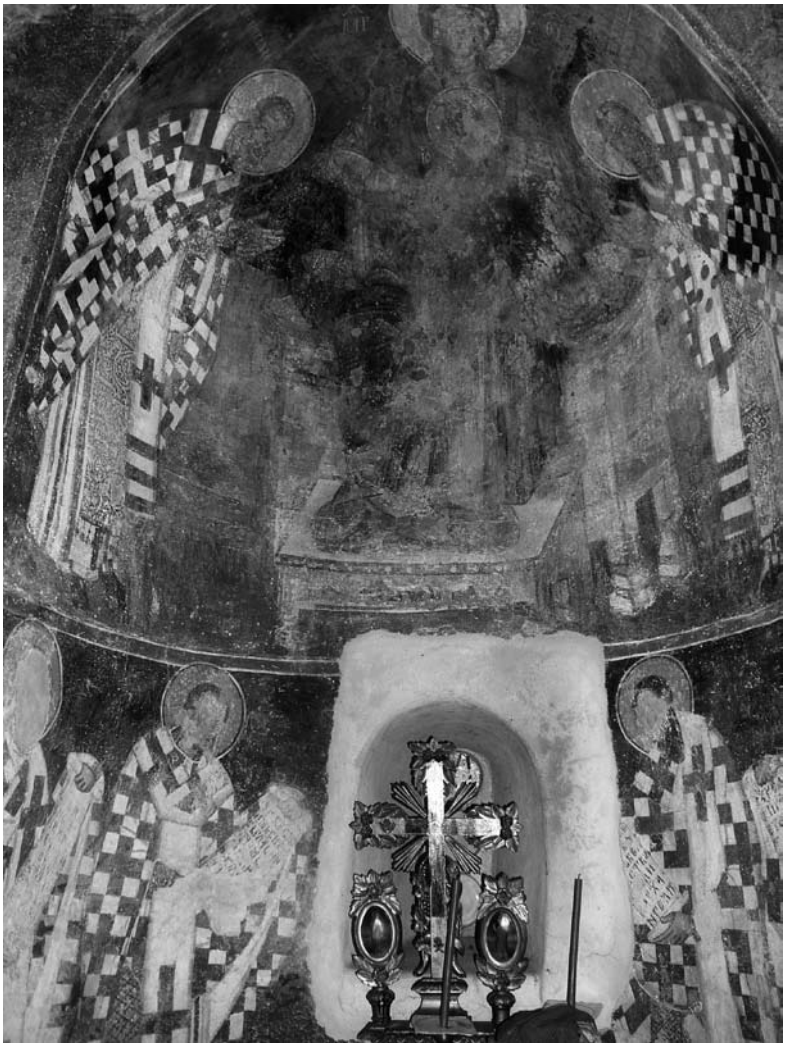


1. Αγία Σοφία Αχρίδας – Οι άγιοι Κύριλλος, Κλήμης Αχρίδας και Μεθόδιος

2. Άγιος Γεώργιος Kurbinovo – Οι άγιοι Μεθόδιος και Κύριλλος



3. Άγιος Νικόλαος Staničenje – Ο άγιος Κύριλλος ο Φιλόσοφος

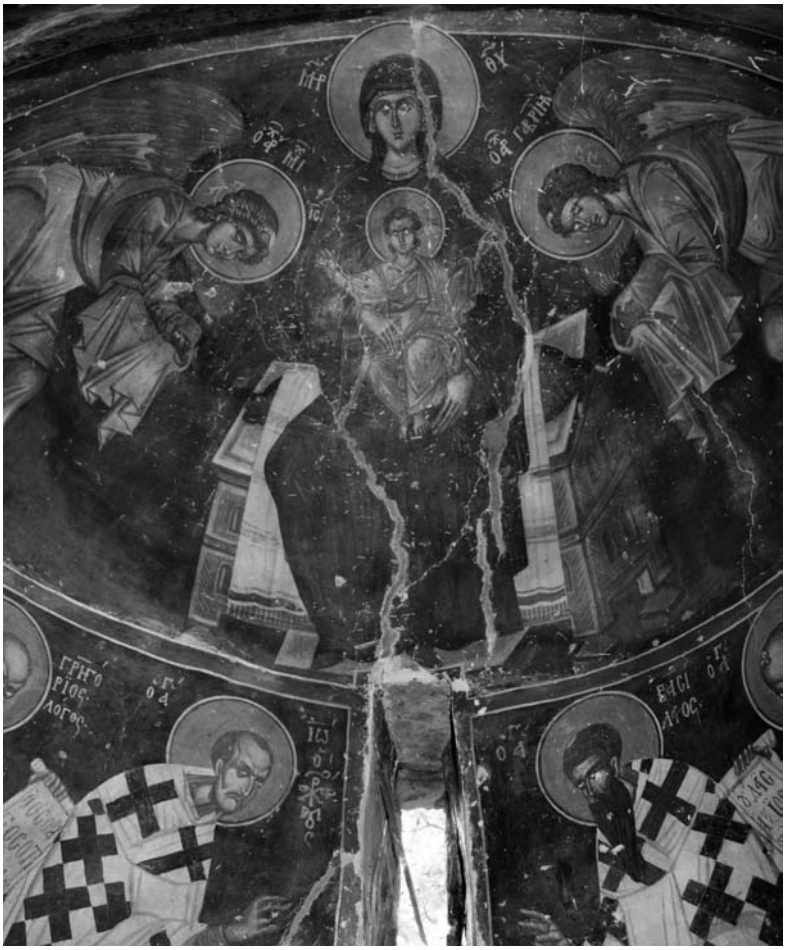


4. Άγιος Νικόλαος Staničenje- Ανατολικός τοίχος

5. Άγιος Πέτρος Berende – Ο άγιος Κύριλλος ο Φιλόσοφος

6. Άγιοι Ανάργυροι Καστοριάς – Ανατολικός τοίχος

7. Άγιος Γεώργιος Kurbinovo – Ανατολικός τοίχος



8. Άγιος Δημήτριος Bobоštica – Ανατολικός τοίχος

9. Ταξιάρχης Μητροπόλεως Καστοριάς – Ο άγιος Κύριλλος

10. Άγιος Αθανάσιος του Μουζάκη – Ο άγιος Κύριλλος

11. Χριστός Ζωοδότης Borje - Ο άγιος Κύριλλος

12. Άγιος Ανδρέας του Ρουσούλη – Βόρειος τοίχος Ιερού

13. Υπαπαντή Πρεσπών - Ο άγιος Κύριλλος

14. Παναγία Ζευγοστασίου - Ο άγιος Κύριλλος

Σχέδια

1. Ανατολικός τοίχος Αγίου Πέτρου Berende – E. Bakalova

2. Άγιος Ανδρέας του Ρουσούλη - Ο άγιος Κύριλλος – Ι. Σίσιου

3. Άγιος Νικόλαος Staničenje - Ο άγιος Κύριλλος ο Φιλόσοφος - Ι. Σίσιου

Brick by Brick: Texturality in the Architecture During the Age of king Milutin

*Jasmina S. Ćirić**

The analysis of buildings of the late 13th and 14th century monumental architecture helps us to assemble a cohesive group of churches sited primarily in distant Constantinople, Thessaloniki and Serbia. Architecture during the reign of King Milutin has traditionally formed the connective tissue in constructing a corpus of related monuments in the region. In this paper, however there are examined various aspects of the facade ornaments, its placement and meaning during the patronage of King Milutin or precisely addressed: question of textuality/texturality of facades in time in question and how monumental decoration in Thessaloniki's churches may have been connected to a representation of specific theological subjects represented with architectural devices.[1] Direction of King Milutin's state to Byzantium strongly influenced the monumental architecture. The reception of the model was given a symbolic meaning, which means that it should be included in a long-accepted notion of architectural iconography. In this sense, the ratio of building

1 * Jasmina S. Ćirić, Research Assistant, Institute for Art History, Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Serbia; jciric@f.bg.sc.rs

This article is written within the framework of two projects: "Christian culture on the Balkans in Middle Ages: Byzantium, Serbs and Bulgars from 9th to 15th century" (177015) and "Medieval Art in Serbia and its European context" (177036) financed by the Ministry of Education, Science and Technological Development of Republic of Serbia. The article was read on the conference conference «Cyril and Methodius: Byzantium and the World of the Slavs» held 28 – 30th November 2013 at the Museum of Byzantine Culture in Thessaloniki.

My most profound gratitude goes to Dr Slobodan Ćurčić, professor emeritus for providing me fruitful discussion during the conference «Cyril and Methodius: Byzantium and the World of the Slavs» on the general idea of exterior interpretation of the walls in the age of King Milutin.

towards the model produced specific architectural solutions. At the end of the 13th century certain brickwork irradiation of Constantinopolitan and Thessalonians aesthetics were translated in Serbia during the reign of King Milutin and certainly in a later period during the 14th century.[2] It is previously concluded in architectural historiography of this period, that in Thessaloniki external decoration was approached in a different way and that "In some monuments of Thessaloniki such as the church of H. Apostoloi and H. Aikaterini there can be seen certain basic features belonging to Constantinople.[3]

Nevertheless, in terms of architectural and artistic praxis it may not be justified the usage of the term secondity or secondicity of Thessaloniki but synchronicity. Not necessary to remind that in the foci are not dependence, nor repetition or usage of the so called Macedonian dome or Thessalonian dome,[4] questions which could be in addition discussed in order of intentional symmetry or asymmetry,[5] but the same theological background recognized and put in the language of exterior décor and narrative interaction.

Recognizing the manifold ways in which narrative and space interact is fundamental to our understanding of narrative depictions, spatial turn and architectural representations. Therefore the process of recognizing of upmost importance is: the sphere of sensitivity of methodological devices operated by researcher, and the fact that, in historiography, dedicated to the Byzantine society, architectural decoration made by brick has so far not been observed from the proposed vantage points of narration of visual exegesis.[6] Understanding the original context for any specific place, building or object is impossible due to the limits of our own modern/contemporary perspective. Subjectivity must be integrated within the practices of scholarship and should inform any general truths we attempt to gain from the analysis of particulars. Our work can thus aim at an inter-locative engagement with the material of study, situating our own position in relation to that of other times and places and remaining open to the multiple voices and narratives that emerge from such an approach. How accessible are general truths before falling into the danger of over-essentializing? And third, the importance of situating our own subjectivity – acknowledging our relative position vis-à-vis the subject

2 P. L. Vocotopoulos, «The role of Constantinopolitan Architecture during the Middle and Late Byzantine Period», Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 31/2 (1981), 556, 557; S. Ćurčić, «The Role of Byzantine Thessalonike in Church Architecture in the Balkans»," Dumbarton Oaks Papers 57 (2003), 65-84.
3 G. Velenis, «Building techniques and external decoration during the 14th century in Macedonia», L'art de Thessalonique et des pays bakaniques et les courants spirituelles au XIVe siècle, Belgrade 1987, 95.
4 Velenis, «Building techniques», 99.
5 On the idea of asymmetry: B. Cvetkovic,« Intentional Asymmetry in Byzantine Imagery: The Communion of the Apostles in St. Sophia of Ochrid and later instances», Byzantion 76 (2006), 74-96.
6 K. Tsoures, Ο κεραμοπλαστικός διάκοσμος των υστεροβυζαντινών μνημείων της βορειοδυτικής Ελλάδος, Καβάλα 1988; Ch. Bouras, Master craftsmen, craftsmen and building activities in Byzantium, The economic history of Byzantium, ed. A. E. Laiou, Washington, DOS XXXIX, 539-554;

matter (or material substance) that we seek to understand or contextualize historically. It is impossible to place ourselves in the past through scholarly effort alone and it is important to remember that materiality as a point of entry does not transcend the limits of any religion or ideology. As a methodology and/or theoretical approach, focusing on material form does not erase our own creed(s).

It is scholarly known, that King Milutin succeded to conquer the Byzantine territory and gain a considerable part of Byzantium as his own domain in northern Macedonia and made Serbia a great power.[7] King Milutin's usage of art for validating his rule was masterly. He launched a vast program of building activities in architecture on a large scale, both in Serbia, in Greece, Jerusalem and Constantinople.[8] The way he manifests himself in royal portraits was an efficient means to proclaim legitimacy, what was recognized as *imitatio Constantini*.[9] In Milutin endowments certainly it is possible to recall elements emanated most likely as Constantinopolitan but synchronously present in Thessaloniki. His imperial allusions as the thirteenth Apostle and Episkopos ton ektos, bishop in external matters are emphasized by Archbishop Danilo II in his work *Životi kraljeva I arhiepiskopa srpskih*.[10] But these ideas are not represented only with king Milutin's imperial portraits, which nevertheless stay as proof par excellence of pretentions, than exterior architectural decoration which, synchronosly recall believer's eye-catching.[11]

Visual narrative between King Milutin endowments and Thessalonian ones, resists the evidentiary sequential models of written narrative. The complex visual structures trouble the linear logic of written text, and have often left modern interpreters in their lack of allegiance to those texts, so in the past we often analyzed sources of the architecture or influences but not the universal message of narrative in architecture, which has very same meaning as frescoe narrating. It is the practice or art of narration or story-telling by words, paintings and brickwork decoration.[12]

7 E. Piltz, *Kral Milutin and the Paleologan Tradition*, Byzantinoslavica LXIX 2011, 173-188.

8 B. Todić, *Serbian Medieval Painting: The Age of King Milutin*, Belgrade 1999.

9 S. Marjanović-Dušanić, *Vladarska ideologija Nemanjića. Diplomatička studija,* Beograd 1997, 287 – 300; V. J. Djurić, «Le nouveau Constantin dans l'art serbe médiéval», Lithostrôton : Studien zur Byzantinischen Kunst und Geschichte : Festschrift für Marcell Restle, Stuttgart/Anton Hiersemann 2000, 55-65.

10 *Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih. Službe,* napisao arhiepiskop Danilo II, prir. Gordon Mak Danijel, Damnjan Petrović ; današnja jezička varijanta Lazar Mirković, Dimitrije bogdanović, damnjan Petrović, Beograd 1988, 109-150 ; I. Mavromatis, *La foundation de l'Empire serbe, Le kralj Milutin,* Thessalonique 1978, 16sq.

11 S. Ćurčić, *Gračanica. Istorija i arhitektura,* 2nd ed, Beograd 1998, 87-140.

12 For narration in wall painting in the age of King Milutin: B. Djurić, «Plato, Plutarch and the Sibyl in the Fresco Decoration of the Episcopal Church of the Virgin Ljeviska in Prizren», Byzantine Narrative. Papers in honour of John Scott, ed. J. Burke, U. Betka, P. Buckley, K. Hay, R. Scott, A. Stephenson, Australian Association for Byzantine Studies, Melbourne 2006, 274 – 283.

Repeating or selective replication of specific architectural designs in sacred medieval architecture was the basis for making conclusions about the scope of architectural practice. The formation of the whole was the result of appreciation of the program in important respects, similar to the spiritual and cultural framework within a particular area. Selective replication of parts of earlier models or visual narrative is what Marcus Rautman has convincingly demonstrated in his examinations of plans of Palaeologan churches in Thessaloniki and aims of ktetors.[13]

Fig. 1. Staro Nagoričino, photo: J. S. Ćirić

Fig. 2. Gračanica, photo : J. S. Ćirić

Fig. 3. St. Elias church in Thessaloniki, photo: J. S. Ćirić

King Milutin also used extensively selective replication in his endowments: interrelations between Staro Nagoričino Church **[fig. 01]**, precisely its façade decoration or precisely said "economia" and most important monuments of that time in Constantinople and Thessaloniki. Questions pertaining to the meaning of the ornaments and its substance became key for understanding the notion of Byzantine art and the way that materials were linked through its transformative forces. What follows is the 'jargon' or preferably an attempt of interpretation. How to describe the phenomena of architectural narratives made brick by brick?[14] Is it adequate to join two monuments: for instance Staro Nagoričino brickwork and St. Elias **[fig. 02, 03]** or Holy Apostles in Thessaloniki or to connect it with Constantinopolitan streams? Is it adequate to join it with simple 'and' as invariable conjunction and non-contrasting joining ideas? Is it possible to understand the nature of relationship suggested and exactly what constitutes an exact visual communication of these monuments? For whom these interconnectedness had meaning?

To ponder these concerns attention will be turned to substance of materials used as a fundamental concept in architecture. In the architecture during the reign of King Milutin and generally during the period of Palaiologoi brick was

13 M.L. Rautman, *The Church of the Holy Apostles in Thessaloniki: a Study in Early Palaeologian Architecture*, UMI 8417210, Ann Arbor MI, 1984, 281sq.

14 In Serbian historiography the only one study published with the aim of further examinations of brick and differential brick thermal analysis is: *Bricks from serbian medieval monasteries*, ed. M. Ristić, S. M. Ćirković, V. R. Korać, Beograd 1989, 80, 81.

used extensively as one of the materials for creating of narrative.[15] Visual narrative resists the evidentiary sequential models of written narrative. The complex visual structures trouble the linear logic of written text, and have often left modern interpreters frustrated in their lack of allegiance to those texts. Narrative is not only written, it can be spoken as well and the impact of this duality is keenly felt in Byzantine narrative imagery. It is the practice or art of narration or story-telling.[16] In attempting to provide a more propositional sense to our understanding of ritual, one approach would be to return to the substance of used materials that stood in for holy places and/or people with a minimum of craftsmanship or human intervention, affecting their Like the metonymic link eulogia that bore his imprint, brick and building might correspond to body and soul, informing human experience in ways that similarly range from the intimate and personal to the symbolic and universal form.

Brick as product of dry exaltation of earth[17] was the main execution material in several late Byzantine wall structures: Virgin Ljeviška Church, Holy Apostles and Prophet Elijah in Thessaloniki.[18] This was an important architectural achievement, testimony of architectural polychromy made by earthly materials and "fire" of the eye coming from the object seen, which results in a visual stream.[19] It must be stressed, that such kind of vision blurs the distinction between subject and object; it unifies seen and seer.[20] Fire is immanence; it is why the heavenly beings are described as fiery: *"For our God is a consuming fire"* (Hebr. 12: 29).[21] Earth seems to pervade brick and animates it; brick is traversed by an invisible stream which transfigures and ensouls the epidermis of wall**.** Fire is a mode of being uplifted to God "the power of fire causes a lifting up to the godlike".[22]

15 R. Ousterhout, *The Memory of Jerusalem: Text, Architecture and the Craft of Thought,* Jerusalem as Narrative Space: Erzählaum Jerusalem, ed. by Annette Hoffmann, Gerhard Wolf, Leiden – Boston, Brill 2012, 130 – 154.

16 I. Jevtić, *Narration or Visual Story-telling in Late Byzantine painting (1261 – 1453)*, lecture held at BFA Visual & Critical Studies Department NYC, 29th October 2013; Eadem, *"Being inside a book?" Some thoughts about Narrative Expression in Palaeologian Monumental Painting*, Symposium on Visual Culture of Byzantium, Getty Foundation-Pera Museum, Istanbul 2012 [forthcoming publication].

17 "I presume to everyone that fire and earth and water and air are solid bodies; and the form of a body, in every case, possesses depth also. Further, it is absolutely necessary that depth should be bounded by a plane surface; and the rectilinear plane is composed of triangles." *Plato in Twelve Volumes, Vol. 9* transl. by W.R.M. Lamb. London 1925, Timaeus, 53c.

18 Rautman, *The Church of the Holy Apostles in Thessaloniki,* 281; J. S. Ćirić, «Décryptage du mur : l'Arbre de Vie dans l'architecture byzantine tardive», Collection of Works "Spaces of Memory: Art, Architecture and Heritage", ed. A. Kadijević, Faculty of Philosophy, Belgrade 2012, 19 - 31.

19 R. Nelson, «Emphatetic Vision: Looking at and with a performative Byzantine Miniature», AH 30 / 4 (2007), 489 – 502.

20 C. Mango – J. Parker, «A Twelfth-century Description of St. Sophia», Dumbarton Oaks Papers 14 (1960), 237.

21 *The Celestial Hierarchy* 15.2, 329C; 15.7, 336C.

22 *The Celestial Hierarchy* 13.4, 305A.

Regarding brickwork compositions preserved at several examples of architecture during the reign of King Milutin (Staro Nagoričino, Ljeviška in Prizren, Gračanica), art historians followed the convention and used the term "aniconic" to designate the nature of the wall exterior articulation: system of semiotic signifiers disguised as non-figural representations of crosses or vegetal patterns but imbued with symbolic meanings.[23] Narrative voice of these patterns zigzags, dog – tooth friezes, meanders, chess fields, Tree of Life motives and heraldic signs, such as patterns based on swastika, play substantional role in reading of these brickwork narratives: the entire surface of the façade as sacred skin and substance of the church turns into a kind of texturized tapestry.[24]

Fig. 4. Staro Nagoričino, brickwork detail, photo: J. S. Ćirić

Brick structures the meaning of visual communication and directs the viewer to understand what is seen in a particular way.[25] Although it exceeds by far the temporal span of Byzantine Art History, the exterior surfaces of churches at the end of the 13th and in 14th century profoundly reflect the spiritual climate of society.[26] As Slobodan Ćurčić emphasised: «religious setting» implied «the church building as a three-dimensional form with its own exterior aesthetic characteristic», along with all other types of contents of each individual building, stating that «our task...requires that we look at individual components of such entities, not only outside their original settings but often substantionally removed from each other in time and space. Combining these elements mentally into a new «virtual» entity, we can begin to appreciate the vision expressed by the Byzantines in their churches.»[27]

Upper structures of exterior are often parts of a vaster ornamentation. One example of narra-

23 J. S. Ćirić, «West facade of Holy Archangels church in Štip: Economy of the wall», PATRIMONIUM. MK Year 5, N°10 (2012), 139 – 148.

24 Eadem, «Les emblèmes sur l'abside de l'église de Lesnovo», Zograf 35 (2012), 189 – 197.

25 Eadem, «Optic desires: toward better understanding of wall arrangement at the late 13th century Byzantine Architecture», Before and After the Fall of Constantinople The Center and Peripheries of Byzantine World in the Turbulent Times Before and After the Conquests of Constantinople in 1204 and 1453, ed. V. Stanković (forthcoming).

26 The problem of exterior decoration of the apse in byzantine architecture is almost completely excluded from broader analyses and interpretations of space and ritual. By so far study of Sheron Gerstel is the only one dedicated to the problem of painting in this compartment of the church. S. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries: Programs of the Byzantine Sanctuary,* Seattle – London, Washington University Press 1999 [with bibliography].

27 S. Ćurčić, «Religious Settings of the Late Byzantine Sphere», Byzantium. Faith and Power (1261-1557), ed. H. Evans, New York 2004, 65.

tive texture is a motif in Staro Nagoricino and Gračanica apse **[fig. 4, 5]**: the chevron or «opus spicatum» disappearing under its lower sides at the main window, window of north apse, north and south window of east bay.[28] Similar brickwork textures are visible on lateral sides of Staro Nagoričino, also at Hagia Ekaterine Church in Thessaloniki, and Church of Prophetis Elias in Thessaloniki.

Fig. 5. Gračanica, brickwork detail, photo: J. S. Ćirić

These ornaments represented various attributes of the Divine, whose presence they announced to the faithful before they entered into the church. Part of this imagery is also the meander, a motif of equally antique origin, but incomparably more commonly present in Byzantine art.[29]

In context of narratives and its usage it is also important to mention something about heraldry usage in architecture and its exteriorisation. It is well known, that double headed eagles are depicted on the painted socle in the narthex of the church of the Mother of God Ljeviska in Prizren. Fresco painting in Prizren bishopric was characterized as a work which visually presented the adoption of the Byzantine court ceremonies by King Milutin, so he accepted "the Palaeologus emblem of double headed eagle", and therefore "the rich draperies, decorated with the double-headed eagle, stretched under the feet of bishops, was depicted in the sanctuary and under the portraits of Nemanjić dynasty".[30] Linear ornament placed between the double-headed eagles remained unnoticed in the literature. It is the same motif of the two crossed diagonal lines that appears on the portraits of Jovan Oliver and apse in Lesnovo. Judging by these two diagonal cross lines depicted in the narthex, where the patron is presented, with his ancestors,[31] it could be assumed that this motif belonged to a group of dynastic emblems.[32] These ornaments of two diagonally crossed lines are similar to the decorations on the remains of the sarcophagi dated to the end of the 13th century in the Monastery

28 Ćurčić, *Gračanica,* 78, fig.65, 67, 68, 69.

29 For this motif in Late Byzantine architecture cf. J. S. Ćirić, «"Writing in Light": Same as Different at the West Façade of St. Sophia Church in Ochrid», International Conference: Serbian Language - Literature - Art - Art History, Faculty of Philology and Arts, Kragujevac, Serbia (forthcoming).

30 D. Panić — G. Babić, *Bogorodica Ljeviška*, Beograd 1975, 61.

31 B. Todić, «Natpis uz Jovana Olivera u naosu Lesnova», Zbornik radova Vizantološkog instituta 38 (1999/2000), 313 – 314.

32 Two crossed V ornaments also could be found in Dečani Monastery fresco illustrating the 20th verse of Theotokos Akathistos. Cf. N. Patterson Ševcenko, «Icons in the Liturgy», Dumbarton Oaks Papers 45 (1991), pl. 11; B. Todić – M. Čanak-Medić, *Manastir Dečani,* Beograd 2005, 368; Ousterhout, «Symbole der Macht», 100, note 45.

of Constantine Lips [fig.15],[33] in the exonarthex of Monastery Chora in Constantinople,[34] and finally apses and domes of Holy Apostles in and St. Elias in Thessaloniki.[35]

In an effort to make ornamental tremolo more readable, it is necessary to point to some concerns about the aim of these brick by brick narrating. If the brick is placed directly below or above the arches, presenting meticulously executed motifs as Life Giving Tree or fret patterns, same participate in the semantic conception of the facade. When one or several signs are understood as a detail and as an organic part of the wall**,** same are transformed into a dynamic visual experience and become an instrument of artistic creativity of the facade.[36]

If brickwork decoration of mentioned examples contribute to the complexity of architecture during the reign of King Milutin and later, whose text, picture and name are on it, to paraphrase verse from Matthew 22:20? These constructions are complex brickwork text and textures of strong visual codes which, depending surely on the level of education of each beholder not only in state of King Milutin but generally in Byzantine world were identified as *phantasiae*[37] or image producing tablets of memory of various contents and depth of meaning.[38]

As a specific wall-membrane made of brickwork cloisonné, the facades of the church reveals on its exterior surface the hidden mystery performed behind the altar.[39] It creates illusion that the wall is transparent; it is a paradoxical vision which gives rise to the effect of the walls having been de-materialised Transfiguration - μετεμορφώθη and Transubstatiaton -μετουσίωσις.[40] The membrane-like wall falls down around the church like a curtain, draping the body of the edifice, like a new skin. As Gregory of Nyssa stated, sense perception is

33 C. Mango - E. J. W. Hawkins, «Additional Finds at Fenari Isa Camii, Istanbul», Dumbarton Oaks Papers 22 (1968), 181 (with bibliography).

34 R. Ousterhout, *The Architecture of the Kariye Camii in Istanbul,* (Dumbarton Oaks Studies, XXV), Washington D. C. 1987, 70-71.

35 Velenis, «Building techniques», 96 fig 1, 101 fig.7.

36 D. Massaro, F. Savazzi, C. Di Dio, D. Freedberg, V. Gallese, G. Gilli, A. Marchetti, «When Art Moves the Eyes: A Behavioral and Eye-Tracking Study», PloS ONE 7 (5), May 2012, 1-16, esp. 2, 11.

37 M. Featherstone, «Theodore Metochites's Seimeioseis Gnomikai: Personal Encyclopedism», Encyclopaedic Trends in Byzantium, ed. P. van Deun—C. Macé [Orientalia Analecta Lovanensia 212], Leuven 2011, 333, 337.

38 M.Carruthers, *The Poet as Master Builder: Composition and Locational Memory in the Middle Ages*, New Literary History 24-4 (1993), 881-904; eadem, *Mental Images, Memory Storage, and Composition in the High Middle Ages*, Das Mittelalter 13 (2008), 63-79; Cutler, *op. cit,* 92; Pentcheva, *op. cit,*238. See also M.H. Caviness, *Images of Divine Order and the Third Mode of Seeing*, Gesta 22-2 (1983), 99-120, as well as significant insights relevant for future research presented in texts by N. Isar, *Chorography-A Space for Choreographic Inscription*, Bulletin of the Transilvania University of Braşov 2-51 (2009), 263-268.

39 N. Isar, *Le mur aboli: Le sacrement de la Parole dans les absides des eglises moldaves,* Byzantinoslavica 60.2 (1999), 611 – 632.

40 A. Andreopoulos, *Metamorphosis:* The *Transfiguration in Byzantine Theology And Iconography*, St Vladimir's Seminary Press 2005.

a means of reaching the spiritual or as written in Ps 18: 29: "In your strength I can crush an army with my God I can scale any wall".[41] It begun with the visitor seeing the church from a remote point and observing its approximate framework; the perception of the building intensified, became more visible and clearer with the approaching. Brick thus facilitated not only choral notion, observer's perception of the wall, than the universality of the messages displayed in Byzantine art, which tissue contained deep theological ideas.[42] One issue in all this that needs emphasis is, that observable differences in the material record may not reflect temporal change but rather different forms of theological experiments and philosophical positions.[43] That is Late Byzantine visual ekphrasis which resonates with Divine perfection. With façades as true living imagery religious reality evoked by visual texturized stimuli to unify in synchronous manner. This was the reason why the famous contemporary of King Milutin, Theodore Metochites, at the end of his Praise of his endowment in Chora compared walls with sacred substance through viewers/beholders dancing than with "*treasury of all ornaments, image of Heaven stretched like a skin"*.[44] This ornamentation frames and punctuates the viewers experience, it structures viewers interpretation and worshipper's understanding of his position in the Church itself. It was evidently a question of understanding that ornaments are best framed human contact with the holiness of interior and exterior.

The entire repertoire of such architectural potential was the product of further practical Constantinopolitan elaboration of the fundamental idea of the Christ's skin incarnated in the temple, the same as Holy Keramidion "a tile once made by hand now bears your form not made by hand"[45] hides meaning of brickwork in its material texture.

41 Gregory of Nyssa, *De Sancto Theodoro,* trans. Leemans et al., Let us Die That We May Live, 86.

42 S. K. Kissas, *Srpski srednjovekovni spomenici* u Solunu. Zograf 11 (1980), 29-43; *S. Ćurčić* "The Role of Late Byzantine Thessaloniki in Church Architecture in the Balkans," *Dumbarton Oaks Papers* 57 (2003), pp. 65-84.

43 For instance starting positions of the Church perception found in poetry of Theodore Methochites: Featherstone, «Theodore Metochites's Seimeioseis Gnomikai», 333-344.

44 I. Ševčenko, «The Logos on Gregory of Nazianzus by Theodore Metochites»*, Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit*, ed. W. Seibt (Vienna, 1996),114 – 115; M.Featherstone, *Metochites Poems*, Kariye Camii Yeniden, Istanbul 2012, 225.

45 A. Nikiphorova, «Nicholaos Mesarites: The Dekalog on the Passion Relics, kept in the church of the Virgin of the Pharos», Relikvii v Vizantii i Drevnei Rusi. Pismennye Istochniki (Relics in Byzantium and Medieval Rus'. Written Sources), ed. by Alexei Lidov, Moscow 2006, 205.

Ο ναος του Αγιου Νικολαου του Κυριτζη στην Καστορια. Σχολια και παρατηρησεις στην παλαιοτερη ζωγραφικη του (τοιχογραφιες και εικονες)

Αγγελική Στρατή

Ο ναός του Αγίου Νικολάου του άρχοντα Κυρίτζη[1] στην ενορία Βαρλαάμ, συγκαταλέγεται μεταξύ των ναών που οικοδομήθηκαν στην Καστοριά κατά την περίοδο της σερβικής κυριαρχίας (1342-1372)[2]. Πρόκειται για μικρό μονόχωρο ναό, διαστάσεων 6.25x4.60 μ., με νάρθηκα. (εικ. 1). Το όνομα του Νείλου, ως μοναχού και κτήτορος[3], που αναφέρεται σε αφιερωματική επιγραφή δύο δεσποτικών εικόνων από το τέμπλο του, του Χριστού Παντοκράτορος[4] και του αγίου Νικολάου[5] (εικ. 2), που φυ-

1 Για το ναό και τις τοιχογραφίες του βλ. σχετικά Π. Τσαμίσης, *Η Καστοριά και τα μνημεία* της, Αθήνα 1949, 134-135. *ABME* Δ(1938), 168-169 (Α. Κ. Ορλάνδος). E. N. Kyriakoudis, «La peinture murale de Kastoria pendant la deuxième moitié du XIVème siècle et ses relations avec l' art de Salonique et des pays balkaniques limitrophes», *Recueil des rapports du IVe Colloque Serbo-grec (L' art de Thessaloniuqe et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIVe siècle), Belgrade 1985*, Βελιγράδι 1987, 36-37, πιν. III-IV, όπου και η παλαιότερη βιβλιογραφία. Ν. Δόϊκος, Γ. Σίσιου, *Καστοριανά μνημεία. Μακεδονική κληρονομιά*, Αθήνα 1995, 120-123, εικ. 253-259. Ι. Σίσιου, «Ο Άγιος Νικόλαος του Κυρίτση στην Καστοριά και ο Άγιος Γεώργιος στο Pološko», *Symposium Niš I Vizantija IX*, Νις 2011, 330-333 και σποραδικά.

2 Για τη σερβική κυριαρχία στην Καστοριά βλ. Ε. Δρακοπούλου, *Η πόλη της Καστοριάς τη βυζαντινή και μεταβυζαντινή εποχή (12ος- 16ος αι.). Ιστορία- Τέχνη- Επιγραφές*, Αθήνα 1997, 97-98, όπου και η παλαιότερη βιβλιογραφία.

3 G. Kakavas, «Dedicatory Inscriptions and Painter Signatures in late-Byzantine Icons from the Region of Kastoria», *ΑΔ Α-Μελέτες* 57(1992), 405, εικ. 1-2.

4 Πρόκειται για την εικόνα με αριθμό καταγραφής 53/72. Βλ. σχ. Γ. Κακαβάς, *Βυζαντινό Μουσείο Καστοριάς*, Αθήνα 1996 (οδηγός), 6, εικ. σ. 11 και 15. Ε. Ν. Τσιγαρίδας, *Βυζαντινό Μουσείο Καστοριάς. Βυζαντινές και μεταβυζαντινές εικόνες*, Αθήνα 2002 (οδηγός), 10, εικ. 4.

5 Απλή αναφορά της σε I. Sissiou, «Two unpublished icons of the Kastoria school», *Zograf* 31(2006-2007), 192. Η εικόνα με αριθμό καταγραφής 8/1/76 και τον τίτλο «Εικόνα του αγίου Νικολάου με σκηνές του βίου του από την Καστοριά. Σχόλια και παρατηρήσεις» είναι υπό εκτύπωση από την γράφουσα στον τιμητικό τόμο του ακαδημαϊκού καθηγητή Π. Βοκοτοπούλου.

λάσσονται στο Βυζαντινό Μουσείο Καστοριάς, αποδεικνύουν με μεγάλη πιθανότητα τη λειτουργία του ως καθολικού άγνωστης μονής[6].

(εικ.1). Άγιος Νικόλαος του Κυρίτζη. Άποψη του ναού.

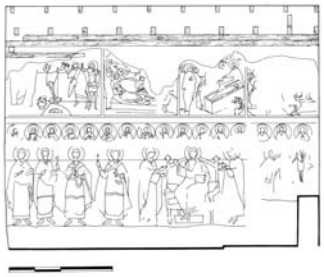
(εικ.2). Βυζαντινό Μουσείο Καστοριάς. Εικόνα αγίου Νικολάου με σκηνές του βίου του.

Ο μονόχωρος ξυλόστεγος ναΐσκος του 14ου αιώνα ανακαινίστηκε το 1654, με δαπάνες του ονομαστού καστοριανού άρχοντα Δημητρίου Κυρίτζη[7]. Από την αρχική φάση διατηρούνται οι τοιχογραφίες του βόρειου μισού του ανατολικού τοίχου (εικ. 3), όλου σχεδόν του βόρειου τοίχου (εικ. 4), του βόρειου μισού του αντίστοιχου δυτικού (εικ. 5) και λίγα σπαράγματα στην εξωτερική παρειά του δυτικού τοίχου (εικ. 6). Η νέα φάση εντοπίζεται στις εργασίες επέκτασης του ναού κατά πλάτος, με την προσθήκη δεύτερης κόγχης διακονικού και διεύρυνση του κυρίως ναού προς νότο, όπως επίσης και στην εικονογράφηση του νέου τμήματος, αλλά και της κάτω ζώνης όλου του δυτικού και του βόρειου τοίχου, από όπου θα είχαν εκπέσει και καταστραφεί οι αρχικές τοιχογραφίες του[8]. Τότε ιστορήθηκε όλη η επιφάνεια της εξωτερικής παρειάς του δυτικού τοίχου. Οι φάσεις διαφοροποιούνται καθαρά στην εξωτερική παρειά του ανατολικού τοίχου (εικ. 3). Ο ανακαινιστής και κτήτορας του 1654 διατήρησε τις αρχικές τοιχογραφίες που ήταν σε καλή κατάσταση και συμπλήρωσε, ολοκληρώνοντας με νέες, τα τμήματα που ήταν κατεστραμμένα[9].

Οι τοιχογραφίες του 14ου αιώνα ακολουθούν το εικονογραφικό πρόγραμμα των βυζαντινών και μεταβυζαντινών ναών όχι μόνο της Καστοριάς αλλά και της ευρύτερης περιφέρειάς της, με περιορισμό στην επιλογή των θεμάτων, λόγω και του μικρού μεγέθους του, κυρίως στο Δωδεκάορτο και στα Θεία Πάθη. Κάτω από το αέτωμα της στέγης του ανατολικού τοίχου με τη σκηνή της Ανάληψης (εικ. 7), στην αψίδα της κόγχης του ιερού βήματος (εικ. 3), εικονίζεται όρθια η Θεοτόκος που φέρει την επωνυμία η Αχειροποίητος, πλαισιωμένη από ασώματες δυνάμεις, με τον Μελισμό κάτω και τους συλλειτουργούντες ιεράρχες

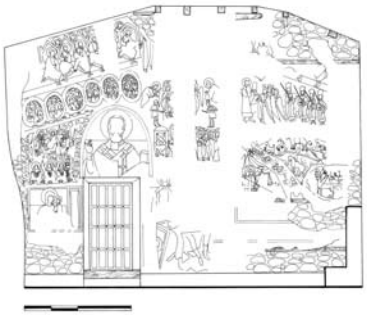
6 Την άποψη αυτή ενστερνίζονται οι παραπάνω μελετητές του μνημείου. Βλ. σχετ. υποσημ. αρ. 3-5.
7 Για τη δεύτερη φάση ανακαίνισης και τοιχογράφησης του ναού βλ. Μ. Παϊσίδου, *Οι τοιχογραφίες του 17ου αιώνα στους ναούς της Καστοριάς. Συμβολή στη μελέτη της μνημειακής ζωγραφικής της δυτικής Μακεδονίας*, Αθήνα 2002, 34, 50-52, όπου και η παλαιότερη βιβλιογραφία.
8 Παϊσίδου, *Οι τοιχογραφίες του 17ου αιώνα*, 34.
9 Σίσιου, «Ο Άγ. Νικόλαος του Κυρίτση και ο Άγ. Γεώργιος στο Pološko», 331-333.

(εικ.3). Άγιος Νικόλαος του Κυρίτζη. Ανατολικός τοίχος (σχέδιο).



(εικ.4). Άγιος Νικόλαος του Κυρίτζη. Βόρειος τοίχος (σχέδιο).

(εικ.5). Άγιος Νικόλαος του Κυρίτζη. Δυτικός τοίχος (σχέδιο).



(εικ.6). Άγιος Νικόλαος του Κυρίτζη. Εξωτερική παρειά δυτικού τοίχου (σχέδιο).

αγίους Βασίλειο το Μέγα, Αθανάσιο Αλεξανδρείας και Γρηγόριο τον Θεολόγο (εικ. 8). Το θέμα πλαισιώνει ο Ευαγγελισμός, βόρεια και νότια στον κάθετο τοίχο (εικ. 3). Πιο κάτω τις κόγχες της πρόθεσης και του διακονικού κατέχουν οι διάκονοι, πρωτομάρτυρας Στέφανος και Λαυρέντιος αντίστοιχα, συνεπικουρούμενοι από τον διάκονο άγιο Εύπλο και τον ασκητή Συμεών τον Στυλίτη. Ο βόρειος τοίχος διασώζει την ανώτερη ζώνη (εικ. 4), όπου ιστορούνται η Σταύρωση (εικ. 9), ο Επιτάφιος Θρήνος (εικ. 10), ο Λίθος (εικ. 11) και η Κάθοδος στον Άδη (Ανάσταση) και την ενδιάμεση με τις μορφές, σε μετάλλια, των αγίων Ελευθερίου, Τρύφωνος, Υπατίου, Στρατονίκου, Παντελεήμονος, Ερμολάου, Νικήτα, Χριστοφόρου, Κηρύκου και Ιουλίττας, Βάκχου, Σεργίου, Άννας, Ιωακείμ, Βλασίου, Γρηγορίου Ακραγαντίνου και Κλήμεντος Αχρίδος (εικ. 12). Η σκηνή του Οράματος του αγίου Πέτρου Αλεξανδρείας, δίπλα στο ιερό, κλείνει την αρχική φάση των τοιχογραφιών στο βόρειο τοίχο. Από τον δυτικό τοίχο (εικ. 5) διατηρούνται οι παραστάσεις της Μεταμόρφωσης στο αέτωμα της στέγης (εικ. 13), καθώς και της Κοίμησης της Θεοτόκου

(εικ.7). Άγιος Νικόλαος του Κυρίτζη. Ανάληψη.

(εικ.8). Άγιος Νικόλαος του Κυρίτζη. Κόγχη Ιερού Βήματος

(εικ.9). Άγιος Νικόλαος του Κυρίτζη. Σταύρωση.

(εικ.10). Άγιος Νικόλαος του Κυρίτζη. Επιτάφιος Θρήνος.

(εικ.11). Άγιος Νικόλαος του Κυρίτζη. Λίθος.

και της Προδοσίας του Ιησού (εικ. 14), πάνω από την θύρα εισόδου. Από την σειρά των ολόσωμων αγίων της τρίτης ζώνης σώζονται σήμερα μόνο εκείνες των αγίων γυναικών Παρασκευής και Κυριακής (εικ. 15), δεξιά και αριστερά της εισόδου στον κυρίως ναό. Οι υπόλοιπες τοιχογραφίες του ναού έγιναν κατά την εκτεταμένη επισκευή του 1654[10]. Τέλος στον μεταγενέστερο νάρθηκα διακρίνονται στο κάτω τμήμα της Δευτέρας Παρουσίας που ανήκει στη δεύτερη φάση τοιχογράφησης του ναού[11] (εικ. 6), ορισμένα υπολείμματα τοιχογραφημένων μορφών τα οποία δεν επιτρέπουν την ταυτοποίηση της σκηνής.

Το εικονογραφικό πρόγραμμα του ναού δεν αποτελεί μεμονωμένη περίπτωση εφόσον απαντάται και σε άλλους μονόχωρους ναούς της Καστοριάς, όπως στον Άγιο Γεώργιο του Βουνού

10 Παϊσίδου, *Οι τοιχογραφίες του 17ου αιώνα*, 31, 39
11 Παϊσίδου, *Οι τοιχογραφίες του 17ου αιώνα*, 34, 175-177, πιν. 78α.

(εικ.12). Άγιος Νικόλαος του Κυρίτζη. Άγιοι σε μετάλλια.

(εικ.13). Άγιος Νικόλαος του Κυρίτζη. Μεταμόρφωση.

(εικ.14). Άγιος Νικόλαος του Κυρίτζη. Κοίμηση της Θεοτόκου. Προδοσία του Ιούδα.

(1371-1385)[12], στον Άγιο Αλύπιο (τελευταίο τέταρτο του 14ου αι.)[13], στον Άγιο Αθανάσιο του Μουζάκη (1384/85)[14], στην Παναγία Φανερωμένη (περί το 1400)[15] και αλλού, αλλά και σε μνημεία τόσο του ευρύτερου μακεδονικού χώρου (περιοχή Αχρίδας και Πρεσπών)[16], όσο και

12 Για το ναό και τη ζωγραφική του βλ. κυρίως Ε. Ν. Τσιγαρίδας, «Οι τοιχογραφίες του Αγίου Γεωργίου του Βουνού Καστοριάς», *Τοιχογραφίες της περιόδου των Παλαιολόγων σε ναούς της Μακεδονίας (Ε. Ν. Τσιγαρίδας)*, Θεσσαλονίκη 1999, 211-225, πιν. 123-250 και πρόσφατα A. Trifonova, *Οι τοιχογραφίες του Αγίου Γεωργίου του Βουνού στην Καστοριά. Συμβολή στη μελέτη της ζωγραφικής του δεύτερου μισού του 14ου αιώνα στην ευρύτερη περιοχή της Καστοριάς*, Θεσσαλονίκη 2010 (αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή).

13 Πρώτη ολοκληρωμένη δημοσίευση του ναού και της ζωγραφικής του από τον Ε. Ν. Τσιγαρίδα, «Η χρονολόγηση των τοιχογραφιών του Αγίου Αλυπίου Καστοριάς», *Ευφρόσυνον. Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη*, τόμος 2, Αθήνα 1992, 648-657, πιν. 351-357, όπου και η παλαιότερη βιβλιογραφία. Για τα νεότερα στοιχεία που προέκυψαν κατά τις πρόσφατες εργασίες συντήρησης του ναού βλ. την ανακοίνωση των Α. Στρατή και Χ. Σαρρηγιαννίδου: «Ολοκλήρωση του έργου 'Συντήρηση τοιχογραφιών του Ι. Ν. Αγίου Αλυπίου Καστοριάς'. Νέα στοιχεία για τον τοιχογραφικό διάκοσμο του ναού» στην 27η Επιστημονική Συνάντηση *Το Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και Θράκη (13-15 Μαρτίου 2014)* που έγινε στη Θεσσαλονίκη (Τα Πρακτικά υπό έκδοση).

14 Για τη ζωγραφική του ναού βλ. Kyriakoudis, «L' Art de Thessalonique», 37-38, όπου και η παλαιότερη βιβλιογραφία και πρόσφατα Ν. Θ. Παζαράς, *Οι τοιχογραφίες του ναού του Αγίου Αθανασίου του Μουζάκη και η ένταξή τους στη μνημειακή ζωγραφική της Καστοριάς και της ευρύτερης περιοχής (Καστοριά, μείζων Μακεδονία, Βόρεια Ήπειρος)*, Θεσσαλονίκη 2013 (αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή).

15 Για το ναό και τη ζωγραφική του βλ. Ε. Ν. Τσιγαρίδας. «Οι τοιχογραφίες της Παναγίας Φανερωμένης στην Καστοριά», *Τοιχογραφίες των Παλαιολόγων*, 285-302, όπου και η παλαιότερη βιβλιογραφία.

16 Για τη ζωγραφική των μνημείων της Αχρίδας και της περιοχής της κατά τον 14ο και 15ο αιώνα βλ. κυρίως τα βασικά έργα των Cv. Grozdanov, *Ochridskoto zidno slikarstvo od XIV vek,* Βελιγράδι 1980 και G. Subotić, *Ochridska slikarska škola XV veka*, Βελιγράδι 1980 αντίστοιχα. Επίσης S. Kissas, «Fourteenth and Fifreenth Century Art in Ochrid and in the Area under its influence», *Cyrilomethodianum* VIII-IX(1984-1985), 355-378. Για τα μνημεία των Πρεσπών βλ ενδεικτικά P. Thomo, «Byzantine Monuments in Great Prespa», *Byzantine Macedonia. Art, Architecture, Music and Hagiography* (Πρακτικά Συνεδρίου, Μελβούρνη 2001, 97-111 και πρόσφατα S. Bogevska, *Les églises rupestres de la region des lacs d'Ochrid et de Prespa, milieu du XIIIe –milieu du XVIe siècle,* Παρίσι 2011 (αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή) (υπό εκτύπωση).

του αλβανικού (περιοχή Κορυτσάς και βορειότερα)[17]. Η εξαιρετικά σπάνια απεικόνιση της Παναγίας Αχειροποιήτου[18], πλαισιωμένη από ασώματες δυνάμεις, στην αψίδα του Ιερού Βήματος[19] (εικ. 8), η οποία παραπέμπει άμεσα στον ομώνυμο περιώνυμο ναό της Θεσσαλονίκης, συμβολίζει την εξέχουσα θέση της, μεταξύ των ουρανίων δυνάμεων, όπως αναφέρεται χαρακτηριστικά στη Θεία Λειτουργία. Ανάλογα και με διαφορετικές παραλλαγές απαντάται επίσης και σε μνημεία τόσο της πόλης της Καστοριάς, όσο και της ευρύτερης περιοχής της, όπως στον Ταξιάρχη Μητροπόλεως (1359/60)[20], στον Άγιο Γεώργιο του Βουνού (1371-1385)[21]- εδώ φέρει σύμφωνα με τη σωζόμενη επιγραφή την ονομασία «Παναγία Πανύμνητος»-, στον Άγιο Αλύπιο (τελευταία εικοσαετία του 14ου αι.), όπου αποκαλύφθηκε η επιγραφή Η ΑΧΕΙΡΟΠΟΙΗΤΟΣ κατά τη διάρκεια των πρόσφατων εργασιών συντήρησης του ναού[22]. Αντίστοιχα παραδείγματα εντοπίζονται στον γεωγραφικό χώρο όσο της μείζονος Μακεδονίας, όπως στους μικρούς Αγίους Αναργύρους στην Αχρίδα (1340)[23], στην Παναγία του Zaum (1361)[24] στην περιοχή της Αχρίδας επίσης, στη μονή των Αρχαγγέλων στο Lesnovo (1349)[25] (FYROM), στον Άγιο Γεώργιο στο Pološko (1343-1345)[26] και αλλού.

Εκτός από τις παραπάνω παρατηρήσεις και διαπιστώσεις είναι εμφανείς οι πολύ στενές σχέσεις και συγγένειες με τις τοιχογραφίες της φάσης του 14ου αιώνα του γειτονι-

17 Βλ. ενδεικτικά V. Djurić, «Mali Grad, Sv. Atanasije u Kosturu, Borje», *Zograf* 61975), 31-50. R. Rousseva, «The Murals of the St. Demetrios Church in Boboštica: Local Traditions and Constantinople Influences in the Ecclestical Art of the Prespa-Korča Region in the Fourteenth Century», *Scripta & e-Scripta*, 5(2007), 183-199, όπου και η παλαιότερη βιβλιογραφία.

18 Για τον εικονογραφικό τύπο και την σπάνια απεικόνισή του στον Άγιο Νικόλαο του Κυρίτζη βλ. Α. Ξυγγόπουλος, «Η λατρευτική εικών του ναού της Αχειροποιήτου Θεσσλονίκης», *Ελληνικά* 13(1954), 256-26. Για την εξάπλωση του θέματος στη ζωγραφική της Παλαιολόγειας εποχής βλ. Χ. Κωνσταντινίδη, «Η Αχειροποίητος-Φανερωμένη των πρώτων Παλαιολόγων», *ΔΧΑΕ* ΚΔ(2003), 89-100, όπου και πολλά παραδείγματα.

19 Για την απεικόνιση του θέματος σε μνημεία ήδη από τους πρώιμους Παλαιολόγειους χρόνους βλ. Α. Τσιτουρίδου, *Ο ζωγραφικός διάκοσμος του Αγίου Νικολάου Ορφανού στη Θεσσαλονίκη. Συμβολή στη μελέτη της Παλαιολόγειας ζωγραφικής κατά τον πρώιμο 14ο αιώνα*, Θεσσαλονίκη 1986, 64-65, όπου και σχετικά παραδείγματα (οι τοιχογραφίες του χρονολογούνται στο διάστημα 1310-1320).

20 Στ. Πελεκανίδης, Μ. Χατζηδάκης, *Καστοριά*, Αθήνα 1984, 96, εικ. 7, 9.

21 Τσιγαρίδας, «Τοιχογραφίες Αγ. Γεωργίου του Βουνού», 213, εικ. 125 (ο συγγραφέας λανθασμένα αναφέρει την Παναγία ως 'Παντάνασσα').

22 Στρατή, Σαρρηγιαννίδου, «Συντήρηση τοιχογραφιών Αγίου Αλυπίου» (η άγνωστη επιγραφή που συνόδευε την Παναγία είχε επικαλυφθεί από την αιθάλη και αποκαλύφθηκε το φθινόπωρο του 2013 μετά τις εργασίες χημικού καθαρισμού των τοιχογραφιών του ναού).

23 Grozdanov, *Ochridsko XIV veka*, εικ. 20-21.

24 Grozdanov, *Ochridsko XIV veka,* εικ. 70.

25 Sm. Gabelić, *Manastir Lesnovo. Istorija i slikarstvo*, Βελιγράδι 1998, 272 (αγγλική περίληψη), υποσημ. 450-457, πιν. XLV.

26 Σίσιου, «Ο Αγ. Νικόλαος του Κυρίτση και ο Άγ. Γεώργιος στο Pološko, 334-335, σχ. 16.

(εικ.15). Άγιος Νικόλαος του Κυρίτζη. Αγία Κυριακή.

(εικ.16α). Άγιος Νικόλαος του Κυρίτζη. Όραμα αγίου Πέτρου Αλεξανδρείας.

κού ναού του Αγίου Γεωργίου του Βουνού[27]. Εδώ υιοθετούνται από τον αγιογράφο και επικρατούν στη ζωγραφική του ναού παρόμοια εικονογραφικά πρότυπα, όπως και σχετικά θέματα, όπως ενδεικτικά στη σκηνή του Οράματος του αγίου Πέτρου Αλεξανδρείας με την απεικόνιση του μικρού Χριστού, μέσα σε ακτινωτή δόξα (εικ.16α, β)[28] και στην αντίστοιχη του Ευαγγελισμού, με την Θεοτόκο ένθρονη και τον αρχάγγελο Γαβριήλ να σπεύδει προς το μέρος της, σε έντονο διασκελισμό[29]. Οι ίδιες πανομοιότυπες τάσεις και τα κοινά εικονογραφικά πρότυπα μεταξύ των δύο μνημείων απαντώνται τόσο σε πολυπρόσωπες σκηνές, όπως στον Επιτάφιο Θρήνο (εικ. 10)[30], στον Λίθο (εικ. 11)[31], στην Ανάληψη (εικ. 7)[32] και κυρίως στην Κοίμηση της Θεοτόκου (εικ. 14)[33], όσο και σε μεμονωμένους αγίους, όπως χαρακτηριστικά στον διάκονο άγιο Εύπλο (εικ. 17α, β)[34], στην αγία Κυριακή (εικ. 15)[35] και αλλού. Η επιλογή συγκεκριμένων αγίων σε μετάλλια (εικ. 12), αλλά και η σπάνια απεικόνιση του,

27 Τσιγαρίδας, Τοιχογραφίες Αγ. Γεωργίου του Βουνού» 212-213, 216-223.

28 Με τον ίδιο τρόπο παριστάνεται ο Χριστός και στον Άγιο Νικόλαο του Τζώτζα στην Καστοριά (1360-1380) (επιτόπια παρατήρηση). Η ιδιαιτερότητα του θέματος σχετίζεται πολύ πιθανό με την πρόθεση του καλλιτέχνη να εξάρει την θεία φύση του Χριστού και κυριαρχεί στην εικονογραφία μνημείων της μείζονος Μακεδονίας, όπως στην Αχρίδα και κυρίως στην Καστοριά.

29 Επιτόπια παρατήρηση.

30 Βλ. επίσης και τη λεπτομέρεια της σκηνής με το νεκρό Χριστό, την Παναγία και τις θρηνωδούσες γυναίκες: Στ. Πελεκανίδης, *Καστορία. Ι. Βυζαντιναί τοιχογραφίαι. Πίνακες*, Θεσσαλονίκη 1953, πίν. 158 α. Η σκηνή και ιδίως η παραπάνω λεπτομέρεια είναι σχεδόν πανομοιότυπη με την αντίστοιχη του Αγίου Γεωργίου του Βουνού. Βλ. σχετ. Τσιγαρίδας. «Τοιχογραφίες Αγ. Γεωργίου του Βουνού», 221, 222-223, εικ. 123 και επιτόπια παρατήρηση.

31 Τσιγαρίδας, «Τοιχογραφίες Αγ, Γεωργίου του Βουνού», 221 και προσωπική παρατήρηση.

32 Προσωπική επιτόπια παρατήρηση.

33 Σύμφωνα με τον Τσιγαρίδα, «Τοιχογραφίες Αγ. Γεωργίου του Βουνού», 221, εικ. 124 «το γενικό εικονογραφικό σχήμα του θέματος, οι στάσεις και οι χειρονομίες των προσώπων που το απαρτίζουν επαναλαμβάνονται πανομοιότυπα στην παράσταση της Κοιμήσεως του Αγίου Νικολάου Κυρίτζη».

34 Ο διάκονος άγιος αποδίδεται κρατώντας σταυρό στο δεξί χέρι και λιβανοθήκη στο αριστερό.

35 Ο εικονογραφικός τύπος της αγίας Ελένης και κυρίως η αυλική ενδυμασία της με τα μεγάλα μαργαριτοποίκιλτα στρογγυλά ενώτια από τον Άγιο Γεώργιο του Βουνού: Τσιγαρίδας, «Τοιχογραφίες Αγ. Γεωργίου του Βουνού», εικ. 146 είναι ο ίδιος με τον αντίστοιχο της αγίας Κυριακής από τον Άγιο Νικόλαο του Κυρίτζη.

(εικ.16β). Άγιος Γεώργιος του Βουνού. Όραμα αγίου Πέτρου Αλεξανδρείας.

(εικ.17α). Άγιος Νικόλαος του Κυρίτζη. Άγιος Εύπλος.

γενειοφόρου εδώ, αγίου Στρατόνικου σε μετάλλιο μαρτυρείται και στα δύο μνημεία[36]. Κοινή είναι η διακοσμητική πρακτική, όπου ελισσόμενοι κυματοειδείς βλαστοί οι οποίοι καταλήγουν σε έλικες, διακοσμούν το χώρο μεταξύ των μεταλλίων[37].

Εικονογραφικές συγγένειες άλλοτε στενές άλλοτε χαλαρές εντοπίζονται και με τη ζωγραφική άλλων ναών της Καστοριάς και ιδιαίτερα στον Άγιο Αλύπιο[38], Άγιο Νικόλαο του Τζώτζα[39], Άγιο Αθανάσιο του Μουζάκη[40], Παναγία Φανερωμένη[41], Αγίους Τρεις (1400/1)[42]. Ειδικότερα, οι εργασίες συντήρησης των τοιχογραφιών στο ναό του Αγίου Αλυπίου που ολοκληρώθηκαν στο τέλος του 2013 με αυτεπιστασία, από την 16η Εφορεία Βυζαντινών Αρχαιοτήτων, στα πλαίσια του Επιχειρησιακού Προγράμματος Μακεδονία-Θράκη 2007-2013, συνέβαλαν πολύ θετικά στην επαναπροσέγγιση και αναδιατύπωση παλαιότερων απόψεων και συμπερασμάτων. Εδώ, εκτός από την παρουσία και στα δύο μνημεία της σπάνιας παράστασης της Παναγίας με την προσωνυμία Η ΑΧΕΙΡΟΠΟΙΗΤΟΣ, παρόμοιο λιτό και αυστηρό εικονογραφικό σχήμα απαντάται και στην Κοίμηση της Θεοτόκου (εικ. 18), σχεδόν πανομοιότυπη με την ομόθεμή της από τον Άγιο Νικόλαο του Κυρίτζη (εικ. 14). Στο ίδιο καλλιτεχνικό πνεύμα και ήθος κινούνται επίσης οι συλλειτουργούντες ιεράρχες της κόγχης του ιερού βήματος, συγκεκριμένες μορφές από την Ανάληψη και την Μεταμόρφωση, άγιοι σε μετάλλια και διακοσμητικά θέματα[43].

36 Προσωπική παρατήρηση.
37 Προσωπικές επιτόπιες παρατηρήσεις.
38 Τσιγαρίδας, «Τοιχογραφίες Αγίου Αλυπίου», πιν. 351-357.
39 Ε. Ν. Τσιγαρίδας, «Οι τοιχογραφίες του Αγίου Νικολάου Τζώτζα στην Καστοριά», *Τοιχογραφίες των Παλαιολόγων*, 251-262, εικ. 147-283, όπου και η παλαιότερη βιβλιογραφία.
40 Προσωπική παρατήρηση.
41 Τσιγαρίδας, «Τοιχογραφίες Παναγίας Φανερωμένης», *Τοιχογραφίες των Παλαιολόγων*, 285-302.
42 Για τις τοιχογραφίες του ναού βλ. ενδεικτικά Ι. Σίσιου, «Οι τοιχογραφίες του ναού των Αγίων Τριών Σαμωνά, Γουρία και Αβίβου στην Καστοριά», *Sur les pas de Vojislav J. Djurić*, Βελιγράδι 2011, 257-277, όπου και η παλαιότερη βιβλιογραφία. Για τη συντήρησή τους η οποία ολοκληρώθηκε το 2010 βλ. Α, Στρατή, «Η συντήρηση των τοιχογραφιών του Ι. Ν. Αγίων Τριών στην Καστοριά», *Τριακοστό πρώτο Συμπόσιο βυζαντινής και μεταβυζαντινής αρχαιολογίας και τέχνης, Πρόγραμμα και περιλήψεις εισηγήσεων και ανακοινώσεων (Αθήνα 13-15 Μαίου2011),*Αθήνα 2011, 74-75.
43 Προσωπική επιτόπια παρατήρηση.

(εικ.17β). Άγιος Γεώργιος του Βουνού. Άγιος Εύπλος.

Στενές εικονογραφικές σχέσεις διακρίνονται και σε ορισμένα μνημεία του ευρύτερου μακεδονικού χώρου, όπως στην Κορυτσά, στους ναούς του Αγίου Δημητρίου στη Boboštica (τελευταίο τέταρτο του 14ου αι.)[44] και του Χριστού Ζωοδότη στο Borje (1389/90)[45], της Πρέσπας, στο ναό της Παναγίας στο Mali Gad (1368/9)[46], αλλά και της νότιας Αλβανίας, της Αχρίδας και της ευρύτερης περιοχής[47].

Οι σωζόμενες σκηνές που αφορούν την πρώτη φάση της τοιχογράφησης του καστοριανού μνημείου, χαρακτηρίζονται από το λιτό, απέριττο και σχετικά αυστηρό σχήμα, εφόσον οι συνθέσεις περιορίζονται μόνο στα κύρια πρόσωπα. Αυτό εξηγείται επίσης και από το μικρό μέγεθος των ναών της Καστοριάς και της ευρύτερης περιφέρειάς της, όπως αυτό επικρατεί κυρίως στον Άγιο Αλύπιο, Άγιο Γεώργιο του Βουνού, Άγιο Αθανάσιο του Μουζάκη, Άγιο Δημήτριο στη Boboštitsa στην Κορυτσά (τελευταίο τέταρτο του 14ου αι.) και αλλού.. Οι συνθέσεις στον Άγιο Νικόλαο του Κυρίτζη οργανώνονται γύρω από ένα κεντρικό άξονα, στον οποίο εντάσσονται ισόρροπα, άλλοτε τα επιμέρους στοιχεία άλλοτε τα καθαυτό επεισόδια. (εικ. 7-11). Όπου απεικονίζονται αρχιτεκτονήματα, αυτά είναι απλά και λιτά, σε αντίθεση με τα πολύπλοκα και φανταστικά οικοδομήματα της παλαιολόγειας ζωγραφικής του πρώτου τέταρτου του 14ου αιώνα, που εντάσσονται σε καλλιτεχνικά εργαστήρια είτε της Θεσσαλονίκης είτε του ευρύτερου βαλκανικού χώρου. Το φυσικό περιβάλλον περιορίζεται στην απεικόνιση σπηλαίων, βράχων, λόφων, δένδρων και φυτών. Από την άλλη, οι μορφές αποδίδονται λεπτές και ραδινές, με στενούς ώμους και μικρά σχετικά κεφάλια στηριγμένα σε κωνικούς λαιμούς. Συμπερασματικά κυριαρχεί το αίσθημα της ηρεμίας και της γαλήνης τόσο στις ολόσωμες μορφές, όσο και σ' εκείνες που απεικονίζονται σε μετάλλια. Ειδικότερα όμως, κάποιες σκηνές αποδίδονται με εκφραστικό και ρεαλιστικό τρόπο, όπως στον Επιτάφιο Θρήνο και στην Προδοσία (εικ. 10), όπου επικρατεί το δραματικό στοιχείο. Τα πρόσωπα πλάθονται πλατιά και επίπεδα, με απλουστευμένους όγκους, λαδοπράσινους προπλασμούς, ελαφρά ροδίσματα

44 Για τη ζωγραφική του ναού βλ. Rousseva, «The Murals», 183-199, όπου και η παλαιότερη βιβλιογραφία.

45 Βλ. ενδεικτικά παραδείγματα: Djurić, «Mali Grad», εικ. 20, 27, ,31, 32, 33, 39.

46 Για το ναό και όλες τις φάσεις της τοιχογράφησής του βλ. D. Dhamo, «L' èglise de Notre-Dame à Maligrad», *Studia Albanica* I, 2(1964), 107-119. Djurić, «Mali Grad». S. Svetkovski, «Belecike iz Bogorodicije šrkve na Malom Gradu», *Zograf* 24(2010), 111-124, όπου και η παλαιότερη βιβλιογραφία.

47 Βλ. επίσης Τσιγαρίδας, «Τοιχογραφίες Αγίου Γεωργίου του Βουνού», 221 και ο ίδιος, «Τοιχογραφίες Αγίου Νικολάου του Τζώτζα», 262.

(εικ.18). Άγιος Αλύπιος. Κοίμηση της Θεοτόκου.

(εικ.19). Βυζαντινό Μουσείο Καστοριάς. Εικόνα αγίων Αναργύρων Κοσμά και Δαμιανού

και ελάχιστα φωτίσματα. Κυρίαρχη είναι η γραμμική διαγραφή των επιμέρους φυσιογνωμικών χαρακτηριστικών, με επικρατούσα τάση την τυποποίηση. Αξιοσημείωτη είναι η απλοποιημένη και σχηματοποιημένη απόδοση του εσωτερικού του αυτιού, ενώ στις γενειοφόρες μορφές, όπως στους ιεράρχες της κόγχης του ιερού (εικ. 8), σε αποστόλους και αγίους σε μετάλλια, η γενειάδα αποδίδεται στρογγυλή και διχαλωτή με βοστρύχους που απολήγουν, σε κάποιες περιπτώσεις, σε σπειροειδή απόληξη. Η πτυχολογία των ενδυμάτων, χυτή και ρέουσα, αναδεικνύει τον σχετικά περιορισμένο σωματικό όγκο των μορφών και συνδέει τη ζωγραφική του Αγίου Νικολάου του Κυρίτζη με την αντίστοιχη της ζωγραφικής στον Άγιο Γεώργιο του Βουνού, στον Άγιο Αθανάσιο του Μουζάκη, στον Άγιο Αλύπιο κ.ά.[48].

Οι διαπιστώσεις αυτές, η έρευνα παλαιότερων και νέων μελετητών και οι επιτόπιες παρατηρήσεις τεκμηριώνουν και ενισχύουν τη στενή καλλιτεχνική και τεχνοτροπική σχέση της ζωγραφικής του Αγίου Νικολάου του Κυρίτζη με εκείνη του Αγίου Γεωργίου του Βουνού[49]. Με τον τρόπο αυτό επιβεβαιώνεται η στενότατη συγγενική απόδοση του βραχώδους τοπίου σε διάφορες σκηνές, αλλά και στις μορφές που θρηνούν είτε στον Επιτάφιο Θρήνο είτε στο Λίθο, καθώς αποδίδονται με παρόμοιο εκφραστικό και ρεαλιστικό τρόπο. Παρατηρείται επίσης στενή προσωπογραφική συγγένεια, όπως στην Παναγία της κόγχης, στον άγιο Συμεών τον Στυλίτη, στον διάκονο άγιο Εύπλο, στους αγίους σε μετάλλια, καθώς επίσης σε άλλες μορφές παραστάσεων, όπως στον εκατόνταρχο Λογγίνο, στην Σταύρωση, τον απόστολο Ιωάννη στην Κοίμηση της Θεοτόκου) και αλλού. Τεχνικές συγγένειες εντοπίζονται επίσης στη κοινή απόδοση του χρώματος, της πτυχολογίας των ενδυμάτων και στα δύο μνημεία. Ο πολύ στενός εικονογραφικός και καλλιτεχνικός σύνδεσμος των τοιχογραφιών του Αγίου Νικολάου του Κυρίτζη με τις αντίστοιχες του Αγίου Γεωργίου του Βουνού τεκμηριώνουν απόλυτα την άποψη του Ε. Τσιγαρίδα για την

48 Εκτός από την προηγούμενη βιβλιογραφία οι διαπιστώσεις αυτές οφείλονται σε προσωπικές παρατηρήσεις,

49 Στο συμπέρασμα αυτό καταλήγει για πρώτη φορά ο Τσιγαρίδας: «Τοιχογραφίες Αγίου Γεωργίου του Βουνού», 221-223-224,. όπου και σχετικό φωτογραφικό υλικό και πρόσφατα η Trifonova, *Τοιχογραφίες Αγίου Γεωργίου του Βουνού*.

απόδοσή τους στον ίδιο καλλιτέχνη και τη χρονολόγησή τους στα 1385[50], έτος κατάκτησης της πόλης της Καστοριάς από τους Τούρκους,

Οι πρόσφατες ολοκληρωμένες εργασίες συντήρησης των τοιχογραφιών του Αγίου Αλυπίου συμβάλλουν θετικά στη διατύπωση καίριων και στέρεων συμπερασμάτων[51]. Τόσο τα κοινά εικονογραφικά πρότυπα, όσο και η κοινή τεχνική και τεχνοτροπική διαπραγμάτευση και συνάφεια εντάσσουν τη ζωγραφική των δύο μνημείων σε ένα κοινό ζωγραφικό εργαστήριο[52]. Στην ίδια κοινή καλλιτεχνική κατεύθυνση κινείται και η φορητή εικόνα με την Κοίμηση της Θεοτόκου (1365-1385) που φυλάσσεται στο Βυζαντινό Μουσείο στην Καστοριά[53], η οποία, όπως φαίνεται, έγινε είτε από τον ίδιο ζωγράφο είτε από το ίδιο εργαστήριο.

Όπως επισημάνθηκε πιο πάνω, εκτός από τις στενές εικονογραφικές σχέσεις, παράλληλες τεχνοτροπικές σχέσεις εντοπίζονται και με τη ζωγραφική ναών από γειτονικές περιοχές της Καστοριάς, από τους οποίους άλλοι χρονολογούνται την περίοδο της σερβοκρατίας, άλλοι όμως είτε στο μεταίχμιο είτε την περίοδο της τουρκοκρατίας. Ενδεικτικά αναφέρουμε το ναό της Παναγίας στο Mali Grad (1368/9)[54] (λίμνη Πρεσπών που βρίσκεται στην Αλβανία) και το ασκηταριό στο Konjsko[55] (λίμνη Πρεσπών που ανήκει στο FYROM), το ναό του Χριστού Ζωοδότη στο Borje[56] (1389/90) και τον Άγιο Δημήτριο στη Bobostitsa (τελευταίο τέταρτο του 14ου αι.)[57] κοντά στην Κορυτσά, το ναό των Αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης (τέλος 14ου αι.)[58] στην Αχρίδα.

Στο Βυζαντινό Μουσείο στην Καστοριά φυλάσσονται δύο δεσποτικές εικόνες, άγνωστες και αδημοσίευτες, με τον άγιο Νικόλαο και σκηνές του βίου του[59] (εικ. 2) και τους αγίους Αναργύρους Κοσμά και Δαμιανό και τη μητέρα τους Θεοδότη (εικ. 19) αντίστοιχα, που προέρχονται από το αρχικό τέμπλο του Αγίου Νικολάου του Κυρίτζη. Πρόκειται για το παλαιότερο στρώμα ζωγραφικής επιφάνειας δύο εικόνων, που αποκολλήθηκαν επιτυχώς στα εργα-

50 Τσιγαρίδας, «Τοιχογραφίες Αγίου Γεωργίου του Βουνού», 337-338,

51 Βλ. σχετικά την υποσημ. αρ. 13,

52 Οι παραπάνω διαπιστώσεις ενισχύθηκαν και επιβεβαιώθηκαν πρόσφατα κυρίως μετά την ολοκληρωμένη συντήρηση των τοιχογραφιών του μνημείου.

53 Η εικόνα έχει δημοσιευτεί: Ε. Ν. Τσιγαρίδας, «Εικόνα Κοιμήσεως της Θεοτόκου στο Βυζαντινό Μουσείο Καστοριάς», *ΔΧΑΕ*, Λ (2009), 241-248, εικ. 1-13. Εδώ ο μελετητής «εντάσσει την εικόνα στο εργαστήριο ή στο περιβάλλον του εργαστηρίου στο οποίο οφείλεται η διακόσμηση του ναού του Αγίου Γεωργίου του Βουνού…» (σ. 248).

54 Βλ. σχ. υποσημ. αρ. 17.

55 B. Saška, «Un programme iconographique e inhabituel dans la chapelle rupestre Saints Pièrre-et- Paul, S. Bogevska (Prespa)», *Kalamus*, Center for Cultural and Spiritual Heritage in the Republic of Macedonia, 231-249, όπου και η παλαιότερη βιβλιογραφία.

56 Βλ. σχ. υποσημ. αρ. 17.

57 Βλ. σχ. υποσημ. αρ. 17.

58 Για το ναό βλ. γενικά G. Subotić, *Sveti Konstantin i Jelena u Ochridu*, Βελιγράδι 1971.

59 Πρόκειται για την εικόνα με αριθμό καταγραφής ΑΚ 8/1/76: Στρατή, «Εικόνα του αγίου Νικολάου» (υπό εκτύπωση).

στήρια συντήρησης της 16ης Εφορείας Βυζαντινών Αρχαιοτήτων. Το νεότερο στρώμα που απομακρύνθηκε από τους συντηρητές απεικόνιζε τον άγιο Νικόλαο και τη Θεοτόκο ένθρονη βρεφοκρατούσα αντίστοιχα.

Η λιτότητα του εικονογραφικού προγράμματος, η στατική ηρεμία των μορφών των επιμέρους συνθέσεων, οι υψηλές αναλογίες των μορφών που έχουν μικρά κεφάλια και στενούς ώμους, τα πλούσια διακοσμημένα πολυποίκιλτα ενδύματα, τα λοιπά τεχνικά χαρακτηριστικά απαντώνται σε μνημεία του τρίτου τέταρτου και των αρχών του 15ου αιώνα, όπως σε ναούς της Καστοριάς, των Πρεσπών και της Αχρίδας με την ευρύτερη περιφέρειά της. Τα στοιχεία αυτά κυριαρχούν στη ζωγραφική των ναών της Καστοριάς, όπως των Αγίων Τριών (1401)[60], του Αγίου Νικολάου του Κυρίτζη, του Αγίου Ανδρέα του Ρουσούλη (γύρω στα 1430)[61]και άλλων. Ορισμένες καστοριανές εικόνες της Συλλογής του Βυζαντινού Μουσείου έχουν επίσης παραπλήσια και κοινά χαρακτηριστικά.

Συμπερασματικά τόσο οι αρχικές τοιχογραφίες, όσο και οι δύο εικόνες του Αγίου Νικολάου του Κυρίτζη συνιστούν ένα σημαντικό ζωγραφικό σύνολο της παλαιολόγειας ζωγραφικής κατά την εποχή της σερβικής κυριαρχίας στην Καστοριά, η τέχνη του οποίου αντιπροσωπεύει σε υψηλό επίπεδο την παραγωγή ενός τοπικού εργαστηρίου του τελευταίου τέταρτου του 14ου αιώνα. Τόσο οι τοιχογραφίες της παλαιότερες φάσης, όσο και οι δύο δεσποτικές εικόνες του καστοριανού μνημείου εντάσσονται με ασφάλεια στο καλλιτεχνικό ρεύμα εργαστηρίων της Καστοριάς με αντιπροσωπευτικά έργα τις τοιχογραφίες του Ταξιάρχη Μητροπόλεως (1359/60), του Αγίου Νικολάου του Τζώτζα (1360-1380), του Αγίου Αλυπίου (τελευταίο τέταρτο του 14ου αιώνα), του Αγίου Αθανασίου του Μουζάκη (1383/4) και των Αγίων Τριών (1401), η δραστηριότητα των οποίων επεκτείνεται στον χώρο της μείζονος Μακεδονίας (περιοχή Πρεσπών, Αχρίδας, σημερινής νότιας Αλβανίας και FYROM).

60 Επιτόπιες προσωπικές παρατηρήσεις. Βλ. επίσης υποσημ. αρ. 42.

61 Ε. Ν. Τσιγαρίδας, «Οι τοιχογραφίες του Αγίου Ανδρέα του Ρουσούλη στην Καστοριά», *Τοιχογραφίες των Παλαιολόγων*, 303-311, πίν. 170-177, όπου και η παλαιότερη βιβλιογραφία.

Η σημασια των Σλαβικων μεταφρασεων Βυζαντινων εργων

The importance of the Slavic translations of Byzantine works

The Second P of the Glagolitic Alphabet

Jürgen Fuchsbauer

The arguably most enigmatic of all Glagolitic letters is the peculiar p-like character between ⰖⰐ and ⰑⰐ, which thus occupies position 26 of the alphabet and has the numeric value 800. In accordance with R. Marti, I shall term it P_2.[1] Its presence in this position is indoubitably proved at least for the Pliska and early Preslav era of Old Church Slavonic by the alphabetical acrostic poetry of that period. Verse 26 of Constantine of Preslav's *Alphabet Prayer*, one of our prime sources for the reconstruction of the grapheme inventory of the Glagolica at that time, reads

ⱂⰵⱍⰰⰗ�general ⱏⰻⰹⱔ Ⱄⰰⰽ ⰱⰻⱀⰰⰳⱏⰰ ⱂⱐⰰⰴⱏⰻ.

Pečalь mojǫ na radostь prěloži.

Turn my sorrow into bliss.[2]

1 Cf. R. Marti, «Die Bezeichnung der Konsonanten in der Glagolica», in: M.-A. Dürrigl, M. Mihaljević, F. Velčić (eds.), *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), Zagreb – Krk, 2004, 401-417 (v. p. 412). Similarly, Kempgen terms the letter "2. P" (cf. S. Kempgen, «Das „Münchener Abecedarium" – ein neues Facsimile samt einigen neuen Beobachtungen», Scripta & e-scripta, 5, 2007, 81). Earlier authors adopted the name the letter bears in Chrabr's treatise or in the Paris abecedarium, i.e. *pě* (F. V. Mareš, «Hlaholice na Moravě a v Čechách», Slovo. Časopis staroslavenskog instituta u Zagrebu 21, 1971, 133-199) or *pe* respectively (R. Nahtigal, *Doneski k vprašanju o postanku glagolice*, Ljubljana 1923; V. Mošin, «Još o Hrabru, slavenskim azbukama i azbučnim molitvama», Slovo. Časopis staroslavenskog instituta u Zagrebu 23, 1973, 5-71).

2 W. R. Veder, *Utrum in alterum abiturum erat? A Study of The Beginnings of Text Transmission in Church Slavic. The Prologue to the Gospel Homiliary by Constantine of Preslav, the Text On The Script and the Treatise On The Letters by Anonymous Authors*, Bloomington/Indiana 1999, 73.

The respective verses of the acrostic *Christmas* and *Theophany stichera* commence with the word *pěsnьmi*.[3] Moreover, in the *Treatise on the Letters* appears among the 24 characters the author considers to be "similar to Greek ones" in addition to common π a letter called *pě*.[4] These works, written in Bulgaria during the lifetime of the disciples of Cyril and Methodius,[5] survived only in Cyrilic apographa, in which the Glagolitic letter was replaced by regular п. Nevertheless, they unquestionably demonstrate the existence of a p-like character in the position after the Glagolitic equivalent of Greek ω.

The character P_2 itself is attested in but three documents. The respective letter of the Glagolitic Munich abecedarium[6] resembles Latin *p* with a zigzag-line touching its foot from lower left. In the Cyrilic Munich abecedarium preceding the Glagolitic one appears a letter after "otъ" which has a shape similar to that of Greek π or of Cyrilic п with a short horizontal stroke affixed to its right foot. In the Glagolitic abecedarium on f. 1r of the *Psalterium Demetrii Sinaitici*[7] P_2 has a similar form, save that a noose is attached to the left foot of the character. This is apparently the only occurrence of P_2 in a Glagolitic manuscript. Additionally, P_2 appears as numeric sign for 800, obviously transliterated from Glagolitic, in the Cyrilic *Grigorovič Paroimiarium*[8]. Marti and Veder[9] describe it as having a circular ornament at lower left, Veder[10] also as "П with a loop at the foot". This would roughly correspond to the P_2 of the *Sinai abecedarium*.[11]

3 *Pěsnьmi* is also the initial word of the respective verses of the poems *Azъ esmь Bogъ* and *Azъ tebě pripadaju milostive*. For a complete account of the sources for the reconstruction of the grapheme inventory of the early Glagolica cf. Marti, Veder («Die Freiburger Diskussionsrunde zur Entstehung der Glagolica», in: Miklas, H., *Glagolitica. Zum Ursprung der slavischen Schriftkultur.* Herausgegeben von Heinz Miklas unter der Mitarbeit von Sylvia Richter und Velizar Sadovski, Wien 2000, 227-243, and Veder («The Glagolitic Alphabet as a Text». In: Dürrigl et al., *Glagoljica*, 375-387).

4 Veder, *Utrum in alterum abiturum erat*, 109.

5 For the dating of the mentioned works cf., among others, K. Ivanova-Konstantinova («Dva neizvestni azbučni akrosticha s glagoličeska podredba na bukvite v srednobălgarski prazničen minej», in B. S. Angelov et al. (eds.), *Konstantin-Kiril Filosof.* Dokladi ot simpozium posveten na 1100-godišninata ot smărtta mu, Sofija 1971, 341-365, vide p. 345), G. Popov (*Triodni proizvedenija na Konstantin Preslavski* (=Kirilo-Metodievski Studii kn. 2), Sofija 1985, 43), and W. R. Veder, (*Utrum in alterum abiturum erat*, 8).

6 Lastly published by Kempgen («Das „Münchener Abecedarium"» q.v. Cf. also: http://kodeks.uni-bamberg.de/AKSL/Schrift/MunichAbecedarium.htm; as of Nov. 2013).

7 Cf. Miklas, H. et al. (eds.), *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*, Wien 2012, 149.

8 Cf. Ch. Koch, «Das Bamberger glagolitische Alphabet. Zur Entstehungsgeschichte der Zeichenfolgen der kroatischen glagolitischen Alphabete», Dürrigl et al., *Glagoljica*, 435-452, vide p. 439.

9 Marti, Veder, «Die Freiburger Diskussionsrunde», 233.

10 W. R. Veder, «The Glagolitic Alphabet as a Text», in: Dürrigl et al., *Glagoljica*, 375-387, vide p. 377.

11 The *Grigorovič Paroimiarium* also contains a Cyrilic numeric gloss which interprets the hundreds of the Glagolica (cf. R. A. Simonov, «Matematičeskie teksty i materialy v slavjanorusskich rukopisjach XI–XV

Koch points out that in Croatian Glagolitic the numeric value 800 was expressed either by ⰸ or by ⰰ.[12] He reasonably argues this inconsistency to be the result of an obsolete letter being replaced in different ways by discrete scribal schools. Since the only character coming into question is P_2, the two Croatian redactions of the Glagolitic alphabet outlined by Koch, in spite of their lacking the letter itself, bear indirect evidence of its presence in their common ancestor. Even though no definite proof can be given, I would consider it likely that the replacement of P_2 by ⰸ and ⰰ respectively originated on Croatian soil.

Thus, P_2 was obviously not confined to the period for which we can deduce its existence from acrostic poetry, that is the earliest Bulgarian era of Church Slavonic. Rather its occurrences, reaching from 9th century Pliska and Preslav (the acrostics) to 11th century mount Sinai (the Glagolitic abecedarium of the *Psalterium Demetrii Sinaitici*), seem to span almost the complete Old Church Slavonic period spatially and temporally. Unfortunately, we lack evidence for the Moravian mission.

It is no wonder that a character so sparsely attested provoked a considerable number of attempts to explain its original function, which I shall refer to only briefly. P_2 was interpreted as equivalent of Greek ψ[13], θ[14], or as a second *f*[15]. Velčeva[16] assumes that P_2 rendered the initial letter in loan words like *p(ъ)salъmъ;* she fails, however, to give a convincing reason why a letter other than an equivalent of π (or ψ) should have been used here. The other mentioned explanations cannot claim a satisfying degree of plausibility either. As to *f*, one such letter (occupying position 23) should have been sufficient for a language lacking a voiceless labio-dental fricative in its native lexicon. As regards θ and ψ, it seems that Constantine deliberately excluded both letters, together with ξ, from his alphabet, perhaps because the respective sounds posed articulatory difficulties to speakers of Slavic.[17] The position after the equivalent

vv.», in: B. I. Buganov et al. (eds.), *Metodičeskie rekomendacii po opisaniju slavjano-russkich rukopisej dlja Svodnogo kataloga rukopisej, chranjaščichsja v SSSR*, vyp. 2, č. II, Moskva 1976, 257-304; vide pp. 273ss. and 296). Unfortunately, according to Simonov (ibid. p. 275) the sign for 800 cannot be reconstructed confidently.

12 Koch, «Das Bamberger glagolitische Alphabet».

13 E.g. A. M. Kuznecov, «La glagolite et les alphabets des langues sacrées», Slavica occitania 12, 2001, 247-266, vide p. 258.

14 R. Nahtigal, «Nekaj pripomb k pretresu Hrabrovega spisa o azbuki Konstantina Cirila», Slavistična revija 1, 1948, 5-18, vide p. 10.

15 E.g. A. Vaillant («L'alphabet vieux-slave», Revue des études slaves 32, 1955, 7-31, vide p. 23), V. Mošin («Još o Hrabru», 53), O. Azam («L' histoire controversée de la naissance du premier alphabet slave», Slavica occitania 12, 2001, 49-91, vide p. 83).

16 Velčeva B., «Glagolicata i nejnite abecedari do XII vek», in: Kirilo-Metodievski studii 17, 2007, 108-120, vide p. 112.

17 Difficulties in the pronunciation of θ, ξ, and ψ might actually explain why Constantine eliminated these

of ω is a weighty argument against the identification of P_2 with ψ. In a certain branch (β) of the transmission of the *Treatise on the Letters* as well as in a separate witness (r) a second θ or *tъ* appears as the last in the series of the allegedly Greek characters, probably indicating the presence of θ in the authorial text.[18] Thus, by the time the *Treatise* was written, an equivalent to Greek θ must have been added to the Glagolitic alphabet—perhaps as a concession to the philhellenic elite of Preslav. Obviously the letter was inserted at the end of the alphabet, where additions did not distort the numerical order. Yet, this θ cannot be identified with P_2, as in Chrabr's *Treatise* the respective letters are preceded by *pě* (and *chlъ,* in the case of the hyparchetype β).

W. R. Veder[19] analysed the Glagolitic alphabet as a text on its own being submitted to the mutations common in text transmission. He thus treats the letters ancient abecedaria, numeraria, and acrostics attest in position 26, that is ⰔⰈ, ⰒⰈ, ⰯⰈ, ⰱⰈ (which may also appear as ⰻⰈ), ⰹⰈ, ⰶⰈ, ⰸⰈ, ⰰⰈ, as variant readings. For formal reasons he assumes all of them to derive from a "rake-and-handle-shaped" character, namely ⰸ.[20] One is, however, tempted to counter

characters while adopting phonetically superfluous equivalents of η and ω. This could connote that when compiling his alphabet he actually "tested" the sounds represented by Greek letters for their applicability for Slavic with the help of Slavs among his followers, who, as is indicated both in chapter XIV of his Life and in chapter V of the Life of Methodius, accompanied him at least in his prayer preceding the invention of Slavic letters.

18 Veder, *Utrum in alterum abiturum erat*, 109.

19 Veder, «The Glagolitic Alphabet as a Text».

20 Veder, «The Glagolitic Alphabet as a Text», 382; cf. also Veder, *Utrum in alterum abiturum erat*, 73. A considerable time before Veder, among others N. Durnovo had championed the priority of ⰸ in position 26 of the Glagolitic alphabet. He conjectured this letter to represent the outcome of Proto-Slavic *tj, which he at first erroneously assumed to have been absent in word-initial position. In further consequence he postulated that the letter would have been given an arbitrary name commencing with *p*, implying that this naming would have induced the authors of acrostic poetry to use words like *pečalь and pěsnьmi* at the beginning of the respective verses (cf. N. Durnovo, «Das Münchener Abecedarium», Byzantinoslavica II,1, 1930, 32-41, vide p. 35s.). On the evidence of the word *štjudь* "τρόπος, σχῆμα", attested in the Apostolus, as well as in works of Ephrem the Syrian and Cyril of Jerusalem, he later revised his opinion (cf. N. Durnovo «Ešče o proischoždenii staroslavjanskogo jazyka i pis'ma. Neskol'ko raz» jasnenij po povodu recenzii prof. St. M. Kul'bakina na moi "Mysli i predpoloženija"», Byzantinoslavica III,1, 1931, 68-78, vide p. 73). Lately, Durnovo's conjecture was resumed by H. G. Lunt («Thoughts, Suggestions, and Questions about the Earliest Slavic Writing Systems», Wiener slavistisches Jahrbuch 46, 2000, 271-286, vide p. 280). ⰸ indeed regularly occupies position 26 in posterior Glagolitic abecedaria and numeraria (cf. Marti «Slavische Alphabete in nicht-slavischen Handschriften», Kirilo-Metodievski studii 8, 1991, 139-164; Marti, Veder, «Die Freiburger Diskussionsrunde», 234s., Veder, «The Glagolitic Alphabet as a Text», 376s.). Yet, despite its being proposed by such eminent researchers, the identification of P_2 with ⰸ has to be rejected for the following reason. Seemingly, no letter of the Glagolitic alphabet bore a completely arbitrary name. Also, the verse-initial words of the acrostic poems usually reflect the phonetic value of the underlying letters. Hence, its presumptive name *pě* and the oldest acrostics suggest, if at all, a labial character of P_2 (cf. Marti «Die Bezeichnung der Konsonanten in der Glagolica», Dürrigl et al., *Glagoljica*, 401-417, vide p. 412, and Koch, «Das Bamberger glagolitische Alphabet», 441). It can, therefore, not plausibly be linked to a letter representing the outcome of *tj, which, in all likelihood, would have been alveolo-palatal or palatal.

with two of the editorial guidelines Prof. Veder masterfully applies in his famed editions: *Difficilior lectio praestat* and *Utrum in alterum abiturum erat*.[21] As a seemingly superfluous sign, P_2 was doubtless prone to being commuted either accidentally by inattentive scribes or purposefully by reformers of the script. For obvious reasons, P_2 cannot be explained as trivialisation or misinterpretation of one of the letters mentioned—it clearly represents the *lectio difficilior*. On the other hand, a replacing of P_2 by any of the aforesaid letters is easily imaginable,[22] while no plausible reason for an intentional or inadvertent substitution of a functional letter by a graphematic "phantom", so to speak, can be given. Hence, P_2 has to be deemed to predate all other characters attested in position 26 of the Glagolitic alphabet.

It is also unlikely that the characters P_2 and ѿ were temporally alternating graphic representations of the same sound, with ѿ (deriving from ш) replacing older P_2. Both letters seem to have occurred simultaneously in the *Alphabet Prayer* and in the *Christmas* and *Theophany* acrostics. The words at the beginning of the respective verses, *šьstujǫ*[23] and *šьstvija*[24], reflect, in all likelihood, rather ѿ than ѯ, which might be expected in this position as well. Additionally, the *Treatise on the Letters* indubitably distinguishes P_2 and ѿ.[25]

On the whole there is no sufficient reason for regarding P_2 a Moravian or Pliska-Preslav innovation, which is why I would assume it to have been contained in Constantine's original alphabet. In Moravia the disciples of Constantine-Cyril and Methodius were surely involved in the teaching of the script. They must have repeated the alphabet countless times, which renders it rather implausible that all of those arriving in Pliska could have completely forgotten a letter's shape, function, or name.

As to the probable initial name of the letter, *pě,* R. Nahtigal's explanation is worth being recalled, even though we can hardly accept his interpretation of P_2 as *f*.[26] Nahtigal was the first to point out that *pe* is also the name of a Hebrew letter, the word final form of which (ף) could be used as numeric sign with the value 800. In this function it preceded final *tsade* (ץ) denoting 900,[27] which some are inclined to identify as model of Glagolitic ѵ of the same

21 Veder, *Utrum in alterum abiturum erat*, 57.

22 As it was pointed out by Koch («Das Bamberger glagolitische Alphabet») with respect to Croatian Glagolitic alphabets (see above).

23 Cf. Veder, *Utrum in alterum abiturum erat*, 74.

24 Cf. Ivanova-Konstantinova («Dva neizvestni azbučni akrosticha», 357, 364).

25 At the beginning of the *Treatise* examples for Slavic sounds which cannot be expressed by Greek letters are given in the sequence of the alphabet. The word *štedroty*, obviously representing ѿ, follows *širota* (*š* = 29), which is why it cannot have occupied position 26 (cf. Veder, *Utrum in alterum abiturum erat*, 93). At the point of the *Treatise* where the content of the alphabet is given P_2 ranks among the "Greek signs", while all hyparchetypes reconstructed by Veder feature both ш and ѿ among the letters for Slavic sounds (ibid. 108ss.).

26 Nahtigal, *Doneski*, 150; cf. also Nahtigal «Nekaj pripomb», 10; N. S. Trubetzkoy, *Altkirchenslavische Grammatik. Schrift-, Laut- und Formensystem*, Wien 1954, 19, note 2.

27 The Hebrew alphabet, which indicates numeric value generally in the same way as Greek, consists of

numeric value.[28] Therefore, the name *pe*, the numeric value 800, and the relative position of the two letters would suggest a connection of the Hebrew and the Glagolitic character. Given the obvious influence of the Hebrew alphabet on the Glagolitic and Constantine's familiarity with this language,[29] chances are good that at least the letter's name[30] can be explained in this way.[31]

But what was the letter's function? As I could not find any of the earlier attempts to determine the sound correlate of P_2 fully convincing, I would propose another explanation for its presence in the Glagolica.[32] As Constantine realised that the alphabet he was compiling would contain considerably more letters than the Greek, he, following either the example of Armenian and Georgian, or his own intention, presumably decided to establish a fourth series of nine letters in order to denote the thousands. For this purpose, he would have needed 36 characters at least. In case he identified one or two sounds less than required, he would probably not have given up his plan but introduced additional characters. Rather than adopting superfluous letters for foreign sounds or arbitrarily splitting Slavic sounds, he might have simply introduced a purely numeric sign, that is a letter completely lacking phonetic significance,[33] which he, as a Greek, was fully accustomed to. A likely place to insert such a letter would have been the position after the equivalent of ω, which in the Greek alphabet is

merely 22 letters, thus providing only equivalents for the numbers up to 400. The higher hundreds are usually expressed as additions (e.g. 500 is written קת, that is as a combination of *Taw* and *Qoph*, 400 and 100). However, the special forms 5 letters have at the end of words could be used for the numbers from 500 to 900. One of these is the final form of *pe* (ף), which thus gains the numeric value of 800, preceding final *ʒadi* (ץ) with a numeric value of 900. The Encyclopaedia Judaica (Vol. 2: 743s.) states: "In the Talmud the numbers above 400 are formed by compositions (500 = 400 + 100 [...]; in later times the final forms of the letters *kaf* ך, *mem* ם, *nun* ן, *pe* ף, and *ʒadi* ץ [as opposed to the regular letters כ, מ, נ, פ, צ; J.F.] were not infrequently used for 500, 600, 700, 800, 900)."

28 Cf. J. Vajs, *Rukověť hlaholské paleografie. Uvedení do knižního písma hlaholského, Praha 1932, 72s.*

29 Chapter VIII of his *Life* relates that Constantine learned the Jewish speech and scripture (*zhidóv'skoi besě´dě i knígamь)* in Kherson on his way to the Khazars.

30 Alternatively, the letter's name could be explained as resulting from its π-like shape.

31 Remarkably, also the 26th letter of the Armenian alphabet is called *pe* and has the numeric value 800 (cf. C. Faulmann, *Das Buch der Schrift enthaltend die Schriftzeichen und Alphabete aller Zeiten und aller Völker des Erdkreises*, München 2000—reprint of the second edition, Wien 1880, 92). I can, however, not imagine a sufficient reason why Constantine should have adopted this specific letter. An Armenian influence on the Glagolitic alphabet seems possible (e.g. regarding the introduction of a series of letters for the multiples of one thousand), but was clearly overemphasised by N. Trunte («Ex Armenia lux. Konstantin-Kyrill und Mesrop-Mašt'oc'», Palaeoslavica V, 1997, 31-57).

32 J. Fuchsbauer, *The Concept of Letters and Sounds in Greek Grammars and Its Relation to the Creation of the Glagolica.* Lecture, held at the 3rd Congress of Bulgarian Studies, May 23rd–26th 2013, Sofia (publication in preparation).

33 Miklas suggested that the phonetic value of P_2 had been forgotten in the course of the Moravian mission; the letter would have survived only as a numeral (cf. H. Miklas «Zur Relevanz des neuen sinaitischen Materials für die Entwicklungsgeschichte der Glagolica», in: Dürrigl et al., Glagoljica, 389-399, vide p. 395).

occupied by Sampi.

It even seems possible that Sampi was the immediate model of P_2. A certain form of Sampi attested in papyri[34] bears a marked resemblance to the P_2 of the abecedarium of the *Psalterium Demetrii Sinaitici*.

Sampi (Soldati 2006: 217)

The constituents of both letters—a π-like shape to which a noose is attached at one side and a dash at the other—correspond to each other. If we place the left half of this letter at the foot of the right one, we obtain a shape similar to that of the P_2 of the Glagolitic Munich abecedarium. Thus, Sampi may have at least inspired the *form* of P_2.

If we accept this explanation of P_2, what are the consequences for our understanding of the initial inventory of the Glagolica? Trivially, if a character without phonetic significance had to be inserted to fill four series of nine numerals each, the total number of letters can, against the assertion of Chrabr's *Treatise*, not have exceeded 36.[35] To put it another way, only 10 letters can have followed after P_2 (in the positions 27–36). Given the evidence of the abecedaries and acrostics, above all position 30 remains debatable,[36] where ⰘⰅ competes with ⰑⰑ.[37] Since there is no equivalent of Greek *koppa* in the Glagolica, it is highly unlikely that Constantine based his creation from the beginning on a Greek alphabet comprising the purely numerical signs. Therefore, P_2 may have been the chronologically last character to be introduced to the alphabet.

Be that as it may, the interpretation of P_2 greatly affects our understanding of the creation of the Glagolica on the whole - probably more than that of any other single letter of this alphabet. Unfortunately, my explanation of P_2 shares the main flaw of all previous attempts - it cannot be proved. In my mind, it has, however, one major advantage: it is as straightforward as it can possibly be. In order to ascertain the plausibility of my assumption, it would seem useful to sort out in what way Constantine and his fellows determined the sounds which ought to be

34 A. Soldati, «Τὸ καλούμενον παρακύϊσμα. Le forme del sampi nei papiri», Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 52/2, 2006, 209-217, vide p. 217.

35 The two letters added in the *Treatise* were probably θ (compare note 13 above) and *y*, which is attested in most hyparchetypes reconstructed by Veder (cf. *Utrum in alterum abiturum erat*, 108s.).

36 For the other positions I would make the following suggestion (widely corresponding to Koch «Das Bamberger glagolitische Alphabet», 441): 27: ⰜⰅ (c), 28: ⰞⰅ (č), 29: ⰨⰅ (š), 31: ⰑⰑ (ь), 32: ⰰⰅ (ě), 33: ⰟⰅ (ch_2), 34: ⰪⰅ (ö?), 35: ⰯⰅ (ü), 36: ⰵⰅ (N?).

37 Cf. Marti, Veder, «Die Freiburger Diskussionsrunde», Veder, «The Glagolitic Alphabet as a Text», and the reconstruction of Miklas («Schrift und Bild. Zur Darstellungsfunktion der Glagolica des Slavenlehrers Konstantin-Kyrill», in: M. Schnitter, E. Vavra, H. Wenzel (eds.), *Vom Körper zur Schrift*, Sofia 2007, 45-75, vide table I post p. 144).

incorporated in the Slavonic script.

In the past few decades the research of such eminent scholars as Marti, Miklas, and Veder has greatly advanced our comprehension of the Glagolitic alphabet. Nevertheless, given the lack of direct evidence, it may seem advisable to reconcile with the agonising idea that we shall never be able to determine with an acceptable degree of certainty the function of the second P of Glagolitic, which will leave our understanding of the creation of this alphabet incomplete.

BIBLIOGRAPHY:

Amsler, M. E., «Premodern Letters and Textual Consciousness. From the Pre-Socratics to the First Grammatical Treatise», Historiographia Linguistica XXXVII: 3, 2010, 279-319.

Angelov, B. St., Kodov, Ch., *Kliment Ochridski. Săbrani săčinenija. Tom treti. Prostranni žitija na Kiril i Metodij*, Sofia 1973.

Auty, R., «Glagolitic ⰾ and ⰿ: Facts, Conjectures and Probabilities», in: Zbornik u čast Stjepana Ivšića, Zagreb 1963, 5-11.

Azam, O., «L' histoire controversée de la naissance du premier alphabet slave», Slavica occitania 12, 2001, 49-91.

Čamba, A., *Die ältesten slavischen alphabetakrostichischen Dichtungen. Studien zur Urglagolica Konstantin-Kyrills und den ursprünglichen Buchstabennamen*, Wien 2013 (Master's thesis, cf. http://othes.univie.ac.at/26880/1/2013-03-11_0305998.pdf).

Dürrigl, M.-A., Mihaljević, M., Velčić, F. (eds.), *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), Zagreb – Krk 2004.

Durnovo, N., «Ešče o proischoždenii staroslavjanskogo jazyka i pis'ma. Neskol'ko raz»jasnenij po povodu recenzii prof. St. M. Kul'bakina na moi "Mysli i predpoloženija"», Byzantinoslavica III,1, 1931, 68-78.

Durnovo, N., «Izbrannye raboty po istorii russkogo jazyka» (ed. A. Kassian), Moskva 2000.

Durnovo, N., «Das Münchener Abecedarium», Byzantinoslavica II,1, 1930, 32-41.

Eckhardt, Th., *Azbuka. Versuch einer Einführung in das Studium der slavischen Paläographie.* Mit einem Vorwort von Walter Leitsch und einem bibliographisch-kritischen Nachwort von Christian Hannick herausgegeben von Max Demeter Peyfuss, Wien – Köln 1989.

Encyclopaedia Judaica Vols. 1–16, Jerusalem 1972ss.

Faulmann, C., *Das Buch der Schrift enthaltend die Schriftzeichen und Alphabete aller Zeiten und aller Völker des Erdkreises*, München 2000 (reprint of the second edition, Wien 1880).

Grivec, F., *Konstantin und Method. Lehrer der Slawen*, Wiesbaden 1960.

Hauptová, Z., «Die altkirchenslavischen Akrostichien und die Glagolica», in Miklas, *Glagolitica*, 47-53.

Holzer, G., «Die Geschichte des Slavischen der Stadt Saloniki bis zum Jahr 863», in J. Reinhart (ed.), *Slavica mediaevalia in memoriam Francisci Venceslai Mareš* (=Schriften über Sprachen und Texte. Herausgegeben von Georg Holzer. Band 8), Frankfurt a. M. 2006, 29-67.

Ivanova-Konstantinova, K., «Dva neizvestni azbučni akrosticha s glagoličeska podredba na bukvite v srednobălgarski prazničen minej», in B. S. Angelov et al. (eds.), *Konstantin-Kiril Filosof.* Dokladi ot simpozium posveten na 1100-godišninata ot smărtta mu, Sofija 1971, 341-365.

Kempgen, S., «Das „Münchener Abecedarium" – ein neues Facsimile samt einigen neuen Beobachtungen», Scripta & e-scripta 5, 2007, 73-93.

Koch, Ch., «Das Bamberger glagolitische Alphabet. Zur Entstehungsgeschichte der Zeichenfolgen der kroatischen glagolitischen Alphabete», Dürrigl et al., *Glagoljica*, 435-452.

Kramer, J., Kowallik S., *Einführung in die hebräische Schrift*, Hamburg 1994.

Kuznecov, A. M., «La glagolite et les alphabets des langues sacrées», Slavica occitania 12, 2001, 247-266.

Lavrov, P. A., *Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti*, Leningrad 1930 (reprint The Hague – Paris, 1966).

Lettenbauer, W., «Bemerkungen zur Entstehung der Glagolica», in R. Hellmann, R. Olesch, B. Stasiewski, F. Zagiba (eds.), *Cyrilo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven. 863–1963*, Cologne – Graz 1964, 401-410.

Lunt, H. G., «Thoughts, Suggestions, and Questions about the Earliest Slavic Writing Systems», Wiener slavistisches Jahrbuch 46, 2000, 271-286.

Mareš, F. V., «Hlaholice na Moravě a v Čechách», Slovo. Časopis staroslavenskog instituta u Zagrebu 21, 1971, 133-199.

Marti, R., «Abecedaria – A Key to the Original Slavic Alphabet: The Contribution of the Abecedarium Sinaiticum Glagoliticum», Tachiaos et al., *Thessaloniki. Magna Moravia*, 175-200.

Marti, R., «Die Bezeichnung der Konsonanten in der Glagolica», Dürrigl et al., *Glagoljica*, 401-417.

Marti, R., «Die Bezeichnung der Vokale in der Glagolica», Miklas, *Glagolitica*, 54-76.

Marti, R., Veder, W. R., «Die Freiburger Diskussionsrunde zur Entstehung der Glagolica», in: Miklas, *Glagolitica*, 227-243.

Marti, R., «Slavische Alphabete in nicht-slavischen Handschriften», Kirilo-Metodievski studii 8, 1991, 139-164.

Miklas, H. (ed.), *Glagolitica. Zum Ursprung der slavischen Schriftkultur.* Herausgegeben von Heinz Miklas unter der Mitarbeit von Sylvia Richter und Velizar Sadovski, Wien 2000.

Miklas, H., «Zum griechischen Anteil am glagolitischen Schriftsystem des Slavenlehrers Konstantin-Kyrill», Palaeoslavica X, 2002, 281-311.

Miklas, H., «Griechisches Schriftdenken und slavische Schriftlichkeit: Glagolica und Kyrillica zwischen Verschriftung und Verschriftlichung», in Ch. Ehler, U. Schaefer (eds.), *Verschriftung und Verschriftlichung. Aspekte des Medienwechsels in verschiedenen Kulturen und Epochen*, Tübingen 1998, 132-155.

Miklas, H., «Jesus-Abbreviatur und Verwandtes: Zu einigen Rätseln der glagolitischen Schriftentwicklung am Material der Azbučnaja molitva», in: W. Honselaar et al. (eds.), *Time Flies.* A Festschrift for William R. Veder on the Occasion of His Departure as Professor of Slavic Linguistics at the University of Amsterdam, Amsterdam 2003, 171-204.

Miklas, H. et al. (eds.), *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, Wien 2012.

Miklas, H., «Zur Relevanz des neuen sinaitischen Materials für die Entwicklungsgeschichte der Glagolica», in: Dürrigl et al., Glagoljica, 389-399.

Miklas, H., «Schrift und Bild. Zur Darstellungsfunktion der Glagolica des Slavenlehrers Konstantin-Kyrill», in: M. Schnitter, E. Vavra, H. Wenzel (eds.), *Vom Körper zur Schrift*, Sofia 2007, 45-75.

Miklas, H., «Po sledite na Konstantinovata glagolica», Palaeobulgarica XXXI, 1, 2007, 3-21.

Mošin, V., «Još o Hrabru, slavenskim azbukama i azbučnim molitvama», Slovo. Časopis staroslavenskog instituta u Zagrebu 23, 1973, 5-71.

Nahtigal, R., *Doneski k vprašanju o postanku glagolice*, Ljubljana 1923 (http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-MFAPJ0YG; as of Nov. 2013).

Nahtigal, R., «Nekaj pripomb k pretresu Hrabrovega spisa o azbuki Konstantina Cirila», Slavistična revija 1, 1948, 5-18.

Olof, K. D., *Philologische und literarische Aspekte slavischer Alphabetakrostichis nebst einem Exkurs über die slavischen Buchstabennamen* (=Bibliotheca Slavonica Band 10), Amsterdam 1973.

Popov, G., *Triodni proizvedenija na Konstantin Preslavski* (=Kirilo-Metodievski Studii kn. 2), Sofija 1985.

Simonov, R. A., «Matematičeskie teksty i materialy v slavjanorusskich rukopisjach XI–XV vv.», in: B. I. Buganov et al. (eds.), *Metodičeskie rekomendacii po opisaniju slavjano-russkich rukopisej dlja Svodnogo kataloga rukopisej, chranjaščichsja v SSSR*, vyp. 2, č. II, Moskva 1976, 257-304.

Soldati, A., «Τὸ καλούμενον παρακύϊσμα. Le forme del sampi nei papiri», Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 52/2, 2006, 209-217.

Strakhov, O., «The Adventure of the Dancing Man: Professor Ševčenko's Theory on the Origin of Glagolitic», Palaeoslavica XIX/1, 2011, 1-45.

Tachiaos, A.-N., *Cyril and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs*, Crestwood/New York 2001.

Tachiaos, A.-N. et al. (eds.), *Thessaloniki. Magna Moravia*. Proceedings of the International Conference Thessaloniki 16–19 October 1997, Thessaloniki 1999.

Tarnanidis, I. C., *The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Thessaloniki 1988.

Trubetzkoy, N. S., *Altkirchenslavische Grammatik. Schrift-, Laut- und Formensystem*, Wien 1954.

Trubetzkoy, N. S., «Das „Münchner slavische Abecedarium"», Byzantinoslavica II,1, 1930, 29-31.

Trunte, N., «Ex Armenia lux. Konstantin-Kyrill und Mesrop-Mašt'oc'», Palaeoslavica V, 1997, 31-57.

Trunte, N., «ΠΡΟΣ ΤΟ ΣΑΦΕΣΤΕΡΟΝ. Zu Reformen in der glagolitischen Schrift», Dürrigl et al., *Glagoljica*, 419-434.

Vaillant, A., «L'alphabet vieux-slave», Revue des études slaves 32, 1955, 7-31.

Vajs, J., *Rukověť hlaholské paleografie. Uvedení do knižního písma hlaholského,* Praha 1932.

Veder, W. R., «The Glagolitic Alphabet as a Text», in: Dürrigl et al., *Glagoljica*, 375-387.

Veder, W. R., «Das glagolitische Alphabet der Azbučna Molitva», in: Miklas, *Glagolitica*, 77-87.

Veder, W. R., *Utrum in alterum abiturum erat?* A Study of The Beginnings of Text Transmission in

Church Slavic. The Prologue to the Gospel Homiliary by Constantine of Preslav, the Text On The Script and the Treatise On The Letters by Anonymous Authors», Bloomington/Indiana 1999.

Velčeva, B., «Glagolicata i nejnite abecedari do XII vek», in: Kirilo-Metodievski studii 17, 2007, 108-120.

Velčeva, B., «Nazvanijata na bukvite v părvite abecedari kato iztočnik za ezikovi danni», in: B. S. Angelov et al. (eds.), *Konstantin Kiril Filosof. Jubileen sbornik po slučaj 1100-godišninata ot smărtta mu,* Sofija, 369-373.

Velčeva, B., «Văprosăt za ѡ v glagoličeskata azbuka», Izvestija na instituta za bălgarski ezik. Kniga XXII, 1973, 105-124.

Vondrák, W., «Zur Frage nach der Herkunft des glagolitischen Alphabets», Archiv für slavische Philologie 19, 1897, 167-188.

Vyncke, F., Detrez, R., «De l' origine et de la structure de l' alphabet glagolitique», Orientalia Lovaniensia Periodica 23, 1992, 219-250.

Ziffer, G., «Le fonti greche del monaco Chrabr», Byzantinoslavica 56, 1995, 561-570.

Ziffer, G., «Per la storia del più antico alfabeto slavo», in: A. A. Gippius et al. (eds.), *Rusistika. Slavistika. Indoevropeistika.* Sbornik k 60-letiju Andreja Anatol'eviča Zaliznjaka, Moskva 1996, 169-177.

Болгарские и сербские переводы XIV-ого века: вариативность в языковой адаптации византийских моделей

Лора Тасева

Рецепция византийской литературы в славянском мире берет свое начало в шестидесятых годах IX века с эпохального дела солунских братьев Константина-Кирилла и Мефодия и разворачивается далее в течение шести-семи столетий. Процесс освоения византийской словесности характеризуется как устойчивыми, так и переменными чертами. К переменным параметрам относятся степень интенсивности переводческой деятельности, подборка переводимых текстов, ведущие переводческие центры, доминирующие принципы и техники перевода. В почти двухвековой исследовательской традиции в палеославистике накоплен внушительный объем знаний об этом знаковом феномене византийско-славянских культурных и языковых контактов. Тем не менее, неугасающий интерес к этой проблематике показывает, что, как в общем, так и в частном плане, исследовательский потенциал славянских средневековых переводов с греческого не исчерпан.

В настоящей статье я бы хотела добавить еще один штрих к лингвистическому изучению переводов XIV века на Балканах, и в частности – к проблеме вариативности при адаптации греческих языковых моделей. В работе я останавливаю свое внимание только на способах передачи греческих композитов (сложных слов, образованных из двух корней).

Наблюдения распространяются на следующие группы переводных текстов:

а) Триодный синаксарь

- *TrSynA*: болгарский перевод Закхея Философа, выполненный в рамках афонской редакции богослужебных книг около второй четверти XIV века[1] (обследован весь цикл из

1 Г. Попов, «Новооткрито сведение за преводаческа дейност на български книжовници от Света гора през първата половина на XIV в.», Български език, XXVIII/5, София 1978, 402-410.

31 чтения по основным источникам: Постная триодь 23 и Цветная триодь 24 из монастыря Святой Екатерины в Синае, оба источника датируются до 1360-го года[2]);

- *TrSynD*: сербский неафонский перевод третьей четверти XIV века[3] (включает 25 чтений, обследованных полностью по основному источнику: рукопись Дечани 105, относящаяся к 1370-1380 гг., отсутствующие фрагменты дополнены по: рукопись Дечани 104, относящаяся к 1375-1385 гг.[4]);

б) Пролог стишной (проанализирован материал из житий святых за месяц май и из стихов за месяцы март и май, при этом стихи и жития анализируются в отдельности)

- *ProlHagB* и *ProlVersB*: болгарский тырновский[5] перевод соответственно агиографической и стишной частей, возникший в первой половине XIV века[6] (основной источник: рукопись Зограф 80, датированный 1345-1360 гг.[7])

- *ProlHagS* и *ProlVersS*: сербский неафонский перевод соответственно агиографической и стишной частей, вероятно тоже относящийся к первой половине XIV в.[8] (основной источник: рукопись Wuk 29 из Государственной библиотеки в Берлине, конволют, датированный концом XIV – началом XV вв. и концом XV века[9]);

2 В. Розов, «Болгарские рукописи Иерусалима и Синая», Минало, 1914, № 9, 20-21; K. Clark, Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai, microfilmed for the Library of Congress, 1950, Washington 1952, p. 21; Catalog. Manuscripts on Microform of the Hilandar Research Library (The Ohio State University). Compiled and with an Introduction by P. Matejic and H. Thomas, Columbus 1992, 840-841.

3 Л. Тасева, Триодните синаксари в средновековната славянска книжнина. Текстологично изследване. Издание на Закхеевия превод. Словоуказатели (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris LIV), Freiburg i. Br. 2010, 119-121.

4 О двух рукописях см.: Р. Станковић, «Извештај са службених путовања у манастир Високе Дечане», Археографски прилози, VIII, Београд 1986, с. 185; Гроздановић, М., Станковић, Р. Рукописне књиге манастира Високи Дечани. Књ. друга. Водени знаци и датирање, Београд 1995, с. 38.

5 Это наиболее распространенная атрибуция перевода, ср. Кл. Иванова, «Пролог», Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. Под общата редакция на Д. Петканова, София 1992, 372-373 и указанную там литературу; Г. Петков. Стишният пролог в старата българска сръбска и руска литература. Археография, текстология и издание на проложни стихове, Пловдив 2000: 20-21. Существуют, однако, и предположения о связях данного перевода с Афоном, ср. Л. Тасева, «Параллельные южнославянские переводы Стишного пролога и триодных синаксарей», Byzantinoslavica, LXIV, Praha 2006, 169-170.

6 А. И. Яцимирский, «Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературам», Известия ОРЯС XXI/1, 1916, 41-42; Ст. Кожухаров, «Старобългарски проложни стихове», Литературна история. Кн. 1, София 1977, с. 46; Петков, Стишният пролог, 46-47. Существует гипотеза о возникновении переводов к концу XIII в., ср. Д. Богдановић, «Две редакције стиховног пролога у рукописној збирици манастира Дечана», Упоредна истраживања I, Београд 1975, с. 63.

7 Б. Райков, Ст. Кожухаров, Х. Миклас, Хр. Кодов. Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора, София 1994, с. 64. Здесь рукопись используется по изданию: Г. Петков, М. Спасова, Търновската редакция на Стишния пролог. Текстове. Лексикален индекс. Т. 7, 9, Пловдив 2012, 2013.

8 Богдановић, «Две редакције», 63-64.

9 Matthes, E. Katalog der slavischen Handschriften in Bibliotheken der Bundesrepublik Deutschland, Wiesbaden 1990, 36-37. Подробнее о рукописи см.: А. И. Яцимирский, Описание южнославянских и русских

в) антилатинские трактаты

- *Pal*: Первое и Второе аподиктические слова «Против латинян» Григория Паламы – сербский афонский перевод 1360 года[10] (основной источник: рукопись Дечани 88, конволют, в основной своей части представляющий собой авторский экземпляр переводчика[11])

- *Barl*: Слово против латинян и Синтагма Варлаама Калабрийского – сербский афонский перевод 1360 года (основной источник: вышеупомянутая рукопись Дечани 88).

При подборе трех типов источников я руководствовалась рядом методологических оснований:

1) Подобранные группы текстов принадлежат к **разным жанрам** средневековой литературы: гомилетике, агиографии, декламационной поэзии, богословской полемике. Это дает возможность проследить, влияет ли жанровая специфика на технику перевода и каким образом.

2) Тексты объединяются в разные группы по их **этнической и локальной атрибуции**. По языковому признаку, при всей условности этого термина в отношении книжной продукции XIV века, обосабливаются болгарские и сербские переводы (точнее было бы говорить о среднеболгарской и сербской редакциях церковнославянского языка). По месту их возникновения разграничиваются святогорские (болгарские и сербские), тырновские (по всей вероятности) и неафонские сербские тексты. Это, с другой стороны, позволяет проверить влияет ли и как этническая и локальная связь на формально-языковые предпочтения.

3) Каждый из рассматриваемых переводов является делом **разных книжников**. Относительно сербских и болгарских версий Триодного синаксаря это подразумевается само собой, а что касается трактатов Григория Паламы и Варлаама Калабрийского, сохранившихся в рабочем оригинале переводчиков, это доказано палеографическими и орфографическими аргументами[12].

рукописей заграничных библиотек. Т. I, Вена - Берлин - Дрезден - Лейпциг - Мюнхен - Прага - Любляна (= Сборник ОРЯС 98), Петроград 1921, 396-401.

10 М. Гроздановић-Пајић, «Водени знаци у Рилском четвороеванђелју и њихове паралеле», Археографски прилози, VI-VII, Београд 1984-85, с. 160; М. Гроздановић, Р., Станковић, Рукописне књиге манастира Високи Дечани. Књ. друга. Водени знаци и датирање, Београд 1995, с. 32; Р. Станковић, «Извештај са службених путовања у манастир Високе Дечане», Археографски прилози, VIII, Београд 1986, с. 185.

11 I. Kakridis, Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert (= Slavistische Beiträge 233). München 1988: 218-235.

12 Kakridis, Codex 88, 10-11, 179-183.

4) Привлечены две пары **параллельных переводов** одного и того же греческого подлинника. Это исключает возможность того, что различия между ними возникли вследствие многозначности переводимой греческой лексемы, так как в каждом конкретном контексте славянские книжники передавали одно и то же значение этой лексемы. Схожим образом обстоят дела и при паре переводов сочинений Григория Паламы и Варлаама Калабрийского, хотя они выполнены по разным источникам. Общая тематическая и жанровая характеристика четырех антилатинских трактатов относит их к богословско-полемическим сочинениям. Это обстоятельство, хотя и не исключает возможности реализации в разных контекстах разных значений соответствующей лексемы, ограничивает в большой степени вероятность того, что вариативность славянских коррелятов мотивирована полисемией греческого слова.

5) На последнем месте (но не по своему методологическому значению), все рассматриваемые здесь переводы **не имеют более ранних версий**, что исключает возможность непосредственного влияния каких-либо предшествующих образцов. Кроме того, они возникли на временном отрезке в несколько десятилетий, что со своей стороны в значительной степени нейтрализует фактор развития языка как возможную причину вариативности.

Перед тем как перейти к изложению своих наблюдений, следует напомнить о двух взаимосвязанных фактах. Первый заключается в том, что для переводов позднего славянского Средневековья в целом характерно повышенное стремление к точному воспроизведению не только семантической, но и формальной стороны оригинального текста[13]. А второй связан с тем, что после пяти веков более или менее активной переводческой деятельности в литературной норме православных славян уже сложились и утвердились необходимые языковые средства для передачи грамматических категорий и словообразовательных моделей[14] византийского греческого языка. Или, иными сло-

13 Литература по данному вопросу очень богата и даже беглый обзор вышел бы за рамки задач настоящей статьи. В качестве отправной точки могут служить следующие труды и цитированные в них публикации: Kl. Trost, Untersuchungen zur Übersetzungstheorie und -praxis des späteren Kirchenslavischen. Die Abstracta in der Hexaemeronübersetzung des Zagreber Zbornik von 1469 (= Forum slavicum 43), München 1978; Преводите през XIV столетие на Балканите. Доклади от международната конференция в София, 26-28 юни 2003. София, 2004; Л. Тасева, М. Йовчева, «Езиковите образци на атонските редактори», Българска филологическа медиевистика. Сборник научни изследвания в чест на проф. дфн Иван Харалампиев, Велико Търново 2006, 221-240.

14 См. напр. R. Večerka, «Vliv řečtiny na staroslověnštinu», Listy filologické, XCIV, 1971, 129-151; М. Тихова, «Синтактични конструкции с членоподобно употребеното относително местоимение нже, ѭже, ѥже в езика на Г. Цамблак, К. Костенечки и Й. Бдински», Годишник на Висшия педагогически институт в Шумен, II, Шумен 1976, 179-206; А. Минчева, «Традиционно-книжна норма и развойни тенденции в синтаксиса на старобългарския литературен език през XIV в.», Славянска филология. Т. XV. Доклади и статии за VIII международен конгрес на славистите. Езикознание, София 1978, 243-254;

вами, балканские книжники XIV-го столетия обладали необходимым языковым инвентарем для достижения более полной формальной идентичности между оригиналом и переводом.

В научной литературе давно выяснен набор структурных вариантов, с помощью которых греческие композиты передаются в славянских текстах. Он включает прямые заимствования, славянские сложные слова, отражающие различные словообразовательные модели, славянские слова с одним корнем (с префиксами или без), славянские словосочетания[15]. Все эти варианты были известны еще со времен кирилло-мефодиевских переводов, но их соотношение менялось в разные эпохи и в разных переводах. Так например, в отредактированных и переведенных в Преславе текстах ограничивается количество греческих заимствований[16], у Иоанна Экзарха высока доля сложных слов[17], а в большинстве переводов XIV века калькирование словообразовательной структуры превратилось в доминирующий способ передачи греческих композитов.

Все три типа славянских структурных соответствий имеют место во всех исследуемых в настоящей работе переводах. Ниже на отдельных примерах представлены типы констелляций между ними с учетом вариативности славянских коррелятов.

Для некоторых из греческих лексем два или больше переводов предлагают **идентичные славянские корреляты**, например:

а) сложные слова

θαυματουργός – чюдотворьць[18] *ProlVersB* и *ProlVersS* (16.03. Анина[19]), *ProlHagB* (3.05.2,

H. Miklas, «Tradition und Innovation in der bulgarischen Hochsprache des 14.-15. Jahrhuderts», Anzeiger für slavische Philologie, XIII, Graz - Wiesbaden 1982, 45-77; R. Večerka, «The Influence of Greek on Old Church Slavinic», Byzantinoslavica, XLVIII/2, Praha 1997, 363-386; Л. Тасева, «Езикът на книжнината през XIV век», История на българската средновековна литература, София 2008, 569-574.

15 Среди наиболее значимых обобщающих трудов: K. Schumann, Die griechischen Lehnbildungen und Lehnübersetzungen im Altbulgarischen, Berlin 1958; R. Zett, Beiträge zur Geschichte der Nominalkomposita im Serbokroatischen. Die altserbische Periode, Köln-Wien 1970; N. Molnár, The Calques of Greek Origin in the most Ancient Ald Slavic Gospel Texts, Budapest 1985.

16 См. указанную литературу в: Л. Грашева, Т. Славова, «Преславско книжовно средище», Кирило-Методиевска енциклопедия, Т. III, София, 2003, с. 323.

17 Ср. Т. Илиева, Терминологичната лексика в Йоан-Екзарховия превод на „De fide orthodoxa“, София 2013, с. 137; Т. Мострова, «Тенденции в словообразуването на съществителните имена в българския книжовен език през XIV век», Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Т. II. История на българския език, София 1987, 174-184; Т. Мострова, «Сложни съществителни имена със суфикс -тель в паметници от XIV в.», Български език, XLIII-XLIV/4, София 1993-1994, 302-310.

18 Все славянские примеры цитируются в основной словарной форме согласно нормам Slovník jazyka staroslověnského. T. I-IV, Praha 1959-1997

19 Локации примеров из стишных частей даются по дате и по имени соответствующего святого.

4.05.4, 12.05.2[20]), *ProlHagS* (3.05.2), *Pal* (13r7, 31v8[21]), *Barl* (80r17)

εὐλογία – благословенніе *TrSynA* и *TrSynD* (Неделя мироносиц[22]), *ProlHagB* и *ProlHagS* (26.05.addMc2 – 3 употребления)

ὁλοψύχως – вьсєдоушьно *TrSynA* и *TrSynD* (Четверг Великого канона)

εὔνους – благоумьнъ *ProlVersB* и *ProlVersS* (27.05. Ферапонт)

πολυειδής – мъноговндьнъ *Pal* (2v2), *Barl* (65v18)

б) слова с одним корнем

ὁμολογία – нсповѣданніе *ProlHagB* (19.05.2, 31.05.1, 9.05.4), *ProlHagS* (19.05.2, 31.05.1, 9.05.4, 20.05.2), *Pal* (3v15, 10v17, 11r13, 13v17, 14r18, 35v25, 38r9)

βλασφημέω – хоулнтн *TrSynA* и *TrSynD* (Неделя отцев Первого Вселенского собора – 3 употребления)

δημιουργικῶς – съдѣтєльнъ *Pal* (32r17), *Barl* (69v8)

ἄρχων – кънѧзь *ProlHagB* и *ProlHagS* (29.05.1)

ἀμφικαλύπτω – покрытн *ProlVersB* и *ProlVersS* (6.05. Иов)

χειροτονέω – поставнтн *ProlHagB* и *ProlHagS* (29.05.3)

в) словосочетания

μοσχοθυσία – тєльчьно жрѣтніе *TrSynA* и *TrSynD* (Пятидесятница)

ναοποιέω – црькъвь творнтн *TrSynA* и *TrSynD* (Понедельник Святого Духа)

δεσμοφύλαξ – тьмьничьнъ стражьникъ *ProlHagB* и *ProlHagS* (13.05.1)

Нередко соответствия обладают **одинаковой словообразовательной структурой**, но отличаются друг от друга по использованным лексическим компонентам (корням, аффиксам):

а) сложные слова

ὀρφανοτρόφος (Четверг Великого канона) – снропнтатєль *TrSynA*, но снракохраннтєль *TrSynD*

γλωσσαλγία (23.05.1) – ѩзъыкоболніе *ProlHagB*, но ѩзъыковрѣдніе *ProlHagS*

λευκέρυθρος (2.05. Сильван) – бѣлостроуньнъ *ProlVersB*, но бѣлобагърьнъ *ProlVersS*

ἀδολεσχία – длъгословніе *Pal* (52r12), но мъногорѣчніе *Barl* (67v18)

б) слова с одним корнем

20 Локации примеров из житий определяются по дате и порядковому номеру памяти в: H. Delehaye, Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae, Bruxelles 1902. В случаях, когда параллели извлечены из текстов дополнительного аппарата к его изданию, они обозначаются вставкой add вместе с сокращенным названием соответствующего источника и порядковым номером памяти, напр. addMc2.

21 Сигнатура приводится по местоположению славянских соответствий в Дечани 88.

22 Здесь и далее цитируется только праздник, для которого предназначено соответствующее синаксарное чтение, а их точную локацию можно проследить по словоуказателю в: Л. Тасева, Триодните синаксари.

βλασφημία **(**Неделя отцев Первого Вселенского собора – 2 употребления) – хоула *TrSynA*, но хвленніе *TrSynD*

πυρπολέω (27.05. Евсевиот) – палнтн *ProlVersB*, но горѣтн *ProlVersS*

εὐφροσύνη (1.05.addMc3) – веселнтн сѧ *ProlHagB*, но радоватн сѧ *ProlHagS*

в) словосочетания

καλλιπάρθενος (02.03. Евталия) – добра отроковица *ProlHagB*, но красьна дѣва *ProlHagS*

Во многих случаях корреляты не совпадают **ни в лексическом плане, ни по типу словообразовательной модели**, например:

σκηνοπηγία (Преполовение Пятидесятници – 2 употребления, Пятидесятница – 2 употребления) – сѣнниць потъѵенніе (2 употребления), сѣннцн потъѵенніе (2 употребления) *TrSynA*, но хыжопоставленніе, скннопнгнѣ хыжоположенніе, скннопнгнѣ рекъше хыжоположенніе, хыжоположенніе *TrSynD*

βροντογόνοις (8.05. Иоан Богослов) – ѕемьнородьнъ *ProlVersB*, но громовъ сънъ *ProlVersS*

φιλοφρονέομαι (29.05.3) – оуѵрѣднтн *ProlHagB*, но любовь прнѧтн *ProlHagS*

ἀντιστρέφω – прѣвращатн сѧ *Pal* (8v12, 10r19), но сѫпротнвьобращатн сѧ *Barl* (73r9, 74r21, 74v2, 77v21)

δημιουργός – съдѣтельница *Pal* (2v1), но творьць *Barl* (55r22)

Наблюдается и **внутренняя вариативность** в рамках отдельных переводов:

χειροτονέω – поставлѣтн, рѫкѫ поставлѣтн и рѫкоѭ положнтн *TrSynD* (Неделя отцев Первого Вселенского собора – 2 употребления, Понедельник Святого Духа); поставнтн *ProlHagB* (18.05.3.) и върѫчнтн *ProlHagB* (13.05.6.); поставнтн *ProlHagS* (18.05.3.) и посълатн *ProlHagS* (13.05.6.)

ἀντιλέγω – прѣпьрѣтн *Pal* (1v17) и сѫпротнвьрецнн *Pal* (2r7)

πολυπραγμονέω – нстѧзоватн *Barl* (48v7) и мъногонстѧзатн *Barl* (48v11)

φυσιολογέω – сѫцьствословьствоватн *Barl* (48r22) и нстьствословнтн *Barl* (52r8).

Общий предварительный обзор материала дает представление о вариативности переводческого выбора в проанализированных текстах, но не отвечает на вопрос, наблюдаются ли в отдельных переводах предпочтения к определенным структурным моделям. Поэтому для каждого текста в отдельности нами были классифицированы славянские корреляты переведенных греческих композитов по трем главным словообразовательным типам и была вычислена их относительная доля. Результаты представлены в таблице ниже.

текст и число исследованных словоформ	сложные слова	слова с одним корнем	словосочетания
TrSynA **(476)**[23]	**73,1 %**	**21 %**	**5,9 %**
TrSynD **(290)**[24]	**54,8 %**	**30,7 %**	**14,5 %**
Pal **(278)**	**74,1 %**	**18 %**	**7,9 %**
Barl **(123)**	**69,1 %**	**20,3 %**	**10,6 %**
ProlVersB **(90)**	**60 %**	**15,6 %**	**24,4 %**
ProlVersS **(90)**	**48,9 %**	**24,4 %**	**26,7 %**
ProlHagB **(205)**	**51,2 %**	**42,4 %**	**6,4 %**
ProlHagS **(219)**	**48,9 %**	**44,3 %**	**6,8 %**

Статистика вскрывает довольно широкий диапазон, в котором варьируются показатели для соответствий отдельных переводов: 25,2% для сложных слов, 28,7% для лексем с одним корнем и 20,8% для словосочетаний. На фоне общепризнанной тенденции к формальной идентичности, характерной для переводов XIV столетия, эти данные выглядят несколько неожиданно. Поэтому стоит проанализировать более детально отдельные числа.

В рамках параллельных пар переводов четко выступает существенное различие в подходе болгарского и сербского переводчиков Триодного синаксаря: в процентном выражении это различие составляет 18,3% для сложных слов, 9,3% для слов с одним корнем и 8,6% для словосочетаний. Весьма отчетлива также оппозиция между болгарским и сербским переводом стихов в сложных словах (различие в 11,1%) и в соответствиях с одним корнем (различие в 8,8%).

Показатели формальной близости к оригиналу отводят ведущее место переводу слов Паламы, Закхееву переводу Триодного синаксаря и переводу слов Варлаама Калабрийского. За ними на несколько более отдаленной дистанции следует болгарский перевод стихов Пролога стишного, в котором, однако, употребление словосочетаний, то есть нарушение количественной идентичности 1:1 на уровне лексем, составляет особенно частый случай. За ним в нисходящем порядке следуют сербский перевод Триодного синаксаря, болгарский перевод житий стишного Пролога, а в конце остается сербский перевод стишной и нарративной частей той же книги. Очевидно, что объединяющим маркером сложившихся групп не может являться ни этническая атрибуция соответствующих текстов, ни их жанровая принадлежность. То, что связывает между собой переводы с наиболее ярко выраженной формальной тождественностью, – это их доказанное

23 Не включены 4 заимствования.
24 Не включены 55 заимствований.

афонское происхождение. В этом свете отмеченное выше резкое противопоставление двух версий Триодного синаксаря следует рассматривать не как болгарско-сербскую, а как афонско-неафонскую оппозицию. К этому можно добавить, что во всех сопоставляемых параллельных переводах – Триодного синаксаря, нарративной и стишной частей Пролога стишного – сербские неафонские тексты менее зависимы от формальных образцов.

Следующие частные показатели, которые нуждаются в интерпретации, касаются Пролога стишного. В нарративных частях болгарского перевода среди соответствий зафиксировано значительно меньшее число сложных слов, чем в стишной части (различие в 8,8%). В последней, с другой стороны, соответствия с одним корнем появляются значительно реже (15,6%) по сравнению как с сербскими стихами (24,4 %), так и с житиями в болгарской (42,4%) и сербской версиях (44,3%). На данном этапе трудно дать однозначное объяснение этому факту, но я склоняюсь к предположению, что предпочтение к сложным словам, являющимся показателем высокого стиля[25], связано с осознанием со стороны переводчика поэтического характера подлинника. Обе жанровые части этой книги весьма четко противопоставляются друг другу и в показателях использования слов с одним корнем и словосочетаний. В контексте всех исследуемых переводов по употреблению словосочетаний стихи занимают наиболее высокую позицию, тогда как нарративные части – наиболее низкую (описательные корреляты встречаются реже только в подчеркнуто формалистическом переводе Закхея). Поскольку статистические различия довольно существенны – 24,4% в болгарской и 26,7% в сербской версиях этой книги, при показателях для остальных текстов от 5,9% до 14,5% – следовало бы разобраться в причинах такого влечения к словосочетаниям при переводе стихов. С некоторой осторожностью я бы предположила, что эта тенденция имеет связь с ритмикой оригинала. К сожалению, все еще не исследован вопрос о том, была ли подмечена славянскими книжниками ямбическая стопа в стихах Христофора Митиленского и пытались ли они передать ее в переводах. Не исключено то, что ритмическая организация византийского подлинника могла спровоцировать стремление к соблюдению одинакового числа слов с собственным ударением в двустишиях. В ином направлении следовало бы искать объяснение высокой доли слов с одним корнем в житийном разделе (42,4% и 44,3%) при показателях для остальных текстов от 15,6% до 30,7%. Здесь свобода в отношении словообразовательной модели оригинала вероятно обусловлена нарративным характером текста и его принадлежностью к не столь высокому жанру. Не исключено однако и то, что роль дополнительного катализатора такого более свободного отношения сыграли схожие агиографические тексты, давно известные славянской аудитории через перевод Простого пролога[26].

25 О сложных словах как о показателе художественности текста см.: Мострова, «Сложни съществителни», с. 309.

26 Несмотря на наличие разных мнений о месте перевода Простого пролога, последние углубленные языковые исследования поддерживают его древнеболгарское происхождение, ср. В. Б. Крысько,

Комментария требуют и оба перевода антилатинских трактатов. В статистическом плане они стоят очень близко друг к другу, но все же их параметры не идентичны. Переводчик Паламы придерживается несколько строже к формальной тождественности при передаче греческих композитов, чем переводчик Варлаама. Этот факт дополнительно поддерживается и тем обстоятельством, что сохранившийся византийский текст, с которым производится сопоставление аподиктических слов, на самом деле не есть использованный для славянского перевода оригинал, а является более поздней авторской редакцией самого Григория Паламы[27]. Таким образом, не исключается возможность того, что некоторые из зафиксированых в славянской версии отклонений от греческих моделей представляют собой мнимые несоответствия, то есть не являются результатом свободного отношения к греческим композитам, а точными коррелятами слов в первой редакции. В любом случае заметны некоторые индивидуальные нюансы в переводческой технике двух книжников, но диапазон отличий между ними не столь велик. Это констатация согласуется, с одной стороны, с тем, что оба переводчика работали синхронно в одной и той же переводческой мастерской, а с другой – с повышенными требованиями точности перевода, когда речь идет о богословско-догматических текстах.

Изложенные факты и их анализ позволяет обобщить, что переводческая техника книжников XIV века формировалась под воздействием комплекса факторов: школы, жанра, индивидуального стиля. Конкретно в плане передачи греческих композитов решающими для степени формальной тождественности оригиналу оказываются нормы переводческого центра и позиция данного текста в иерархии средневековых жанров. В афонских переводах (как болгарских, так и сербских) воспроизводится более последовательно морфемное строение греческих лексем, тогда как неафонские переводы выявляют более свободное отношение к ним. Заметно то, что в высоких литературных жанрах – богословской полемике и поэзии – книжники более усердно переносят словообразовательные модели из оригинала в текст перевода. В меньшей степени на выбор влияют этническая принадлежность переводчиков и индивидуальные предпочтения. О том, остаются ли в силе эти закономерности также и в отношении других формальных особенностей оригинала на лексическом и синтаксическом уровнях, можно судить лишь после отдельного исследования.

Перевод: С. Сивков

«Морфологические особенности житийной части Софийского пролога», Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции) за сентябрь-февраль. Т. II. Указатели. Исследования, Москва 2011, 798-835.

27 Kakridis, Codex 88, 52-85, 96-130.

The Byzantine Logos for the Fifth Saturday of Lent, Dedicated to the Akathistos, and the Russian Logos for the Presentation of the Theotokos

Gail Lenhoff
Professor, Department of Slavic Languages and Literatures
University of California, Los Angeles, U. S. A.

Translated Greek logoi, prescribed in typika, were read during the Orthodox liturgical cycle of moveable and fixed feasts and incorporated into ceremonies commemorating native icons. In addition to their commemorative function, such readings served the religious enlightenment of Orthodox Christians in medieval Russian communities where only a small portion of the population had access to books.[1] The influence of translated Greek festal writings on the theology and structure of original Muscovite festal writings is only beginning to be studied. Many obstacles face the investigator. Stories of miracles attributed to national palladia of Rus' like the icon of the Vladimir Mother of God, festal sermons for national holidays and the vitae of widely venerated native saints which directly cite translated liturgical texts can survive in hundreds of copies, typically undated and anonymous, with many textual variants. Labor-intensive preliminary searches in widely scattered archives are required in order to locate as full a corpus as possible. Scholars may disagree on which group of manuscripts represents the first redaction. The convoy of the earliest known copies of a logos, if a miscellany or a

1 For a chronology of the readings and definition of the genre, see V. P. Vinogradov, *Ustavnye chteniia. (Propoved' knigi). Istoriko-gomileticheskoe issledovanie. Vypusk pervyi. Ustavnaia reglamentatsiia chtenii v grecheskoi tserkvi*. Sergiev Posad, 1914. On the use of Greek logoi in ceremonies honoring the revered Hodegetria icon at Blachernae, see Nancy Ševčenko, "Icons in the Liturgy," *Dumbarton Oaks Papers*. *Number Forty-Five*, 1991, 45—57. For Russian translated logoi, see E. B. Gromova, *Istoriia russskoi ikonografii Akafista. Ikona "Pokhvala Bogomateri s Akafistom" iz Uspenskogo sobora Moskovskogo Kremlia,* Moscow, 2005, 47—50, 107—156.

chronicle, may mask its liturgical function. Direct references to liturgical models and themes in early copies of a work may be muted or deleted by later writers.

The article to follow builds on a preliminary study proposing that by the reign of the Moscow grand prince Ivan III (1462—1505), a Marian miracle in Constantinople came to be interpreted as a prefiguration of a Marian miracle in Moscow.[2] Its thesis is that the first part of a Byzantine logos, recounting the miraculous lifting of a siege on August 7, 626, provided a literary template for a Russian text commemorating the miraculous retreat of the Asian conqueror Tamerlane on August 26, 1395. Codicological evidence will be presented to document that the Greek logos recounting the three miracles in Constantinople had been translated into Russian Church Slavic by the first decade of the fifteenth century. It will then be shown that by the 1480s a Russian logos, which circulated in codices of liturgical readings, was composed on the model of the Greek logos for the Muscovite feast of the Presentation (Sretenie) of the Mother of God. Although later versions of the Russian logos, which circulated in historical compilations, removed the direct references to the Greek logos, it will be claimed, Moscow continued to measure its place in sacred history on the model of Constantinople.

I. The Byzantine Logos for Akathistos Saturday

The liturgical typikon of the Evergetis Monastery in Constantinople prescribes a number of readings for the Lenten cycle that are not listed in more ancient typika.[3] Among them is an anonymous logos to be read at Orthros on the fifth Saturday of Lent, which would have been celebrated at the fourth hour of the night.[4] According to this typikon, Part 1 of the logos was to be read after the Prooimion to the Akathistos, followed by odes 1-6 of the Canon to the Mother of God by Joseph the Hymnographer, strophes 1-4 of the Akathistos, stanzas of the Hymn and the Canon to the Mother of God by Joseph the Hymnographer. The logos circulated in the Lenten Triodion. It is also found in manuscripts containing materials for volume nine (February to April) of Symeon Metaphrastes' Imperial Menologion under the date of March 9.[5]

2 Gail Lenhoff, "Temir Aksak's Dream of the Virgin as Protectress of Muscovy," *Die Welt der Slaven* XLIX, Munich, 2004, 39—64.

3 The Evergetis Monastery dedicated to the Mother of God "Benefactress" was founded in a suburb of Constantinople in either 1048 or 1049 by Paul Evergetinos. The founder's and liturgical typika were prepared by Timothy Evergetinos between 1054 and 1070. For updated bibliography see the extract published from *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments,* ed. John Thomas and Angela Constanides Hero with the assistance of Giles Constable in 5 vols. See www.doaks.org/etexts.html (2000), accessed on 4/8/2014.

4 A. A. Dmitrievskii, *Opisanie liturgicheskikh rukopisei*, *khraniashchikhsia v bibliotekakh Pravoslavnogo Vostoka, Tom I. Tipika. Ch. I. Pamiatniki patriarshikh ustavov i ktitorskie monastyrskie tipikony,* Kiev, 1895; repr. Hildesheim, 1965, 537; Vinogradov, *Ustavnye chteniia*, 95—96. For a clear English explication of the typikon instructions, see Ševčenko, "Icons in the Liturgy," 50 (note 39). Cf. A. M. Pentkovskii, *Tipikon patriarkha Aleksiia Studita v Vizantii i na Rusi*, Moscow, 2001, 244.

5 A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechi-*

The logos is titled: "Διήγησις ὠφέλιμος ἐκ παλαιᾶς ἱστορίας συλλεγεῖσα, καὶ ἀνάμνησιν δηλοῦσα τοῦ παραδόξως γενομένου θαύματος· ἡνίκα Πέρσαι, καὶ Βάρβαροι τὴν βασιλίδα ταύτην πόλιν περιεκύκλωσαν, οἱ δὲ ἀπώλοντο θείας δίκης πειραθέντες· ἡ δὲ πόλις ἀσινής συντηρηθεῖσα πρεσβείαις τῆς Θετόκου, ἐτησίως ἐκ τότε ᾄδει εὐχαριστήριον, ἀκάθιστον τὴν ἡμέραν κατανομάζουσα."[6]

Part I, which would serve as a model for a number of Muscovite original writings, commemorates Constantinople's deliverance from a siege in the year 626. The Emperor Heraklios (610-641) had departed Constantinople for the East, hoping to strike the Persian court in central Mesopotamia. In his absence, Constantinople was left under the protection of Patriarch Sergios (610-638/9) and Bonos, the master of offices. Enemy forces took advantage of the emperor's absence to plan an attack on Constantinople. The following rough chronology can be extrapolated from the sources. By June of 626, the Persian general Shahrvaraz had camped at Chalcedon, on the east side of the city. After burning the suburbs, his army was poised to attack Constantinople. By the end of June, the forces of the Avar khan, which included Slavs and Bulgars, had reached the land walls on the western side. By the end of July, the Avar army attacked the walls of Constantinople by land with siege machines. On August 4, a contingent of Slavs in canoes began to ferry Persian troops across the Bosphorus. On August 7, a simultaneous attack was launched by land and sea. The Avars initially took Blachernae, but were beaten back by the Greeks. The Byzantine fleet drowned the Slavs and the Persians they were carrying. The khan's army, which had suffered many casualties, fled and General Shahrvaraz retired to Alexandria.[7]

The miraculous victory was initially commemorated in the Greek Church on August 7.[8] Two clerics who witnessed the siege composed vivid accounts of the miracle in which rhetorical praises of the Theotokos, interwoven with descriptions of Her icons, alternated with topoi of imperial panegyric and ekphrasos. George of Pisidia, deacon and skevophylax of Constantinople's Hagia Sophia, wrote an epic poem known as *Bellum Avaricum*.[9] A second

schen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Erster Teil. Die Überlieferung. II. Band, Leipzig, 1938, 593—594, 611—612.

6 PG XCII 1865, 1353-1373. Migne ascribes it falsely to George of Pisidia, whose writings are among its sources (see below). It is listed by Francois Halkin, *Bibliotheca hagiographa graeca, tome III* (hereafter BHG), Brussels, 1957, 134 (№ 1060). I thank H. Miklas and A.-E. Tachiaos for confirming that there is not yet a scholarly edition of the Greek text.

7 On the sources, see F. Barišić, "Le siège de Constantinople par les Avares et les Slaves en 626," *Byzantion* 24 (1954), 371—95. The most helpful analysis of the broader context and scholarship is still George Ostrogorsky, *A History of the Byzantine State,* trans. Joan Hussey, New Brunswick New Jersey, 1969, 92—103.

8 *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano*, ed. H. Delehaye, Brussels, 1902, 872—874.

9 Barišić, who dates *Bellum Avaricum* in 627, believes that George of Pisidia recited this poem to the Patriarch; "Le siège," 373.

account of Mary's role in the siege is an anonymous panegyric sermon, delivered in Hagia Sophia on the August 7 feast a year after the miraculous victory, in 627. Now attributed to Theodore Synkellos, a presbyter at that cathedral, it is entitled "Of the insane attack of the godless Avars and Persians on that city, protected by God, and on their shameful withdrawal, brought about through divine love for mankind by the Theotokos' intercession."[10] This panegyric develops the themes of Mary's defense of Her city through her images and in person. A third seventh-century Greek source surviving in a single defective manuscript, known as the Easter Chronicle, offers the fullest, most detailed narrative of the historical siege. The annalist, who is primarily concerned with providing a precise account of the battles and negotiations (he names Theodore Synkellos as one of the negotiators), attributes the victory to "the sole most merciful and compassionate God, by the welcome intercession of His undefiled Mother, who is in truth Our Lady, Mother of God and Ever-Virgin Mary, with His mighty hand saved this humble city of His from the utterly godless enemies who encircled it…"[11] Due to a lacuna in the manuscript, the annalist's account of how the khan's boats attacked Blachernae on August 7 is not preserved. After describing the confusion of those who dived into the sea and were killed by the Avar khan, he summarizes the outcome:

> …at God's command through the intercession of Our Lady, the Mother of God, in a single instant calamity at sea struck [the khan]. Our men drove all the canoes onto the land, and after this had happened, the accursed khan retired to his rampart, took away from the wall the siege engines which he had set beside it and the palisade which he had constructed; by night he burned his palisade and the siege towers and the mantelets, after removing the hides, and retreated. Some people said that the Slavs, when they saw what had happened, withdrew and retreated and for this reason the cursed khan was also forced to retire and follow them. And this is what the godless khan said at the moment of battle: "I see a woman in stately dress rushing about on the wall all alone."[12]

Later, this vision was expanded and glossed by Greek monk-annalists.[13] The city authorities encouraged the cult of the Theotokos and the idea that Constantinople had been dedicated to Her.[14]

10 Barišić, "Le siège," 373-374, note 2; cf. BHG, 134 (№ 1061).

11 *Chronicon Paschale 284—628 AD*, translated with notes and introduction by Michael Whitby and Mary Whitby, Translated texts for Historians, Volume 7, Liverpool, 1978, 169. This Christian annal, known as the "Easter Chronicle" because its compiler pays much attention to computing the dates of Easter, was composed in Constantinople. Translators Michael and Mary Whitby provide a thorough critical apparatus with cross-references to other primary sources and scholarly works.

12 *Chronicon Paschale*, 178—180.

13 The twelfth-century annal of Kedrenos reports that a noble woman resembling an empress appeared in the midst of the khan's warriors who then began to fight each other; Barišić, "Le siège," 377.

14 A. Frolow, "La dédicace de Constantinople dans la tradition byzantine," *Revue de l'Histoire des Religions*

An anonymous text, which was written at least four centuries after the siege, draws on these contemporary accounts, but frames the battle scenes with detailed descriptions of the prayers and ceremonial processions. It describes how Patriarch Sergios brought out wonder-working relics, including the icon of the Savior not made with human hands, the true cross, the robe of the Mother of God and icons of the Mother of God. The patriarch then led the clergy in a prayer to an icon of the Theotokos (identified in the condensed synaxarion version of the narrative as a Hodegetria). When the Avar boats approached the Church of the Theotokos at Blachernae, Mary answered this corporate prayer by causing a storm that drowned the barbarians:

> As the enemy approached from the sea, the Theotokos and Commander sank the boats and their occupants before God's church at Blachernae; an extreme and violent storm arose before them. As they came near Her [the Theotokos'] divine House, the sea swelled and then parted, by a divine gesture and [the sea] swiftly drowned and submerged all with the boats in this cleft. And there a great and indescribable miracle was witnessed: the sea formed waves as high as mountains and like a wild beast, it rose up and overwhelmed the Mother of God's enemies. Leaping up, it mercilessly devoured them. As of old when [the Lord] caused the Egyptians pursuing the Israelites who wondrously walked through [the Red Sea to drown], so the Mother of God, defending Her city and interceding for it, granted a victory without blood in this way and through her command. [She] swiftly caused those who had waged an unrelenting battle for Her domain and who had raised weapons against (Her) to drown in the currents of the sea. [She spared] those who had placed their hopes for salvation in Her alone, [who had defended] Her property, from the evils of the fallen, preserving them everywhere from harm.[15]

Part I concludes by comparing the miracle in Constantinople to its Biblical type, the deliverance of the Israelites from Pharaoh's army, and explaining why the Akathistos Hymn is sung yearly to commemorate the city's salvation:

> The hierarch and all the towns people raised their hands to the heavens with tears of gratitude and sang, saying: "Thy right hand, O Lord, is majestic in strength: Thy right hand, O Lord, shattered the enemy" [Exodus 15: 6]. And thus did the insane khan and his innumerable armies who had come return in shame, and the commander who had brought the Persian warriors placed his hands on his lips and covered his face,

127 (1944), 61—127. On the interest of the authorities in promoting this idea, see A. Cameron, "The Theotokos in Sixth-Century Constantinople," *The Journal of Theological Studies*, n.s. vol. XXIX/1 (April 1978), 79—108.

15 PG 92, 1361.

for of many thousand [warriors], only a few survived and they returned in shame to their own land. This was obtained through God's providence and the grace of She who serves Him, the most pure and chaste Theotokos, helper of Christian lands, who lent Her strength to our intercession, and granted us such great and glorious salvation. In memory of this good deed, we now gather together and celebrate a vigil dedicated to the feast, chanting hymns of thanks, standing, for the universal church established this feast dedicated to the Mother of God to be celebrated on the day of the Mother of God's victory, and it is called the "Akathistos," which means "not seated" for at that time the clerics and the people sung the Akathistos Hymn.

II. The Translated Lenten Logos

The August 7 holiday celebrating Constantinople's deliverance from the Persians, Avars and Slavs in 626 is registered in Russian liturgical calendars.[16] But it is primarily as a translated Lenten reading for the dramatic Saturday vigil service dedicated to the Akathistos Hymn that the Byzantine logos was known in Muscovite Russia. As yet there is no scholarly edition.[17] Forty-five manuscripts are now known to me. Of these, the following thirteen codices containing Church Slavic translations of the Byzantine logos are written on paper produced between the end of the fourteenth century and the mid-fifteenth century:

1) State Historical Museum (hereafter GIM), sobranie A. S. Uvarova (1°), № 54. Lenten sermons of St. Isaac the Syrian and the Lenten Triodion (ff. 166—175), end of the XIV or beginning of the XV century.[18]

2) Pskov Museum, sobranie Elaginykh 3 (111) (4°). A collection of festal sermons for move-

16 Among them are the Ostromirovo Evangelie, dated 1056/57; the Tret'iakovskoe Evangelie, end of the twelfth-beginning of the thirteenth century; the Pogodin Apostol, № 14, end of the fourteenth century; State Historical Museum (hereafter GIM), Muzeiskoesobranie № 3452, Apostol, beginning of the fifteenth century; cf. O. V. Loseva, *Russkie mesiatseslovy XI—XIV vekov*, Moscow, 2001, 122—123, 401. I thank E. V. Shulgina for permitting me to examine the unpublished August volume of Metropolitan Makarii's Great Menology (GIM, Sinodal'noe sobranie, № 979, ff. 113-113v), which notes the August 7 feast and includes a short synaxarion reading on the siege of 626.

17 A version was printed in the *Triod Postnaia*, Moscow, 1895, ff. 413v—418; cf. Vinogradov, *Ustavnye chteniia*, 95.

18 E. È. Granstrem and N. B. Tikhomirov believe that the manuscript was most probably copied in the first decade of the XV century; "Sochineniia Isaaka Sirina v slaviano-russkoi pis'mennosti, *Vestnik tserkovnoj istorii* № 1(5), Moscow, 2007, 140, 163 (note 30 has a description of the waterrnarks and codicological features). Archimandrite Leonid (Kavelin) mistakenly identified the manuscript as Serbian; *Sistematicheskoe opisanie slaviano-russkikh rukopisei sobraniia Grafa A. S. Uvarova, chast' pervaia,* Moscow, 1893*,* 162—168 (№ 210). But Anatolii Turilov, who called the manuscript to my attention, convincingly identifies the scribe as Russian; "Iuzhno slavianskie perevody XIV—XV vv. i korpus perevodnykh tekstov na Rusi," *Mezhslavianskie kul'turnye sviazi epokhi srednevekov'ia. Istochnikovedenie istorii i kul'tury iuzhnykh slavian i Drevnei Rusi*, Moscow, 2012, 153, 173 (note 102). I thank E. M. Iukhimenko for help in working with the manuscript, which is very fragile.

able feasts (Triodnyi torzhestvennik), (ff. 8—17), first third of the XV century.[19]

3) Russian National Library (hereafter RNB), sobranie Obshchestva liubitelei drevnei pis'mennosti (OLDP) F 215 (1°). A collection of festal sermons (Torzhestvennik obshchii) (ff.278v —285v), first quarter of the XV century.[20]

4) Russian State Library (hereafter RGB), fond 304/I, sobranie biblioteki Troitse-Sergievoi Lavry (hereafter TSL), № 147 (1°). A collection of sermons by John Chrystostom (Margarit) (ff. 357—365), now dated between the second half of the 1420s—first half of the 1430s.[21]

5) RGB, TSL № 167(4°). The works of St. John Klimakos and Abba Dorotheus with additional works (ff. 498v. —508v.). The section of the manuscript with the logos is now dated in the first half of the 1430s.[22]

6) The Russian State Historical Archive (RGIA), sobranie Sinoda, № 1504(4°). A collection of edifying readings (the "Vologda" variant of the Izmaragd) (ff. 98—111), first third of the XV century.[23]

7) RNB, sobranie M. P. Pogodina, № 42 (1°). A parchment Lenten Triodion with additional paper leaves (ff. 153—159) dated in the 1440s.[24]

8) Sibirian Institute of History, Russian Academy of Sciences (Institut istorii Sibirskogo Otdeleniia Rossiiskoi Akademii nauk), № 53/71 (1°). A collection of festal readings (ff.

19 *Katalog rukopisei Pskovskogo muzeiia-zapovednika, sostavlennogo N. S, Osipovoi*, Moscow, 1991, 8-10 (9). I am grateful to Anatolii Turilov, who called this manuscript to my attention.

20 The manuscript, copied by the monk Serapion of the Novgorod Lisitskii Monastery, is currently in restoration and not accessible to researchers. For dating and a detailed description with extensive bibliography, see Zh. D. Levshina, "Bolgarizirovannoe pis'mo russkogo knizhnika pervoi poloviny XV veka Serapiona i vtoroe iuzhnoslavianskoe vliianie," *Ocherki feodal'noi Rusi*, vyp. 16, Moscow-St. Petersburg, 3—50. The manuscript is also listed in:*Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus. Aus Handschriften des 11.—16.Jahrhunderts vorwiegend ostslavischer Provenienz,* Zusammengestellt von Tat'jana V. Čertorickaja unter der Redaktion von H. Miklas, Opladen, 1994, 561— 562 (0.014). I thank Zh. D. Levshina for advice offered in correspondence.

21 S. M. Kisterev, *Labirinty Efrosina Belozerskogo*, Moscow-St. Petersburg, 2012,195 (note 195). See also [Arsenii, Illarii], *Opisanie slavianskikh rukopisei biblioteki Sviato-Troitskoi Sergievoi lavry. Chast'. 1,* Moscow, 1878, 121—124. All of the TSL manuscripts are currently posted online at: http://www.stsl.ru/manuscripts.

22 Kisterev, *Labirinty,* 196—197. A more detailed list of the mss. contents is given in: [Arsenii, Illarii], *Opisanie*, ch. 1,, 146—147. In the opinion of others, an inscription dating the *Ladder* 1423 (f. 207) applies to the entire manuscript; Gromova, *Istoriia russkoi ikonografii Akafista*, 114; T. A. Popova, *Slavianskaia rukopisnaia traditsiia Lestvitsy Ioanna Sinaiskogo*, Severodvinsk, 2010, 211; idem, *Die "Leiter zum Paradies" des Johannes Klimakos. Katalog der slavischen Handschriften*, Cologne-Weimar-Vienna, 2012, 122—123.

23 B. M. Pudalov, "Literaturnaia istoriia 1-oi ('Drevneishei') redaktsii Izmaragda," *Drevniaia Rus'. Voprosy medievistiki*. Moscow, 2000. № 2 (2), 80, 88—99. See also *Opisanie rukopisei, khraniaiushchikhsia v arkhive sviateishego Pravitel'stvuiushchego Sinoda*, tom 2, vyp. 1. St. Petersburg, 1906, 303-307.

24 *Rukopisnye knigi sobraniia M. P. Pogodina*, vyp. 1, Leningrad, 1988, 45—46. See also Kisterev, *Labirinty*, 185—190. Oleg V. Panchenko (St. Petersburg), Jutta Harney, Dieter Fahl and Sabine Fahl (Berlin) generously helped in dating and comparing this manuscript to the Greek edition in Migne.

330—337v), dated in the 1440s.[25]

9) RNB, fond 166 (sobranie P. P. Viazemskogo), Q.59 (4°). A Lenten Triodion, first half of the XV century.[26]

10) RGB, TSL № 704(1°). A paterikon (Paterik skitskii) with additional texts (ff. 331v—337), first half of the XV century.[27]

11) RNB, Kirillo-Belozerskoe sobranie, № 40/1117(4°). A collection of edifying readings (the "Vologda" variant of the Izmaragd) (ff. 126—141v), first half of the XV century.[28]

12) GIM, sobranie A. S. Uvarova (4°), № 511. A miscellany (ff. 52—67v), mid-XV century.[29]

13) RNB, sobranie M. P. Pogodina, № 867 (4°). A miscellany (ff. 224—234v), mid-XV century.[30]

III.The Russian Text Commemorating the August 26 Miracle

A Russian text, copied in a collection of festal readings on paper dating from the 1470s, describes a threatened attack on Moscow which has some implicit analogies to the attack of 626 on Constantinople as described in the translated Byzantine logos.[31] Its title attributes Moscow's salvation from the armies of the Asian conqueror Tamerlane on August 26, 1395 to a "Miracle of the Most Holy Theotokos."An introductory biography of Tamerlane's victories over his competitors in the Horde and the Central Asian lands, based on Muscovite annalistic sources, supplies the historical context, explaining how the Asian conqueror entered the Rus' lands and camped on the Oka River.[32] Grand prince Vasilii Dmitrievich leads an army

25 T. V. Chertoritskaia, "Torzhestvennik iz sobraniia IIFiF (opyt opisaniia sbornika postoiannogo sostava)," *Istochnikovedenie i arkheologiia Sibiri,* Novosibirsk, 1977, 162—198.

26 *Opisanie rukopisei kniazia Pavla Petrovicha Viazemskogo, Pamiatniki Imperatorskogo Obshchestva Liubitelei Drevnei Pis'mennosti* 119 (CXIX), St. Petersburg, 1902, 222; *Predvaritel'nyi spisok slaviano-russkikh rukopisnykh knig XV v., khraniashchikhsia v SSSR,* sostavitel' A. A. Turilov, Moscow, 1986, 174 (№ 1647). Cf. L.Taseva, *Triodnite sinaksari v srednovekvnata slavianska knizhnina,* Freiburg i. Br. 2010, 47—48.

27 [Arsenii, Illarii], *Opisanie*, chast' 3, Moscow, 1879, 82—97.

28 The manuscript is described by S. M. Kisterev*(Labirinty,* 357—358), who notes that it is of a type with ms. RGIA, sobr. Sinoda № 1504 (see above) .

29 The manuscript is listed in *Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien*, 596.

30 The manuscript is described in: *Rukopisnye knigi sobraniia M. P. Pogodina*. *Katalog. Vypusk 4*, St. Petersburg, 2010, 264—267. See also Klimentina Ivanova, *B"lgarski, sr"bski i moldo-vlakhiiski kirilski r"kopisi v sbirkata M. P. Pogodina,* Sofia, 1981, 450; Kisterev, *Labirinty*, 197—198.

31 Sankt-Peterburgskii Institut rossiiskoi istoriia (SPIRI), fond 238, sobranie N. P. Likhacheva, opis' 1, № 161 (ff. 450-457v), Torzhestvennik, 1470s; published by B. M. Kloss in: *Izbrannye trudy. Tom II. Ocherki po istorii russkoi agiografii XIV—XVI vekov,* Moscow, 2001, 78-84 (hereafter pages from this edition will be cited in parentheses). The manuscript was discovered by I. L. Zhuchkova. "`Povest' o Temir-Aksake' Tipografskoi letopisi (k voprosu o pervonachal'nykh redaktsiiakh proizvedeniia),"*Literatura Drevnei Rusi. Istochnikovedenie,* Leningrad, 1988, 83 (note 6), 95.

32 Concurring with the views of previous scholars, B. M. Kloss ascribes the biography of Tamerlane to the lost Trinity Chronicle, now dated between 1412 and 1414; *Izbrannye trudy II*, 65. Tamerlane's biography

to meet him. The terrified Muscovites anticipate that Tamerlane will besiege the city, but Tamerlane suddenly departs.[33] A substantial proportion of the Russian text comprises prayers and accounts of religious ceremonies. There is a long description of the leave-taking of the wonder-working icon of the Mother of God in Vladimir (on August 15, the feast of Mary's Dormition) and the meeting (sretenie) of the icon by the Moscow clergy and the faithful. A collective prayer is recited to the Mother of God, asking for her help against Moscow's infidel enemies. Instead of showing the miracle, the writer reports that on the very day when the icon arrives in Moscow, Tamerlane was struck with fear and departed from Rus. A homiletic excursus explains that Tamerlane's army was paralyzed and frightened off not by the Muscovite army but by an invisible force, which is attributed to "God's great mercy and the help and intercession of the Holy Theotokos" (84).

The title of the Russian text and the narrative situation recall the translated Byzantine account of the siege of 626: an threatened attack by non-believers on an Orthodox city, here Moscow, and prayers offered to the Theotokos, here in the person of Her icon, by a leading hierarch, here Metropolitan Cyprian and grand prince Vasilii Dmitrievich, with a coda about a new holiday honoring the intercession of the Theotokos, here through Her icon. In comparison to the Byzantine narrative, however, the Russian narrative of the miracle seems clumsily patched together. The Byzantine logos provides vivid descriptions of the barbarian soldiers who, seeking to take advantage of the city's weakness in the emperor's absence, surround Constantinople and launch simultaneous attacks. Sacred relics are brought out and a collective prayer is addressed to the Mother of God by the Patriarch and citizens and the Theotokos actively defends Her city. In the Russian text, grand prince Vasilii Dmitrievich, who has left the city to confront Tamerlane on the Oka, "consulted with Metropolitan Cyprian and with all

is not included in the published reconstruction of that chronicle: M. A. Priselkov, *Troitskaia letopis'. Rekonstruktsiia teksta,* 2-d ed., St. Petersburg, 2002. A full version, close but not identical to the festal reading, is preserved in the Typography Chronicle: *Polnoe sobranie russkikh letopisei* (hereafter *PSRL*). *Tom XXIV. Tipografskaia letopis'*, Petrograd, 1921; reprt. Moscow, 2000, 160—161. A. Ebbinghaus, who questions the dating of ms.Likh. 161 (see note 31 above), argues that the version of the Russian text in the Typography Chronicle was written around 1481 for a hypothetical Rostov episcopal compilation edited by Archbishop Vassian Rylo. In his view, the text offered an Aesopian critique of Ivan III's cowardice in a parallel situation: the flight of Khan Akhmed on the Ugra River (the so-called standoff of 1480); *Die altrussischen Marienikonen-Legenden,* Berlin-Wiesbaden 1990 (=Slavistische Veröffentlichungen der Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin, Band 70), 144—149. In the opinion of David Miller, the Russian text was composed in the Kirillov Monastery for a hypothetical metropolitan chronicle prepared between 1461 and 1472; "How the Mother of God Saved Moscow from Timur the Lame's Invasion in 1395: The Development of a Legend and the Invention of a National Identity," *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 50, Berlin, 1995, 260—262.

33 For the earliest accounts of Tamerlane's flight from Rus', which do not mention a miracle, see: Priselkov, *Troitskaia letopis'*, 446; *PSRL.Tom XV, vyp. 1, Rogozhskii letopisets*, Petrograd 1922; repr. Moscow 2000, col. 165; *PSRL.Tom XVIII. Simeonovskaia letopis'*, St. Petersburg, 1913; repr. Moscow, 2007, 143.

the princes and the commanders and the senior boyars." It is agreed that only the Theotokos "can intercede for … our city, Moscow and for any city and land and any place, where Her help is requested with faith" (81). But the most obvious examples of such intercession in the past, Mary's defense of Constantinople, are never explicitly cited. Tamerlane's departure is reported in hindsight and attributed to the arrival of the Mother of God's icon. The typological precedent offered for the flight of the Asian conqueror from Moscow is the slaughter of the Assyrian army by an angel of the Lord and the flight of their King Sennacherib recounted in 4 Kings 19: 35 (83).The fate of the enemy and the agency of the Old Testament miracle correspond only distantly to the recounted miracle in Moscow.

The coda of the Russian text indicates that there was initially some confusion over the most appropriate date for commemoration of the miracle. It reports that at Metropolitan Cyprian's initiative, a church was built to house the wonder-working icon of the Mother of God and a feast day was established to commemorate the Presentation (Sretenie) of the Mother of God's icon. The feast was first assigned to February 2, which is the day of Our Lord's Presentation in the Temple, the writer explains, but later the commemoration was moved to August 26, the actual day when the wonder-working icon was received in Moscow (84). Perhaps because of these infelicities, the earliest Russian text was infrequently recopied. It has survived in a few chronicles and ten miscellanies, all written on paper dating from the 16th century.[34]

Within a decade, an expanded version of the Russian text correcting the ambiguities and inconsistencies of the earlier version had been composed.[35] Synoptic analysis confirms that thewriter used the Byzantine logos, an implicit template for the first confused version,to create a more coherent reading for the August 26 feast commemorating the wonder-working icon's arrival in Moscow. In wording very close to the wording of the translated Lenten reading, this version is identified as a logos (povest' polezna) based on an ancient text recounting a most wondrous miracle whereby the Mother of God's icon saved the town of Moscow from its impious enemy Tamerlane (107).[36]

34 On the annalistic copies, see Kloss, *Izbrannye trudy II*, 64—73. His descriptions correct and update those in V. P. Grebeniuk, "Povest' o Temir-Aksake" i ee literaturnaia sud'ba v XVI—XVII vekhakh," *Russkaia literatura na rubezhe dvukh epokh (XVII—nachalo XVIII v.)*, Moscow, 1971, 185—196; idem., "Litsevoe `Skazanie ob Ikone Vladimirskoi Bogomateri'," *Drevnerusskoe iskusstvo. Rukopisnaia kniga* [T. 1]. Moscow, 1972, 338—339. Ten copies in miscellanies dating from the beginning of the sixteenth century to the 1660s are described by Zhuchkova, *"* `Povest' o Temir-Aksak' Tipografskoi letopisi," 95. Cf. the descriptions in Kloss; *Izbrannye trudy II*, 75—76.

35 RNB, Sofiiskoe sobranie, № 1389 (ff. 484—492), dated at the end of the 1480s or beginning of the 1490s is published in: Kloss, *Izbrannye trudy II*, 107—114 (hereafter pages from this edition will be cited in parentheses). The oldest known copy, RNB, Q.XVII.58 (ff. 17—25v), dated a decade earlier, is missing a leaf. Cf. Zhuchkova, "`Povest' o Temir-Aksake' Tipografskoi letopisi," 65.

36 See the comparisons in: V. P. Grebeniuk, "Bor'ba s ordynskimi zavoevateliami posle Kulikovskoi bitvy i ee otrazhenie v pamiatnikakh literatury pervoi poloviny XV veka," *Kulikovskaia bitva v literature i iskusstve*,

The second version of the Russian text explicitly interprets Constantinople's miraculous deliverance from the barbarians in 626 as a prefiguration of Moscow's deliverance from Tamerlane in 1395. Grand Prince Vasilii Dmitrievich leads an army to the Oka River to confront Tamerlane. From the battlefield, he sends orders to strengthen the city's fortifications, anticipating a siege, and recalls that the Theotokos answered the prayers of besieged Constantinople. This recollection inspires Vasilii Dmitrievich with the idea of sending for the wonder-working Vladimir icon of the Theotokos in the hope that the Mother of God will extend similar protection to Moscow (110).

Three prayers are quoted almost verbatim from the translated Byzantine logos (borrowings are in italics) with slight changes made so as to refer to the situation in 1395. A collective prayer attributed in the Greek text to the people of Constantinople, is uttered by Grand Prince Vasilii Dmitrievich (109—110).

> *Our* Creator and *Intercessor, O Lord, Lord, gaze from Your holy dwelling place and look upon this vile barbarian and his troops who have dared to denigrate Your holy and great name* and the (name) of Your most pure, chaste Mother, our intercessor. *Destroy him, Lord our intercessor, so that no one may ask "Where is your God," Who opposes the proud.* Arise, O Lord, and help Your servants and look on the humble. Do not, O Lord, let this accursed enemy revile us, for *Your power is invincible and Your kingdom is indestructible: hear* the words of *this barbarian* and save us *and save* our *city* from the accursed and impious tsar Temir-Aksak (109—110).

A second fragment expressing thanks for the miracle and describing the fate of the Avar khan in the Byzantine logos, is coopted with minor changes for the Russian text:

> The pious and great prince and *the hierarch and all the people,tearfully raising their hands to heaven, cried out with gratitude*, *saying: "Lord, Your right hand has been glorified in strength, Your hand has crushed the enemy and with much glory has destroyed the enemy*" [Exodus 15: 6]. *And thus did the insane* Temir-Aksak *and his many innumerable warriors [who had] come, departed in shame* (113).

A third fragment from the coda of the Byzantine logos explicitly credits the Theotokos for defending Constantinople. In the Russian text, Grand Prince Vasilii Dmitrievich kneels be-

Moscow, 1980, 64—66; Zhuchkova, "'Povest' o Temir-Aksake' Tipografskoi letopisi," 86—88; "idem. Povest' o Temir-Aksake, 286; and Kloss, *Izbrannye trudy II*, 93, 96—97. All refer to the Byzantine logos as the "tale of Khusrau" and Zhuchkova calls it a "work of Old Russian literature." A. Ebbinghaus correctly identifies the tale as a translated triodion reading widely circulated in the fifteenth century, citing pre-revolutionary scholarship, and proposes that it was the model for a subgenre of icon legend, the "Entsatzlegende"; *Die altrussischen Marienikonen-Legenden,* 68—69. Comparisons from the earliest known manuscript of the Greek logos that correctly identifies the Slavic canoes (Pogodin 42) are provided in Lenhoff, "Temir Aksak's Dream of the Virgin as Protectress of Muscovy," 51—54.

fore the wonder-working icon and expresses his gratitude to the Mother of God for defending Moscow:

> Thank You, O *most pure and chaste Theotokos, powerful helper of Christians, who interceded for us and showed her strength,* who saved us, O Lady, and our city from the evil and impious tsar Temir-Aksak(113).

A revised coda squarely focuses the reader's attention on the Theotokos as Moscow's protectress. In this version, the grand prince and the metropolitan order that a church, dedicated to the Presentation of the Holy Mother of God, be built on the place where the icon was met. The church was consecrated by the metropolitan and a monastery was built on the site (113—114). August 26, the date when the wonder-working Vladimir icon was presented to the Moscow metropolitan, is unambiguously designated as a feast day.

The second version circulated widely in liturgical anthologies. Over 100 copies are now known. Of these, seven copies can be firmly dated in the fifteenth century.[37] With minor changes, this version was copied for the metropolitan's Sophia II chronicle compilation[38] and for the August volumes of Metropolitan Makarii's Great Menology.[39]

Writers in the metropolitan's scriptorium created a third expanded version of the Russian text for the Nikon Chronicle, prepared in the 1520s in the scriptorium of Metropolitan Daniil (1522—1539). Its title, adapted for the annalistic format, omits the reference to the August 26 holiday and the request for a blessing contained in the rubrics of previous redactions, but highlights the icon's provenance (added as an afterthought to the preceding redaction): "In that same year [1395], a tale of a most glorious miracle worked by the icon of the Most Holy Theotokos, which is called `Vladimir,' said to have been painted by the evangelist Luke, which was brought from the town of Vladimir to the God-loving town of Moscow [threatened with an] invasion of the impious tsar Temir-Aksak."[40]

In this third version, the precondition for the intercession of the Theotokos, through Her wonder-working icon, is the people's repentance for their sins. The miraculous deliverance of Constantinople in 626 is one of a number of precedents which prefigure Moscow's deliverance:

37 Kloss, *Izbrannye trudy II*, 97—98, 99—101, 113—117; cf. Zhuchkova, "`Povest' o Temir-Aksake' Tipografskoi letopisi," 95

38 It is published under the year 1395 in *PSRL. Tom VI. Sofiiskaia vtoraia letopis'*, St. Petersburg, 1853, 124—128. The base manuscript for this edition dates to the mid-sixteenth century, but it is attributed to a hypothetical compilation of 1518.

39 The three unpublished manuscripts of Sofiiskie, Uspenskie and Tsarskie copies date respectively from the second half of the 1530s, the 1540s, and 1553. For details, see Kloss, *Izbrannye trudy* II, 106—107.

40 A corrected edition is published in Kloss, *Izbrannye trudy II,* 128-132. Hereafter, pages from this edition will be cited in parentheses.

> The great leader and pastor, the most reverend metropolitan Cyprian, who had recalled the repentance of the people of Nineveh [Jonah 3] and of Hezekiah, king of Israel [4 Kings 19] and of Manasseh [2 Chronicles 33:10]; and the Persian ruler Khusrau's invasion of Constantinople, how the Lord God and His Most Pure Mother saved their people, and shamed their enemies and caused them to fall. Accordingly, he directed the people to fast and give alms, and to make amends with their enemies, and not to take retribution on those who offended them, and to repent and confess to God and to their spiritual fathers, and to refrain from impurities of the flesh and lustful pleasures, and from drunkenness and pride and foppishness, but to pray with humility and tenderness to God and the Most Pure Theotokos and to the great intercessor for Russia, the wonder-worker Peter, and to all Saints for their sins, that they might be saved from the impious tsar Temir-Aksak (130).

A new passage ascribes Tamerlane's flight to a dream of Mary with a vivid description clearly derived from the descriptions of the Theotokos in the Byzantine logos:

> And then the Most Pure Theotokos revealed a great miracle. For on the day that the wonder-working icon was brought from the city of Vladimir to the city of Moscow—when the great hierarch together with all the holy clerics received it and brought it to the cathedral and the great hierarch together with the entire holy council celebrated a thanksgiving service (moleben) —Temir-Aksak, who at that time was camped in the Riazan' land along the Don River, lay down on his bed and fell asleep. And he saw a most terrifying dream: there was a very high mountain and hierarchs, descending from it, came toward him, carrying golden staves and threatening him greatly. And then suddenly, above the hierarchs in the heavens, he saw a woman in purple robes with many warriors, threatening him fiercely. He suddenly shuddered and leapt to his feet, then cried out in a loud voice, trembling and shaking: "What can this be?" His princes and commanders questioned him about what had happened, wishing to know what had occurred. He was unable to tell them, but trembled and moaned. And at last [though he had] hardly recovered, he [managed to] tell them of this vision. And he swiftly ordered his innumerable forces to retreat and fled, driven off by the wrath of God and of the Most Pure Mother of God and by the prayers of the holy wonder-worker Peter, intercessor for the Russian Land, fleeing and with great fear, he returned to his home (131).

A fourth account of the Russian text was prepared in the 1550s for the thirteenth degree of the *Book of Degrees of the Royal Genealogy*, a narrative history of Rus' from Olga to Ivan IV. The tale of how Mary in the person of Her icon drove away Tamerlane, which follows the Nikon Chronicle text but substantially rewrites it, is placed in section 10 of Chapter 24, dedi-

cated to the wonder-working Vladimir icon of the Theotokos.[41] A major structural innovation introduced into this narrative is the division into captioned sections (called titly), which highlight significant episodes and call the reader's attention to leading themes. Many passages have been added, including extended prayers, speeches and trademark commonplaces.

The fourth version adds to the description of Tamerlane's vision. The Theotokos appears "adorned in indescribable glory and grandeur, and shining with a light more brilliant than the rays of the sun" (103). "An innumerable multitude of awe-inspiring and magnificent, most bright warriors… served her like a tsaritsa" (103). Standing at the head of this army, exactly as she did in the translated Byzantine logos, the Theotokos lifts Her hands "in prayer" and threatens Temir-Aksak (103—104). While the motivation and agency of Tamerlane's flight remain ambiguous in the Nikon Chronicle account, here Tamerlane's warriors identify the woman in the vision as "the true Mother of the blessed God, Mary, the Virgin Bearer of God, Helper of Christians and invincible Provider who intends to fight for the Christians" (104). Tamerlane concludes, "If the Christians have such a helper, it is useless to advance [against them], for we would be thrown into disorder without [hope of] success; if [She] sends a single one of these fierce [warriors] attending [Her] against us, he could vanquish us all; there is no place to flee these armed, powerful multitudes" (104). It is this realization, that Mary commands an invincible heavenly host that convinces Tamerlane to withdraw from the Russian land.

Most strikingly, Mary's special protection of Constantinople, equated in previous versions with her protection of Moscow, is not in the list of typological precedents recalled by Metropolitan Cyprian (98—99). Instead this version emphasizes the theme that the land of Rus' is under the special protection of the Theotokos. Section 10 begins with a genealogy of Vasilii Dmitrievich, asserting that "all these grand princes possessed the Most Pure Theotokos as their intercessor in all matters and invincible power, and with loving faith venerated Her icon" (99). The collective prayer of the Muscovites to the Theotokos now bears witness to precedents of Her intercession for Rus':

> Thou, O Lady Theotokos, also did not despise our newly enlightened Russian land and promised to abide with us, humble ones, just as Thou, O Tsaritsa, sent artists from Constantinople with gold to build thee a church in the Cave Monastery which is in Kiev and said: `I myself wish to live in Rus'…'. Thou, O Lady Theotokos, gave the metropolitan's throne of all Russia to the great hierarch Metropolitan Peter as Thy venerable

41 *Stepennaia kniga tsarskogo rodosloviia po drevneishim spiskam. Teksty i kommentarii. V trekh tomakh*, ed. N. N. Pokrovskii and G. D. Lenhoff, Moscow 2007—2012, vol. II, 88—108. Hereafter page numbers from this edition will be cited in parentheses.

> image predicted …Thou, O Theotokos, appeared to the holy hegumen Sergii with the apostles Peter and John and promised to abide forever in his cloister…Thou, O Lady Theotokos, hast permitted us to see Thy holy image today and to venerate it, [and] to have irreproachable hope [of deliverance], as of old when of Thy own will, Thou came from Palestine to Byzantium and from Kiev and from Vladimir, and now abide with us, the humble, unto the ages, to love and save us (101—102).

* * *

The codicological and textual evidence presented in this article builds on the received scholarly tradition, but provides important corrections. Although the Russian text known as the "Tale of Temir-Aksak" was copied in historical compilations, there can no longer be a doubt that its primary function was to commemorate the miraculous intercession of the Theotokos for Moscow on August 26, 1395. Russian writers interpreted the Theotokos' defense of besieged Constantinople on August 7, 626 as a prefiguration of Her defense of Moscow and used the translated Byzantine logos commemorating this miracle as a literary template. In successive versions, the narrative structures of the Russian text became increasingly complex and the images of the Theotokos progressively more explicit on the model of the Lenten reading. The writers of the fourth version hide the Greek subtext and thus strengthen their claim that Moscow and its rulers enjoyed unparalleled protection of the Mother of God.

Greek Loanwords in South Slavonic Translations of Triodion

Emilija Crvenkovska
University Ss Cyril and Methodius, Skopje

The mission of Thessalonian brothers, Cyril and Methodius, which we are celebrating today, brought the Slavic peoples to a high cultural position among the nations in Europe. This was the first case when one language was codified and at the same time the translation of the Bible was completed. As it is well known, the first written Slavonic language – Old Church Slavonic, was founded for the purpose of translation and that Orthodox Slavonic book culture was predominantly a culture of translations[1]. According to certain data, among the books translated in Moravia, there was a Triodion one of the most widespread liturgical books. The Triodion has two main parts, Triodion and Pentikostarion, and it is generally recognized in the field that the first Slavic translation of the first part of the book, was created in Moravia in the Cyrilo-Methodian period. Some historical sources, as well as linguistic data, among them the presence of archaic lexicon, Moravisms, Glagolitic traces in the oldest manuscripts like Resen, Bitola and Šafarik Triodion, the use of asigmatic aorist and some other linguistic features support this.

According to the evidence in the *Vita Clementi* from Teofilakt, Clement of Ochrid added the missing second part, the Pentikostarion, to the translation of Triodion. Therefore, the first translation of this liturgical book into Old Church Slavonic had been completed by the year 916, the year of St. Clement's death, as we know. The earliest evidence, except for one older fragment (Resen folia) from the end of X c., is probably from the XII century. Several of the

1 S. Franklin, *Writing, Society and Culture in Early Rus, c. 950-1300,* Cambridge 2002, 207.

oldest translations of Triodia are connected to the Ochrid Literary School, which confirms the role of Clement of Ochrid in the translation of this book. The latest research on that subject, especially by Georgi Popov[2], have shown that some authentic Slavonic hymns were included in the Slavic ground, and a large part of them belong to another well-known author, Bishop Constantine from Preslav. Popov concludes that the Slavic translation of Triodion and Pentikostarion was a collective work. For these reasons the South Slavonic manuscripts of Triodia cast light on many questions – the structure of the book, the original Slavic parts, the developing linguistic process, and especially the rich lexical level.

In the written heritage of the Slavic Middle Ages, hymnography plays an important part. In the last few decades the research that attracts attention in Paleoslavic Studies are the hymnography and translations of Triodia as well as the original Slavonic parts. A lot of scholars present this in their works[3]. The lexicon of the oldest South Slavonic Triodia was not included in the edited Church Slavonic dictionaries up to now. However, studies concerning hymnographical lexis can bring new facts about the language and the translation technique at the beginnings of Slavonic literacy.

Here we will try to cast light on some aspects of the translation technique, as well as the role of bilingualism, based on the examples from the South Slavonic translations of Triodion.

2 Г. Попов, *Триодни произведения на Константин Преславски. Кирило-Методиевски студии, кн. 2*, София 1985; Г. Попов, «Акростих в гимнографическом творчестве учеников Кирилла и Мефодия», La poesia liturgica slava antica, XII Congresso Internazionale degli Slavisti (Lubiana, 15-21 Agosto 2003), Blocco tematico No14, Relazioni, Roma-Sofia 2003, 30-55.

3 И. А. Карабинов, *Постная Тріодь. Исторический обзор её плана, состава, редакций и славянских переводов*, Санкт-Петербург 1910; Й. Русек, «Из лексиката на среднобългарските триоди», Известия на Института за Български език, кн. XVII, София 1969, 149-180; М. А. Момина, «Постная и Цветная триоди», Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР, Вып. 2., Ч II, Москва 1976, 389-419; Й. Русек, «Старозаветните части в триода и значението им за реконструкцията на първоначалния превод на паримейника», Годишник на Софийския университет, т. 74, 3, София 1980, 37-41; Попов, *Триодни произведения;* Й. Русек, «Евангелските части в триодите и най-ранните преводи на евангелието», *Palaeobulgarica*, XV, 1, София 1991.; З. Рибарова, «Кирилометодиевската традиција во паримејниот текст на триодите Орбелски и Хлудов», *Реферати на македонските слависти за XI меѓународен славистички конгрес во Братислава*, МАНУ, Скопје 1993, 91-98; С. Поп-Атанасова, *Лингвистичка анализа на Битолскиот триод*, Скопје 1995; Е. Црвенковска, *Загрепски триод,* Скопје 1999; M. A. Momina, N. Trunte, *Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handscriften des 11.-14. Jahrhunderts*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2004; М. Йовчева, *Солунския октоих в контекста на южнославянските октоихи од XIV в., Кирило-Методиевски студии, кн. 16*, София 2004; Л. Тасева, *Триодните синаксари в средновековната славянска книжнина, Текстологично изследване. Издание на Закхеевия превод. Словоуказатели.* Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, LIV, Weiher-Freiburg I. Br. 2010; Е. Црвенковска, Л. Макаријоска, *Орбелски триод*, Скопје 2010; Е. Црвенковска, «Влогот на триодот во збогатувањето на црковнословенската лексика», пѣние мало гєѡргиѭ, *Зборник в чест на 65-годишнината на проф. дфн Георги Попов*, София 2010, 238-249; Е. Црвенковска, Л. Макаријоска, *Орбелски триод*, Скопје 2010; Л. Макаријоска, Е. Црвенковска, *Шафариков триод, лингвистичка анализа,* Скопје 2012 etc.

The manuscripts whose distinctive features are presented here are[4]:

XII c. - Bitola Triodion (Bit), XIII c. - Šafarik Triodion (Šaf), Zagreb Triodion (Zag), Hludov Triodion (HludT), Orbele Triodion (Orb), F. п. I. 92, Kopitar Triodion (Kop), Plovdiv Triodion (Plovd), Triodion No 933 (No933), XIII-XIV c.- Pogodin Triodion (PogT).

According to Birnbaum[5], there are two areas of linguistic structure where the impact of the Greek koine into Slavonic were massive and therefore immediately felt. These areas are, on one hand syntax, and on the other, lexicon including word formation and lexical semantics. The lexical studies on Slavonic Triodia treated the aspect of lexical variants, manner of translating and the Greek loanwords. The lexical features of South Slavonic translations of this liturgical book were especially examined by Rusek[6]. A part of his work is devoted to the Greek loanwords, but, some words are missing in his survey and our focus will be on them, especially on the liturgical Grecisms.

1. Greek loanwords that occur in Triodia and were a constant part of Old Church Slavonic lexicon. We must submit that the many Grecisms that occur in Triodia were a constant part of Old Church Slavonic lexicon[7]. They were part of the literary norm especially in the terms connected to the Christian rite. Therefore, a large part of the Greek loanwords that occur in the South Slavonic Triodia were also a part of canonical texts, such as: алавастръ, алавастрьнъ, анкира, акротомъ, акрогони, архиереи, архистратигъ, ароматъ, аеръ, антипасха, аспидовъ, ваꙗ, власфимиꙗ, висъ/воусъ, диꙗконъ, диꙗкъ, драгма, ꙁмѵрна, идолъ, игоѵменъ/егоѵменъ, икона, иѥреи, катапетаꙁма, кедръ, керастъ, китъ, кивотъ, кимеръ, кринъ, коѵстодиꙗ, ливанъ, литоѵргиꙗ, литиꙗ, леонтии/леонтионъ, матиꙁмъ, мѵро, олеи/елеи, олокафтоматъ, оръганъ, параклитъ, параскевги, паропсида, паска, пира, порфира, преторъ, риторъ, сикамина, скоѵменъ/ скименъ, соѵдарь, стихиꙗ, стихъ, стихера, титла, трапеꙁа, трапеꙁариꙗ, тоѵлъ, хламида.

2. Greek loanwords that occur in Triodia unknown for the canonical texts. However, there are some Grecisms unknown for the canonical texts that occur in Triodia[8] such as: агонисати, акатисто, аколоѵтиꙗ, алекторь, алоѵмена, *аналоги [алоги], анатоликъіи, антифонъ, аподипна/ аподипно, врахиѡнъ, дефтеромиꙗ, ексапсалмъ, ермосъ/ирмосъ, икосъ,

4 Examples from Šaf, Zag and Orb, are from my personal exerption while from the other manuscripts are provided by published sources mentioned in the literature.

5 H. Birnbaum, «Language Contact and Language Interference: The Case of Greek and Old Church Slavonic», Suvremena lingvistika 41-42, Zagreb 1966, 39-44, 40.

6 Русек, «Из лексиката»; Русек, «Старозаветните части»; Русек, «Евангелските части ».

7 Русек, «Из лексиката», 173.

8 Русек, «Из лексиката», 173-175.

илиополь, ипакои, ексапсалмъ, камиль, канонъ, ката, каѳизма/ катизма, келиа, кондакъ, красоволь, кратирь, крипида, купарисъ, курѣ, метание/ метаниа, метимонъ, милоть, нафта, ортиа, папрѣть, патисати, прокименъ, просфоура, проскомидиа, профитиа, патикости, салпигъ, спира, стилъ, стихологисати, оти, оупатъ, оутросъ, ѳелонъ/ телонъ, ѳеотокион/ теотокионъ.

The structure of Triodion is sometimes very complex and consists of different parts. Besides the main hymnographical part, there are often parts of Parimejnik and Gospel, as well as the instructions from the Typicon. Therefore, the use of Greek loan words can be observed in different textual levels.

3. Liturgical Grecisms (terms) take a special place in the theological lexicon. The use of liturgical Greek loanwords is typical for South Slavonic translations of liturgical books, and these are characteristics also for the manuscripts from Ochrid Literary School[9]. In most cases these terms are found in the rubrics from the Typicon. There are numerous cases when scribes were trying to find Slavonic equivalents for these liturgical terms[10]:

акатисто ἀκάθιστος, term. liturg., ѕнаите нѫ оутѣшьни не стихол‹о›гисамь катиѕма‹ непороучьнии нѫ поемь акаѳи‹и›сто с‹ва›тѣи б‹огороди›ци 91v5Bit, 91r15Šaf - нестѣдѣльнъ Zag,

аколоутиа ἀκολουθία, lat. officium, term. liturg., на л‹итъ›ргиѫ (ак)олъѳиѫ б‹огороди›ци тоже сѫб‹ота› 91r29Bit - слоужьба Triodion,[11]

анатоликъіи ἀνατολικόν, term. liturg. mus. *type of sticheron*, стих‹ери› гл‹а›с‹ъ› таж‹ькь› анатоликъіи 41r10Bit - въстоуьнъіи Orb[12], въстоуьнъ, Triodion,

антифонъ ἀντίφωνον, *a short hymnographical form*, ищи ант‹и›фон ·д· уинъ нощї великаго патка 124v18Šaf, 186c8Šaf, 153v11Zag, 161v21Zag, 186c19Orb, HludT,

аподипна[13]/ аподипно ἀπόδειπνον, *complain*, term. liturg., Zag, поемь аподипно въ храмѣ прѣпросто а не на глас, аподипна клепемь за годь 108d8Orb, 26a32Orb, HludT -навечерие

9 Т. Пентковская, «Ранние южнославянские переводы Иерусалимского типикона: особенности лексико-грамматической нормы», Многократните преводи в Южнославянското средновековие, София 2006, 397-419, 398.

10 The same procedure can be followed in Erusalim Typicon (Пентковская, «Ранние южнославянские переводы », 404).

11 Triodion = occure in 5 Triodia (Bit, Šaf, Zag, Orb, Hlud), cf. Макаријоска, Црвенковска, «Шафариков триод», 127-216.

12 Т. Пентковская, «Переводы византийско-славянской контактной зоны XIII-XIV вв.: литургическая терминология», Преводите през XIV столетие на Балканите, София 2004, 235-248, 238.

13 This Grecism is specific for the earlier Slavic theological tradition, it was registreted in some South Slavonic translations of Erusalim Typikon (Slav 13), BAN 67, cf. Пентковская, «Ранние южнославянские переводы» , 399. In more common use is Slavonic equivalent.

Šaf, Orb, HludT,

каѳизма, катизма κάτισμα, 10vBit, Zag, 25c3, 79b7Orb, Hlud - сѣдильна Zag, Šaf, сѣдильнъ,

литоѵргиꙗ, λειτουργία, 92vBit, 150r11Zag, 25b18, 172b6Orb, Hlud, слоѵга Zag, слоѵжьба Triodion,

метаниє, метаниꙗ μετὰνοια, Zag, 14c28, 25c6, 25c11Orb, HludT - поклонениє Triodion - покаи Zag,

ортиꙗ[14] ὁρτή, ἐορτή, аще лѹчить ѡртиꙗ какова или с‹вѧ›т‹а›го власиꙗ или с‹вѧ›т‹а›го иѡан‹а› крс‹тите›л‹ѣ› 25c19Orb, аще лѹчит сѧ ѡртиꙗ какова с‹вѧ›т‹а›го то да є вариво без масла и вина по·г· чаши ѹроѵнѣи 25d1Orb – праздьникъ Triodion,

просфоѵра, просфора προσφορά, лит‹оѵ›рг‹иꙗ› пос‹тьна› и по лит‹оѵ›рг‹ии› вьходѧт на трапезѫ и прѣдложѫт имь· по єдинои посфоѵрѣ 25b20typOrb – приношениє Zag, Orb, HludT,

профитиꙗ προφητεία, No 933, also found in Slavonic translation of Erusalem Typicon[15], in Zag, Orb, liturgical rubrics from the Ochrid Apostol – пророчьство Bit, Šaf, Orb, HludT,

пѧтикости, пентикости πεντηκοστή, *church holiday*, пендикости грѧдѫщѵ179v23Zag, ѿ андипасхы до пѧдикости 216b28Orb - прѣполовлениє (праздьника) Triodion:

оѵтросъ ὄρθρος, archaic Grecism from the Ochrid Literary School, въ с‹вѧ›тѫ великѫ нед‹ѣлѧ› пасхы клепемь ѹтрос 209d16Orb, HludT - оѵтрънѣ Bit, Zag, HludT,

стихологисати στιχολογεῖν, не стихол‹о›гисам‹ь› 91v5Bit, нестихологисамь 89v25Zag, ст‹и›х‹о›л‹огисам› вь ·ѕ· час по ·г· каѳ‹исмѣ› 25c5Orb, HludT,

ѳеотокион, теотокионъ θεοτόκιον, 65v15Zag, 34r323Šaf, HludT – богородичьно Triodion,

3. 1. *Objects used in the liturgy*

A part of the Greek loanwords are signifying some objects used in the liturgy like:

*аналоги [алоги] ἀναλόγιον indecl. typOrb *lectern, place where icons and liturgical books were posted*, и по конѵани троп‹ара› поставлѣеть ѵес‹т›ны крсть на алоги (sic!) на поклонениє и цѣлованиє всѣмь людемь 83a23Orb,

красовоѵль/ красоволь κρασοβόλιον, *monastery glass for vine* (κρασί), *grail*, мниси да ꙗдѧт рыбѫ и вина по красоволю 25c30typOrb, нѫ да ꙗдѧть вариво с маслом и вина по красовол‹ю›25c33typOrb - чаша, и водѫ по єдинои ѵаши ѹроѵнѣи 25b24Orb, вина по ·г҃·

14 In this fragment of Typicon from Orb the use of liturgical Grecisms which is characteristic typically for South Slavonic translations is present, at the same places in Studisko-aleksievski Typicon Slavic equvalent has been used, for ex. ѡртиꙗ/ праздьникъ, А. М. Пентковский, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Москва 2001, 168. Even today in the dialect of village near Tetovo the word órtija is in use meaning *a man going to visit on a religious day*.

15 Пентковская, «Ранние южнославянские переводы », 399.

ꙋаши ꙋроꙋнѣи 25c44Orb,

папрътъ Old Greek παραπόρτιον, N. Greek παρπόρτι, νάρθηξ, nartex *open part of the church*, сьбравшим сѧ всѣмь братиꙗмь вь папратѣ цр‹ь›ковнѣмь 209d18Orb - проꙋстъ HludT.

Some of the words are in very rare use:

алоꙋмена, алоꙋмени, вода алоꙋмена ὕδωρ ἁλλόμενον, азь водъı аломенъı исплънѧ тѧ 144v26Šaf, води алалсмены (!) 190r7Zag, дажд‹ь› ми водъı пити азь ê? водъı алоꙋмены исплнѧ тѧ 154vHludT,– водъı насыщѫ тѧ текѫщѫѧ Orb,

дефтеромиꙗ Parim: отъ дефтеромиꙗ ꙋтениѥ HludT – отъ втораго закона Hludov Parimeinik 143,

ексапсалмъ HludT - шестопсалъмиѥ Orb, Hlud,

милоть μηλωτή, *fur-coat, woollen coat,* Zag, Šaf, Orb also in Supr, Ochrid Apostol, Prolog 72, Ilina kniga, etc.[16]: ї҆елисеи прѣжде приемь милот илиинѫ 84r6Šaf,

спира σπεῖρα, Zag, Orb

телонъ/ ѳелонъ τελ ώνηζ, закьхеи телонь 70vBit, зкхеи ѳелонъ 85r16Šaf, Zag, Orb.

The bigger part of these words is not registered in Mikolsich's or Sreznevski's dictionaries, nor in Fasmer's[17] works. Most of the examples are in use in the part of Typikon in Triodia, where the vernacular of the scribes is kept which is obvious also with the presence of Slavonic words from vernacular in these parts.

Some of these liturgical Greek loanwords are specific for the earlier Slavonic theological tradition and occured in some South Slavonic translations of Jerusalem Typicon (Slav 13, BAN 67[18]), like аподипно, ортиꙗ, оутросъ, профитиꙗ some others a part of Chilandar Typicon: антифонъ, красоволь, крипида, стихологисовати.

4. Loan words in various textual levels

4.1. *Parimejnik part*

Among the Greek loanwords used in the Parimejnik part of some of the Triodia there are such words unknown in other translations of Parimejnik[19] (exept in corrupted words) like: смидаль Is 1,13Orb, Hlud, стилъ Gn 31,13Orb and врахионъ Job 38,15Orb, Hlud.

The art of translating in the examples from this part can be supported by very peculiar

16 Ц. Досева, «Из лексиката на ранната славянска химнография: (названия за облекло)», пѣниѥ мало геѡргию, Зборник в чест на 65-годишнината на проф. д-фн Г. Попов, София 2010, 250-268, 261—262.

17 М. Фасмер, *Греко-славянские этюди. Греческие заимствования в старославянском языке*, ИОРЯС, т. XII, 1908.

18 Пентковская, Ранние южнославянские переводы», 399.

19 З. Рибарова, *Јазикот на македонските црковнословенски текстови*, Скопје 2005, 188.

examples like the translation of even toponyms such as heliopolis, илиѡполь Ex 1,11Orb, Grigorovič Parimejnik is translated in HludT with слънєчнꙑ град.

4.2. *Marginal remarks*

Examples of Grecisms used in the margin notes of some manuscripts are very indicative. Therefore, in Bitola Triodion the scribe uses the verbs: агонисати (in No 933 and in Bit) и ꙗзь ꙗгониса‹х› писаті до‹г›де ми не возьмѫть триѡ‹д› 54r from ἀγωνίζομαι *to try* and патисати Bit: како патиса‹х›[20] нощиѫ пишѫще 28r from πάσχω *to suffer*, N.Greek παθαίνω. Such cases indicate that the scribe was using freely the Greek language and that some Greek words in common use were part of spoken vernacular of the South Slavs. In Typikon part there are two more lexems which are function words оти and ката. оти is in use in the marginal remark in Bit and in Typikon part of No 933. This conjunction was present in the Zograph folia from the earliest period of Slavonic literacy. The word ката is in use in Typikon part of Kopitar Triodion. So the both lexemes are present in parts where scribes were allowed to use words from vernacular. The two above mentioned lexemes were not a part of the literary language, but were in dialectal use and today they are spread in the wide area of Balkan languages[21]. That shows that some Balkanisms were established very early from vernacular into literacy.

5. Translational variants

The substitution of Greek words with Slavonic ones was a long process and it wasn't immediate. The use of loanwords doesn't mean that the translators did not know the meaning because in most of the cases loan words coexist with Slavonic synonyms. The translational skill of the scribes is clearly shown in different ways.

One way is a parallel use of Greek and Slavonic terms such as: акротомъ ἀκρότομον: - тоуиши акр‹о›т‹о›мъ велѣниѣ ти 132v2Zag- тоуѫща акротома 115v1Šaf - несѣкомъ тоуѧть несѣкома велѣниемь ти г‹оспод›и тврьды камень сьсавше 153d16Orb,

миро – масло – хризма – елеи: миро че‹сть›ное 164a17Orb – кризмѫ че‹сть›ниѫ Zag, масло 160d33Orb– елеи Šaf,

огьнъ – геѡна: вь пламени ѡгньни Orb133a6 – вь пламени геѡньстѣмь Zag,

стьклѣница – алавастрь: иже принесе мира стьклѣницѫ Orb118a2 - масло алавастрьно 120r33Zag - иже взметь миро въ алавастрѣ Šaf.

20 The similar use of this verb from vernacular is presented in: Тасева, *Триодните синаксари*, 125 (cf: Triod Auct et rell. *πέποντα* – A (Sin 24 f. 65v12) пострахъ; пострадахъ Ac As Ax Ar s13 s28 s32- D пати).

21 W. Budziszewska, *Słownik bałkanizmów w dialectach Macedonii Egejskiej*, Warszawa 1983, 80, 122.

5.1.Variants within a single manuscript (Zag):

The skill, we can even say, the art of translation, is shown by the use of numerous translational variants, using more than one Slavonic equivalent within a single manuscript (the examples are from Zagreb Triodion[22]), semantically divergent from the Greek original. These semantic distinctions were not formally motivated in their Greek original. Such examples in South Slavic translations of Triodia are numerous:

ἀδης – адъ, калъ, тьма

παράδεισος[23] – врътоградъ, миръ, покои, рай, (єдємъ Orb)

παρθένος - госпожда, дѣва, дѣвица

προστασία - ѕастѫпьница, помощь, помощьница, съпасєниє.

For the translation of some words we can find even six equivalents, which are, of course, not real synonyms, but they are sometimes only contextual synonyms.

λογισμός – мъісль, помъіслъ, похоть, сила, съмъіслъ, оумъ

φῶς – ѕарѣа, огнь, свѣтило, свѣтъ, свѣтьлость, свѣща.

Observing examples like the last ones, one must consider the nature of poetical text and metaphorical, figurative meaning of the words. Here, the translational skill of Slavonic scribes is obvious as well as their capability to vary the text[24].

We have discussed the three levels where Greek loan words are present in Triodia. The first group is Grecisms which were already the part of Old Church Slavonic lexicon. The second part belongs to the liturgical terms, and they are in a great part present in the Typikon part of Triodia and the third group consists of Greek words that entered the written language trough the vernacular of the scribes.

At the end, the subject of discussion can be: who were the translators – scribes? Were they only Slavs? As an answer of this question, we return to two previous interpretations. One opinion belongs to our famous colleague Vatroslav Jagić who, observing the language of Dobromir Gospel from XII c. made the conclusion that probably the Codex was written in the area where Slavonic scribes were bilingual and, maybe Greeks were able to write Slavonic codexes[25]. Discussing the beginnings of the literacy in Rus, Franklin (2002) had proposed that the Greeks who were writing in the Middle Ages were not the classical Athenians but the Greek-speaking, Greek-writing Christians of Byzantium.

22 М. Аргировски, М. (ред.), *Речник на грчко-црковнословенски лексички паралели*, Скопје 2003.
23 The slovenized form пѳрода of this Greek word occurs in Bit (Поп-Атанасова, *Лингвистичка анализа,* 59) and in Zag (Макаријоска, Црвенковска, *Шафариков триод*, 183).
24 Franklin, *Writing, Society and Culture*, 214-215.
25 V. Jagić, *Evangelium Dobromiri. Ein altmazedonisches Denkmal der kirchenslavischen Sprache des 12. Jahrhunderts. Grammatisch und kritisch beleuchtet. I Grammatischer Teil.* Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Bd CXXXVIII, Wien 1898.

One fact is obvious, that the first translations were made in the zone of contact between Greek speaking and Slavic speaking communities, which refers to the Slavic South. One of the main characteristics of this contact zone was the systematic use of Greek loanwords as evidenced also in the liturgical books. These remarks show, as Birbaum has mentioned before[26], that ”the earliest literary language of the Slavs and its relationship to Greek, both written and spoken, can and ought to be viewed from several angles, all falling under the rubric of ‘languages in contact’.”

26 Birnbaum, «Language Contact», 43.

Βυζαντιο και Σλαβοι
(τεχνη, επιγραφικη και μουσικη)

Byzantium and the Slavs
(Art, Epigraphy and Music)

Πορτρετα Βυζαντινων Αυτοκρατορων στη Σερβικη Μνημειακη Ζωγραφικη: Απτες Μαρτυριες των Σχεσεων της Μεσαιωνικης Σερβιας με τον Κοσμο του Βυζαντιου

Νίκος Διονυσόπουλος

Το φθινόπωρο του 1190 ο σέρβος ζουπάνος Στέφανος Nemanja νικήθηκε κοντά στον ποταμό Morava από τις δυνάμεις του βυζαντινού αυτοκράτορα Ισαακίου Β΄ Αγγέλου (1185-1195, 1203-1204). Παρά την ήττα του, ο Nemanja, με τη συνθήκη ειρήνης που υποχρεώθηκε να συνάψει με το βυζαντινό κράτος, πέτυχε να του αναγνωριστεί ένα μέρος των εδαφών που είχε κατακτήσει σε προηγούμενες περιόδους, θέτοντας έτσι τα θεμέλια για τη διαμόρφωση του ανεξάρτητου μεσαιωνικού σερβικού κράτους.[1] Η συμφωνία που επιτεύχθηκε ανάμεσα στους δύο αντιπάλους επισφραγίστηκε κατόπιν με τον γνωστό και ιδιαίτερα διαδεδομένο τρόπο της μεσαιωνικής διπλωματίας, με έναν γάμο πολιτικού χαρακτήρα. Ο Στέφανος Nemanjić, δευτερότοκος γιος του Nemanja, παντρεύτηκε την Ευδοκία, την ανιψιά του Ισαακίου Β΄ και κόρη του Αλεξίου Αγγέλου, του μετέπειτα αυτοκράτορα, και της Ευφροσύνης Δούκαινας. Η νεαρή Ευδοκία έγινε έτσι η πρώτη βυζαντινή πριγκίπισσα που λόγω του γαμήλιου δεσμού της ήρθε να εγκατασταθεί στη Σερβία.[2] Ως επακόλουθο της προσαρμογής της σερβικής εξουσίας, μετά τη μάχη στον Morava, στην πολιτική και ιδεολογική σφαίρα του Βυζαντίου, η δημιουργία συγγενικών σχέσεων με τον αυτοκρατορικό

1 *Istorija srpskog naroda* I*, Od najstarijih vremena do Maričke bitke (1371)*, Beograd 1981, 259-260 (J. Kalić)· J. Fine, *The Late Medieval Balkans: A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1994, 25-26.

2 Βλ. M. Laskaris, *Vizantiske princeze u srednjevekovnoj Srbiji. Prilog istoriji vizantiskosrpskih odnosa od kraja XII do sredine XV veka*, Podgorica 1997 (φωτοτυπική ανατύπωση της έκδοσης του 1926), 7-31.

οίκο ενίσχυσε το γόητρο των Νεμανιδών.[3] Μερικά χρόνια αργότερα, το 1195, μετά την εκθρόνιση του Ισαακίου Β΄, ο Στέφανος Nemanjić έλαβε από τον νέο βυζαντινό αυτοκράτορα και πεθερό του, Αλέξιο Γ΄ Άγγελο (1195-1203), το αξίωμα του σεβαστοκράτορα, που εκείνη την περίοδο κατείχε τη δεύτερη θέση στη βυζαντινή αυλική ιεραρχία.[4] Με την απόκτηση αυτού του αξιώματος, ο Στέφανος αναγνώρισε επίσημα την εξουσία του αυτοκράτορα του Βυζαντίου. Η τιμητική διάκριση του γιου του Nemanja, όπως επίσης και ο γαμήλιος δεσμός με την Ευδοκία, σηματοδοτεί την ενσωμάτωση της Σερβίας στη βυζαντινή πολιτισμική κοινοπολιτεία.[5]

Η σύνδεση του Nemanja με την Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία υπήρξε καθοριστική για το μέλλον του σερβικού κράτους. Ο Στέφανος Nemanja επέλεξε να στραφεί στο ορθόδοξο Βυζάντιο, απ' όπου άντλησε πρότυπα πολιτικού συστήματος, θρησκευτικής ζωής, εκκλησιαστικής οργάνωσης και καλλιτεχνικής δημιουργίας.[6] Το 1196 παραιτήθηκε από τον θρόνο του, αφού πρώτα παρέδωσε την εξουσία του στον δευτερότοκο γιο του, τον σεβαστοκράτορα και γαμπρό του Αλεξίου Γ΄ Αγγέλου, Στέφανο Nemanjić. Ήταν μια απόφαση εκ διαμέτρου αντίθετη με τους σερβικούς κανόνες διαδοχής που έδιναν προτεραιότητα στον πρωτότοκο γιο, αλλά πάρθηκε προκειμένου ο νέος σέρβος ηγεμόνας να παραμείνει στο βυζαντινό οικουμενικό περιβάλλον, πετυχαίνοντας την υποστήριξη του βασιλέα και αυτοκράτορα των Ρωμαίων. Ο ίδιος ο Nemanja ασπάστηκε τον μοναχικό βίο και ως μοναχός Συμεών εγκαταστάθηκε πρώτα στη μονή της Studenica, το σημαντικότερο μοναστικό ίδρυμα που ίδρυσε στη διάρκεια της ηγεμονίας του, ενώ στη συνέχεια μετέβη στο Άγιον Όρος για να συναντήσει τον μικρότερο γιο του, μοναχό Σάββα κατά κόσμο Rastko, που εγκαταβίωνε τότε στη μονή Βατοπεδίου.

Στον Άθω, όπως είναι γνωστό, ο Nemanja και ο Σάββας ανέλαβαν την ανακαίνιση της εγκαταλειμμένης βυζαντινής Μονής του Χελανδαρίου. Με τη συγκατάθεση του Αλεξίου Γ΄ Αγγέλου και την υλική υποστήριξη του εν ενεργεία τότε σέρβου ηγεμόνα, Στέφανου Nemanjić, η

3 B. Ferjančić, «Stefan Nemanja u vizantijskoj politici druge polovine XII veka», *Stefan Nemanja – Sveti Simeon Mirotočivi. Istorija i predanje (Medjunarodni naučni skup, septembar 1996)*, επιμ. J. Kalić, Beograd 2000, 40-41, 43.

4 *Istorija srpskog naroda* I, 263-264 (S. Ćirković)· Ferjančić, «Stefan Nemanja u vizantijskoj politici», 42.

5 D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500-1453*, London 2000², 222· ο ίδιος, *Έξι βυζαντινές προσωπογραφίες*, μτφρ. Π. Πούγιουρου – Α. Νικολάου-Κονναρή, επιμ. Π. Α. Αγαπητός, Αθήνα 1998, 192.

6 Βλ. *Istorija srpskog naroda* I, 261-262 (J. Kalić), 273-296 (V. Djurić)· J. Kalić, «Stefan Nemanja u modernoj istoriografiji», *Stefan Nemanja – Sveti Simeon Mirotočivi*, ό.π., 9-11· Lj. Maksimović – G. Subotić, «La Serbie entre Byzance et l'Occident», *Byzantina – Μεταβυζαντινά. La périphérie dans le temps et l'espace (Actes de la 6e Séance plénière organisée par Paolo Odorico dans le cadre du XXe Congrès international des Études byzantines, Collège de France – Sorbonne, Paris, 19-25 Août 2001)*, Centre d'études byzantines, néohelléniques et sud-est européennes, Paris 2003, 171-172.

μονή μετατράπηκε σε αυτεξούσιο σερβικό ίδρυμα.[7] Η μοναστική πολιτεία του Αγίου Όρους, ιδιαίτερα μετά την ίδρυση της Μεγίστης Λαύρας το 963 από τον όσιο Αθανάσιο τον Αθωνίτη, με την προτροπή και την οικονομική ενίσχυση του αυτοκράτορα Νικηφόρου Φωκά, και την επακόλουθη ίδρυση άλλων μονών από λαούς που βρίσκονταν υπό την πολιτική και θρησκευτική επίδραση της Βυζαντινής αυτοκρατορίας, είχε μετατραπεί σε ζωντανό σύμβολο του βυζαντινού οικουμενισμού και της αυτοκρατορικής εξουσίας. Αποτελούσε τον καταλληλότερο χώρο, όπου μπορούσε να αναζητήσει ο θεμελιωτής της σερβικής μεσαιωνικής δυναστείας την έμπρακτη εκπροσώπηση του κράτους του στον κόσμο του Βυζαντίου.[8]

Η μονή Χιλανδαρίου, όπως αποκάλεσαν οι Σέρβοι το νέο τους μοναστήρι, θα λειτουργούσε στο εξής ως ισχυροποιητικός παράγοντας της θέσης της Σερβίας στο περιβάλλον του Βυζαντίου και γενικότερα στη διεθνή σκηνή. Θα αποκτούσε την αξία ξεχωριστού ιδεολογικού συμβόλου για τον σερβικό ηγεμονικό οίκο, καθώς με την ίδρυσή της τέθηκαν οι βάσεις της ιδεολογικής στάσης γύρω από την αυτοδιάθεση και αυτονομία της σερβικής δυναστείας και του κράτους.[9] Δεν είναι τυχαίο που ο Στέφανος-Συμεών Nemanja επέλεξε το προοίμιο του ιδρυτικού σλαβικού χρυσόβουλου της μονής Χιλανδαρίου (δεύτερο μισό του 1198), για να εκφράσει τη θέση της εξουσίας του σε σχέση με το Βυζάντιο και τα άλλα μεσαιωνικά κράτη. Σε ελληνική μετάφραση: «Εν αρχή ο Θεός έπλασε τον ουρανό και τη γη και τους ανθρώπους πάνω σ' αυτήν, και τους ευλόγησε και τους έδωσε εξουσία επί όλων των δημιουργημάτων του. Και άλλους μεν όρισε αυτοκράτορες, άλλους δε πρίγκιπες, άλλους αφέντες, και στον καθένα έδωσε τη δυνατότητα να κατευθύνει το ποίμνιό του και να το προστατεύει από κάθε κακό [...] Γι' αυτό τον λόγο, αδελφοί, ο ελεήμων Θεός καθιέρωσε στους Έλληνες τους αυτοκράτορες, στους Ούγγρους τους βασιλείς, και κάθε λαό έθεσε χωριστά [...] Έτσι, με το μεγάλο και απέραντο έλεός Του και τη φιλανθρωπία Του έδωσε το χάρισμα στους προπάππους και πάππους μας να κυβερνούν αυτή τη σερβική χώρα [...] και εμένα όρισε για μέγα ζουπάνο,

7 Για το ιστορικό της μετάβασης του Σάββα και του Συμεών στο Άγιον Όρος και την ίδρυση της μονής Χιλανδαρίου, βλ. ενδεικτικά, Obolensky, *Έξι βυζαντινές προσωπογραφίες*, 185-221· B. Bojović, *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du moyen âge serbe*, [Orientalia Christiana Analecta, 248], Roma 1995, 46-56· M. Živojinović, «The foundation of Hilandar», *Hilandar Monastery*, επιμ. G. Subotić, Belgrade 1998, 29-34· η ίδια, *Istorija Hilandara* I *(Od osnivanja manastira 1198. do 1335. godine)*, Beograd 1998, 43-106.

8 Αναφορικά με τη διαμόρφωση του οικουμενικού χαρακτήρα του Αγίου Όρους και τη σημασία του στη διάδοση της πολιτικής και πνευματικής παράδοσης του Βυζαντίου στα άλλα χριστιανικά μεσαιωνικά κράτη, βλ. D. Năstase, «Les débuts de la communauté œcuménique du Mont Athos», Σύμμεικτα 6, 1985, 251-314· Ν. Σβορώνος, *Η σημασία της ίδρυσης του Αγίου Όρους για την ανάπτυξη του ελλαδικού χώρου*, Άγιον Όρος, 1987.

9 Lj. Maksimović, «Hilandar i srpska vladarska ideologija», *Osam vekova Hilandara. Istorija, duhovni život, književnost, umetnost i arhitektura (Medjunarodni naučni skup, oktobar 1998)*, επιμ. V. Korać, Beograd 2000, 10-12, σποράδην.

τον ονομαζόμενο, διά του Αγίου Βαπτίσματος, Στέφανο Nemanja».[10]

Δεκατρία χρόνια μετά την κατάληψη της Κωνσταντινούπολης από τους Φράγκους, το 1217, ο Στέφανος Nemanjić έλαβε από τη Ρώμη το βασιλικό στέμμα και αναγορεύτηκε κράλης. Το ίδιο έτος ο Σάββας επιστρέφει στο Άγιον Όρος, όπου παραμένει περίπου δύο χρόνια.[11] Και εκεί, εντός του χιλανδαρινού περιβάλλοντος, του μόνιμου πυλώνα διασύνδεσης της Σερβίας με τον βυζαντινό κόσμο, θα κάνει όλες τις απαραίτητες προετοιμασίες για το εγχείρημα που θα ακολουθήσει. Το καλοκαίρι του 1219 μεταβαίνει στη Νίκαια, στην έδρα του Οικουμενικού Πατριαρχείου, όπου χρίζεται αρχιεπίσκοπος από τον πατριάρχη Μανουήλ Α΄ (1217-1222) και με έγκριση του αυτοκράτορα Θεοδώρου Α΄ Λάσκαρη (1204-1222) λαμβάνει την άδεια για την ίδρυση της αυτοκέφαλης Σερβικής Εκκλησίας.[12] Ύστερα απ' αυτό το γεγονός ακολούθησε ο γάμος του Radoslav, του γιου του Στέφανου Nemanjić και της Ευδοκίας, με την Άννα, την κόρη του δεσπότη της Ηπείρου Θεοδώρου Α΄ Δούκα Αγγέλου Κομνηνού.[13]

Οι νέες συγγενικές σχέσεις του σερβικού ηγεμονικού οίκου με τους Αγγέλους της Ηπείρου είχαν ως έμμεσο αποτέλεσμα να οριστεί ο Radoslav συμβασιλέας του πατέρα του. Η περίοδος της ενίσχυσης της επικοινωνίας της Σερβίας με τον βυζαντινό κόσμο αποτυπώθηκε στη δυναστειακή-κτητορική σύνθεση στον εσωνάρθηκα του ναού της μονής Mileševa. Αποτελεί μια ορατή μαρτυρία της αποκτημένης ισορροπίας μεταξύ της κοσμικής και θρησκευτικής εξουσίας στο νεοσύστατο σερβικό κράτος (εικ.1).[14]

Εικ. 1. Οι Νεμανίδες. Από τα αριστερά προς τα δεξιά: Vladislav, Radoslav, Στέφανος Nemanjić (ο Πρωτοστεφής), αρχιεπίσκοπος Σερβίας Σάββας, Συμεών Nemanja. Mileševa, νάρθηκας, βόρειος και ανατολικός τοίχος (πηγή: Babić, «Vladislav na ktitorskom portretu», εικ. 5)

10 Sveti Sava, *Sabrani spisi*, έκδ. D. Bogdanović, Beograd 2008[2], 35.

11 Živojinović, *Istorija Hilandara* I, 90-91

12 Βλ. B. Ferjančić, «Avtokefalnost Srpske crkve i Ochridska arhiepiskopija», *Sava Nemanjić – Sveti Sava. Istorija i predanje (Medjunarodni naučni skup, decembar 1976)*, επιμ. V. Djurić, Beograd 1979, 65-72· *Istorija srpskog naroda* I, 316-321 (D. Bogdanović)· Obolensky, *Έξι βυζαντινές προσωπογραφίες*, 243-250· Fine, *The Late Medieval Balkans*, 116-119· Maksimović – Subotić, «La Serbie», 172-173.

13 S. Kisas, «O vremenu sklapanja braka Stefana Radoslava sa Anom Komninom», *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 18, Beograd 1978, 131-138· B. Ferjančić, «Srbija i vizantijski svet u prvoj polovini XIII veka (1204-1261)», *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 27/28, Beograd 1989, 118 κ. εξ.· B. Ferjančić – Lj. Maksimović, «Sveti Sava i Srbija izmedju Epira i Nikeje», *Sveti Sava u srpskoj istoriji i tradiciji*, επιμ. S. Ćirković, Beograd 1998, 17· Lj. Maksimović, «"Vizantinismi" kralja Stefana Radoslava», *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 46, Beograd 2009, 142.

14 Τα πορτρέτα των Νεμανιδών στο ναό της Mileševa έχουν μελετηθεί κυρίως από τους: G. Babić, «Vla-

Εικ. 2. Οι άγιοι Κωνσταντίνος και Ελένη. Mileševa, νάρθηκας, νότιο τμήμα του ανατολικού τοίχου (πηγή: Blago. URL: http://www.srpskoblago.org/Archives/Mileseva/Details/e2-s1s2/l1-1.html)

Εικ. 3. Βυζαντινός αυτοκράτορας. Mileševa, νάρθηκας, νότιος τοίχος (πηγή: Blago. URL: http://www.srpskoblago.org/Archives/Mileseva/Details/s1-w2e2/l1-1.html)

Εικ. 4. Σχεδιαστική απόδοση του πορτρέτου του βυζαντινού αυτοκράτορα στον νάρθηκα του καθολικού της μονής Mileševa (πηγή: V. Djurić, «Srpska dinastija i Vizantija»,εικ. 7)

Ο ναός τοιχογραφήθηκε μεταξύ 1222 και 1228, όσο ο αρχιεπίσκοπος Σάββας βρισκόταν ακόμη εν ζωή και δεν υπάρχει αμφιβολία ως προς τη συμμετοχή του στη σύλληψη του εικονογραφικού προγράμματος. Η παράσταση που μας ενδιαφέρει ξεκινά από το βόρειο τμήμα του ανατολικού τοίχου, όπου εικονίζονται τα πορτρέτα του Συμεών Nemanja και του αρχιεπισκόπου Σάββα. Συνεχίζεται στον βόρειο τοίχο με τα πορτρέτα του κράλη Στέφανου Nemanjić ή Πρωτοστεφή (Prvovenčani) και των δύο γιων του, του συμβασιλέα Radoslav και του νεότερου σε ηλικία Vladislav, του κτήτορα της Mileševa, που εικονίζεται κρατώντας το ομοίωμα του ναού. Και οι τρεις είναι ντυμένοι σαν βυζαντινοί υψηλοί αξιωματούχοι, με χιτώνα και χλαμύδα διακοσμημένη με δικέφαλους αετούς. Στρέφονται προς τον άγιο Συμεών και τον Σάββα, ελπίζοντας στη μεσιτεία τους προς τον Χριστό, που πρέπει να εικονιζόταν πάνω από την αρχική είσοδο στον κυρίως ναό, ως κεντρικό πρόσωπο της Δέησης. Οι γραπτές σλαβικές επιγραφές που κάποτε συνόδευαν τους τρεις κοσμικούς Νεμανίδες έχουν σήμερα σβηστεί σχεδόν εντελώς, και μόνο το κείμενο της επιγραφής του κράλη Στέφανου διατηρεί ακόμη ένα ολοκληρωμένο νόημα. Δεξιά της μορφής του αναφέρεται: «**Стєфанъ с(ы)нъ с(вѣ)т(а)го Симєѡна Нємањє ѕет(ь) ц(а)ра гърєческаго кир(ь) Алєѯиа** (Στέφανος, ο γιος του αγίου Συμεών

dislav na ktitorskom portretu u Mileševi», *Mileševa u istoriji srpskog naroda (Medjunarodni naučni skup, juni 1985)*, επιμ. V. Djurić, Beograd 1987, 9-16· V. Djurić, «Srpska dinastija i Vizantija na freskama u manastiru Mileševi», Zograf 22, Beograd 1992, 13-27· B. Cvetković, «Vizantijski car i freske u priprati Mileševe», Balcanica 32/33, Beograd 2001-2002, 297-310.

Nemanja, ο γαμπρός του έλληνα αυτοκράτορα κυρ Αλεξίου)».[15]

Στον νότιο τοίχο του νάρθηκα, απέναντι ακριβώς από το πορτρέτο του Στέφανου του Πρωτοστεφή και δίπλα στις μορφές των αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης (εικ. 2), παριστάνεται αυστηρά μετωπικά βυζαντινός αυτοκράτορας, φέροντας διβητήσιο, λώρο και διάδημα, από το οποίο διακρίνονται τα πρεπενδούλια. Με το δεξί χέρι κρατά διάλιθο σκήπτρο και με το αριστερό ακακία, ενώ πατά σε κόκκινο υποπόδιο διακοσμημένο με δικέφαλους αετούς (εικ. 3-4).[16] Η ύπαρξη του πορτρέτου εδώ είναι ιδιαίτερα σημαντική, εφόσον είναι η πρώτη και η μοναδική φορά που ένας αυτοκράτορας του Βυζαντίου –εκτός φυσικά του αγίου Κωνσταντίνου– συμπεριλαμβάνεται στο εικονογραφικό πρόγραμμα ενός ναού ιδρυμένου σε σερβικό έδαφος. Οι φθορές που παρουσιάζει το πορτρέτο και η μη διατήρηση της αρχικής επιγραφής που το συνόδευε, έγιναν η αιτία να διατυπωθούν κατά καιρούς διάφορες απόψεις γύρω από την ταύτισή του. Για μεγάλο διάστημα υπερίσχυσε η άποψη του Vojslav Djurić ότι πρόκειται για τον ηγεμόνα της Νίκαιας Ιωάννη Γ΄ Βατάτζη (1222-1254), σύγχρονο με την περίοδο τοιχογράφησης της Mileševa. Η παρουσία του πορτρέτου θεωρήθηκε ότι είχε σκοπό να προβάλει τον ρόλο της αυτοκρατορίας της Νίκαιας στην απόκτηση της σερβικής εκκλησιαστικής αυτονομίας, και κατ' επέκταση την πολιτική θέση της Σερβίας απέναντι στο κράτος του Ιωάννη Βατάτζη.[17]

Σύμφωνα όμως με νεότερη προσέγγιση του προβλήματος από τους σέρβους ιστορικούς Božidar Ferjančić και Ljubomir Maksimović, προσέγγιση που φαίνεται πιο πειστική, η απεικόνιση αυτού του σπάνιου για τα δεδομένα της σερβικής μνημειακής ζωγραφικής πορτρέτου μάλλον δεν προκύπτει από καταστάσεις πραγματικής πολιτικής. Πιθανότατα σχετίζεται με τον τρόπο με τον οποίο οι Σέρβοι, στις αρχές του 13ου αιώνα, προσωποποιούσαν τη θέση τους στη βυζαντινή ιεραρχία των ηγεμόνων, και επομένως το πορτρέτο δεν θα πρέπει να εικονίζει άλλον από τον αυτοκράτορα-σύμβολο για την πολιτική ιδεολογία των Νεμανιδών, αυτόν που αναφέρεται άλλωστε στην επιγραφή δίπλα στη μορφή του Στέφανου του Πρωτοστεφή, τον Αλέξιο Γ΄ Άγγελο.[18] Όπως τονίζει ο ιστορικός της τέχνης Branislav Cvetković, ο οποίος επισημαίνει και άλλα στοιχεία που συνηγορούν στην παραπάνω άποψη, η παρουσία του βυζαντινού αυτοκράτορα και η έμφαση στη συγγένεια μέσω της επιγραφής προάγουν τη γενεαλογία του Στέφανου.[19] Συμπεραίνεται λοιπόν ότι, μέσω της επίκλησης στο πρόσωπο του δεύτερου αυτοκράτορα της βυζαντινής δυναστείας των Αγγέλων, οι Νεμανίδες ικανο-

15 Djurić, «Srpska dinastija i Vizantija», 18.
16 Babić, «Vladislav na ktitorskom portretu», εικ. 6· Djurić, «Srpska dinastija i Vizantija», εικ. 6-7.
17 V. Djurić, «Tri dogadjaja u srpskoj državi XIV veka i njihov odjek u slikarstvu», Zbornik za likovne umetnosti 4, Beograd 1968, 82-83· ο ίδιος, «Srpska dinastija i Vizantija», 19-20, 23.
18 Ferjančić – Maksimović, «Sveti Sava i Srbija», 21-24.
19 Cvetković, «Vizantijski car», 301 κ. εξ.

ποιούσαν ανάγκες πολιτικής χειραφέτησης, επιβεβαιώνοντας τον αυτεξούσιο χαρακτήρα του κράτους τους, καθώς και την αναβαθμισμένη θέση τους μεταξύ των κρατών εκείνης της περιόδου, ειδικά μετά την απόκτηση του βασιλικού στέμματος και της εκκλησιαστικής ανεξαρτησίας.

Το 1228 ο Στέφανος Nemanjić πεθαίνει και το βασιλικό αξίωμα περνά στον γιο του Radoslav. Όμως το 1233, τρία χρόνια μετά την ήττα του Θεοδώρου Αγγέλου από τον βούλγαρο τσάρο Ιωάννη Asen, ο γαμπρός του ηττημένου πλέον ηγεμόνα της Ηπείρου έχασε την εξουσία του, η οποία, με τη βίαιη μεσολάβηση των σέρβων ευγενών, πέρασε στον Vladislav (1234-1243).[20] Με την απομάκρυνση του Radoslav από τον βασιλικό θρόνο έσβησε και ο τελευταίος απόηχος της βυζαντινής περιόδου της σερβικής ιστορίας, όπως μπορεί να χαρακτηριστεί η εποχή του Στέφανου Nemanja. Από δω και πέρα και για ένα μεγάλο διάστημα οι ηγεμόνες της Σερβίας θα αναζητήσουν πολιτικά στηρίγματα και συγγενικές σχέσεις έξω από βυζαντινούς κύκλους, ο Vladislav στο βουλγαρικό κράτος και οι διάδοχοί του, Uroš Α΄ (1243-1276) και Dragutin (1276-1282), στην καθολική Ευρώπη. Στα τελευταία, μάλιστα, χρόνια της βασιλείας του Uroš βλέπουμε να εντείνεται όλο και περισσότερο η πολεμική διάθεση της ιθύνουσας τάξης του σερβικού κράτους εναντίον του Βυζαντίου με στόχο τη διάλυσή του, διάθεση την οποία τροφοδοτούσε και η αυτοπεποίθηση που απέρρεε από την αυξανόμενη οικονομική ισχύ της χώρας.[21] Είχε πλέον εδραιωθεί η ιδέα στη σερβική Αυλή ότι η εδαφική επέκταση εις βάρος του Βυζαντίου αποτελούσε την κατεξοχήν πολιτική στρατηγική που εγγυόταν την ισχυροποίηση της Σερβίας. Την ιδέα αυτή προσπάθησε να την υλοποιήσει πιο δραστικά ο κράλης Στέφανος Uroš Β΄ Milutin (1282-1321), αντικαταστάτης του Dragutin στον θρόνο, πραγματοποιώντας μια σειρά κατακτήσεων στην περιοχή της βόρειας Μακεδονίας.[22]

Αυτό όμως περίπου μέχρι το 1284. Στη συνέχεια παρατηρείται μια σταδιακή αλλαγή στη στάση του Milutin. Αναζητά την πολιτική στήριξη μιας αναγνωρισμένης εξωτερικής δύναμης, ως αντίβαρο ενάντια στην αμφισβήτηση της εξουσίας του από τον αδελφό του και πολιτικό αντίπαλο, Dragutin. Ο τελευταίος κέρδιζε όλο και περισσότερο έδαφος στη σερβική πολιτική σκηνή λόγω των επαφών του με τη Δύση. Έτσι, οι συνθήκες ωθούν τον Milutin να στραφεί στο Βυζάντιο.[23] Η σχέση που οικοδομείται σφραγίζεται το 1299 με τον γάμο του σέρβου

20 Βλ. *Istorija srpskog naroda* I, 309-310 (B. Ferjančić)· Fine, *The Late Medieval Balkans*, 136.

21 Η οικονομική άνθιση της μεσαιωνικής Σερβίας άρχισε από τα μέσα του 13ου αιώνα και οφειλόταν κυρίως στην έναρξη της συστηματικής εκμετάλλευσης του ορυκτού πλούτου της χώρας. *Istorija srpskog naroda* I, 344-345 (S. Ćirković), 369-371 (M. Blagojević)· Fine, *The Late Medieval Balkans*, 199-200· Maksimović – Subotić, «La Serbie», 175.

22 Σχετικά με την πορεία αυτών των κατακτήσεων του Milutin: *Istorija srpskog naroda* I, 439 κ. εξ. (Lj. Maksimović)· Fine, *The Late Medieval Balkans*, 219-220.

23 *Istorija srpskog naroda* I, 445-446 (Lj. Maksimović).

ηγεμόνα με τη μικρή Σιμωνίδα, την κόρη του Ανδρόνικου Β΄ Παλαιολόγου (1272-1328).[24] Η θετική αυτή έκβαση της αντιπαλότητας δημιούργησε τις κατάλληλες προϋποθέσεις ώστε η Σερβία να τονίσει για μια ακόμη φορά τη διασύνδεσή της με τον κόσμο του Βυζαντίου. Μόνο που τώρα επρόκειτο για την άμεση συμμετοχή της στη βυζαντινή κληρονομιά, η οποία εκφράστηκε με απόλυτα σαφή και κατηγορηματικό τρόπο, έτσι που από την πλευρά των ιστορικών να γίνεται λόγος για εσπευσμένο εκβυζαντινισμό του σερβικού κράτους και της κοινωνίας. Ο εκβυζαντινισμός αυτός δεν σήμαινε την εξάρτηση του σερβικού στοιχείου από το Βυζάντιο, αλλά την ευρύτατη μίμηση βυζαντινών προτύπων.[25] Εντός αυτού του πλαισίου, ο Milutin αναπτύσσει σημαντικό χορηγικό έργο στη βυζαντινή επικράτεια, με αποκορύφωμα την ανακαίνιση της μονής Χιλανδαρίου και την οικοδόμηση νέου καθολικού. Σ' αυτό το τελευταίο εγχείρημα είχε την αμέριστη υποστήριξη του Ανδρόνικου Β΄ Παλαιολόγου.[26]

Είναι επίσης ενδιαφέρον ότι τώρα, ύστερα από έναν σχεδόν αιώνα στο περιθώριο των εξελίξεων, η αθωνική σερβική μονή επανέρχεται στο επίκεντρο της πολιτικής του εν ενεργεία σέρβου ηγεμόνα. Ο κλάδος διαδοχής που προσπαθεί να επιβάλλει ο νέος κράλης, αναζητά και πάλι την αξιοπιστία της στο κύρος του αθωνικού περιβάλλοντος και στην παράδοση που δημιούργησε εκεί ο άγιος πρόγονός του και γενάρχης των Νεμανιδών, ο Συμεών Nemanja.[27] Είναι η περίοδος που ο Milutin, μέσω της πολιτικής του προπαγάνδας, προβάλλει επιτακτικά την ιδέα της αγιότητας των προγόνων του και της εξουσίας του ως βλαστού της ιερής ρίζας της δυναστείας των Νεμανιδών.[28]

24 Τις συνθήκες γύρω από το γάμο του Milutin και της Σιμωνίδας, τους όρους που επέβαλε κάθε ενδιαφερόμενη πλευρά για την επίτευξη της συμφωνίας και το αίσιο τέλος των συνομιλιών, αναλύουν οι: Laskaris, *Vizantiske princeze*, 59-68· L. Mavromatis, *La fondation de l'empire Serbe. Le kralj Milutin*, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών, Θεσσαλονίκη 1978, 36-53. Βλ. επίσης, D. Nicol, *The last centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge 1993², 119-121· *Istorija srpskog naroda* I, 445-448 (Lj. Maksimović)· Fine, *The Late Medieval Balkans*, 222.

25 Βλ. *Istorija srpskog naroda* I, 466-471 (S. Ćirković).

26 Τον χαρακτήρα της συμβολής του στην ευημερία της σερβικής μονής προσδιορίζει ο ίδιος ο Ανδρόνικος Β΄στον πρόλογο χρυσόβουλου λόγου τού Οκτωβρίου του 1319: *«Φθάνει μ(ὲν) ἡ βασιλεία μου ἀπὸ ζητήσε(ως) τοῦ περιποθ(ή)του υἱοῦ (καὶ) γαμβροῦ αὐτῆς τοῦ ὑψηλοτάτου κράλη Σερβί(ας) χρυσόβουλλα αὐτῆς ἐπιχορηγήσασα εἰς ἅπερ κέκτηται ἡ κατὰ τὸ ἅγιον ὄρος τοῦ Ἄθω διακειμένη σεβασμία μονὴ ἡ εἰς ὄνομα τιμωμένη τῆς ὑπεραγίας Θ(εοτό)κου καὶ ἐπικεκλημένη τοῦ Χελανταρίου κτήματα διάφορα και προσοδήματα, τα μ(ὲν) ἀπὸ δωρεῶν τῆς βασιλείας μου, τα δὲ καὶ ἀπὸ ἀγορασιῶν, δι' ὧν δὴ χρυσοβούλλων τὸ ἀμετάβλητον καὶ ἀδιάσειστον κατὰ πάντα τῆς κατοχῆς καὶ νομῆς τῶν τοιούτων κτημάτων καὶ προσοδημάτων καθαρῶς δηλοποιεῖ καὶ διορίζετ(αι) ἡ βασιλεία μου»* (*Actes de Chilandar* I. *Des origines à 1319*, έκδ. M. Živojinović - V. Kravari - Ch. Giros, [Archives de l'Athos XX], Paris 1998, αρ. 45, στ. 2-14). Τον ρόλο του Ανδρόνικου Β΄ στην οικονομική και υλική ενίσχυση του Χιλανδαρίου εξετάζει ο B. Ferjančić, «Hilandar and Byzantium», *Hilandar Monastery*, ό.π., 54-58.

27 Βλ. Maksimović, «Hilandar i srpska vladarska ideologija»,14-15· S. Marjanović-Dušanić, «Hilandar kao Novi Sion nemanjinog otačastva», *Osam vekova Hilandara*, ό.π., 20-23.

28 Τα πολιτικά αίτια αυτού του φαινομένου έχει μελετήσει διεξοδικά η S. Marjanović-Dušanić, *Vladarska ideologija Nemanjića. Diplomatička studija*, Beograd 1997, 130-133, 161-162· η ίδια, «Molitve svetih Simeona i Save u vladarskom programu kralja Milutina», *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 41, Beograd

Εικ. 5. Καθολικό μονής Χιλανδαρίου. Γενική άποψη του κεντρικού και νότιου τμήματος του διακόσμου του ανατολικού τοίχου του νάρθηκα (λιτή) (φωτ. Νίκος Διονυσόπουλος)

Εικ. 6. Καθολικό μονής Χιλανδαρίου. Γενική άποψη του βόρειου και κεντρικού τμήματος του διακόσμου του ανατολικού τοίχου του νάρθηκα (λιτή) (φωτ. Νίκος Διονυσόπουλος)

Από τον εντοίχιο διάκοσμο του νέου καθολικού, που ολοκληρώθηκε το 1321, δεν θα μπορούσε να λείπει ένα θέμα που να αντικατοπτρίζει τις νέες ιστορικές συνθήκες που διαμόρφωσαν τις προϋποθέσεις για το ανακαινιστικό έργο στο Χιλανδάρι.[29] Τον ρόλο αυτόν αναλαμβάνει η κτητορική παράσταση στον νάρθηκα. Επιζωγραφίστηκε τον 19ο αιώνα και καθαρίστηκε τμηματικά στη δεκαετία του 1980. Από την πλευρά των σέρβων ιστορικών της τέχνης, την παράσταση έχουν μελετήσει κυρίως ο Vojslav Djurić και ο Dragan Vojvodić.[30]

Πάνω από την κεντρική είσοδο που οδηγεί στον κυρίως ναό κυριαρχεί η μορφή της ένθρονης Θεοτόκου με τον μικρό Χριστό στην αγκαλιά. Περιβάλλεται από δύο συμμετρικά τοποθετημένους σεβίζοντες αγγέλους. Το θέμα πλαισιώνεται από τις μορφές των αγίων ιδρυτών της σερβικής μονής, που εικονίζονται στις εκατέρωθεν παραστάδες. Αριστερά ως προς τον θεατή παριστάνεται ο άγιος Σάββας με αρχιεπισκοπικά άμφια, και δεξιά ο άγιος Συμεών με μοναχικό ράσο και κουκούλα. Όλες οι παραπάνω μορφές αποτελούν το επίκεντρο μιας διευρυμένης κτητορικής παράστασης που αναπτύσσεται δεξιά και αριστερά στο ίδιο ύψος, πάνω από τους αγίους της κατώτερης διακοσμητικής ζώνης. Η παράσταση αρχίζει από το

2004, 235-250.

29 Για την εντοίχια ζωγραφική του 14ου αιώνα στο καθολικότης μονής Χιλανδαρίου: V. Djurić, «La peinture de Chilandar à l'époque du roi Milutin», *Hilandarski zbornik* 4, Beograd 1978, 31-41· M. Marković, «The original paintings of the monastery's main church», *Hilandar monastery*, ό.π., 221-242· B. Todić, «Κάποιες παρατηρήσεις για το πρόγραμμα και την εικονογραφία των τοιχογραφιών του 1321 στη Μονή Χιλανδαρίου», *Άγιον Όρος. Φύση – Λατρεία – Τέχνη (Πρακτικά Συνεδρίων εις το πλαίσιον των παράλληλων εκδηλώσεων της Εκθέσεως «Θησαυροί του Αγίου Όρους»)*, τ. Β΄, Θεσσαλονίκη 2001, 39-46· N. Τουτός – Γ. Φουστέρης, *Ευρετήριον της μνημειακής ζωγραφικής του Αγίου Όρους* (10ος – 17ος αιώνας), Ακαδημία Αθηνών, Κέντρο Έρευνας της Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Τέχνης, Αθήνα 2010, 177-190 (λήμμα 5.1) (με προηγούμενη βιβλιογραφία).

30 V. Djurić, «Les portraits de souverains dans le narthex de Chilandar. L'histoire et la signification», *Hilandarski zbornik* 7, Beograd 1989, 105-132, εικ. 1-13· D. Vojvodić, «Donor portraits and compositions», *Hilandar monastery*, ό.π., 249-257, σχ. στις σελ. 252, 253, 254, 255, εικ. στη σελ. 256.

Εικ. 7. Ο Ανδρόνικος Γ΄ Παλαιολόγος. Αριστερά του ο κράλης Στέφανος Dečanski και ο νεαρός κράλης Dušan. Καθολικό μονής Χιλανδαρίου, νάρθηκας (λιτή), βόρειο τμήμα του ανατολικού τοίχου (πηγή: Vojvodić, «Donor portraits», εικ. στη σελ. 256)

Εικ. 8. Ο Ανδρόνικος Β΄ Παλαιολόγος, ο κράλης Μιλούτιν και ο άγιος Πρωτομάρτυρας Στέφανος. Καθολικό μονής Χιλανδαρίου, νάρθηκας (λιτή), νότιο τμήμα του ανατολικού τοίχου (πηγή: Ferjančić, «Hilandar and Byzantium», εικ. στη σελ. 55)

νότιο τμήμα του ανατολικού τοίχου του νάρθηκα με τις μορφές του Ανδρόνικου Β′ του Παλαιολόγου, του κράλη Milutin και του αγίου Στέφανου του Πρωτομάρτυρα, τοποθετημένες με τη σειρά που αναφέρθηκαν μετά τον άγιο Συμεών (εικ. 5, 8), και ολοκληρώνεται στο βόρειο τμήμα του ίδιου τοίχου με τον συναυτοκράτορα και εγγονό του Ανδρόνικου Β΄, τον Ανδρόνικο Γ΄ Παλαιολόγο (1328-1341), που εικονίζεται με αυτοκρατορική ενδυμασία, κρατώντας σταυροφόρο σκήπτρο, πίσω από τον άγιο Σάββα (εικ. 6-7). Δίπλα στον Ανδρόνικο Γ΄ προστέθηκαν αργότερα, πιθανόν το 1324, όπως πιστεύουμε, και τα πορτρέτα του σέρβου κράλη Στέφανου Dečanski (1322-1331) και του γιου του Dušan, τον οποίο οι ζωγράφοι του 19ου αιώνα ταύτισαν λανθασμένα με τον Ιωάννη ΣΤ΄ Καντακουζηνό (εικ. 6-7).

Ο αυτοκράτορας Ανδρόνικος Β΄ και ο κράλης Milutin παριστάνονται όρθιοι, μετωπικοί, με μια ανεπαίσθητη στροφή του ενός προς τον άλλον (εικ. 5, 8). Είναι ντυμένοι με την ίδια αυτοκρατορική στολή: σάκκο, λώρο διακοσμημένο με πολύτιμους λίθους, κόκκινα υποδήματα και στέμμα με πρεπενδούλια. Στέκονται και οι δύο πάνω σε ερυθρά υποπόδια κοσμημένα με δικέφαλους αετούς. Έχουν περάσει πράγματι πολλά χρόνια από τότε που στη Mileševa ο Στέφανος Nemanjić, ο Radoslav και ο Vladislav εξέφραζαν την κατώτερη ιεραρχικά θέση τους σε σχέση με τον αυτοκράτορα του Βυζαντίου απεικονίζοντας τους εαυτούς τους σε απόσταση από αυτόν, χωρίς φωτοστέφανο, και με ενδυμασία όμοια με αυτήν ενός βυζαντινού αξιωματούχου. Ο Ανδρόνικος Β΄, πιο επιβλητικός και στατικός, κρατά στο δεξί του χέρι διάλιθο σταυροφόρο σκήπτρο, ενώ ο Milutin με το αριστερό του χέρι υψωμένο στο στήθος απευθύνεται προς τον βυζαντινό αυτοκράτορα και κατ' επέκταση στα ιερά πρόσωπα στο κέντρο της σύνθεσης. Τον Milutin ακολουθεί ο προστάτης του μεσαιωνικού σερβικού κράτους άγιος Στέφανος, φορώντας την καθιερωμένη αποστολική του ενδυμασία.

Οι ηγεμονικές μορφές ταυτίζονται με μεγαλογράμματες ελληνικές επιγραφές.[31] Δίπλα στον Ανδρόνικο Β΄ αναγράφεται ο επίσημος αυτοκρατορικός του τίτλος: «*Ἀνδρόνικος ἐν Χ(ριστ)ῷ το Θ(ε)ῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτορ ΄Ρωμαίων ὁ Παλαιολόγος*», όπου δηλώνεται η πίστη του στο Θεό και η ευσέβεια με την οποία ασκεί τη βασιλεία του στο όνομα του Χριστού. Είναι χαρακτηριστικό ότι, όπως και στην περίπτωση του Στέφανου Nemanjić στη Mileševa, στην επιγραφή του Milutin τονίζεται η συγγένειά του με τον βυζαντινό αυτοκράτορα: *«Στέφαν ἐν Χ(ριστ)ῷ το Θ(ε)ῷ πιστὸ(ς) Οὔρεσις κράλης κ(αὶ) περιπόθητος γαμβρὸς τοῦ κρατεοῦ κ(αὶ) ἁγίου βασιλέως Ἀνδρονίκου τοῦ Παλαιολόγ(ου) κ(αὶ) κτήτωρ τῆς ἁγίας μονῆς ταύτης»*. Τέλος, το περιεχόμενο της επιγραφής που συνοδεύει το πορτρέτο του Ανδρόνικου Γ΄ Παλαιολόγου: *«Ἀνδρώνικος ἐν Χ(ριστ)ῷ τῷ Θ(ε)ῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτορ ΄Ρωμαίων [ὁ] Παλαιολόγ[ος]»*, αποκαλύπτει την ισοτιμία των τίτλων του πρεσβύτερου αυτοκράτορα και του νεότερου σε ηλικία συναυτοκράτορα.

Ο Ανδρόνικος Β΄ Παλαιολόγος και ο Milutin κρατούν από κοινού τρία τυλιγμένα χρυσόβουλα δεμένα με κορδόνι, από τα οποία κρέμονται ισάριθμες χρυσές σφραγίδες. Η πιο λογική προτεινόμενη ανάγνωση, με την οποία συμφωνούμε, είναι ότι ο Ανδρόνικος Β΄ προσφέρει χρυσόβουλα της Χιλανδαρίου στον Milutin.[32] Θεωρούμε ότι ο σέρβος κράλης κατέχει ταυτόχρονα τη θέση του δωρητή και του δωρεοδόχου. Είναι αυτό που τονίζεται στην επιγραφή του, ο κτήτορας του Χιλανδαρίου, και είναι εκείνο που εκφράζεται μέσω της εικονογραφίας, ο αποδέκτης της εύνοιας και της προσφοράς του Βυζαντίου.

Θα μπορούσαν να ειπωθούν πολλά για τα πορτρέτα δωρητών στη λιτή του χιλανδαρινού καθολικού, περισσότερες λεπτομέρειες ως προς το εικονογραφικό, ιστορικό και ιδεολογικό τους πλαίσιο, αλλά ο χρόνος δεν μας το επιτρέπει.[33] Θα περιοριστούμε στα εξής: Σε ιδεολογικό επίπεδο επιβεβαιώνεται η υψηλή οικουμενική θέση του σέρβου ηγεμόνα από την πλευρά του βυζαντινού αυτοκράτορα, εμβληματικής μορφής μεταξύ των ορθόδοξων χριστιανών ηγεμόνων. Η θέση αυτή δηλώνεται μέσω της επικύρωσης του κτητορικού δικαιώματος στην αθωνική μονή, που αποδίδεται συμβολικά με την παραχώρηση της δέσμης των χρυσόβουλων. Η προβολή του αυτοκράτορα Ανδρόνικου Β΄ Παλαιολόγου στην κτητορική παράσταση του νάρθηκα προκύπτει από τον καίριο ρόλο του στην στήριξη του ηγεμονικού

31 Τις επιγραφές δημοσίευσε ο Djurić, «Les portraits de souverains», 107, εικ. 4-5, 9.

32 Αυτό είχε υποστηρίξει παλιότερα η G. Babić, «Ikonografski program živopisa u pripratama crkava kralja Milutina», *Vizantijska umetnost početkom XIV veka (Naučni skup u Gračanici, 1973)*, επιμ. S. Petković, Beograd 1978, 109. Τη συγκεκριμένη ερμηνεία αποδέχεται και ο Vojvodić, «Donor portraits», 253.

33 Για μια πιο ολοκληρωμένη προσέγγιση των μεσαιωνικών πορτρέτων δωρητών στο καθολικό της μονής Χιλανδαρίου, που να λαμβάνει υπόψη και τις τρεις αυτές ερευνητικές παραμέτρους, βλ. Ν. Διονυσόπουλος, *Πορτρέτα κοσμικών δωρητών στην εντοίχια ζωγραφική του Αγίου Όρους (14ος – αρχές 16ου αι.). Η ιστορική και ιδεολογική διάσταση της εικονογραφίας του ορθόδοξου ηγεμόνα στο αθωνικό περιβάλλον*, Διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Βόλος 2012, 13-86.

προγράμματος του σέρβου κράλη Milutin, όπως επίσης και από την ουσιαστική συμμετοχή του στην ενίσχυση και την ευημερία της μονής Χιλανδαρίου κατά τις πρώτες δεκαετίες του 14ου αιώνα.

Δύο συνθέσεις με πορτρέτα βυζαντινών αυτοκρατόρων στη σερβική μνημειακή ζωγραφική, δύο κορυφαίες περίοδοι στις σχέσεις Σερβίας και Βυζαντίου. Σκοπός μας ήταν να επιστήσουμε την προσοχή σ' αυτόν τον συσχετισμό, καθώς και να δείξουμε τη δυναμική ευαισθητοποίηση της τέχνης σε λεπτές πτυχές της ιστορικής πραγματικότητας.

Κυριλλικες Επιγραφες απο την Αθωνικη Μονη Ζωγραφου ως Πηγη Πληροφορησης για την Οικοδομικη της Δραστηριοτητα (15ος – 17ος αιωνας)

Νικόλαος Α. Μερτζιμέκης
Δρ Αρχαιολόγος
Εφορεία Αρχαιοτήτων Χαλκιδικής και Αγίου Όρους

Εικ. 1. Ιερά Μονή Ζωγράφου. Άποψη από Δ.

«Ἐὰν ἡμεῖς σιωπήσωμεν, οἱ λίθοι κεκράξονται» (Λουκ. 19, 40).

Η παρούσα εργασία είναι το αποτέλεσμα της επεξεργασίας μέρους της καταγραφής του επιγραφικού υλικού της μονής Ζωγράφου[1]. Σκοπός της είναι να παρουσιάσει πληροφορίες και στοιχεία από την οικοδομική δραστηριότητα στην αγιορειτική μονή Ζωγράφου (Εικ.1) και σε εξαρτήματα αυτής, τα οποία προκύπτουν από τη μελέτη των κυριλλικών επιγραφών του 15ου έως και 17ου αιώνα.

Η έρευνά μας ξεκίνησε με σκοπό την καταγραφή του συνόλου των επιγραφών της μονής Ζωγράφου και των εξαρτημάτων αυτής. Κατά την περίοδο της έρευνας και συλλογής του υλικού καταγράφηκαν 160 επιγραφές, οι οποίες εντοπίστηκαν σε διάφορα σημεία της μο-

1 Το παρόν άρθρο αποτελεί μέρος της αδημοσίευτης διδακτορικής διατριβής του υπογράφοντος με θέμα, *Επιγραφικά μνημεία από την αθωνική μονή Ζωγράφου* (στη βουλγαρική), Veliko Tûrnovo 2012.

νής, στο καθολικό και στα παρεκκλήσια, στις πτέρυγες, στο σκευοφυλάκιο, σε κτίρια εντός και εκτός της μονής, σε κρήνες, γεφύρια κλπ. Σε παρεκκλήσι της μονής βρέθηκαν αποθηκευμένες και ενεπίγραφες μαρμάρινες πλάκες από μη υφιστάμενα σήμερα κτίρια. Ο επιγραφικός πλούτος της μονής Ζωγράφου σε καμιά περίπτωση δεν περιορίζεται στις 160 καταγεγραμμένες επιγραφές. Η καταγραφή μας περιορίστηκε στις επιγραφές στις οποίες είχαμε τη δυνατότητα πρόσβασης και για τις οποίες είχε εξασφαλιστεί η απαιτούμενη άδεια της μονής[2].

Επί συνόλου 160 επιγραφών, οι 85 είναι αδημοσίευτες και καταγράφηκαν για πρώτη φορά, ενώ οι υπόλοιπες 75 επιγραφές έχουν δημοσιευθεί κατά καιρούς, αλλά στις περισσότερες περιπτώσεις παρέχουν ελλιπή στοιχεία ή δημοσιεύονται πλημμελώς με λάθη στη μεταγραφή και την ανάγνωση, κυρίως λόγω της περιορισμένης δυνατότητας για άμεση πρόσβαση στο αυθεντικό κείμενο της επιγραφής.

Οι επιγραφές που καταγράφηκαν κατανεμήθηκαν ως εξής: Καταρχήν χωρίστηκαν σε δύο μεγάλες κατηγορίες. Στην πρώτη ανήκουν οι οικοδομικές, ενώ στη δεύτερη συμπεριλαμβάνονται οι επιγραφές πάνω σε κινητά αντικείμενα - κειμήλια. Σχετικά με τις οικοδομικές επιγραφές σημειώνουμε ότι είναι 101, ενώ αυτές που βρίσκονται σε κινητά αντικείμενα είναι 59. Στη συνέχεια, η κάθε μία από αυτές τις δύο ομάδες χωρίστηκε σε υποομάδες[3]. Συγκεκριμένα, οι οικοδομικές χωρίστηκαν στις επιγραφές που βρίσκονται in situ και σε αυτές που είναι αποτοιχισμένες και ανήκουν σε μη υφιστάμενα σήμερα κτίρια. Τέλος, τις επιγραφές που βρίσκονται in situ, τις κατατάξαμε σε τέσσερις κατηγορίες ανάλογα με το υλικό στο οποίο είναι χαραγμένες ή γραμμένες ή από το οποίο είναι κατασκευασμένες. Έτσι σύμφωνα με την κατηγοριοποίηση αυτή κατανέμονται σε τέσσερις ομάδες: α) επιγραφές χαραγμένες σε λίθο ή μάρμαρο, β) επιγραφές γραμμένες σε ζωγραφική επιφάνεια, γ) επιγραφές σε μέταλλο και δ) επιγραφές χαραγμένες ή ανάγλυφες σε κεραμικά.

Οι επιγραφές των κινητών αντικειμένων-κειμηλίων χωρίστηκαν και αυτές κατά τον ίδιο τρόπο σύμφωνα με το υλικό στο οποίο είναι χαραγμένες, γραμμένες ή κεντημένες, σε πέντε κατηγορίες: α) Αυτές που είναι χαραγμένες σε μάρμαρο ή λίθο, β) σε μέταλλο, γ) κεντημένες σε ύφασμα, δ) χαραγμένες ή ανάγλυφες σε ξύλο και ε) αυτές που είναι γραμμένες σε μουσαμά.

Τα επιγραφικά μνημεία που καταγράψαμε στη μονή Ζωγράφου χρονολογικά εκτείνονται από το 1475 έως το 1899. Πρόκειται για μία περίοδο πέντε αιώνων κατά την οποία οι σωζόμενες επιγραφές προσφέρουν πλούσιες πληροφορίες που σχετίζονται με την πνευματική, οικονομι-

2 Θερμές ευχαριστίες εκφράζω και από τη θέση αυτή στον καθηγούμενο της μονής Ζωγράφου Αρχιμανδρίτη Αμβρόσιο για την άδεια φωτογράφησης και δημοσίευσης των επιγραφών, καθώς επίσης στην αδελφότητα της μονής για την φιλοξενία και την αμέριστη συμπαράστασή τους κατά την διάρκεια της πολύχρονης έρευνάς μου.

3 Βλ. σχετ. Ст. Смядовски, *Българска кирилска епиграфика*, Sofia, 1993, 2. Кирило-Методиевска енциклопедия, т. I, Sofia, 1985, 667.

κή, κοινωνική, οικοδομική και καλλιτεχνική ζωή και ανάπτυξη της μονής Ζωγράφου.

Πιο συγκεκριμένα καταγράφηκαν τρεις επιγραφές του 15ου αι., τρεις του 16ου αι., οκτώ του 17ου αι., δεκατέσσερις του 18ου αι. και τέλος εκατόν τριάντα μία του 19ου αι. Εκτός από τις παραπάνω επιγραφές βρέθηκε και μία αρχαία επιγραφή που χρονολογικά ανήκει στον 4ο – 5ο αιώνα π.Χ. και αποτελεί μάλλον προϊόν μεταφοράς από κάποιο από τα μετοχιακά συγκροτήματα που είχε η μονή στην ευρύτερη περιοχή της Χαλκιδικής[4].

Γλωσσικά οι επιγραφές κατανέμονται ως εξής: 115 είναι κυριλλικές, 15 ελληνικές, 5 δίγλωσσες (ελληνικό και κυριλλικό αλφάβητο) και 2 επιγραφές σε κυριλλικό αλφάβητο, αλλά στη ρουμανική γλώσσα. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι οι 23 είναι επιγραφές - χρονολογίες.

Δυστυχώς, όπως έχει προαναφερθεί δεν εντοπίσαμε καμία επιγραφή από το βυζαντινό παρελθόν της μονής. Έξι περίπου αιώνες (980-1475), οι επιγραφικές μαρτυρίες σιωπούν και δεν μας παρέχουν κανένα απολύτως στοιχείο για την οικοδομική δραστηριότητα και κατ' επέκταση την ιστορία της μονής.

Το υλικό της παρούσας μελέτης περιορίζεται σε εφτά κυριλλικές επιγραφές, τρεις από τις οποίες είναι εντοιχισμένες και τέσσερις αποτοιχισμένες. Χρονολογικά πρόκειται για τις παλαιότερες σωζόμενες οικοδομικές επιγραφές της μονής και συγκεκριμένα, δύο του 15ου αι., δύο του 16ου αι. και τρεις του 17ου αι.

Η πρώτη από τις επιγραφές (Εικ. 2) είναι χαραγμένη σε μαρμάρινη πλάκα, διαστάσεων 29Χ56 εκ., αναπτύσσεται σε τρεις στίχους και σε μετάφραση αναφέρει[5]:

4 Πολύ πιθανόν είναι να προέρχεται από το μετόχι της μονής στη θέση «Μαύρο Αλώνι», πλησίον της Ιερισσού, όπου σε κοντινή απόσταση βρίσκονται τα ερείπια της αρχαίας Ακάνθου. Για τα μετόχια της μονής Ζωγράφου στη Χαλκιδική βλ. Η. Α. Κολοβός, *Χωρικοί και μοναχοί στην οθωμανική Χαλκιδική 15ος-16ος αιώνες. Τοπογραφία και πληθυσμός Θεσσαλονίκης, Σιδηροκαυσίων, Χαλκιδικής. Τα δεδομένα των φορολογικών κατάστιχων*, τ. ΙΙ, (αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή), Θεσσαλονίκη, 2000, 164-169. Н. Мердзимекис, «Сведения за метосите на манастира "св. Георги Зографски" на Халкидическия полуостров през XVI-XVII в.», Проф. д.и.н. Станчо Ваклинов и средновековната Българска култура, Veliko Tûrnovo, 2005, 459-471. Н. Мердзимекис, «Още за историятя на Светогорския манастир "Зограф" в един турски документ (вакъфнаме) от 1569», Пъти Достоитъ, Сборник в памет на Стефан Кожухаров, Sofia, 2003, 461-462.

5 † Іѡ Стефа҃ воєвода божіею мл҃тію / господа҃ зе҃мле Молдовскые сн҃ь Богдана воєводꙋ / сътворы сію ркꙋ за кораблі вь л҃ѣ ҁ҃ѱиг. Για την επιγραφή βλ. М. Енев, *Атон. Манастирът Зограф*, Sofia, 1994, 300. Ν. Α. Μερτζιμέκης, «Περί των κτητόρων του πύργου του αρσανά της αγιορειτικής μονής Ζωγράφου», BYZANTINA, 20, Θεσσαλονίκη 1999, 333-334. Στ. Πίττας, «Ο πύργος του αρσανά της ιεράς μονής Ζωγράφου», Οι πύργοι του Αγίου Όρους, Κέντρο Διαφύλαξης Αγιορειτικής Κληρονομιάς, Θεσσαλονίκη 2002, 103. Н. Мердзимекис, «За няколко дарителски надписа от XV в. на Молдовския воевода Стефан VI Велики в Светогорските манастири "Св Григорий" и "Зограф"», Studia protobulgarica et mediaevalia europensia, в чест на проф. Веселин Бешевлиев, Sofia, 2003, 359-360. Στ. Πίττας, «Ο αρσανάς της Ι. Μονής Ζωγράφου», Άγιον Όρος και θάλασσα, Κέντρο Διαφύλαξης Αγιορειτικής Κληρονομιάς, Θεσσαλονίκη 2003, 53. F. Marinescu, N. A. Mertzimekis, «Ştefan cel Mare şi Mănăstirea Zografu de la Muntele Athos», Ştefan cel Mare şi Sfânt (1504-2004) – Atlet al Credintei Creştine, Sfânta Mănăstire Poutna 2004, 180. V. Mischevca, F. Marinescu, N. A. Mertzimekis, «Ştefan cel Mare – Protector al Mănăstirilor Athonite», Analele Asociatiei Nationale a Tinerilor Istorici din Moldova - Anuar Istoric 6, Chişinau 2005, 73. N. Mertzimekis, *Epigrafskite*

Εικ. 2. Κτητορική επιγραφή του Στεφάνου Γ΄ για την ανέγερση του καραβοστασίου (1474/5).

Εικ. 3. Κτητορική επιγραφή του Στεφάνου Γ΄ για την ανέγερση της τράπεζας (1495).

«Ο Ιων Στέφανος βοεβόδας, ελέω Θεού κύριος της χώρας της Μολδαβίας, γιος του Μπόγδανου βοεβόδα, έφτιαξε αυτόν τον χώρο (οίκο) για τα καράβια κατά το έτος ЅЦПГ (6983=1474/5)».

Είναι φανερό ότι η επιγραφή κάνει λόγο για την ανέγερση του καραβοστασίου της μονής από τον Μολδαβό ηγεμόνα Στέφανο Γ΄ (1457-1504), τον επονομαζόμενο και Μέγα[6]. Η μαρμάρινη πλάκα σήμερα είναι εντοιχισμένη στην κόγχη της πρόθεσης του παρεκκλησίου του Αγίου Νικολάου στον πύργο και όχι στον αρσανά στην ανέγερση του οποίου αναφέρεται. Η τοποθέτηση της ενεπίγραφης κτητορικής πλάκας στο χώρο που βρίσκεται σήμερα πραγματοποιήθηκε μεταγενέστερα, χωρίς να γνωρίζουμε για ποιο λόγο αποτοιχίστηκε από την αρχική της θέση[7]. Η νέα της θέση παραπλάνησε πολλούς από τους ερευνητές, οι οποίοι αγνοώντας το ακριβές κείμενο της επιγραφής χρονολογούσαν τον πύργο και όχι τον αρσανά στα 1474/5[8]. Σήμερα πάντως κατέχει τη θέση παρρησίας στο προαναφερθέν παρεκκλήσιο.

Η δεύτερη επιγραφή (Εικ. 3), χαραγμένη σε μαρμάρινη πλάκα διαστάσεων 30Χ56 εκ., αναπτύσσεται σε έξι στίχους, είναι αποτοιχισμένη και φυλάσσεται στο παρεκκλήσι του Αγίου

pametnitsi ot manastira Zograph v Sveta Gora, Veliko Tûrnovo 2012, 35-36.

6 Για τον Μολδαβό ηγεμόνα Στέφανο τον Μέγα (Stefan cel Mare) και την αφιερωτική του πολιτική στο Άγιον Όρος βλ. P. S. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains*, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1986, 99, 182-187, 191-196, 249-250, 269-272 και 284. Μερτζιμέκης, «Περί των κτητόρων του πύργου», 331-341. Мердзимекис, «За няколко дарителски надписа от XV в.», 358-364. Marinescu, Mertzimekis, «Ştefan cel Mare şi Mănăstirea Zografu», 179-186. Mischevca, Marinescu, Mertzimekis, «Ştefan cel Mare–Protector al Mănăstirilor Athonite», 69-81. P. Ioan Moldoveanu, «Saint Étienne le Grand, protecteur du Mont Athos», Ştefan cel Mare şi Sfânt (1504-2004)–Atlet al Credintei Creştine, Sfânta Mănăstire Poutna 2004, 157-178. Mertzimekis, *Epigrafskite pametnitsi ot manastira Zograph*, 35-36, 126-127, 153-155 και 181-182.

7 Πιθανολογούμε ότι ανακαινιστικές εργασίες στο κτίριο του αρσανά, που προέκυψαν λόγω καταστροφής από πειρατική επιδρομή ή σεισμό, ανάγκασαν την αδελφότητα να περισυλλέξει την ενεπίγραφη πλάκα και να την τοποθετήσει στην Πρόθεση του παρεκκλησίου του πύργου, ως πράξη σεβασμού προς το πρόσωπο του μεγάλου αυτού κτήτορα και δωρητή της μονής Ζωγράφου. Κατ' αυτόν τον τρόπο η κτητορική επιγραφή λειτουργούσε και ως «βρέβιο» (παρρησία).

8 Βλ. Μερτζιμέκης, «Περί των κτητόρων του πύργου», 332, υποσ. 5.

Κοσμά Ζωγραφίτη. Στο κάτω δεξιό τμήμα της πλάκας την επιγραφή διακοσμεί το έμβλημα της ηγεμονίας της Μολδαβίας, η κεφαλή βοός (*Bos primigenius*) τα κέρατα του οποίου περικλείουν εξάκτινο αστέρι, ενώ αριστερά και δεξιά της κεφαλής τοποθετούνται ο ήλιος και η σελήνη αντίστοιχα.

Η επιγραφή σε μετάφραση αναφέρει[9]:

«Ιησούς Χριστός Νικά. Με την πίστη στον Χριστό ο Ιων Στέφανος βοεβόδας ελέω Θεού κύριος της χώρας της Μολδοβλαχίας, γιος του Μπόγδανου βοεβόδα, έφτιαξε την παρούσα τράπεζα, κατά το έτος ΖΓ (7003=1495). Κτίστηκε και ολοκληρώθηκε κατά την 6η ημέρα του μηνός Ιουνίου και κατά το τεσσαρακοστό έτος της ηγεμονίας του».

Η επιγραφή αναφέρεται στην ανέγερση της τράπεζας της μονής από τον Μολδαβό ηγεμόνα Στέφανο το Μέγα το 1495. Είκοσι χρόνια μετά την ανέγερση του αρσανά, ο ίδιος ηγεμόνας συνεχίζει τις αγαθοεργίες του προς τη μονή, χρηματοδοτώντας την ανέγερση της τράπεζας. Η θέση της τράπεζας του Στεφάνου μας είναι γνωστή αφενός από το σχέδιο του Μπάρσκι (1744), αλλά και από φωτογραφία του 1870[10]. Το ανατολικό τμήμα της τράπεζας αυτής αποκαλύφθηκε κατά τις ανασκαφικές εργασίες που διενεργήθηκαν στον χώρο που βρίσκεται μεταξύ του καθολικού και της σημερινής τράπεζας της μονής, η οποία κτίστηκε το 1895 στη θέση της προγενέστερης[11].

Οι πλουσιοπάροχες δωρεές προς την μονή Ζωγράφου από τους Μολδαβούς ηγεμόνες συνεχίζονται και κατά τη διάρκεια του 16ου αι., όπως μαρτυρούν οι κυριλλικές επιγραφές, με την ανοικοδόμηση του πύργου του αρσανά (1516/7) από τον βοεβόδα Μπόγδαν Γ΄ και την αγορά υδρόμυλου στην περιοχή της Καλαμαρίας Χαλκιδικής (1532/3) από τον αδελφό του βοεβόδα Πέτρο Ράρες (1527-38 και 1541-46).

Η επόμενη ενεπίγραφη μαρμάρινη πλάκα (Εικ. 4), έχει διαστάσεις 35Χ64 εκ., αναπτύσσεται σε τρεις στίχους και είναι εντοιχισμένη στο επάνω μέρος της εισόδου του πρώτου ορόφου

9 ІС ХС † НН КА / **Иже въ х а в а вѣрѣ. Іѡ Стефан воевода млтїю / в жїею гпдарь земли Молдовлахїнскои. с нь / Богдан воеводѹ: сьтворы сїю трапезарїю: вь / лѣ ҂ ѕг : сьзда се и сьврьши се мц ю ѕ / а гптва его текѹщи лѣ м** . Για την επιγραφή βλ. Й. Йванов, *Български старини из Македония*, Sofia, 1931 (φωτοτυπική ανατύπωση: Sofia, 1970), 239, №. 14. Енев, *Атон. Манастирът Зограф,* 300. Μερτζιμέκης, «Περί των κτητόρων του πύργου», 335. Marinescu, Mertzimekis, «Ştefan cel Mare şi Mănăstirea Zografu», 181-182. Mischevca, Marinescu, Mertzimekis, «Ştefan cel Mare–Protector al Mănăstirilor Athonite», 74. Mertzimekis, *Epigrafskite pametnitsi ot manastira Zograph*, 126-127.

10 Π. Θεοχαρίδης, Ν. Μερτζιμέκης, Ι. Ταβλάκης, «Ανασκαφική έρευνα στη Μονή Ζωγράφου και στοιχεία για την αναπαράσταση του παλιού περιβόλου της», Το Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και Θράκη, 22, 2008, 443-452.

11 Σύμφωνα με ενεπίγραφη μαρμάρινη πλάκα που φυλάσσεται στη μονή, το 1726 πραγματοποιούνται εκτεταμένες ανακαινιστικές εργασίες σε κτίρια της μονής, μεταξύ των οποίων είναι και η τράπεζά της. Βλ. Μ. Ковачев, *Български ктитори на Света Гора. Исторически очерк, изследвания и документи,* Sofia, 1943, 141. Θεοχαρίδης, Μερτζιμέκης, Ταβλάκης, «Ανασκαφική έρευνα στη Μονή Ζωγράφου», 445. Г. Парпулов, «Три добавки към старите описания на Зографския манастир», Проблеми на изкуството, 42, кн. 2, Sofia, 2009, 60. Mertzimekis, *Epigrafskite pametnitsi ot manastira Zograph*, 133-134.

Εικ. 4. Κτητορική επιγραφή του Μπόγδαν Γ΄ για την ανέγερση του πύργου του αρσανά (1516/7).

Εικ. 5. Κτητορική επιγραφή του Πέτρου Ράρες για τον υδρόμυλο στην Καλαμαρία (1532/3).

του πύργου του αρσανά. Η επιγραφή σε μετάφραση αναφέρει[12]: *«Ο Ευσεβής και φιλόχριστος Ιων Μπόγδαν βοεβόδας έφτιαξε τούτο τον πύργο στο όνομα του Αγίου Νικολάου κατά το έτος ZKE (7025=1516/7)».*

Ο Μολδαβός βοεβόδας Μπόγδαν Γ΄, ο επονομαζόμενος Τυφλός και Μονόφθαλμος (1504-1517)[13], γιος του Μεγάλου Στεφάνου, κτίζει τον πύργο του αρσανά προς τιμή του Αγίου Νικολάου κατά το τελευταίο έτος της ηγεμονίας του. Με την δωρεά αυτή ολοκληρώνεται το συγκρότημα του αρσανά της μονής.

Η δεύτερη επιγραφή του 16ου αιώνα (Εικ. 5) είναι χαραγμένη σε μαρμάρινη πλάκα, διαστάσεων 27Χ55 εκ., αναπτύσσεται σε εφτά στίχους και σήμερα φυλάσσεται στο παρεκκλήσι του Αγίου Κοσμά Ζωγραφίτη. Η επιγραφή αναφέρει[14]:

«Ο Ιων Πέτρος βοεβόδας κύριος της χώρας της Μολδαβίας, αγόρασε υδρόμυλο ο οποίος βρίσκεται κοντά στο μετόχι της Καλαμαρίας και τον δώρισε στη δική του μονή του Ζωγράφου για την αιώνια μνημόνευσή του κατά το έτος ZMA (7041 = 1532/3). Συμεών ιερομόναχος πνευματικός».

12 Βλгоѣтивы и̑ хѡ̑лю̑бївы / ⁘Іѡ̑ Бо̑да̑ воєвода съ҆да̑ пиръ҃. / съ҃. къ имѧ сѣ҃тыѧ Николае. в ѧ̑ѕ҃ке. Για την επιγραφή βλ. Йванов, *Български старини из Македония*, 240, № 19. Енев, *Атон. Манастирът Зограф*, 301. Μερτζιμέκης, «Περί των κτητόρων του πύργου», 331-341. Πίττας, «Ο πύργος του αρσανά της Ιεράς Μονής Ζωγράφου», 103. Πίττας, «Ο αρσανάς της Ι. Μονής Ζωγράφου», 52. Marinescu, Mertzimekis, «Ştefan cel Mare şi Mănăstirea Zografu», 180-181. Mischevca, Marinescu, Mertzimekis, «Ştefan cel Mare–Protector al Mănăstirilor Athonite», 73-74. К. Павликянов, *История на българския светогорски манастир Зограф от 980 до 1804 г.*, Sofia, 2005, 82. Mertzimekis, *Epigrafskite pametnitsi ot manastira Zograph*, 36-37.

13 Για τον Μολδαβό ηγεμόνα Μπόγκνταν Γ΄ (Bogdan III cel Orb) βλ. I. Marinescu, *Bogdan III cel Orb, 1504-1517*, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, Bucuresti, 1910. N. Iorga, *Istoria Bisericii Romanesti*, t. I, Bucuresti 1929, 122, του ιδίου, *Το Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο*, Αθήνα 1985, 136. V. Breban, *Dictionar general al limbii române*, editie revăzută ti adăugită, vol. I, Bucuresti, 1992, 422.

14 ☩ Іѡ̑ Петръ кѡ̑євода ⁖ господар ⁖ земли / Молдовьскои ⁖ искупї̑ водени / цв ⁖ и̑ ѥ̑ близ метоха Каламарскаго ⁖ / и приложи своемѹ монастирю ⁖ Изв / графѣ: къ свою. вѣчнѹ па(мять) къ ѧ̑ѕ҃ зм а ⁖ / Сїмеѡ̑ ієрм / испровникъ. Για την επιγραφή βλ. Йванов, *Български старини из Македония*, 241, №. 20. Мердзимекис, «Сведения за метосите на манастира “св. Георги Зографски”», 465. Павликянов, *История на българския светогорски манастир Зограф,* 83, 112-113. Mertzimekis, *Epigrafskite pametnitsi ot manastira Zograph*, 128-129.

Από την επιγραφή γίνεται κατανοητό ότι το 1532/3, ο Μολδαβός ηγεμόνας Πέτρος Ράρες[15], ένας άλλος γιος του Στεφάνου, αγόρασε υδρόμυλο κοντά στο μετόχι της μονής Ζωγράφου στην περιοχή της Καλαμαρίας[16]. Η επιγραφή μάλλον ήταν εντοιχισμένη στον υδρόμυλο που κατείχε η μονή Ζωγράφου στο χωριό Μαριανά[17] της Καλαμαρίας (Δυτική Χαλκιδική). Την επόμενη πληροφορία για τον υδρόμυλο, αλλά και για το μετόχι της μονής Ζωγράφου στα Μαριανά την αντλούμε από οθωμανικό έγγραφο του 1569[18] στο οποίο αναφέρεται πως η μονή έχει *«...μίαν οικίαν, έναν αμπελώνα τριών στρεμμάτων, έναν υδρόμυλον και μίαν οιναποθήκη κείμενα εν τω χωρίω Μαριανά...»*. Δεν έχει ταυτιστεί η ακριβής θέση του υδρόμυλου. Η σπανιότητα της επιγραφής έγκειται στο γεγονός ότι πρόκειται για την παλαιότερη μέχρι σήμερα γνωστή κτητορική επιγραφή σε κυριλλικό αλφάβητο από το χώρο της Χαλκιδικής, η οποία αναφέρεται σε δωρεά Μολδαβού ηγεμόνα.

Οι κτητορικές κυριλλικές επιγραφές του 17ου αι., από κατεστραμμένα σήμερα κτίρια, μαρτυρούν σημαντική οικοδομική δραστηριότητα εντός και εκτός της μονής. Συγκεκριμένα αναφέρεται η ανοικοδόμηση αρχονταρικίου, κελιών, παρεκκλησίων και δοχειού (1603, 1649/50 και 1683/4).

Η πρώτη από τις τρεις επιγραφές του 17ου αιώνα (Εικ. 6) είναι ανάγλυφη σε μαρμάρινη πλάκα διαστάσεων 35Χ65 εκ., αναπτύσσεται σε τέσσερις στίχους και φυλάσσεται στη νέα βιβλιοθήκη της μονής. Η επιγραφή αναφέρει σε μετάφραση[19]: *«Ιδρύθηκε και από τα θεμέλια κατασκευάστηκε το παρόν μέγαρο με το δοχειό και το σκευοφυλάκιο (;) και ο ναός με 48 (;) κελιά κατά το έτος ΖΡΙΑ Απριλίου (;) 27 (ημέρα) 1603»*.

Θα πρέπει να υποθέσουμε ότι πρόκειται για την κατασκευή κόρδας (πτέρυγας), στο υπόγειο ή ισόγειο της οποίας υπήρχαν οι αποθηκευτικοί χώροι, μεταξύ των οποίων και το δοχειό, και στα άνω τμήματά της, κάποιο παρεκκλήσι με κελιά πατέρων. Μία πολύ παρακινδυνευμένη υπόθεση που θα μπορούσαμε να κάνουμε είναι η ταύτιση της παλαιάς και μη σωζόμενης

15 Για τον Μολδαβό ηγεμόνα Πέτρο Ράρες (Petru Rareş) βλ. C. C. Giurescu & D. C. Giurescu, *Istoria Romanilor: Volume II (1352-1606)*, Bucarest, 1976, 271-284. L. Şimanschi, *Petru Rareş*, Editura Academiei Republicii Socialisti Romania, Bucharest, 1978.

16 Για τα μετόχια της Αθωνικής Μονής Ζωγράφου στην περιοχή της Καλαμαρίας βλ. Κολοβός, *Χωρικοί και μοναχοί στην οθωμανική Χαλκιδική*, 164 και 166. Мердзимекис, «Още за историятя на Светогорския манастир "Зограф"», 461-462. Мердзимекис, «Сведения за метосите на манастира "св. Георги Зографски"», 463-466.

17 Σε φορολογικό κατάστιχο του 1568 καταχωρήθηκαν εφτά υδρόμυλοι της μονής Διονυσίου και τέσσερις νερόμυλοι της μονής Δοχειαρίου στο χωριό Μαριανά. βλ. Κολοβός, *Χωρικοί και μοναχοί στην οθωμανική Χαλκιδική*, 155, 159-160.

18 Мердзимекис, «Още за историятя на Светогорския манастир "Зограф"», 461-462.

19 † **СЪЗДА СЕ И Ѿ ОСНОВА / НЇА ВЪЗДВЫЖЕ СЇА ПОЛАТА ДО / ХЇА И ЕВСОДІАСТНИЦА И ЦЕРКОВЪ СЪ / ВЕЛЇІА МИ В ЛЪТО ЗРІА Л ВЗ** 1603. Για την επιγραφή βλ. Ковачев, *Български ктитори на Света Гора*, 141. Θεοχαρίδης, Μερτζιμέκης, Ταβλάκης, «Ανασκαφική έρευνα στη Μονή Ζωγράφου», 445. Парпулов, «Три добавки към старите описания на Зографския манастир», 60. Mertzimekis, *Epigrafskite pametnitsi ot manastira Zograph*, 131-132.

Εικ. 6. Κτητορική επιγραφή για την ανέγερση δοχειού και κελιών (1603).

Εικ. 7. Κτητορική επιγραφή του Κωνστάντιου Ιερισσιώτη (1649/50).

σήμερα νότιας πτέρυγας της μονής, η οποία βρισκόταν βορειότερα της υφιστάμενης, η οποία κατασκευάστηκε κατά την επέκταση της μονής το δεύτερο μισό του 18ου αιώνα. Αρωγός μας στην υπόθεση αυτή είναι τα ανασκαφικά ευρήματα στον εν λόγω χώρο. Κατά τις ανασκαφικές εργασίες, που πραγματοποιήθηκαν το 2006[20] στο πλαίσιο της εκσκαφής τάφρων για την εγκατάσταση δικτύου πυρόσβεσης στη μονή, αποκαλύφθηκε μέρος αποθηκευτικών χώρων με πίθους.

Η επόμενη ενεπίγραφη μαρμάρινη πλάκα (Εικ. 7) διαστάσεων 24Χ57 εκ., αναπτύσσεται σε πέντε στίχους και φυλάσσεται στο παρεκκλήσι του Αγίου Κοσμά Ζωγραφίτη. Ενδιαφέρον έχει και η διακόσμηση της πλάκας, στο αριστερό τμήμα της οποίας, εκτός από τον σταυρό που προηγείται του κειμένου, υπάρχει ένα χέρι που κρατά ξίφος. Η επιγραφή αναφέρει[21]: *«Με το έλεος του Πατρός και την συνδρομή του Υιού και την διαμεσολάβηση του Αγίου Πνεύματος θεμελιώθηκε και κτίστηκε το παρόν αρχονταρίκι και η εκκλησία και τα κελιά από τα θεμέλια έως τη στέγη δια συνδρομής και δαπάνης του εξ Ιερισσού δικαίου μοναχού Κωνστάντιου κατά το έτος ΖΡΝΗ (7158=1649/1650). Από γεννήσεως Χριστού 1538 (;) Ινδικτιών 2».*

Από το περιεχόμενο της επιγραφής θα πρέπει να υποθέσουμε ότι πρόκειται για την ανέγερση κάποιας κόρδας, στην οποία κατασκευάστηκαν το αρχονταρίκι, παρεκκλήσι, και κελιά με δαπάνη του δικαίου της μονής Κωνστάντιου από την Ιερισσό. Ίσως να πρόκειται για την

20 Θεοχαρίδης, Μερτζιμέκης, Ταβλάκης, «Ανασκαφική έρευνα στη Μονή Ζωγράφου», 443-452.

21 † Изволенїе҃ѡц а и посп҃ѣшенїе҃ сн а и скрьшенїе҃ ст го д ха ⁖ / поновн се и създа се · сѣ҃ архондарика · к҃ · и цр҃ква. и келїи · ѿ ѡ / сновданїе · до покрова · настоанїе · ижѵ҃ивенїе҃ ·дикеа ·/ Костантїа· м҃· Іерисогра҃скаго·къ ѧ҃к. ѕ҃.р҃.й҃.й҃. ⁖ / а ѿ рж҃ естко х҃в о 1· 5 · 3 · 8 · енд҃і · 2· ~. Για την επιγραφή βλ. Йванов, *Български старини из Македония,* 256, № 71. Η. Μερτζιμεκις, «Связи афонского монастыря Зографу с царской Россией », Материалы международной научно – богословской конференции «Россия – Афон: тысячелетие духовного единства», Μόσχα 1-4 Οκτωβρίου 2006, Μόσχα 2008, 251. Ν. Α. Μερτζιμέκης. «Περί των σχέσεων της αθωνικής Μονής Ζωγράφου μετά της Ρωσίας των τσάρων. 16ος-19ος αιώνα», "Bulgaria, land of the blessed…", In Memoriam Professoris Iordani Andreevi, Veliko Tŭrnovo 2009, 542-543, 551, 556. Mertzimekis, *Epigrafskite pametnitsi ot manastira Zograph*, 132-133.

ΒΔ πτέρυγα της μονής, όπου και στην υφιστάμενη, έργο του 1860, υπάρχει το αρχονταρίκι, το παρεκκλήσι των 26 Ζωγραφητών μαρτύρων και κελιά πατέρων. Άξιο προσοχής είναι το γεγονός ότι ο δικαίος της μονής Κωνστάντιος, με τόπο καταγωγής τη γειτονική ελληνόφωνη Ιερισσό, χρησιμοποιεί το κυριλλικό αλφάβητο για την αναγραφή της κτητορικής του επιγραφής. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να σημειώσουμε ότι οι σχέσεις της μονής Ζωγράφου με την Ιερισσό χρονολογούνται από τον 12ο αιώνα, όταν απέκτησε τις πρώτες μετοχιακές της κτήσεις στην περιοχή[22].

Η τελευταία ενεπίγραφη λίθινη πλάκα (Εικ. 8) , διαστάσεων 30Χ50 εκ., φέρει τη χρονολογία «ЗРЧВ (7192=1683/4)»[23] και είναι εντοιχισμένη στη νότια πλευρά του παρεκκλησίου του κελιού του Τιμίου Προδρόμου, το οποίο βρίσκεται νοτιοδυτικά της μονής, στα σύνορα με τη μονή Χιλανδαρίου. Η χρονολογημένη πλάκα είναι το μοναδικό στοιχείο που διαθέτουμε για το άγνωστο μέχρι πρότινος και κατεστραμμένο κατά το μεγαλύτερό του μέρος, ζωγραφίτικο κελί. Η λίθινη πλάκα που χρονολογεί το κελί είναι πολύ σημαντική εάν λάβουμε υπόψη μας ότι πρόκειται για το τρίτο παλαιότερο σωζόμενο κτίριο της μονής μετά τον αρσανά και τον πύργο του. Δυστυχώς δεν διαθέτουμε περισσότερα στοιχεία για το εν λόγω κελί.

Εικ. 8. Κτητορική χρονολογία στο κελί του Τιμίου Προδρόμου (1683/4).

Από τη μελέτη του σωζόμενου καταγεγραμμένου επιγραφικού υλικού γίνεται κατανοητό ότι η μεταβυζαντινή οικοδομική δραστηριότητα της μονής ξεκινά το δεύτερο μισό του 15ου αι., όταν κτίζονται ο αρσανάς (1474/5) και η τράπεζα της μονής (1495) με τις χορηγίες του Μολδαβού ηγεμόνα Στεφάνου του Μεγάλου (1457-1504) και συνεχίζονται με την ανέγερση του πύργου του αρσανά στα 1516/7 από τον γιο και διάδοχό του Μπόγδαν Γ΄. Αποδεικνύεται η μεγάλη προσφορά των Μολδαβών ηγεμόνων, που σε μια δύσκολη για τη μονή χρονική περίοδο (τέλη 15ου – αρχές 16ου αιώνα) αναδεικνύονται οι νέοι κτήτορές της, οι οποίοι στην ουσία την ξανακτίζουν και την ονομάζουν μονή της δικαιοδοσίας τους. Μετά τα προαναφερθέντα δεν είναι τυχαίος ο χαρακτηρισμός της μονής ως «Λαύρας της χώρας της

22 Actes de l' Athos IV, Actes de Zographou, par W. Regel, E. Kurtz et B. Korablev, Vizantijskij Vremenik, 13, St. Peterburg 1907, Prilozenie 1 (Amsterdam, 1969), 19-24, 30-32, 35-36, 39-40, 42-43. Павликянов, *История на българския светогорски манастир Зограф,* 25-26, 29-31, 34-35, 38-40, 45-50, 61-62, 71-72. C. Pavlikianov, *The Early Years of the Bulgarian Athonite Monastery of Zographou (980-1279) and its Byzantine Archive*, Sofia 2011, 81-83, 91-93, 97-98, 109-114, 118-121, 150-151, 154-155.

23 **З Р Ч В**. Για την επιγραφή βλ. Mertzimekis, *Epigrafskite pametnitsi ot manastira Zograph*, 37-38.

Μολδαβίας»[24].

Ανακαινιστικές εργασίες στη μονή μαρτυρούνται το 1603 και 1649/50, όταν μάλλον κτίζονται η ΝΔ και ΒΔ πτέρυγες με την συνδρομή ζωγραφητών μοναχών, οι οποίοι συνεχίζουν τις ζητείες προς τις Παραδουνάβιες ηγεμονίες, αλλά ταυτόχρονα ξεκινούν και τα μεγάλα ταξίδια προς τη Ρωσία[25], από όπου αρχίζει η χρηματική βοήθεια των τσάρων (1641, 1657, 1682, 1696)[26].

Εκτός των ανακαινιστικών προγραμμάτων που πραγματοποιούνται εντός των τειχών της μονής, οι κυριλλικές επιγραφές μαρτυρούν οικοδομική δραστηριότητα και στα εξαρτήματα της μονής, εντός και εκτός Αγίου Όρους. Χαρακτηριστικά παράδειγμα αποτελούν ο υδρόμυλος των Μαριανών στη Χαλκιδική και το κελί του Τιμίου Προδρόμου στα σύνορα με τη μονή Χιλανδαρίου.

Συμπερασματικά, η συστηματική μελέτη των επιγραφικών μνημείων της μονής Ζωγράφου μάς προσφέρει στοιχεία και πληροφοριακό υλικό για τον εμπλουτισμό της μεταβυζαντινής ιστορίας της μονής. Από τις επιγραφές αντλούμε πολύτιμες πληροφορίες για τις σχέσεις της με ηγεμόνες, αξιωματούχους (κοσμικούς και εκκλησιαστικούς), αλλά και απλούς μοναχούς. Επίσης αντλούμε άγνωστο πληροφοριακό υλικό για κτιριακά συγκροτήματα που σήμερα δεν υφίστανται.

Οι επιγραφές είναι οι «ταυτότητες» που περιέχουν προσωπικά στοιχεία για τους μοναχούς της αδελφότητας, τους αφιερωτές και δωρητές και τους ανθρώπους που με τον ένα ή άλλο τρόπο συνέβαλαν κατά περιόδους στην πνευματική και υλική αναγέννηση της μονής. Είναι αναμφισβήτητη η αξία των επιγραφών, οι οποίες σε συνδυασμό με το αρχειακό υλικό, φωτίζουν σκοτεινές πτυχές της ιστορίας και ταυτόχρονα συμπληρώνουν το μωσαϊκό της.

24 Μερτζιμέκης, «Περί των κτητόρων του πύργου», 333.

25 Για τις σχέσεις της μονής Ζωγράφου με τη Ρωσία βλ. Мердзимекис, «Связи афонского монастыря Зографу с царской Россией », 250-255. Μερτζιμέκης, «Περί των σχέσεων της αθωνικής Μονής Ζωγράφου μετά της Ρωσίας των τσάρων. 16ος-19ος αι.», 541-560.

26 Actes de Zographou, 182-184. Павликянов, *История на българския светогорски манастир Зограф,* 95.

The Hermitage of «Panagia Eleousa» (Virgin Merciful) Great Prespa: an Artistic Expression of Time and Space Limit Between Two Eras and Two Nationalities

Melina Paissidou
Aristotle University of Thessaloniki

The first references in the bibliography about the hermitage of «Panagia Eleousa» (Virgin Merciful), situated within the Greek borders of the lake Great (Megali) Prespa, were brought to light at the end of 19th century. They belong to P. N. Miljukov, member of the Russian Archaeological Institute of Constantinople in 1899[1]. From the middle of 20th century onwards publications of professor Stylianos Pelekanidis, concerning his inspections in the uninvestigated land[2], and of professor Nikolaos Moutsopoulos[3], concerning his excavations, gave new impetus in the overall research of the area of Prespa lakes including the hermitage as well. The mural decoration of Panagia Eleousa has been studied by the academician professor Gojko Subotić, categorizing it in the so-called artistic unity of the "School of Ochrid" of the 15th century and emphasizing those elements, which unify the artistic production of the broader northern Macedonian area[4]. Moreover, an edition of the Greek Ministry of Culture in 1991 constituted the first archaeological guide of the area[5]. In the years 1995-2002 the byzantine monuments of Prespa Lakes –the hermitage included- have been thoroughly investigated, excavated and maintained through a Greek-European program held

1 P.N. Miljukov, Hristianskija drevnosti Zapadnoi Makedonii, *Izvestija Russkago Arheologitseskago Instituta v Konstantinopol* IV.1 (1899), 60-62.
2 S. Pelekanidis, *Βυζαντινά και μεταβυζαντινά μνημεία της Πρέσπας*, Θεσσαλονίκη 1960.
3 N. Moutsopoulos, *Η βασιλική του Αγίου Αχιλλείου στην Πρέσπα. Συμβολή στη μελέτη των μνημείων της περιοχής*, Α, Β, Γ, Θεσσαλονίκη 1989.
4 G. Subotic, *Охридска сликарска школа XV века*, Београд 1980, 34-42.
5 D. Eugenidou - I. Kanonidis - Th. Papazotos, *Τα μνημεία των Πρεσπών*, Αθήνα 1991.

by the 11th Ephorate of Byzantine Antiquities[6].

The hermitage of Panagia Eleousa has been built in a cave on the rocky cliffs of the southern shore of the Great Prespa Lake (***fig. 1***). It makes part of a unit of small byzantine and post byzantine hermitages, which today are shared among three different countries, thus forming a monumental frontier between Greece, Albania and FYROM. Within the Greek borders Panagia Eleousa counts as the last among five hermitages, dated in the 14th and 15th centuries, which lay to the southern coast of the Psarades village. Its place in the limit of a three-nation borderline and its punctual date in 1409/10 give to the monument its speciality in terms of site, time and culture.

It is built and decorated when the population of byzantine Macedonia was gradually passed under the domination of the Ottomans[7]. Therefore, it is chronologically placed in the transition period between two eras –the Byzantine and the Ottoman or Post byzantine-, and geographically within the broader area where greek-byzantine and slavic populations coexist, under the protection of the same religion and the jurisdiction of the Archbishopric of Ochrid that existed from 1020[8]. The Archbishopric was officially Greek-speaking and had harmonious collaboration with the Constantinopolitan Patriarchate, yet bilingual bishoprics were included in its territory.

As a factor of unification, the Archbishopric has undertaken the initiative and duty of continuing a common civilization within the frame of the post-byzantine world, during the turbulent 15th century. Though in historical terms the conditions form overturning scenery, on the contrary the basic cultural principles lead to unity.

The donor inscription of the hermitage gives an eloquent proof of such a combination through the reference of Kral Vukašin with his hellenized name as "afthe[n]tis Vlukasinos" (master Vlukasinos)[9] (***fig. 2***). Although the inscription points to the same date, 1409/10,

6 *Αρχαιολογικόν Δελτίον* 50 (1995), Χρονικά Β2, 594-595. *Αρχαιολογικόν Δελτίον* 52 (1997), Χρονικά Β2, 778-783, 823-826. *Αρχαιολογικόν Δελτίον* 53 (1998), Χρονικά Β2, 700-701, 704-705, 714. M. Paissidou, άγιος Αχίλλειος 1996-1998: Συμπεράσματα και προβληματισμοί, *Το Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και Θράκη* 12 (1998), Θεσσαλονίκη 2000, 527-542. M. Paissidou, «Οι ανασκαφές στις Πρέσπες κατά την περίοδο 1996-1997», *Πρώτη Αρχαιολογική Συνάντηση νομού Φλώρινας,* Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Φλώρινας, 11η Ε.Β.Α. - ΙΖ Ε.Π.Κ.Α., Φλώρινα 4/7/1998 (unpublished communication).

7 A. Vacalopoulos, *Ιστορία της Μακεδονίας 1354-1833*, Θεσσαλονίκη 1988, 40-55, 63-71.

8 For the Archbishopric of Ochrid see: H. Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida*, *Geschichte und Urkunden*, Leipzig 1902. И. Снегаров, *охридската архиепископия,* 1-2, София 1924. A. P. Péchayre, L'archevêché d'Ochrida de 1394 à 1767, *Échos d'Orient* 39 (no 182 – 183) (1936), 183-204, 280-323. A. Delicari, *Η αρχιεπισκοπή Αχριδών κατά τον Μεσαίωνα. Ο ρόλος της ως ενωτικού παράγοντα στην πολιτική και εκκλησιαστική ιστορία των Σλάβων των Βαλκανίων και του Βυζαντίου* [Ελληνισμός και κόσμος των Σλάβων 12], Θεσσαλονίκη 2014 (under press).

9 The first publication of the inscription was made by Miljukov (Miljukov, Hristianskija drevnosti, 62) and the second by Pelekanidis (Pelekanidis, *Μνημεία της Πρέσπας*, 125-126) who corrected the mistakes and completed the missing words. In the publication of Moutsopoulos, that followed, is given also the facsimile

for erection and mural decoration, some scholars ascribe its erection during the reign of Vukašin (1355-1371)[10] dissociating it from its painted decoration that undoubtedly belongs to 1409/10[11]. On the contrary, we support that both the edifice and its decoration are to be attributed to the same period, namely in the beginning of the 15th century. The reference to the late Kral is an expedient anachronism that reflects not only the maintenance of memory but also points to a desirable system of self-administration for the christian populations of the area by a christian governor, no matter his nationality, at least during 15th century. The three monks and donors Savvas, Iakovos and Varlaam, of greek origin, evoke the sovereignty of Vukašin, by their choice without being forced to accept it[12]. The serbian Zupan of Prilep and subsequent Kral Vukašin, as a ruler of the western part of Macedonia, aimed with his brother King Ugljesa, to re-establish the ancient serbian kingdom, strengthening the central power in their territory, among which the area of Prespes was, within the scope of usurpation of the byzantine power that was gradually weakened[13]. Furthermore, both brothers have made appeal to Byzantium to confront in alliance the common enemy[14]. Vukašin was killed in the battle of Maritsa in 1371 and his son, the popular and almost legendary, kral Marko became his successor until his death in the battle of Rovine in 1395, yet as a vassal to the Ottomans. Portraits of members of the serbian family are depicted twice: Vukašin is represented with the Tsar Uro in Saint Nikolaos in Psača during his reign (1365-71)[15] and in the Monastery of Marko after his death, with the Kral Marko[16], thus pointing to the dynastic continuity despite their subjugation to the Ottomans.

Although 38 years have been intervened between the battle of Maritsa and the donor inscription of the Virgin Eleousa, the memory of Vukašin's reign in the broader area has

of the inscription (N. Moutsopoulos, Βυζαντινά μνημεία της Μεγάλης Πρέσπας, Χαριστήριον *εις Α. Κ. Ορλάνδον* Β΄ (2), Αθήναι 1964, 150-152).

10 Moutsopoulos, ό.π., 142-159. Sl. Čurčić, *Architecture in the Balkans. From Diocletian to Suleyman the Magnificent*, Yale – New Haven - London 2010, 598-599.

11 For the date of mural decoration of the hermitage see: Pelekanidis, *Μνημεία της Πρέσπας*, 112-126. Moutsopoulos, Βυζαντινά μνημεία, 153-154. Subotić, *Охриdска*, 34-37.

12 Eloquent proof of the peaceful coexistence of greek and slavic populations in the broader Macedonia, during the 15th century, is given through the Greek donor inscription in the church of the Ascension in Lescoeć (Subotić, *Охриdска,* 93-96).

13 For the Kral Vukašin and the Kral Marko see C. Jireček, *Geschichte der Serben* 1 (1967), 430, 433-434, 437-438. For the Mirnjavcević dynasty, their policy in Macedonia and relative rich bibliography see: N. Dionysopoulos, *Πορτρέτα κοσμικών δωρητών στην εντοίχια ζωγραφική του Αγίου Όρους (14ος – αρχές 16ου αι.)* (unpublished PhD dissertation), Βόλος 2012, 87-93, 120-121, 169.

14 G. Ostrogorsky, *Ιστορία του Βυζαντινού Κράτους*, Γ, Αθήνα 1981, 241.

15 G. Millet – T. Velmans, *La peinture du Moyen Age en Yougoslavie* IV, Paris 1969, pl. 65.127, 67. 129-130. V. Djurić, *Byzantinische Fresken in Jugoslawien*, München 1976, 110, fig. 73.

16 Millet – Velmans, *Yougoslavie*, pl. 108.195. D. Kotso, La peinture murale en Macédoine jusqu'à la fin du XIVe siècle, *Le trésor artistique de la Macédoine*, Skopje 1984, 170-171.

been kept alive. Even though a typological similarity between dedicatory inscriptions referring to the Kral is observed: in the church of Theotokos in Mali Grad (1368/9) we read: "Afthentevontos panypsilotatou kraliou tou Velikasinou" (during the mastership of the highest Kral Velikasinou)[17] in a similar expression to "Afthentis Vlukasinos" of the examined monument. Moreover, numismatic evidences and hoards of Vukašin's reign have been located in excavations at the basilica in the island of Ayios Achillios and in Skopje a few decades after his death[18].

Between the defeat of Bayazid the 1st in Ankara in 1402 until the reorganization of the Ottoman State, in the occupied Macedonia the conditions of subjugation have been released giving thus hope to christian populations for the overturning of the new order[19]. The political and territorial situation is still changeable and the two biggest cities of Byzantium are still free. In such historical conditions it is observed an augmentation in the erection and decoration of new churches especially in the area of Kastoria, Prespes and Ochrid during the first two decades of 15th century[20].

The same ideology reflects the text of the painted inscription on the roof beam of the hermitage, which constitutes a variation of the Paracletical Canon of the wish for the bread fraction[21] (***fig. 3***). Having corrected the first reading by professor Moutsopoulos[22], we propose the following:

1 +ΥΨΩCON ΤΟ ΚΕΡΑC ΧΡΙCΤΙΑΝΩΝ ΚΡΑΤΟΥΝΤ(ΩΝ) ΤΑ CΚΗΠΤΡΑ
ΒΑCΙΛΕΩΝ ΤΩΝ ΕΥCΕΒΩΝ ΚΑΙ CΩCON ΕΛΕΗCON/
2 ΤΟΝ ΟΙΚΟΝ ΜΕΧΡΙ ΤΕΛΟΥC ΔΙΑ ΤΗC [CHC] ΕΥCΠΛΑΧ(ΝΙΑ)C Κ(ΥΡΙ)Ε

It is obvious that this redemptory invocation bear also political interpretation by appealing

17 V. Djurić, Mali Grad – Sv. Atanasije u Kosturu – Borje, *Zograf* 6, 31-32.

18 For the excavation at the basilica of Saint Achilleios see M. Paissidou, άγιος Αχίλλειος 1996-1998, 533-534. For the excavation in Skopje and the relative hoard see G. Spasovska-Dimitrioska, Medieval Serbian silver coins unearthed on the locality Stara Skopska Carsija, *MAA* 6 (1980), 135-137.

19 Concerning the ottoman occupation of Macedonia and the prevalent fluid situation see: Ostrogorsky, *Ιστορία*, 254-261. Vacalopoulos, *Ιστορία της Μακεδονίας*, 24-30, 34-40, 72-74. P. Katsoni, Οθωμανικές κατακτήσεις στη βυζαντινή Μακεδονία. Η περίπτωση της Θεσσαλονίκης (1387-1391/1394), *Βυζαντινά* (2000) 21, 151-168.

20 E. N. Tsigaridas, Monumental Painting in Greek Macedonia during the 15th Century, *Holy Image, Holy Space, Icons and Frescoes from Greece* (ed. M. Acheimastou-Potamianou), Greek Ministry of Culture – Byzantine Museum of Athens 1988, 54-60.

21 «Ὕψωσον κέρας χριστιανῶν ὀρθοδόξων καὶ κατέπεμψον ἐφ' ἡμᾶς τὰ ἐλέη σου τὰ πλούσια / ἡ τὸ μέγα σου ἔλεος».

22 Moutsopoulos, Βυζαντινά Μνημεία, 152.

the Lord «to rise up the horn[23] (the strength) of the pious Christian Kings who hold the scepters, to save and to show mercy to the House until the End through the Lord's compassion».

During this period the byzantine Emperor Manuel Palaiologos (1391 - 1425) aimed to re-establish the crumbling byzantine empire and to develop an alliance among all the Christian leaders in the peninsula of Haemus against the Turkish invasion[24].

The political ideology for the renaissance of the empire is artistically reflected in motives used in the iconography of the hermitage, as the two-headed eagle on the basis of the conch of the sanctuary, alluding to textile decoration (***fig. 4***). Within the same ideological frame the two-headed eagle also decorates the basis of the wall painting in Saint George at Godivje[25].

This symbol used by the Comnenian and the Palaiologan dynasty[26] has been also adapted by the Serbian[27] and the Bulgarian court of the 13th and 14th century[28]. During the 14th and the 15th century it decorates the costume of local rulers in Macedonia and Serbia, as these of Despot Liveros and his wife in Saint Sophia in Ochrid[29] (1347-1350), of Caesar Novakos in Mali Grad (1369) and of the presumptive heir of the subjugated Serbian kingdom Despot Stefan in Resava (1418)[30], thus presuming their authority.

Furthermore, another imperial insignium we can discern is the red purple pillow (suppedium), on which Christ is standing in the depiction of the Deesis (***fig. 5***). The motif refers to the imperial iconography in the manuscripts illuminations, on the coins and on the mosaics[31].

Apotropaic signs are widely used either in the internal or in the external decoration, as the two flourishing crosses with the cryptograms and the symbols of the Passion in the entrance[32],

23 Especially the mention of the horn finds its artistic parallel in the depiction of Kral Marko in Marko monastery, where he holds a horn instead of a scepter (Kotso, *Peinture murale*, 168).

24 Vacalopoulos, *Ιστορία της Μακεδονίας*, 25-30.

25 Subotić, *Охридска*, 29 fig. 4.

26 For the two-headed eagle see: G. K. Spyridakis, Ο Δικέφαλος αετός, ιδία ως σύμβολον ή θέμα κοσμήσεως κατά την βυζαντινήν και μεταβυζαντινήν μέχρι των νεωτέρων χρόνων περίοδον, *Actes du XIVe congrès international des études byzantines, Bucarest 6-12 Septembre 1971*, III, Bucarest 1976, 427 – 433. A. Muthesius, *Studies in Byzantine and Islamic silk weaving*, London 1995, 27-28, 227-236. A. Fourlas, Adler und Doppeladler. Kunstgeschichtliche Zeugnisse zum palaiologischen Doppeladler, in *Θίασος των Μουσών, Studien zu Antike und Christentum, Festschrift für Josef Fink zum 70. Geburtstag*, Wien 1984, 179-190. For the application of the motive on the costumes and their name as "aetoi" or "aetaria" with one or two heads see: A. Orlandos, Τα βυζαντινά μνημεία της Καστοριάς, *ABME* Δ΄ (1938), 104 (with reference to the sources).

27 For the adoption of this symbol by the Serbian court see: Dionysopoulos, *Πορτρέτα δωρητών*, 142.

28 As in the illumination of the Tetraevangelon of Tsar Ivan Alexander (*Το Βυζάντιο ως Οικουμένη, Ώρες Βυζαντίου. Έργα και ημέρες στο Βυζάντιο*, Αθήνα 2001, 256-258).

29 Cv. Grozdanov, *Охридско зидно сликарство XIV века*, Београд 1980, 63-64, des. 9, fig. 44.

30 V. Djurić, *Byzantinische Fresken in Jugoslawien*, München 1976, 133, 151-152, fig. 82, 113.

31 L. Hadermann-Misguich, Tissus de pouvoir et de prestige sous les Macédoniens et les Comnènes. A propos des coussins des pieds et de leurs représentations, *ΔΧΑΕ* 17 (1993-94) περ. Δ΄, 121-128.

32 For the flourishing cross see D. Talbot-Rice, The Leaved Cross, *Byzantinoslavica* XI.1 (1950), 72-81. For the plant ornaments that surround the cross see J. Flemming, Kreuz und Pflanzenornament, *Byzantinoslavica*

the bird-like, the zoomorphic or the snake-like creatures under the altar, the human face in the external decoration[33] and the painted inscriptions with prophylactic content[34] (***fig. 6-7***). This iconographic phenomenon bears symbolic connotation and its increasing application in Macedonia and Serbia, during the 14th and 15th centuries, may seek explanation in the new historical circumstances.

Four painted inscriptions constitute a constant prayer for the protection of the donors thus completing the context and meaning of the internal donor inscription and the donors' depiction on the south wall (***fig. 8***)[35]. The red colored painted inscriptions on the western façade constitute an imitation and reference to the byzantine ceramic inscriptions on the elaborate façades of the churches, as particularly the paradigms in Epirus[36], in Ochrid as in Saint Sophia[37] and in Serbia as in Bogorodica Ljeviška[38].

Moreover, the external red painted decoration, as an imitation of the colorful ceramic decoration, refers to the handling of the facades of the churches in Kastoria, Prespes, Ochrid and in regions influenced by the architecture of the Despotate of Epirus. Particularly, the successive decorative friezes and the variety of the themes in the western pediment, which allude to the ceramic motives, follow and accentuate the wall structure[39] (***fig. 9***). Characteristic motives as the "disepsilon", the bricks with the cuttings in a row and the crosses with circular or quadrate plaques are known from Epirus[40], Veroia, Zaum[41] and Serbia[42]. In addition to that, the painted imitation of the "cloisonné" structure on the walls and of the ceramic decoration is localized in the byzantine architecture of Macedonia and Serbia from 11th until 14th century, as in the Virgin Eleousa (Veljusa, 1080), in Saint George at Kurbinovo (1191)[43], in Saint

30.1 (1969), 88-115. For the cryptograms see G. Babić, Les croix à cryptogrammes, peintes dans les églises serbes des XIIIe et XIVe siècles, in: *Mélanges Ivan Dujcev. Byzance et les Slaves, études de Civilisation.* Paris 1979, 7-10.

33 For the human mask motif see: D. Mouriki, The Mask Motif in the Wall Paintings of Mistra. Cultural Implication of a Classical Feature in Late Byzantine Painting, *ΔΧΑΕ* 10 (1980-81), περ. Δ΄, 307-338.

34 S. Gabelić, Prophylactic and Other Inscriptions in Late Byzantine Fresco Painting, in: *Byzantinische Malerei, Bildprogramme – Ikonographie – Stil* (Hg. Guntram Koch), Wiesbaden 2000, 57-71.

35 Concerning the context of the inscriptions see: Moutsopoulos, Βυζαντινά μνημεία, 145-150.

36 K. Tsouris, *Ο κεραμοπλαστικός διάκοσμος των υστεροβυζαντινών μνημείων της Βορειοδυτικής Ελλάδας*, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης 1988, 145-147.

37 Čurčić, *Architecture*, 574-575, fig. 659-660.

38 G. Subotić, *Art of Kosovo. The sacred Land*, New York 1998, 38-39, fig. 23, 24, 25. Čurčić, op. cit., 645-646, fig. 754-755.

39 Concerning the external ceramic decoration it has been observed its organic combination with the wall structure. For the decoration of the pediments see: G. M. Velenis, *Ερμηνεία του εξωτερικού διακόσμου στη βυζαντινή αρχιτεκτονική, Α΄ (κείμενο)*, Θεσσαλονίκη 1984, 239-244, πίν. 74-76.

40 Tsouris, op.cit., 117-119, 124-125, 141, σχ. 4α, 5.ΙΙα, 87.

41 Čurčić, *Architecture*, 561-562, 576, εικ. 639, 662.

42 Subotić, *Art of Kosovo,* 38-39, fig. 23, 24, 25.

43 Čurčić, *Architecture*, 382-383, εικ. 412.

Achillios at Arilje (Dragutin's phase before 1296), in Saint Nicholas at Dobarsko (c. 1330) and in Ljubostinja (c. end of 14th century)[44].

As far as the frescoes decoration of the hermitage is concerned, its linking to the so-called "School of Ochrid" of the 15th century has been supported though in a differentiated expression[45]. Yet the comparative study shows that it is basically associated to the artistic tradition of Kastoria, which has been particularly formed during the second half of 14th and the first decades of 15th century, then propagated in the area of Ochrid and Pelagonia, constituting thus a common artistic language. Either iconographical types or surnames of the Virgin refer to byzantine prototypes. The Virgin in the conch of the apse bears the rare for the area surname "Episkepsis", an epithet that has been applied to Theotokos of Blachernai, associated to the protective capacity of the sacred veil (maphorion) of the Virgin that was sheltered in Blachernai monastery in Constantinople[46] (***fig. 10***). In accordance to this, in a small distance from the Virgin Eleousa and on the ruins of an anonymous hermitage the depiction of the Virgin of Blachernae is surnamed "Megali Panagia" (the Great Panagia), an epithet that has been created in Thessaloniki, has propagated in Kastoria and Ochrid during 14th and 15th centuries and finally passed to the northern Balkan and Russian iconography of the post byzantine world[47].

Respectively, the type of the Virgin Glycophilousa holding Christ Anapeson (***fig. 11***) follows the known prototype from churches in Kastoria of 14th and 15th century, as in Taxiarchis Mitropoleos (1359/60), in Saint Alypios (last quarter of 14th cent.) and the in Virgin Rassiotissa (1411), and passes in Pelagonia in the monastery of Treskavac (1430)[48], drawing their origin from the relative icon in Filotheou Monastery[49] and probably alluding to a Thessalonian or Constantinopolitan prototype.

On the barrel vault of the hermitage dominates the depiction of Jesus in three different

44 M. Čanak-Medić, Les façades peintes de Saint Achille à Arilje, *Zograf* 12 (1978), 5-11.
45 Subotić, *Охридска,* 194-195.
46 For the Episkepsis type see: M. Ebersolt, *Sanctuaires de Byzance: recherches sur les anciens trésors des églises de Constantinople*, Paris 1921, 49-51. V. Grumel, Notes d'histoire et de littérature byzantines, Sur l'Episkepsis des Blachernes, *Echos d'Orient* 29 (no 159) 1930, 334-336. Annemarie Weyl Carr, Icons and the Object of Pilgrimage in Middle Byzantine Constantinople, *DOP* 56 (2002), 75-92. M. Kazamia-Tsernou, Ο ναός της Θεοτόκου των Χαλκοπρατείων και η εικόνα της Παναγίας της Αγιοσορίτισσας, *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής, Τμήμα Θεολογίας*, 13 (2003), 82-83. S. Kalopissi-Verti, Representations of the Virgin in Lusignan Cyprus, *Images of the Mother of God, Perceptions of the Theotokos in Byzantium* (ed. M. Vassilaki), Ashgate 2005, 305-320.
47 For the epithet of the Megali Panagia see: M. Paissidou, «Μήτηρ Θεού η Μεγάλη Παναγία», *Βυζαντινά* 30 (2010), 255-276.
48 E. N. Tsigaridas, Η χρονολόγηση των τοιχογραφιών του ναού του Αγίου Αλυπίου Καστοριάς, *Ευφρόσυνον, Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη* 2, Αθήνα 1992, 648-656, pl. 351-357.
49 Χ. Μπαλτογιάννη, *Εικόνες Μήτηρ Θεού*, Αθήνα 1994, 79-80.

types: Ascending, Angel of the Great Council and Pantocrator (***fig. 12-13***). The pictorial polymorphism of Jesus on a barrel vault of a church has been firstly formed in the monumental painting of Macedonia, in Veljusa (c. 1080)[50]. We consider as the top example of such an interpretation the trimorphic depiction on the barrel vault of Saint Stefanos in Kastoria[51]. Christ's polymorphism is met in variations concerning the way of the Logos of God's depiction and its interpretation. Thus in Saint Constantine and Heleni in Ochrid[52] and in Prophet Elias at Dolgaec[53] the trinitarian dogma is accentuated through the depiction of the Ancient of the Days, the Pantocrator and the Holy Spirit in the Preparation of the Throne, although in the monastery of Matka the presence of Logos is accentuated through the depiction of the Angel of the Great Council and of Christ Emmanuel[54]. The typological "trilogy" of the examined paradigm in Prespa concentrates on the unity and eternity of the divinity through the meaning of the *Ἦν* (Logos – Angel of the Great Council), the *Ὢν* (Pantocrator) and the *Ἐρχόμενος* (Ascending).

Particularly the Angel of the Great Council figures the eternal Logos and he is associated to the Incarnation[55]. The twelve-rayed glory that surrounds him may constitute a hesychastic influence (***fig. 13***). The theme appears at first in the Virgin Perivleptos at Ochrid (1295) from the Thessalonian painters Michail Astrapas and Eutyhios and it is rarely depicted during 15th century, as only two paradigms show us, in the examined hermitage of Eleousa and in Saint Demetrios at Matka. In an interesting and unique iconographic peculiarity on the barrel vault of Saint Nicholas Bolnica (c.1330-45), the figure of Archangel Gabriel is to be correlated to the three types of Christ's presence (Ascended, Pantocrator, Preparation of the Throne)[56]. As Gabriel makes an allusion to the Incarnation we think that the synthesis in Bolnica can be interpreted as a transitional stage that leads from the paradigm of Perivleptos and the sole depiction of the Angel of the Great Council, to the examined case, which forms a unique application of these three types of Jesus.

As far as the christological scenes are concerned we observe close similarities to iconographic

50 N. Siomkos, *L'église Saint-Etienne à Kastoria. Études des différentes phases du décor peint (Xe-XIVe siècles)*, Θεσσαλονίκη 2005, 136-137.
51 Op. cit.
52 G. Subotić, *Свети Константин и Јелена у Охриду*, Београд 1971, fig. 11, 13-16.
53 Subotić, *Охридска,* des. 29.
54 Op. cit., des. 111.
55 For the type and meaning of Christ Angel of the Great Council see: J. Meyendorff, L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine, *CA* X (1959) 266-277. S. Der Nersessian, Notes dur quelques images se rattachant au thème du Christ-Ange, *CA* XIII (1962) 209-216. A. Semoglou, Χριστός Εμμανουήλ και Χριστός ο της Μεγάλης Βουλής Άγγελος. Εικονογραφικοί και επιγραφικοί συμφυρμοί στη μεταβυζαντινή ζωγραφική, *Βυζαντινά* 30 (2010), 379-391.
56 Grozdanov, *Охридско,* 43, 45, des. 4.

parallels from Kastoria of the second half of the 14th century and of the beginning of the 15th, as with Taxiarchis Mitropoleos for the depiction of the Descent to Hell[57], with Saint Athanasios tou Mouzaki for the depiction of the Baptism and for the Resurrection of Lazarus[58], in Saint Nicholas tou Kyritzi for the depiction of the Lamentation[59] ***(fig. 14)***, in Saint Nicholas tou Tzotza and in Saint George tou Vounou for the Descent to Hell[60] and in some icons from the iconostasis of the church of Saint Treis (Gourias, Avivos and Samonas)[61].

The two major warrior Saints Demetrios and George bear the epithets "Megas Dux" (Great Duke) and "Cappadox" (from Cappadocia) as we discern in the extinguishable inscription of Saint Demetrios and on the sword of Saint George (***fig. 15***). The epithet "Cappadox" refers to the native of the Saint[62]. Its record on the sword reflects the manners of the Thessalonian painters Michail Astrapas and Eutyhios who were particularly activated in Macedonia and in the Serbian court of Milutin[63]. The epithet of Saint Demetrius as "Megas Dux" has been already discussed among researchers[64]. The most ancient paradigm is documented in the church of the Archangel Michael in Lesnovo[65] and then follows the examined one and the depiction in Saint Andreas tou Rousouli in Kastoria (1430)[66]. The known examples belong to 15th century and they are sited in Kastoria, in the broader area of Ochrid, in Veroia, in Meteora and in Boboshevo[67]. In the latest case he brings the epithet "Veliki voevoda", translating from Greek the byzantine dignity. The origin of the surname "Megas Dux" may originate from Thessaloniki. It is to be noted that Vukašin's family considered the Saint Patron of Thessaloniki as her protector as well. Moreover, the Kral was also referred in the sources as

57 S. Pelekanidis, *Καστοριά Ι. Βυζαντιναί τοιχογραφίαι. Πίνακες*, Θεσσαλονίκη 1953, πίν. 126β.
58 Op. cit., pl. 146β, 147α.
59 Op. cit., pl. 158α.
60 E. N. Tsigaridas, *Τοιχογραφίες της περιόδου των Παλαιολόγων σε ναούς της Μακεδονίας*, Θεσσαλονίκη 1999, fig. 129, 160. A. Trifonova, *Οι τοιχογραφίες του Αγίου Γεωργίου του Βουνού στην Καστοριά. Συμβολή στη μελέτη της εντοίχιας ζωγραφικής του δεύτερου μισού του 14ου αιώνα στην ευρύτερη περιοχή της Μακεδονίας*, Θεσσαλονίκη 2010 (unpublished PhD dissertation), 145-151, εικ. 44).
61 *Holy Image, Holy Space*, *Icons and Frescoes from Greece*, Athens 1988, 110-112, 193-195, fig. 31-33.
62 See also in the Old Catholicon of the Monastery of Transfiguration in Meteora (E. Georgitsoyanni, *Les peintures murales du vieux catholicon du monastère de la Transfiguration aux Meteores (1483)*, Athènes 1993, 276-277, pl. 92-93).
63 P. Miljković-Pepek, *Deloto na zografite Mihailo I Eutichij*, Skopje 1967. M. Sotiriou, Η Μακεδονική Σχολή και η λεγόμενη Σχολή Μιλιούτιν, *ΔΧΑΕ* Ε΄ (1969), 1-30.
64 A. Xyngopoulos, άγιος Δημήτριος ο Μέγας Δουξ ο Απόκαυκος, *Ελληνικά* 15 (1957), 122-140. N. Th. Pazaras, άγιος Δημήτριος ο «Απόκαυκος»: μία νέα ερμηνευτική προσέγγιση, *Βυζαντινά* 29 (2009), 337-360.
65 I.M. Djordjevic, Der heilige Demetrios in der Serbischen Adligen. Stiftungen aus der Zeit der Nemaniden, L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIV siecle, Beograd 1987, 67-73.
66 Pelekanidis, Kastoria, pl. 166α. Tsigaridas, Τοιχογραφίες Παλαιολόγων, 306, εικ. 174 (where we read the inscription "Ο ΜΕΓΑC ΔΟΥΚΑC").
67 Georgitsoyanni, *Vieux catholicon*, 276-277, pl. 92. H. Staneva – R. Rousseva, *The church of Saint Demetrius in Boboshevo. Architecture, wall paintings*, *conservation*, Sofia 2009, 90-92.

"Kral Demetrios"[68].

The donor synthesis with the two monks to the right and left of the enthroned Virgin with the child counts as another paradigm among those appearing with special frequency from 14th century onwards (***fig. 16***)[69]. The importance of the figure to the right of the Virgin is underlined by his size and his elder age. His identification to the monk Savvas, referred on the donor inscription, is probable. Despite his important personality, the model of the church is being offered by the younger monk, perhaps the monk Iakovos of the donor inscription. It is probable that we can recognize his name on the imitative ceramic inscription of the western facade "IAKOB"[70].

The hermitage of the Virgin Eleousa in the time and space limit between two eras and two nationalities has been provided by elements matured in the byzantine Macedonia and transmitted in the broader area with the impulse of an artistic common language, balancing between the byzantine and post byzantine world, which was searching for his identity in the political, cultural and artistic sector under a unified tradition, that has been promoted within the ecumenical heritage of Byzantium.

68 Dionysopoulos, *Πορτραίτα δωρητών*, 169.

69 T. Velmans, Le portrait dans l'art des Paléologues, *Art et société à Byzance sous les Paléologues*, Venise 1971, 93-148. D. Vojvodić, Donor portraits and compositions, *Hilandar Monastery*, Belgrade 1998, 249-262. Particularly, for the portraits of Serbian sovereigns in Macedonia during the 14th century see: Dionysopoulos, op. cit., 120-121.

70 Prof. N. Moutsopoulos has read "NKOB" (Moutsopoulos, Βυζαντινά μνημεία, 145-146).

Fig. 1: The hermitage of the Virgin Eleousa

Fig. 2: The donor inscription

Fig. 3: The inscription on the roof beam (detail)

Fig. 4: The two-headed eagle in the sanctuary

Fig. 5: Christ of the Deesis on a purple pillow

Fig. 6: Flourishing cross with cryptograms

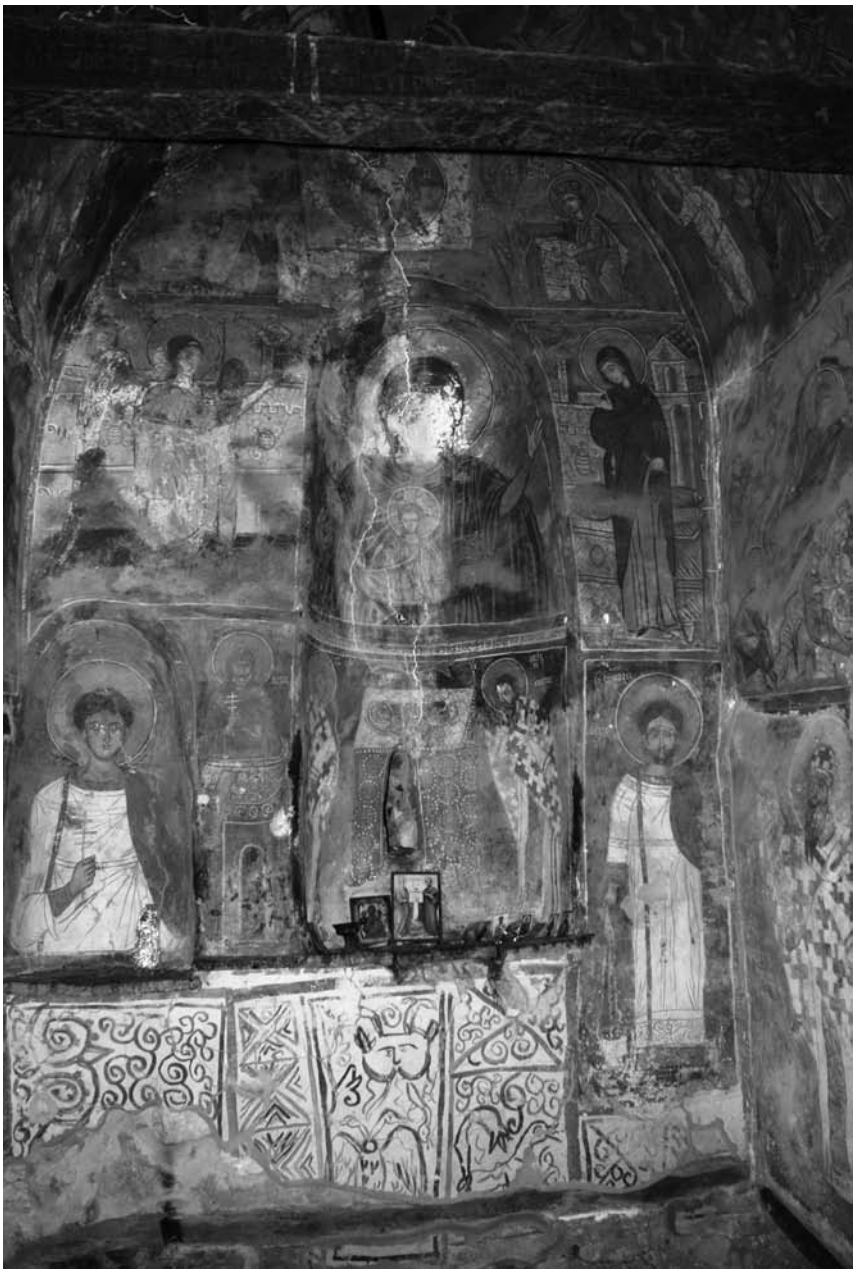


Fig. 7: Apotropaic creatures under the Altar

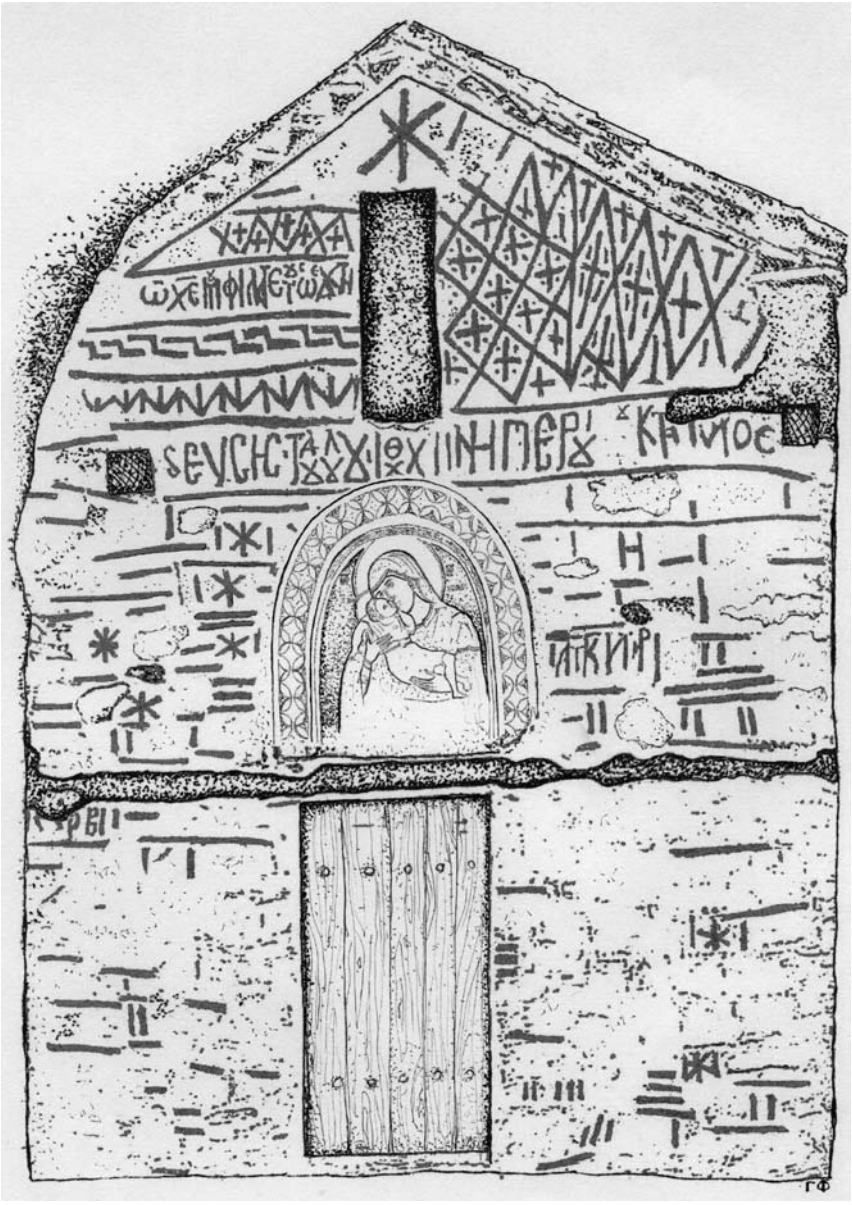


Fig. 8: Design of the western façade (layout by George Fousteris)

Fig. 9: The western façade with painted decoration (detail)

Fig. 10: The Virgin "Episkepsis"

Fig. 11: The Virgin "Glykophilousa" with the Christ "Anapeson"

Fig. 12: Jesus Pantocrator

Fig. 13: Jesus Angel of the Great Council

Fig. 14: The Lamentation

Fig. 15: Saint George "Cappadox"

Fig. 16: The donors' representation

Η Σημασια του Ιεραποστολικου Εργου των Αγιων Κυριλλου και Μεθοδιου στην Διαμορφωση της Μουσικης Ταυτοτητος των Σερβων

Δρ Ντράγκαν Άσκοβιτς (Ph D Dragan Aškonić)
Πανεπιστήμιο Βελιγραδίου

ΠΕΡΙΛΗΨΗ:
Η εδαφική έκταση στην οποία εγκαταστάθηκαν οι Σλάβοι ανήκε μέχρι τότε στη Ρωμαϊκή εκκλησιαστική επικράτεια. Εύκολα απελευθερώνονταν από την παγανιστική τους κληρονομιά δεδομένου του ότι βρέθηκαν σε ένα καινούριο και γι' αυτούς ξένο έδαφος. Το μυστικό της επιτυχούς ιεραποστολής τους στη νέα θρησκεία βρίσκεται στο ότι οι ισαπόστολοι Αυτάδελφοι τούς μύησαν στη χριστιανική πίστη κηρύττοντας αυτήν στη μητρική τους γλώσσα, στην παλαιοσλαβονική. Έτσι, τέθηκαν οι βάσεις για την περαιτέρω πολύπλευρη ανάπτυξη των Σλάβων, για την κρατική τους υπόσταση αλλά ετέθησαν και τα θεμέλια για τη γλώσσα, τη γραφή, τον πολιτισμό, την τέχνη και τη μουσική τους. Ως εκ τούτου, οι Σλάβοι εισήχθησαν ως ισάξια μέλη στην κοινωνία των ανεπτυγμένων λαών του τότε πολιτισμένου κόσμου, στον οποίον κυρίαρχο ρόλο είχε το Βυζάντιο.
Λέξεις κλειδιά: σλαβονική γλώσσα, εκκλησιαστική μουσική παράδοση, μουσικός-γραπτός-προφορικός τονισμός, σερβοσλαβονική γλώσσα, εκκλησιαστικοσλαβονική γλώσσα.

Ήδη από τον 6ο και τον 7ο αιώνα οι Σλάβοι καταλάμβαναν μεγάλο μέρος της Βαλκανικής χερσονήσου. Τον λαό αυτό αποτελούσαν οικογενειακές κοινότητες ενωμένες σε γένη και φυλές με επικεφαλής τούς αρχηγούς τους, των οποίων όμως η εξουσία δεν ήταν μεγάλη, διότι γι' αυτούς πρωταρχική σημασία είχαν οι εθνικές Συνελεύσεις. Η εδαφική έκταση στην οποία εγκαταστάθηκαν ανήκε τότε στη Ρωμαϊκή εκκλησιαστική επικράτεια. Ύστερα από κάποιες ριζικές αλλαγές στα πολιτικά και εκκλησιαστικά πράγματα, σχετικές με την εικονομαχία, την δικαιοδοσία στη Βαλκανική χερσόνησο ανέλαβε η Βυζαντινή Αυτοκρατορία. Κατά την περίοδο αυτή οι Σλάβοι ισχυροποιήθηκαν τόσο και αυξήθηκαν αριθμητικά ώστε αποτελούσαν ορατό κίνδυνο για την Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία.

Με την μετακίνησή τους προς νότον έσπασαν το σύνορο του ποταμού Δούναβη, κατέκλυσαν την βαλκανική ενδοχώρα της Αυτοκρατορίας και συνετέλεσαν στην αλλαγή της κοινωνικής δομής σε αυτήν την περιοχή.[1] Ένας νέος και γεμάτος ζωή λαός που επιλέγοντας για πατρίδα του μια καινούρια θέση κάτω από τον ήλιο δεν παρέμενε σφιχτά δεμένος με την παγανιστική του ιδιοπροσωπία και παράδοση, την οποία βέβαια έφερε αναπόφευκτα επάνω του. Το νέο αυτό περιβάλλον στο οποίο εξαπλώθηκε αυτός ο λαός απαιτούσε νέο τρόπο σκέψεως, υπάρξεως, πίστεως και προοπτικής αλλά και ένα νέο τρόπο ζωής και εμπειρίας την οποία όμως θα έπρεπε να κατακτήσει και να οικειοποιηθεί. Για το λόγο αυτό, ήταν εντελώς αδιάφορο για τους Σλάβους το από πού προέρχονται οι ιεραπόστολοι που τους ευαγγελίζονταν τη νέα χριστιανική αποκάλυψη.

Μόλις μετά την ανατροπή του 856, όταν με την παρότρυνση του θείου του Βάρδα ανέλαβε την εξουσία ο αυτοκράτορας Μιχαήλ ο Γ΄, αρχίζει για το Βυζάντιο μια νέα εποχή μεγάλων δυνατοτήτων και επιτυχιών, πολιτιστικής ανάτασης αλλά και ζηλευτών πολιτικών και στρατιωτικών επιτευγμάτων. Δεν ήταν όμως τόσο μεγάλος ο Μιχαήλ όσο μεγαλιώδης ήταν η εποχή του. Η εποχή του Βάρδα και του Πατριάρχου Φωτίου. Όσο περιορισμένοι ήταν οι ορίζοντες του Βυζαντίου κατά τη διάρκεια των εικονομαχικών έριδων τόσο διευρύνθηκαν την εποχή του Πατριάρχου Φωτίου και των Κωνσταντίνου (Κυρίλλου) και Μεθοδίου. Η βυζαντινή αυτοκρατορία βιώνει νέα ώθηση ενώ η πολιτιστική αναγέννηση φτάνει στην ακμή της. Με την ίδρυση της ανώτατης Σχολής στα βασιλικά ανάκτορα της Μαγναύρας ο Βάρδας δημιούργησε ένα σημαντικό περιβάλλον ανάπτυξης των βυζαντινών επιστημών και της παιδείας. Στη Σχολή αυτή δίδασκε και ο Μέγας Φώτιος, ο μεγαλύτερος διδάσκαλος και επιστήμων της γενιάς του. Η μεγαλειότητά του έγκειται στο ότι πιο ξεκάθαρα από οποιονδήποτε άλλον κατανόησε τις ανάγκες και τις δυνατότητες της εποχής του και περισσότερο από κάθε άλλον την χαρακτήρισε.[2] Ο ρόλος των Σλάβων μέσα στο Βυζάντιο συγκρίνεται συχνά με το ρόλο των Γερμανών οι οποίοι ανανέωσαν τους πληθυσμούς των δυτικών χωρών της πάλαι ποτέ Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Γκρεμίζοντας όμως τη σάπια Δυτική αυτοκρατορία κατέστρεψαν μέσα σε αυτήν και σχεδόν όλες τις παραδόσεις του αρχαίου πολιτισμού. Σε αντίθεση με αυτούς, οι Σλάβοι χωρίς καμία πολιτιστική παρέμβαση έφεραν νέους πληθυσμούς και ανανέωσαν την Ανατολική Ρωμαϊκή αυτοκρατορία, μεταμοσχεύοντας στον γηρασμένο αλλά προς επιβίωση ακόμη ικανό οργανισμό της τις δημιουργικές τους νέες δυνάμεις.[3]

1 Πρβλ. A. D. Udaljcov, J. A. Kosminski, O. L. Vajnštajn, *Istorija srednjeg veka I*, (АКАДЕМИЯ НАУК СССР ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, *ИСТОРИЯ СРЕДНИХ ВЕКОВ I, 2-е издание, ОГИЗ 1941*), Naučna knjiga, Izdavačko preduzeće Narodne Republike Srbije, Beograd 1950, 33.
2 G. Ostrogorski, *Istorija Vizantije*, Narodna knjiga - Alfa, Beograd 1998, 224.
3 G. Ostrogorski, *Vizantija i Sloveni,* Prosveta Beograd 1970, 58.

Εκείνο το οποίο είναι πρωταρχικό στην ιεραποστολή των αγίων αυταδέλφων είναι το ότι κήρυξαν τη νέα πίστη στους Σλάβους στη μητρική τους γλώσσα, τη σλαβονική. Ο Κωνσταντίνος και ο Μεθόδιος γνώριζαν καλά τη σλαβονική γλώσσα αφού ως Θεσσαλονικείς έρχονταν σε συχνή επαφή με τους Σλάβους και έτσι ήξεραν κατά τον καλύτερο τρόπο πώς να συμπεριφερθούν στο καινούριο τους περιβάλλον. Ήταν φυσικό λοιπόν, με αυτό το εγχείρημα να είναι συνδεδεμένες και αυτές καθεαυτές οι απαρχές της σλαβονικής γραφής. Για τους νεοβαπτισθέντες Σλάβους ήταν απαραίτητο να μεταφραστούν τα βασικά λειτουργικά βιβλία της Εκκλησίας, όπως και για την εκφορά των προφορικών φθόγγων και λέξεων που χρησιμοποιούσαν στην μεταξύ τους ομιλία ήταν αναγκαίο να συνταχθούν τα κατάλληλα γράμματα με τα οποία θα καταγράφονταν αυτοί οι φθόγγοι. Γι' αυτό ο Κωνσταντίνος συνέταξε για τους Σλάβους καινούριο αλφάβητο και δημιούργησε νέα σλαβονική γραφή, την *Γλαγολιτική (Γκλαγκόλιτσα)*. Μόλις έφτασαν στη Μοραβία τα δύο αδέλφια από τη Θεσσαλονίκη έγιναν αρχικά αποδεκτοί με πάρα πολύ ωραίο τρόπο και αμέσως άρχισαν να διαφαίνονται οι πρώτοι καρποί των προσπαθειών τους. Όχι όμως για πολύ. Όλες οι δυσκολίες με τις οποίες ήρθαν αντιμέτωποι οι νεαροί ιεραπόστολοι, μεταξύ των άλλων, συσχετίζονταν με τη χρήση της σλαβονικής γλώσσας. Αυτό το συμπεραίνουμε από πολλά μεταγενέστερα γεγονότα. Ο πάπας στην αρχή ανέχονταν τη χρήση της σλαβονικής γλώσσας στις ιερές Ακολουθίες της Εκκλησίας αλλά πολύ γρήγορα απαίτησε, να αναγιγνώσκονται στη Θεία Λειτουργία, ο Απόστολος και το Ευαγγέλιο πρώτα στα λατινικά και ύστερα στα σλαβονικά.[4] Κατά την περαπάνω εξέλιξη των πραγμάτων παρατηρούμε ότι όλο και μεγαλύτερο πρόβλημα αποτελούσε η σλαβονική γλώσσα. Μετά το 885, οι Γερμανοί και οι παπικοί αντιπρόσωποι επέτρεπαν μόνον το κήρυγμα στη σλαβονική αλλά όχι και την Ακολουθία.[5] Ανεξάρτητα όμως απ' όλα αυτά, είναι γεγονός, ότι οι δύο άγιοι Αδελφοί άφησαν ανεξίτηλη τη σφραγίδα τους στην γένεση και την εξέλιξη της σλαβονικής γλώσσας και του πολιτισμού που αυτή εκφράζει. Εξάλλου, ο μαθητής του Μεθοδίου Κλήμης, αργότερα, για τις ανάγκες της σλαβονικής γλώσσας συνέταξε ένα νέο, ευκολότερο και πιο ευέλικτο αλφάβητο, το οποίο μέχρι και σήμερα χρησιμοποιείται και είναι γνωστό ως *Κυρίλλειος ή Κυριλλική γραφή (Τσιρίλιτσα-ћирилица)*.[6]

Κατά την περίοδο αυτή, το ποια στάση θα μπορούσε να έχει ένας βυζαντινός με τη χρήση της σλαβονικής γλώσσας μέσα στην Εκκλησία η οποία άρχισε να οργανώνεται μεταξύ των παγανιστών Σλάβων, μπορούμε να δούμε με βάση πολλά παραδείγματα. Είναι γνωστό, ότι η λαϊκή γλώσσα, η λεγόμενη *δημοτική*, στην Ελλάδα μέχρι και σήμερα αγωνίζεται για

4 V. Ćorović, *Istorija Srba*, Logos-art, Beograd 2004, 90.
5 T. Stojanović, *Balkanski svetovi: prva i poslednja Evropa*, Equilibrium, Beograd 1997, 174.
6 Ćorović, *Istorija Srba*, 92.

την πλήρη καθιέρωσή της. Ακόμα περισσότερο, κατά τη βυζαντινή περίοδο, για μια τέτοια γλώσσα σίγουρα δεν θα ήταν κάποιος υπερήφανος. Η ιστορία μάς αναφέρει περιπτώσεις και παρεμβάσεις σύμφωνα με τις οποίες έχουν καταστραφεί ολόκληρα έργα, ακόμη και βίοι Αγίων, μόνο και μόνο επειδή ήταν γραμμένα σε *λαϊκή* γλώσσα. Ο μοναδικός τομέας ο οποίος προσφέρεται για να καταλαμβάνει η *δημοτική* γλώσσα είναι η *αργκό* και η *σάτιρα*, και σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσε να είναι αυτή, η γλώσσα με την οποία θα έπρεπε να υμνούνται τα κατορθώματα και να εγκωμιάζονται οι άθλοι των χριστιανών Αγίων.[7] Ως εκ τούτου, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε το ποια άποψη είχαν οι βυζαντινοί απέναντι στο γεγονός ότι ο χριστιανικός λόγος κηρύσσονταν στις άγριες σλαβονικές φυλές στην *βαρβαρική* τους γλώσσα. Εντούτοις, αυτό θα μπορούσε έως ενός σημείου να γίνει κατανοητό και δικαιολογημένο. Οι ιερές Ακολουθίες, όμως, και η υμνολογία των εκκλησιαστικών τροπαρίων, τα οποία εξάλλου γράφτηκαν σε λόγια κλασσική ελληνική γλώσσα, και τα οποία θα έπρεπε τώρα να μεταφραστούν και να αποδοθούν οχι σε μία ελληνική λαϊκή, αλλά, πολύ περισσότερο, σε μια αλλόφυλη γλώσσα, τη σλαβονική, αυτό αποτελούσε για πολλούς βυζαντινούς καινοτομία άνευ προηγουμένου.

Δεδομένων, όμως, ακριβώς αυτών των συσχετισμών, το Βυζάντιο απέναντι στη συγκεντρωτική Ρώμη και τις διεκδικήσεις της, επέδειξε την ανωτερότητά του και μια απίστευτα μεγαλύτερη ευρύτητα. Πριν την αναχώρησή του για τη Μοραβία ο Κωνσταντίνος σπούδασε γραμματική και γεωμετρία, από τον Φώτιο διδάχτηκε διαλεκτική και όλες τις φιλοσοφικές επιστήμες, μελέτησε ρητορική, αριθμητική, αστρονομία και οπωσδήποτε *μουσική*. Όλα αυτά ήταν απαραίτητα για την επιτυχία της ιερής αποστολής τους. Γι' αυτό αργότερα, σημειώνεται στην υμνογραφία προς τιμήν των αγίων αυταδέλφων Ιεραποστόλων και Ισαποστόλων ότι: «τας Εκκλησίας της Μοραβίας εκόσμησαν ύμνοις τε και ωδές πνευματικές».[8] Κατά την επίσκεψή τους στη Ρώμη το 867, οι άγιοι Αδελφοί είχαν την ευκαιρία να λειτουργήσουν και να ψάλλουν αρκετές φορές στη σλαβονική γλώσσα. Αυτό σημαίνει ότι με την πάροδο του χρόνου είχαν διαμορφώσει ένα δικό τους νέο ύφος λειτουργικού τελετουργικού και εκκλησιαστικής υμνωδίας. Έχοντας υπόψιν ότι στο βυζαντινό εκκλησιαστικό τυπικό τα κείμενα και η μελοποίησή τους αποτελούν αναπόσπαστο σύνολο, είναι πολύ πιθανόν, και τα νεομεταφρασθέντα στη σλαβονική ιερά κείμενα των βυζαντινών λειτουργικών Ακολουθιών να άδονταν κατά την ήδη παγιομένη τότε βυζαντινή εκκλησιαστική μελοποίηση. Με την εκχριστιανική λοιπόν ιεραποστολή που υπηρέτησαν οι δύο φωτιστές διαδόθηκαν επίσης, όχι μόνον ο αλφαβητισμός αλλά και η βυζαντινή εκκλησιαστική μουσική παράδοση.[9] Η

7 H. G. Bek, *Putevi vizantijske književnosti*, Srpska književna zadruga, kolo LIX knjiga 403, Beograd 1967, 167.
8 D. Petrović, *Osmoglasnik u muzičkoj tradiciji južnih Slovena*, Muzikološki institut SANU, posebna izdanja knjiga 16/1, Beograd 1982, 61.
9 Petrović, *Osmoglasnik u muzičkoj tradiciji južnih Slovena*, 62.

Ανατολική αυτοκρατορία έτσι, συνέδεσε και ενσωμάτωσε πάνω και μέσα στην υπόστασή της εις το διηνεκές όλους τους ορθόδοξους Σλάβους. Συνέπεια αυτής της απλόχερης και μεγαλόκαρδης προσέγγισης των Σλάβων ήταν το να δημιουργηθούν οι προϋποθέσεις οι οποίες οδήγησαν στη διαμόρφωση μίας ενιαίας ορθόδοξης εθνικής μουσικής ταυτότητας μεταξύ των εκχριστιανισμένων Σλάβων, οι οποίοι αντλούσαν από το βυζαντινό πολιτισμό τις καταβολές για τη γλώσσα, την κουλτούρα και την εκκλησιαστική τους μουσική. Οι ανάγκες για τη λατρευτική τελετουργία ήταν ο μόνος δρόμος μέσω του οποίου έφτανε στους Σλάβους η μουσική παράδοση και η θεολογική διδασκαλία και υμνογραφία των βυζαντινών. «Αυτό ήταν ρυθμικό εκκλησιαστικό μέλος» στου οποίου την εμφάνιση συνετέλεσαν, ισοδύναμα, η λειτουργική πράξη και το κήρυγμα.[10] Με την ιεραποστολική δράση των φωτιστών τους αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου, οι Σλάβοι παρελάμβαναν στην παλαιοσλαβονική γλώσσα μεταφρασμένη και ολόκληρη την βυζαντινή γραμματεία και την βυζαντινή εκκλησιαστική ψαλμωδία. Έτσι, γεννήθηκε και άρχισε να διαμορφώνεται η νοτιοσλαβονική μεσαιωνική τέχνη η οποία αποτελούσε μόνον ένα τμήμα της ευρύτερης και κατά πολύ αυθεντικότερης βυζαντινής πολιτιστικής παράδοσης.[11] Όλα αυτά συνέβαλαν στην ενότητα του σλαβονικού λαού. Οι εδαφικοί διαχωρισμοί των Σλάβων δεν θα μπορούσαν να αποτελούν αιτία του διασκορπισμού τους σε νέες κοινότητες επειδή τα σύνορα της επικράτειάς τους άλλαζαν κάθε τόσο. Εντωμεταξύ, στην τότε παλαιοσλαβονική γλώσσα δεν ήταν δυνατόν να προσδοθεί για πολύ ένας κλασσικός χαρακτήρας κοινής διαλέκτου. Επιπλέον, με την εμφάνιση γλωσσικών διαφορών και τοπικών διαλέκτων δημιουργήθηκαν οι προϋποθέσεις για εσωτερικές διασπάσεις του ενωμένου σλαβονικού λαού. Έτσι, ανοίχθηκε ο δρόμος για τη γέννηση της σερβοσλαβονικής γλώσσας, και δι' αυτής, η δυνατότητα για πολιτική και κρατική χειραφέτηση εκείνων που μιλούσαν όλο και περισσότερο αυτή τη γλώσσα.

Η εκκλησιαστική μουσική δια μέσω όλων των αιώνων της ιστορίας του σερβικού λαού παρέμεινε ως ένας πολύ σημαντικός παράγοντας του πολιτισμού και της παράδοσης που με αυθεντικό τρόπο παρέπεμπε στην εθνική και χριστιανική ταυτότητα. Η εκκλησιαστική μουσική για τους Σέρβους αποτελεί κληροδότημα το οποίο μέσα στη δική μας μουσική ιστορία έχει τη μεγαλύτερη διάρκεια.[12] Παράλληλα, είναι κληροδότημα πού διατηρεί αδιάκοπη συνέχεια με την βυζαντινή παράδοση. Ύστερα από την αποδοχή του χριστιανισμού, και ιδιαίτερα μετά την αυτονόμηση της Εκκλησίας στη Σερβία, προέκυψαν οι συνθήκες μέσα στις οποίες η εκκλησιαστική τέχνη αναπτύχθηκε με εθνική συνείδηση. Η εκκλησιαστική ψαλτική τέχνη, ως σύνθετο μουσικό φαινόμενο, εξαρτώνταν από πολλές παραμέτρους, οι σημαντικότερες

10 Bek, *Putevi vizantijske književnosti*, 218.
11 Petrović, *Osmoglasnik u muzičkoj tradiciji južnih Slovena,* 115.
12 I. Perković-Radak, «Crkvena muzika», *Istorija srpske muzike*, Zavod za udžbenike, Beograd 2007, 299, (299-329).

από τις οποίες είναι η **γλώσσα**, η παρουσία δημοτικής-λαϊκή μουσικής παράδοσης **(φολκλόρ)** και η **εξελικτική συνέχεια** με την προηγούμενη αυθεντικότερη παράδοση (σε αυτήν την περίπτωση αποδιδόμενη με την συνδρομή του βυζαντινού εκκλησιαστικού μέλους). Με αυτήν την έννοια, η μεσαιωνική εκκλησιαστική υμνολογία διακρινόταν από τη σερβική (παλαιοσερβική) γλώσσα, από την επιρροή στοιχείων του σερβικού μουσικού φολκλόρ και από την παρουσία στοιχείων της βυζαντινής εκκλησιαστικής μουσικής μέσω της οποίας διαφυλάσσονταν η διαδοχή με την προηγούμενη παράδοση. Σε αυτό το είδος της ψαλμωδίας εκφράζονταν τα δύο εθνικά χαρακτηριστικά, (η γλώσσα και το φολκλόρ). Ακριβώς γι' αυτόν το λόγο, αυτό το μέλος διατηρήθηκε περισσότερο στην ιστορία του λαού μας, διότι άντεξε με σθένος σε πολλές ιστορικές προκλήσεις.

Τα παλαιότερα και τα πιο απλουστευμένα γραπτά στοιχεία που μαρτυρούν περί της εκκλησιαστικής μουσικής βρίσκονται σε παλαιοσλαβονικά χειρόγραφα. Σε αυτά υπάρχουν μεταφρασμένα κείμενα εκκλησιαστικών ύμνων με σημάδια για το μέλος με το οποίο άδονταν.[13] Η εκκλησιαστική υμνολογία στη μεσαιωνική Σερβία διαδίδονταν περισσότερο προφορικά. Γι' αυτό και στα λειτουργικά κείμενα ήταν αρκετό να μπουν μόνο σημάδια για τον ήχο, δηλαδή σημάδια για τον μελωδικό τόνο σύμφωνα με τον οποίο έπρεπε να αποδοθεί το κείμενο του ύμνου. Τα σημάδια αυτά ήταν αρκετά αφού κάποτε το «ομιλείν» και το «άδειν» ήταν σχεδόν το ίδιο πράγμα. Η γλώσσα των ιερών Ακολουθιών ήταν τότε πλήρως και οργανικά συνυφασμένη με την ψαλμωδία των ύμνων που ψάλλονταν στην Εκκλησία. Τόσο στη δημοτική όσο και στην εκκλησιαστική μουσική παράδοση κυριαρχούσαν οι ίδιες αρχές. Για το ότι στο μουσικό φολοκλόρ δεν υπήρχε έκδηλη διαφορά μεταξύ εκείνου που δημιουργούσε και ανέπτυσσε νέες μελωδίες και εκείνου που τις διέδιδε περαιτέρω, συνηγορεί και ο σύγχρονος εθνομουσικολόγος Laurent Aubert.[14] Αυτό εφαρμόζονταν και στην εκκλησιαστική υμνολογία. Την εποχή αυτή η ψαλμωδία της Εκκλησίας επιβίωνε με τον ίδιο τρόπο όπως και το μουσικό φολκλόρ, δηλαδή με την προφορική παράδοση. Άν και εξυπακούεται ότι η προφορική παράδοση επιδέχεται αναπόφευκτα αλλοιώσεις και αλλαγές, αυτό δε σημαίνει ότι αυτές ήταν διαβρωτικές. Το αντίθετο, η προφορική παράδοση και οι αναγκαίες αλλαγές που την συνόδευαν συνέδραμαν στη δημιουργία και την εξέλιξη της μουσικής παράδοσης, περί ης ο λόγος. Άσχετα με το ότι αυτή στη ζωντανή λαϊκή παράδοση και δημιουργία προϋπέθετε την εμφάνιση αναρίθμητων και ανεξέλεγκτων ασματικών παραλλαγών,[15] στη Μεσαιωνική Σερβία, η εκκλησιαστική ψαλτική ερμηνεία διαφυλάσσονταν

13 D. Petrović, «Osmoglasje i osmoglasnik u vizantijskoj i srpskoj muzičkoj tradiciji», in: *Zbornik Matice srpske za scenske umetnosti i muziku*, broj 1, Matica srpska, Novi Sad 1987, 13.

14 L. Ober, *Muzika drugih*, Biblioteka XX vek, Beograd 2007, 97.

15 D. Dević, «Stevan Stojanović Mokranjac – melograf i etnomuzikolog», *Novi Zvuk*, broj 28, Beograd 2006, 24, (17-38).

και διατηρούνταν με προσοχή. Η ύπαρξη, με άλλα λόγια, στοιχείων της ιδιοπροσωπίας του σερβικού μουσικού φολκλόρ και της σερβικής γλώσσας στον τρόπο ψαλμωδίας μέσα στην Εκκλησία συνετέλεσαν στο να διαμορφωθεί ένα στέρεο, ιδιόμορφο και συγκεκριμένο εκκλησιαστικό-λειτουργικό μέλος, το οποίο αναμφισβήτητα τόνιζε την εθνική ταυτότητα και ιδιοτυπία.

Ένεκεν μιας πιο περιεκτικής θεώρησης της σημασίας του ρόλου της γλώσσας στη διαμόρφωση της μουσικής ιδιοπροσωπίας των Σέρβων, είναι απαραίτητο να έχουμε υπ' όψιν μας κάποια ιστορικά δεδομένα αναφορικά με τη σχέση που έχουν μεταξύ τους η βυζαντινή και η σερβική εκκλησιαστική μουσική παράδοση. Η μετάφραση της χριστιανικής υμνογραφίας από την ελληνική στην παλαιοσλαβονική γλώσσα είχε ως αποτέλεσμα τα ποιητικά κείμενα των λειτουργικών Ακολουθιών να μετατραπούν σε πεζό λόγο. Όντας θεμελιωμένη σε βυζαντινά μουσικά συστήματα, η εκκλησιαστική ψαλτική τέχνη στους Σέρβους άρχισε πιο ελεύθερα να αναπτύσσεται μόλις από την εποχή του Αγίου Σάββα και ύστερα.[16] Κατά τους μετέπειτα αιώνες η εκκλησιαστική μουσική των Ακολουθιών, στη μεσαιωνική Σερβία, διαφοροποιούνταν όλο και περισσότερο από αυτήν του Βυζαντίου. Τη βασική αιτία μιας τέτοιας χειραφέτησης την προκάλεσε η γλώσσα των ιερών Ακολουθιών. Ο λόγος για τον οποίον άρχισε η απομάκρυνση από το βυζαντινό μέλος είναι αποτέλεσμα της αναζήτησης συμφωνίας μεταξύ των τόνων της προερχόμενης από τους βυζαντινούς μελωδίας και των τονισμών που υπαγορεύουν την προφορά των λέξεων των μεταφρασμένων από τα ελληνικά λειτουργικών κειμένων. Για την ανεύρεση κατάλληλων τρόπων εφαρμόστηκαν διάφορες επεμβάσεις επάνω στους βυζαντινούς ήχους όπως διευρύνσεις και συμπτύξεις των διαστημάτων τους, ώστε κατά την απόδοση να συμπίπτουν οι προφορικοί τονισμοί των λέξεων των στίχων με τους τόνους του μέλους. Για την όσο το δυνατόν πιστότερη απόδοση αυτού του εγχειρήματος ήταν απαραίτητο να γνωρίζει κανείς τόσο την ελληνική όσο και την παλαιοσλαβονική γραμματεία, όπως επίσης, και τη βυζαντινή μουσική πρακτική.[17] Φυσικό είναι ένα τέτοιο μεγαλόπνοο έργο να το συνόδευαν και επιτυχείς αλλά και λιγότερο επιτυχείς ή ακόμη και μή ακριβείς ερμηνείες.

Παρ' όλα αυτά, κι έπειτα από την πάροδο αρκετών αιώνων, και κυρίως λόγο της τουρκικής δουλείας, τα δεδομένα άλλαξαν. Αναφερόμενος στη μελοποιημένη έκφραση της λατρευτικής ζωής της Εκκλησίας των Σέρβων, από τις αρχές του 18ου αιώνα, ο γνωστός σέρβος εθνομουσικολόγος Κώστα Μανοϊλοβιτς, τονίζει ότι η σερβική εκκλησιαστική μουσική βρέθηκε σε αξιολύπητη κατάσταση, λόγω τόσο των ιστορικών δεινών της εποχής εκείνης

16 D. Grdanički, «Prilog za istoriju Srpskog crkvenog pojanja», in: *Muzika i reči iz riznice mitropolita zagrebačkog Damaskina Grdaničkog,* priredila Milica Andrejević, urednik dr Danica Petrović, Mitropolija zagrebačko-ljubljanska Eparhijski upravni odbor, Beograd -Zagreb 2009, 87.

17 Petrović, «Osmoglasje i osmoglasnik u vizantijskoj i srpskoj muzičkoj tradiciji», 14.

όσο και του μοναδικού τότε προφορικού τρόπου διάδοσης της ψαλτικής πρακτικής.[18] Η σύγχρονη μουσικολόγος Ίβανα Πέρκοβιτς Ράντακ όταν αναφέρεται στον τρόπο διάδοσης της ψαλτικής εκκλησιαστικής τέχνης λέει ότι οι μελωδίες των λατρευτικών ύμνων ήταν περισσότερο εκτεθειμένες στην αλλοίωση και την παραφθορά, σε αντιδιαστολή με τα λειτουργικά κείμενα τα οποία μεταλαμπαδεύτηκαν πιστά και μέχρι σήμερα διασώζονται σε απαράλλαχτη μορφή.[19]

Της γεννήσεως της σημερινής εκκλησιαστικής υμνωδίας προηγήθηκε η για πέντε αιώνες χρήση της σερβοσλαβονικής και λαϊκής γλωσσικής έκφρασης. Στις ιερές Ακολουθίες τότε χρησιμοποιούνταν η σερβοσλαβονική γλώσσα η οποία μόλις τον 17ο αιώνα χειραφετήθηκε και απέκτησε τη δική της *σερβική ιδιομορφία*.[20] Εκτός αυτού όμως, μέσα σε όλη αυτήν την ατμόσφαιρα εμφανίστηκε ένας ακόμη πολύ σημαντικός παράγοντας που δημιούργησε τις προϋποθέσεις για διαφορετική εξέλιξη των πραγμάτων. Η Σερβική Εκκλησία υπό το μοναρχικό καθεστώς της αυστριακής δυναστείας των Αψβούργων βρέθηκε στο στόχαστρο της Καθολικής Εκκλησίας και της κρατικής εξουσίας οι οποίες την πίεζαν να αποδεχθεί την Ουνία. Η Εκκλησία δεν ήταν τότε σε θέση να αντιμετωπίσει τους κατά πολύ ισχυρότερους αντιπάλους της. Δεν διέθετε δικά της σχολεία για τους ιερείς, ούτε διδασκάλους, αλλά και ούτε καν βιβλία είτε σχολικά είτε εκκλησιαστικά για τις ανάγκες της Λατρείας. Γι' αυτό, όλα όσα έκανε η Βιέννη είχαν ως αποτέλεσμα να σπρώχνουν τους Σέρβους στην αγκαλιά της Ρωσίας η οποία ήταν σε θέση να παράσχει και βιβλία και διδασκάλους. Οι σχέσεις που διατηρούσε η Σερβία με τη Ρωσία προέρχονταν από μια ζωντανή παράδοση. Οι Σέρβοι είχαν συνηθίσει από πριν να λαμβάνουν χρηματική βοήθεια από τη Ρωσία και βιβλία, κυρίως λειτουργικά. Τέτοιες επαφές επαναλαμβάνονταν όλο και περισσότερο δεδομένου και του ότι τους Σέρβους τους συνέδεε με τους Ρώσους τόσο η κοινή πίστη όσο και η γλώσσα με το αλφάβητο. Πολύ γρήγορα, ήδη από το 1726, ρώσοι απεσταλμένοι ίδρυσαν στα Καρλοβίκια του Σρεμ «σλαβονικό σχολείο». Αλλά και πριν απ' αυτό, η Σύνοδος της Εκκλησίας της Ρωσίας έστελνε σχολικά εγχειρίδια. Όπως ήταν φυσικό, με τέτοια βιβλία και τέτοιους διδασκάλους εμφανίστηκε και μια κάπως διαφορετική λατρευτική γλώσσα. Αυτή ακριβώς ήταν η *ρωσοσλαβονική* την οποίαν οι Σέρβοι μέσω των λειτουργικών βιβλίων άρχισαν να χρησιμοποιούν στις καθημερινές Ακολουθίες της Εκκλησίας. Γι' αυτό ακριβώς, αυτή η γλώσσα έως και σήμερα έμεινε γνωστή ως *εκκλησιαστικοσλαβονική*.

18 K. P. Manojlović, «Za tragom naše stare svetovne i crkvene muzičke umetnosti», *Glasnik*, Službeni list SPC, broj 11-12, Beograd 1996, 212, (209-215).

19 I. Perković - Radak, *Muzika srpskog Osmoglasnika između 1850. i 1914.godine*, Fakultet muzičke umetnosti u Beogradu, Beograd 2004, 3.

20 P. Ivić; A. Mladenović, «O jeziku kod Srba u razdoblju od 1699. do 1804.», in: *Istorija Srpskog naroda*, Četvrta knjiga drugi tom, Srpska književna zadruga, Beograd 1986, 69.

Η γλώσσα αυτή εγκαταστάθηκε σχεδόν αθόρυβα στον ίδιο τον πυρήνα του σερβικού σχολικού συστήματος και ανεπαίσθητα αντικατέστησε την προγενέστερη σερβοσλαβονική γλώσσα. Εξάλλου, η ρωσική εκδοχή της παλαιοσλαβονικής γλώσσας διαμορφώθηκε πολύ νωρίς, με τη σταθεροποίηση της σλαβονικής εκκλησιαστικής γλώσσας στο ρωσικό κόσμο. Σε αυτήν (τη ρωσική πλέον βαριάντα), η παλαιοσλαβονική προσαρμόστηκε στις δυνατότητες της ρωσικής προφοράς, και έτσι, η διαφορά μεταξύ αυτής και της σερβοσλαβονικής αφορούσε μόνο στις ιδιότητες των φθόγγων, ενώ το λεξιλόγιο, η μορφολογία και το συντακτικό ήταν κατά βάση κοινά..[21]

Εντούτοις, οι Σέρβοι δεν μπορούσαν να αποδεχθούν και να υιοθετήσουν εντελώς το ρωσικό τονισμό και τα ρωσικά μαλακά σύμφωνα διότι αυτό έρχονταν σε αντίθεση με τη δομή στο τονικό σύστημα *στόκαβσκι*. Έτσι εν τέλει, τα εκκλησιαστικοσλαβονικά προσαρμόστηκαν κατά ένα μεγάλο μέρος στις φωνητικές δυνατότητες της σερβικής γλώσσας. Αυτή η κατάληξη των πραγμάτων είχε ως αποτέλεσμα, η νέα εκκλησιαστική γλώσσα των Σέρβων να απομακρυνθεί αισθητά από τη γλώσσα που μιλούσε ο (απλός) λαός. Γι' αυτό και κατάλοιπα της σερβοσλαβονικής συνέχισαν να διατηρούνται και μετά την αλλαγή αυτή, αλλά μόνο στην καθομιλουμένη γλώσσα του λαού. Η εποχή κατά την οποία κυριαρχούσε η προφορική παράδοση υποτιμήθηκε από πολλούς λόγω ακριβώς της επιρρέπειας σε συνεχείς και αμετάκλητες αλλαγές της εμμελούς εκκλησιαστικής λατρείας. Κι όταν, όμως, αυτή η εμμελής εκκλησιαστική λατρεία άρχισε να επιβιώνει και χάρη στη γραπτή παράδοση και διαδίδονταν με έντυπα μουσικά κείμενα, και πάλι παρέμενε εκτεθειμένη και επιρρεπής σε παραφθορές. Αυτό εκδηλώνονταν περισσότερο όταν μια συγκεκριμένη μουσική σύνθεση για να μεταλαμπαδευτεί σε άλλους εξαρτώνταν αποκλειστικά από τις δυνατότητες της μουσικής γραφής (την ορθογραφία της παραλλαγής). Αυτό το φαινόμενο είναι ιδιαίτερα υπαρκτό στη δική μας σύγχρονη εκκλησιαστική μουσική, της οποίας οι απαρχές τοποθετούνται στα μέσα του 18ου αιώνα. Και αν ακόμη στην ιστορία μας, όλες τις εποχές και μέχρι και σήμερα, μας περιέβαλλαν πολλοί λαοί που μιλούσαν τη γλώσσα τους και έγραφαν με τη δική τους γραφή ή με κάποια παραλλαγή ενός άλλου αλφαβήτου, όταν πρόκειται για τη μουσική κληρονομιά τα πράγματα ήταν κάπως διαφορετικά. Στο δικό μας περιβάλλον υπήρξαν σε χρήση μόνο δύο βασικές μουσικές γραφές, η *βυζαντινή* και η *δυτικοευρωπαϊκή*. Χάρη στις νεώτερες ιστορικές συγκυρίες η βυζαντινή μουσική γραφή παραμερίζονταν όλο και περισσότερο. Γι' αυτό και εμείς οι Σέρβοι καταγράψαμε τη νεώτερη μουσική μας παράδοση περισσότερο με τη δυτικοευρωπαϊκή μουσική μέθοδο. Αυτή η ψαλμωδία μπορούσε λίγο-πολύ να ικανοποιήσει τις μουσικές μας ανάγκες.

Όταν αργότερα πολλοί μουσικοσυνθέτες της λατρευτικής υμνολογίας της Εκκλησίας

21 Ivić, Mladenović, «O jeziku kod Srba u razdoblju od 1699. do 1804.», 77.

διακατέχονταν από την επιθυμία να ανακαλύψουν την καλύτερη δυνατή απόδοση κειμένου και μελωδίας, κι όσο περισσότερο αυτοί αντιλαμβάνονταν τη δυσκολία του εγχειρήματος αυτού, τόσο αναζητούσαν την αρμονική συνέζευξη μεταξύ μουσικού μετρήματος και ρωσοσλαβονικής γλώσσας η οποία προσέλαβε την σερβίζουσα προφορά. Γι' αυτό ακριβώς οι συνθέτες Γαβρήλο Μπόλιαριτς και Νίκολα Ταϊσάνοβιτς στον πρόλογο του Β΄ τετραδίου τους με τίτλο «*Σερβική ορθόδοξος ψαλτική*», αναφέρουν ότι ο Κορνέλιε Στάνκοβιτς, ένας από τους πρώτους μελογράφους και μελοποιούς της νεώτερης σερβικής εκκλησιαστικής υμνογραφίας, δεν κατέγραψε πιστά τις «παραλλαγές» που θα μπορούσε να ακούσει κανείς στις λατρευτικές Ακολουθίες. Επίσης, του αποδίδουν και το ότι κατέγραψε το λατρευτικό μέλος με έναν τρόπο απλουστευτικό, ανακριβή, άκαμπτο, κι αυτό, επειδή ακριβώς διακατέχονταν από τις δυτικοευρωπαϊκές αρχές της μουσικής. Γι' αυτό ο Μπόλιαριτς και ο Ταϊσάνοβιτς επισημαίνουν ότι κατά την μουσικοσύνθεση προσπάθησαν να καταγράψουν το εκκλησιαστικό λειτουργικό μέλος έτσι όπως το άκουσαν από το στόμα κάποιου έμπειρου «εμφατικού ιεροψάλτου σε ένα σερβικό αναλόγιο».[22] Οι συγγραφείς αυτοί στον προαναφερθέντα πρόλογό τους πολλές φορές τόνισαν το επίθετο *σερβικό* αναλόγιο. (οι υπογραμμίσεις είναι του Ντρ. Ασκ.) Εκτός αυτού, ιδιαίτερη προσοχή έδιναν στο ύφος της σερβικής γλώσσας στην οποία ως βασικό χαρακτηριστικό εντόπισαν το *μήκος*, τη *συντομία* όπως και την *ποσότητα* των λέξεων, κάτι που καθόριζε σημαντικά την ταυτότητα του σερβικού εκκλησιαστικού μέλους. Οι παραπάνω μουσουργοί γνώριζαν πολύ καλά ότι οι σερβικοί εκκλησιαστικοί ύμνοι εξαιτίας της μεταφράσεως έχασαν την ποιητικότητά τους και έγιναν πεζά κείμενα. Αυτό το πρόβλημα ανδεικνύει και η Ίβανα Πέρκοβιτς τονίζοντας ότι οι εκκλησιαστικές μας ψαλμωδίες, ιδιαίτερα τα μέλη της Οκτωήχου, δεν μπορούν να εναρμονιστούν με τους κανόνες των μετρικών διαστημάτων προς τους οποίους προσανατολίστηκε ο πρώτος δικός μας εκκλησιαστικός μελογράφος και μελοποιός Κορνέλιε Στάνκοβιτς. Αιτία γι' αυτό αποτελεί το γεγονός ότι οι δικές μας εκκλησιαστικές μελωδίες ακολουθούν το μέτρο των πεζών κειμένων.[23] Γι' αυτό ήταν απαραίτητο να αναπαύουν την ψυχή του ακροατή αλλά και να είναι μέσα στο πνεύμα του λαού στον οποίον απευθύνονται. Σύμφωνα με τους μελοποιούς Μπόλιαριτς και Ταϊσάνοβιτς, για κάτι τέτοιο θα ήταν απαραίτητος «κατάλληλα εφαρμοσμένος τονισμός των λέξεων».[24] Με αυτόν τον τρόπο στα λατρευτικά κείμενα τα οποία «ζημιώθηκαν» από τις μεταφράσεις από τις οποίες προέκυψαν, θα μπορούσε κάτι να βελτιωθεί. Αναφορικά με τους άλλους μελοποιούς της λειτουργικής μας παράδοσης, η εκδοχή του Στέφαν Στογιάνοβιτς Μοκράνιατς φάνηκε να απολαμβάνει της μεγαλύτερης αποδοχής και ως εκ τούτου αναδείχθηκε ως η επικρατέστερη.

22 G. Boljarić, N. Tajšanović, *Srpsko pravoslavno pjenije*, Za bogoslovce, učit. Pripravnike, učenike sred. Škol. i za svakog ljubitelja našeg crkv. Pjevanja, Sveska II, Svojina sačinitelja, 1887, III.
23 Perković-Radak, *Muzika srpskog Osmoglasnika između 1850. i 1914.godine,* 13.
24 Boljarić, Tajšanović, *Srpsko pravoslavno pjenije*, V.

Σε αυτήν διακρίνεται η μεγάλη συμβολή του μουσικού μας φολκλόρ κυρίως χάρη στην πάλαι ποτέ προφορική παράδοση.[25] Γι' αυτό ο Μοκράνιατς απέφευγε τα κανονικά μετρικά διαστήματα ενώ τις γραμμές για τους χρόνους τις έβαζε μόνο στο τέλος των συνθέσεων. Με αυτό, έδωσε τη δυνατότητα σε στοιχεία αυτού που ονομάζουμε σερβικό φολκλόρ, να προσδώσουν στην εκκλησιαστική μουσική τέχνη ευδιάκριτα και αποδεκτά χαρακτηριστικά.

Στη σημερινή εκκλησιαστική και λατρευτική μας μουσική ερμηνεία είναι αισθητή η ασυμφωνία μεταξύ των τονισμών των λέξεων στους στίχους και της έμμετρης μελωδίας, κάτι που αποτελεί συνέπεια της υιοθέτησης της ρωσοσλαβονικής, δηλαδή της εκκλησιαστικής σλαβονικής γλώσσας των ιερών λατρευτικών Κειμένων, η οποία είχε το δικό της, διαφορετικό, και για μας τους Σέρβους ξενικό τονισμό. Γι' αυτό και συμβαίνει κατά την ανάγνωση, στην εκφορά της, μια ίδια λέξη, στο ίδιο κείμενο, να έχει σε ένα σημείο τον τόνο σε κάποια συλλαβή, σε άλλο σημείο να τονίζεται σε άλλη συλλαβή, αλλά ακόμη και σε τρίτο σε άλλο σημείο. Με την πάροδο του χρόνου φτάσαμε σε τέτοιους τονισμούς σύμφωνα με τους οποίους δεν δινόταν πλέον καμία σημασία στη δυνατότητα κατανοήσεως των κειμένων πού άδονται.[26] Σύμφωνα με τον Ζαν Ζακ Ρουσώ, κάθε φορά που σε μια γλώσσα τα τονικά της σημάδια γίνονται σημαντικά, αυτό σημαίνει ότι σε αυτήν τη γλώσσα πολύ περισσότερα γράφονται παρά ομιλούνται προφορικά.[27] Στη δική μας περίπτωση, και σε ό, τι αφορά μια εκκλησιαστική λειτουργική γλώσσα, θεωρείται οτι πρόκειται για γλώσσα την οποίαν οι άνθρωποι όλο, και λιγότερο κατανοούσαν και η οποία άρχισε κατά πολύ να ανήκει στην κατηγορία των *νεκρών γλωσσών*. Περί αυτού περισσότερο μαρτυρεί το γεγονός ότι και σήμερα στη Σερβία βρίσκουμε μουσικά εκκλησιαστικά κείμενα με παρασημαντική, στα οποία ακόμη υπάρχουν και τονικά σημάδια στίξεως στις λέξεις. Εντωμεταξύ, η παραλλαγή του μουσικού κειμένου αποδίδει με τις νότες πολύ συχνά εντελώς διαφορετικό μουσικό μέτρο το οποίο δεν έχει καμία σχέση με τον τονισμό που υπαγορεύουν τα γραπτά τονικά σημεία στίξεως. Αυτές οι περιπτώσεις επιβεβαιώνουν ότι τέτοια μη εναρμονισμένα μουσικά κείμενα στα μέρη-μας προέκυψαν ως συνέπεια της συνύπαρξης με κάποια άλλα κείμενα, δηλαδή ως συνέπεια της συμβίωσης με τα γνήσια βυζαντινά, μη μεταφρασμένα μουσικά κείμενα.

Το μυστικό, λοιπόν, του επιτυχούς εκχριστιανισμού των Σλάβων κρύβεται στο γεγονός ότι αυτοί βρέθηκαν σε ένα νέο και ξένο γι' αυτούς περιβάλλον. Γι' αυτό ακριβώς, εύκολα απελευθερώνονταν από τις σλαβοπαγανιστικές τους καταβολές, με μεγάλη επιτυχία

25 D. Stefanović, «Fenomen usmene tradicije u prenošenju pravoslavnog liturgijskog pojanja», in: *Zbornik Matice srpske za scenske umetnosti i muziku*, broj 10-11, Matica srpska, Novi Sad, 1992, 14.

26 Patrijarh Pavle, «Pitanje i odgovor», *Glasnik* – službeni list Srpske pravoslavne crkve, broj 8 (avgust), Sveti arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve, Beograd 1996, 120.

27 Ž. Ž. Ruso, *Ogled o poreklu jezika* – gde se govori o melodiji i muzičkom podražvanju, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci / Novi Sad 2001, 71.

συνδέονταν με τη νέα θρησκεία και προσαρμόζονταν στο νέο τρόπο ζωής που από μόνο του ενέπνεε το καινούριο στερέωμα κάτω από το οποίο βρέθηκαν. Εξάλλου, σε αντιδιαστολή με προγενέστερες προσπάθειες φωτισμού τους, την εποχή των αγίων αυταδέλφων ισαποστόλων, οι Σλάβοι άκουσαν το κήρυγμα του Ευαγγελίου και την Αποκάλυψη της νέας Αληθείας στη δική τους μητρική γλώσσα. Σε αυτήν την ιερή Αποστολή ένας από τους βασικούς σκοπούς ήταν η εισαγωγή της σλαβονικής γλώσσας στη Λατρεία της Εκκλησίας τους. Με αυτήν την ιδιοφυή επιδίωξη αποδίδονταν σεβασμός στους Σλάβους. Η γλώσσα τους και ως εκ τούτου η ταυτότητά τους αποκτούσαν αξία, αναγνώριση, ύπαρξη, ενώ οι ίδιοι συμπεριλαμβάνονταν στην κοινωνία των ιστορικών και πολιτισμένων λαών. Ο Θεός των χριστιανών άρχισε να δοξάζεται τότε και σε μια άλλη, νέα γλώσσα. Με αυτόν το τρόπο, οι Σλάβοι έγιναν ισάξια αποδεκτοί στο υπάρχον πολιτιστικό μωσαϊκό του βυζαντινού και ευρωπαϊκού κόσμου. `Εγιναν μέλη της κοινωνίας των εθνών στην οποίαν κηρύττονταν το Ευαγγέλιο του αληθινού Θεού και τελούνταν η Θεία Λειτουργία.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

БЕК Ханс Георг, *Путеви византијске књижевности,* Српска књижевна задруга, коло LIX књига 403, Београд 1967.

БОЉАРИЋ Гаврило, ТАЈШАНОВИЋ Никола, *Српско православно пјеније,* За богословце, учит. Приправнике, ученике сред. Школ, и за сваког љубитеља нашег црквв. Пјевања, Свеска II, Својина сачинитеља, 1887.

ГРДАНИЧКИ Дамаскин, „Прилог за историју Српског црквеног појања“, у*: Музика и речи из ризнице митрополита загребачког Дамаскин Грданичког,* приредила Милица Андрејевић, уредник др Даница Петровић, Митрополија загребачко-љубљанска Епрахијски управни одбор, Београд-Загреб 2009, (87-101).

ДЕВИЋ Драгослав, „Стеван Стојановић Мокрањац – мелограф и етномузиколог“, *Нови Звук*, број 28, Београд 2006, (17-38).

ИВИЋ Павле; МЛАДЕНОВИЋ Александар „О језику код Срба у раздобљу од 1699. до 1804.), у: *Историја Српског народа,* Четврта књига други том, Српска књижевна задруга, Београд 1986, (69-349).

МАНОЈЛОВИЋ П. Коста, „За трагом наше старе световне и црквене музичке метности“, *Гласник,* Службени лист СПЦ, број 11-12, Београд 1996, (209-215).

OBER Loran, *Muzika drugih*, Biblioteka XX vek, Beograd 2007.

ОСТРОГОРСКИ Георгије:

- *Историја Византије,* Народна књига - Алфа, Београд 1998.

- *Византија и Словени,* Просвета, Београд 1970.

ПАТРИЈАРХ Павле, „Питање и одговор“, *Гласник* – службени лист Српске православне цркве, број 8 (август), Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд 1996, (119-122).

ПЕРКОВИЋ-РАДАК Ивана:

- *Музика српског Осмогласника између 1850. и 1914. године, Универзитет уметности Факултет музичке уметности,* Београд 2004.

- „Црквена музика“, *Историја српске музике,* Завод за уџбенике, Београд 2007.

ПЕТРОВИЋ Даница, „Осмогласје и осмогласник у византијској и српској музичкој традицији“, у: *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику,* број 1, Матица српска, Нови Сад 1987, (11-117).

PETROVIĆ Danica, *Osmoglasnik u muzičkoj tradiciji južnih Slovena*, Muzikološki institut SANU, posebna izdanja knjiga 16/1, Beograd 1982.

RUSO Žan-Žak, *Ogled o poreklu jezika* – gde se govori o melodiji i muzičkom podražvanju, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci / Novi Sad 2001.

СТЕФАНОВИЋ, Димитрије „Феномен усмене традиције у преношењу православног литургијског појања“, у: *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику,* број 10-11, Матица српска, Нови Сад, 1992, (13-16).

STOJANOVIĆ Trajan, *Balkanski svetovi: prva i poslednja Evropa*, Equilibrium, Beograd 1997.

ЋОРОВИЋ Владимир, *Историја Срба,* Логос-арт, Београд 2004.

УДАЉЦОВ А. Д., КОСМИНСКИ Ј. А., ВАЈНШТАЈН О. Л., *Историја средњег века I*, (Наслов оригинала: АКАДЕМИЯ НАУК СССР ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, *ИСТОРИЯ СРЕДНИХ ВЕКОВ I, 2-е издание, ОГИЗ 1941*), Научна књига, Издавачко предузеће Народне Републике Србије, Београд 1950.

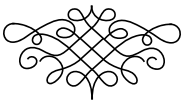
PhD Dragan Ašković
Assistant Professor – Faculty of Orthodox Theology,
University of Belgrade, Department of Liturgics, Serbia

THE IMPORTANCE OF THE MISSIONARY WORK OF CYRIL AND METHODIUS IN THE SHAPING OF SERBIAN MUSICAL IDENTITY

SUMMARY

After the age of iconoclastic crisis, great turmoil and confrontation with the Islamic East, and Roman-Germanic West, Byzantine Empire strengthened its Greek-Christian cultural identity. Its horizon was as narrowed in the time of iconoclastic crisis, as it was widened in the time of Patriarch Photios, Constantine (Cyril) and Methodius. From that period the new era of great possibilities and achievements, cultural advances, as well as considerable political and military expansion began in Byzantine history. It influenced quite constructively young Slavonic lands which were being baptized at that time. Thanks to Byzantine legacy, many Slavonic lands laid the foundations of their art, literacy and culture. The greatest credit for this belongs to the Christian Faith which contributed to the shaping of the new national musical identity of the Slavs. The Serbs received already shaped Byzantine cultural and musical patterns. However, they would alter them very quickly. The musical inheritance of the Serbs had the privilege to develop on the model of superior Byzantine musical legacy. The chief role in that process had Slavonic language with its meters and stress, as well as Slavonic pagan inheritance. In the phase that followed, the geographic position of Serbia enabled the unique synthesis of Serbian-Byzantine with Western European tradition.

Η Διαμορφωση
της Γραπτης Σλαβικης Γλωσσας



The Formation
of the Slavic Written Language

Славянские Азбуки Между Византией и Болгарией

D. Cheshmedgiev
Димо Чешмеджиев
(Болгария)

Славянская азбука была создана в Византии, двумя византийцами, безразлично какого этнического происхождения,[1] для целей византийской политики. Ясно свидетельствует об этом знаменитое место в главе четырнадцатой Пространного жития Константина-Кирилла Философа, в котором рассказывается о том, как император приказал ему пойти в Моравию и проповедовать учение Христа на славянском языке:

„Тогда так Философ радовался в Боге, снова другое дело пришло и труд не меньше первого. Ведь Ростислав, князь моравский, по Божьему наущению держал совет с кньязьми своими и мораванами, а (потом) послал к цесарю Михаилу, говоря: „Хоть люди наши язычество отвергли и держатся закона христианскаго, нет у нас такого учителя, чтобы нам на языке нашем изложил правую христианскую веру, чтобы и другие земли, глядя на это, уподобились нам. Так пошли нам, владыка, епископа и учителя такого. От вас ведь исходит во все земли добрый закон.

И цесарь, собрав собор, призвал Константина Философа, дал знать ему об этом деле и сказал: „Философ, знаю, что ты утомлён, но подобает тебе туда идти, ибо дело этого никто совершить не может, только ты". Отвечал Философ: „Тело мое утомлено, и я болен, но пойду туда с радостью, если есть у них буквы для их языка". И сказал цесарь ему: „Дед мой, и отец мой, и иные многие искали их и не обрели, как же я

1 Тъпкова-Заимова,Чешмеджиев 2003: 343-349. Тъпкова-Заимова, Чешмеджиев 2005: 67-87.

могу их обрести". Философ же сказал: „Кто может записать на воде беседу и (кто захочет) прослыть еретиком ?" Отвечал же ему снова цесарь с дядей своим Вардой: Если захочешь, то может тебе дать (их) Бог, что даёт всем, кто просит без сомнения, и открывает стучащим".

Пошёл же Философ и по старому обычаю стал на молитву и с иными помощниками. И вскоре открыл ему их Бог, что внимает молитвам рабов своих, и тогда сложил письмена и начал писать слова евангелия: „Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог".[2]

Словами Б.А. Успенского: „Вопрос о произхождении глаголицы с полным основанием может быть назван „проклятым вопросом" (questio diabolica) славистики".[3] В сегодняшнее время почти никто уже не сомневается, что первой славянской азбукой была глаголица, созданная как раз для моравской миссии. Опираясь на приведённый пассаж Жития Константина, допускают, что работа по созданию славянской азбуки началась раньше, чтобы можно было проводить миссионерскую деятельность среди многочисленных славян, живущих на территории Византийской империи. Без какого бы то ни было сомнения можно утверждать, что азбука эта была создана по политическим причинам, в целях византийской политики, и надо опровергнуть любые утверждения, настаивающие на самоинициативе со стороны Константина-Кирилла и его брата, на славянском патриотизме и других в этом роде.

На этом начальном этапе развития первой славянской азбуки Болгария никакого отношения к ней не имела. К 862/863 году, что считается крайней датой создания славянской азбуки, Болгария была всё ещё языческим государством и в этой азбуке не нуждалась. По этой же причине невозможна и так называемая Брегальнишская миссия, будто бы состоявшаяся перед сарацинской миссией, т. е. около 850 – 851 годов, поскольку в это время указанная территория находилась в пределах болгарского государства и любые христианизирующие миссии со стороны Византии были невозможны и нем*ы*слимы. Сообщения об этой миссии являются очевидным детищем поздней легендарной традиции.[4]

Славянская азбука, глаголица, продолжала ничего общего не иметь с Болгарией вплоть до смерти Мефодия в 885 году, несмотря на существующие сообщения о связях Мефодия с Борисом – у Феофилакта Охридского.[5] Славянская азбука явилась в Болгарии после разгрома византийской миссии в Моравии. В это время в Болгарию прибыли

2 Флоря 1981: 86-87; Климент Охридски 1973: 135-136.
3 Успенский 2005: 63.
4 Чешмеджиев 1993: 90-100; Чешмеджиев 2001: 86-91.
5 Vita Clementis 1994: 16.

некоторые из учеников Кирилла и Мефодия – Климент, Наум и Ангеларий по Дунаю до Белграда, а остальные через Венецию и Константинополь. Сообщение о первых троих имеется в Пространном житии Климента Охридского (конец XI – начало XII века), а об остальных, которые по имени не упоминаются – в самом старом житии Наума (X в.). Из последнего получаем сведение и о чём-то ином – об отношении Византии к распространению славянской литургии, и в частности славянской азбуки в Болгарии:

„Да будет ведомо всем читающим, как выше написали, как много мучили их еретики, а других, пресвитеров и дьяконов, продали евреям по цене. Евреи взяли их и повели в Венецию, и, когда продали их, по промыслу Божию пришел тогда в Венецию из града Константина муж от цесаря, выполняя поручение цесаря. И узнав о них, муж цесаря выкупил их и, взяв их, отвёл в град Константина, и сказал о них цесарю Василию. И устроили их снова в их чине и сане пресвитеров и дьяконов, как и раньше было, и дали им содержание, и никто из них не умер в неволе, но одни под опекой цесаря в граде Константина спокойно окончили свои дни, и другие, придя в Болгарскую землю, окончили свои дни спокойно с великой честью".[6]

Из приведённого источника явствует, что, посылая часть учеников Кирилла и Мефодия в Болгарию, Василий I Македонянин поддерживал развитие славянской литургии и соответственно глаголической азбуки там.[7] В связи с этим мне хочется припомнить гипотезу Малишевского, Туницкого и Златарского о том, что в Константинополе была церковь, в которой служили на славянском языке, а также гипотезу Ф. Дворника, что в Константинополе был основан и славянский книжный центр.[8] По мнению болгарского исследователя Б. Мирчевой, в Константинополе был славянский скрипторий.[9]

Если говорить конкретно о глаголице и об отношении Византии к ней, неминуемо бросается в глаза следующая параллель. Согласно интересному наблюдению хорватского исследователя Нады Клаич, глаголическая письменность получила развитие в той части территории Далмации, которая была раньше под византийской властью.[10]

В связи с переносом славянской литургии и книжности, написанной на глаголической азбуке, существует еще одна проблема. В науке уже ставился вопрос о том, как именно осуществилось это в чисто техническом плане. Очевидно, что выгнанные из Моравии,

6 Флоря, Турилов, Иванов 2000: 286-287; срв. Иванов 1931: 306; Иванова 1986: 80.
7 Златарски 1971: 229-230, который, однако, пренебрегает этим сведением, потому что оно противоречит его идее о том, что введение славянской литургии коснулось бы интересов греческого духовенства в Болгарии, так как этим образом строилась народная болгарская иерархия.
8 Златарски 1971: 230; Dvornik 1979: 15; Бояджиев 2000: 90.
9 Мирчева 2004: 89-90.
10 Klaić 1965: 225-279; Флоря, Турилов, Иванов 2000: 290, бел. 7 (Б. Н. Флоря); Велчева 1999: 133.

„влекомые голыми в зимнее время по тернию" Климент, Наум и Ангеларий не были в состоянии переносить книги или, по меньшей мере, перенесли их в ограниченном объёме. Другая часть, вероятно, была перевезена через Константинополь, хотя в этом отношении сыграл бы роль, пожалуй, эвентуальный славянский скрипторий там, поскольку проданные в рабство ученики также ничего не могли бы переносить. К счастью, в источниках имеются известия, которые могут помочь при выяснении этой проблемы. Как говорит Константин Багрянородный:

„После смерти этого Свендоплока, пробыв в мире один год, они впали в раздоры и вражду меж собою, затеяв междоусобную войну друг с другом. Турки, явившись, совершенно разгромили их и завладели их страною, в которой живут и ныне. Остатки населения рассеялись, перебежав к соседним народам, булгарам, туркам, хорватам и к прочим народам".[11]

Константин VII Багрянородный еще в нескольких местах говорит о гибели Великой Моравии под ударами венгров, но это место важно и для нас, так как рассказывает о переселении части моравского населения в Болгарию. Подобное сведение существует и в самом старом славянском житии Св. Наума Охридского, где говорится:

„А (жители) Моравской земли, как предрёк святой Мефодий архиепископ, за беззакония дел их, и ереси, и за изгнание правоверних отцов и за страдания, которые они приняли от еретиков, которым они поверили, скоро подверглись наказанию от Бога. Прошло немного лет, и пришли венгры, народ пеонский, и захватили землю их и опустошили, а те, кого не пленили венгры, бежали в Болгарию, и осталась их опустевшая земля под властью венгров".[12]

По мнению некоторых авторов, эти сообщения о гибели Великой Моравии[13] и о выселении ее населения, не подтверждаются археологическими раскопками, проведёнными в самом ядре государства. Они свидетельствуют о разрушении и запустении ряда больших центров Великой Моравии, в других, однако, население сохранилось. Венгерские поселения были только на южных окраинах территории Великой Моравии.[14] Даже если допустим, что это так[15], всё же эти повторяющиеся сообщения свидетельствуют о том, что действительно было какое-то, притом значительное, переселение населения из Великой Моравии в Болгарию и Хорватию.[16]

11 Константин Багрянородный 1989: 169; Constantinus Porphirogeninus 1964: 215-216; Constantine Porphyrogenitus 1967: 180-181.
12 Флоря, Турилов, Иванов 2000: 287; Иванов 1931: 307; Иванова 1986: 80. Дуйчев 1972: 365-366.
13 О локализации Великой Моравии см. Младенова 1999: 35; Чешмеджиев 2000: 176-186.
14 Константин Багрянородный 1989: 399-400, бел. 4, 393-394, бел. 23; Флоря, Турилов, Иванов 2000: 291.
15 Грот 1881: 334, 400; Младенова 1999: 41-42.
16 Moravcsik 1958: 378; Дуйчев 1972: 365-366.

Отмечая факт, что это два славянских государства, которые употребляли глаголицу, считаю, что подобное переселение было возможно, например, во время большого мадьярского нападения 894 года, после смерти князя Святополка, о котором сообщают Фульденские анналы.[17] Можно предположить, что часть этого населения поселилась в области Кутмичевица, сегодня на территории Македонии и Южной Албании, где Климент, прозванный после своей смерти Охридским, был эпископом с 893 г.[18] и экзархом „третьей части Болгарского царства".[19] Об этом свидетельствует, может быть, топонимика в этих районах, где встречаются местные названия, как Морава (река и гора!), Дунай, Дунавец (реки) и даже Богемия (долина).[20] Хронология здесь не вполне ясна, но можно предположить и другое – что Климент был рукоположен эпископом после прибытия этого населения в Болгарию или что, по меньшей мере, тогда он стал экзархом третьей части Болгарского царства, как величается он в так называемом Списке Охридских архиепископов (Каталоге Дюканжа).[21]

Одновременно с тем уже нельзя поддерживать тезис о том, что глаголица распространялась преимущественно в юго-западных пределах Болгарского государства, а кириллица – в Северо-западной Болгарии.[22] По наблюдениям некоторых авторов (например, И. Гылыбова, К. Попконстантинова), по сей день в Северо-западной Болгарии найдено значительное количество глаголических надписей, число которых постоянно нарастает, а существует и много неопубликованных, вроде тех в монастыре близ села Черноглавци, Шуменской области.[23] С другой стороны, в юго-западных болгарских землях найдены только отдельные буквы на колонне в церкви Святых Архангелов в монастыре Святого Наума и несколько букв в одном святогорском акте с 982 года, которые можно принять условно.[24] Иными словами, эпиграфический материал категорически опровергает мнение, что глаголица не была известна в Северо-западной Болгарии, что она распространялась единственно в юго-западных областях. Глаголические надписи и граффити доказывают несостоятельность противопоставления кириллического Преслава и глаголического Охрида. Более того, на стенах Круглой церкви в Преславе мы имеем наиболее старые и локализованные остатки глаголического письма.[25] Очень

17 Annales Fuldenses 1960: 47; Reginonis 1960: 308; Analista Saxo 1965: 143; Грот 1881: 329; Златарски 1971: Дуйчев 1972: 365-366; Boba 1986: 64-65; Коледаров 1987: 173; Димитров 1998: 36-37.
18 Станчев, Попов 1988: 42.
19 Иванов 1931: 565.
20 К. Г. 1891: 181-182; Кънчов 1911: 119; Селищев 1931: 56.
21 Иванов 1931: 565.
22 Мошин 1963: 55-56.
23 Велчева 2000: 84.
24 Иванов 1931: 53; Добрев, Попконстантинов 1985: 667-668.
25 Гошев 1961: 40-41, 46-66.

важны в связи с этим обнаруженные смешанные глаголическо-кириллические надписи, включительно на амулетах. Наблюдения свидетельствуют о том, что авторы этих надписей свободно переходили с одной графической системы на другую, то есть, что они хорошо владели ими. Интересной особенностью некоторых из амулетов является использование букв так называемой угловатой глаголицы, свидетельствующее о том, что она характерна не только для хорватских памятников![26] С другой стороны, именно в юго-западных болгарских областях находится одна из самых древних датированных болгарских кириллических надписей – Самуилова надпись 993 года.[27] Итак, ни в коем случае уже нельзя поддерживать вывод, что славянские азбуки – глаголица и кириллица – были созданы на фонетической базе двух родственных, но всё же разных языковых групп, на чём настаивает В. Мошин.[28]

Если обратиться к сохранившимся рукописям, можно установить, что вопрос о принадлежности древнейших из них к той или иной школе чрезвычайно сложен. До нас дошло слишком мало памятников, которые бы в своей целости соблюдали довольно последовательно те или иные нормы, чтобы на их основании прийти к генеральным выводам, несмотря на накопившуюся традицию.[29] Противопоставление обоих болгарских книжных центров по признаку глаголица – кириллица очевидно не является продуктивным. [30]

Кириллица возникла в Болгарии вероятно в конце IX века. По какой причине пришлось создавать ещё одну азбуку, если уже существовала глаголица? На этот вопрос тяжело дать однозначный и категорический ответ, хотя было уже немало попыток.[31] Это ещё один „проклятый вопрос", словами Бориса Успенского. Уже нельзя поддерживать идею, что создание кириллицы можно представить как однократный акт, совершённый Климентом Охридским, как принимал ещё П. Й. Шафарик и поддерживали такие авторы, как А. Воронов, Г. Баласчев и др., преимущественно на основании хорошо известного пассажа в Кратком житии Климента Охридского, написанного охридским архиепископом Дмитрием Хоматианом, что он придумал другие формы для букв.[32] Это мнение ещё в своё время было атаковано А. Гильфердингом, А. Лескином и Е.

26 Попконстантинов 2006: 316; ср. Велчева 1999: 135.
27 Иванов 1931: 23-25; Гълъбов 1980: 44; Попконстантинов 1987: 283-284; Добрев, Попконстантинов 1985: 668-669.
28 Мошин 1963: 57; ср. Гошев 1961: 13-14; Алексова 1989: 116.
29 Гълъбов 1986: 119-120; Гълъбов 1980: 44; Велчева 2000: 83; Велчева 1999: 90 сл.; Бояджиев 2000: 94.
30 Бояджиев 2000: 94; Флоря, Турилов, Иванов. 2000: 97-98.
31 Добрев 1995: 309 сл.
32 Иванов 1931: 320-321; Милев 1966: 127-131; Иванова 1986: 396.

Голубинским, а сегодня уже может считаться преодолённым,[33] несмотря на то, что существует ещё одно подобное сообщение – в Первом греческом житии Св. Наума Охридского.[34]

Большинство современных учёных принимает, что вторая славянская азбука была создана под влиянием сильной греческой культуры и письменности,[35] хотя существует и мнение, что кириллица возникла на основании пресловутых праболгарских рун.[36] До крещения в болгарской ханской канцелярии употреблялся греческий язык. Праболгарские надписи написаны на греческом. Широкое употребление греческого эпиграфического письма является важной культурно-исторической предпосылкой для дальнейшего восприятия и распространения кириллической азбуки в Болгарии. Сходство (пра)болгарских надписей на греческом и староболгарских кириллических эпиграфических памятников в некоторых отношениях настолько велико, что некоторые авторы говорят о непрерывающейся эпиграфической традиции болгар от времени хана Омуртага (814 – 836) до времени царя Симеона (893– 927). Этот период можно было бы расширить, поскольку первые праболгарские надписи восходят ко времени хана Тервела (701– 718). Надо, однако, подчеркнуть, что нигде в докиррилических эпиграфических памятниках не найдено и следа негреческих кириллических знаков.[37]

Не легче представляется и ответ на вопрос почему обе славянские азбуки продолжили своё сосуществование так долго – вплоть до конца XII века и даже немного позднее.[38] Но это факт – глаголические рукописи существовали до указанного времени. Указанный факт категорически опровергает любые идеи о том, что в 893 году на Преславском соборе была осуществлена замена глаголицы на кириллицу – пресловутое „**прѣложение книгъ**" в „Повести временных лет", иными словами, что смена азбук произошла вследствие какого-то государственного акта, что это был вопрос государственной политики и тому подобное.[39] Очевидно, в Болгарии были книжные центры, которые пользовались более старой из азбук, и никто ничего против них не имел. Это касается и периода после падения болгарских земель под византийскую власть, поскольку и с того времени сохранились глаголические надписи. Разумеется, нельзя упускать из виду и книжные центры, находящиеся за пределами болгарских земель, в которых работали

33 Станчев, Попов. 1986: 41; Бояджиев 2000: 87-90; Бакалов 2010: 595; Илиев 2010: 178-180.
34 Trapp 1975: 176-177; Бърлиева 1987: 129-144; Бояджиев 2000: 87-90.
35 Турилов 2006: 540-541.
36 Popkonstantinov, Kronsteiner 1994: 63.
37 Добрев 1995: 312.
38 Велчева 1999: 128-130.
39 Бакалов 2010: 597.

богарские книжники – Синай, Афон, Ерусалим,[40] может быть, Вифиния, а почему бы и не Южная Италия ? Постепенная замена глаголицы на кириллицу происходила в результате естественного процесса культурных взаимодействий между разными азбучными системами – славянскими и греческой.

БИБЛИОГРАФИЯ

Annales Fuldenses 1960 = Annales Fuldenses – In: Fontes Latini Historiae Bulgaricae. T. II. Serdicae 1960.

Analista Saxo 1965 = Analista Saxo. - In: Fontes Latini Historiae Bulgaricae. T. III. Serdicae 1965

Boba 1986 = Boba I. Novi pogled na povijest Moravie. Split 1986.

Constantine Porphyrogenitus 1967 = Constantine Porphyrogenitus. De Administrando Imperio. Greek text ed. By G. Moracsik, engl. Transl. by R. J. H. Jenkins, Dumbarton Oaks, 1967.

Constantine Porphyrogenitus 1964 = Constantinus Porphirogeninus, De Administrando imperio. – In: Fontes Graeci Historiae Bulgaricae. T. IX, 1964.

Dvornik 1979 = Dvornik F. Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies. London 1979.

Klaic 1965 = Klaic N. Historijska podloga hrvatskoga glagokjastva u X I XI stoljecu. – Slovo, t. 15-16, 1965.

Moravcsik 1958 = Moravcsik G. Byzantinoturcica. т. 1. Berlin, 1958.

Popkonstantinov, Kronsteiner 1994 = Popkonstantinov K., O. Kronsteiner. Die altbulgarieschen Inschriften. Salzburg 1994.

Reginonis 1960 = Reginonis Chronikon. – In: Fontes Latini Historiae Bulgaricae. T. II. Serdicae 1960.

Trapp 1975 = Trapp E. Die Viten des hl. Naum von Ochrid. – Byzantinoslavica, 1975, т. 35.

Vita Clementis 1994 = Vita Clementis. – В: Илиев И. Произведения на Теофилакт Охридски, архиепископ Български, отнасящи се до българската история. – In: Fontes Graeci Historiae Bulgaricae. T. IX/2, C. 1994.

Алексова 1989 = Алексова Б. Епископијата на Брегалница, прв словенски црковен и културно-просветен центар во Македонијал Прилеп 1989.

Бакалов 2010 = Бакалов Г. Покръстването на българите и въвеждането на кирилицата. – В: **Пэние мало**

40 Велчева 1999: 117-119.

Гєѡргиѭ. Сб. в чест на 65-годишнината на проф. дфн Георги Попов. С. 2010.

Бояджиев 2000 = Бояджиев А. Св. Климент Охридски и глаголицата. – Кирило-Методиевски студии. кн. 13, С. 2000.

Бърлиева 1987 = Бърлиева С. Пространното гръцки житие на Наум Охридски. – Старобългарска литература, 1987. Т. 20.

Велчева 1999 = Велчева Б. Късната българска глаголица. – Кирило-Методиевски студии. Кн. 12. С. 1999.

Велчева 2000 = Велчева Б. Св. Климент и глаголицата. – Кирило-Методиевски студии. Кн. 13. 2000.

Гошев 1961 = Гошев И. Старобългарски глаголически и кирилски надписи от IX и X в. С. 1961.

Грот 1881 = Грот К. Я. Моравия и мадьяры. Спб. 1881.

Гълъбов 1986 = Гълъбов И. Ранни школи на старобългарския книжовен език. – В: Гълъбов И. Избрани трудове по езикознание. С. 1986.

Гълъбов 1980 = Гълъбов И. Старобългарски език с увод в славянското езикознание. С. 1980.

Димитров 1998 = Димитров Х. Българо-унгарски отношения през средновековието. С. 1998.

Добрев, Попконстантинов 1985 = Добрев И., К. Попканстантинов, Епиграфика старобългарска. – Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. С. 1985.

Добрев 1995 = Добрев И. Кирилица. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. т. 2. С. 1995.

Дуйчев 1972 = Дуйчев И. Връзки между чехи, словаци и българи през средновековието. – Българско средновековие. С. 1972.

Златарски 1971 = Златарски В. Н., История на българската държава през средните векове. Т. 1 – Първо българско царство. Ч. 2 – От славянизацията на държавата до падането на Първото царство, С. 1971.

Иванов 1931 = Иванов Й. Български старини из Македония. С. 1931.

Илиев 2010 = Охридският архиепископ Димитър Хоматиан и българите. С. 2010.

К. Г. 1891 = К. Г. География на Корча и околността и. – Книжици за прочит. Солун 1891, кн. VIII-IX.

Климент Охридски 1973 = Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3 (подг. за печат Б. Ст. Ангелов и Х. Кодов). С. 1973.

Коледаров 1987 = Коледаров, П., Съдбата на северозападните български пределиз през IX век. – Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С. 1987.

Константин Багрянородный 1989 = Константин Багрянородный. Об управление империи. Текст, перевод, коментар. Под ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева, М. 1989.

Кънчов 1911 = Кънчов В. Орохидрография на Македония. Пловдив 1911.

Мирчева 2004 = Мирчева Б. Един акростих – криптограма на Константин Преславски в Канон за св. Димитър Солунски ? – Wiener Slavistisches Jahrbuch. B. 50, 2004.

Младенова 1999 = Младенова М. Кирило-Методиевата география и езикова история или как западните славяни, Кирил и Методий и какво е (о)станало после. С. 1999.

Мошин 1963 = Мошин В. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X-XV вв. – Труды отдела древнерусской литературы. 1963, кн. XIX.

Попконстантинов 1987 = Попконстантинов К. Глаголическата писмена традиция в средновековна България през IX-XI в. (по епиграфски данни). – Кирило-Методиевски студии. кн. 4, 1987.

Попконстантинов К. = Попконстантинов К. Оловен амулет палимпсеест с глаголико-кирилски текст. –

В: Тангра. Сборник в чест на 70-годишнината на акад. Васил Гюзелев. С. 2006.

Селищев 1931 = Селищев А. М. Славянское население в Албании. С. 1931.

Станчев, Попов 1988 = Станчев К., Г. Попов, Климент Охридски, живот и творчество. С. 1988.

Иванова 1986 = Стара българска литература. Т. 4 – Житиеписни творби (съст. И ред. К. Иванова). С. 1986.

Турилов 2006 = Турилов А. А. Глаголица. – Православная энциклопедия. т. XI. М. 2006.

Тъпкова-Заимова, Чешмеджиев 2005 = Тъпкова-Заимова В., Д. Чешмеджиев, Етническият произход на Кирил и Методий. - Славянски диалози. 1, 2005.

Тъпкова-Заимова, Чешмеджиев 2003 = Тъпкова-Заимова В., Д. Чешмеджиев, Произход на Кирил и Методий. - В: Кирило-Методиевска енциклопедия. т. 3. С. 2003.

Успенский 2005 = Успенский Б. О произхождении глаголицы. – Вопросы языкознания. 2005, № 1.

Флоря 1981 = Сказания о начале славянской письменности (Вступ. статья, перевод и коментарии Б. Н. Флори). М. 1981.

Флоря, Турилов, Иванов 2000 = Флоря, Б. Н., А. А. Турилов, С. А. Иванов, Судьбы Кирилло-Мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. Спб. 2000.

Чешмеджиев 2000 = Чешмеджиев Д. „Моравия" и „Велика Моравия" в средновековната българска традиция. – Кирило-Методиевски студии. Кн. 13, С. 2000.

Чешмеджиев 1993 = Чешмеджиев Д. За някои аспекти на култа към Кирил и Методий през Второто българско царство (извън Атонско-Търновската реформа). - Исторически преглед. 1993, кн. 6.

Чешмеджиев 2001 = Чешмеджиев Д. Кирил и Методий в българската историческа памет през средните векове. Академично издателство "Проф. М. Дринов". С. 2001.

Η Κυριλλικη Γραφη το Ιστορικο Πλαισιο της Δημιουργιας και της Εδραιωσης της στον Κοσμο των Σλαβων

Αγγελική Δεληκάρη
Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

Ήδη σε πηγές του 9ου αι. (όπως στους *Βίους* των αγίων Κωνσταντίνου-Κυρίλλου, Μεθοδίου, Κλήμη "Αχρίδας", Οσίου Ναούμ κ.ά.) εντοπίζονται νύξεις για το ζήτημα της δημιουργίας της σλαβικής γραφής[1], καθώς και για την αναγκαιότητα υπάρξης ιδιαίτερων γραμμάτων που θα απέδιδαν επακριβώς τους φθόγγους εκείνους που προσιδιάζουν στη σλαβική γλώσσα. Με το τελευταίο αυτό θέμα ασχολήθηκε διεξοδικά ο

1 Βλ. *Βίος Κωνσταντίνου-Κυρίλλου* 14 [σσ. 80-81 Ταχιάος], και *Βίος Μεθοδίου* 5 [σ. 198 Ταχιάος] (βλ. τη νεοελληνική μετάφραση στο Α.-Αι. Ταχιάος, *Κύριλλος και Μεθόδιος. Οι αρχαιότερες βιογραφίες των Θεσσαλονικέων εκπολιτιστών των Σλάβων*, Θεσσαλονίκη 2008)· Θεοφύλακτος, *Βίος Κλήμη* ΙΙ 7 [σ. 82, 59-61 Iliev]: *τυχόντες οὖν τοῦ εὐκταίου τούτου χαρίσματος ἐξευρίσκουσι μὲν τὰ σθλοβενικὰ γράμματα, ἑρμηνεύουσι δὲ τὰς θεοπνεύστους Γραφὰς ἐκ τῆς ἑλλάδος γλώττης εἰς τὴν βουλγαρικήν*, και ό.π. IV 16 [σ. 85, 190-191 Iliev]: *γράμματά τε ἐξεύραντο, καθ' ἃ προειρήκαμεν, καὶ τὴν τῶν Γραφῶν ἐπὶ τὸ βουλγαρικὸν μετάθεσιν ἐποιήσαντο* (βλ. I. Iliev, «The Long Life of Saint Clement of Ochrid», *Byzantinobulgarica* 9 (1995) 62-120)· Δημήτριος Χωματηνός, *Βίος Κλήμη* 2 [σ. 174, 16-18 Milev]: *γραφήν, μεταγλωττισθεῖσαν συνεργείᾳ τῇ κρείττονι πρὸς τὴν ἐνθάδε Βουλγάροις διάλεκτον ὑπὸ Κυρίλλου, τοῦ ὡς ἀληθῶς θεοσόφου καὶ ἰσαποστόλου πατρὸς* (βλ. A. Milev, *Grăčkite žitija na Kliment Ochridski. Uvod, tekst, prevod i objasnitelni beležki*, Sofija 1966)· *Βίος Ναούμ* (1) [σ. 170, 53-56 Trapp]: *εἶτα καὶ γραμμάτων ἰδιαιτάτη ἐφεύρεσις καὶ τῶν λέξεων ἀκριβεστάτη κατανόησις, δι' ὧν τὴν τῆς θείας γραφῆς εἰς τὸ βουλγαρικὸν ἑλληνικοῦ μεταγλώττισιν τοῖς ἐνδαπίοις λαοῖς προξενήσουσι·* ό.π. [σ. 170, 60-61 Trapp]: *γράμματά τε ἐφεῦρον τῇ τῶν Βουλγάρων διαλέκτῳ κατάλληλα*, και ό.π. [σ. 176, 185-186 Trapp]: *καὶ τῆς τῶν γραφῶν κατὰ τὴν σφῶν διάλεκτον παρ' αὐτῶν ἐπινοηθείσης καὶ τελεσθείσης* (βλ. E. Trapp, «Die Viten des H. Naum von Ochrid», *Byzantinoslavica* 35 (1974) 161-185 (στις σσ. 168-182 το ελληνικό κείμενο του εκτενούς *Βίου* με παράλληλη γερμανική μετάφραση)· *Βίος Ναούμ* (2) [σ. 183, 11-14 Trapp]: *ἐμεταγλώττισαν τὴν θείαν γραφήν, παλαιάν τε καὶ νέαν, ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴν εἰς τὴν γλῶσσαν τῶν Βουλγάρων φέροντες εἰς μεγάλην κατάληψιν τὴν βουλγαρικὴν διάλεκτον μὲ τὰ στοιχεῖα καὶ μὲ κάποιες λέξεις, ὁποῦ αὐτοὶ ἐφεύρηκαν* (βλ. Trapp, «Die Viten»· στις σσ. 183-185 το ελληνικό κείμενο του σύντομου *Βίου* με παράλληλη γερμανική μετάφραση), κ.ά.

μοναχός Χραμπρ (9ος/10ος αι.)[2] στην πραγματεία του *O pismenech* (*Περί γραμμάτων*). Ο βούλγαρος αυτός λόγιος προερχόταν πιθανότατα από τη Σχολή της Πρεσλάβας και έζησε κατά την περίοδο της μετάβασης από το γλαγολιτικό στο κυριλλικό αλφάβητο. Στο κείμενό του αποτυπώνονται απόψεις της βουλγαρικής κοινωνίας σχετικά με την εισαγωγή ενός αλφαβήτου πιο ευέλικτου (με λιγότερα γράμματα) από το ισχύον σλαβικό. Στην ένσταση για τα 38 γράμματα του σλαβικού αλφαβήτου, ο Χραμπρ απαντούσε ότι και το ελληνικό διέθετε 38 χαρακτήρες, αφού στα 24 γράμματα προσέθετε τους 11 διφθόγγους καθώς και τα 3 σύμβολα που αντιστοιχούν στους αριθμούς 6, 90 και 900[3].

Η τάση της βουλγαρικής κοινωνίας για απλούστευση της γραφής διαφαίνεται και στον σύντομο *Βίον* του Αγίου Κλήμη: *ἐσοφίσατο δὲ* [sc. ο Κλήμης] *καὶ χαρακτῆρας ἑτέρους γραμμάτων πρὸς τὸ σαφέστερον ἢ οὓς ἐξεῦρεν ὁ σοφὸς Κύριλλος*[4]. Ο συγγραφέας του *Βίου* Δημήτριος Χωματηνός υποδείκνυε τον Κλήμη ως τον δημιουργό της νέας σλαβικής γραφής (δηλ. της κυριλλικής). Αλλά και στον εκτενή *Βίον* του οσίου Ναούμ εντοπίζεται ένα

2 Η βιβλιογραφία για την αινιγματική προσωπικότητα του Χραμπρ και την πραγματεία του είναι εκτενέστατη. Ενδεικτικά βλ. K. M. Kuev, *Černorizec Chrabăr*, Sofija 1967 (όπου και έκδοση 73 παραλλαγών του έργου)· A. Džambeluka-Kossova (εκδ.), *Černorizec Chrabăr - O pismenech. Kritičesko izdanie*, Sofija 1980 (κριτική έκδοση του κειμένου). Βλ. ακόμη J. Vajs, «Chrabrova apologie "O písmenech" a grafika», *Byzantinoslavica* 7 (1937-1938) 158-163· I. Snegarov, «Černorizec Chrabăr», στο: *Chiljada i sto godini slavjanska pismenost 863-1963. Sbornik v čest na Kiril i Metodij*, Sofija 1963, σσ. 305-311 και 314-319· V. Tkadlčik, «Le moine Chrabr et l'origine de l'écriture slave», *Byzantinoslavica* 25 (1964) 75-92· Sm. Gečev, «Kăm văprosa za avtorstvoto na Chrabrovata apologija», *Literaturna misăl* 19/4 (1975) 87-101· V. Velčev, «Chrabrovoto skazanie "za bukvite". Zaštita i văzchvala na bălgarskata i slavjanskata kultura», στο έργο του ίδιου *Ot Konstantin Filosof do Paisij Chilendarski*, Sofija 1979, σσ. 56-71· B. Angelov, *Starobălgarski pisateli. Očerci*, Sofija 1981, σσ. 79-87· D. Petkanova, *Černorizec Chrabăr*, Sofija 1984· G. Ziffer, «Le fonti greche del monaco Chrabr», *Byzantinoslavica* 56/3 (1995) [= *ΣΤΕΦΑΝΟΣ. Studia byzantina ac slavica Vladimíro Vavřínek ad annum sexagesimum quintum dedicata*] 561-570, και Chr. Trendafilov, «Preslavski izvori za traktata "Za bukvite" na Černorizec Chrabăr», *Preslavska knižovna škola* 7 (2004) [= *Izsledvanija v pamet na profesor Ivan Gălăbov*] 279-291 (όπου αναφέρεται αναλυτικά στις απόψεις των διαφόρων μελετητών). Για βιβλιογραφία σχετικά με τις εκδόσεις του έργου βλ. G. Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865-1459*, München 2000, σ. 239.

3 Σχετικά με τις θέσεις του Χραμπρ, ο οποίος υπερασπιζόταν σθεναρά τη σλαβική γραφή (μάλλον γλαγολιτική), βλ. A. Dostál, «Les origines de l'apologie slave par Chrabr», *Byzantinoslavica* 24 (1963) 236-246· Tkadlčik, «Le moine Chrabr», σσ. 83-85· Velčev, «Chrabrovoto skazanie», σσ. 70-83· G. Ziffer, «Zur Komposition des Traktats "Über die Buchstaben" des Mönchs Chrabr», *Die Welt der Slaven* 40 (1995) 58-75 (ο οποίος, εξετάζοντας τη μορφή του έργου, προβαίνει σε σημαντικές παρατηρήσεις σχετικά με τον απολογητικό ή μη χαρακτήρα του. Ευχαριστώ τον συνάδελφο κ. G. Ziffer για την αποστολή του άρθρου του), και A. Avenarius, *Ο βυζαντινός πολιτισμός και οι Σλάβοι. Το πρόβλημα της πρόσληψης και του μετασχηματισμού του βυζαντινού πολιτισμού από τους σλαβικούς λαούς (από τον 6ο έως τον 12ο αιώνα)* (μετάφρ. Αγγελική Δεληκάρη), Αθήνα 2008, σσ. 284-289. Βέβαια ο Trendafilov, «Preslavski izvori», σ. 291, θεωρεί ότι το έργο ανταποκρίνεται πλήρως στις θέσεις του τσάρου Συμεών καθώς και των λογίων του στενού ιδεολογικά κύκλου του. Πιστεύει ότι πιθανόν το έργο γράφτηκε από κάποιον από αυτούς, με πρωτοβουλία του βούλγαρου ηγεμόνα και με τη δική του ενεργό συμμετοχή.

4 Βλ. Δημήτριος Χωματηνός, *Βίος Κλήμη* 9 [σ. 180, 13-14 Milev]. Βλ. και A. Bojadžiev, «Sv. Kliment Ochridski i kirilicata», στο: *Kliment Ochridski – Život i delo* [Kirilo-Metodievski Studii 13], Sofija 2000, σσ. 87-89.

χωρίο παρόμοιου περιεχομένου: *καὶ ἣν πολιτείαν θεάρεστον ἐξεπαίδευσε* [sc. ο Κλήμης] *καὶ θείων γραμμάτων τύποις τῇ τῶν διδαγμάτων γλώσσῃ προσφόροις, ἐπλάτυνεν ἐν τοῖς τῶν Βουλγάρων πέρασιν*[5]. Για τη διαδικασία μετάβασης στο νέο σύστημα γραφής απαιτήθηκε βέβαια κάποιο χρονικό διάστημα έως ότου ολοκληρωθεί (είναι γνωστό ότι γλαγολιτικά κείμενα χρονολογούνται και σε μεταγενέστερες περιόδους, αφού προφανώς υφίστατο αρχικά παράλληλη χρήση των δύο γραφών, με εμφανές όμως το προβάδισμα της κυριλλικής)[6]. Αυτό βέβαια δεν σήμαινε, κατά τη γνώμη μου, ότι το γλαγολιτικό αλφάβητο ήταν δυσλειτουργικό. Σύμφωνα με τον Χραμπρ δεν συνέβαινε κάτι τέτοιο· ο ίδιος μάλιστα υποστήριζε το αντίθετο.

Οι πραγματικοί λόγοι που κατέστησαν επιτακτική τη διαμόρφωση του νέου σλαβικού αλφαβήτου πρέπει να αναζητηθούν μάλλον στις συνθήκες που επικρατούσαν την περίοδο αυτή στην ανερχόμενη πολιτικά Βουλγαρία και στις επιδιώξεις των ηγεμόνων της. Αν δεν υπήρχε πολιτική παρέμβαση, θα ήταν δυνατόν η γλαγολιτική γραφή να επικρατήσει στη Βουλγαρία και να διαδοθεί ως η κατεξοχήν σλαβική γραφή και στους υπόλοιπους Σλάβους (π.χ. στους Ανατολικούς Σλάβους οι οποίοι εκχριστιανίστηκαν αργότερα). Η μετάβαση από το γλαγολιτικό στο κυριλλικό αλφάβητο συνέβη, όπως μπορούμε να υποστηρίξουμε με βάση την εμφάνιση των πρώτων κυριλλικών κειμένων στο βουλγαρικό κράτος, προς τα τέλη του 9ου με αρχές του 10ου αι. και από την πλειοψηφία των μελετητών συνδέεται με τη Σύνοδο της Πρεσλάβας (το φθινόπωρο του 893)[7]. Καθοριστικό ρόλο στο εγχείρημα αυτό πρέπει σίγουρα να διαδραμάτισε ο τότε βούλγαρος ηγεμόνας. Ένα τόσο σημαντικό ζήτημα θα απαιτούσε τουλάχιστον την αποδοχή του (σε περίπτωση που δεν πρωτοστατούσε ο ίδιος σ' αυτό). Στην εξουσία κατά το διάστημα αυτό βρέθηκαν ο πρωτότοκος γιος του Βόρη και διάδοχός του Βλαδίμηρος Rasate (889-892/893) και ακολούθως ο τρίτος γιος του, ο μετέπειτα τσάρος

5 Βλ. *Βίος Ναούμ* (1) [σ. 176, 196-198 Trapp]. Βλ. ακόμη Bojadžiev, «Sv. Kliment Ochridski», σ. 89.

6 Βλ. G. Il'inskij, «Gde, kogda, kem i s kakoju celju glagolica byla zamenena "kirillicej"?», *Byzantinoslavica* 3 (1931) 85 (εικάζει ότι η διαμόρφωσή του άρχισε κατά τη διακυβέρνηση του Συμεών και ολοκληρώθηκε στα χρόνια της βασιλείας του γιου του Πέτρου).

7 Καθοριστικό ρόλο στη συζήτηση για τη δημιουργία και την εδραίωση της νέας γραφής κατέχει η ερμηνεία της έκφρασης пр҃ложенніе кннгъ (που απαντά στο παλαιορωσικό χρονικό *Povest vremennych let*, στη σλαβική μετάφραση (αρχές 10ου αι.) του έργου *Χρονογραφικόν σύντομον/Letopisec vskore* του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Νικηφόρου και στο *Učitelnoe evangelie* του Κωνσταντίνου Πρεσλάβας)· σχετικά βλ. V. Zlatarski, *Istorija na bălgarskata dăržava prez srednite vekove*, τ. 1: *Părvo bălgarsko carstvo*, μ. 2: *Ot slavjanizacijata na dăržavata do padaneto na Părvoto carstvo*, Sofija 2002 (3η φωτοτυπ. έκδ.), σσ. 255-261· Il'inskij, «Gde, kogda, Glagolica», σσ. 77-87· E. Aleksandrov, «Introniziraneto na knjaz Simeon – 893 g.», *Palaeobulgarica* 15/3 (1991) 16-17· H. Miklas, «Zur Stuktur des kyrillisch-altkirchenslavischen (altbulgarischen) Schriftsystems», *Palaeobulgarica* 12/3 (1988) 58-59· στον ίδιο, «Ot preslavskija săbor do preslavskata škola. Văprosi na grafematikata», *Palaeobulgarica* 17/3 (1993) 8, και Bojadžiev, «Sv. Kliment Ochridski», σσ. 99-106 (για τις ερμηνείες των διαφόρων μελετητών). Πρβ. ακόμη T. Slavova, «Glagoličeskata tradicija i preslavskata knižnina», *Palaeobulgarica* 23/1 (1999) 43-46 (η οποία προσπαθεί να αποδείξει ότι και μετά το 912 η γλαγολιτική γραφή χρησιμοποιούνταν στην Σχολή της Πρεσλάβας παράλληλα με την κυριλλική).

Συμεών (893-927). Η πολιτική που ακολούθησε ο πρώτος σημαδεύτηκε από την προσπάθεια επαναφοράς της ειδωλολατρείας, από διωγμούς εναντίον των Χριστιανών και από αρνητική στάση απέναντι σε κάθετι βυζαντινό (πολιτισμό και γλώσσα)[8]. Θα ήταν επομένως αντιφατικό να πρωτοστατήσει στη δημιουργία μιας γραφής που βασιζόταν στην ελληνική μεγαλογράμματη, όπως ήταν η κυριλλική, καθώς επίσης και να συνεργαστεί με τους πιθανούς δημιουργούς της, και μάλιστα αν αυτοί ανήκαν στον κλήρο. Ο ηγεμόνας που ενδεχομένως θα ενέκρινε και θα προωθούσε μια τέτοια εξέλιξη θα έπρεπε καταρχήν να είναι πεπεισμένος για τις ωφέλειες που θα επέφερε στη χώρα του ένα τέτοιο εγχείρημα, αλλά και να αναγνωρίζει την υπεροχή της ελληνικής γραφής ως κατάλληλου γραφικού συστήματος, στο οποίο θα μπορούσε να βασιστεί η νέα γραφή. Ένα τέτοιο πρόσωπο ήταν ο Συμεών[9].

Τίθεται βέβαια το ερώτημα ποιοι ήταν οι λόγοι που οδήγησαν τον νέο τσάρο στο καθοριστικό αυτό βήμα για το μέλλον των Σλάβων. Το γλαγολιτικό αλφάβητο που επικράτησε αρχικά στη Βουλγαρία είχε δημιουργηθεί για τις ανάγκες της κυριλλο-μεθοδιανής αποστολής στη Μεγάλη Μοραβία[10]. Ουσιαστικά ο Μοραβός ηγεμόνας Ραστισλάβ, προκειμένου να απομακρύνει το κράτος του πνευματικά αλλά κυρίως πολιτικά από τη λατινική επιρροή, προτίμησε να στραφεί στο Βυζάντιο[11]. Οι άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος, αν και σίγουρα γνώριζαν τη λατινική γλώσσα, με την οποία ο μοραβικός λαός θα ήταν εξοικειωμένος λόγω γειτνίασης με τους Φράγκους αλλά και προσηλυτισμού, προσπάθησαν παρόλα αυτά να δημιουργήσουν

8 Για τον Βλαδίμηρο Rasate και την πολιτική που ακολούθησε κατά τη διακυβέρνησή του βλ. *Reginonis Chronicon*, στο: *Monumenta Germaniae Historica* …, τ. 1, εκδ. G. H. Pertz, Leipzig 1925, σ. 580, 16-19 (= *Latinski izvori za bălgarskata istorija*, τ. 2, Sofija 1960, σ. 307): *Interea filius eius, quem regem constituerat longe a paterna intentione et operatione recedens, praedas coepit exercere, ebrietatibus, comessationibus et libidinibus vacare, et omni conamine ad gentilitatis ritum populum noviter baptizatum revocare*· I. Božilov, «Vladimir (Rasate)», στην: *Kirilo-Metodievska enčiklopedija*, τ. 1: *A-Z*, Sofija 1985, σσ. 449-450. Βλ. ακόμη Zlatarski, *Istorija na bălgarskata dăržava*, τ. 1/2, σσ. 244-254· I. Dujčev, «Vrăzki meždu čechi, slovaci i bălgari prez srednovekovieto», στο έργο του ίδιου *Bălgarsko srednovekovie*. *Proučvanija vărchu političeskata i kulturnata istorija na srednovekovna Bălgarija*, Sofija 1972, σσ. 357-364· *Istorija na Bălgarija,* τ. 2: *Părva bălgarska dăržava*, Sofija 1981, σσ. 236-237.

9 Σχετικά βλ. Zlatarski, *Istorija na bălgarskata dăržava*, τ. 1/2, σσ. 278-283· Tkadlčik, «Le moine Chrabr», σσ. 85-86· J. Andreev, «Narodnite săbori i političeskija život na Părvata bălgarska dăržava», *Istoričeski pregled* 27/4 (1971) 100-101, και Aleksandrov, «Introniziraneto», σσ. 10-17 (για τις συνθήκες ενθρόνισης του Συμεών).

10 Βλ. *Βίος Κωνσταντίνου-Κυρίλλου* 14 [σ. 80 Ταχιάος], και *Βίος Μεθοδίου* 5 [σ. 198 Ταχιάος]. Βλ. ακόμη Α.-Αι. Ταχιάος, *Κύριλλος και Μεθόδιος*, Θεσσαλονίκη 1992, σσ. 94-102, και V. Vavřinek, «Der Brief des mährischen Fürsten Rastislav an den Kaiser Michael III. und die Umstände der Einladung der byzantinischen Mission nach Grossmähren», στο: E. Konstantinou (επιμ.), *Methodios und Kyrillos in ihrer europäischen Dimension* [Philhellenische Studien 10], Frankfurt a. Main 2005, σσ. 329-343.

11 Εκτός από τα πνευματικά οφέλη που πίστευε ότι θα αποκομίσει το κράτος από τη συνεργασία αυτή, προφανώς θεωρούσε ότι με τη βυζαντινή αυτοκρατορία θα μπορούσε να δημιουργήσει ένα αντίπαλο δέος στον ενδεχόμενο πολεμικό συνασπισμό Φράγκων και Βουλγάρων εναντίον του. Βλ. και L. E. Havlík, «Bulgaria and Moravia between Byzantium, the Franks and Rome», *Palaeobulgarica* 13/1 (1989) 5-20.

ένα αλφάβητο μοναδικό που δεν θα θύμιζε το λατινικό αλλά ούτε και το ελληνικό[12]. Ως πιστά τέκνα του βυζαντινού Ουμανισμού οι δύο Απόστολοι των Σλάβων πρωτοτύπησαν, προσφέροντας στους Μοραβούς την ευκαιρία της ανάπτυξης του δικού τους ανεξάρτητου και αυτοδύναμου πολιτισμού[13]. Η γλαγολιτική γραφή όμως που προέκυψε χρησιμοποιήθηκε πιθανόν εντός των ορίων του μοραβικού κράτους και δεν είχε ίσως εξαρχής ευρεία διάδοση. Ωστόσο είναι γραφή που δημιουργήθηκε για να υπηρετήσει ένα μεγάλο πληθυσμιακά σύνολο ανθρώπων, και όχι μεμονωμένες εκκλησιαστικές ομάδες ανθρώπων (π.χ. μοναχικές αδελφότητες) που θα είχαν ανάγκη μιας κρυπτογραφικής, μυστικής γραφής[14]. Επίσης θα ήθελαν να γίνει γνωστή και να επικρατήσει στο σύνολο του σλαβικού κόσμου. Αυτή ήταν η αρχική ιδέα και των Βυζαντινών, αν κρίνουμε από τα λόγια του βυζαντινού αυτοκράτορα Μιχαήλ Γ΄ για τις προηγούμενες προσπάθειες εξεύρεσης μιας σλαβικής γραφής[15]. Ακόμη η γραφή συγκρίνεται με τις τρεις ιερές και ευρέως διαδεδομένες γραφές, την ελληνική, τη λατινική και την εβραϊκή. Αν επρόκειτο για μια μυστική, περιθωριακή γραφή δεν θα μπορούσε τεθεί ζήτημα σύγκρισης[16]. Οι «αδυναμίες» του γλαγολιτικού αλφαβήτου έγιναν εμφανείς στη Βουλγαρία, όπου οι εκδιωγμένοι μαθητές των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου βρήκαν καταφύγιο και στη συνέχεια πρωταγωνίστησαν στην εδραίωση του Χριστιανισμού (που σε ορισμένες περιοχές δεν είχε ολοκληρωθεί ακόμη) αλλά και στην πολιτισμική ανάπτυξη της χώρας. Η προϋπάρχουσα σλαβική γραφή, δηλ. η γλαγολιτική, σίγουρα βοήθησε στην ανάπτυξη του γραπτού πολιτισμού της[17].

Παρόλα αυτά ο Συμεών δεν ήταν μάλλον πλήρως ικανοποιημένος από τη χρήση του γλα-

12 Βλ. H. Miklas, «Schrift und Bild. Zur Darstellungsfunktion der Glagolica des Slavenlehrers Konstantin-Kyrill», στο: M. Schnitter – E. Vavra – H. Wenzel (επιμ.), *Vom Körper zur Schrift*, Sofia 2007, σσ. 45-75, και στον ίδιο, «Po sledite na Konstantinovata Glagolica», *Palaeobulgarica* 31/1 (2007) 3-26. Πρβ. ακόμη την άποψη του St. Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, London 1930, σσ. 140-141, ότι ο Κύριλλος δημιούργησε δύο αλφάβητα, το κυριλλικό για τους Σλάβους των Βαλκανίων και το γλαγολιτικό, όταν έφτασε στη Μεγάλη Μοραβία, προκειμένου να μην κινήσει υποψίες για ελληνική προπαγάνδα, αφού το κυριλλικό προσομοίαζε στο ελληνικό αλφάβητο.

13 Η προσπάθειά τους απέδωσε καρπούς, γεγονός που μαρτυρούν όλα τα κείμενα που θεωρούνται ότι μεταφράστηκαν ή γράφτηκαν εξαρχής στη Μεγάλη Μοραβία, καθώς και όσα εικάζεται ότι προέρχονται από τη μοραβική περίοδο.

14 Πρβ. τη σημαντική μελέτη για τη δημιουργία των «ιεραποστολικών αλφάβητων» της E. Uchanova, «L'alphabet glagolitique et les alphabets "missionaires" de l'Orient Orthodoxe», *Slavica occitania* 12 (Toulouse 2001) 365-390 (ευχαριστώ ιδιαίτερα τη συνάδελφο κ. E. Uchanova για την αποστολή του άρθρου της).

15 Βλ. *Βίος Κωνσταντίνου-Κυρίλλου* 14 [σσ. 80-81 Ταχιάος].

16 Η Αγία Γραφή είχε από νωρίς μεταφραστεί σε άλλες γλώσσες, ωστόσο η γλαγολιτική γραφή εμφανίζεται στις κυριλλο-μεθοδιανές πηγές ως μια γραφή που θα σημαδέψει την πολιτισμική πορεία των Σλάβων στον χριστιανικό κόσμο. Βλ. και παραπάνω, την υποσημ. 14.

17 Βλ. Δημήτριος Χωματηνός, *Βίος Κλήμη* 12 [σ. 180 Milev]. Βλ. ακόμη Βλ. I. Božilov, *Car Simeon Veliki (893-927): Zlatnijat vek na Srednovekovna Bălgarija*, Sofija 1983.

γολιτικού αλφαβήτου και επιζητούσε τη δημιουργία ενός νέου απλοποιημένου[18]. Αυτό δεν σήμαινε, όπως προαναφέρθηκε, ότι η γλαγολιτική ήταν μια γραφή δυσλειτουργική. Απλά ο Συμεών προερχόταν από ένα πολιτισμικό περιβάλλον διαφορετικό σε σχέση με το μοραβικό. Ο ίδιος καθώς και ο κύκλος των μορφωμένων Βουλγάρων που είχαν λάβει ελληνική παιδεία και ήταν καλοί γνώστες της ελληνικής γλώσσας[19], είχαν τη δυνατότητα να συγκρίνουν την ελληνική με την τότε σλαβική γραφή και να διακρίνουν τα υπέρ και κατά από τη χρήση της γλαγολιτικής στη χώρα τους. Η πραγματεία του Χραμπρ κάνει ξεκάθαρα λόγο για έναν κύκλο (προφανώς μορφωμένων ατόμων ή κάποιων ελληνόφιλων (;) ή ίσως ακόμη και Βυζαντινών που κατοικούσαν στα εδάφη που κατέκτησαν οι Βούλγαροι από το Βυζάντιο[20]) που προέβαλε αντιρρήσεις για το γλαγολιτικό σύστημα γραφής, υποστηρίζοντας το ελληνικό αλφάβητο και την εφαρμογή του στη Βουλγαρία. Άλλωστε η ελληνική γραφή χρησιμοποιούνταν ευρέως εκεί ήδη από τη δημιουργία του Πρώτου Βουλγαρικού κράτους, αν κρίνει κανείς από τις πρωτοβουλγαρικές επιγραφές, αλλά και αργότερα (μάλλον αμέσως μετά την εισαγωγή της κυριλλικής) από τις δίγλωσσες, σλαβικές και ελληνικές, επιγραφές[21]. Η γραμ-

18 Βλ. Snegarov, «Černorizec Chrabăr», σσ. 311-313.

19 Βλ. και Φώτιος, *Επιστολή* 95 [*Patrologia Graeca* 102, 904-905]. Βλ. ακόμη I. Dujčev, «Klassisches Altertum im mittelalterlichen Bulgarien», στο έργο του ίδιου *Medioevo-bizantino-slavo*, τ. 1: *Saggi di storia politica e culturale* [Storia e letteratura. Raccolta di Studi e Testi 102], Roma 1965, σσ. 470-478· στον ίδιο, «Les rapports littéraires byzantino-slaves», στο έργο του ίδιου *Medioevo-bizantino-slavo*, τ. 2: *Saggi di storia letteraria* [Storia e letteratura. Raccolta di Studi e Testi 113], Roma 1968, σσ. 12-17, και D. Obolensky, *Η Βυζαντινή Κοινοπολιτεία. Η Ανατολική Ευρώπη*, 500-1453, τ. 1, Θεσσαλονίκη 1991 (μετάφρ. Γιάννης Τσεβρεμές), σσ. 161-162.

20 Πρόκειται προφανώς για ένα τμήμα του βυζαντινού πληθυσμού των περιοχών που κατέκτησε ο Συμεών, όπως προκύπτει άλλωστε από όσα αναφέρει ο αυτοκράτορας Ρωμανός Λεκαπηνός, όταν απευθύνεται προς τον Συμεών. Βλ. Ρωμανός Λεκαπηνός, *Επιστολή* 1 [σ. 659 Σακκελίων]: *οὐ γὰρ αὐθαιρέτως σοι προσέφυγον* [sc. οι Ρωμαίοι]*, ἀλλὰ βίᾳ καὶ πολέμῳ παρ' ὑμῶν δουλεωθέντες, τῶν ὑμετέρων ἀποδιδράσκουσι, καὶ πρὸς ἡμᾶς ὡς ὁμογενεῖς καταφεύγουσι*, και ό.π. [σ. 660 Σακκελίων]: *Ποίων δὲ Ῥωμαίων ἑαυτὸν ἀποκαλεῖς βασιλέα, τῶν παρὰ σοῦ κρατηθέντων;* (βλ. Ι. Σακκελίων, εκδ., «Ρωμανού βασιλέως του Λακαπηνού Επιστολαί», *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρίας της Ελλάδος* 1 (1883) 658-664 (επιστ. 1), κ.ά. Βλ. ακόμη P. Sophoulis, «New remarks on the history of Byzantine-Bulgar relations in the late eighth and early ninth centuries», *Byzantinoslavica* 67 (2009) 120-121, και κυρίως υποσημ. 5 και 6.

21 Ο I. Duichev θεωρεί ότι με τις πρωτοβουλγαρικές αυτές επιγραφές άρχιζε η ελληνοποίηση του πληθυσμού του βουλγαρικού κράτους, η οποία μπορούσε να επηρεάσει αρνητικά την εξέλιξη της βουλγαρικής εθνικότητας, βλ. «A nationality-building factor: The role of the slavic script for the Bulgarians», στο: I. Duichev (επιμ.), *Cyril and Methodius: Founders of Slavonic writing. A Collection of Sources and Critical Studies* (αγγλ. μετάφρ. Spass Nikolov) [East European Monographs 172], New York 1985, σ. 42. Βλ. ακόμη K. Popkonstantinov – O. Kronsteiner, *Starobălgarski nadpisi. Altbulgarische Inschriften* [Die Slawischen Sprachen 36], Salzburg 1994, σσ. 128-129, 140-141, 152-153, 178-182, 186-187, 214-215 και 218-219· V. Jordanova – E. Ivanova, «Dvuezičnite nadpisi v Bălgarija ot IX-XIV vek (lingvistični beležki)», *Preslavska knižovna škola* 6 (2002) 76-89 (πραγματεύονται τις 11 δίγλωσσες, ελληνικές-παλαιοβουλγαρικές, επιγραφές, και καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι βαθμιαία η ελληνική γλώσσα υποχωρεί, ενώ αντίθετα η παλαιοβουλγαρική καθίσταται κυρίαρχη στους βουλγαρικούς λογοτεχνικούς κύκλους)· P. Schreiner, «Grečeskij jazik i kirillica na territorii Bolgarii», στο: *Chilada i sto godini ot smărtta na Metodij* [= Kirilo-Metodievski Studii 4], Sofija 1987 , σσ. 274-282, και G. Prinzing, «Pliska in the view of Protobulgarian inscriptions and By-

μή που είχε επικρατήσει εξαρχής στη χώρα αυτή ήταν εκείνη της μίμησης των βυζαντινών προτύπων. Οι βούλγαροι λόγιοι είχαν σε ιδιαίτερα μεγάλη υπόληψη τη βυζαντινή-ελληνική γραμματεία και προσπαθούσαν να δημιουργήσουν μία αντίστοιχη βουλγαρική, τηρώντας τους βυζαντινούς-ελληνικούς κανόνες. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο κινούνταν η γραμματειακή παραγωγή τόσο της Σχολής της Αχρίδας όσο και της Σχολής της Πρεσλάβας.

Ο τσάρος Συμεών ήταν, κατά τη γνώμη μου, η κινητήριος δύναμη για τη δημιουργία και την εδραίωση της κυριλλικής γραφής[22]. Προφανώς επιθυμούσε να συγκεράσει το ελληνικό με το γλαγολιτικό αλφάβητο, προκειμένου να προκύψει μια γραφή ευέλικτη, η οποία δεν θα είχε μεγάλες διαφορές ούτε από την ελληνική αλλά και από τη λατινική (αφού κάποια γράμματα είναι κοινά). Η επιβολή του ελληνικού αλφαβήτου θα ήταν ένα πολύ τολμηρό εγχείρημα και ίσως επέσυρε κατηγορίες εναντίον του, από τη στιγμή μάλιστα που υπήρχε ήδη ένα γνωστό σλαβικό αλφάβητο, το οποίο έφερε την αίγλη του δημιουργού του Κυρίλλου, χρησιμοποιούνταν από τους εκκλησιαστικούς (και ίσως όχι μόνο) κύκλους και υποστηριζόταν από κάποιους λογίους (όπως ο Χραμπρ). Η νέα γραφή, λοιπόν, θα έπρεπε να απαρτίζεται από ένα μεγάλο μέρος ελληνικών γραμμάτων αλλά και ορισμένων γλαγολιτικών που ήταν απαραίτητα για την απόδοση των ιδιαίτερων σλαβικών φθόγγων. Τα γλαγολιτικά αυτά γράμματα θα αποτελούσαν ίσως και ένα είδος ανάμνησης της πρώτης σλαβικής γραφής του Αγίου Κυρίλλου. Επρόκειτο δηλαδή για ένα μικτό αλφάβητο (ελληνικό και γλαγολιτικό) πιο προσιτό στον πληθυσμό (που ως ένα βαθμό γνώριζε το ελληνικό). Έτσι από τη μια δεν θιγόταν η αξίωση για μια καθαρά σλαβική γραφή και από την άλλη η Βουλγαρία αποκτούσε το δικό της αλφάβητο παρόμοιο με το ελληνικό. Η εξέλιξη αυτή ανταποκρινόταν ακόμη στο σχέδιο των βουλγάρων ηγεμόνων να περιορίσουν την πολιτισμική εξάρτηση από το Βυζάντιο με την ανάπτυξη μιας ανεξάρτητης βουλγαρικής γραμματείας με ένα νέο «βουλγαρικό» αλφάβητο[23].

Οι επικρατέστερες απόψεις σχετικά με τον εμπνευστή του κυριλλικού αλφαβήτου κινήθηκαν ανάμεσα στον Κλήμη ''Αχρίδας'' και τον Κωνσταντίνο Πρεσλάβας. Προσωπικά θεωρώ ότι η κυριλλική γραφή, όπως προέκυψε περί τα τέλη του 9ου και τις αρχές του 10ου αιώνα, ήταν προϊόν συνεργασίας των δύο Σχολών, δηλ. της Αχρίδας και της Πρεσλάβας. Ο Συμεών θα συζήτησε το σοβαρό θέμα της αλλαγής του αλφαβήτου ή της προσαρμογής

zantine written sources», στο: J. Henning (επιμ.), *Post-Roman Towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium*, τ. 2: *Byzantium, Pliska and the Balkans*, Berlin-New York 2007, σσ. 248-249.

22 Βλ. και G. Podskalsky, *Christentum und Theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982, σ. 62.

23 Βλ. Tkadlčik, «Le moine Chrabr», σσ. 85-86· D. Angelov, «Preslav und Konstantinopel - Abhängigkeit und Unabhängigkeit im Kulturbereich», στο: *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers. Dumbarton Oaks/Georgetown University, Washington, D.C., August 3-8, 1986*, New York, σσ. 424-425, και Obolensky, *Η Βυζαντινή Κοινοπολιτεία*, σσ.161-166.

του στο ελληνικό με τους εκπροσώπους και των δύο αυτών σχολών. Ο Κλήμης και ο Κωνσταντίνος Πρεσλάβας υπήρξαν άμεσοι μαθητές του Κυρίλλου και του Μεθοδίου[24]· και οι δύο είχαν παρακολουθήσει εκ του σύνεγγυς τη διαδικασία δημιουργίας της γλαγολιτικής γραφής και θα γνώριζαν καλά τους κανόνες πάνω στους οποίους βασίστηκε ο Κύριλλος για την τελειοποίηση του αλφαβήτου[25]. Από μόνοι τους βέβαια δεν θα προέβαιναν ίσως ποτέ στην αναίρεση του δημιουργήματος του «θεόσταλτου» στους Σλάβους διδασκάλου τους[26], οι συνθήκες όμως και τα επιχειρήματα του Συμεών τους έπεισαν μάλλον να προχωρήσουν[27]. Οι φιλοδοξίες του βούλγαρου ηγεμόνα για εκσυγχρονισμό και ανάπτυξη του πολιτισμού της χώρας του σε συνδυασμό με το πολιτικό σχέδιο κατάκτησης της βυζαντινής αυτοκρατορίας και ανάρρησης του ίδιου στον θρόνο του Βυζαντίου, η οικειοποίηση ακόμη του τίτλου του βυζαντινού αυτοκράτορα (όπως προκύπτει σαφώς από σφραγίδες του, αλλά και από βυζαντινές πηγές)[28], καθώς και η προσάρτηση στο βουλγαρικό κράτος πολλών βυζαντινών εδαφών καθιστούσαν εξαιρετικά κρίσιμο τη συγκεκριμένη περίοδο τον πολιτισμικό προσανατολισμό της Βουλγαρίας.

Ίσως αρχικά υπήρξε μια αμηχανία όσον αφορά τη χρήση της νέας γραφής, καθώς η μετάβαση από το ελληνικό στο γλαγολιτικό και ακολούθως στο κυριλλικό αλφάβητο πραγμα-

24 Βλ. Podskalsky, *Theologische Literatur*, σ. 185. Στο σημείο αυτό θα πρέπει ενδεχομένως να επισημανθεί ότι προφανώς τόσο το γλαγολιτικό όσο και το κυριλλικό αλφάβητο προέκυψαν από την επιλογή των σλάβων ηγεμόνων (Ραστισλάβ και Βόρη) να διδαχθούν τη χριστιανική διδασκαλία από το Βυζάντιο. Η Δυτική Εκκλησία, μένοντας πιστή στο δόγμα της τριγλωσσίας, αντιμετώπισε εξαρχής με καχυποψία τη νέα σλαβική γραπτή γλώσσα (ακόμη και μετά την αποδοχή της από τον πάπα Αδριανό Β΄) και δεν θα έμπαινε ίσως ποτέ στη διαδικασία δημιουργίας ενός σλαβικού αλφαβήτου για τις ανάγκες της Θείας Λειτουργίας. Οι δημιουργοί των δύο σλαβικών αλφαβήτων άσχετα από την καταγωγή τους προέρχονταν από βυζαντινό περιβάλλον και γαλουχήθηκαν με φιλελεύθερες ιδέες όσον αφορά το δικαίωμα του κάθε λαού για τέλεση της Θείας Λειτουργίας στη γλώσσα του.

25 Πρβ. *Βίος Κωνσταντίνου-Κυρίλλου* 14 [σσ. 80-81 Ταχιάος]. Βλ. και Ταχιάος, *Κύριλλος και Μεθόδιος. Οι αρχαιότερες βιογραφίες*, σ. 137, υποσημ. 17.

26 Σύμφωνα με τον Χραμπρ ο φιλάνθρωπος Θεός απέστειλε τον Κύριλλο για να δημιουργήσει μια γραφή για το γένος των Σλάβων· σχετικά βλ. Černorizec Chrabăr, *O pismenech* II [σσ. 115-117 Džambeluka-Kossova]. Βλ. επίσης Bojadžiev, «Sv. Kliment Ochridski», σσ. 91-94.

27 Πολύ ενδιαφέρουσα είναι η άποψη του Il'inskij, «Gde, kogda, Glagolica», σσ. 83-87, ο οποίος εικάζει ότι ο Συμεών στράφηκε σε όλους τους γνωστούς μαθητές του Μεθοδίου που βρίσκονταν τότε στη Βουλγαρία (δηλ. τον Κλήμη, τον Ναούμ και τον Κωνσταντίνο Πρεσλάβας) με την παράκληση να βοηθήσουν, ο καθένας από την πλευρά του, στο έργο αυτό, καταλήγοντας ότι ο Κωνσταντίνος Πρεσλάβας ήταν εκείνος που πραγματοποίησε τελικά το αίτημα του ηγεμόνα για ένα αλφάβητο που θα διευκόλυνε και θα επίσπευδε τη διαδικασία εκσλαβισμού της Βουλγαρικής Εκκλησίας και του βουλγαρικού κράτους.

28 Βλ. Α. Δεληκάρη, «Η οικειοποίηση βυζαντινών τίτλων από Σλάβους ηγεμόνες ως έκφραση της πολιτικής ιδεολογίας τους. Η περίπτωση του τσάρου Συμεών της Βουλγαρίας», στα: *Πρακτικά της Α΄ Επιστημονικής Ημερίδας του Τμήματος Σλαβικών Σπουδών "Σλάβοι και Ελληνικός κόσμος", Αθήνα 7 Δεκεμβρίου 2012*, Αθήνα 2014, σσ. 29-41 (όπου εκτενής βιβλιογραφία), και I. Jordanov, «Titles and dignitaries in the Preslav court (893-971). The contribution of Sigillography», στο: A. Schwarcz - P. Soustal - A. Tcholakova (επιμ.), *Das mittelalterliche Bulgarien, Byzanz und Europa. Festschrift für Vasil Gjuzelev zum 75. Geburtstag* [Miscellanea Bulgarica 21], Wien 2014, σσ. 55-58.

τοποιούνταν με πολύ γρήγορους ρυθμούς, και ο πληθυσμός θα έπρεπε να συνηθίσει το νέο αλφάβητο. Επίσης οι μορφωμένοι Βούλγαροι γνώριζαν, αν όχι τέλεια, τουλάχιστον ικανοποιητικά, την ελληνική γλώσσα, αφού τα Ελληνικά ήταν μαζί με τα Λατινικά οι διεθνείς γλώσσες της εποχής[29].

Ο χώρος, στον οποίο, κατά τη γνώμη μου, επικράτησε νωρίτερα και τέθηκε σε χρήση η κυριλλική γραφή είναι η βορειοανατολική Βουλγαρία. Αυτό μάλλον σχετίζεται άμεσα με το μορφωτικό επίπεδο του πληθυσμού. Αντίθετα, η περιοχή του βουλγαρικού κράτους με κέντρο την Αχρίδα κατά τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο ήταν πολιτισμικά υποβαθμισμένη σε σχέση με την περιοχή της Πλίσκας και της Πρεσλάβας. Κάτι τέτοιο προκύπτει όχι μόνον από τις πληροφορίες του εκτενούς και του σύντομου *Βίου* του αγίου Κλήμη, αλλά και από άλλες, αρκετά μεταγενέστερες, αναφορές σχετικά με το ζήτημα αυτό[30]. Η σύνδεση της γλαγολιτικής γραφής κυρίως με τους εκκλησιαστικούς κύκλους ίσως εξηγεί και το γεγονός ότι τα περισσότερα πρώιμα γλαγολιτικά χειρόγραφα (εκκλησιαστικού περιεχομένου) πιστεύεται ότι προέρχονται από τη Σχολή της Αχρίδας[31], ενώ στη βορειοανατολική Βουλγαρία βρέθηκαν δίγλωσσες επιγραφές (που παραδίδουν ελληνικό κείμενο και σλαβικό γραμμένο σε κυριλλικό αλφάβητο), που χρονολογούνται ήδη από τα τέλη του 9ου αι.[32]. Το επιχείρημα αυτό χρησιμοποιείται και από όσους δεν δέχονται τον Κλήμη ως τον δημιουργό του κυριλλικού

29 Βλ. V. Beševliev, «Les inscriptions protobulgares», *Byzantion* 25-27 (1955-1957) 872-874· στον ίδιο, *Părvo-bălgarski nadpisi*, Sofija 1979 (3η έκδ.), σσ. 80-82, και Μ. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, «Ηγεμονική ιδέα και βυζαντινές επιδράσεις στη Βουλγαρία ως τον εκχριστιανισμό (681-864) (Η μαρτυρία των πρωτοβουλγαρικών επιγραφών)», στο έργο της ίδιας *Βυζάντιο και Σλάβοι – Ελλάδα και Βαλκάνια (6ος-20ος αι.)*, Θεσσαλονίκη 2001, σσ. 106-107. Βλ. ακόμη Podskalsky, *Christentum*, σσ. 61-62 (σημειώνει ότι τα Ελληνικά ήταν η επίσημη κρατική και εκκλησιαστική γλώσσα της Βουλγαρίας μέχρι την αντικατάσταση του γλαγολιτικού από το κυριλλικό αλφάβητο).

30 Βλ. ενδεικτικά Θεοφύλακτος, *Βίος Κλήμη* XXI 63 [σ. 100, 823-838 Iliev]: *Συμεὼν δὲ τῷ Κλήμεντι ... λαὸν παντάπασι θείου λόγου καὶ Γραφῶν ἀνομίλητον καὶ μηδὲν πεπαιδευμένον ... παντάπασι γὰρ ἦσαν ἀμαθέστατοι καὶ τὸ ὅλον εἰπεῖν κτηνωδέστατοι*, και ό.π. XXII 66 [σ. 101, 853-864 Iliev]: *συνιδὼν δὲ τὸ τοῦ λαοῦ παχὺ ... καὶ Παῦλος ἄλλος τοῖς Βουλγάροις Κορινθίοις ἄλλοις γενόμενος*· Δημήτριος Χωματηνός, *Βίος Κλήμη* 10 [σ. 178, 14-15 Milev]: *ἐπεὶ δὲ τὸ Βουλγάρων ἔθνος οὔπω πᾶν ἐπεφώτιστο τῷ βαπτίσματι καὶ θηρωδίαν εἶχε βαρβαρικήν*, και ό.π. 14 [σ. 180, 19-20 Milev]: *καὶ βάρβαρον οὕτω καὶ ὠμόν ἔθνος εἰς ἔθνος ἅγιον διὰ τῆς οἰκείας σπουδῆς μετεποίησεν*, κ.ά. Βλ. ακόμη Α. Δεληκάρη, «Σλαβικές επιδράσεις στον Καζά της Χρούπιστας. Η περίπτωση των τοπωνυμίων», στο: Ι. Κολιόπουλος (επιμ.), *Όψεις του Άργους Ορεστικού (Χρούπιστας) κατά την τουρκοκρατία (1400-1912)*, Θεσσαλονίκη 2013, σσ. 173-175, κυρίως υποσημ. 239 και 242.

31 Βλ. ενδεικτικά I. Velev – L. Makarijoska – E. Crvenkovska, *Macedonian Glagolitic and Cyrilic Manuscripts*, Skopje 2008, σσ. 14-27, αρ. 1-7, σσ. 30-31, αρ. 9, σσ. 36-37, αρ. 12, και σσ. 44-45, αρ. 16. Βλ. ακόμη E. Georgiev, «Săstojanie na naučnata problematika okolo ličnostta i dejnostta na Kliment Ochridski», στο: D. Angelov κ.ά. (επιμ.), *Kliment Ochridski. Materiali za negovoto čestvuvane po slučaj 1050 godini ot smărtta mu*, Sofija 1968, σσ. 62-63 (σημειώνει ότι τα γραπτά μνημεία του 10ου και 11ου αι. που σώζονται από την περιοχή της Αχρίδας είναι γραμμένα στη γλαγολιτική γραφή).

32 Το ελληνικό κείμενο των δίγλωσσων επιγραφών ίσως χρησίμευε βοηθητικά προκειμένου να αναγνωριστεί το σλαβικό κείμενο που ήταν γραμμένο στη νέα κυριλλική γραφή.

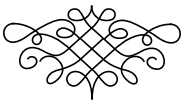
αλφαβήτου και τον προβάλλουν απλά ως υπερασπιστή της γλαγολιτικής γραφής[33]. Ίσως βέβαια είναι πιθανόν η γλαγολιτική να έπαιξε για ένα διάστημα τον ρόλο της ιερής εκκλησιαστικής γραφής σε αντίθεση με την κυριλλική που εμφανίζεται ως πιο κοσμική γραφή.

Με την εισαγωγή ενός σύγχρονου και προσιτού στους Σλάβους της εποχής του κυριλλικού αλφαβήτου, ο τσάρος Συμεών συνέχισε το έργο του πατέρα του Βόρη[34], συμβάλλοντας με τη σειρά του στην εξέλιξη του γραπτού σλαβικού πολιτισμού με μια γραφή που αναγνωρίζεται και χρησιμοποιείται μέχρι σήμερα από το μεγαλύτερο τμήμα του σλαβικού κόσμου ως η κατεξοχήν σλαβική γραφή.

33 Αρκετοί μελετητές θεωρούν ότι η κυριλλική γραφή επινοήθηκε από τον Κωνσταντίνο Πρεσλάβας, ενώ ο Κλήμης και ο κύκλος τους παρέμειναν πιστοί στη γλαγολιτική γραφή· ενδεικτικά βλ. Tkadlčik, «Le moine Chrabr», σσ. 89-92· E. Georgiev, «Kratkoto žitie na Kliment Ochridski v novo osvetlenie», *Literaturna misăl* 19/4 (1975) 105-106, και Podskalsky, *Christentum*, σσ. 61-62. Πρβ. ακόμη Α. Δεληκάρη, «Ο ρόλος του αγίου Κλήμη και των μαθητών του στον εκπολιτισμό των σλαβικών λαών», στα: *Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικής Ημερίδας, Βέροια 9 Ιουνίου 2012, άγιος Κλήμης Αχρίδος. Συνεχιστής του έργου των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου*, Βέροια 2014, σσ. 120-121, κυρίως υποσημ. 37 και 38.

34 Βλ. και Duichev, «A nationality-building factor», σσ. 46-47.

Η Οικουμενικη Πολιτικη του Βυζαντιου
Απεναντι στον Σλαβικο Κοσμο



The Ecumenical Politics of Byzantium
Towards the Slavic World

Ο Κυριλλος και ο Μεθοδιος ως Φορεις της Οικουμενικης Πολιτικης της Ανατολικης Ρωμαϊκης Αυτοκρατοριας στον Κοσμο των Σλαβων

Ηλίας Γ. Ευαγγέλου
Επίκ. Καθηγητής Α. Π. Θ.

Η περίοδος του 9ου αιώνα και ιδιαίτερα τα μέσα του αιώνα αυτού είναι μια κρίσιμη στιγμή στην ιστορία της Αυτοκρατορίας της Νέας Ρώμης, καθώς αυτή είχε μόλις βγει από την περιπέτεια της εικονομαχίας[1], που την ταλάνισε για περισσότερο από έναν αιώνα, και επιχείρησε να ενισχύσει τη θέση της στη διεθνή σκηνή καλύπτοντας το έδαφος που είχε χαθεί κατά την προηγούμενη περίοδο. Η μελέτη της περιόδου αυτής είναι εξαιρετικά χρήσιμη για την κατανόηση του πολιτικού και διπλωματικού πλαισίου μέσα στο οποίο επιχειρήθηκε η ένταξη του σλαβικού κόσμου στη σφαίρα επιρροής της Κωνσταντινούπολης, που ξεκίνησε με την αποστολή των θεσσαλονικέων αδελφών Κωνσταντίνου – Κυρίλλου και Μεθοδίου στη Μεγάλη Μοραβία, η οποία θα ενίσχυε τη διεθνή θέση της

1 Σχετικά με την εικονομαχία και τις συνέπειές της στη ζωή της Αυτοκρατορίας της Νέας Ρώμης βλ. σχετ. Ι. Αναστασίου, *Εκκλησιαστική ιστορία*, τόμ. Α΄, Θεσσαλονίκη 1983, 403 κ. εξ., Δ. Ζακυθηνοῦ, *Βυζαντινὴ Ἱστορία (324-1071)*, Ἀθήνα – Γιάννινα 1989, 185-198, Β. Στεφανίδου, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, ἀπ' ἀρχῆς μέχρι σήμερον*, Ἀθῆναι 1990[5], 255-263, G. Ostrogorsky, *Ἱστορία τοῦ βυζαντινοῦ κράτους*, μετάφρ. Ἰ. Παναγόπουλος, τόμ. Β΄, Ἀθήνα 1993, 25 κ. εξ., Ἰ. Καραγιαννόπουλου, *Ἱστορία τοῦ βυζαντινοῦ κράτους. Τομ. Β΄. Ἱστορία μέσης βυζαντινῆς περιόδου (565-1081)*, ἀνατύπωση Ε΄, Θεσσαλονίκη 1993, 131 κ. εξ., Αἰ. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ Ἱστορία. Β΄ 1. 610-867*, Θεσσαλονίκη 1998[2], 105 κ. εξ. Βλ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία Α΄. Ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τὴν εἰκονομαχία*, Ἀθῆναι 2002[3], 769-803 και L. Brubaker, J. Haldon *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680-850. A History*, Cambridge Unversity Press 2011. Περισσότερα για τις πηγές της περιόδου της Εικονομαχίας βλ. L. Brubaker, J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680-850): The Sources. An Annotated Survey*, [Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs vol. 7] Ashgate 2001.

Αυτοκρατορίας της Νέας Ρώμης.

Στη συνέχεια θα επιχειρήσουμε να περιγράψουμε πολύ συνοπτικά το ιστορικό πλαίσιο όπως είχε διαμορφωθεί στα μέσα του 9ου αιώνα.

Στην Ανατολή η θέση της Αυτοκρατορίας είχε δεχθεί ισχυρά πλήγματα από τους Άραβες, οι οποίοι μετά την εμφάνιση του Ισλάμ στις αρχές του 7ου αιώνα και την πολιτική τους ενοποίηση απέσπασαν τις ανατολικές επαρχίες της Αυτοκρατορίας στερώντας την από τις πλουτοπαραγωγικές τους πηγές και κυρίως από το πολύτιμο ανθρώπινο δυναμικό τους. Έφτασαν μάλιστα οι Άραβες να απειλήσουν ακόμα και την ίδια την Κωνσταντινούπολη, την οποία πολιόρκησαν επανειλημμένως[2].

Η πίεση που δέχθηκε η Αυτοκρατορία στην Ανατολή μονοπώλησε το ενδιαφέρον της και την υποχρέωσε να αφήσει περισσότερο εκτεθειμένα τα σύνορα του Δούναβη από όπου εισήλθαν στα εδάφη της σλαβικοί πληθυσμοί, οι οποίοι άλλοτε με την ανοχή της και άλλοτε όχι εγκαταστάθηκαν στις ευρωπαϊκές της επαρχίες[3]. Η ισχυρή παρουσία του σλαβικού στοι-

2 Σχετικά με την προέλαση και τις κατακτήσεις των Αράβων βλ. G. Ostrogorsky, *Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους*, μετάφρ. Ι. Παναγόπουλος, τόμ. Α΄, Αθήνα 1989, 176 κ. εξ. και τόμ. Β΄, 21 κ. εξ., Ζακυθηνοῦ, *Βυζαντινὴ Ἱστορία*, 113 κ. εξ., W. E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge University Press 1992, Καραγιαννόπουλου, *Ἱστορία Βυζαντινοῦ Κράτους. Τόμ. Β*, 69 κ. εξ., I. Šahīd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, [Dumbarton Oaks Research Library and Collection] Washington D.C. 1995, Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ Ἱστορία. Β΄1.*, 31 κ. εξ., Α. Σαββίδη, «Η πτώση της βυζαντινής ανατολής και της Περσίας στο Ισλάμ», *Βυζάντιο, μεσαιωνικός κόσμος, Ισλάμ. Είκοσι πέντε δοκίμια ιστορίας και παιδείας*, Αθήνα 2004[3], 167-174, του ιδίου, «Η εγκαθίδρυση του μουσουλμανικού χαλιφάτου κατά το μεσαίωνα (632-680)», στο ίδιο, 175-196 και του ιδίου, «Ο Μωαβίας Α΄ και η εγκαθίδρυση του αραβικού χαλιφάτου των Ομαϋδών στη Συρία», στο ίδιο, 197-203, H. Kennedy, *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In*, Da Capo Press 2007, M. Miotto, Η ισλαμική κατάκτηση της Συρίας: πως και γιατί το Βυζάντιο έχασε την Ανατολή του, Αθήνα χ.χ.

3 Περισσότερα για την εμφάνιση και την εγκατάσταση των Σλάβων στα ευρωπαϊκά εδάφη της Αυτοκρατορίας βλ. Δ. Ζακυθηνοῦ, *Οἱ Σλάβοι ἐν Ἑλλάδι. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ μεσαιωνικοῦ Ἑλληνισμοῦ,* Ἀθῆναι 1945 και του ιδίου, *Βυζαντινὴ Ἱστορία*, 78 κ. εξ., Στ. Κυριακίδου, *Βυζαντιναὶ Μελέται VI. Οἱ Σλάβοι ἐν Πελοποννήσῳ. I) Κωνσταντῖνος ὁ Πορφυρογέννητος, II) πατριάρχης Νικόλαος, III) Χρονικὸν τῆς Μονεμβασίας. Ἀρέθας*, Θεσσαλονίκη 1947, Σπ. Παγουλάτου, *Οἱ Σλάβοι ἐν Πελοποννήσῳ μέχρι τοῦ Νικηφόρου Α΄ (805 μ. Χ.),* Ἀθῆναι 1948, G. Ostrogorsky, «Byzantium and the South Slavs», *The Slavonic and East European Review*, 42 (1963), 1-14, του ιδίου, *Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους*, τόμ. Α΄, 136 κ. εξ., του ιδίου, «Vizantija i Južni Sloveni», *Vizantija i sloveni* (Sabrana dela G. Ostrogorskog. Kn. IV. Uredn. Ž. Stojković), Beograd 1970, 7-20 και του ιδίου, «Vizantijsko - Južnoslovenski odnosi. Politički odnosi», στο ίδιο, 21-44, M. D. Graebner, *The Role of the Slavs within the Byzantine Empire, 500-1018*, [A Thesis submitted to the Graduate School of Rutgers University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy] New Brunswick, New Jersey 1975, E. M. Alexander, *Early Slavic Invasions and Settlements in the Area of the Lower Danube in the Sixth through the Eight Centuries*, [A Dissertation submitted to the Faculty of Arts and Sciences in Candidancy for the degree of Doctor of Philosophy. History Department Alexander S. Onassis Center for Hellenic Studies. New York University] New York 1994, Καραγιαννόπουλου, *Ἱστορία Βυζαντινοῦ Κράτους. Τόμ. Β΄*, 39 κ. εξ., Αι. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ Ἱστορία. Α΄ 324-610*, Θεσσαλονίκη 1996[2], 285 κ. εξ. και τομ. Β΄ 1, 23 κ. εξ. και Ν. Δαπέργολα, *Σλαβικές εγκαταστάσεις στη Μακεδονία από τον 7ο έως και τον 9ο αιώνα*, Θεσσαλονίκη 2009, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

χείου στα ευρωπαϊκά εδάφη της Αυτοκρατορίας διαμόρφωσε μια νέα πραγματικότητα που απείλησε τη σταθερότητά της, καθώς οι Σλάβοι είτε μόνοι τους είτε υπό την ηγεσία άλλων λαών, όπως οι Άβαροι και οι Πρωτοβούλγαροι, αμφισβήτησαν στην πράξη την κυριαρχία της Κωνσταντινούπολης[4].

Αντίστοιχα προβλήματα όμως αντιμετώπιζε η Αυτοκρατορία και στη Δύση, όπου η επιρροή της στην παπική έδρα είχε εξασθενήσει αισθητά, με αποτέλεσμα η Εκκλησία της Ρώμης να αρχίσει να αισθάνεται ότι οι αυτοκράτορες της Κωνσταντινούπολης ήταν αδιάφοροι απέναντί της ή στην καλύτερη περίπτωση πολύ μακριά για να της παράσχουν προστασία[5]. Αυτό το κενό έσπευσαν να καλύψουν οι Φράγκοι, οι οποίοι ίδρυσαν τη δική τους ισχυρή αυτοκρατορία, η οποία απείλησε τα συμφέροντα της Αυτοκρατορίας της Νέας Ρώμης και συγκρούστηκε μαζί της στο ιδεολογικό πεδίο, καθώς αμφισβήτησε στην πράξη τα αποκλειστικά της δικαιώματά ως συνεχιστή των παραδόσεων και της κληρονομιάς της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας[6].

Στα μέσα του 9ου αιώνα λοιπόν η Αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης επιχείρησε να απαντήσει στα πλήγματα που δέχθηκε στο εξωτερικό αποκαθιστώντας τη θέση της στη διεθνή σκηνή. Κεντρική θέση στην προσπάθεια αυτή κατέλαβε το αποκαλούμενο «σλαβικό σχέδιο» της

4 Βλ. σχετ. J. Basic, *The Emergence of the Sklabenoi (Slavs), their Arrival on the Balkan Peninsula, and the Role of the Avars in these Events: Revised Concepts in a New Perspective*, PhD Columbia University 1983, Ζακυθηνοῦ, *Βυζαντινὴ Ἱστορία*, 93 κ. εξ. και 135 κ. εξ., Ostrogorsky, *Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους*, τόμ. Α΄, 160 κ. εξ. και 195 κ. εξ., Ἰ. Καραγιαννόπουλου, *Ἱστορία Βυζαντινοῦ Κράτους. Τόμ. Α΄. Ἱστορία πρώιμου βυζαντινῆς περιόδου (324-565)*, ἀνατύπωση Ε΄, Θεσσαλονίκη 1995, 597-600 και *Τόμ. Β΄*, 40 κ. εξ. και 92 κ. εξ., Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ Ἱστορία. Α΄*, 310 κ. εξ. και τομ. Β΄1, 67 κ. εξ., P. Mutafčiev –V. Mutafčieva, *Istorija na bălgarskija narod, ot načenkite na čoveški život po našite zemi do bălgarskoto văzraždane*, Sofia 1998, 34 κ. εξ., I. Božilov, V. Gjuzelev, *Tom I. Istorija na srednovekovna Bălgarija VII-XIV vek*, Sofia 1999, 57 κ. εξ. και V. Zlatarski, *Istorija na bălgarskata dăržava prez srednite vekove, t. 1 Părvoto bălgarsko carstvo. Čast 1. Epoha na huno-bălgarskoto nadmoštie*, Sofia 2002[3] (= 1918), 123 κ. εξ.

5 Οι σχέσεις της παπικής έδρας με τους αυτοκράτορες της Κωνσταντινούπολης άρχισαν να επιδεινώνονται ιδιαίτερα από την περίοδο της εικονομαχίας και μετά εξαιτίας της εχθρικής στάσης που τήρησαν απέναντί της οι εικονομάχοι αυτοκράτορες. Περισσότερα βλ. σχετ. Ostrogorsky, *Ἱστορία τοῦ βυζαντινοῦ κράτους*, τόμ. Β΄, 37, Καραγιαννόπουλου, *Ἱστορία τοῦ βυζαντινοῦ κράτους. Τομ. Β΄*, 135-136, Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία Α΄*., 801-803, Ζακυθηνοῦ, *Βυζαντινὴ Ἱστορία*, 198-200 και Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ Ἱστορία. Β΄1*, 153.

6 Όπως είναι γνωστό ο Κάρολος ο Μέγας (768-814) στέφθηκε αυτοκράτορας στη Ρώμη από τον πάπα Λέοντα Γ΄ (795-816) τα Χριστούγεννα του 800. Σχετικά με τη στέψη του Καρλομάγνου και την ιδεολογική σύγκρουση με την Κωνσταντινούπολη βλ. J. Le Goff, *Ο πολιτισμός της Μεσαιωνικής Δύσης*, μετάφρ. Ρ. Μπενβενίστε, Θεσσαλονίκη 1991, 68 κ. εξ., Ostrogorsky, *Ἱστορία τοῦ βυζαντινοῦ κράτους*, τόμ. Β΄, 53-57, Καραγιαννόπουλου, *Ἱστορία τοῦ βυζαντινοῦ κράτους. Τομ. Β΄*, 186-188, Ζακυθηνοῦ, *Βυζαντινὴ Ἱστορία*, 201-205, Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ Ἱστορία. Β΄1*, 151-160, Α. Σαββίδη, «Πεπίνος ο βραχύς. Ο φράγκος ηγεμόνας και ιδρυτής της καρολίδειας δυναστείας», *Βυζάντιο, μεσαιωνικός κόσμος, Ισλάμ. Είκοσι πέντε δοκίμια ιστορίας και παιδείας*, Αθήνα 2004[3], 99-117 και του ιδίου, «Η Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία της Μεσαιωνικής Ευρώπης», στο ίδιο, 119-140, Ζ. Τσιρπανλή, *Η Μεσαιωνική Δύση (5ος-15ος αι.)*, Θεσσαλονίκη 2004, 137 κ. εξ.

Αυτοκρατορίας που απέβλεπε στην ένταξη των Σλάβων που είχαν κατακλείσει τη Νοτιοανατολική Ευρώπη εντός και εκτός των συνόρων της Αυτοκρατορίας στη σφαίρα επιρροής της[7]. Σύμφωνα με τον Καθηγητή Ταρνανίδη η επιλογή αυτή έδινε μια ικανοποιητική διέξοδο στην Αυτοκρατορία, που έχοντας απολέσει τις ανατολικές της επαρχίες αναζητούσε τον τρόπο, για να αναπληρώσει την απώλεια της σφαίρας επιρροής της στην Ανατολή διοχετεύοντάς την στον σλαβικό κόσμο[8].

Το σχέδιο αυτό – το λεγόμενο «σλαβικό σχέδιο» της Αυτοκρατορίας – σύμφωνα με τον Καθηγητή Ταχιάο, αν και δεν περιγράφεται σαφώς στις σχετικές πηγές, αποκαλύπτεται, ωστόσο, κατά την εφαρμογή του. Κυρίως όμως γίνονται ορατά τα αποτελέσματα της εφαρμογής του από τα μέσα του 9ου και ιδίως τον 10ο αιώνα και εξής, οπότε ο σλαβικός κόσμος κατά το μεγαλύτερο μέρος του πέρασε στη σφαίρα επιρροής της Κωνσταντινούπολης[9].

Το αποκαλούμενο «σλαβικό σχέδιο» της Αυτοκρατορίας τέθηκε σε εφαρμογή μετά από αίτημα του ηγεμόνα της Μεγάλης Μοραβίας Ρόστισλαβ και την αποστολή των θεσσαλονικέων αδελφών Κωνσταντίνου – Κυρίλλου και Μεθοδίου[10].

Στο σημείο αυτό αξίζει να υπογραμμιστεί ότι η αποστολή του Κωνσταντίνου – Κυρίλλου και του Μεθοδίου στη Μεγάλη Μοραβία που ξεκίνησε ως διπλωματική υπερέβη εξαρχής τα

7 Α. Αι. Ταχιάου, *Κύριλλος και Μεθόδιος. Οι θεμελιωτές της αρχαίας σλαβικής γραμματείας*, Θεσσαλονίκη 1992, 105 κ. εξ.

8 Ι. Ταρνανίδη, «Η δικαίωση της βυζαντινής πολιτικής έναντι των Σλάβων», *Σελίδες από την εκκλησιαστική γραμματεία των Σλάβων*, Θεσσαλονίκη 2004, 459-460.

9 Σχετικά με την πορεία εκχριστιανισμού του σλαβικού κόσμου και την επίδραση της Κωνσταντινούπολης βλ. E. Golubinskij, *Istorija Russkoj Cerkvi*, tom 1, čast. 1, Moskva 1901[2] (http://www.odinblago.ru/golubinskiy/ τελευταία προσπέλαση 19/3/2014), A. V. Kartašev, *Očerki po istorii Russkoj Cerkvi*, tom 1, Pariž 1959 (http://www.odinblago.ru/kartashev_1 τελευταία προσπέλαση 19/3/2014), Ć. Slijepčević, *Istorija Srpske Pravoslavne Crkve. I knjiga: od pokrštavanja Srba do kraja XVIII veka*, Minhen 1962, Αναστασίου, *Εκκλησιαστική ιστορία*, τόμ. Α΄, 518 κ. εξ., Ἰ. Ταρνανίδη, *Ἱστορία τῆς Σερβικῆς Ἐκκλησίας. Πανεπιστημιακὲς παραδόσεις*, Θεσσαλονίκη 1986[2] και του ιδίου, *Ιστορία των Σλαβικών Ορθοδόξων Εκκλησιών, τόμ. Α΄, Ιστορία της Βουλγαρικής Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη 2005[2], T. Săbev, *Samostojna narodnostna Cărkva v srednovekovna Bălgarija. Hristijanizatorski process, osnovavane i văzhod, avtokefalija i mežducărkovno položenie. Cărkva i dăržava, rolja i značenie*, Sofia 1987, Βλ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία τῆς Ρωσίας (988-1988)*, Αθήνα 1988[3] και του ιδίου, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία Β΄. Ἀπό την Εἰκονομαχία μέχρι τή Μεταρρύθμιση*, Ἀθήνα 2002, 40 κ. εξ., Στεφανίδου, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, 398 κ. εξ., Ταχιάου, *Κύριλλος και Μεθόδιος*. 147 κ. εξ. και S. A. Ivanov, *Vizantijskoe missionerstvo možno li sdelat' iz varvara hristianina?*, Moskva 2003, 149 κ. εξ.

10 Το αίτημα του μοραβού ηγεμόνα καταγράφεται στο κεφάλαιο 14 του Βίου του Κωνσταντίνου – Κυρίλλου και στο κεφάλαιο 5 του Βίου του Μεθοδίου. Βλ. σχετ. Fr. Grivec, Fr. Tomšić, «Constantinus et Methodius Thessalonicenses (Fontes)», *Radovi Staroslavenskog Instituta*, 4 (1960), 129-130 και 155, P. A. Lavrov, *Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti*, Mouton & Co. 1966 (= Leningrad 1930), 26-28 και 71-72, Ἀ. Αἰ. Ταχιάου, *Κύριλλος καὶ Μεθόδιος. Οἱ ἀρχαιότερες βιογραφίες τῶν θεσσαλονικέων ἐκπολιτιστῶν τῶν Σλάβων*, Θεσσαλονίκη 2008, 80-81 και 198. Πρβλ. Ταχιάου, *Κύριλλος και Μεθόδιος*, 92 κ. εξ. και Ι. Ταρνανίδη, «Το αίτημα του μοραβού ηγεμόνα Ροστισλάβ και η απάντηση του βυζαντινού αυτοκράτορα Μιχαήλ Γ΄», *Σελίδες από την εκκλησιαστική γραμματεία των Σλάβων*, Θεσσαλονίκη 2004, 107-127.

συμβατικά όρια της διπλωματίας και απέκτησε έναν πολύ πιο ευρύ χαρακτήρα που σφράγισε την πνευματική και πολιτισμική ζωή των Σλάβων της Μεγάλης Μοραβίας[11]. Η ευρύτητα που έλαβε η αποστολή αυτή δεν είναι οπωσδήποτε άσχετη με την καλλιέργεια και τη μόρφωση των θεσσαλονικέων αδελφών[12]. Πρέπει όμως παράλληλα να επισημανθεί και η ευρύτητα της διπλωματίας της Κωνσταντινούπολης, η οποία δεν ενδιαφερόταν μόνο για τη εκπροσώπησή της και την προώθηση των διπλωματικών της συμφερόντων, αλλά παράλληλα αξιοποιούσε τους διπλωματικούς της απεσταλμένους και ως πρεσβευτές του πολιτισμού και της θρησκευτικής της παράδοσης[13]. Μέσα σε αυτό πλαίσιο επομένως γίνεται απολύτως κατανοητό γιατί οι θεσσαλονικείς αδελφοί δεν περιορίστηκαν στη δημιουργία ενός αλφαβήτου και μόνο, αλλά αγωνίστηκαν με αυταπάρνηση και αυτοθυσία[14], προκειμένου να προσφέρουν στους

11 Περισσότερα για την έκταση και την ποιότητα της προσφοράς του Κωνσταντίνου – Κυρίλλου και του Μεθοδίου προς τον σλαβικό κόσμο, καθώς επίσης και για την επίδρασή της στον πνευματικό και πολιτισμικό τους βίο βλ. D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500 – 1453*, Weidenfeld & Nicolson 1971, 136 κ. εξ., Ταχιάου, *Κύριλλος και Μεθόδιος*, 147 κ. εξ., Σπ. Βρυώνη, «Ο ελληνικός πολιτισμός στον μουσουλμανικό και στον σλαβικό κόσμο», *Ἡ καθ' ἡμᾶς Ἀνατολή. Η πνευματική παράδοση του μεσαιωνικού ελληνισμού στον σλαβικό και τον ισλαμικό κόσμο*, Θεσσαλονίκη 1995, σελ. 101-112 και του ιδίου, «Η βυζαντινή κληρονομιά στον υψηλό πολιτισμό των βαλκανικών λαών», στο ίδιο, σελ. 113-152, Γ, Μαλιγκούδη, *Η παρουσία του μεσαιωνικού ελληνισμού στην Κεντρική Ευρώπη. Το εκπολιτιστικό έργο των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου των Θεσσαλονικέων*, Θεσσαλονίκη 1997, Κ. Νιχωρίτη, *Οι Κύριλλος και Μεθόδιος. Οι αγώνες και το έργο τους για την ένταξη των Σλάβων στον βυζαντινό πολιτισμό και τα ελληνικά γράμματα*, Θεσσαλονίκη 2000, D. Petkanova, *Istorija na bălgarskata literatura. Bălgarska srednovekovna literatura*, Sofia 2001[4], 165-169, Ι. Ταρνανίδη, «Δικαίωση της βυζαντινής πολιτικής έναντι των Σλάβων», *Σελίδες από την εκκλησιαστική γραμματεία των Σλάβων*, Θεσσαλονίκη 2004, 457 κ. εξ., A. Avenarius, *Ο βυζαντινός πολιτισμός και οι Σλάβοι. Το πρόβλημα της πρόσληψης και του μετασχηματισμού του βυζαντινού πολιτισμού από τους σλαβικούς λαούς (από τον 6ο έως τον 12ο αιώνα)*, μετάφρ. Α. Δεληκάρη, Αθήνα 2008 και Η. Ευαγγέλου, «Η κυριλλομεθοδιανή κληρονομιά απέναντι στις προκλήσεις του σύγχρονου κόσμου», *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου με θέμα «Η πολιτιστική κληρονομιά του έργου των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου ως παράγοντας ενότητας ανάμεσα στους λαούς της Νοτιοανατολικής Ευρώπης». Αμύνταιο 21-22 Μαΐου 2010*, Θεσσαλονίκη 2012, 355-362.

12 Περισσότερα για την καλλιέργεια και τη μόρφωση των δύο αδελφών βλ. Ταχιάου, *Κύριλλος και Μεθόδιος*, 35 κ. εξ. και Ι. Ταρνανίδη, «Οι αδελφοί Κύριλλος και Μεθόδιος θεμελιωτές της εκκλησιαστικής γραμματείας και πνευματικής ζωής των Σλάβων», *Σελίδες από την εκκλησιαστική γραμματεία των Σλάβων*, Θεσσαλονίκη 2004, 21 κ. εξ.

13 Περισσότερα βλ. σχετ. D. Obolensky, «The principles and methods of Byzantine diplomacy», *Actes du XIIe Congrès International d'études byzantines. Ochride 10-16 Septembre 1961*, t. I, Beograd 1963, 45-61, Z. Ουνταλτσόβα κ.α., *Βυζαντινή διπλωματία*, μετάφρ. Π. Ματέρη – Δ. Πατέλης, Αθήνα 1995, A. Guillou, *Βυζαντινός πολιτισμός*, μετάφρ. P. Odorico και Σ. Τσοχανταρίδου, Ἀθήνα 1998[2], 185-194, Χ. Παπασωτηρίου, *Βυζαντινή υψηλή στρατηγική: 6ος -11ος αιώνας*, Αθήνα 2001, Ε. Χρυσού, «Η βυζαντινή διπλωματία. Αρχές και μέθοδοι», *Διπλωματία και πολιτική. Ιστορική προσέγγιση*, επιμ. Σοφία Πατούρα – Σπανού [Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών] Αθήνα 2005, 57-69, Δ. Λέτσιου, «Η βυζαντινή διπλωματία στην Κεντρική και Ανατολική Ευρώπη», στο ίδιο, 71-88, Ν. Κουτράκου, «Βυζαντινή διπλωματική παράδοση και πρακτικές. Μια προσέγγιση μέσω της ορολογίας», στο ίδιο, 89-129 και Σ. Πατούρα – Σπανού, «Όψεις της βυζαντινής διπλωματίας», στο ίδιο, 131-164.

14 Οι αγώνες των θεσσαλονικέων αδελφών για την πνευματική συγκρότηση των Σλάβων της Μεγάλης Μοραβίας και της Παννονίας και η αντιμετώπιση των διαβολών των φράγκων κληρικών περι-

Σλάβους της Μεγάλης Μοραβίας και της Παννονίας μια ολοκληρωμένη πρόταση πολιτισμού επάνω στην οποία θα μπορούσαν να θεμελιώσουν τη δική τους ανεξάρτητη πνευματική ζωή, απαραίτητη προϋπόθεση για τη δημιουργία οργανωμένης κοινωνικής ζωής και συγκροτημένου κράτους.

Η αποστολή στη Μεγάλη Μοραβία, όπως αποδεικνύει η μελέτη της, αποκαλύπτει την έκταση του «σλαβικού σχεδίου» της Αυτοκρατορίας με το οποίο αυτή επιχείρησε, όπως σημειώθηκε παραπάνω, να αποκαταστήσει τη θέση της στη διεθνή σκηνή καλύπτοντας έτσι το έδαφος που είχε χάσει κατά την προηγούμενη περίοδο. Η προσεκτική μελέτη της αποστολής στη Μεγάλη Μοραβία αλλά και η συνέχισή της από τους μαθητές του Κωνσταντίνου – Κυρίλλου και του Μεθοδίου στον σλαβικό κόσμο μας πείθει ότι η Αυτοκρατορία οραματιζόταν την επέκταση της πνευματικής και πολιτισμικής της επιρροής επάνω του και την ανάδυση μιας νέας οικουμένης – δηλαδή ενός ενοποιημένου πνευματικά και πολιτισμικά κόσμου – στη θέση της ρωμαϊκής οικουμένης που είχε χαθεί μετά την κατάλυση της Δυτικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, που ακολούθησε την εισβολή των βαρβαρικών λαών στην Ευρώπη[15] και τις κατακτήσεις των Αράβων που κλόνισαν και συρρίκνωσαν την Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία[16].

Η νέα οικουμένη που επιχείρησε να δημιουργήσει η Κωνσταντινούπολη αξιοποιώντας το πολυάριθμο σλαβικό στοιχείο που είχε εγκατασταθεί στη Νοτιοανατολική Ευρώπη θα αποτελούσε το νέο πεδίο, όπου η Αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης θα μπορούσε να προβάλει το οικουμενικό της ιδεώδες, δημιουργώντας έναν νέο κόσμο, ο οποίος θα μοιραζόταν τον ίδιο πολιτισμό, την ίδια ιδεολογία, τις ίδιες αρχές και αξίες και βέβαια την ίδια πίστη. Η νέα αυτή οικουμένη που θα είχε ως κέντρο την Νέα Ρώμη – Κωνσταντινούπολη θα της επέτρεπε να ανακτήσει τη θέση της στη διεθνή σκηνή, εξισορροπώντας τις απώλειες που είχε προκαλέσει

γράφονται αναλυτικά στους Βίους τους (κεφάλαιο 15 κ. εξ. του Βίου του Κωνσταντίνου – Κυρίλλου και κεφάλαιο 6 κ. εξ. του Βίου του Μεθοδίου). Βλ. σχετ. Grivec, Tomšić, «Constantinus et Methodius Thessalonicenses (Fontes)», 131 κ. εξ. και 156 κ. εξ., Lavrov, *Materialy*, 28 κ. εξ. και 72 κ. εξ., Ταχιάου, *Οἱ ἀρχαιότερες βιογραφίες*, 82 κ. εξ. και 199 κ. εξ. Πρβλ. Ταχιάου, *Κύριλλος και Μεθόδιος*, 122 κ. εξ. και Ι. Ταρνανίδη, «Οι λατινικές αντιδράσεις στο ιεραποστολικό έργο των αδελφών Κυρίλλου και Μεθοδίου», *Σελίδες από την εκκλησιαστική γραμματεία των Σλάβων*, Θεσσαλονίκη 2004, 225-260.

15 Βλ. σχετ. W. Goffart, *Barbarians and Romans, A.D. 418-584: The Techniques of Accommodation*, Princeton University Press 1980, του ιδίου, «Rome, Constantinople, and the Barbarians», *The American Historical Review*, 86 (1981), No. 2, 275-306, του ιδίου, *Barbarian Tides. The Migration Age and the Later Roman Empire*, University of Pennsylvania Press 2006, H. Delbrück, *History of the Art of War, Volume II. The Barbarian Invasions*, transl. by W. J. Renfroe, Jr., University of Nebraska Press 1990, Le Goff, *Ο πολιτισμός της Μεσαιωνικής Δύσης*, 17 κ. εξ., Ι Καραγιαννόπουλου, *Η Μεσαιωνική Δυτική Ευρώπη. Εισαγωγή στη μελέτη της ιστορίας της, του κοινωνικού και οικονομικού της βίου*, Θεσσαλονίκη 1996, 21 κ. εξ., Τσιρπανλή, *Η Μεσαιωνική Δύση*, 85 κ. εξ., Th. J. Craughwell, *How the Barbarian Invasions Shaped the Modern World: The Vikings, Vandals, Huns, Mongols, Goths, and Tartars Who Razed the Old World and Formed the New*, Allen & Unwin, 2008.

16 Βλ. παραπάνω υποσημ. 2.

η αραβική επέκταση στην Ανατολή και αντιμετωπίζοντας από πλεονεκτικότερη θέση την ιδεολογική αντιπαράθεση με την Αυτοκρατορία των Φράγκων, που αμφισβήτησαν στην πράξη τη θέση της Κωνσταντινούπολης ως Νέας Ρώμης και ως συνεχιστή της παράδοσης της μίας και ενιαίας ρωμαϊκής οικουμένης.

Από την εξέλιξη των πραγμάτων φαίνεται ότι η Κωνσταντινούπολη πέτυχε απόλυτα τον στόχο της. Ο σλαβικός κόσμος όχι μόνο δέχθηκε την επιρροή της αλλά σταδιακά άρχισε να μοιράζεται μαζί της όχι μόνο την ίδια θρησκευτική πίστη αλλά και τον ίδιο πολιτισμό, τα ίδια πρότυπα, τις ίδιες αρχές και αξίες.

Στο σημείο αυτό πρέπει να υπογραμμιστεί ο δυναμισμός της πολιτισμικής πρότασης της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας που συμπύκνωνε τα επιτεύγματα του ελληνορωμαϊκού κόσμου με την πίστη και το βίωμα της Εκκλησίας. Ο δυναμισμός αυτής της πολιτισμικής πρότασης σε συνδυασμό με την ευελιξία της, την προσαρμοστικότητά της και το οικουμενικό της πνεύμα την καθιστούσαν ιδιαίτερα δελεαστική επιλογή για τους Σλάβους.

Επίσης, πρέπει να επισημανθεί ο ιδιαίτερος ρόλος των θεσσαλονικέων αδελφών στη μετακένωση των πολιτισμικών αγαθών της Αυτοκρατορίας στον κόσμο των Σλάβων, που εγκαινιάστηκε με το έργο τους, δημιουργώντας μια δυναμική που ακολουθήθηκε από τους μαθητές και συνεχιστές τους. Η δυναμική αυτή συνέβαλε καίρια στο να γνωρίσει και να αφομοιώσει ο σλαβικός κόσμος την πνευματική και πολιτισμική παράδοση της Αυτοκρατορίας και να έρθει έτσι σε επαφή με το οικουμενικό της ιδεώδες.

Η αποδοχή που είχε η πολιτισμική πρόταση της Αυτοκρατορίας της Νέας Ρώμης από τους Σλάβους εξασφάλισε την ένταξή τους στη σφαίρα επιρροής της και επάνω σε αυτή δημιουργήθηκε η νέα οικουμένη στην οποία η συμμετοχή βασιζόταν στην ελεύθερη επιλογή τους. Μάλιστα η πλήρης συσσωμάτωση του σλαβικού κόσμου σε αυτή την οικουμένη και η εμπέδωση των αρχών και αξιών της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας είχε ως αποτέλεσμα να αποκτήσει έναν πιο συμπαγή και δυναμικό χαρακτήρα που έδωσε τη δυνατότητα στον αείμνηστο Καθηγητή D. Obolensky να τη χαρακτηρίσει ως Βυζαντινή Κοινοπολιτεία[17]. Σύμφωνα δε με την προσέγγισή του, παρά τις κατά καιρούς αντιπαλότητες και συγκρούσεις μεταξύ των λαών που εντάσσονταν σε αυτή παρέμεινε ένας ενιαίος πνευματικά και πολιτισμικά κόσμος, ο οποίος κατά περιόδους απέκτησε και πολιτική οντότητα υπό τη διοίκηση της Κωνσταντινούπολης, αποδεικνύοντας στην πράξη ότι η επιλογή της αυτή πέτυχε τον στόχο της, καθώς η Κωνσταντινούπολη αναδημιούργησε τον «ζωτικό της χώρο» και μοιράστηκε ισότιμα με τους Σλάβους συνοδοιπόρους της το όραμα μιας χριστιανικής οικουμένης.

17 D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500 – 1453*, Weidenfeld & Nicolson 1971.

Кирилло-Мефодиевские Традиции в Сербии в XIII–XIV вв.

Радослава Станкова
(София, Болгария)

Из Жития Кирилла и Жития Мефодия известно, что для Моравской миссии в 863 г. Кирилл и Мефодий перевели с греческого только самые необходимые церковные книги: евангелие-апракос, краткий апостол, псалтырь и отдельные церковные службы. Это первые литургические книги, положившие основу славянского богослужения. Согласно пространному житию, к переводческой деятельности Мефодия относят почти полный перевод Библии (без Маккавеевских книг), перевод номоканона (сборник церковных и гражданских законов) и отеческих книг (слова святых отцов[1] или патерик). Мефодий, вероятно, перевел с греческого и сочинения своего брата Кирилла. Предполагают, что оба авторы и оригинальных славянских текстов.

Так, в конце IX в. уже создан большой корпус переводных и оригинальных славянских текстов, который ученики и последователи Кирилла и Мефодия переносят в Болгарию, где он дополняется[2]. В общем устойчивом корпусе канонических церковных книг самые

1 Станчев, Кр. Исследования в области средневековой литературы православного славянства (Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne, T. 7). Kraków 2012, 57-60.

2 Кирило-Методиевска енциклопедия, Т. II, София, 1995, 646; Станкова, Р. Старобългарското книжовно наследство в сръбски преписи от XIII и началото на XIV в. – В: България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация. София, 2005, 423-447; Станкова, Р. Сръбската книжнина през XIII век (контекст и текст), София, 2007; Станкова, Р. Химнографските книги, преведени от Кирило-Методиевите ученици, в сръбската книжовна традиция от XIII–XIV в. – В: Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX–X век (= Кирило-Методиевски студии, кн. 17). София, 2007, 673-686.

функциональные являются новозаветные: евангелие и апостол. Все южнославянские библейские церковные книги относятся к одному и тому же первоначальному переводу.

Средневековая сербская книжность приняла и сохранила бóльшую часть Кирилло-Мефодиевских переводов и оригинальные произведения Кирилло-Мефодиевских учеников. Это книги необходимы для православного богослужения, они пополняют монастырские библиотеки. Сербские книжники переписывают целостные макро-составы почти без перемен, поэтому сербские списки болгарских переводных и оригинальных текстов свидетельствуют об объеме и характере древнеболгарской книжности.

В самых ранних сербских памятниках, датированных концом XII в., обнаруживаются следы глаголических протографов[3] – это *Мирославово евангелие*, Листки Срезневского, содержащие *Житие Иоанна Богослова*, и *Иерусалимский палимпсест*, но сохранилось больше рукописей XIII в., писанные кириллицей. Установлено, что они отражают церковный библейский и богослужебный репертуар времен Первого болгарского царства. Поэтому **путь Кирилло-Мефодиевских книг** в Сербию проходил, вероятно, не прямо из Моравии и Паннонии[4], а через Охрид и Скопле на север благодаря крепким связям между двумя основными болгарскими книжными центрами того времени – Охридом и Преславом[5].

Гипотеза, что сербы получили переведенные Кириллом и Мефодием книги прямым путем из Моравии, обязывает нас учитывать мнение, что Великая Моравия была расположена не на территории современной Чехии, а в северо-западной части Балканского полуострова в районе реки Моравы, правого притока Дуная[6]. С другой стороны, утверждение Д. Трифуновича[7], что древнеболгарские рукописи попали в Сербию прямым путем из Преслава помимо Охрида, можно оспорить, если определить роль, которую

3 Трифуновић, Ђ. Ка почецима српске писмености. Београд, 2001, 11, 19-27, 29-32, 161-185.

4 Турилов, А. А. Роль сербской традици в сохранении древнейших памятников славянской литературы. – В: Славянский алманах 1998, Москва, 1999, 17-29; Трифуновић, Ђ. Ка почецима, 169, Кирило-Методиевска енциклопедия, Т. III, София, 2003, 100-101.

5 Станкова, Р. Сръбската книжнина през XIII век, 39-40, 55-57.

6 Boba, I. Moravia's history reconsidered. A reinterpretation of medieval sources, Nijhoff, The Hague, 1971; Boba, I. Constantine-Cyril, Moravia and Bulgaria in the Chronicle of the priest of Dioclea (comments on a controversial source). – Palaeobulgarica/Старобългаристика (IX), 1985, № 1, 59-72; Боба, И. Константин Багрянородни за ÌåãÜëç Ìïñáâßá. – Старобългарска литература, 1987, кн. 21, 67-79; Коледаров, П. Съдбата на северозападните български предели през IX век. – Кирило-Методиевски студии, Кн. IV, 1987, 165-175; Eggers, M. Bulgarisch – "Großmärische" Interaktionen und die Kyrillo-Methodianische Mission. – В: Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX-X век (= Кирило-Методиевски студии, кн. 17), София 2007, 294-314; Bonazza, Sergio. Wie neu ist Imre Bobas neue Interpretation der Geschichte Mährens? – Die Welt der Salven (LIII), 2008, 161-173 и др.

7 Трифуновић, Ђ. Ка почецима, 114.

сыграла Охридская архиепископия в церковной организации в X–XI вв.

Славянское богослужение на древнеболгарском языке проникает в сербские земли в эпоху царя Самуила (976/997–1014), когда с некоторыми перерывами сербские жупы входили в состав болгарского государства[8]. Вероятно, еще в начале XI в. область Рашка входила в состав Самуилова государства. Есть мнение, что как раз тогда возник сербский извод древнеболгарского языка[9]. На большей части территории тогдашних сербских княжеств были расположены епархии Охридской архиепископии, которая находилась в подчинении у Болгарской церкви[10]. Охрид - единственный для южных славян книжный центр до начала XII в. Линии книжных коммуникаций между южными славянами в XI–XII вв. совпадают с сетью церковной организации.

Локализацию книжного обмена следует отнести к контактной зоне (или зоне трансмиссии), очерченной Д. Богдановичем[11]: от Охрида к Скопле, оттуда к северным и северо-западным сербским областям в епископиях Призрена, Раса, Липляна, подчиненных Охридской архиепископии. Сохранившиеся до наших дней древнеболгарские кириллические рукописи от XII в. с богослужебными текстами (Добромирово евангелие[12], Слепченский[13] и Охридский апостолы[14], Битольская[15] и Шафариковая триоди[16] и др.) локализованы в западноболгарских землях. Они являются свидетельством живой книжной традиции между Скоплем и Охридом, которое очерчивает зону осуществления юж-

8 Младеновић, А. О неким питањима стварања српске редакције старословенског језика. – Археографски прилози, 17, 1995, 7-18; Пириватрич, С. Самуиловата държава. Обем и характер. С., 2000, 109, 118-119 и 127.

9 Ивић, П. Из историје српскохрватског језика. – В: Изабрани огледи, II, Ниш 1991, 181-188.

10 Алексова, Б. Епископијата на Брегалница. Прилеп, 1989.

11 Богдановић, Д. Историја старе српске књижевности. Београд, 1980, 120-133.

12 Добромирово евангелие, датированное началом XII в., издано и исследовано М. Альтбауером (Алтбауер, М. Добромирово евангелие. Кирилски споменик от XII в. Т. I, Скопје, 1973) и Б. Велчевой (Велчева, Б. Добромировото евангелие. Български паметник от началото на XII в. София, 1975). Бóльшая его часть хранится в Санкт-Петербурге (РНБ, Q. п. I. 55), остальная часть открыта в синайском монастыре “Св. Екатерина” в рукописи под № 43 (Розов, Н. Н. Южнославянские рукописи Синайского монастыря. – Научные доклады Вышей школы, Филологические науки, Москва, 1962, 131, прим. 7).

13 Бóльшая часть Слепченского апостола, памятнике второй половины XII в., находится в Санкт- Петербурге (РНБ, F. п. I. 101/101а – Илинский, Г. Слепчанский апостол XII в. Москва, 1912).

14 Охридский апостол конца XII в. хранится в Москве (РГБ, Григ. 13/ М. 1695 – Кульбакин, С. Охридская рукопись апостола конца XII в. – В: Български старини, кн. 3, София, 1907 и Мирчев, К. Към езиковата характеристика на Охридския апостол от XII в. – В: Климент Охридски 916–1966. Сборник послучай 1050 години от смъртта му, София, 1966, 107-120).

15 Битольская триодь второй половины XII в. находится в Софии, в Научном архиве БАН под № 38 (Карабинов, И. Постная триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. Санкт-Петербург, 1910, 148 и Попов, Г. Някои текстологични наблюдения върху Битолския триод и други триодни ръкописи. – Старобългарска литература, 4, 1978, 3-20).

16 Шафариковая триодь XII–XIII вв. Хранится в Санкт-Петербурге (РНБ, F. п. I. 74 – Карабинов, И. Постная триодь, VI).

нославянских письменных контактов.

Существенное место в первоначальном общем южнославянском книжном фонде занимают переведенные с греческого языка **библейские богослужебние книги**, вообще переводная литература преобладает над оригинальной[17].

Ветхозаветные библейские чтения, собранные в паримейниках и псалтырях, менее всего представлены в южнославянской книжности. Предполагают, что славянский перевод **паримейника** также был сделан Кириллом и Мефодием во время Моравской миссии. Сербские списки, этого типа книги, хранят следы глаголической и Преславо-Охридской кириллической редакций. Из-за небольшого числа сохранившихся рукописей нельзя с уверенностью определить самую распространенную переводную редакцию этой священной книги. Нет никаких данных о существовании самостоятельного сербского перевода паримейника. Самый старший дошедший до нас древнеболгарский список этой книги – *Григоровичев паримейник* конца XII – начала XIII в. (РГБ, Москва, Фгм. 87, № 2, М. 1685) – хранит следы глаголической основы и, вероятно, отражает первоначальный перевод ветхозаветных текстов[18]. Более поздняя его редакция, представленная в *Белградском сербском паримейнике* третьей четверти XIII в. (НБС, Белград, № 2 и № 652), сделана, вероятно, в Охридском книжном центре в X в.

Согласно Б. Йованович-Стипчевич[19], при эволюции славянского перевода паримейного текста существовало несколько редакций: *первая*, основанная на Мефодиевском переводе, сделанном во время Моравской миссии, которая является и самой ранней; *другие* (одна или две) более поздние, Преславо-Охридские, а возникновение сербской версии паримейника связано с Афоном.

Как уже было отмечено, **псалтырь** среди первых книг, переведенных Кириллом и Мефодием еще до отправления их в Моравию[20]. Глаголическая *Синайская псалтырь* XI в. (Cod. Slav. № 38 монастыря "Св. Екатерины") считается представителем этого первона-

17 Иванова, Кл. За един ръкопис с палимпсест от Библиотеката на Йерусалимската патриаршия. – Palaeobugarica/ Старобългаристика, XVIII/2, 1994, 3-31.

18 Рибарова, Зд., Хауптова, З. Григоровичев паримејник. 1. Текст со критички апарат. Скопје, 1998.

19 Јовановић, Б. Значај српских паримејника за текстолошко разврставање словенског преписа и реконструкцију првобитног Ћирило-Методског оригинала. – Зборник историје књижевности, 10, 1976, 1-20; Стипчевич, Б. О српским паримејницима. – В: Симпозиум 1100 годишнина од смртта на Кирил Солунски, 2, Скопје 1970, 347-387; Јовановић-Стипчевић, Б. Структура, историчност и поетика грчко-словенског паримејника (Преднацрт). – В: Кирило-Методиевскиот (старословенскиот) период и Кирило-Методиевската традиција во Македонија. МАНУ, Скопје 1988, 57-70; Јовановић-Стипчевић, Б. О припреми издања српских паримејника. – В: Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа, Београд 1995, 147-156.

20 Кирило-Методиевска енциклопедия, Т. II, София, 1995, 419.

чального славянского перевода. Еще в XI в. псалтырь исправляли в связи с толкованиями Феодорита Киррского. Предполагают, что эти поправки основаны на преславском переводе с толковой редакцией. Однако толковые псалтыри слабо распространены в южнославянской среде, их связывают преимущественно с русской книжной традицией. Для настоящей работы интерес представляет открытое И. Карачоровой[21] лексическое сходство между *Болонской псалтырью* и *Синайской сербской псалтырью* (№ 8) начала XIII в., что дает основание свести эти две рукописи в одну группу, как представители одного и того же этапа исправления текста.

Псалтырь имеет самую стабильную письменную традицию из всех библейских книг[22]. В целом, в южнославянских списках псалтыри XIII–XIV вв. обнаруживаются отдельные минимальные исправления текста[23].

Первый славянский перевод, сделанный Константином-Кириллом Философом еще до начала Моравской миссии, **евангелие-апракос**. Большинство исследователей считает, что в Великой Моравии братья Кирилл и Мефодий перевели полное **четвероевангелие** и составили **краткий апракос-евангелие**[24].

Й. Врана[25] высказал мнение, что краткие апракосы созданы посредством сокращения полных апракосов, и по этой причине полный апракос послужил основой для древнейшего славянского перевода четвероевангелия и составления кратких апракосов. С другой стороны, С. Темчин[26], поддержанный А. Алексеевым[27], выдвигает тезис об оформлении четвероевангелия на основе краткого апракоса.

Самые ранние кириллические сербские рукописи конца XII в. содержат в сущности **полный апракос-евангелие**. Это *Мирославово евангелие* (писано около 1185 г., ныне

21 Карачорова, И. Към въпроса за Кирило-Методиевия старобългарски превод на Псалтира. – Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 213-230.

22 Dunkov, D. Die Rolle der Psalmenübersetzung in der Geschichte der altbulgarischen Bibeltextes. – Die slawischen Sprachen, 45, 1995, 75-83; Tomson, F. The Slavonic Translation of the Old Testament. – In: Interpretation of the Bible. Proceeding of the International Symposium. Ljubljana-Sheffield, 1998, 797-803.

23 Карачорова, И. Псалтир – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София 1992, 380; Кирило-Методиевска енциклопедия, Т. III, София, 2003, 409-417.

24 Moszicski, L. Starocerkiewno-sioviacski aprakos. – Studia za Filologii polskiej i siowianiskiej, 2, Warszawa 1957, 373-395; Nedeljković, O. Vukanovo jevanđelje i problem punog aprakosa. – Slovo, 18/19, 1969, 41-90; Недељковић, О. Редакције старословенског јеванђеља и старословенска синонимика. – В: Симпозиум 1100-годишнина од смртта на Кирил Солунски. кн. 2, Скопје, 1970, 269-278 и Кирило-Методиевска енциклопедия, Т. II, София, 1995, 411.

25 Vrana, J. O tipovima, redakcijama i međusobnom odnosu staroslovenskih evanđelija. – Slavia, 26/3, 1957, 321-336; Slavia, 29/4, 1960, 552-571; Vrana, J. Problematika postanka staroslovenskog prijevoda evanđelja. – Prilozi HFD, Zagreb 1978, 163-168.

26 Темчин, С. Ю. История формирования славянского краткоапракосного Евангелия: попытка обобщения. – Slavia, 66, 1997, 21-34.

27 Алексеев, А. А. Текстология славянской Библии., Санкт-Петербург 1999, 145-151.

хранится в Национальном музее в Белграде под № 1536, фрагмент объемом в один лист хранится в РНБ в Санкт-Петербурге, F.п. I. 83) и *Вуканово евангелие* (писано между 1197 и 1202 г., ныне в Санкт-Петербурге в РНБ под шифром F.п. I. 82 и один лист в БАН под шифром 24.4.2)[28].

Й. Врана[29] относит возникновение прототипа полного апракоса к концу X в. в Болгарии. По его мнению, Вуканово евангелие сохраняет архаические черты, подобно Мстиславову евангелию, но оба восходят к одному прототипу болгарского происхождения. Поддерживают этот тезис и исследования В. Десподовой[30], согласно которой, Вуканово евангелие относится к раннему южнославянскому типу полных апракосов[31]. Автор сравнивает Мирославово и *Григоровичево евангелие* 1301–1307 гг. (Григ. № 9, РГБ, Москва), заключая, что Мирославово евангелие относится к типу полного апракоса, связанного с традицией Климента Охридского, продолженной во время царя Самуила. Оно отражает новую редакцию текста, структурированную в Охридской книжной школе. В целом исследованные два евангелия представляют собой раннюю южнославянскую редакцию полного апракоса[32].

Полные апракос-евангелия с чтениями по литургическому порядку на каждый день года многочисленны среди сербских рукописей XIII–XIV вв.[33] (евангелие 1284 г., Гильф. № 1, РНБ, Санкт-Петербург; евангелие середины XIII в., № 1 Црколезского монастыря;

28 Издания Мирославова евангелия – Стојановић, Љ. Мирослављево јеванђеље. (фототипско издање), Беч 1892; Куљбакин, С. Палеографска и језичка испитивања о Мирослављевом јеванђељу. СКА, Посебна издања, књ. 2, Филозофски и филолошки списи, књ. 13, Сремски-Карловци, 1925; Родић, Н., Јовановић, Г. Мирослављево јеванђеље. – Зборник историје, језика и књижевности српског народа, Институт за српскохрватски језик, I одељење, књ. 33, Критичко издање, Београд 1986 (три прилога – Slovo, 37, 1987, 195-201). Издания Вуканова евангелия – Врана, Й. Вуканово јеванђеље, Посебна издања САНУ, књ. 154, Одељење литературе и језика, књ. 18, Београд, 1967; Nedeljković, O. Vukanovo jevanđelje i problem punog aprakosa, 41-90.

29 Vrana, J. O odnosu Vukanova i Mstislavova evandjelja i postanku duljega evandjelistara novije redakcije. – Slavia, 54/2, 1985, 141-160; Vrana, J. Evolucija leksičkih varijanata u staroslovenskom prijevodu evanđelja od kraja 10. stoljeża do početka 14. stoljeća. – Slovo, 41/43, 1991-1993, 5-48.

30 Десподова, В. Карпинското евангелије и неговото место меѓу словенските полни апракоси. – Slovo, 36, 1986, 171-184; Десподова, В. Проучавање и издавање јужнословенских пуних апракоса. – В: Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа. Београд, 1995, 95-101.

31 О существовании такого типа полных апракосов, связанных с южнославянской традицией, которая отличается от восточнославянских образцов, свидетельствуют и наблюдения Д. Дункова (Дунков, Д. Среднобългарското евангелие пълен апракос от сбирката на И. И. Срезневский (Срезн. 70). – Palaeobulgarica /Старобългаристика, XIV/2, 1990, 59-68).

32 К этому типу редакции евангельского текста относится и евангелие западноболгарских земель конца XII – начала XIII в., известное как “Македонское евангелие попа Йована” (хранится в Загребе, в Архиве ХАЗУ III с 1, Михановић 33; см. Мошин, Вл. Македонско евангелије попа Јована. Скопје, 1954).

33 Богдановић, Д. Српски апракоси у Хиландару. – В: Зборник Владимира Мошина. Београд, 1977, 192-203.

евангелие третьей четверти XIII в., № 8 Хиландарского монастыря; хиландарские полные апракос-евангелия XIII–XIV вв.; *Калиниково* и *Лесновское* евангелия конца XIII – начала XIV в., являющиеся частями одной и той же рукописи и хранящиеся в Загребе, ХАЗУ III. в. 22; ХАЗУ IV. d. 12).

Среди списков библейских книг часто попадаются и четвероевангелия[34]. Среди сербских списков самым ранним является *Мокропольское евангелие* середины XIII в. (Крк № 2). Кроме того, единственно в сербских списках четвероевангелия XIII–XIV вв. сохранилось оригинальное древнеболгарское произведение *Проглас к евангелию*[35] (в четвероевангелии дьяка Бунило третьей четверти XIII в. (Хил. № 23) и в двух евангелиях XIV в. в Москве (Хлуд. № 13, ГИМ) и в Санкт-Петербурге (Гильф. № 2, РНБ). Это доказательство того, что сербы не нуждались в новом переводе четвероевангелия.

В эволюции славянского текста **апостола** самым ранним Кирилло-Мефодиевским переводом, сделанным до Моравской миссии, аналогично переводу краткого апракос-евангелия считается **краткий праксапостол**[36]. К этому типу рукописей относятся западноболгарские *Охридский апостол* конца XII – начала XIII в. (Григ. 13/М. 1695, РГБ, Москва)[37] и *Струмишский апостол* конца XII в. (из собрания П. Й. Шафарика № 1 Народного музея в Праге)[38]. Предполагают, что впоследствии в Великой Моравии был переведен и полный текст апостола, который стал вытеснять апракосный текст в богослужении едва после XIV в. Новая редакция этой книги сделана Кирилло-Мефодиевскими учениками в Болгарии (скорее всего в Преславе), она представляет **полный апракос-апостол**.

Сербские списки апостола чаще всего отражают ранний Великоморавский Кирилло-Мефодиевский перевод полного текста[39]. *Матичный полный апостол* третьей четверти XIII в. (№ 184 БМС, Нови Сад)[40] отражает самостоятельную сербскую редакцию тек-

34 Дограмаджиева, Е. Състав на славянските ръкописни четвероевангелия. – Palaeobulgarica/ Старобългаристика, XVII/2, 1993, 3-21; Дограмаджиева, Е. Структура на славянските ръкописни четвероевангелия. – Славянска филология, 21, 1993, 22- 30.

35 См. Кирило-Методиевска енциклопедия, Т. III, София 2003, 337.

36 Кирило-Методиевска енциклопедия, Т. I, София, 1985, 93-101.

37 Ср.: Мирчев, К. Към езиковата характеристика...; Добрев, Ив. Погрешно мнение за Охридския апостол. – Старобългарска литература, 16, 1984, 3-17.

38 К этому типу относится и апостол НБКМ № 880 конца XII в., см.: Петков, П., Христова, И. Текстологични и лексикални наблюдения над ръкопис № 880 от НБКМ. – В: Медиевистика и културна антропология. София, 1998, 442-451; Христова-Шомова, И. Служебният апостол и неговото място в славянската ръкописна традиция. – В: Служебният апостол в славянската ръкописна традиция. Т.1. Изследване на библейския текст. София, 2004, 27-28.

39 Nedeljković, O. Problem strukturnih redakcija staroslovenskog prijevoda Apostola. – Slovo, 22, 1972, 27-40.

40 Miklošić. F. Apostolus e codice monasterii Šišatovac palaeoslovenice. Vindobonae, 1853; Ковачевић, Р., Стефановић, Д. Језичке разлике између Матичиног и Енинског апостола. – Јужнословенски филолог,

ста, а *Шишатовацкий полный апракос-апостол* 1324 г. (№ 322 ПБ, Белград)[41] близок к Енинскому апостолу, содержащему новую, преславскую, редакцию расширенного краткого апракоса. Церковная книга апостол зарегистрирована в небольшом количестве сербских рукописей, при этом для богослужебных нужд использовался сборник смешанного типа – **апостол-евангелие апракос** (**праксапостол**).

В качестве дополнительного аргумента о наличии Кирилло-Мефодиевских традиций в Сербии нужно указать на **самые ранние упоминания святых братьев в месяцесловах новозаветных книг по сербским спискам**.

Прежде всего они отмечены в *Мирославовом евангелии* конца XII в. и в кратком апракос-евангелии (с палимпсестом) первой половины XIII в. (№ 19 библиотеки Иерусалимской патриархии)[42], а в *Дечанском евангелии* – полном апракосе 1284 г. из собрания Гильфердинга (Гильф. № 1, РНБ, Санкт-Петербург) – отмечены память св. Кириллу Философу и память обретения мощей св. Климента Римского вместе с памятями первым сербским святым Симеону и Савве[43].

Память св. Кириллу Философу (14 февраля) читается в четвероевангелии с праксапостолом конца XIII в. (Хил. № 52, рукопись писана рашской орфографией, но содержит следы древнеболгарской основы, сербских святых в ней нет)[44]. Еще два сербских четвероевангелия XIII в. отмечают память св. Кириллу (№ 844, № 466 НБКМ, София)[45]. В кратком апракос-евангелии XIII–XIV вв. (№ 5 Архива БАН, София) упомянуты оба первоучителя (каждый в соответствующий ему день), а в *Зографском четвероевангелии* № 16 XIV в. они упомянуты 6 апреля[46].

Тропарем удостоен св. Константин-Кирилл Философ в кратком апракос-апостоле на-

34, 1978, 149-168; Ковачевић, Р., Стефановић, Д. Матичин апостол – XIII век (увод и опис рукописа Д. Богдановић). Београд, САНУ, 1979 (= Зборник историје, језика и књижевности српског народа, књ. 29); Ковачевић, Р., Стефановић, Д. Издање Матичиног апостола. – В: МНС, Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности, САНУ, Научни скупови, књ. X, Одељење језика и књижевности, књ. 2, Београд 1981, 189-193.

41 Stefanović, D. Apostolus Šišatovac. Wien 1989.

42 Иванова, Кл. За един ръкопис с палимпсест от Библиотеката на Йерусалимската патриаршия. – Palaeobugarica/ Старобългаристика, XVIII/2, 1994, 3-31.

43 Mošin, V. Slavenska redakcija prologa Konstantina Mokisijskog u svijetlosti vizantijsko-slavenskih odnosa XII–XIII vijeka. – Zbornik historijskog instituta, 2, 1959, 58-59; Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв., Москва 1984, 212, № 185; Станкова, Р. Сколько Дечанских евангелий в собрании Гилфердинга? – Scripta § e-Scripta, 8-9, 2010, 427-434.

44 Богдановић, Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978, 68; Стефановић, Д. Прилог проучавању месецослова XIII и XIV в. – Јужнословенски филолог, 45, 1989, 140, 146-147.

45 Дограмаджиева, Е. Месецословните четива в славянските ръкописни евангелия (X–XVII в.) (Кирило-Методиевски студии, 19), София, 2010, 141.

46 Дограмаджиева, Е. Месецословните четива, 141, 159

чала XIV в. (№ 883 НБКМ, София), где есть также память св. архиепископу Мефодию[47]. В Шишатовацком полном апракос-апостоле отмечены памяти обоим святым в соответствующие им дни[48], а только день памяти св. Константину-Кириллу Философу указан в четырех сербских апостолах XIV в. (№ 88 и № 89 НБКМ и № 36 и № 39 ГИМ из собрания Хлудова)[49].

Предложенный здесь краткий перечень самых ранних сохранившихся сербских списков библейских богослужебных книг вместе с упоминаниями святых братьев в их месяцесловах красноречиво говорит о том, что сербы использовали в своей церковной практике переведенные на древнеболгарском языке книги, приспособленные к местному языковому узусу посредством сербизации орфографии.

С уверенностью можно сказать, что **кириллица** как письменность в Сербии была принята из Болгарии. Кирилло-Мефодиевские традиции в Сербии лежат в основе жанровых, стилевых и поэтических моделей оригинального сербского творчества в эпоху Средневековья.

47 Стефановић, Д. Прилог проучавању месецослова, 140, 146-147; Христова-Шомова, И. Служебният апостол в славянската ръкописна традиция. Том II. Изследване на синаксарите (християнските празници в славянските апостоли). София, 2012, 523, 619.

48 Богдановић, Д. Инвентар ћирилских рукописа у Југославији. Београд, 1982, 23, № 128; Христова-Шомова, И. Служебният апостол, Т. II, 523, 619.

49 Христова-Шомова, И. Служебният апостол, Т. II, 523.

CYRILO-METHODIAN TRADITIONS IN SERBIA AT 13th–14th CENTURIES

Radoslava Stankova

SUMMARY

The works translated by Cyril and Methodius together with original works of their disciples were preserved to a great extent in Serbian mediaeval writing tradition. These texts necessary for Orthodox liturgy complement monastery libraries: entire macro-compositions were copied without any changes, thus Serbian copies preserve the whole repertoire of Old Bulgarian writing tradition. The paper deals with such Cyrilo-Methodian issues as spreading of Cyrilo-Methodian books in Serbia, the problems of Serbian orthography, Church and liturgy in Serbia, Serbian copies from 12th-14th centuries of Cyrilo-Methodian translations with later editor changes. The Serbian manuscript legacy is examined within the framework of Biblical tradition.

Missione Romanos[1]. Evolving Papal Views on Cyril and Methodius:

Pablo Argárate

"*Though* these two Apostles of the Christian faith *went from Constantinople* to preach to people in foreign lands, it was *from this Apostolic See*, the *center of Catholic unity*, that they received the investiture of their mission or, as happened more than once, its solemn approbation. Truly *it was here* in this city of Rome that they rendered an account of their mission and answered their accusers. *It was here* at the tombs of Peter and Paul that they swore to keep the Catholic faith. *It was here* that they received episcopal consecration and the power to establish the sacred hierarchy, while observing in it the distinction of each order. Finally, *it was here* that they sought and obtained permission to use the Slavic language in holy rites"[2].

This passage of Pope Leo XIII's encyclical *Grande Munus* (1880) clearly places the centre of Cyril and Methodius' mission in Rome rather than in the East. The church of Constantinople is "only" ("though") the place, from which they departed. All the rest has to do with Rome. Four times rehearses the encyclical "it was here". The See of Rome, explicitly portrayed as "the center of Catholic unity" is responsible for the investiture of the mission, to the Pope the brothers must give account, swear; it was the Bishop of Rome who ordained them as Bishops (!) and allowed them the usage of Slavic language. In this sense, at least for the encyclical,

1 Apostolic Letter of Pope Pius XI *Quod Sanctum Cyrilum*. 1927.
2 Encyclical *Grande Munus* of Leo XIII, 15. Italics are mine.

Cyril and Methodius' mission is a "Roman" mission.

In the present study, I explore the evolution of the presentation of Cyril and Methodius in some papal documents and speeches in more than a millennium (1130 years), and critically discuss Roman Catholic perspectives on the Saints of Thessalonica, within their theological and political contexts, and, especially, their characterization in relation to Rome and its Bishop. For this, I will survey twelve different documents from the period 880-2010.

These papal interventions on this subject are the following:
880 John VII, Bull *Industriae tuae* on the recognition of Slavic as a liturgical language
1754 Benedict XIV Apostolic Letter on the Slavic Language
1863 Pius IX permission to celebrate the memory of Cyril and Methodius on July 5
1880 Leo XIII, *Grande M*unus
1927 Pius XI (1927) Apostolic Letter *Quod Sanctum Cyrilum*,
1963 John XXIII *Magnifici Eventu*
1980 John Paul II, *Egregiae Virtutis*
1985 John Paul II, Encyclical *Slavorum Apostoli*
1998 John Paul II, speech at his visit to the Parish "Cyril and Methodius" in Rome
2008 Benedict XVI, address to a delegation from the Republic of Bulgaria
for the celebrations in honour of the Saints Cyril and Methodius
2009 Benedict XVI, General Audience
2010 Benedict XVI, address to the President of the Assembly of the former
Yugoslavia Republic of Macedonia.

My method will be to introduce and analyze the main documents, mainly *Grande Munus* and *Slavorum Apostoli*, and eventually to draw conclusions from this survey.

Exactly thousand years after *Industriae tuae*, Leo XIII undertakes in his encyclical *Grande Munus* of 1880 a detailed study of the Saints of Thessalonica, their mission among the Slavs and, very specially, their relation to the See of Rome. Indeed, after a short introduction (1-2) and a presentation of the life of Cyril and Methodius (3-14), the following section deals with the "Papal concern for the Slavs" (15-16), ending up with the "Papal decree" (17-21).

From the very outset of the document, its hermeneutics is extremely clear:

"The great duty of spreading the Christian name was entrusted in a special way to Peter, the head of the Apostles, and to his successors. It urges the Popes to send messengers of the Gospel to the various peoples of the earth, as the affairs of the merciful God demand. For this

reason they sent Augustine to the Britons, Patrick to the Irish, Boniface to the Germans, and Willebrord to the Flemish, Dutch, and Belgians. Often they sent other men to other peoples to care for their souls. So in the exercise of their apostolic duty, they commissioned the Holy men Cyril and Methodius to go to the Slavic people"[3].

The encyclical begins not with our Saints but with a reference to the Popes. In other words, the missionary activity of the Saints of Thessalonica is to be referred as a particular case to papal initiative. Those Saints were sent to a particular people, just as Augustine, Patrick, Boniface or Willebrord were. They all refer to papal mission to all the earth, although all examples mentioned refer to Western and not to Eastern regions. Indeed our brothers were "commissioned" by the Bishop of Rome. As the above-mentioned missionaries did in the West, also Cyril and Methodius carried out in the East, however these regions were dependent not from Constantinople but as canonical territory depended from Rome. The Catholic identity of them is stated again and again throughout the document. Indeed, after discussing the use of Slavic language in the liturgy it is said: [b]oth then took an oath in the Catholic manner and swore that they would remain in the faith of St. Peter and of the Popes"[4]. This is especially manifest in the chapter dedicated to the journey of the brothers to Rome, which is explained as an obedient answer to the papal commend: "Pope Nicholas I ordered the brothers to Rome, they obeyed without hesitation"[5]. The papal character and foundation of the entire work of Cyril and Methodius is based therefore upon the Roman See. When Constantine later passed away, his burial is portrayed in the following terms: "[a]fter a splendid public funeral like that given to Popes, he was buried with honors in a tomb which Adrian had built for himself"[6]. After the funerals the text goes: "[a]fter these things had taken place, Methodius returned under Papal orders to Moravia as Bishop. In that province, having become a spiritual model for his flock, he began to serve Catholicism more keenly every day. He strongly resisted the factions of reform, lest the Catholic name fall through unsound thinking"[7]. Methodius new trip to Rome in 880 is introduced as a "summoning" from the Pope and Methodius' attitude is described as "he was ever ready to obey" because "he had followed Catholic teachings himself"[8]. These teachings were the faith "which he had sworn on the tomb of St. Peter, the prince of the Apostles, an oath given in the presence of Adrian and with his approval"[9]. In

3 Grande Munus, 1.
4 Grande Munus, 8
5 Grande Munus, 7
6 Grande Munus, 9
7 Grande Munus, 10
8 Grande Munus, 12
9 Grande Munus, 12

using the Slavic language the justification put forward even before scriptures is that "he had the special permission of Pope Adrian himself"[10]. As a result "the Pope embraced him then and there and confirmed his archiepiscopal jurisdiction and his mission to the Slavs"[11]. In returning to Moravia, Methodius carried out his functions, "confident that he was joined to the Pope and to the whole Roman church in a close bond of faith and love"[12].

The third part of the encyclical focus on Papal concern for the Slavs, i.e. "the magnificent association of the Slavic nation and the Roman church, an association with the noblest beginnings"[13], by rehearsing the "paternal concern of the Popes for the Slavic people"[14] and concludes with the papal decree of the liturgical celebration of Cyril and Methodius. In doing so, Leo XII asks for the Slavic nation: "[m]ay they be strengthened in the profession of the true faith, in true obedience to the Church of Jesus Christ" and concludes by praying "that they [Cyril and Methodius] might intercede with God and watch over Christianity in the East. May there be constancy in all Catholic men and the will to reconcile all dissidents to the true Church"[15].

On the other hand, the connections with the Byzantine church are minimized. Although in the first mission, to the Kahzer tribes, Patriarch Ignatius is mentioned[16], only the Emperor is named in the most important mission to Moravia. Even there the main actor is Rastislav, more than Emperor Michael III. Byzantine context does not appear at all in Leo's account. On the contrary, as already stated, from the very beginning up to the end of the encyclical the papal role comes to the foreground and in this sense, Cyril and Methodius are presented as "Roman" missionaries ("joined to the Pope and to the whole Roman church"[17]). This is even more underscored by the relics of one of the first Popes, Clement, which undertake the missionary journey with the brothers of Thessalonica.

Almost fifty years after Leo's encyclical, it will be Pius XI, who in 1927 composed his Apostolic Letter *Quod Sanctum Cyrilum*. Already here appears an element, which will be constant in later papal presentations, namely the bridge function of the Saints, their "catholicity" or interculturality, as we would express it today. Pius described the two Brothers as: "[s]ons

10 Grande Munus, 12
11 Grande Munus, 12
12 Grande Munus, 13
13 Grande Munus, 15
14 Grande Munus, 16
15 Grande Munus, 19
16 *Grande Munus*, 3: " Under the influence of the Patriarch Ignatius, the Empress Theodora commissioned Cyril to teach the Christian faith to the Khazer tribes who dwelt beyond the Chersonese".
17 Grande Munus, 13

of the East, with a Byzantine homeland, of Greek origin, for the Roman missions to reap Slav apostolic fruit" (*quos Orientis filios, patria Byzantinos, gente Graecos, missione Romanos, apostolatus fructibus Slavos appellare licet*). This is an important advance. However, even here the mission is qualified as "Roman" (only origin is not Roman).

The next document is the Apostolic Letter "*Magnifici Eventus*" of Pope John XXIII to the Bishops of all Slav nations in the occasion of the 1100 years of the arrival of the Saints to Moravia. It is worthwhile noticing that the Catholic Church is experiencing at that time the highly relevant Vatican II council, as the letter explicitly refers at the beginning. Against this background, the document also here emphasizes the attachment to the See of Peter (not explicitly presented here as the "Roman" See), and in this sense fully apostolic and "catholic": „*Petri Sedi astricti et deditissimi et omni, qua potet, nominis significatione plane pleneque catholici et apostolici*". After this it quotes the above introduced passage of Pius' Letter and adds about the Saints: "*Quare ... miremur, si Cyrilus ac Methodius… omnia omnibus facti sunt, ut catholicae Ecclesiae unitati omnes lucrarentur?*" Their goal was to bring all peoples into the unity of the "catholic" Church. Their journey to Rome, although intended to give account to the Pope, is not explicitly portrayed as responding to a papal command: "*Romam cum venissent ambo fratres, ut Romano Pontifici de actis rebus rationes redderent et de agendis mandata exciperent, ab Hadriano II omni honore affecti sunt*". In addition to all this, Pope John evokes his time among the Slavic people in Eastern Europe, as a nuncio in Bulgaria, and his personal approach to the Saints of Thessalonica.

In celebrating the hundred years of *Grande Munus*, Pope John Paul II writes the Apostolic Letter *Egregiae virtutis* in 1980. Cyril and Methodius are portrayed as "*graeci*" and in relation with the church of Constantinople[18]. The request of the Moravian prince (here as Roscislav) is addressed not only to the Emperor but also "*Ecclesiamque Constantinopolitanam*". The mission is not only Roman but also from Constantinople. It was indeed this church, which sent them; something not explicitly addressed in previous documents. In this we see a new sensitivity of the bishops of Rome not only to the historical facts but also a positive approach to the Orthodox churches, explained not only due to the ecumenical attitude of the Catholic Church but also to the fact that John Paul II came from the East. Indeed,

"Cyril and Methodius carried out their missionary service in union with the Church of Constantinople, from which they were sent, both with the Roman See of Peter, from which they were confirmed, thus manifesting the unity of the Church, which during the period of their

18 Apostolic Letter *Egregiae virtutis, 1*

lives and their activity was not affected by the misfortune of the division between the East and the West, despite the severe tensions, which, at that time, marked the relations between Rome and Constantinople"[19].

John Paul II makes clear already here that Cyril and Methodius are witnesses to an undivided (although in tension) Church. On this basis, the Pope proclaims them co-patrons of Europe, along with Saint Benedict.

Relevant is in this letter a very positive presentation of Eastern Christianity as well:

"The Holy Brothers from Thessalonica first highlight the contribution of ancient Greek culture and, as a result, the extent of irradiation of the Church of Constantinople and the Eastern tradition, which is so deeply inscribed in the spirituality and culture of many peoples and nations in the eastern part of the European continent"[20].

The letter continues stating the complementarity of the different Christian traditions inside the Church:

"I hope, therefore, that through the mercy of the Most Holy Trinity, through the intercession of the Mother of God and of all the Saints, may disappears what divides the Churches as well as the peoples and nations, and the diversity of traditions and culture show instead the mutual complement of a common wealth"[21].

Five years after this Apostolic letter, John Paul II writes his encyclical *Slavorum Apostoli*, structured in seven chapters: I. Introduction. II. Biographical Sketch. III. Heralds of the Gospel. IV. They Planted the Church of God. V. Catholic Sense of the Church. VI. The Gospel and Culture. VII. Conclusions.

It explicitly bases upon his own *Egregiae Virtutis* and *Grande Munus* of Leo XIII, having

19 *Egregiae virtutis,* 1: Cyrilus autem et Methodius ministerium suum missionale sic egerunt, ut sive cum Ecclesia Constantinopolitana conspirarent, a qua missi essent, sive etiam cum Romana Petri Sede, quae eos confirmavisset, quasi in signum unitatis Ecclesiae, quae tali eorum vitae atque industriae tempore nullam divisionis vicem subierat Orientis et Occidentis, tametsi incensae tunc graves contentiones Romae cum Constantinopoli erant.

20 *Egregiae virtutis,* 3: at sancti fratres, Thessalonica profecti, primo quidem antiquam Graecorum sapientiam in medium protulerunt; deinde momentum Ecclesiae Constantinopolitanae, quod esset, atque traditionis Orientalis ostenderunt: quae sane tamquam insculpta penitus haeret in pietate atque cultu populorum atque nationum ad orientem solem vergentium continentis Europaeae

21 *Egregiae virtutis,* 4: Quare id est in votis: fore ut, benignissima SS. Trinitatis misericordia atque intercessione Dei Matris omniumque Sanctorum, iam omne quod Ecclesias, et populos, et nationes dividit, dilabatur; atque traditionum cultusque formarum diversitates documento potius sint mutui illius complementi, quod communes animorum divitiae invexerunt

the latter "extended the cult of the two Saints to the whole Church"[22]. This continuity in papal documents is, however, shown in new context and perspectives. John Paul II points out indeed from the outset to "new circumstances"[23] regarding first the understanding of Cyril and Methodius. Indeed, in the hundred years that passed since *Grande munus*, the charisms of the brothers "has become still better understood in the light of the situations and experiences of our own times"[24], so "we can look in a new way-a more mature and profound way-at these two holy figures, now separated from us by eleven centuries"[25] All this makes necessary to "give renewed expression to the Church's memory of this important anniversary"[26].

Besides the external new circumstances, especially in Europe[27], the Pope also mentions the new context first of the Vatican II council (as John XXIII did before), that allows to "look in a new way-a more mature and profound way-at these two holy figures, now separated from us by eleven centuries"[28], but also the "promising dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Churches" that began at the island of Patmos in 1980[29].

In the biographical sketch there is no mention of the Pope summoning the brothers, but the text simply refers to "[a]bout three years later, while travelling to Rome"[30]. There Pope Hadrian II "approved the Slavonic liturgical books"[31] and Methodius was "consecrated Archbishop for the territory of the ancient Diocese of Pannonia, and named Papal Legate "*ad gentes*" (for the Slav peoples), he assumed the ecclesiastical title of the re-established Episcopal See of Sirmium"[32]. Unlike *Grande Munus*, *Slavorum Apostoli* introduces in its account the trip of Methodius to Constantinople, where "he received a similar recognition of perfect legitimacy and orthodoxy also from the Byzantine Emperor and the Patriarch Photius, who at that time was in full communion with Rome"[33]. Furthermore, in summarizing his life the encyclical states: "His far-seeing work, his profound and orthodox doctrine, his balance, loyalty, apostolic zeal and intrepid magnanimity gained Methodius the recognition and trust

22 Encyclical *Slavorum Apostoli*, 1.
23 *Slavorum Apostoli*, 3
24 *Slavorum Apostoli*, 3
25 *Slavorum Apostoli*, 3
26 *Slavorum Apostoli*, 3
27 *Slavorum Apostoli*, 1: „The publication of my Apostolic Letter in 1980, which was dictated by the firm hope of a gradual overcoming in Europe and the world of everything that divides the Churches, nations and peoples, was linked to three circumstances that were the subject of my prayer and reflection".
28 *Slavorum Apostoli*, 3
29 *Slavorum Apostoli*, 2
30 *Slavorum Apostoli*, 5
31 *Slavorum Apostoli*, 5
32 *Slavorum Apostoli*, 6
33 *Slavorum Apostoli*, 6

of Roman Pontiffs, of Patriarchs of Constantinople, of Byzantine Emperors and of various Princes of the young Slav peoples"[34] and both brothers are regarded as "the foundation of full unity between the Churches of recent foundation and the more ancient ones"[35].

Unlike most of the previous papal documents, *Slavorum Apostoli* underscores the Byzantiness of Cyril and Methodius:

"Even though Slav Christians, more than others, tend to think of the holy Brothers as "Slavs at heart", the latter nevertheless remain men of Hellenic culture and Byzantine training. In other words, men who fully belonged to the civil and ecclesiastical tradition of the Christian East"[36].

The Pope provides certainly a very positive perspective on Byzantine culture and Church. God's providence acts through them: "Divine Providence, which for the two holy Brothers expressed itself through the voice and authority of the Emperor of Byzantium and of the Patriarch of the Church of Constantinople, addressed to them a similar exhortation, when it asked them to go as missionaries among the Slavs"[37] It is further stated that the refined Byzantine culture is "imbued with Christian principles". Compared to the incipient Slavic culture, it is clear "the undeniable superiority of the Greek language and Byzantine culture"[38].

Unlike the beginning of *Grande Munus,* both Constantinople and Rome are placed at the same level regarding the mission: "Thanks to this preaching, duly approved by the authorities of the Church-the Bishops of Rome and the Patriarchs of Constantinople – the Slavs were able to feel that they too, together with the other nations of the earth, were descendants and heirs of the promise made by God to Abraham."[39]. Furthermore both Eastern and Western traditions have the same value:

"Both Christian traditions – the Eastern deriving from Constantinople and the Western deriving from Rome arose in the bosom of the one Church, even though against the background of different cultures and of a different approach to the same problems. This diversity, when its origin is properly understood and when its value and meaning are properly considered, can only enrich the culture of Europe and its religious tradition, and likewise become an adequate

34 *Slavorum Apostoli*, 7
35 *Slavorum Apostoli*, 7
36 *Slavorum Apostoli*, 12
37 *Slavorum Apostoli*, 8
38 *Slavorum Apostoli*, 13
39 *Slavorum Apostoli*, 20

foundation for its hoped – for spiritual renewal"[40].

John Paul II emphasizes the "catholicity", in the sense of the undivided character of their faith beyond cultures, of the brothers of Thessalonica. Often he uses the very relevant concept of "communion" in describing the Church. It is clear that the encyclical is not interested only in the past but also in the contribution that Cyril and Methodius still provide to the Church today.

"Perfect communion in love preserves the Church from all forms of particularism, ethnic exclusivism or racial prejudice, and from any nationalistic arrogance. This communion must elevate and sublimate every purely natural legitimate sentiment of the human heart"[41].

Another image is the one of a symphony, the unity-in-the-diversity of Christian traditions and experiences:

"We can say without fear of contradiction that such a traditional and at the same time extremely up-to-date vision of the catholicity of the Church-like a symphony of the various liturgies in all the world's languages united in one single liturgy, or a melodious chorus sustained by the voices of unnumbered multitudes, rising in countless modulations, tones and harmonies for the praise of God from every part of the globe, at every moment of history-this vision corresponds in a particular way to the theological and pastoral vision which inspired the apostolic and missionary work of Constantine the Philosopher and of Methodius, and which sustained their mission among the Slav nations"[42].

Only through the diversity can be expressed the fullness of the "Catholic" Church:
"The conviction held by the Holy Brothers from Salonika, namely that each local Church is called to enrich with its own endowments the Catholic "pleroma", was in perfect harmony with their evangelical insight that the different conditions of life of the individual Christian Churches can never justify discord, disagreement and divisions in the profession of the one faith and in the exercise of charity"[43].

The encyclical points out to the creative tension between the particular churches and the

40 *Slavorum Apostoli*, 25
41 *Slavorum Apostoli*, 11
42 *Slavorum Apostoli*, 17
43 *Slavorum Apostoli*, 13

universal one within the "catholic" communion:

"It can be said of the two Evangelizers that characteristic of them was their love for the communion of the universal Church both in the East and in the West, and, within the universal Church, love for the particular Church that was coming into being in the Slav nations. From them also comes for the Christians and people of our time the invitation to build communion together"[44].

Our Saints are thus witnesses to the catholicity of the Church:

After eleven centuries of Christianity among the Slavs, we clearly see that the heritage of the Brothers from Thessalonica is and remains for the Slavs deeper and stronger than any division. Both Christian traditions – the Eastern deriving from Constantinople and the Western deriving from Rome arose in the bosom of the one Church, even though against the background of different cultures and of a different approach to the same problems. This diversity, when its origin is properly understood and when its value and meaning are properly considered, can only enrich the culture of Europe and its religious tradition, and likewise become an adequate foundation for its hoped – for spiritual renewal[45].

All this is summarized in the following statement:

"Having undertaken their mission under orders from Constantinople, they then in a sense sought to have it confirmed by approaching the Apostolic See of Rome, the visible center of the Church's unity. Thus they established the Church with an awareness of her universality as one, Holy, Catholic and Apostolic"[46].

The success of their mission is expression of the "catholicity" of an undivided Church:

"Thus, though subjects of the Eastern Empire and believers subject to the Patriarchate of Constantinople, they considered it their duty to give an account of their missionary work to the Roman Pontiff. They likewise submitted to his judgment, in order to obtain his approval, the doctrine which they professed and taught, the liturgical books which they had written in the Slavonic language, and the methods which they were using in evangelizing those peoples"[47].

44 *Slavorum Apostoli*, 26
45 *Slavorum Apostoli*, 25
46 *Slavorum Apostoli*, 13
47 *Slavorum Apostoli*, 13

Similarly expressed:

"This fidelity enabled them to complete their great missionary tasks and to remain in full spiritual and canonical unity with the Church of Rome, with the Church of Constantinople and with the new Churches which they had founded among the Slav peoples"[48].

In this sense, Cyril and Methodius are presented as

"the connecting links or spiritual bridge between the Eastern and Western traditions, which both come together in the one great tradition of the universal Church. For us they are the champions and also the patrons of the ecumenical endeavour of the sister Churches of East and West, for the rediscovery through prayer and dialogue of visible Unity in perfect and total communion, "the Unity which", as I said on the occasion of my visit to Bari, "is neither absorption nor fusion"[49].

They are "the authentic precursors of ecumenism, inasmuch as they wished to eliminate effectively or to reduce any divisions, real or only apparent, between the individual communities belonging to the same Church"[50]. In their fidelity in a highly difficult and stormy time, they "remain in full spiritual and canonical unity with the Church of Rome, with the Church of Constantinople and with the new Churches which they had founded among the Slav peoples"[51].

The encyclical underscores as well an issue very important in the theology of mission in the 20th century, especially in Roman Catholic context: the necessity of inculturation of the Gospel. In this sense, Cyril and Methodius are perfect examples of this work of "translating" the Kerygma into the complexities of new cultures[52]:

"They always succeeded in maintaining perfect orthodoxy and consistent attention both to the deposit of tradition and to the new elements in the lives of the peoples being evangelized"[53].

After the very relevant approach of *Slavorum Apostoli*, few new mentions were done, especially concerning the attitude of the brothers towards the Bishop of Rome. The same John

48 *Slavorum Apostoli*, 14
49 *Slavorum Apostoli*, 27
50 *Slavorum Apostoli*, 14
51 *Slavorum Apostoli*, 14
52 *Slavorum Apostoli*, 11: „They realized that an essential condition of the success of their missionary activity was to transpose correctly Biblical notions and Greek theological concepts into a very different context of thought and historical experience (…) The effort to learn the language and to understand the mentality of the new peoples to whom they wished to bring the faith was truly worthy of the missionary spirit".
53 *Slavorum Apostoli*, 10

Paul II, in a Pastoral visit to the parish of Saints Cyril and Methodius in Rome, 1998, states: "In order to maintain strong ecclesial communion, they came to Rome and received the approval of Pope Hadrian II"[54]. Benedict XVI, in a General Audience in 2009, shifts the emphasis then towards Pope's Hadrian II perception of their mission:

"The Pope had also realized the great importance of their exceptional mission. Since the middle of the first millennium, in fact, thousands of Slavs had settled in those territories located between the two parts of the Roman Empire, the East and the West, whose relations were fraught with tension. The Pope perceived that the Slav peoples would be able to serve as a bridge and thereby help to preserve the union between the Christians of both parts of the Empire"[55].

Here are the Slavs rather than Cyril and Methodius the bridge and it is Hadrian II who perceived this.

After this survey of papal documents that extend beyond thousand years and especially focusing upon two of them *Grande Munus* of 1880 and *Slavorum Apostoli*, it is time to draw some *conclusions*.

First of all it is clear that we have to be aware of the different context and intentions in the analyzed Roman documents.

While Leo clearly and explicitly focuses his presentation of the Saints upon Rome and the role of the Popes in this regard, Pius XI introduced for first time the key issue of cultural diversity present in their mission. John Paul II emphasized the (equal) value of Byzantine culture and the Church of Constantinople. Within this framework, Cyril and Methodius are regarded as a bridge between cultures and churches, pioneers of ecumenism and exponents of a (still) undivided Church, the full "catholicity". They are also magnificent examples of a deep evangelization that takes place only through a process of inculturation. Ecumenical aspects are very clear in the encyclical and in the foreground. John Paul II explicitly avoids the term "Pope" in favour of "Roman Pontiff" or "Bishop of Rome". Only twice is the term "Pope" used and referred for Hadrian and John; once it comes the designation "papal legate". He further corrects the understanding of *Grande Munus* of the Apostolic See of Rome as "the visible center of the Church's unity"[56]. Finally unlike Leo he presents himself not as father of the Slavs, but as son of them:

"Everyone will understand with what profound happiness I will share in this celebration as

54 John Paul II's Pastoral visit to the parish of Saints Cyril and Methodius in Rome, Homily, 2.
55 Benedict XVI, General Audience 17 of June 2009.
56 *Slavorum Apostoli*, 13. Cf. *Grande Munus* 15: "this Apostolic See, the center of Catholic unity".

the first son of the Slav race to be called, after nearly two millennia, to occupy the Episcopal See that once belonged to Peter in this city of Rome"[57].

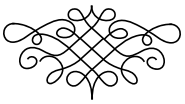
The evolving perception of the Saints of Thessalonica reflects in the Catholic Church its own understanding, especially during and after the Vatican II council along a new attitude regarding the Eastern Churches. Diversity is regarded as a requirement for the "Catholicity" of the Church. In this sense, the ecumenical endeavour comes clear in the foreground.

The story of Cyril and Methodius started however much before them, with the journey of a Bishop of Rome to the East. He will only come back eight centuries later with the two brothers of Thessalonica, fecundating in their journey the Slavic lands[58]. They rest together close to the Coliseum, where early Christians offered their martyrdom to Christ, as witnesses of the true church, the *mia, hagia, katholike kai apostolike ekklesia*.

57 *Slavorum Apostoli*, 28

58 Cf. *Slavorum Apostoli*, 5: „These relics later accompanied the two Holy Brothers on their missionary journey to the West, until they were able to bring them solemnly to Rome and present them to Pope Hadrian II".

Σλαβικες Μεταφρασεις Βυζαντινων Εργων



Slavic translations of Byzantine works

Cyrilo-Methodian Legal Heritage and the Adoption of Byzantine Political Thought in the Medieval Slavic States

Dessislava Naydenova

The affiliation of the medieval Slavic states to the "Byzantine Commonwealth" is attested, among other cultural, political and social changes, by intensive efforts for translation of both Canon Law and Secular Law texts[1]. Such translations were made during the mission of St. St. Cyril and Methodius in Great Moravia when the Slavonic version of the *Nomocanon of John the Scholastic*[2] emerged and the so-called Law for Judging the People (*Zakon Sudnyj Ljudem)*[3] (a revision of the Title 17 of the Byzantine Ecloga) was compiled. The process continued in Preslav with the translation of the *Nomocanon of 14th*

1 Д. Найденова, „Правните паметници в Първото българско царство", Историческо бъдеще, IX, 2003, 1, 136–163.

2 Ed.: *Magnae Moraviae Fontes Historici, 4.* Brno 1971, 243–363. See on this most recently C. Gallagher, St. Methodios the Canonist: The Greek Origin of Slavonic Canon Law, in C. Gallagher, *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium. A Comparative Study*, Aldershot 2002, 85–113.

3 Editions: *Закон судны людем краткой редакции*. Подгот. к печати М. Н. Тихомиров и Л. В. Милов. Под ред. М. Н. Тихомирова. М., 1961; *Magnae Moraviae*, 178–198. See on this most recently: К. Максимович, **Ѕаконъ соудьнъıи людьмъ**. *Источниковедческие и лингвистические аспекты исследования славянского юридического памятника*, Москва 2004.

Titles[4], and *Ecloga*[5].

The interest in Byzantine law was due to the need for compilation of Canon Law to support the Church, Christian discipline and behavior, and due to the highest prestige of the Byzantine legal tradition. Bulgaria was about to become an Orthodox Kingdom or Empire with its special structures, institutions and practices[6]. This, of course, was not a building of a new state system in principle, but rather copying, borrowing a system already existing in the Eastern Roman Empire. In this regard it is worth mentioning here that the main role in constructing the Bulgarian political doctrine – and especially the imperial idea of King Symeon (893-927) – was played by the peculiarities of the Byzantine political theory and ruler's propaganda of Basil I (867–886). The most common examples given in this respect are: the greeting of the ruler as "new David" and "new Moses", the creation of fictitious genealogies which represent the ruling dynasty as a direct descendant of the ancient royal families, the epithets used in the official titles, the new tendencies towards the formation of the ideal Emperor's portrait.[7] In respect to the issue under consideration here it is important to underline that the Macedonian dynasty was related to the Old Testament paradigms and that there was a direction back to the models of the Justinian's time in which justice and the establishments of laws were among the main virtues of the ruler.[8] It is probable that during the reign of King Symeon were spread various juridical texts through which his care for justice crystallized in a clear shape, which was to strengthen his self-identifying with Moses[9].

In the present article I will focus on legislative texts as instruments of carrying out certain ideology and legitimacy, as this was most probably the main function of their Slavonic translations. Such a point of view is supported by several arguments.

1. First of all, the research on sources and composition of the Canon Law collections attest

4 Ed.: В. Бенешевич,*Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Т. 1,* Санкт Петербург 1906 (= Subsidia Byzantina. Lucis opera litetrata. Vol. II b. Leipzig, 1974); *Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований.* Труд В. Н. Бенешевича. Т. 2. Под общим руководством Я. Н. Щапова, София 1987. On its Greek original and its Slavonic translation see В. Бенешевич, *Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII в. до 883 г. К древнейшей истории источников права греко-восточной церкви*, Санкт Петербург 1905 (= Subsidia Byzantina. Lucis opera litetrata. Vol. II a. Leipzig 1974); Я. Щапов, *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси*, Москва 1978.

5 Ed.: Я. Щапов, *Византийская „Еклога законов" в русской письменной традиции*, Санкт-Петербург 2011; J. Schapow, L. Burgmann. *Die slawische Ecloga*, Frankfurt a. Main 2011.

6 Ив. Билярски, „Средновековна България – царство и народ", ΠΟΛΥΧΡΟΝΙΑ. *Сборник в чест на проф. Иван Божилов*, София 2002, 25–40.

7 А. Николов, *Политическа мисъл в ранносредновековна България (средата на IX – края на X в.)*, София 2006, 83–95.

8 I. Čičurov, „Gezetz und Gerichtigkeit in den byzantinischen Fürstenspiegeln des 6.–9. Jahunderts", In: *Culpido legum*. Hrsg. von L. Burgman, M. Fögen, A. Schmink, Frankfurt a. Main 1985, 33–45.

9 J. Shepard, "The Ruler as Instructor, Pastor and Wise: Leo VI of Byzantium and Symeon of Bulgaria", In: *Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences,* Ashgate 2003, 339–358.

for almost literary translations and scarcity of corrections. This situation does not support the hypothesis that the Byzantine legal tradition was consciously and consistently adapted to the lifestyle of the Slavic people. Although an absolute coincidence cannot be postulated, Slavonic collections of law texts are dependent on their Byzantine originals. In most cases, the texts included are borrowed from a concrete Greek manuscript.

2. It is worth mentioning also the lack of glosses appended to the text that explain or adapt the interpretation of the foreign norms, as well as the numerous translation errors indicating that the translators were not acquainted with the norms.

3. Zhivov's thorough study on the legal terminology used in both translations of Byzantine legal texts and Russian original works, offers convincing evidence for the co-existence of two parallel judicial norms. Lexemes attested in translations and in original works are opposite to one another, mutually exclusive; they form a set of correlative pairs. Unlike the language of the translations, the Russian originals show specific linguistic variability. Zhivov argues that bilingualism in legal terminology proves the Russian bookmen considered these terms sacral[10].

4. Another argument, supporting the hypothesis for the primary ideological function of the legal monuments, is the absence of secondary Slavonic legal compilations. Even the only exception, the Russian miscellany *Merilo Pravednoe*[11], has a composition that confirms the abovementioned observation. It is a collection of edificatory and legal texts organized into 30 chapters. The edificatory texts have moral character and are aimed at an unjust judge (or ruler). To depict the same idea, a miniature found at the beginning of the oldest copy represents a judging person sitting on a throne with scales in his hands. The didactic (and not practical) character of this collection is reflected by the fact that an abridged translation of the *Ecloga* is included immediately after its full text.

5. There are very few Slavonic copies of Secular-Law texts. They are all without exception found in larger legal compilations and do not have independent manuscript tradition. This is yet another proof that legal texts should be considered mainly as a result of a given political

10 В. Живов, История русского права как лингво-семиотическая проблема, in *Semiotics and the History of Culture. In Honor of Jurij Lotman. Studies in Russian*, Columbus, Ohio 1988, 46–128. Zhivov points out at an interesting observation – the political term Ρωμαίοι is translated in the legal texts as *Christians* – a choice which is not attested in other translations and original works. Cf. also: В. Тъпкова-Заимова, "Проблеми на юридическата и държавната терминология в пространните жития на Кирил и Методий", Кирило-Методиевски Студии, 4, 1987, 86–90; I. Biliarsky, „Universalisme romain en terms grecs", Méditerranées, 18–19, 1999, 174–204; А. Николов, „Държавно-политическа и етническа терминология в двата средновековни славянски превода на Тълковния Апокалипсис, *Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX–X в.*, Кирило-Методиевски студии, 17, 2007, 505–512.

11 Ed.: *Мерило праведное по рукописи XIV в*. Издано под наблюдением и со вступительной статьей академика М. Тихомирова, Москва 1961.

ideology rather than a part of a state legislation.

After these preliminary remarks, let's go back to the peculiarities of the law texts themselves. Below, I"ll discuss in more detail the features of *Zakon Sudnyj Ljudem*, *Nomocanon of 14 Titles*, and *Ecloga*.

Zakon Sudnyj Ljudem. In search for an explanation of the incompleteness of *Zakon Sudnyj Ljudem*, some Czech scholars (such as Prochàzka and Zàstěrová)[12] argue that this work is more of a literary monument than a legislative collection. This observation could be supported also by the fact that the compiler of *Zakon Sudnyj Ljudem* associated the collection with the legislative efforts of the first Christian Emperor Constantine the Great[13]. The relation to Constantine is emphasized even more strongly in some of the witnesses dated ca. the second half of the 15th c.[14] It is also worth noting that the longer redaction of *Zakon Sudnyj Ljudem* was attributed to Constantine himself. The role of Constantine the Great into the development of the political programme of Byzantium has been greatly discussed[15]; here I

12 *Zakon Sudnyj Ljudem* does not include only texts about crimes that were considered irrelevant for the Slavic society such as falsification of coins and heresies such as manichaeism and montanism but also topics of abortion, homosexuality, sodomy, pimping of a wife, kidnapping of a nun or a laywoman, amulet creation, sorcery and magic, priest beating, conspiracy against the ruler, theft, murder, robbery. V. Prochàzka, „Le Zakonъ sudnyjь ljudьmъ et la Grande Moravie", Byzantinoslavica 28/2, 1967, 359–375; B. Zàstěrová, "Über zwei Grossmährische Rechtsdenkmäler byzantinischen Urschprungs", In: *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.–11. Jh*, Praha 1978, 361–385.

13 „**Тѣмьже с(вѧ)тыи Костѧнтинъ въ пьрвыи законъ въписавъ преди тако г(лаго)лꙗ**...". *Magna Moraviae*, 178. The hypothesis of Vašica (J. Vašica, "Origine Cyrilo-mèthodienne du plus ancien code slave dit „Zakon Sudnyi Ljudem", Byzantinoslavica, 12, 1951, 154–174) that author of this part was Constantine Cyril himself, was refuted. Cf. В. Ганев, *Законъ соудны людьмъ. Правно-исторически и правно-аналитични проучвания*, София 1959, 161–164; М. Андреев, "ЗСЛ – ценен паметник на българската средновековна култура", Език и литература, XXIII, 1968, № 3, 1–18; Ch. Papastathis. On the „Saint Constantine" of the Zakon Sudnyj Ljudem, Byzantinoslavica, 56, 1995, 557–559; К. Максимович, **Законъ соудьнъıи**, 21–22.

14 In the Novgorod Kormchaya, the following note is added to the title (in handwriting different from the one of the main body) „**прави(л) ц(а)рѧ Ко(н)стѧ(н)ти(нъ)** ". *Закон судны*, 35, 58. In the Karamzinov group of copies of the Russian Pravda *Zakon Sudnyj Ljudem* has a special title „**Соуд свѧтого царѧ костѧнтина закон соуднъıи людем**". The relation to Constantine the Great is emphasized even stronger in one of the witnesses (dating back to the second half of the 14th c.) where at the end of *Zakon Sudnyj Ljudem* is added: **по си мѣста соудебникъ царѧ греческаго констѧнтина**. Cf. *Правда Русская.* Под общей редакции Б. Грекова, Т. 1. Тексты, Москва 1940, 39. The long redaction of *Zakon Sudnyj Ljudem* has the following title: **Судебникъ свѧтаго правовѣрнаго великаго Самодержца Цар Костѧнтина, Гречьскаго закона**. Cf. *Закон судны людем. Пространной и сводной редакции*, Подгот. к печати М. Н. Тихомиров и Л. В. Милов. Под ред. М. Н. Тихомирова. Москва 1961, 42.

15 On the cult of Constantine the Great in Byzantium cf. A. Kazhdan, "Constantine Imaginaries. Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great", Byzantion, 57, 1987, 196–250; *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium. 4th – 13th Centuries*. Ed. P. Magdalino. Cambridge 1994. On the cult of Constantine the Great in Slavic texts cf. A. Avenarius, "Die Ideologie der Byzantiner und ihre Widerspiegelung in der Vita Constantini", Byzantinoslavica, 46, 1985, 25–31; L. Simeonova, *Diplomacy of the Letter*..., 89–104; M. Hurbanič, "The Image of Constantine the Great in Rus'. The Tradition and Innovation of the Motive of the First Christian Emperor", In: *East Central Europe at the Turn of the 1st and 2nd Millenia*. Ed by V. Muska. Bratislava, 2002 71–81 (= Acta historica Posonensia, II); Ив. Билярски, *Покровители*

will only remind that his name became a symbol of legitimacy and power, an emblem of the resurrection of kingdom for both the Byzantine Empire and the Slavic states.

In the context of the ideological value of the legal monuments, it cannot go unnoticed that the articles in *Zakon Sudnyj Ljudem* involve motifs traditional for didactic writings, for example an intention to impose moral principles to the matrimonial and family law (Art. 4–13, Art. 30a)[16] and the postulate that a good and fair ruler must observe Orthodoxy in order to lead his flock to salvation (Art. 1)[17] as well as to be a fair judge (Art. 2, 7a, 30)[18].

Another feature with respect to ideological relevance of *Zakon Sudnyj Ljudem*, is that in almost all copies it is preceded by the so-called *Law of Moses* – a compilation containing parts of the *Pentateuch*[19]. This compilation has long been associated with the political programme of the Empire where after the endorsement of Christianity as official religion, Byzantium is considered as the New Israel that would embark upon the assignment to spread the Christian faith across the world. The connection between *Zakon Sudnyj Ljudem* and the *Law of Moses* is also confirmed by some copies of the longer redaction of *Zakon Sudnyj Ljudem* where *Zakon Sudnyj Ljudem* is merged with *Russkaya Pravda* and is again preceded by the *Law of Moses*[20]. Such a sequence is hardly accidental. In different periods, almost all barbarous people claimed the status of the "chosen people". The concept of the "chosen people" was transformed into an ideology of the legitimacy of the governing class to motivate political changes or territorial expansions. Although the texts never mention the New Israel or the "chosen people", the ideological pattern is evident in the use of the New and Old Testament in interpretations of the past and in the references to the Old Testament law[21]. In this respect, the inclusion of *Zakon Sudnyj Ljudem* as a sort of continuation of the *Law of Moses* can be interpreted as an effort to justify the claims to legitimacy and to the reception of the newly

на царството. Св. Цар Петър и св. Параскева-Петка, София 2004, 17–42.

16 *Magna Moraviae*, 181–186, 197.

17 *Magna Moraviae*, 178.

18 *Magna Moraviae,* 178, 184, 196.

19 Edition of the Greek text: L. Burgmann–S. Troianos, "Nomos Mosaikos", Fontes Minores 3, 1979, 126–167. Scholars explain the steady presence of this text (based only on the Old Testament norms) in the Byzantine corpus of legal texts with the political ideology of the Empire where, after the endorsement of Christianity as official religion, Byzantium became the state of the Christians, of the New Israel. The Empire took the particularly important role of propagator of the new faith throughout the world, which was part of the mission of the Salvation of the mankind. S. Troianos, „Zum Kapitel 45 der russischen Kormčaja Kniga: Ursprung und Wesen des Nomos Mosaikos", Cyrilomethodianum, 11, 1987, 1–7.

20 *Закон судны людем. Пространной,* 5–9, 14–16.

21 R. Kottje, *Studien zum Einfluss des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6. – 8. Jahrhundert)*, Bonn 1964 (= Bonner historische Forschungen 23); M. Garrison, „The Franks as the New Israel? Education for an Identity from Pippin to Charlemagne", in *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Ed Y. HEN-INNES, Cambridge 2000, 114–161; R. Means, "The Uses of the Old Testament in early medieval Canon Law", in *The Uses of the Past*, 67–77.

baptized people into the ranks of the people of the New Testament[22]. By the way, one may find an interesting analogy in respect of using Old Testament as context for such ideological purposes in the manuscript tradition of *Nominalia of the Bulgarian Khans* – all the copies, known so far, are included in a chronographic compilation as a sort of continuation of the Slavonic translation of *Book of Kings*[23].

Canon Law miscellanies. The *Nomocanon* that contains the laws of the Empire and the Canons of the Church, became one of the main texts reflecting the idea of a symphony of secular and religious power[24]. Through its Slavonic translation the Byzantine political philosophy was adopted by the medieval Slavic states as a system. The Empire did not have a Constitution of its own and special regulations about the relations between the Emperor and the Law, and the Emperor and the Church. Byzantium was regarded a successor and keeper of the Roman law meaning that partial re-interpretation was occasionally needed along with an incorporation of the church law into the state law. The relationship between State and Church is vastly reflected into the *Novels of Justinian*. One of the most important texts is the preamble to the Sixth Novel that discusses the common harmonic cooperation of the two powers and defends the idea that the Church and the Empire are gifts from God and each has to be associated with divine and human domains, respectively[25]. Thus, the Church and the Empire were situated in the same legal framework, within the same legal regulations. The Empire is a reflection of the Heavenly Realm in the visible world, something created

22 The Slavic translation of the *Law of Moses* has not been an object of special linguistic and textual study. Most Russian scholars accept by default that the texts had emerged in Russia in connection with the distribution of the so-called Serbian redaction of the *Kormchaya*. The research of A. Schminck on the Greek tradition of this work, its later dating and relation to the activity of Patriarch Photius and the Christian missions organized by him (A. Schminck, "Bemerkungen zum sog. „Nomos Mosaikos", Fontes Minores, 11, 2005, 250–268), as well as the connection between the *Law of Moses* and *Zakon Sudnyj Ljudem,* indicate the need for a more extensive study of the *Law of Moses* and suggest an earlier dating of its Slavic translation, probably during the First Bulgarian Kingdom.

23 Л. Горина, "Проблемы „Именника болгарских ханов" как части Еллинского летописца", Bulgarian Nistorical Reweu, 1, 1995, 10–29; М. Каймакамова. „Именник на българските ханове" – начало на българското летописно творчество", Родина, 1–2, 1997, 7–44; Л. Горина, "Българският хронограф", Историческо бъдеще, 1-2, 2002, 148–177; А. Николов, "История, традиция и легитимност; политически измерения на интереса към миналото в старобългарската литература от края на IX – началото на X в.", в *Civitas Divino*, 443–455; И. Билярски, "От мифа к истории или от степи к Израилю", Збарник радова Вимантолошког института, 42, 2005, 7–22; А. Николов, *Политическа мисъл*, 158–164; М. Каймакамова, "Образуването на българската държава в българската средновековна историопис", в: *Тангра. Сборник в чест на 70-годишнината на акад. Васил Гюзелев*, София 2006, 59–88

24 Cf. F. Dvornik, "Byzantine Political Ideas in Kievan Russia", Dumbarton Oaks Papers, 9-10, 1956, 82–89; Я. Щапов. „Священство" и „царство" в Древней Руси в теории и на практике", Византийский временник 50, 1989, 131–138; J. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1990, 304–309; J. Canning, *Medieval Political Thought 300–1450*, New York 1996, 13–15.

25 В. Бенешевич, *Древнеславянская кормчая*, 739–740.

to its image, i.e. with a hierarchical organization following this of the Heavens, as well with similar rules and principles. The same cannot be stated about the Church, even if only for the reason that according to the Orthodox conception the Church is the Body of Christ. The Emperor, who is an image of the One in the Heavens, is responsible for the secular affairs of the Church, for its administration, its unity, for the integrity of the dogma and for its orthodox character[26]. This is why the preamble to the 137th Novel argues that the secular power must take care of observing not only the state laws, but also the religious canons[27]. Albeit formally, the principle of "symphony" gives freedom to both institutions with respect to jurisdiction. Thus, the 84th Canon of the Holy Apostles provides punishment for a priest or excommunication for layman if he or she falsely accuses the ruler[28]. This text forbids clergy from accusing the prince, while Article 7 of 123rd Novel does not allow rulers to call bishops and priests as witnesses in court and to force them to testify[29]. The role of the Emperor in the ecclesiastic life was limited to the juridical and the administrative spheres and these rights were only one juridical, and accepted by the Church, possibilities for the ruler to interfere in its affairs. According to the Canon Law, the Ecumenical Councils have the highest judicial authority but it was the Emperors who convoked and presided the Ecumenical Councils. In the *Nomocanon of 14 Titles* before the canons of the Second Ecumenical Council The address on behalf of the Church Fathers to Theodosius I the Great (379–395) was included. It states that the Emperor ratifies the decisions of the Synod and confirms that the Emperor's power was given by God and he has the obligation to keep the peace in Church and maintain the purity of faith[30]. The Emperor was a master of the Universe and representative of Christ on Earth and his main duty was to observe the divine order. The Emperor and the Patriarch had to ensure compliance with the canons. The Emperor had no right to create, abolish and interpret the canons and could not act as a mediator and judge on Church affairs (Chalcedon 9; Antioch 11, 12; Sardica 7–9; Carthage 73, 119)[31] but it was with an edict of the Emperor that the acts of the Ecumenical Councils were promulgated in the legal sphere. This was the only way for them to obtain any juridical significance.

Another important function of the Basileus in the ecclesiastic life was the right to choose the next Ecumenical Patriarch among three candidates proposed by the Council (Chalcedon 12;

26 I. Biliarsky, "The State Monopoly of Power in Medieval Orthodox State and the Conception of the State Church", in *Kultur- und Rechtshistorische Wurzeln Europas. Arbeitsbuch* (= *Studien zur Kultur- und Rechtsgeschuchte*, 1, 2006, 89–102.

27 В. Бенешевич, *Древнеславянская кормчая,* 796.

28 В. Бенешевич, *Древнеславянская кормчая*, 80.

29 В. Бенешевич, *Древнеславянская кормчая*, 770–771.

30 В. Бенешевич, *Древнеславянская кормчая*, 94–95.

31 В. Бенешевич, *Древнеславянская кормчая*, 116, 257–258, 286–287, 374, 423–424.

Trullo 38; Novell. Just. 123.8.)[32]. The Emperors had the right also to legislate in the sphere of the Church law, sometimes concerning questions of purely canonical matters. In the 83rd Novel, the Emperor confirms the exclusive right of the clergy to be judged by their bishops, while the 131st Novel states that the Canons of the first Ecumenical Councils have the status and enforcing power of a law, thus should be respected in the same way as the Holy Scripture. The Emperor had to take care of the Orthodoxy, to imitate God in His justice and forbid confession of various heresies while, at the same time, striving, as a true shepherd, to return heretics and sinners into the bosom of the Church (Novell. Just. 3, 77, 123, 132, 133, 137)[33].

As far as the Byzantine legislation is considered a model of Christian justice and the *Nomocanon* is viewed as expressing a political concept, the reference to this canonical collection in the Russian sources for example occurs whenever the prince and the bishop must appear as righteous Christians in their judicial or administrative work. In addition, they often referred to this collection in various disputes. In such cases, the *Nomocanon* is considered an ontological standard of the righteous legislator, in a fashion similar to the one aimed by the comparisons with Constantine the Great and Justinian I. Therefore, the *Nomokanon* gained great importance as a symbol of ideological significance, legitimacy and religious autonomy[34]. The variable composition, incorporating various additional articles taken from moral, didactic, polemic and other writings, suggests that canonical collections of this type served rather to reflect prestige of bringing together the most authoritative translated and original legal monuments[35]. This hypothesis is supported by the observation that despite the considerable volume and variety of content, the *Nomocanon* did not become book of mainstream use. The so-called "small nomocanons" or books of penance, were used for this purpose, as evidenced not only by their multiple copies, but also by the great variety of these compilations[36].

The Ecloga. In regard to ideological content of the translations of Byzantine legal texts, the preamble to the *Ecloga* requires special attention. It not only highlights the legislative power of the Emperor and the fact that his power originates from God, but also offers a formal and

32 В. Бенешевич, *Древнеславянская кормчая*, 118, 169–170, 812.

33 В. Бенешевич, *Древнеславянская кормчая*, 741, 790, 812, 826–832.

34 Cf. *Книги законные*, 35; F. Dvornik, Byzantine Political, 96–102; В. Живов, История русского, 46–128; М. Петровић, „Свети Сава као састављач и преводилац законоправила – српског номоканона", Историјски часопис 49 (2002) 27–45.

35 Cf. B. Stolte, "In Search of the Origins of the Nomocanon of the Fourteen Titles", In: *Byzantine Law. Proceedings of the International Symposium of Jurists*. Thessaloniki, 10–13 December 1998. Edit. by Ch. Papastathis. Thessaloniki, 2001, 183–194. According to Olteanu this Canon Law miscellany were considered as a Constitution in medieval Slavic stat. П. Олтяну, "Роль старых славянских и среднеболгарских номоканонов в развитии славяно-румынской юридической литературы", Palaeobulgarica, 15/3, 1991, 18–35.

36 Cf.: Д. Найденова, "Канонично-правни текстове в състава на славянски ръкописи, съхранявани в български книгохранилища (предварителен списък)", Palaeobulgarica, 32/4, 2008, 53–69.

clear definition of a judicial and political programme[37]. At first glance, the text does not say anything new and follows a well known pattern: God rewards the Emperor with the power – he is a pastor and a leader of the flock of Christ and needs a law to fulfill this obligation. The main difference as compared with other legal texts is that here, for the first time, Leo III (717–741) provided an ethical legal system aimed at social and economic relations. Unlike the legislation of Justinian which addresses the issues of Church, faith, canons, state, administration, the *Ecloga* is focused on social and economic topics. Leo III made an attempt at covering and organizing all the important periods and aspects of the man's life[38]. In regard to the issues discussed here, it is worth noting that the preamble to the *Ecloga* is found also as an independent text in the Slavonic manuscript tradition[39].

Law and Identity. Last but not least, legal texts are important witnesses to reflect identity[40]. Christianity is not only a religion but ideological and political doctrine, and a corpus of obligatory moral and ethical rules regulating the behaviour of people in their family and in the community. Conversion to Christianity led to the obligation of observing the Christian law, i.e. the Christian lifestyle norms.

In the 9th-century written monuments, the term "good law" is used not only in its legal sense but often refers to Christian faith[41]. A similar understanding of the synonymity between faith and law is reflected in the Life of Constantine Cyril (*Vita Constantini*). Prince Rostislav of Great Moravia (846-870) asked the Byzantine Emperor to send him a bishop and a teacher because § ваТЎ бw на въсе страны добрь законь исходить[42]. The so-called *Italian Legend* also mentions the "good law" in the meaning of Christian faith[43]. In *Responsa Nicolai ad consulta Bulgarorum* was said that the Bulgarian Prince Boris I – Michael (852–889; † 907)

37 D. Simon, "Legislation as Both a World Order and a Legal Order", In: *Law and Society in Byzantium: Ninth – Twelfth Centuries*. Edit. by A. Laiou and D. Simon, Washington 1994, 1–25.

38 *Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos V´*. Hrsg. L. Burgmann, Frankfurt a. Main 1983, 160–167; D. Simon, Legislation as Both, 1–25.

39 „*Книги законные" содержащие в себе в древне-русском переводе византийские законы земедельческие, уголовные, брачные и судебные*. Издал вместе с греческими подлинниками и с историко-юридическим введением А. С. Павлов, Санкт Петербург 1885, 41–42.

40 See also I. Biliarsky, *Word and Power in Medieval Bulgaria*, Brill, 2011, 183–203.

41 D. Naydenova, "Die byzantinischen Gesetze und ihre slavische Übersetzung im Ersten Bulgarischen Reich", *Scripta & e-Scripta* 3–4, 2005–2006, 239–252.

42 *Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. Пространни жития на Кирил и Методий*. Подготвили за печат Б. Ст. Ангелов, Хр. Кодов, София 1973, с. 104. Законъ as synonym of faith was used also in some late South- Slavonic texts. Cf. S. Šarkič, *Zakon u glagoljskim i kirilskim pravnim spomenicima*, Novi Sad 1994, 123–124.

43 *Translatio S. Clementis auctore Leone Ostiense*. Ed. P. Meyvaert et P. Devos. Trois énigmas Cyrilo-méthodiennes de la „Légende Italique", résolues grâce à un document inédit. – Analecta Bollandina, 73, 1955, № 3 – 4, 375–461; Латински извори за българската история, Т. II, София 1960, 294–302.

asked the Pope for a Christian law: "Thus, it is excellent and commendable that you firstly stated in your questions that your Prince wanted a Christian law. However, if we attempt at explaining it in detail, we have to write countless books; (but if you want me) to briefly show you what the Christian law consists of, you should know that it relies on faith and good deeds ..."[44]. The First Chapter of the *Responsa* contains thorough evidence that the concepts of *lex Christiana* and *lex Christianorum* refer to the Christian doctrine[45].

For the Byzantine writers the world was divided into Romans and Barbarians, into Christians and non-Christians. This point of view determined the specific perspectives on everyday life and worldview towards the people living outside the boundaries of the Empire[46]. The confrontation between the Romans (Christians) and Barbarians (Heretics) reflects another aspect of the understanding of the conceptual unity of faith and law, which is rooted in the interpretation of a special and unique relationship between Christianity and Rome, the Church and the Empire. After Constantine the Great converted his Empire and people to Christianity, geographical boundaries of both Roman law and Christian faith were functional became one and the same. According the Byzantine political view, pious life and observation of the canons had to be an integral part of the Civil law subordinated to the laws of the Empire. All higher moral values known to Christians were observed within the boundaries of the one and only Empire. The world beyond these boundaries is considered only as barbaric, infidel and sinful[47]. Therefore, in the hierarchy of communities postulated in some "ethnographic" texts, the communities governed by the Law (i.e., Christian communities), were placed on a higher position and valued better than the barbaric communities based on constant internal conflicts. Thus, according to Procopius of Caesarea the Slavic people were ignorant, naive and impure barbarians. They knew nothing about fate, and sacrificed to many deities. They had neither

44 *Nicolai I papae epistolae*. Ed. E. Perels. – MGH. Epistolae, VI (= Epistolae Karolini Aevi, IV). Berolini, 1925, Ep. № 99, cap. I; p. 569; *Responsa Nicolai I. papae ad consulta Bulgarorum (anno 866*). Ed. D. Detschew. Serdicae 1939, 25.

45 Cf. Н. Благоев, "Responsa Nikolai papae I ad consulta Bulgarorum. Извор за историята на българското право", Сборник на Българската академия на науките, VI, 1916, № 4, 1–117; A. Vlasto, *The Entry of Slavs into Christendom*, Cambridge 1970, 160–161; B. Zàstěrová, Über zwei Grossmährische, 361–385.

46 П. Ангелов, *България и българите в представите на византийците (VII–XIV в.)*, София 1999, 83–97; Р. Панова, „Границата между варварството и цивилизацията (За метаезика на културните понятия по време на Първата българската държава)", Исторически преглед, 2001, 5–6, 113–118.

47 The meaning of the term 'law' as Holy Scripture and God's Law, is also an element of the Byzantine political ideology where the organisation of society reflects the cosmic law which organises the Universe according to the God's will. As the Law manages the Cosmos, justice and rule of law must prevail in secular world – without a law, there is no state. P. Pieler, „Byzantinische Rechtsliteratur", In: H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. II, München 1978, 343–480; P. Pieler, „Verfassung und Rechtsgrundlagen des byzantinischen Staates", Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 1981, 1, 213–231; D. Simon, Legislation as Both, 1–25; D. Nicol, "Byzantine Political Thought", In: The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 – c. 1450. Cambridge, 1991, 62.

"law", nor "customs", and lacked the organization of the Romans, so they were barbarians[48]. In the Pseudo-Mauricius" Strategicon, the Slavs are described as naive, good-natured and freedom loving people. They „live in sin" and „hate each other"[49]. Martyrdom of the Fifteen Martyrs of Tiberiopolis describes the Bulgarians settled on the Balkans as „the most lawless and ferocious people"[50]. Byzantine authors traditionally use archaic ethnonyms to describe "other" people for a more direct influence on the reader. Huns and Scythians were among the people with whom Bulgarians were most often compared or identified. They symbolized lawlessness, godlessness, deceit, greed, cruelty, animal-like lifestyle and way of communication[51]. Conversion of the Bulgarian state to Christianity changed some of these images. The Byzantine writers started to include in their writings the motif of the transformative influence of Christianity on the mentality of Bulgarians and the ennobling mission of the Roman morality[52].

Examples of the tension between the Christians abiding to the God's Law and the Barbarians living in sin can be found in other medieval works of non-Byzantine origin. *Kristian's Legend* contains a paragraph stating that prior to Christianization the Czechs had been living as „wild horses, without a law, without a prince or a ruler, without towns, wandering around like wild beasts". This evidence is reiterated in the Chronicle of Cosmas of Prague where one reads that after the Christianization the Czech kings „with the help of the law ... tamed that wild tribe and calmed down the unbridled people"[53]. In his *Sermon Against the Bogomils,* Presbyter Cosmas makes a distinction between the monks who abused food, made noise and regularly changed their behavior – first insulting, then befriending each other and not following the law – thus violating the God's law and order, and the monks who lived abiding to the law (the true Christians)[54].

It is worth mentioning that in the story about the Christianization of Kievan Rus' in *Russian Primary Chronicle (Povest' Vremyan'nykh Let')*, the term законъ „law" refers not only to Christianity. In 985, Prince Vladimir undertook a military campaign against the Volga

48 *Procopii Caesarensis.* De Bello Gothico. Rec. G. Dindorf. Bonnae, 1833, p. 357.
49 *Mauricius.* Strategicon. Ed., dacoromanice vertit, prolegomenis instruxit H. Mihăescu. Bucureşti, 1970, p. 273.
50 *Теофилакт Охридски.* Мъченичество на 15-те Тивериуполски мъченици. Подг. И. Илиев. Гръцки извори за българската история, Т. IX, ч. 2, 1994, 61–62.
51 П. Ангелов, *България и българите*, 90–92.
52 Ibid., 94–96.
53 Козьма Пражский, *Чешская хроника*, Вступительная статья, перевод и коментарии Г. Э. Санчука, Москва 1962, 45.
54 Ю. Бегунов, *Козма Пресвитер в славянских литературах*, София 1973, 328–332; Презвитер Козма. Беседа против богомилите, В: Стара българска литература. Т. 2. Ораторска проза. Съст. и ред. Л. Грашева, София 1982, 61–66.

Bulgarians which the Russians won. After Vladimir returned in Kiev, he was visited by envoys of Bulgarians who offered to convert him into Islam: „**Придоша болъгары вѣры бохъмичѣ, глюще, яко: ты князь еси моудръ и смысленъ, не вѣси закона; но вѣруи в законъ нашь и поклони сѧ Бохъмитоу**“[55]. Here, законъ refers to Qur'an. For the Bulgarian envoys who confessed Islam, Vladimir did not know the law in the meaning of their Holy Scripture (Qur'an). In Islam, legal contractual relationships could be established only with people following the Book – Jews and Christians, while heretics had to be converted to the true faith[56].

In the manuscript tradition barbarous laws are notably surrounded by historical texts. The preface to the first written law of the Langobards, issued by King Rothari (636–652), is written in the form of a short chronicle, listing all the rulers reigning before him with indication of their tribal affiliation. The preamble to the *Salic Law* emphasizes the relationship between the kings of the Franks and the Old Testament kings David, Moses, and Solomon, a line that was aimed at relating the Franks to the people of Israel. Thus, the legislative process was transformed into an instrument of collective social memory, as the history and the law have the same attitude towards the past. This fact can be explained by the syncretism of the medieval way of thinking where ethnic, political and religious patterns were not separate but merged into one syncretic worldview. Hence, the development and preservation of identity require not only historical, but also legal texts to provide meaning and content of the political conception and the common past[57].

In the context of this interpretation of the legal monuments as bearing affirmation of identity, the evidence about the rebellion against the conversion found in the *Responsa Nicolai ad consulta Bulgarorum* with the claim that the rebelling nobles had accused Khan Boris in giv-

55 Полное собрание русских летописей издаваемое постоянною историко-археографической комиссиею Академии наук СССР. Т. I. Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Повесть временных лет. Ленинград 1926, с. 84; Повесть временных лет. Ч. I. Текст и перевод. Подготовка текста Д. С. Лихачева. Перевод Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. Москва – Ленинград, 1950, 59, 257.

56 See also a comment about this paragraph in В. Петрухин, "Христианство на Руси во второй половине X – первой половине XI в.", В: *Християнство в странах Восточной, Юговосточной и Центральной Европы на пороге второго тысячилетия*, Москва 2002, 70–72.

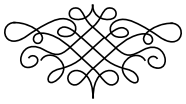
57 S. Bertelli offers an interesting interpretation of this issue. As the prince was an embodiment of all people and the law, a dynastic change prompted re-arranging of the cosmic order which had been disturbed by the death of the previous monarch. The arrival of a new Emperor may be symbolically interpreted as renewal of the law. S. Bertelli, *The King's Body. Sacred Rituals of Power in Medieval and Early Modern Europe*, *Pennsylvania* 2001, 35–38. See also В. Ронин, "Франки, вестготы, лангобарды в VI–VIII вв: политические аспекты самосознания", в *Одисей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры*, Москва 1989, 60–76; R. Schmidt-Weigand, *Stammesrecht und Volkssprache. Ausgewählte Aufsätze zu den Leges barbarorum*, Weinhei 1991; *Concepts of National Identity in the Middle Ages*, Leeds Texts and Monographs. New Series, 14 (1995); W. Pohl, "Memory, Identity and Power in Lombard Italy", in *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge 2000, 9–2; R. Mckitterick, "Political ideology in Carolingian historiography", in *The Uses of the Past*, 162–174; Дж. Уоллес-Хедрилл, *Варварский Запад. Раннее Средновековье 400–1000 гг.*, Санкт-Петербург 2002, 75–84.

ing them a „bad law" may be seen in new light[58]. The conversion to Christianity was a sudden and shocking change that confused and distracted people and they rebelled in an attempt to protect their own identity[59] and react against the violation of their honor, dignity, and rights.

58 Responsa Nicolai I, 49.

59 Cf. И. Божилов, Раждането на средновековна България. (Нова интерпретация), в: И. Божилов, *Седем етюда по Средновековна история*, София 1995, 11–72.

The Reception of Byzantine Law Among the Slav Populations: A Comparative Perspective



Prof. Dr. Paolo Angelini
KU Leuven / Università degli studi "G. D'Annunzio"
Chieti-Pescara

The adoption of Greek-Roman law and the reception of the Byzantine juridical system played an important role in making the Slavs part of the Byzantine "commonwealth" and was employed by the Slav rulers to build stronger monarchies.

Three main cases in different chronological, geographical and cultural contexts will be considered: Bulgaria (9th century), Serbia (13th - 14th centuries), Russia (13th and following centuries).

In Bulgaria and Serbia, the adoption of the Byzantine institutional and juridical model, also if adapted to the specific context, was used to legitimate the political project of replacing the Eastern Roman empire with Slav-Byzantine empires. The Bulgarian *Knjaz* in the 9th century, as well as the Serbian king in the 14th century, proclaimed themselves as Emperor. In order to increase its legitimacy, in both cases the proclamation was supported by the creation of a national Patriarchate on the base of the concept of the Orthodox ruler, which was one of the distinguishing elements characterizing the figure of the *Basileus*.

The final goal of the Slav rulers was to conquer the city of Constantinople and replace the Byzantine Emperor on the throne. Law was employed to support the political project and was vulgarized in order to facilitate its use among populations: elements of customary law were mixed with Byzantine law, and the Greek texts were translated into Slav languages and adapted to the social, cultural and economic context of Bulgaria and Serbia.

In the Russian territories the Byzantine juridical compilations were translated and included

in the *Nomokanones*. They were used for the management of ecclesiastical possessions and in the ecclesiastical judicial courts, which were also involved with some juridical aspects that were not only connected to ecclesiastical sphere. If in this last case, the introduction of Greek-Roman law was not so strong as in Bulgaria and Serbia, it can be considered relevant for the transmission of Byzantine ideas and culture having a relevant impact on the socio-juridical dynamics.

Case 1 - Bulgaria

Rastislav, the Prince of Great Moravia, was the first ruler who asked for the evangelization of his population to the Costantinopolitan Patriarchate. Because of their geographical position, the Bulgarians were the first people of the ones considered in our paper which adopted the new religion and, as it happened for Great Moravia with the mission of Cyril and Methodius, the crown was decisive in favouring this process.

After the Bulgarian-Byzantine wars, which took place during the entire first part of the 9th century[1], Boris I imposed the conversion on the Bulgarians in order to consolidate his position: the aim of the *Khan* was to destroy the last resistance of the pagan nobility which was trying to stop the process of centralisation of the monarchic power in order to preserve its privileges and autonomy. Fifty-two noblemen and their families were killed[2] to eliminate the internal opposition and orthodoxy was adopted as religion. Boris was supported by the Byzantine church in order to contrast the expansion of the Roman Catholic Church in Eastern Europe, and by the Byzantine throne in an attempt to maintain some influence over the Bulgarians after the military defeats and the loss of vast territories in the Balkan Peninsula. In a few years a stronger monarchy was built and just after the population was converted and the internal opposition eliminated, the Bulgarian ruler decided to promulgate the *Zakon Sudnyj Ljudem* (*ZSL*) as law in force[3].

Another relevant aspect has to be considered: in the 9th century there was no possibility of surviving or making any alliance for a pagan state in Europe, and the Bulgarian *Knjaz,* who understood the importance of this aspect related to foreign politics, adopted the Christian faith in order to avoid the menace of being attacked because his state was pagan and had to

1 G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1968, 179 and ff.

2 "*Rex autem ex proceribus, qui populum maxime adversus eum incitaverunt, interfecit numero quinquaginta duos*". In: *Annales Bertiniani – Monumenta Germaniae Historica*, Scriptores, I, p. 85.

3 On the *ZSL*: H. Oroschakoff, «Ein Denkmal des bulgarischen Rechts (Zakon sudni ljudem)», *Zeitschrift fur vergleichende Rechtswissenschaft*, 33, 1916; V. Ganev, *Zakon soudnyj ljud'm*, Sofija 1959; H. W. Dewey - A. M. Kleimola, *Zakon Sudnyj Ljudem (Court Law for the People)*, Ann Arbor 1977.

be converted.

Returning to the juridical aspects strictly concerning the *ZSL*, the majority of the dispositions was extracted from the *Ekloge*, which was promulgated in 741 by the Emperor Leo the Isaurian[4]. The oldest version, which is called the "short redaction" and is based on a protograph of the 9th century, has been preserved in a Russian manuscript of the 13th century[5].

We consider the *ZSL* to be a partial and adapted Slav version of the *Ekloge*, the text of which could have been more extended than the one which has been preserved in the Novgorodskij manuscript[6], which was probably reproduced only partially by the copyists, being old and not acceptable in the Russian social context of the 13th century[7].

In the majority of the cases the physical mutilations provided in the *Ekloge* were replaced with other penalties, first of all with pecuniary fines, which have to be considered more acceptable for the population[8].

The adoption of this juridical compilation based on Byzantine law, as well as the adoption of Christianity, must be considered in the perspective of centralizing and strengthening the political power and the Bulgarian ruler was very pragmatic in using it against the nobility in particular. In the second disposition the *ZSL* repressed the adherence to paganism, mentioning in particular the members of the nobility. In that sense the juridical contents seem to be perfectly related to the historical events which took place in 864:

ZSL § 2

"ꙗко всѧко село, в немьже требы бывють или присѧгы поганьскы да wдаютьсѧ въ Бйи храмъ съ всѣмъ имѣниемь, елико имоуть гд̃ та в томь селѣ и творить требы и присѧгы, да продаютьсѧ съ всѣмъ имѣниемь своимь"[9].

For apostasy from the true faith and pagan oaths, collective liability and confiscation of goods were provided for the village, while reduction and selling into slavery, together with the confiscation of goods, were provided for the members of the nobility. The penalty imposed on the latter was harsher, precisely because it was the means to repress any attempt

4 L. Burgmann, *Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V.*, Frankfurt 1983.

5 Three theories on the origin of the *ZSL* have been developed: we accept the one which supports the Bulgarian origin of the juridical compilation and we date the redaction of the *ZSL* between the conversion to Christianity and the *Responsa papae Nicolae I ad consulta Bulgarorum* (864-866), and the redaction of the *Prochiron* (879), thus under the reign of Boris.

6 M. N. Tikhomirov (ed.), *Zakon sudnyi lyudem kratkoj redakcii*, Moskva 1961.

7 R. Hubé, *Droit romain et gréco-byzantin chez les peuples slaves*, Paris-Touluse 1880, 19.

8 On criminal law in the *Ekloge*: B. Sinogowitz, *Studien zum Strafrecht der Ekloge*, Πραγματείαι της Ακαδημίας Αθηνών, v. 21, Athènes 1956.

9 *ZSL* § 2: "Let any settlement in which sacrifices or pagan oaths take place be handed over with all [its] property to God's temple. If there are lords in that settlements who offer sacrifices and give [pagan] oaths, let them be sold into slavery with all their properties" in: Dewey – Kleimola, *Zakon Sudnyj Ljudem*, 5.

of subversion on the part of the boyars. It connected the crime of treason against the prince to the concept of crime against the religion, and therefore against God and Christianity. It must be remarked that the supreme penalty was generally imposed for apostasy from Orthodoxy in the *Ekloge*, in the *Prochiron* and in any other Greek-roman juridical compilation.

A judicial system based on the state's monopoly on the resolution of controversies, criminal cases and lawsuits in general was introduced. The judges were the representative of the prince and justice was administrated in his name:

ZSL § 2

"Въ всѧкоу пьрю и клеветоу и шьпты достоить кнѧзю и соудии, непослоушаты бесъ свѣдитель многъ, нъ гла҃ти къ соуперникомъ и клеветьникомъ"[10].

As the administration of justice became an exclusive prerogative of representatives of the politic power, any kind of self-justice was explicitly forbidden by the *ZSL* and any abuse was repressed by the authorities:

ZSL § 19

"Вещь имѣꙗмъ съ ѥтеръмь вл҃дкамъ нъ о себе творѧ ли по власти, ли по силѣ ноудьми належа, аще въистиноу своѥ имѣꙗ се створить да ѿпадеть своѥꙗ вещи и да възвращаѥть ю. Аще ли чюже възметь что ѿ владыкы земли тои, да тепьтьсѧ ꙗко не въ власть бываꙗ себе бываꙗ мѣстьникъ и тако бываꙗ да оустроѥниѥ творить томоу ѥже взѧть"[11].

Any act of self-justice was punished with a loss of the claimed right or with physical punishments, in consequence of the fact that a centralized juridical system was introduced instead of the customary law, on which Bulgarian society, as well as the other Slav societies in the 9th century were based.

Self-justice and feud, in other words the familiar revenge system, were considered a duty and a right of the family if one of its members was killed or injured. Especially in the case of homicide (*vražda*), which caused blood feuds between the two families, there could have been very dangerous consequences for the maintaining of the public order. In addition, once the family of the injured person took revenge on the offender, the conflict between the two families could be prolonged by the members of the family of the offender if they took the decision to take further revenge.

10 *ZSL* § 2:"In all dispute(s) and [cases of] accusation and denunciation the prince and the judges shall not hear [the case] without many witnesses", in: Dewey – Kleimola, *Zakon Sudnyj Ljudem*, 5.

11 *ZSL* § 19: "If anyone has a dispute with another and does not notify the authorities but proceeds on his own, employing compulsion either by authority or by physical strength , if he does this to take what is in truth his own, let him be deprived of his object and let him give it up; and if he takes something of another's , let him be flogged by the authorities of that land, since he is not authorized to act as his own avenger and being such", in: *Ibidem*, 17.

Customary law was never codified and there is no direct written evidence of it: suppositions can be made on the basis of indirect witnesses preserved in the *ZSL*. If chapter 19 forbids self-justice or the extra-judicial resolution of the dispute, we can suppose that self-justice was permitted before: the modalities should be compared with those of German populations whose past is better known to us and could be very useful to try to understand the Slav system better.

The *ZSL* was redacted in the second half of the 9th century, just after the Christianization, so the influence of customary law has to be considered still relevant in the society. Furthermore, Byzantine law and juridical concepts have to be considered an element extraneous to the Slav culture and in that sense the adaptation and vulgarization of the juridical contents were necessary in making its transplantation more fluid and more effective.

When the central authority acquired the monopoly on criminal repression and the judicial courts obtained the exclusive competence to take decisions in the resolution of litigations and lawsuits and impose penalties, the feud system and revenge became *contra legem*. The crown had the duty to protect the social peace of the members of the community, but there was also a political aspect that must be considered, namely that it made itself the only warrantor of justice. Justice was administrated in the name of the *Knjaz* and imposed on everyone on the basis of his authority.

The *Knjaz* was a Christian ruler and in consequence of that the text of the *ZSL* referred to "the justice and to the law of God", and to "the justice and to the law of the Church" (§§ 1-4, 6-7, 10, 30)[12], underlining the fact that the law had to be based on them, in order to be considered the true justice, to give it a stronger legitimateness and to make the *ZSL* an Orthodox legislation.

With the adoption of Christianity as state religion, and the introduction of a juridical system based on Byzantine law, the monarchical power was incredibly strengthened: the successor of Boris, Simeon completed the process[13], proclaiming himself *Basileus* of the Romans and starting a controversy with the Emperor of Constantinople. Eventually, the process which started with Boris reached its apogee with Simeon and his son Peter, who was recognised as *Basileus ton Boulgaron*[14] and with the creation of the Bulgarian Patriarchate (927)[15].

12 Few examples: *ZSL*, § 1: " **По цр҃квьномоу же законоу** " ("according to the law of the Church"); *ZSL*, § 2: "**Бїи законъ**" ("the law of God"); *ZSL*, § 4: " **По Бїю законоу** " ("according to the law of God").

13 Simeon received the crown from his father, after the deposition of his brother Vladimir, who had tried to reintroduce paganism.

14 The *Basileus* recognised for the Slav monarch the title of "Emperor of the Bulgars" and not the one of "Emperor of the Romans".

15 Ostrogorski, *Storia dell'impero bizantino*, 227 and ff.

Case 2 – Serbia

A very similar process concerning the introduction of Byzantine law took place in Serbia, after Dušan expanded his reign and proclaimed himself Emperor in 1346[16].

In 1349 a tripartite codification composed of the *Abridged Syntagma*, the *Law of the Emperor Justinian*, and the *Code of Dušan 1349-1354*, was adopted as law in force. In order to legitimate his political project of replacing the decadent Byzantine Empire, which was collapsing because of the civil wars, Stefan Du an enacted a tripartite codification based on Greek-Roman law[17].

The code which holds the name of the Tsar was promulgated after the abridgment and the translation into the Serbian language of the *Syntagma of Blastares*[18], and was connected to the juridical contents of this *Nomokanon*. Byzantine civil law's institutes were introduced in conformity with the contents and the dispositions of the *Abridged Syntagma*, as the total absence of dispositions concerning civil law in the Code of Dušan demonstrates. The *Syntagma of Blastares*, in its abridged version, was composed of 90 chapters: each one of them contained one or more dispositions and in consequence there of hundreds of dispositions extracted from Byzantine law were adopted as Civil Law[19].

In addition, a short reference must be made to the *Law of the Emperor Justinian*, the shortest part of the codification (only 33 short chapters), which contained dispositions of the *Nomo Georgikos*, translated into the Serbian language. This juridical compilation was adopted to regulate the basic aspects of the agricultural relationships, but in the meantime it contained the name of Justinian the Great, which was included in the Serbian legislation[20]. This has to be considered also from a political perspective, associating the legislation of Dušan with the name of the legislator who had enacted the *Corpus iuris civilis*.

16 Dušan adopted the imperial title of "*Basileus and Autocrator*" both in the Serbian and in the Greek formulas, as his empire was composed of Serbian speaking and Greek speaking populations. In the Greek language he used the territorial formula "*ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Σερβίας καὶ Ῥωμανίας*", whereas in the Serbian language he adopted the ethnic formula "**Стефань вь Христа Бога благовѣрни царь и самодрьжьць Сръблѣмь и Грькомь**".

17 A. Solovjev, *Istorija slovenskih prava / Zakonodavstvo Stefana Dušana cara Srba i Grka*, Beograd 1998, 401-415.

18 The Slav editions of the Syntagma of Blastares: N. Il'inskij (ed.), *Sintagma Matfeja Vlastarja*, Mosca 1891; S. Novaković (ed.), *Matije Vlastara Sintagmat*, Belgrado 1907.

19 V. Alexandrov, *The Syntagma of Matthew Blastares: The Destiny of a Byzantine Legal Code among the Orthodox Slavs and Romanians*, Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, v. 29, Frankfurt am Main 2012.

20 P. Angelini, «Das „Gesetz des Kaisers Justinian" - Ein Beispiel für die Rezeption griechisch-römischen Rechts bei den slawischen Völkern», Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, 130, 2013, 488-489.

The *Code of Dušan* was promulgated after the redaction of the two other parts of the codification and in consequence that its juridical contents must be considered in close connection with them.

At the beginning the *Code of Dušan* enunciated that the goal of the tripartite codification was to purify Christianity[21], to make the legislation an Orthodox one, as the Byzantine legislation was usually considered[22]:

Code of Dušan § 1

" **Наипрьво за хрїстїанствѣ · симьзи бразомь да се ѡчисти хрїстїаньство**"[23].

In the first part the (§§ 1-38) code regulated the relationships between state and church and their spheres of action, on the basis of the idea of symphony between the civil and spiritual power.

Successively, the *Code of Dušan* (§ 40) appealed to the acts of the Orthodox Emperors, confirming the privileges contained in their chrysobulls and prostagmata. The aim of the Slav Emperor was to provide continuity between his legislation and the legislation of the previous Byzantine *Basileis*:

Code of Dušan § 40

"**И вьси хрїсобоулли и простагме що ѥсть комоу оучинило царьство ми и що ке комоу оучинити и тези бащине д соу тврьде каконо и прьвныхъ правовѣрныхъ царьь**"[24].

Through the adoption of the *Abridged Syntagma,* a juridical system based on the Byzantine one was adopted in the new-born empire.

Criminal law was contained in the *Code of Dušan*, and its introduction can be considered the moment of transition to the public penalty system, which replaced the feud system, on which Serbian customary law was still based in the 14th century. Some elements of the unwritten law were preserved in the *Code of Dušan*, for example the payment of a pecuniary fine for involuntary homicide which was based on the pecuniary fine called **вражда** (*vražda*).

The duel, which has to be considered as deriving from the feud, was preserved for soldiers in the army (§ 131). The ordeals of the *iudicium ferris candentis* (**желѣзо** § 150) and the *iudicium aquae ferventis* (**котьль** §§ 84, 106) derived from customary law and were imposed

21 The goal of purifying Christianity is closely connected to the concepts of Christian legislation and Anakatharsis, proclamed in the *Basilika*.

22 For the English translation of the code see: M. Burr, «*The code of Stefan Dušan Tsar and Autocrator of the Serbs and Greek*», The Slavonic and East European Rewiew, 70, 28, 1949, 198-217; 71, 28, 1950, 516-539.

23 "First concerning Christianity. In this manner shall Christianity be purged". Burr, «*The code of Stefan Dušan*», 70, 28, 1949, 198.

24 And those charters and decrees which my majesty hath granted and shall grant and those inheritances, are confirmed, as also those of the first Orthodox Tsars". Ibidem, 206.

for the people who didn't belong to the nobility[25].

It must be remarked that, on the basis of Byzantine law, personal liability was generally introduced - even if in some cases forms of collective liability were preserved - together with physical mutilations and the death penalty, which were unknown to the Slav customary law, which was based on collective liability, meaning on territorial and familiar liabilities. The introduction of the personal liability which was one of the fundaments of Byzantine law and must be considered a strong element of detachment from customary law, made the introduction of the supreme penalty and of physical punishments possible. The adoption of the hand cutting, of the nose cutting and of the beating have to be considered as having derived from the Greek-Roman influence and their imposition became possible only with the adoption of the personal liability[26].

In criminal law sexual crimes as rape, fornication, adultery were also introduced: they were also related to the Christian morality and didn't just have a personal, private and secular dimension, as they were considered as a crime against religion and a hard repression was consequently imposed also in the Serbian empire in order to defend the purity of Orthodox religion[27].

If in the *ZSL* the death penalty provided by the dispositions extracted from the *Ekloge* was replaced with softer penalties, it was broadly adopted in the codification of Dušan even when it was unfamiliar to the majority of the population which belonged to the Serbian ethnicity and lived in the "Serbian land", as the northern part of the Serbo-Greek Empire was generally called[28].

The process of reception of Byzantine law was stronger in Serbia, as compared with Bulgaria: in either case its introduction was certainly facilitated by the *Zakonopravilo*[29] redacted by Saint Sava in the previous century and used for the administration of ecclesiastical justice and possessions. It contained the Serbian translation of the *Prochiron*, the so-called *Gradski zakon* (§ 55)[30], the use of which for the administration of ecclesiastical possessions made Serbian clergymen familiar with Greek-Roman law. In consequence thereof, the Serbian judicial system introduced in 1349 was based on mixed courts, composed of laymen end

25 Solovjev, *Zakonik cara Stefana Dušana*, 244-246, 296-297.

26 P. Angelini, «L'influenza del diritto criminale bizantino nel Codice di Dušan 1349-1354», Byzantina Symmeikta, 21, 2011, 225-227.

27 Ibidem, 233-236.

28 Solovjev, *Istorija slovenskih prava*, 211-212.

29 The word *Zakonopravilo* is composed by the words *zakon* (law) and *pravilo* (canon) and derives from the Greek word *nomokanon* composed by *νόμος* and *κανών*.

30 The translation of *Gradski zakon* is *Civil law*: the name was given to the Serbian translation of the *Prochiron* included in the *Zakonopravilo* (§ 55) because the Macedonian juridical compilation disciplined the aspects of civil law.

clergymen, because the members of the church had a large experience in the administration of justice.

The promulgation of the tripartite codification completed the process of construction of the Nemanja monarchy which had started in 1220 with the coronation of Stephan. In the 13th century the crown started a process of centralization that reached its apogee in the following century during the reign of Stephan Dušan, when the Serbian patriarchate was created (1346).

Case 3 – Russia

Byzantine culture had a great impact on Russian society and Greek-Roman law was also received and adopted. Byzantine law didn't come into force through the promulgation of an official codification, as happened in Serbia and Bulgaria, but it must be remarked that the most important compilations like the *Nomos Georgikos*, the *Ekloge* and the *Prochiron*, were included in the juridical collections utilized in the ecclesiastical courts and that they also integrated the official legislation of the Tsar.

This process of reception has been thoroughly researched by the Russian scientist Ferdinand Feldbrugge[31].

Around the end of the 10th century, Russia received Christianity from Byzantium and

Greek bishops and clerics came to the *Rus'* for evangelization. As "church people" they were subject to ecclesiastical jurisdiction; the rest of the population was subject to it in some important juridical matters like marriage and family, and inheritance, but also in criminal matters, like crimes against faith and religion. The *Nomokanones* were therefore utilized for secular cases as well, and not only for ecclesiastical ones.

In the Eastern churches, collections of laws had been redacted at a very early time, and these collections were translated and used in newly baptized countries[32].

A copy of the Serbian redaction of the *Kormchaia* was sent to Kiev from Bulgaria and in consequence of that a considerable number of copies of it have survived in Russia. Only the council of Kiev (1273), approved the redaction of a new Russian *Kormchaia*[33]. Together with the numerous *Kormchie*, the *Merilo Pravednoe* and the *Knigi Zakonnye* must be mentioned[34].

The *Merilo Pravednoe* consisted of 30 texts and most of them were of Byzantine origin,

31 See: F. Feldbrugge, *Law in Medieval Russia*, Leiden – Boston 2009.
32 Ibidem, 91.
33 Ibidem, 91-92.
34 Ibidem, 92 and ff.

including the texts of the *Prochiron* and the *Ekloge*, translated into the Russian language. The Farmer's Law (*Nomos Georgikos*) was included in the *Knigi Zakonnye*, as well as the texts about Penal Law extracted from the *Ekloge* (17th title) and the *Prochiron* (39th title) and other excerpts about Civil Law[35].

In addition, the short version of the Bulgarian *Zakon sudnyj ljudem* was received in Russia through the *Nomokanones* and the *Merilo Pravednoe*[36]. According to the theory of N. Tikhomirov, the Slavonic translations of the *Ekloge* and *Prochiron* could have reached Russia in the course of the 12th century, because the composition of the earliest version of the *Merilo Pravednoe* has been dated back to this century[37]. In consequence thereof, an antedating of the reception of the two legal compilations – and of Byzantine law in general - cannot be excluded. The process of reception of Greek-Roman law started between the 12th and the 13th centuries and continued until the end of the 17th century.

A couple of very interesting law cases, about the utilization of Byzantine law in the ecclesiastic courts, have been given by Romuald Hubé, who showed how Byzantine law was also used for civil matters.

- Law case A

In 1656 the tribunal of Novgorod decided that a widow had to pay the debts of her predeceased husband, by means of the entire estate that she inherited. The widow lodged an appeal against this decision and the Patriarch Nicon ruled that, according to the contents of the *Ekloge*, the dowry had to be excluded from the payment of the debt, as well as ¼ of the estate of the predeceased husband[38].

- Law case B

In 1694 the Patriarch Adrian ordered the bishop of Kolmogora to consider the *Gradski zakon* (the Slav version of the *Prochiron* and the *Ekloge*) in order to determine the rights of the widows, and made references to the *Nomokanon* which included the dispositions of the two Byzantine compilations[39].

Not only the ecclesiastical legislation but also the secular one was influenced by Byzantine law: several dispositions of the *Sobornoye Ulozheniye*, a legal code established under the Tsar Aleksey Michailovich (1649), were extracted from the *Gradski zakon* which was quoted especially for the criminal repression[40]. In the following years the *Prochiron* was also quoted

35 Ibidem, 93.
36 The fact that the oldest manuscript of the *ZSL* is the Novgorodski manuscript (1280 ca.) has been already mentioned.
37 Feldbrugge, *Law in Mediaval Russia*, 92.
38 E. 2.4.
39 Hubé, *Droit romain et gréco-byzantin*, 34.
40 Proch. 39. 10, 39, 48, 53. Ibidem, 32-33

in the edicts issued by the crown in order to remedy the legislative deficiencies of the legal code redacted in 1649[41].

In this last case, Greek-Roman law was utilized with an integrative and subsidiary function, as happened in Western Europe for Roman law during the age of *ius commune*.

Penal law was reformed under the reign of Peter I the Great (between the end of the 17th century and the beginning of the 18th century), who introduced a new system based on German criminal law. It replaced the existing legislation[42], but until the end of the 17th century Byzantine law was utilized in the Russian empire.

Conclusions

Slav populations received Greek-Roman law after Christianization: in Bulgaria (9th century) and Serbia (14th century) it came into force when it was promulgated in order to replace customary law and strengthen the political power, which utilized religion and law to give itself political legitimacy.

In the Russian territories it was adopted to regulate the juridical relationships by means of the *Nomokanones* redacted by the Orthodox church, which included the text of the *Ekloge* and the *Prochiron*. They were utilized for the administration of civil justice and consequently, many cases pertaining to civil law came under the jurisdiction of the ecclesiastical courts. Byzantine Penal Law was also adopted to integrate the legislation of the Tsars until the end of the 17th century.

The importance of the reception of Byzantine law among the Slavs has probably been underestimated and its influence in Slav societies has to be considered as a relevant element and not only from the juridical point of view. The impact of the application of the Greek-Roman legislation had very important consequences for the social dynamics and contributed to the development of the tribal monarchies into monarchies based on a strong central political power, which later turned into Slav-Byzantine empires.

41 Ibidem, 33.

42 Hubé, *Droit romain et gréco-byzantin*, 31; Feldbrugge, *Law in Medieval Russia*, 125.

Saint Cyril's Poem for Saint Gregory the Theologian: a Byzantine Epigram

Evelina Mineva, Ioannis Polemis

The verse encomium to Saint Gregory the Theologian in the third chapter of the Long vita of Saint Cyril has been studied carefully by numerous scholars. We shall present the most important results and conclusions of this research thus far. First, the Russian linguist Trubetzkoj[1] noted and distinguished the extract as a poetic text which stands out from the prose used in the Vita. It is to him that we owe the identification of its structure as a seven-line isosyllabic poem whose lines consist of 17 or 16 syllables. Later, another Russian linguist, Jakobson[2], made some useful corrections to the Old Slavonic text as published by Trubetzkoj and produced an outstanding analysis of its metre and poetics. Pursuing a similar line of enquiry, the Bulgarian Byzantinist Iv. Dujčev[3] and the Greek scholar Kolaklidis[4] each proposed a reconstruction of the Byzantine original of the seven-line poem. At much the same time, the Italian Slavist Pichhio[5] examined it from the perspective of his own theory

1 N. Trubetzkoj, "Ein altkirchenslavisches Gedicht", Zeitschrift für Slavische Philologie, XI ,1934, 52-54.
2 R. Jakobson, "Похвала Константина Философа Григорию Богослову", Slavia, XXXIX, 1970= Jakobson, R. *Selected Writings*, Vol. 6, P. 1: *Comparative Slavic Studies. The Cyrilo-Methodian Tradition*, Mouton Publ. 1985, 207-239.
3 Iv. Dujčev, "Constantino Filosofo nella storia della letteratura Bizantina", Studi in onore di E. Lo Gatto e G. Maver, Roma, 1962= *Medioevo Bizantino-Slavo,* Storia e Letteratura 102, Vol. II , Roma 1965, 101.
4 Κολακλίδης, Π., "Ο Roman Jakobson και το Εγκώμιο του Γρηγορίου του Θεολόγου", Εκήβολος ,7, 1981, 503-525 = *Μελέτες. Ελληνική γραμματεία και γλώσσα,* Τόμ. Α', Ηράκειο 2006, 99.
5 R. Picchio, "Strutture isocoliche e poesia slava medievale: A proposito dei capitoli III e XIII della *Vita*

of isocolles structures in Old Slavonic prose, in accordance with which analysis of this sort should not be based on the contrast between "poetic parentheses" and "prose context". He proposed a mid-poem caesura which had not featured in the earlier analysis.

It is self-evident that one can only accept a reconstruction of the original text if one first accepts that it was initially written in Greek. On the provision that the poem is the work of Constantine and not an invention of the author of the vita of Saint Cyril[6], sholars have now dismissed the doubts and differing viewpoints of the past[7] and accepted that the poem had a Greek original that was subsequently translated into Slavonic.[8] This hypothesis is supported by the fact that Methodius is believed to have contributed to the writing of his brother's Life on the basis of his own memories, his experiences[9] and, of course, of the works of Saint Cyril, even the most juvenile, which were in his possession. In addition, there can be no doubt that the students themselves were familiar with most of their teacher's works. Moreover, it is unthinkable that such an outstanding Byzantine scholar, a teacher in the imperial capital and an envoy entrusted diplomatic and intellectual missions by the Byzantine Emperor should not have authored a number of works in Greek. As Dujčev notes, given that traces and fragments of these works have come down to us in Old Slavonic translations alone[10], it is both desirable and essential that we search for them among the earliest works of Old Slavonic scholarship, and in the Old Slavonic sources that refer to his life, given that the Byzantine literary and historical tradition seems to have treated them so sparingly, even unfairly.

The new interpretation of the poetic encomium to Saint Gregory the Theologian proposed in this paper, relates primarily to the poem's metrical structure and literary genre. None of the scholars who have studied the poem to date have suggested that the poem be included in a given Byzantine literary genre. In our opinion, it is a Byzantine epigram written in Byzantine twelve-syllable verse. Two facts support the choice of this metre: Firstly, it was the most common and widespread metre in Byzantium and was practiced and employed even by Byzantine schoolchildren. And it should be noted at this point that Constantine composed the poem when he was still a schoolboy and before he began his higher education in Constantinople. In addition, it would have been hard for him to compose at this age a relatively complex poem in another meter (unless he reworked it later), given that the author of the Life notes

Constantini", Ricerche Slavistiche, XVIII-XIX, 1970-72, 419-443.

6 Б.Ангелов, Хр. Кодов, *Климент Охридски. Събрани съчинения*, Т. III: *Пространни жития на Кирил и Методий*, София 1973, 5-6.

7 Ангелов, Кодов, *Пространни жития на Кирил и Методий*, 5-6.

8 O Jakobson, *Comparative Slavic Studies. The Cyrilo-Methodian Tradition,* 208 actually assumes it was translated by Methodius himself; Dujčev, *Medioevo Bizantino-Slavo*, 98-99.

9 Ангелов, Кодов, *Пространни жития на Кирил и Методий*, 6.

10 Dujčev, *Medioevo Bizantino-Slavo* , 98-99.

immediately after the poem that Constantine found it hard to understand many of the writings of Gregory Nazianzenos: Вѣшьдь же въ мнѡгы бесѣды и оумь велiн не могы разоумѣти глъбинь, въ оуныніе велико въпадє.[11]- "Making his way through many works and unable to comprehend the profundity of this great mind, he fell into despondency." Secondly, it is certainly not without import that the other poem which is generally accepted to be the work of Saint Cyril, the "Prologue to the Gospels", is also written in Byzantine twelve-syllable verse. Indeed, it is precisely this aspect of the work that Jakobson chooses to analyze[12]. Moreover, that the great scholar's students, who continued his work in Bulgaria, would subsequently write other poems in this metre—including, for instance, Constantine of Preslav's Alphabetical prayer and "Good verses" and the Encomium to King Symeon—is proof that the first Slav poets were both adept with twelve-syllable verse and considered it a familiar and easy-to-use means of poetic expression.[13]

The reconstructed Byzantine epigram presented here is based on the version of the text proposed by Trubetzkoj and Jakobson[14]:

Ѡ Гρигорнє, тѣломь оловѣѵє, а дошєіѫ анѣлє,
тъı бо, тѣломь оловѣкъ сын, анѣлъ ѣвн сѧ,
оустѧ бо твоѣ, ѣко єдинъ отъ серафимъ,
богѧ прославлѣіѫтъ и вьсь миръ просвѣщаіѫтъ
правъıѧ вѣръı казанiємь, тѣмь же и мене
прiпаддаіѫщь къ тєбѣ любъвніѫ и вѣроіѫ,
прiимн и бѫдн мн просвѣтнтєль и оучнтєль.

Needless to say, the attempted reconstruction of the original Greek text takes for granted acceptance of our view that the text was written in Byzantine twelve-syllable verse. It should, of course, be taken to be a first draft:

Σῶμα βροτὸς σύ, πνεῦμα δ' ἀγγέλων ἔχεις.
Θνητὸς γὰρ ὀφθείς, Γρηγόριε, σαρκίῳ,
πέλεις ἀληθῶς τῶν νόων ἴσος, πάτερ.
Διὸ στόμα σόν, Σεραφεὶμ ὄντως στόμα,
Θεὸν μὲν αἰνεῖ, λαμπρύνει δ' οἰκουμένην
ταῖς σαῖς διδαχαῖς ὀρθοδόξων δογμάτων.

11 Ангелов, Кодов, *Пространни жития на Кирил и Методий*, 90.
12 R. Jakobson, "Saint Constantine's Prologue to the Gospels", St. Vladimir's Seminary Quarterly VII, No.1, 1963= *Selected Writings,* Vol. 6, P. 1: *Comparative Slavic Studies. The Cyrilo-Methodian Tradition*, Mouton Publ. 1985, 193-200.
13 Кр. Станчев, *Стилистика и жанрове на старобългарската литература*, София 1995, 75.
14 Jakobson, *Comparative Slavic Studies. The Cyrilo-Methodian Tradition*, 208-209.

Ὅθεν δέχου με, σοὶ κλίνοντα νῦν γόνυ
πίστει πόθῳ τε, δόγμασι σοῖς αὐγάσας.

In his poem, the young Constantine makes skilful use of the motif, common in many hymns and hagiographic texts, of presenting the Saint as an angel made flesh. Searching the Byzantine writings for similar passages in which Saint Gregory appears as an angel incarnate might prove futile. However, purely illustratively, we refer to the encomium composed for him by Nicetas the Paphlagonian not long after the death of Constantine-Cyril, which stresses that the great theologian succeeded, through his virtues, in attaining an angelic life (*ἀγγελικὸν βίον*[15]). The same is true of the light in which the Saint's teachings bathed the faithful. Here, we include a parallel quotation, once again from Nicetas the Paphlagonian's encomium: *οἷα δ' ἀκτῖσι φανοτάταις ταῖς ἱερομύστοις αὐτοῦ διδαχαῖς καταπυρσεύοντος*[16]. Another hagiographic standard is the motif of the Saint who praises God in the company of Seraphim. Nicetas the Paphlagonian writes: *μετὰ τῶν Σεραφείμ, ὦ μάκαρ, τῇ ἀπροσίτῳ παρεστηκὼς τριάδι καὶ τὸ τρισάγιον τῷ τρισαγίῳ τρισαγίως ἀναφθεγγόμενος μελῴδημα, ἔγγισον ἡμῖν τῷ θείῳ σου πνεύματι ... καὶ θεογνωσίας ἐνθεώτερον πλήρωσον τὸν ἡμέτερον νοῦν καὶ ὑψηλότερον*[17]. The comparison of the Saint with the Seraphim praising God and the image of the author appealing to the Saint for his illumination in Constantine-Cyril's epigram are also to be found in Nicetas the Paphlagonian's text. They are clearly two variations on the same motif.

However, it is likely that young Constantine was also inspired to write the epigram by the texts of Gregory himself. In his long poem "On human nature", for instance, Saint Gregory, having noted that Man is a combination of body and soul (*Καὶ γὰρ διπλόος εἰμί, τὸ μὲν δέμας ἔνθεν ἐτύχθη ... ψυχὴ δ' ἔστιν ἄημα Θεοῦ*), exclaims: *Ὣς μέγας ἐστὶ βροτὸς καὶ ἄγγελος*[18]. We are not, of course, arguing that the young scholar from Thessaloniki had these particular verses in mind when writing his poem, and the idea is, in any case, also present elsewhere in the writings of Nazianzenos. However, more extensive research into the subject may reveal passages more closely related to the epigram which would help document the Byzantine literary underpinnings of the poem in question.

If one tries to apply the structure of Byzantine twelve-syllable verse, the Slavonic text can be divided into verses of 12, 11 and 10 syllables—with one problem, however: the last two words, и ѡучитель, do not fit, leaving five supernumerary syllables. But why did the Slavonic

15 *The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian.* Greek Text edited and translated by J.J. Rizzo, Subsidia Hagiographica*,* 58, Bruxelles 1976, 27, 98.
16 *The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian*, 64, 14-15.
17 *The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian*, 79, 12-20.
18 *PG* 37, 777A.

translator not retain the same metric structure? Grivec[19] is perhaps alone among the encomium's researchers in noting—aptly, though briefly, without further development—that one should bear in mind that the verses have, to some extent, lost their initial form in the translation into Slavonic. This phenomenon is not, of course, restricted to this particular case, and can be observed in numerous translations of Byzantine hymnographic texts[20]. In the footnotes in his edition of the Life, the Bulgarian philologist Kodov also expresses a degree of doubt in relation to the significance of Jacobson's critical reconstruction of the original Slavonic poem, given that is was originally written in Greek. He also stresses that the work should be examined through the prism of the original's Greekness.[21] Of course, one should not deny that the best possible reconstruction of the Slavonic translation also helps achieve the correct reverse translation/reconstruction of the Byzantine original. It may also be pertinent that the oldest dated manuscript containing the Life of Constantine is the Zagreb manuscript; given that this dates from 1469[22], almost six centuries had passed between the poem's first translation and the first definitely dated copy available to scholars. Given that Byzantine twelve-syllable verse fell into virtual disuse in Slavonic poetry after the 10th century[23], and given that the scribers often simplified or modified texts, it is likely that the manuscript tradition did not retain the metrical structure of the Byzantine original over this considerable length of time.

Turning to the content of the poem, it should be noted that although it is described as an encomium, похвала, the text is just as much a prayer. Given that the poem is included in that section of the Life which relates the Saint's childhood and youth, it should be interpreted not just as the theologically and stylistically perfect encomium which Jakobson[24] has so ably shown it to be, but even more so as a powerful, spontaneous (demonstrated by the fact that, having conceived it, the author wanted to write it on the wall) and sincere prayer (its precatory nature hinted at by the cross the author includes at the start) of a young adult, little more than a boy, seeking assistance and support with an education he is finding both difficult and dissatisfying. This interpretation emerges just as clearly from the context mentioned above: from the difficulties Constantine was facing with scholarly texts in general and Saint Gregory's works in particular, and his despondency at being unable to understand what he was reading and learning in a profound way[25]. This is why the printed text should not isolate

19 Fr. Grivec, *Konstantin und Method. Lehrer der Slaven,* Wiesbaden 1960, 22.
20 J. von Gardner, *Russian Church Singing,* Vol. 1: *Orthodox Worship and Hymnography*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1980, 41-42, 65.
21 Ангелов, Кодов, *Пространни жития на Кирил и Методий*, 143, n. 4.
22 Ангелов, Кодов, *Пространни жития на Кирил и Методий*, 32.
23 Станчев, *Стилистика и жанрове на старобългарската литература,* 76.
24 Jakobson, *Comparative Slavic Studies. The Cyrilo-Methodian Tradition*, 207-239.
25 Ангелов, Кодов, *Пространни жития на Кирил и Методий*, 90.

the fragment including the epigram in a separate paragraph, as some editions have done[26], since the sentence that follows it, and the tale of the foreign grammar teacher later on, serve to develop both the purpose and theme of the prayer which Saint Cyril offers up to the great theologian as a boy who loves learning and is entreating the Saint to assist with his intellectual development. From this vantage point, too, both the medium and the form he chose to express his entreaty correspond to his abilities at that age and to the current stage of his education: a Byzantine epigram in Byzantine twelve-syllable verse.

26 For example in Ангелов, Кодов, *Пространни жития на Кирил и Методий*, 90.

Βyzantio και Ρωσια

Byzantium and Russia

Дионисий Ареопагит по - Славянски: История Открытия и Публикации Автографа Переводчика

Г. М. Прохоров

Знаменитый Корпус сочинений Дионисия Ареопагита, содержащий книги «О небесной иерерхии», «О божественных именах», «О церковной иерархии» и «О мистическом богословии», а также десять посланий разным лицам, стал известен в Византии в VI в.: в 532 г. на поместном соборе в Константинополе севериане (умеренные монофизиты), споря с православными, сослались на эти сочинения и предъявили их им. Не все в Византии поверили в их подлинность, и с тех пор по наши дни неотвязный их спутник – сомнение в том, что составляющие Корпус произведения написаны упомянутым в книге Деяний апостолов (17, 34) учеником апостола Павла. На сомнения скептиков начали отвечать в Византии уже в VI в., но только в VII в. решительно преодолел их преп. Максим Исповедник, сопроводив все сочинения Ареопагита собранными им и своими толкованиями-комментариями, которые с тех пор стали важной неотъемлемой частью Корпуса. В VI веке Корпус был переведен на сирийский язык. В VIII в., уже с толкованиями, Корпус был переведен на арабский, армянский (718 г.) и еще раз на сирийский; в IX в. на коптский и латинский (в 835 и 860 ггг.). На латынь Ареопагит переводился после этого многократно. И множество выдающихся мыслителей Востока и Запада очень высоко ценило сочинения Ареопагита. В их числе – просветитель славян Кирилл (Константин), брат Мефодия. Лично знавший и слышавший его в Риме Анастасий Библиотекарь, посылая в марте 875 г. Корпус в латинском переводе Иоанна Скота Эриугены императору Карлу Лысому, в сопроводительном

письме писал, что Кирилл публично хвалил сочинения Ареопагита и рекомендовал их римлянам как оружие для борьбы с ересями: «Наконец, великий муж и учитель апостольской жизни Константин Философ, который при священной памяти папе Адриане II прибыл в Рим и возвратил тело св. Климента на свое место, вверил памяти <memoriae commendaverat – переписал?> весь кодекс часто упоминаемого и заслуживающего упоминания отца и указывал слушателям, сколь полезно его содержание; он обыкновенно говорил, что если бы святые, а именно первые наши наставники, которые с трудом и как бы дубиной обезглавливали еретиков, располагали написанным Дионисием, то, без сомнения, они рубили бы их острым мечем; и он постоянно повторял, что тогда они значительно легче, действенней или быстрее – ведь слово "*оху*" означет как «способный», так и «быстрый» - заставили бы замолчать тех, чьи рты они заграждали с большим трудом и значительно медленней».[1]

В конце XI в. Корпус сочинений Ареопагита с толкованиями Максима Исповедника был переведен на грузинский язык. И до XIV в. в христианской ойкумене единственным, не имевшим этих сочинений на своем языке оставался славянский мир. Побудили сделать перевод Ареопагитского корпуса на славянский, несомненно, так называемые «исихастские» споры, происшедшие в Византии в этом веке и послужившие толчком к Православному Возрождению как в Византии, так и в славянских странах.

Дело в том, что и Варлаам Калабрийский, обвинявший монахов-исихастов, борцов со страстями, созерцателей, мистиков, в ереси и их защитник святитель Григорий Палама, едва ли не чаще всего ссылались в подкрепление своих взглядов именно на тексты Дионисия Ареопагита. Итерес к этим спорам был очень велик. Естественно, что тогда значительно вырос общественный интерес и к Ареопагиту, и ко всей монашеской исихастской литературе. Русская книжность за столетие с середины XIV в. по середину XV существенно обогатилась в своем составе сделанными тогда на Балканах переводами с греческого на славянский этой литературы. В 1371 г. сербский инок Исайя закончил свой – первый славянский! – полный перевод Ареопагитского корпуса. До начала XV века он стал известен на Руси и активно переписывался здесь по XVII в.

Взявшись проследить славянскую, в основном, как оказалось, русскую рукописную традицию корпуса сочинений Дионисия Ареопагита, я обнаружил, что она существует на Руси в двух видах, условно говоря, в московском и новгородском. Оказалось также, что независимо друг от друга они отражают индивидуальные черты одной рукописи.

1 Monumenta Germaniae Historicae. Epistolarum tomus VII. Karolini aevi V. Berlin, 1928. P. 433. Цитирую здесь по статье:H. Goltz, «Notizien zur Traditiongeschichte des Corpus areopagiticum slavorum», Byzanz in der turopaischen Statenwelt, Berlin 1983, 138.

Надо здесь сказать о размещении на страницах списков Корпуса, греческих и славянских, текста Ареопагита и комментариев-толкований к нему, которыми его снабдил Максим Исповедник. У греков толкования обычно написаны мельче основного текста и помещаются параллельно ему с внешнего края страницы, а иногда обрамляют его с трех сторон, - сверху, сбоку и снизу. Толкования пронумерованы, и нумерация их начинается каждый раз заново на обороте листов, на каждом новом развороте. Естественно, что список от списка отличаются группировкой толкований на разворотах страниц, - где-то их оказывается больше, где-то меньше – в зависимости от «емкости» почерка писца и его умения компоновать взаимосвязанные тексты.

Редкие из славянских списков Ареопагита – только некоторые южнославянские – следуют этой греческой манере. Русские писцы пишут основной текст и его толкования письмом одной величины в одном общем рабочем пространстве страницы, чередуя их и помечая на полях начало основного текста словом «сущее», а начало группы комментариев словом «толк». Группы толкований-комментариев по величине, по их количеству, разумеется, различны. Ясно, что каждая группа располагалась на каком-то одном развороте листов в списке-протографе, написанном в соответствии с греческой традицией. Каково же было мое удивление, когда я увидел, что группировка толкований в «новгородской» традиции точно отражает их поразворотное размещение в сербской рукописи № 46 из собрания А. Ф. Гильфердинга Российской Национальной (Публичной) библиотеки в Санкт-Петербурге (далее – Гильф. 46). А в «московской» традиции, оказалось, пропущен в толкованиях кусочек текста, составляющий точно одну строку той же Гильф. 46, оканчивающуюся одинаково с соседней (глаз переписчика поэтому «перепрыгнул» одну строку). Я написал тогда статью со знаком вопроса: «Автограф старца Исайи?».[2] Почти четверть века спустя прочел доклад с тем же названием, но уже без знака вопроса.[3]

Список сочинений Дионисия Ареопагита, Гильф. 46, был в числе рукописных книг, подобранных русским дипломатом А. Ф. Гильфердингом с пола в разрушенном турками монастыре св. Михаила в Колашине (Герцеговина) в 1857 г. Вернувшись в Россию, он подарил собранную им коллекцию сербских рукописей XIII-XVII вв. русскому императору, а тот поместил ее в Публичной библиотеке в Петербурге. Сам Гильфердинг считал этот список сочинений Дионисия Ареопагита относящимся к XV веку. Альбомов филиграней, по которым можно было бы приблизительно датировать недати-

2 Г. М. Прохоров, «Автограф старца Исайи?», Русская литература, 1980, № 41, 83-85.
3 Г. М. Прохоров, «Автограф старца Исайи», Преводите през XIV столетие на Балканите. Доклади от международна конференция. София, 26–28 юни 2003, София 2004, 309-314.

рованную писцом рукопись, тогда еще напечатано не было. А теперь по ним можно убедиться, что она написана в начале 70-х годов XIV в.

Далее цитирую Д. О. Цыпкина, занимавшегося кодикологическим исследованием занимающей нас рукописи:[4] «...крупнейший знаток южнославянской рукописной книжности – археограф, палеограф и филиграновед – В. И. Мошин в 1962 г. в статье «О периодизации русско-южнославянских связей» (*Mošin V.* O periodizaciji ruskojužnoslavenskih veza // Slovo. № 11–12. 1962. Zagreb, 1962. S. 13 – 130) предполагал, что она может являться автографом самого Исайи.[5] Однако, исследователь биографии и творчества старца Исайи Дж. Трифунович в 1980 г. оспорил это предположение на том основании, что выделил в кодексе (без каких-либо специальных пояснений) работу двух, а возможно и трех «рук», однако, не исключая того, что одна из них может быть рукой самого старца Исайи».[6] О том, что «рукопись написана двумя разнотипными почерками» говорит и В. В. Иткин в работе 1999 г.[7]

Дело в том, что рукопись Гильф. 46 не вся написана одинаково: некоторые ее тетради исписаны, можно сказать, небрежней, чем остальные, чем большая часть книги. Даже принцип размещения толкований относительно основного текста тут другой: они помещаются не рядом с толкуемым текстом, а после него. В своем кодикологическом исследовании рукописи Д. О. Цыпкин показал, что это разные *манеры* письма *одного* человека. И он восстановил ход его работы над книгой.

Почему же Д. О. Цыпкин, как и целый ряд других исследователей, занялся внимательным изучением этой рукописной книги?

В 1978 г. по моему заказу был изготовлен микрофильм рукописи Гильф. 46. (Это оказалось очень удачно, потому что вскоре в библиотеке была предпринята «реставрация» этой рукописи, в результате которой были срезаны, пропали, некоторые ее маргиналии, заметки переводчика на полях, а часть основного текста почему-то замазана каким-то химическим веществом, сделавшим ее нечитаемой.) Этим микрофильмом, сделав с него копию, я поделился с моим немецким коллегой проф. Германом Гольцем, занимавшимся историей Ареопагитик у славян, рассказав ему при этом и свои соображения

4 Д. О. Цыпкин, «Формирование кодекса», Das Corpus des Dionysios Areopagites in der slavischen Uebersetzung von Stared Isaija (14 Jahrhundert). Unter der Leitung von H. Goltz und G. M. Prochorov herausgegeben von S. Fahl, J. Harney, D. Fahl. Bd. 5: Untersuchungen (=Monumenta Linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes LXI/LV, 5), herausgegeben von S. Fahl und D. Fahl. Freiburg i. Br., 2013, 28.

5 Дж Трифуновић, Писац и преводилац инок Исаија, Крушевац 1970, 34 – 38.

6 Трифуновић, Писац и преводилац, 39.

7 В. В. Иткин, «О некоторых особенностях структуры древнейшего славянского списка корпуса сочинений Дионисия Ареопагита (К вопросу о формировании структуры памятника)»,.Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: археография, палеография, кодикология, СПб. 1999, 60.

о том, что представляет собой эта рукопись. Проф. Герман Гольц сумел получить грант на ее фототипическое издание, найти замечательных труженников в Берлине для его осуществления, Сабину и Дитера Фаль (Sabine und Dieter Fahl), и работа закипела. К настоящему времени вышло в свет в 2010-2013 гг. в издательстве Вайера во Фрибурге (Weiher-Freiburg i. Dr.) в серии Monumenta lingue slavicae (LV) в пяти томах это издание, редакторами которого числимся мы с покойным уже Германом Гольцем.[8] Первый том (2010 г) представляет собой фототипическое воспроизведение рукописи Гильф. 46, осуществленное по моему микрофильму, во втором томе (2011 г.) – наборный ее текст, в третьем (2011 г.) – восстановленный греческий оригинал, с которым работал переводчик, в четвертом, состоящим из трех книг (2012 г.) – словари-индексы: славяно-греческий, греко-славянский и славянский по окончаниям слов; последний, пятый том, содержащий научные иследования Гильф. 46, недавно (2013 г.) вышел в свет. В этот том входят интересные кодикологические иследования М. А. Шибаева и Д. О. Цыпкина.

М. А. Шибаев, внимательнейшим образом описал рукопись и показал на кодикологической схеме, из каких тетрадей она состоит, а, изучив водяные знаки ее бумаги, пришел к такому выводу относительно времени и места ее производства: «Анализ всех трех типов водяных знаков позволяет сделать вывод, что помимо традиционного региона распространения бумаги (Италия, юг Франции) все три филиграни зафиксированы в сербских кириллических рукописях того времени. Подавляющее большинство знаков встречается в документах конца 60-х – начала 70-х гг. XIV в., что делает возможным вывод о создании рукописи Гильф. 46 в это же время. Чем можно объяснить попадание

8 Das Corpus des Dionysios Areopagites in der slavishen Übersetzung von Starez Isaija (14. Jahrhudert). / Дионисий Ареопагит в славянском переводе старца Исаии (XIV век). / Herausgegeben unter der Leitung von Herman Goltz, Theologishe Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, und Gelian Michajlovič Prochorov, Institut für Russishe Literatur (Puškin-Haus) Russische Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg. / Издано под руководством Германа Гольца, Богословский факультет Университета им. Мартина Лютера Галле-Виттенберг, и Гелиана Михайловича Прохорова, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, С.-Петербург. / Band 1. Faksimile der Handschrift nr. 46 aus der Sammlung F. F. Hilferding der Russischen Nationalbibliothek. / Факсимильное издание рукописи Российской Национальной библиотеки, собрание А. Ф. Гильфердинга, № 46. / Herausgegeben von Sabine Fahl und Dieter Fahl, unter mitarbeit von Kirsten Schaper. / Издание подготовили Сабине Фаль и Дитер Фаль при содействии Кирстен Шапер. / Weiher – Freiburg i. Br. In Zusammenarbeit mit der Russischen Nationalbibliothek St. Petersburg, 2010. Band 2, 2-й том, содержащий Textausgabe, Наборный текст этой рукописи, вышел в 2011 г. Band 3, 3-й том, где нахдится Rekonstruktion der griechischen Übersetzungsvoralge, Реконструкция переведенного греческого текста, вышел в свет тоже в 2011 г. 4-й том вышел в трех книгах: Band 4.1, 4.2, 4.3. Indices. Словари. Herausgegeben von Sabine Fahl, Jutta Harney, Dieter Fahl, unter Mitarbeit von I. V. Christov, G. Sturm, K. Schaper. / Издание подготовили Сабине Фаль, Ютта Харнай, Дитер Фаль при содействии И. В. Христова, Г. Штурм, К. Шапер. / 2012. 5-й том, Untersuchungen, Исследования, вышел в свет в 2013 г.

в центр кодекса бумаги со знаками «*Грифон*» и «*Литера В*», встретившиеся только в одной тетради? Единственным объяснением появления бумаги с филигранями «*Грифон*» и «*Литера В*» в рукописи на наш взгляд может служить следующее. Писец работал не в том же месте, где хранилась бумага с филигранью «*Василиск*». Он брал (или получал) оттуда количество листов, необходимое для написания какого-то небольшого объема текста, а работал с ними в каком-то другом месте. Когда однажды ему не хватило расчетного количества листов, он воспользовался теми листами, которые у него были под рукой «на рабочем месте» (бумага с филигранями «*Грифон*» и «*Литера В*»). В этой связи необходимо отметить, что характер бумажного массива нашей рукописи, самостоятельная – безтрафаретная разлиновка листов, единоличная переписка текста – все позволяет говорить о том, что это сугубо индивидуальная работа одного человека, находящегося на «материальном довольстве» при какой-то крупной канцелярии[9]. Такой подход заставляет нас с очень большой осторожностью относится к использованию для локализации нашей рукописи по месту производства бумаги с филигранями «*Василиск*» (по альбомным данным), но делает ещё более значимыми для этой цели данные филиграней «*Грифон*» и «*Литера В*». Филигрань «*Литера В*» не имеет четкой региональной локализации, и мы не можем с большой долей уверенности говорить о месте производства рукописи на основании этого знака. Относительно другой филиграни *«Грифон»* отметим, что помимо севера Италии (г. Лукка) зафиксировано достаточно большое присутствие бумаги с этим знаком в хиландарских рукописях. Это может означать, что наиболее вероятным местом труда писца рукописи Гильф. 46 являлся Афон. Вероятно, в какой-то момент работы над написанием книги (тетрадь № 23), как мы отмечали выше, у него закончился материал для письма (бумага с филигранью *«Василиск»*), и, чтобы не останавливать работу в ожидании очередной партии бумаги, он воспользовался бумагой из местных запасов».[10]

Д. О. Цыпкин, проведя анализ разных видов письма в этой рукописи, пришел к убедительному выводу, что «Почерковый материал позволяет говорить только о работе одного человека, владеющего разными *манерами* письма». Причем манера письма первых четырех тетрадей, заметил он, заставляет думать, что писались они, когда работа над книгой в целом близилась к концу. О том, что эти тетради заместили первоначально бывшие на их месте тетради, говорит тот факт, что, начиная с пятой тетради, их нумерация изменялась писцом, увеличивалась на единицу (Д. О. Цыкин это ясно

9 Как мы предполагаем, Исайя мог находиться на «довольствии», и получал основной запас бумаги с филигранью «Василиск» из канцелярии Серрского митрополита (см. статью Д. О. Цыпкина и М. А. Шибаева в настоящем издании, (т. е. в 5-м томе издания, о котором идет речь, - Г, П.)

10 М. А. Шибаев, «Датировка и локализация производства рукописи», 5-й том, 26-27.

показывает), по сороковую тетрадь включительно, а дальше нумерация не правилась (всего в рукописи 44 тетради). «Создается впечатление, - пишет Д. О. Цыпкин, - что по мере написания книги у писца изменялось отношение к своей работе, и соответственно этому менялся взгляд на характер рукописи. Если в начале возможно предполагалось создание своего рода “промежуточного” (“чернового”) варианта, то потом было решено придать книге гораздо более ”парадный” (“чистовой”) вид. Логично предположить, что именно с этим и связана замена первых тетрадей. Из начала рукописи были удалены листы с низким качеством исполнения и на их место встали гораздо более “парадные”»[11]. Д. О. Цыпкину удалось даже посчитать, сколько раз создатель рукописи, писец Гильф. 46, садился за свою работу. Дело в том, что перед ее началом он разводил чернильный порошок в воде, и по-началу написанное им оказывалось бледнее написанного перед этим. По ходу же работы цвет чернил густел и бледные чернила следующего этапа работы опять контрастировали с концом предыдущего[12].

Вероятно, в момент переделки, замены первых тетрадей книги, когда работа нед ней уже близилась к концу, ее создатель написал к ней предисловие. В рукописи Гильф. 46 оно утрачено, не сохранилось. Поэтому в ее фототипическом издании оно воспроизведено по другому списку. Д. О. Цыпкин и М. А. Шибаев сопоставили свои кодикологические наблюдения с тем, что пишет о своей работе переводчик: «...в Предисловии говорится о поражении деспота Углеши и короля Вукашина от турок. Речь идет о битве на р. Марице 26 сентября 1371 г. Если исходить из того, что рукопись Гильф. 46 – автограф Исайи, то, из расчета писцовых «уроков», зная приблизительное время работы по её написанию (предположительно около 3-х месяцев), мы можем попытаться определить примерный период, на который приходится её создание. Это период с конца июня по конец декабря 1371 года (26 сентября 1371 г. + приблизительно 3 месяца).[13] В Предисловии сказано, что после турецкого нашествия наступил сильный голод и волки часто нападали на людей («волци нощию дению нападающи»[14]). <...> Если учесть, что декабрь–январь является наиболее холодным периодом года для этих территорий (например, по данным для г. Пловдива: -0,5^{o}–-2°), то, исходя из наших расчетов, можно предположить, что Предисловие писалось в районе декабря месяца 1371 г. В его тексте мы находим подтверждение этим расчетам: в 1371 г. со смертью Стефана Уроша V, умершего бездетным, прекратилась правящая сербская династия Неманичей. Смерть

11 Цыпкин, «Формирование кодекса», 5-й том, 51..
12 Там же, 52-55..
13 Шибаев. «Датировка и локализация производства рукописи». (См. прим. 10)
14 !-й том, 2; ср.: Б. Ангелов, Из старата българска, руска и срьбска литература, Книга II. София 1967. 160

Сефана Уроша пришлась на декабрь 1371 г., а в Предисловии читаем, что «в то бо время и племя сер'бьских господъ… конецъ приатъ».

Если сопоставить версию о завершении написания рукописи Гильф. 46 в декабре 1371 г. с нашим предварительным расчетом подневной работы писца кодекса и при этом исходить из того, что Предисловие (как и первые тетради) писалось после окончания работы над книгой «О мистическом богословии» (а также учесть утраченные листы), то получится следующий результат. Начало работы над рукописью придется приблизительно на начало/первую половину сентября 1371 г. («в добра убо времена»); тогда переход от «чернового» оформления текста к «беловому» (то есть перенос схолий на поля) «ляжет» на конец сентября. Возникает вопрос: не поражение ли сербских войск на р. Марице (23 сентября 1371 г.) и его «эсхатологические» последствия побудили писца нашей рукописи перейти от работы над «черновым» вариантом, сразу же к написанию «беловика» в рамках одной и той же рукописи. Возможно, трагедия заставила его убыстрить свою работу над завершением славянского перевода Творений свят. Дионисия Ареопагита. На то, что с завершением работы наш писец торопился, видимо, указывает и то, что не все «черновые» тетради в начале рукописи были заменены: две с половиной остались в первоначальном виде (5-я, 6-я и половина 7-й).

Эти сопоставления сообщений Предисловия Исайи с кодикологическими наблюдениями, как нам кажется, позволяют им обрести свой «голос» – «заговорить» живыми словами старца Исайи.»[15]

Таким образом, наблюдения кодикологов, проясненные «живыми словами старца Исайи», восстанавливают перед нами трагическую картину обстоятельств создания героическим трудом сербского старца Исайи первого славянского списка с первым славянским полным переводом Корпуса сочинений святителя Дионисия Ареопагита с толкованиями Максима Исповедника. Автограф старца Исайи, тоже переживший свою трагическую судьбу, теперь, слава Богу!, оказывается внимательно исследованным и прекрасно представленным вниманию всех, кто интересуется историей православной христианской культуры, значительно обогащая наше представление о ее тем самым продлеваемой жизни.

15 Д. О. Цыпкин, М А. Шибаев, «Предисловие Исайи как исторический источник. Размышления кодикологов», 5-й том, 57-59..

Οι Ρως μεσα απο τα ματια των Βυζαντινων (10ος-12ος αι.)[1]

Μαρία Γερολυμάτου
Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών
Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών

Η αιφνιδιαστική και απειλητική εμφάνιση των Ρως στα παράλια της Προποντίδας το έτος 860 είχε προκαλέσει στους Βυζαντινούς δέος και είχε γεννήσει πλήθος απορίων για την προέλευση του παράξενου αυτού λαού, ο οποίος στη συλλογική συνείδηση έπαιρνε το χαρακτήρα τέρατος της Αποκαλύψεως. Ο φόβος και η κατάπληξη παραχώρησαν σιγά-σιγά τη θέση τους στην αποδοχή που γεννά η γνωριμία και η συνήθεια. Την εποχή που μας απασχολεί εδώ, οι Βυζαντινοί είχαν παύσει να αντιμετωπίζουν τους Ρως ως τον *ὑπερβόρειον κεραυνόν*. Ο όρος ανήκει στον πατριάρχη Φώτιο και είναι άκρως δηλωτικός της εντύπωσης που είχαν δημιουργήσει στους Βυζαντινούς οι Ρως ύστερα από την κεραυνοβόλο επίθεση του 860[2]. Αυτό είχε ως συνέπεια οι βυζαντινές πηγές να ασχολούνται πολύ λιγότερο μαζί τους από ό,τι στο παρελθόν. Σε αυτή την εξέλιξη συνετέλεσε ενδεχομένως και το γεγονός ότι οι αιφνιδιαστικές απειλητικές εμφανίσεις του παρελθόντος έπαυσαν και παραχώρησαν τη θέση τους σε διπλωματικές κυρίως επαφές. Ο Alexander Kazhdan μελετώντας με ιδιαίτερα

1 Το αντίστροφο, η εικόνα δηλαδή των Ρως για το Βυζάντιο, έχει αποτελέσει αντικείμενο μελέτης παλαιών ερευνητών της ιστορίας του κράτους του Κιέβου. Για μια επανεξέταση του προβλήματος, βλ. S. Franklin, «The Empire of the *Rhomaioi* as Viewed from Kievan Russia: Aspects of Byzantino-Russian Cultural Relations, *Byzantion* 53, 1983, 507-537 (=S. Franklin, *Byzantium – Rus – Russia. Studies in the Translation of Christian Culture*, Aldershot, Hampshire 2002, αρ. II).

2 Μ. Γερολυμάτου, «Οι Ρώσοι μέσα από τη ματιά των Βυζαντινών του 9ου και 10ου αιώνα», *Ρωσία και Μεσόγειος. Πρακτικά Α΄διεθνούς συνεδρίου*, επιμέλεια Ο. Κατσιαρδή-Herring – Α. Κόλια-Δερμιτζάκη – Κ. Γαρδίκα, Αθήνα 2011, τ. Α΄, 158-162.

εμπεριστατωμένο τρόπο την πολιτική επιγαμιών που αναφέρεται παραδοσιακά στη βιβλιογραφία μεταξύ βυζαντινών ηγεμονικών οικογενειών και μελών της δυναστείας των Ρουρικιδών αμφισβήτησε κατά πόσο τελικά το βυζαντινό κράτος και το κράτος του Κιέβου ενδιαφέρθηκαν να συσφίγξουν τις μεταξύ τους σχέσεις σε ανώτατο επίπεδο. Το συμπέρασμά του ήταν ότι τα μέλη της ηγεμονικής οικογένειας της Ρωσίας του Κιέβου ενδιαφέρονταν κυρίως για τη σύναψη επιγαμιών με βασιλικές οικογένειες της δυτικής Ευρώπης[3]. Παρ'όλα αυτά, φαίνεται ότι σε επίπεδο αριστοκρατικών οικογενειών οι γάμοι δεν ήταν απίθανοι[4].

Παρά το γεγονός ότι σε επίπεδο κρατικών σχέσεων οι επαφές ήταν περιορισμένες, αυτό δεν συνεπάγεται ότι οι δύο λαοί δεν γνωρίζονταν[5]. Το εμπόριο είχε συντελέσει σημαντικά στη γνωριμία τους. Δεν υπάρχει λόγος να αναφερθούμε εδώ στις διμερείς συνθήκες του 10ου αι. οι οποίες περιελάμβαναν και διατάξεις σχετικές με τις εμπορικές συναλλαγές[6]. Υπάρχουν αρκετές μαρτυρίες ότι η Κωνσταντινούπολη ήταν μία από τις πιο ενδιαφέρουσες οικονομικά αγορές για τους εμπόρους από το Κίεβο. Στις αρχές του 13ου αι. ο μητροπολίτης Αθηνών Μιχαήλ Χωνιάτης ζητούσε από τον Θεόδωρο Α΄ Λάσκαρη να του στείλει *λαγωὸν λευκόν*, *ὁποίους ἡ Ῥωσία κατάγει εἰς τὴν μεγαλόπολιν*[7]. Ο ιστορικός Ιωάννης Σκυλίτζης σημειώνει με αφορμή τη ρωσική επίθεση εναντίον της Κωνσταντινούπολης το έτος 1043 ότι μέχρι εκείνη τη στιγμή οι σχέσεις μεταξύ Ρως και Βυζαντινών ήταν φιλικές, ότι συναλλάσσονταν ελεύθερα και χωρίς φόβο και ότι έμποροι μετέβαιναν άφοβα και χωρίς περιορισμούς στο Κίεβο και την Κωνσταντινούπολη για τις δουλειές τους[8]. Αυτή ήταν και η αιτία για την οποία *ἡ κίνησις τοῦ ἔθνους τῶν Ῥῶς* κατά τα πρώτα χρόνια της βασιλείας του Κωνσταντίνου Θ΄ Μονομάχου προκάλεσε έκπληξη στους Βυζαντινούς. Αφορμή ήταν, όπως φαίνεται, επεισόδια που ξέσπασαν στην πρωτεύουσα με πρωταγωνιστές Ρως εμπόρους, τα οποία είχαν ως συνέπεια το θάνατο ενός *ἐπιφανοῦς*, κατά τον Σκυλίτζη, Σκύθη. Σημειώνουμε την εναλλαγή των όρων Σκύθης και Ρως, στην οποία θα επανέλθουμε. Ο *ἄρχων τῶν Σκυθῶν* ο οποίος περιγράφεται ως *ἀνὴρ ὁρμητίας καὶ πολλὰ τῷ θυμῷ χαριζόμενος* οργάνωσε γρήγορα επιχείρηση εναντίον του Βυζαντίου. Από τη μεριά τους, οι Βυζαντινοί απομάκρυναν από την Κωνσταντινούπολη

3 A. Kazhdan, «Rus'-Byzantine Princely Marriages in the Eleventh and Twelfth Centuries», *Harvard Ukrainian Studies* 12/13, 1988-1989, 414-429.

4 Kazhdan, «Marriages», 428-429.

5 Εμπεριστατωμένη απόπειρα παρουσίασης των ρωσοβυζαντινών σχέσεων έκανε παλαιότερα ο V. Moshin, «Russkie na Afone i ryssko-vizantijskie otnoshenija v XI-XII vv.», *Byzantinoslavica* 9, 1947-1948, 55-85.

6 Μ. Γερολυμάτου, *Αγορές, έμποροι και εμπόριο στο Βυζάντιο (9ος-12ος αι.),* (Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών. Μονογραφίες 9), Αθήνα 2008, 95-100.

7 *Michaelis Choniatae Epistulae,* εκδ. F. Kolovou (Corpus Fontium Historiae Byzantinae XLI), Berlin – New York 2001, αρ. 179.64-65.

8 *Ioannis Skylitzae Synopsis historiarum. Editio princeps,* εκδ. I. Thurn (Corpus Fontium Historiae Byzantinae V), Berlin – New York 1973, 430.35-48.

τους Ρως (*Σκύθας* σύμφωνα με το κείμενο) εμπόρους, αλλά και όσους βρίσκονταν εκεί *κατά συμμαχίαν* –προφανώς τους μισθοφόρους– και τους διασκόρπισαν κάτω από επιτήρηση στις επαρχίες[9]. Η κρίσιμη αυτή στιγμή των βυζαντινορωσικών σχέσεων έχει καταγραφεί εκτενώς και στο Παλαιό Ρωσικό Χρονικό και αποτελεί ουσιαστικά την τελευταία στρατιωτική κίνηση των Ρως εναντίον της Κωνσταντινούπολης[10].

Ο εκχριστιανισμός των Ρως ήταν ο άλλος παράγοντας που συνεισέφερε αναμφίβολα στην εξοικείωση των δύο λαών. Ρως μοναχοί επισκέπτονταν την Κωνσταντινούπολη και άλλες πόλεις της αυτοκρατορίας, όπως τη Θεσσαλονίκη, κατά τη μετάβασή τους στους Αγίους Τόπους ή σε θρησκευτικά κέντρα όπως το Άγιο Όρος. Το 1016 ανάγεται η παλαιότερη αναφορά στη μονή *τοῦ Ῥῶς* στο Άγιο Όρος, η οποία ταυτίζεται αυτή την περίοδο με τη μονή της Θεοτόκου του Ξυλουργού[11]. Η προσωνυμία *τοῦ Ρῶς* παραπέμπει πιθανότατα στην καταγωγή του ιδρυτή. Τίποτε ωστόσο δεν είναι γνωστό για τη σύνθεσή της σε αυτή την πρώιμη φάση της ιστορίας της. Στα μέσα του 12ου αι. η μονή είχε αποκτήσει σαφώς το χαρακτήρα ρωσικής μονής, όπως υποδηλώνει η ύπαρξη ρωσικών βιβλίων, καθώς και άλλων αντικειμένων ρωσικής προέλευσης μεταξύ των κινητών περιουσιακών στοιχείων της, καθώς και η μετεξέλιξη της ονομασίας της σε μονή *τῶν Ῥουσσῶν*[12].

Ο εκχριστιανισμός ήταν σταδιακός και φυσικά συνάντησε αρκετές δυσκολίες, ακόμη και μεταξύ των Ρως που ήταν εγκατεστημένοι στο Βυζάντιο. Η συλλογή των Θαυμάτων του Αγίου Ευγενίου, πολιούχου της Τραπεζούντας, την οποία συνέθεσε ο Ιωάννης Ξιφιλίνος τον 11ο αι., αναφέρεται σε τρία θαύματα που έκανε ο άγιος Ευγένιος σε Ρως του μισθοφορικού τάγματος που είχε την έδρα του κοντά στην Τραπεζούντα[13]. Τα θαύματα τοποθετούνται χρονικά στην περίοδο της βασιλείας του Κωνσταντίνου Η΄. Η συχνότητα με την οποία οι Ρως γίνονται πρωταγωνιστές στα Θαύματα του Αγίου και τυγχάνουν των ευεργεσιών του[14] δεν είναι τυχαία. Η θαυματουργική δράση του Αγίου Ευγενίου ενισχύει την πίστη των νεοφώτιστων Ρως, ενώ ταυτόχρονα λειτουργεί και ως καταλύτης για την αποδοχή του χριστιανισμού από τους πιο διστακτικούς. Σε μία περίπτωση ο άγιος επεμβαίνει για να θεραπεύσει ένα δαιμονισμένο Σκύθη, ο οποίος είχε προσέλθει με επιπολαιότητα στο μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας, χωρίς να έχει προηγουμένως

9 *Ioannis Skylitzae Synopsis historiarum*, 430.54-431.57.
10 *Polnoe sobranije rysskikh letopiseji*, τ. 1. *Lavrentievksaja i troitskaja letopisi*, Sankt Peterburg 1846, 66-67.
11 *Actes de Lavra*, τ. 1, εκδ. P. Lemerle – A. Guillou – N. Svoronos – D. Papachryssanthou (Archives de l'Athos V), Paris 1970, αρ. 19.37-38· *Actes de Saint-Pantéléèmon*, εκδ. P. Lemerle – G. Dagron – S. Cirkovic [Archives de l'Athos XII], Paris 1982, 4-5· πρβλ. Moshin, «Rysskie na Afone», 61-62.
12 *Actes de Saint-Pantéléèmon*, αρ. 7.25-27, αρ. 8.10.
13 J.-O. Rosenqvist, *The Hagiographic Dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154. A Critical Edition with Introduction, Translation, Commentary and Indexes* (Acta Universitatus Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia 5), Uppsala 1996, 182-188.
14 Rosenqvist, *The Hagiographic Dossier*, 188.326-327: *αἱ μὲν εἰς τοὺς Σκύθας εὐεργεσίαι τοῦ θεομάρτυρος, ἐκ πολλῶν εἰρηκότες ὀλίγας, τοιαῦται καὶ οὕτω θαύματος γέμουσαι.*

βαπτισθεί[15]. Η μαρτυρία επιβεβαιώνει τη δυσκολία που υπήρχε σε πολλούς Ρως να αποδεχθούν επίσημα τη νέα πίστη με μία άκρως συμβολική πράξη, όπως το βάπτισμα. Σε άλλη περίπτωση ο άγιος Ευγένιος απαλλάσσει κάποιο Συμεών, ο οποίος ήταν μέλος της *Σκυθικῆς φάλαγγος*, από τη δαιμονική επενέργεια[16]. Στο απόσπασμα δεν διευκρινίζεται αν ο Συμεών είχε ασπασθεί επίσημα το χριστιανισμό. Σε κάθε περίπτωση πάντως, τα Θαύματα αποτυπώνουν την προσπάθεια των Βυζαντινών να αφομοιώσουν θρησκευτικά τους Ρως που έρχονταν να εγκατασταθούν στο Βυζάντιο.

Την ίδια περίοδο, η μητρόπολη Κιέβου ήταν ενταγμένη στην ιεραρχία των μητροπόλεων του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως με ένα σημαντικό αριθμό υποκειμένων επισκοπών[17]. Οι ιεράρχες που αναδεικνύονταν σε αυτή προέρχονταν κατά κανόνα από τις τάξεις του βυζαντινού κλήρου, η δε επιλογή ήταν ζήτημα το οποίο προσείλκυε το αυτοκρατορικό ενδιαφέρον. Ο Μανουήλ Α΄ Κομνηνός πρότεινε γύρω στο 1170-1175 στον Λεόντιο, ηγούμενο της μονής του Αγίου Ιωάννου του Θεολόγου στην Πάτμο, το μητροπολιτικό θρόνο του Κιέβου, ο οποίος ήταν κενός[18]. Ο θρησκευτικός περιηγητισμός ήταν μια άλλη οδός γνωριμίας μεταξύ των δύο λαών. Ο ηγούμενος Δανιήλ, ο οποίος στις αρχές του 12ου αι. επισκέφθηκε την Κωνσταντινούπολη, καθώς και μια σειρά μικρασιατικών νησιών και παραλιακών πόλεων ταξιδεύοντας προς τους Αγίους Τόπους, δεν ήταν μοναδική περίπτωση. Το 1200 ο μοναχός Αντώνιος, μετέπειτα Αρχιεπίσκοπος Νόβγκοροντ, μετέβη στην Κωνσταντινούπολη, όπου παρέμεινε για μεγάλο χρονικό διάστημα αφήνοντάς μας μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα περιγραφή για τα θρησκευτικά προσκυνήματα της πρωτεύουσας της αυτοκρατορίας[19].

Εκτός όμως από το μοναχισμό και το θρησκευτικό περιηγητισμό, υπήρχαν και άλλες οδοί επικοινωνίας. Οι Ρως υπηρετούσαν από τις αρχές ήδη του 10ου αι. ως μισθοφόροι στο βυζαντινό στρατό[20]. Η παρουσία τους έγινε πολύ πιο έντονη μετά το 988 και την

15 Rosenqvist, *The Hagiographic Dossier*, 182.216-223.

16 Rosenqvist, *The Hagiographic Dossier*, 188.302-325.

17 Για την άμεση υπαγωγή της μητρόπολης Κιέβου στο Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως αυτή την περίοδο, βλ. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, τ. 23, «Kiev», στήλες 1494-1495 (R. Aubert).

18 *The Life of Leontios*, *Patriarch of Jerusalem*. Text, Translation, Commentary by D. Tsouggarakis, Leiden - New York – Köln 1993, § 64. Ο D. Tsouggarakis (*The Life of Leontios*, 194) υποστηρίζει ότι η πρόταση στον Λεόντιο πρέπει να έγινε μεταξύ φθινοπώρου 1172 και Απριλίου 1176. Το 1171 ο μητροπολίτης Κιέβου Μιχαήλ συμμετέσχε σε σύνοδο στην Κωνσταντινούπολη (*Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*. V. Grumel – J. Darrouzès, *Les regestes de 715 à 1206,* Paris ²1989, αρ. 1120). Ο R. Aubert στον κατάλογο των μητροπολιτών Κιέβου για το 12ο αι. σημειώνει ότι ο Μιχαήλ κατείχε το μητροπολιτικό θρόνο από το 1172 ώς το 1182 (*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, τ. 23, «Kiev», στήλη 1500). Με βάση ωστόσο τη μαρτυρία από το Βίο του Οσίου Λεοντίου αυτό δεν φαίνεται να ισχύει.

19 *Kniga palomnik. Skazanie mest svjatykh vo Tsaregrade Antonija arkhiepiskopa Novgorodoskavo v 1200 godu*, εκδ. Ch. Loparev [Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik 17/3], Sankt Peterburg 1899, i-ii.

20 G. Theotokis, «Rus, Varangian and Frankish Mercenaries in the Service of the Byzantine Emperors (9th-11th c.). Numbers, Organisation and Battle Tactics in the Operational Theatres of Asia Minor and the

αποστολή από τον Βλαδίμηρο 6000 επιλέκτων Βαράγγων στο βυζαντινό αυτοκράτορα[21]. Ενδεικτικό της εκτίμησης αλλά και του σεβασμού των οποίων έχαιραν είναι το γεγονός ότι το 1016, μετά την κατάληψη του φρουρίου Λογγάς στην περιοχή της Καστοριάς, ο Βασίλειος Β΄ τούς παραχώρησε το 1/3 των αιχμαλώτων, ακριβώς δηλαδή την ίδια μερίδα με αυτή που επεφύλαξε για τον εαυτό του και για τον υπόλοιπο στρατό[22]. Ορισμένοι από τους Ρως μισθοφόρους είχαν ενσωματωθεί πολύ καλά στη βυζαντινή κοινωνία αποκτώντας τιμητικούς τίτλους. Τέτοια φαίνεται ότι ήταν η περίπτωση του Ιωάννη Ρως, γνωστού από σωζόμενη σφραγίδα του, ο οποίος είχε αποκτήσει τον τιμητικό τίτλο του πρωτοβέστη γύρω στον 11ο-12ο αι.[23] Το πιθανότερο είναι ότι επρόκειτο για τον αρχηγό, ή έναν από τους αρχηγούς, των Ρως μισθοφόρων.

Η σταδιακή εξοικείωση Βυζαντινών και Ρως απεικονίζεται θαυμάσια στον επίλογο της Θεογονίας του Ιωάννη Τζέτζη, όπου ο λόγιος αυτός συγγραφέας, σε μια επίδειξη ευρυμάθειας, αναφέρεται στη δυνατότητά του να συνομιλεί με τους Άραβες, τους Πέρσες, τους Λατίνους, τους Εβραίους, τους Τούρκους, τους Αλανούς και τους Ρως που παρεπιδημούσαν στη βυζαντινή πρωτεύουσα. Ο χαιρετισμός τον οποίο, υποτίθεται, τους απηύθυνε: «σδρᾶστε, βράτε, σέστριτζα, καὶ δόβρα δένη λέγων», δηλαδή «ὑγίαινε ἀδελφέ, ἀδελφίτζα, καλὴ ἡμέρα σου» κατά τη μετάφραση του ίδιου[24], συνίστατο σε μερικές στερεότυπες φράσεις απαραίτητες για την καθημερινή επικοινωνία σε ένα συγκεκριμένο χώρο ευκαιριακής γνωριμίας, όπως ήταν η αγορά της Κωνσταντινούπολης.

Για όλους τους παραπάνω λόγους οι Βυζαντινοί είχαν ενδιαφέρον όχι μόνο για τους Ρως αλλά γενικά για τα τεκταινόμενα στο κράτος του Κιέβου και στις διάφορες ηγεμονίες που δημιουργήθηκαν μετά το θάνατο του Βλαδίμηρου. Ο Ιωάννης Σκυλίτζης, αφηγούμενος γεγονότα του έτους 1036, αναφέρει ότι, μεταξύ άλλων, εκείνο το χρόνο «ἐτελεύτησαν καὶ οἱ τῶν Ῥῶς ἄρχοντες, Νεσισθλάβος καὶ Ἱεροσθλάβος, καὶ ἄρχειν προεκρίθη τῶν Ῥῶς συγγενὴς τῶν τελευτησάντων Ζινίσθλαβος»[25]. Είναι προφανές ότι το «Ἱεροσθλάβος» αποτελεί την απόδοση στα ελληνικά του Yaroslav, ενώ το «Νεσισθλάβος», όνομα άγνωστο, αποτελεί ενδεχομένως παραφθορά του Mstislav[26]. Όσον αφορά στο μυστηριώδη «Ζινίσθλαβο», ο οποίος είναι δύσκολο να συνδεθεί με συγκεκριμένο ρωσικό όνομα, ενδεχομένως να πρόκειται για τον Izjaslav, γιο του Yaroslav και ανεψιό του Mstislav,

Balkans», *Βυζαντινά Σύμμεικτα* 22, 2012, 128-134.

21 Βλ. σχετικά Theotokis, «Rus, Varangian and Frankish Mercenaries», 135-145.

22 *Ioannis Skylitzae Synopsis historiarum*, 355.22-25.

23 V. Laurent, *La collection C. Orghidan*, Paris 1952, αρ. 69.

24 H. Hunger, «Zum Epilog der Theogonie des Joannes Tzetzes», *Byzantinische Zeitschrift* 46, 1953, 305.26-28.

25 *Ioannis Skylitzae Synopsis historiarum*, 399.13-15.

26 Στην περιοχή του Belgorod έχει βρεθεί σφραγίδα που χρονολογείται τον 11ο-12ο αι. και φέρει ελληνική επιγραφή: «Μεστισθλάβος μεγάλος ἄρχων ‘Ρωσίας». Για τις υποθέσεις που έχουν διατυπωθεί σχετικά με την ταυτότητα του Μεστισθλάβου, ονόματος που αποτελεί την ελληνική απόδοση του Mstislav, βλ. V. Yanin, *Aktovye petsati drevnej Rusi*, *X-XV vv.* τ. 1. *Petsati X - natsala XIII v.*, Moskva 1970, 20-23.

ο οποίος διαδέχθηκε πράγματι τον πατέρα του το 1054[27]. Εάν οι υποθέσεις σχετικά με τα ονόματα ευσταθούν, αυτό σημαίνει ότι στο συγκεκριμένο χωρίο ο Σκυλίτζης δίνει πληροφορίες για την κατάσταση που διαμορφώθηκε στο κράτος του Κιέβου στα χρόνια που ακολούθησαν το θάνατο του Βλαδίμηρου (1015). Ήδη κατά τα τελευταία έτη της ζωής του τελευταίου είχε ξεκινήσει μεταξύ των γιών του ο αγώνας για τη διαδοχή[28]. Στην τελευταία φάση της σύγκρουσης αντιπαρατέθηκαν ο Yaroslav και ο Mstislav, οι οποίοι τελικά βρήκαν μεταξύ τους ένα *modus vivendi* μοιράζοντας τα εδάφη της κληρονομιάς του πατέρα τους. Ο θάνατος του Mstislav το 1036, ακριβώς το έτος που δίνει και ο Σκυλίτζης, άφησε τον Yaroslav μοναδικό κυρίαρχο στο κράτος του Κιέβου[29]. Το γεγονός ότι το απόσπασμα περιέχει μια σημαντική χρονολογική ανακρίβεια -ο Yaroslav δεν πέθανε το 1036, αλλά το 1054- έδωσε αφορμή να διατυπωθεί η υπόθεση ότι ο Σκυλίτζης δεν αναφέρεται στην κατάσταση της Ρωσίας του Κιέβου, αλλά στην εσωτερική δομή και οργάνωση του αποσπάσματος των Ρως μισθοφόρων που υπηρετούσαν στο βυζαντινό στρατό[30]. Ωστόσο, δεν είναι δυνατό να απαιτούμε από ένα βυζαντινό συγγραφέα τέλεια γνώση των γεγονότων που εξελίσσονταν σε ένα ξένο τόπο και, κυρίως, της χρονολογίας αυτών των γεγονότων[31]. Παρά το γεγονός ότι ο Σκυλίτζης διαπράττει ένα χρονολογικό σφάλμα, το χωρίο απεικονίζει το ενδιαφέρον των Βυζαντινών για τις εσωτερικές εξελίξεις στη μακρινή χώρα, εξελίξεις οι οποίες δεν ήταν αδιάφορες για τη βυζαντινή διπλωματία. Η συμμαχία με τον Mstislav, ο οποίος έλεγχε το Τμουτοροκάν και αποτελούσε αντίβαρο στην εξουσία του Yaroslav στο μέσο Δνείπερο, είχε ιδιαίτερη σημασία για τους Βυζαντινούς[32]. Ο θάνατός του δεν εξυπηρετούσε προφανώς τα σχέδιά τους.

Το Παλαιό Ρωσικό Χρονικό αναφέρεται σε Ρως πρίγκιπες οι οποίοι κατέφυγαν στην Κωνσταντινούπολη με τη θέλησή τους ή αναγκαστικά, κυνηγημένοι από συγγενείς τους στις ατέρμονες διαμάχες που ακολούθησαν τη διάσπαση του κράτους του Κιέβου και τη δημιουργία σειράς τοπικών ηγεμονιών. Τέτοια ήταν η περίπτωση του ηγεμόνα του Τμουτοροκάν Oleg, τον οποίο συνέλαβαν οι Χάζαροι (κατά παραγγελία του θείου του, ηγεμόνα του Κιέβου Vsevolod) το 1079 και τον οδήγησαν στο Βυζάντιο. Παρέμεινε, κάτω από επιτήρηση -πιθανώς στη Ρόδο- ώς το 1083, οπότε επέστρεψε στο Τμουτοροκάν[33].

27 Για τη διαδοχή του Yaroslav, βλ. *Polnoe sobranie russkikh letopisej*, τ. 1, 69· πρβλ. S. Franklin – J. Shepard, *The Emergence of* Rus, *750-1200*, London - New York 1996, 249.

28 Franklin – Shepard, *Emergence,* 184-187.

29 Franklin – Shepard, *Emergence*, 187-188.

30 J. Shepard, «Byzantinorussica», *Revue des Études Byzantines* 33, 1975, 211-215.

31 Δεν είναι η μοναδική περίπτωση που ο Σκυλίτζης σφάλλει όσον αφορά σε γεγονότα που αφορούν στους Ρως. Κατά την αφήγηση της επίθεσης εναντίον της Κωνσταντινούπολης το 1043 αναφέρει ότι αυτός που αποφάσισε την επίθεση ήταν ο Βλαδίμηρος, ενώ στην πραγματικότητα ήταν ο πατέρας του τελευταίου Yaroslav. Ο Βλαδίμηρος ήταν απλώς ο επικεφαλής του αποσπάσματος που εξεστράτευσε εναντίον της Κωνσταντινούπολης (*Polnoe sobranie russkikh letopisej*, τ. 1, 66).

32 Franklin - Shepard, *Emergence*, 205-207.

33 *Polnoe sobranie russkikh letopisej*, τ. 1, 87-88· πρβλ. Kazhdan, «Marriages», 414.

Σε αυτές τις περιπτώσεις οι Βυζαντινοί, κατά την πάγια τακτική τους, έδειχναν μεγάλη γενναιοδωρία στους φιλοξενουμένους τους, στους οποίους παραχωρούσαν κτήματα και εισοδήματα για να διασφαλίσουν την επιβίωσή τους. Όπως έχει εύστοχα παρατηρηθεί, δεν είναι πολύ σαφές αν οι Βυζαντινοί κράτησαν τον Ρως πρίγκιπα σε ένα είδος τιμητικής ομηρείας, ή αν του παρείχαν προστασία από τις διώξεις που αντιμετώπιζε στον τόπο του. Το πιθανότερο είναι ότι ίσχυσαν και τα δύο και ότι αυτό εξηρτάτο από τη στάση της βυζαντινής εξωτερικής πολιτικής στο θέμα του Τμουτοροκάν[34].

Το 1160-1161 ο ηγεμόνας της Σουσδάλεως Andrej ο επιλεγόμενος Bogoljubskij «εξόρισε» στο Βυζάντιο τα ετεροθαλή αδέλφια του και άλλους στενούς συγγενείς του, προκειμένου να τους απομονώσει πολιτικά[35]. Ο Andrej Bogoljubskij βρισκόταν σε διαμάχη με τον ηγεμόνα του Κιέβου Rostislav Mstislavits, ο οποίος ήταν αρχικά σύμμαχος με την Ουγγαρία. Στο παιχνίδι των διπλωματικών ελιγμών, το γεγονός αυτό τον καθιστούσε φυσικό σύμμαχο του Μανουήλ Α΄ Κομνηνού[36]. Από τη μεριά του το Βυζάντιο προσπαθούσε να διατηρήσει κάποια επιρροή στον κάτω Δούναβη, περιοχή η οποία βρισκόταν κάτω από τον έλεγχο του ηγεμόνα της Γαλικίας[37]. Τη δεκαετία του 1160 ο Andrej Bogoljubskij ζήτησε από τον πατριάρχη Λουκά Χρυσοβέργη να επιτρέψει τη χειροτονία μητροπολίτη στο Vladimir, την πρωτεύουσα της ηγεμονίας του. Ωστόσο, ο πατριάρχης αρνήθηκε κατηγορηματικά, προβάλλοντας, μεταξύ άλλων, το επιχείρημα ότι ο πατριάρχης ορίζει μητροπολίτες «για όλη τη Ρωσία»[38]. Ο Andrej Bogoljubskij υποτάχθηκε στην ετυμηγορία του Λουκά, μη επιθυμώντας προφανώς καμία ρήξη με το Βυζάντιο.

Μέσα σε αυτό το ευαίσθητο σύστημα ισορροπιών η απόδραση του Ανδρονίκου Κομνηνού στη Γαλικία γύρω στο 1164 παύει να αποτελεί μεμονωμένο περιστατικό[39]. Το συμβάν δίνει αφορμή στον ιστορικό Νικήτα Χωνιάτη να επεξηγήσει ότι η Γαλικία ήταν μία από τις *τοπαρχίες* των Ρως[40]. Ο διαμελισμός του κράτους του Βλαδίμηρου σε μικρότερες ηγεμονίες, οι οποίες μάχονταν μεταξύ τους με στόχο την κατάκτηση της εξουσίας στο

34 Franklin – Shepard, *Emergence*, 262.

35 Franklin – Shepard, *Emergence*, 350.

36 Βλ. επίσης τα σχόλια του A. Kazhdan, «Some Little-Known or Misinterpreted Evidence about Kievan Rus' in Twelfth Century Sources», *Okeanos. Essays presented to Ihor Sevcenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*, *Harvard Ukrainian Studies* 7, 1983, 346-347· Kazhdan, «Marriages», 423-424.

37 Για τον ανταγωνισμό για τον έλεγχο του κάτω Δούναβη και την επέκταση της Γαλικίας στη ζώνη αυτή, βλ. E. Frances, «Les relations russo-byzantines au XIIe siècle et la domination de Galicie au Bas-Danube», *Byzantinoslavica* 20, 1959, 54-60.

38 S. Franklin, «Diplomacy and Ideology: Byzantium and the Russian Church in the Mid Twelfth Century», *Byzantine Diplomacy*, εκδ. J. Shepard – S. Franklin, Aldershot, Hampshire 1992, σ. 145-150 (=Franklin, *Byzantium – Rus – Russia*, αρ. VIII).

39 *Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenus gestarum*, εκδ. A. Meineke, Bonnae 1836, 232· *Nicetae Choniatae Historia*, εκδ. I.-A. van Dieten (Corpus Fontium Historiae Byzantinae XI/I), Berlin – New York 1975, 129.28-132.22.

40 *Nicetae Choniatae Historia*, 129.29-30.

Κίεβο, ήταν καλά γνωστός στη βυζαντινή διπλωματία. Το Βυζάντιο είχε προσπαθήσει, με μικρότερη ή μεγαλύτερη επιτυχία, να χρησιμοποιήσει τις μεταξύ των διαφόρων ηγεμόνων έριδες στον αγώνα του εναντίον της Ουγγαρίας[41]. Ο Ανδρόνικος Κομνηνός δραπέτευσε από τη φυλακή και ζήτησε καταφύγιο στην αυλή του Yaroslav της Γαλικίας, όπου έγινε δεκτός με ευμένεια (ὑπτίαις ἀγκάλαις). Νεώτεροι ιστορικοί επικαλούνται τους συγγενικούς δεσμούς που, υποτίθεται, συνέδεαν τον Ανδρόνικο με τον Yaroslav[42]. Ωστόσο, δεν ήταν απαραίτητη η, ούτως ή άλλως αμφισβητήσιμη, συγγενική σχέση μεταξύ αυτών των δύο προσώπων, προκειμένου να θεωρήσει ο Ανδρόνικος ότι η αυλή του Yaroslav αποτελούσε ασφαλές καταφύγιο για τον ίδιο. Ο Yaroslav ανήκε στον αντιβυζαντινό συνασπισμό στον οποίο πρωτοστατούσε η Ουγγαρία και συνεπώς ο Ανδρόνικος είχε πεποίθηση ότι θα του παρείχε άσυλο. Ωστόσο, η αλλαγή που επήλθε στη διπλωματική στάση της Γαλικίας είχε ως συνέπεια την επιστροφή του Ανδρονίκου στο Βυζάντιο και την έναρξη του δευτέρου πολέμου του Μανουήλ Α΄ εναντίον της Ουγγαρίας[43].

Στα τέλη του 12ου αι. οι Ρως εμφανίζονται στις βυζαντινές πηγές ως από μηχανής θεός εναντίον της απειλής *ἐθνῶν*, όπως οι Κουμάνοι. Ο Νικήτας Χωνιάτης ισχυρίζεται ότι ο ηγεμόνας της Γαλικίας Ρωμανός (Roman Mstislavits) απάλλαξε το Βυζάντιο από τον κίνδυνο των Κουμάνων, οι οποίοι, μαζί με τους Βλάχους, είχαν δημιουργήσει το δεύτερο βουλγαρικό κράτος. Ο Χωνιάτης δεν είναι σίγουρος αν πρέπει να αποδώσει την παρέμβαση των Ρως στη δική τους πρωτοβουλία (κατ'αὐθαίρετον ὁρμὴν κινηθέντες) ή στην παρέμβαση του μητροπολίτη Κιέβου (ταῖς τοῦ ἀρχιποίμενος αὐτῶν λιταῖς ὑπενδόντες), ο οποίος βέβαια εξηρτάτο εκκλησιαστικά από το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως. Το αποτέλεσμα ήταν ότι η εκστρατεία του Roman Mstislavits εναντίον των Κουμάνων απάλλαξε, προσωρινά έστω, τους Βυζαντινούς από την κουμανική απειλή. Ο Χωνιάτης, και ενδεχομένως και άλλοι σύγχρονοί του, πανηγύρισε το γεγονός βλέποντας σε αυτό μια έξοχη απόδειξη της υπεροχής της χριστιανικής πίστης (εἰς καύχημα καὶ μεγαλωσύνην τῆς τῶν Χριστιανῶν ἀμωμήτου πίστεως), η οποία συνέδεε Βυζαντινούς και Ρως[44]. Στην πραγματικότητα τα πράγματα δεν ήταν ακριβώς έτσι. Το παλαιότερο σωζόμενο χρονικό του Νόβγκοροντ αφηγούμενο τα γεγονότα του έτους 1203 μάς πληροφορεί ότι ο πρίγκιπας Rurik Rostislavits, τον οποίο ο Roman Mstislavits είχε εκτοπίσει από το Κίεβο, συμμάχησε με τους Κουμάνους. Οι τελευταίοι λεηλάτησαν το Κίεβο προκαλώντας μεγάλες ζημιές,

41 P. Magdalino, *Η αυτοκρατορία του Μανουήλ Α΄ Κομνηνού, 1143-1180* (μετάφραση Α. Κάσδαγλη, Αθήνα 2008, 145-152. Τα γεγονότα απασχολούν τους ιστορικούς Ιωάννη Κίνναμο και Νικήτα Χωνιάτη. Μερικά παραλειπόμενα αυτών των σχέσεων προσεγγίζει ο Kazhdan, «Some Little-Known or Misinterpreted Evidence», 345-347.

42 Magdalino, *Μανουήλ Κομνηνός*, 336, όπου και οι σχετικές αναφορές. Για κριτική αυτής της διαδεδομένης άποψης, βλ. Kazhdan, «Marriages», 419-420.

43 Frances, «Les relations russo-byzantines», 58.

44 *Nicetae Choniatae Historia*, 522.25-523.42.

καταστρέφοντας τις εκκλησίες και τα μοναστήρια, αφαιρώντας τα πολύτιμα σκεύη και τις εικόνες και αρπάζοντας ό,τι εμπορεύματα μπορούσαν από τους ξένους εμπόρους που είχαν καταφύγει στις εκκλησίες. Η αντίδραση του Roman Mstislavits ήταν άμεση και αποτελεσματική. Το χτύπημα που κατέφερε στους Κουμάνους παίρνοντας όλη τη λεία που είχαν συγκεντρώσει και διαλύοντας τα κοπάδια τους ήταν ιδιαιτέρως βαρύ[45], με συνέπεια οι Βυζαντινοί να κερδίσουν ένα διάστημα ησυχίας. Οι συμπτωματικά ευνοϊκές συνέπειες αυτού του γεγονότος αντιμετωπίστηκαν από τους Βυζαντινούς ως θεϊκή παρέμβαση για τη σωτηρία τους.

Με αφορμή την εκστρατεία του Roman Mstislavits εναντίον των Κουμάνων, ο Νικήτας Χωνιάτης προβαίνει σε ένα έμμεσο, επικριτικό σχόλιο για την ανελέητη αντιπαράθεση στους κόλπους της οικογένειας των Αγγέλων για την κατάκτηση της ανώτατης εξουσίας· συγκρίνει δηλαδή τα γεγονότα ανάμεσα στον Ισαάκιο Β΄ και τον αδελφό του Αλέξιο Γ΄ με την *ὁμόφυλον σφαγὴν* ανάμεσα στον Ρούρικα (Rurik Rostislavits) και τον Ρωμανό (Roman Mstislavits)[46]. Για άλλη μια φορά οι Βυζαντινοί εμφανίζονται καλά ενημερωμένοι για τις δυναστικές διαμάχες των Ρως.

Ανάλογα ενημερωμένες εμφανίζονται ωστόσο και οι ρωσικές πηγές για τα τεκταινόμενα στην Κωνσταντινούπολη. Το αρχαιότερο από τα σωζόμενα χρονικά του Νόβγκοροντ αφηγείται με αξιοσημείωτη ακρίβεια τα δραματικά γεγονότα που εξελίχθησαν από το 1203 έως το 1204: την πρώτη πολιορκία της Κωνσταντινούπολης από τους σταυροφόρους και την πυρκαγιά που κατέστρεψε σημαντικό τμήμα της Κωνσταντινούπολης, την επάνοδο του Ισαακίου Β΄ στο θρόνο και τον παραγκωνισμό του από το γιο του Αλέξιο, ο οποίος έγινε αυτοκράτορας ως Αλέξιος Δ΄[47]. Ιδιαίτερα ενδιαφέρον στοιχείο στο κείμενο αυτό είναι το γεγονός ότι περιγράφει με λεπτομέρειες τη μετάβαση του Αλεξίου Δ΄, πριν γίνει αυτοκράτορας, στις αυλές της δυτικής Ευρώπης, προκειμένου να εξασφαλίσει υποστήριξη στην προσπάθειά του να κερδίσει τον αυτοκρατορικό θρόνο. Σύμφωνα με το παλαιότερο χρονικό του Νόβγκοροντ, ο Φίλιππος της Σουηβίας, γαμπρός του νεαρού Αλεξίου Αγγέλου, ζήτησε από τον πάπα να παράσχει υποστήριξη στον Αλέξιο, προκειμένου ο τελευταίος να καταλάβει τον αυτοκρατορικό θρόνο. Η ανάμιξη του Φιλίππου της Σουηβίας αναφέρεται και από τον Νικήτα Χωνιάτη, σύμφωνα με τον οποίο ο Φίλιππος ζήτησε από τους σταυροφόρους να αποκαταστήσουν τον Αλέξιο στο θρόνο[48].

45 *Novgorodskaja pervaja* letopis', στο: *Polnoe sobranije rysskikh letopiseij,* τ. 3, *Novgorodskija letopisi*, Sankt Peterburg 1841, 26· Franklin – Shepard, *Emergence*, 366-367.

46 *Nicetae Choniatae Historia*, 523. 43-49.

47 *Polnoe sobranie russkikh letopisej*, τ. 3, 26-29. Συνολική προσέγγιση των σλαβικών πηγών, συγχρόνων και μεταγενέστερων, για την τέταρτη Σταυροφορία κάνει η S. Rakova, *The Fourth Crusade in the Historical Memory of the Eastern Orthodox Slavs*, Sofia 2013. Για τη μετάφραση στα αγγλικά του κειμένου του χρονικού, με υποσημειώσεις, βλ. ειδικότερα στο ίδιο, 177-183.

48 *Nicetae Choniatae Historia*, 539.6-11.

Η ρωσική πηγή αποδίδει τα γεγονότα της πρώτης πολιορκίας της Κωνσταντινούπολης (1203) στην απληστία των σταυροφόρων, την οποία τροφοδότησαν οι υποσχέσεις του Αλεξίου Αγγέλου.

Το χρονικό αφιερώνει επίσης σημαντικό χώρο στα γεγονότα που ακολούθησαν την άνοδο στο θρόνο του Αλεξίου Δ΄: την επανάσταση των Κωνσταντινουπολιτών και την ανάληψη της εξουσίας από τον Αλέξιο Ε΄ Μούρτζουφλο, την εκτέλεση του Αλεξίου Δ΄ και την επίθεση των σταυροφόρων, η οποία οδήγησε στην άλωση του 1204. Η καλή γνώση που εμφανίζονται να έχουν οι ρωσικές πηγές για τα γεγονότα στην Κωνσταντινούπολη –περιγράφονται με ακρίβεια τα σημεία στα οποία επικεντρώθηκε η επίθεση, η άμυνα των Βαράγγων και η άγρια λεηλασία που ακολούθησε,- υποδηλώνουν δύο πράγματα: αφ'ενός, την ύπαρξη άμεσης πληροφόρησης του συντάκτη ή των συντακτών από αυτόπτες μάρτυρες που θα μπορούσαν να είναι οι Ρως έμποροι, οι Βάραγγοι μισθοφόροι που βρίσκονταν στην Κωνσταντινούπολη[49], ή απλοί προσκυνητές· αφ'ετέρου, την επικοινωνία με δυτικές αυλές, μέσω της οποίας έγιναν γνωστές οι παρασκηνιακές διαπραγματεύσεις που οδήγησαν τους σταυροφόρους έξω από τα τείχη της Κωνσταντινούπολης[50]. Η σύγκριση των πληροφοριών του Χρονικού του Νόβγκοροντ με τις πληροφορίες που δίνουν οι ελληνικές πηγές, και συγκεκριμένα ο σύγχρονος των γεγονότων Νικήτας Χωνιάτης και ο μεταγενέστερος Γεώργιος Ακροπολίτης, καθώς και οι δυτικές πηγές, παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, εκφεύγει ωστόσο από τα όρια της παρούσας μελέτης[51].

Η πλέον ίσως ενδιαφέρουσα διαπίστωση στα κείμενα των Βυζαντινών συγγραφέων είναι μια αμφιθυμία στη χρήση των όρων Ρως, Σκύθης και Ταυροσκύθης. Στον Σκυλίτζη ο όρος Ρως δηλώνει τα μέλη της στρατιωτικής ομάδας που βρίσκονταν ως μισθοφόροι στην υπηρεσία του βυζαντινού αυτοκράτορα, ενώ ο όρος Σκύθης φαίνεται ότι είχε ευρύτερη χρήση και δήλωνε γενικότερα όσους κατοικούσαν στα εδάφη της δυναστείας του Ρούρικ. Η αμφιταλάντευση ανάμεσα στη χρήση των όρων Ρως και Σκύθης διατρέχει εξίσου τις πηγές του 12ου αι., εποχή κατά την οποία οι λόγιοι αποτίοντας φόρο τιμής την κλασσική παιδεία τους χρησιμοποιούν κυρίως τον όρο *Ταυροσκύθαι*. Σχολιάζοντας την απόδραση του Ανδρονίκου Κομνηνού από τη φυλακή και τη διαφυγή του στη Γαλικία

49 Η καλή γνώση των στρατιωτικών γεγονότων παραπέμπει σε ενδεχόμενη στρατιωτική ιδιότητα του συντάκτη. Βλ. αναλυτικά S. Bliznyuk, «L'idea delle crociate e la conquista nel pensiero russo», *Quarta crociata. Venezia – Bisanzio – Impero Latino*, εκδ. G. Ortalli – G. Ravegnani – P. Schreiner, τ. ΙΙ, Βενετία 2006, 657-659.

50 Ο Kazhdan, «Marriages», 424 επισημαίνει ότι η επαναλαμβανόμεση στη βιβλιογραφία θέση για εξ αγχιστείας δεσμό του Roman Mstislavits με μια κόρη ή ανεψιά του Ισαακίου Β΄ δεν στηρίζεται στις πηγές.

51 Παρουσίαση των ελληνικών πηγών, συγχρόνων και μεταγενέστερων, για την άλωση του 1204 κάνει ο A. Külzer, «Die Eroberung von Konstantinopel im Jahre 1204 in der Erinnerung der Byzantiner», *Quarta crociata.* τ. ΙΙ, 619-632. Στην προσέγγιση του Νικήτα Χωνιάτη και του Γεωργίου Ακροπολίτη επικεντρώνεται η R. Macrides, «1204: the Greek Sources», *Urbas Capta. The Fourth Crusade and its Consequences*, εκδ. A. Laiou, Paris 2005, 141-150.

(Γάλιτσα), ο Χωνιάτης δίνει την πληροφορία ότι πρόκειται για μία από τις τοπαρχίες των Ρως, οι οποίοι ονομάζονται και Υπερβόρεοι Σκύθες[52].

Ο Ιωάννης Τζέτζης θεωρεί ότι ο όρος Σκύθης έχει γενικότερο περιεχόμενο και ότι περιλαμβάνει τους Ρως, τους Δάκες, τους Σαυρομάτες, τους Αλανούς, τους Αβασγούς και τους *ιδίους* Σκύθες[53]. Είναι ξεκάθαρο ότι ο όρος Ρως ήταν αυτός που είχε επικρατήσει στην καθημερινή πρακτική, οι λόγιοι ωστόσο εξακολουθούν να αναπαράγουν παλαιά στερεότυπα. Διάφοροι κοινοί τόποι, όπως αυτός των αφιλόξενων και ημιάγριων Ταυροσκυθών, πάνω στους οποίους φυσάει ο βόρειος άνεμος[54], εξακολουθούν να είναι αρκετά διαδεδομένοι μεταξύ των λογίων, ωστόσο το εθνογραφικό ενδιαφέρον τους είναι περιορισμένο[55]. Ιδιαίτερα εύγλωττο είναι το παράδειγμα του Ιωάννη Τζέτζη, ο οποίος στις Χιλιάδες του, σχολιάζοντας δική του επιστολή στην οποία αναφέρεται σε ένα μελανοδοχείο *ταυρογλυφές*, ή απλούστερα *ῥωσογλυφές*[56], αισθάνεται την ανάγκη να επεξηγήσει τον όρο *ταυρογλυφές*. Αφού λοιπόν σχολιάσει, με ειρωνική μάλλον διάθεση, ότι *Ταῦροι* ονομάζονται τα αρσενικά των βοών, συμπληρώνει ότι ταυτόχρονα πρόκειται για ένα σκυθυκό γένος. Επειδή όμως, κατά την παραδοχή του ίδιου, αυτό είναι άγνωστο (*ἄδηλον*) στους συγχρόνους του, ερμηνεύει τον όρο *ταυρογλυφὲς* με τον όρο *ῥωσογλυφές*, ο οποίος παραπέμπει στους γνωστούς, στους συγχρόνους του Ρως[57]. Η διευκρίνιση είναι δηλωτική της διγλωσσίας και της επικράτησης του όρου Ρως στην καθημερινή πρακτική.

Η συγκεκριμένη επιστολή του Τζέτζη παρουσιάζει ωστόσο ενδιαφέρον και για άλλους λόγους. Παρά τους κοινούς, λογοτεχνικούς, τόπους ότι οι Ρως ήταν απολίτιστοι και άγριοι, αποδεικνύεται ότι οι Βυζαντινοί, τουλάχιστον όσοι κατοικούσαν στην πρωτεύουσα, ήταν εξοικειωμένοι με έργα της ρωσικής βιοτεχνικής παραγωγής, τα οποία εκτιμούσαν δεόντως. Το σκαλιστό *μελανδόχον πυξίδιον* δεν ήταν καθόλου περιφρονητέο ως προς την ποιότητα και την τέχνη του (ὑπὲρ τὰ Δαιδάλου θρυλλούμενα χειρουργήματα) και προφανώς δεν ήταν το μοναδικό εισηγμένο αντικείμενο από τη χώρα των Ρως και κατασκευασμένο από χαυλιόδοντες θαλάσσιου ίππου (ἐξ ὀστέου ἰχθύος). Εκτός από τις βυζαντινές, και δυτικές μεσαιωνικές πηγές αναφέρονται στην αξιόλογη αυτή τέχνη των Ρως, τα προϊόντα της οποίας διοχετεύονταν επίσης στη δυτική Ευρώπη[58].

Ο επίλογος της Θεογονίας του Τζέτζη δείχνει ότι οι άνθρωποι της αγοράς είχαν

52 *Nicetae Choniatae Historia*, 129.28-30.
53 *Ioannis Tzetzae Historiae*, εκδ. P.-A. Leone, Napoli 1968, 451.897-900.
54 A. Kazhdan, «Some Little-Known or Misinterpreted Evidence», 346-347.
55 Δεν κατάφερα να συμβουλευθώ τη μελέτη του A. Kaldellis, *Ethnography After Antiquity. Foreign Lands and People in Byzantine Literature*, Pennsylvania 2013.
56 Ioannes Tzetzes, *Epistulae*, εκδ. P.-A. Leone, Leipzig 1972, αρ. 80.1-6.
57 *Ioannis Tzetzae Historiae*, 393.872-876.
58 J. Shepard, «Tzetzes' Letters to Leo at Dristra», *Byzantinische Forschungen*, 6, 1979, 217-221.

στοιχειώδεις γνώσεις της ρωσικής, όσο χρειαζόταν για να διεκπεραιώνουν τις συναλλαγές τους[59]. Ωστόσο, τα δάνεια από τη ρωσική γλώσσα εμφανίζονται εξαιρετικά περιορισμένα, ιδιαίτερα αν συγκριθούν με τα δάνεια από άλλες γλώσσες, όπως πχ. η τουρκική[60]. Ο Νικήτας Χωνιάτης περιγράφοντας τις σκηνές από τη ζωή του Ανδρονίκου Α΄ Κομνηνού, οι οποίες, σύμφωνα με διαταγή του τελευταίου, φιλοτεχνήθηκαν στο διαμέρισμα του αυτοκράτορα δίπλα στο ναό των Τεσσαράκοντα Μαρτύρων, αναφέρεται σε μια σκηνή όπου ο Ανδρόνικος εικονίζεται να διαπερνά με το δόρυ ένα μεγάλο ζώο το οποίο ο Χωνιάτης ονομάζει *ζοῦμπρον*, όρος που είναι παραφθορά από τη ρωσική γλώσσα[61]. Η ανάγκη του συγγραφέα να επεξηγήσει ότι πρόκειται για ευμέγεθες ζώο, μεγαλύτερο από την αρκούδα και από τη στικτή λεοπάρδαλη, που ζούσε στη γη των Ταυροσκυθών, δείχνει την πολύ μικρή εξοικείωση των Βυζαντινών με τις συνθήκες ζωής στη μακρινή χώρα. Λίγες σκόρπιες, επιφανειακές, γνώσεις φαίνεται ωστόσο ότι υπήρχαν, όπως μας αφήνει να εννοήσουμε σχόλιο του Ευσταθίου Θεσσαλονίκης στην Ιλιάδα ότι η ρίζα της ομηρικής λέξης *μήκων* (παπαρούνα) ανιχνεύεται στη γλώσσα των *βαρβάρων* (mak)[62]. Ο ίδιος συγγραφέας μάς ενημερώνει ότι οι *ἡμιβάρβαροι* ονομάζουν *οὐλοβίνας* ένα αλκοολούχο ποτό από κριθάρι το οποίο κατανάλωναν οι *ἐθνικοὶ* (σκεύασμα κρίθινο οἰνῶδες μεθυστικῶς διατίθεταί τινας ἐθνικούς...ὃ καὶ παρέλαβαν οἱ τοῦτοί γε ἡμιβάρβαροι οὐλοβίνας λέγειν)[63]. Ο A. Kazhdan παρατήρησε ότι η λέξη *οὐλοβίνας* ετυμολογείται στην πραγματικότητα από την παλαιοσλαβική λέξη *olovina*, η οποία δηλώνει ένα αλκοολούχο ποτό από σιτάρι ή κριθάρι, ένα είδος μπύρας[64]. Τα παραπάνω γλωσσολογικά σχόλια του Ευσταθίου υποδηλώνουν ότι ακόμη και Βυζαντινοί που ανήκαν στην ανώτερη κοινωνική ομάδα και δεν κινούνταν στο χώρο της αγοράς είχαν ευκαιρίες να έλθουν σε επαφή με Ρως. Ο Τζέτζης στην προαναφερθείσα επιστολή του στο μητροπολίτη Δρίστρας αναφέρεται στο *παιδάριον* Σελβάδο (Vsevolod) - Θεόδωρο, που του είχε στείλει ο μητροπολίτης μαζί με το *ῥωσογλυφὲς* μελανοδοχείο, για το οποίο έγινε παραπάνω λόγος[65]. Προφανώς επρόκειτο για νεαρό δούλο ρωσικής καταγωγής. Έχει εύλογα υποστηριχθεί ότι ο Σελβάδος - Θεόδωρος ήταν απόγονος Ρως εγκατεστημένων στο Δούναβη και ότι αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Τζέτζης τον θεωρούσε Μυσό και όχι Ρως[66]. Είναι σημαντικό

59 Βλ. παραπάνω σημείωση 24.

60 Για τον πλούτο των τουρκικών λέξεων που απαντούν στους βυζαντινούς συγγραφείς, βλ. G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, τ. II. *Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen*, Berlin 1958.

61 *Nicetae Choniatae Historia*, σ. 333.50-54.

62 *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem*, εκδ. M. der Valk, τ. 2, Leiden 1976, 584.21-24· πρβλ. Kazhdan, «Some Little-Known or Misinterpreted Evidence», 355.

63 *Τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης κυροῦ Εὐσταθίου προοίμιον εἰς τὸν ἐξηγηθησόμενον ἰαμβικὸν κανόνα*, Patrologia graeca, τ. 136, στήλη 680.

64 Kazhdan, « Some Little-Known or Misinterpreted Evidence », 355.

65 Ioannes Tzetzes, *Epistulae*, αρ. 80, σ. 119.4-5.

66 Ioannes Tzetzes, *Epistulae*, αρ. 80, σ. 120.18-19. Βλ. τα σχετικά σχόλια του Shepard, Tzetzes' «Letters», 221-228.

για το θέμα μας, ότι ο λόγιος χρησιμοποιεί αυτή την τελευταία λεπτομέρεια μεταξύ άλλων επιχειρημάτων επιθυμώντας να δείξει ότι ο Σελβάδος δεν ήταν τόσο αποτελεσματικός υπηρέτης και επιδιώκοντας να απαλλαγεί από αυτόν[67]. Αυτό συνεπάγεται ότι στην αντίληψη των Βυζαντινών οι Ρως γίνονταν καλοί υπηρέτες, ενδεχομένως και λόγω της σωματικής τους δύναμης.

Σύμφωνα με τη βυζαντινή αυτοκρατορική ιδεολογία, οι Ρως, μέλος της σκυθικής οικογένειας λαών, αποτελούσαν τμήμα της βυζαντινής οικουμένης, ανώτατος άρχοντας της οποίας ήταν ο αυτοκράτορας. Η αντίληψη σχετικά με τη σκυθική καταγωγή καλλιεργήθηκε πιθανώς εσκεμμένα[68]. Στην πραγματικότητα οι Βυζαντινοί ήταν καλά ενημερωμένοι για τα χαρακτηριστικά και τις ιδιομορφίες αυτού του λαού, τον οποίο σαφώς διέκριναν από τους Σκύθες και με τον οποίο έμαθαν να επικοινωνούν. Παρά τις μέχρι ενός σημείου δικαιολογημένες επιφυλάξεις του A. Kazhdan σχετικά με το βαθμό εκβυζαντινισμού της Ρωσίας του Κιέβου, ή για τη θέση που κατείχε η Κωνσταντινούπολη και το Κίεβο στην πολιτική των Ρουρικιδών και των Βυζαντινών αντίστοιχα, η βυζαντινή διπλωματία παρακολουθούσε με ενδιαφέρον τις εξελίξεις στη μακρινή χώρα προσπαθώντας να τις εκμεταλλευτεί κατάλληλα ή να θωρακιστεί από ενδεχόμενες αρνητικές συνέπειες. Στην πράξη η ματιά των Βυζαντινών, τόσο σε απλό καθημερινό επίπεδο, όσο και σε επίπεδο κρατικής πολιτικής, πάνω στους Ρως διακρινόταν για την οξύτητα και τη διεισδυτικότητά της.

67 Σε άλλη επιστολή του προς το μητροπολίτη Δρίστρας ο Τζέτζης διαμαρτύρεται επειδή ο μητροπολίτης δεν του είχε δώσει οδηγίες για το τι έπρεπε να κάνει με τον Σελβάδο: «τὶ ποιητέον καθέστηκε περὶ τοῦ Σελβάδου καὶ πρὸς τίνα τοῦτον παραπεμπτέον» (Ioannes Tzetzes, *Epistulae*, αρ. 82, σ. 122.12-24).

68 Βλ. τις εύστοχες παρατηρήσεις του A. Carile, «Byzantine Political Ideology and the Rus' in the Tenth-Twelfth Centuries», *Harvard Ukrainian Studies* 12-13, 1988-1989, 400-413.

Первая Коронация Русского Правителя в 1498 году и Византийская Традиция[1]

The first Russian Coronation in 1498 and Byzantine Tradition

Dana Picková

В 1498 году при московском дворе произошло исключительное событие: великий князь Иван III провел торжественную коронацию своего внука Дмитрия Ивановича. Это была первая коронация в русской истории. До этого времени подобные мероприятия не проводилось ни у киевских, ни у владимирских князей. И хотя определенные церемонии, связанные с восшествием на престол правителей должны были существовать на Руси в предыдущие периоды истории, подтверждений в источниках этому крайне мало. В тех редких случаях, когда это событие все же было упомянуто, речь шла не о коронации в полном смысле этого слова, а о возведении на престол правителя[2]. Следующая коронация была проведена только полвека спустя, когда русским царем был провозглашён другой внук Ивана III – Иван IV. Этому событию предшествовало сложное решение. Перед Иваном III стояла альтернатива: передать великое княжение внуку Дмитрию от своего единственного сына в первом браке Ивана

1 Эта статья возникла в рамках исследовательского проекта „Program rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově č. 12 Historie v interdiciplinární perspektivě, podprogram Evropa a (versus) svět: Interkontinentální a vnitrokontinentální politické, ekonomické, sociální, kulturní a intelektuální transfery“.

2 A. von Reiche, Der Weg des russischen Zarentums zur Anerkennung in der Zeit von 1547 bis 1722, Universität Hamburg 2002 (Диссертация), 42. Как могло возведение князя на трон проходить описал Е. В. Барсов, «Исторический очерк священного венчания на царство в связи с развитием идеи царя на Руси», Древнерусские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами, Москва 1883, XIII-XIV.

Молодого или второму сыну Василию.[3]

Иван III, как ему было свойственно, с решением о престолонаследии не спешил, даже, несмотря на то, что его первый наследник Иван Молодой умер еще в 1490 году. И дело было в том, что он не мог сослаться на подобный случай в истории, когда правитель из рода Рюриковичей должен был решать вопрос о наследии, выбирая между своим внуком и вторым сыном. Важную роль в этом, несомненно, сыграл и тот факт, что Иван III всячески старался избежать конфликта в своей семье и окружении. Как его сына Василия, так и внука Дмитрия поддерживали влиятельные придворные группировки во главе с энергичными и амбициозными матерями - с Софией Палеолог и молдавской княгиней Еленой Волошанкой.[4] Кроме того, стоит отметить, что оба претендента на трон были несовершеннолетними.

И только в конце 1497 года великий князь стал все очевидней склоняться в своем выборе на сторону внука Дмитрия, чем вызвал неповиновение второго сына. В результате этого конфликта, о котором нам источники сообщают крайне скудно, впал вскоре Василий и его мать София в немилость, а Иван III окончательно решил своим наследником сделать четырнадцатилетнего Дмитрия и о своем решении заявить публично, но, более того, он решил также его венчать на великое княжение, что не было в тот период обычным условием возведения на престол.

Описание церемонии коронации содержит, так называемый «*Чин поставления Дмитрия, внука Ивана, на великое княжение владимирское, московское, новгородское*», который существует в нескольких редакциях[5]. Упомянутый чин был включен впоследствии в несколько летописных сводов, например, в Софийскую вторую летопись, Воскресенскую и Никоновскую летописи, которые были официальными документами

3 Иван Молодой (1458-1490) - единственный потомок Ивана III от первого брака с тверской княжной Марией Борисовной (1442-1467). После своей ранней смерти оставил одного сына Дмитрия (1483-1509). Во втором браке Ивана III с племянницей двух последних византийских императоров Зоей Палеолог (ок. 1448-1503), на Руси принявшей имя София, родилось по меньшей мере пять сыновей, из них старшим был Василий Иванович, следующий великий князь московский Василий III. О споре за право наследования между внуком Ивана III Дмитрием Ивановичем и вторым сыном Василием Ивановичем см. J. L. I. Fennel, Ivan the Great of Moscow, London – New York 1961, s. 287-354; D. Picková, «Dynastický svár v domě Rurikovců», Historický obzor 23, 2012, 108-116.

4 Елена Волошанка (ум. в 1505 г.) - молдавская принцесса и жена московского царевича Ивана Ивановича Молодого. В браке у нее родился один сын Дмитрий Иванович.

5 О различных редакциях см. Н. В. Синицына, «О происхождении понятия „шапка Мономаха“ (к вопросу о концепциях римско-византийского преемства в русской общественно-политической мысли XV-XVI вв.)», Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1987 год, Москва 1989, 189-196; А. Е. Бурсон, «Чин поставления на великое княжение Дмитрия-внука и проблема византийского идейно-политического наследия в конце XV — начале XVI в.», Византийский временник, 57, 1997, 110-130. Одну из четырех редакция опубликовал Барсов в издании Древнерусские памятники священного венчания царей, 32-38.

русского летописания начиная с раннего периода правления Ивана Грозного.[6] Самая старшая версия, однако, содержалась в *Летописном своде 1518 года*, в так называемой *Уваровской летописи,*[7] информация из которой расценивается как наиболее достоверная.[8] Специфическим источником иконографического характера является пелена Елены Волошанки.[9]

Великолепная церемония венчания состоялась 4 февраля 1498 года в недавно отстроенном Успенском кафедральном соборе Московского Кремля. Сам акт коронации осуществил Иван III, возложив на князя Дмитрия бармы и шапку Мономаха, после того, как митрополит московский и всея Руси Симон[10] торжественно прочел над его головой молитву и благословил его. Еще перед началом церемонии великий князь, сидя на троне посреди собора, разъяснил присутствующим, что согласно традиции князья передают власть своим старшим сыновьям, но учитывая, что его сын Иван Молодой умер, место на престоле займет его внук.

На коронации присутствовали почти все русские епископы, которые вместе с митрополитом служили торжественную литургию. Присутствовали также многие родовитые бояре, дети Ивана III от другого брака, впрочем, без сопровождения своей матери и сына Василия. На улице перед собором ожидала Дмитрия толпа простолюдинов. Юрий Иванович, третий сын Ивана,[11] обсыпал трижды новоиспеченного князя множеством золотых монет, перед Успенскими и Благовещенским соборами, а также Архангельским, куда Дмитрий направился, дабы почтить память своих предков.

Это было, несомненно, уникальным событием, ведь речь шла не только о первом венчании на великое княжение в русской истории, а также о том, что русский правитель был коронован еще при своем предшественнике, то есть принял регалии непосредственно из его рук, и не только в качестве будущего наследника, но и как соправитель.

6 «Софийская вторая летопись», А. Ф. Бычков, Полное собрание русских летописей 6, Санкт-Петербург 1853, 241-243; «Продолжение летописи по Воскресенскому списку», А. Ф. Бычков, Полное собрание русских летописей 8, Санкт-Петербург 1859, 234-236; «Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью», С. Ф. Платонов, Полное собрание русских летописей 12, Санкт-Петербург 1901, 246-248.

7 «Летописный свод 1518 г. (Уваровская летопись)», М. Н. Тихомиров, Полное собрание русских летописей 28, Москва - Ленинград 1963, 330-331.

8 P. Nitsche, Grossfürst und Thronfolger. Die Nachfolgepolitik der Moskauer Herrscher bis zum Ende des Rjurikidenhauses, Kelner historische Anhandlungen 21, Köln - Wien 1972, 134.

9 Л. М. Евсеева, «Шитая пелена 1498 г. и Чин венчания на царство», Древнерусское искусство. Византия и Древняя Русь. Сборник статей, Москва 1999, 430-439; А. С. Преображенский, «Иконография „пелены Елены Волошанки“ и проблема портретной традиции в московском искусстве рубежа XV—XVI веков», Искусствознание, Москва 2003, 201-228.

10 Симон (ум. в 1512) - митрополит московский и всея Руси.

11 Юрий Иванович (1480-1536) - второй сын Ивана III и Софии Палеолог, позднее удельный князь дмитровский.

Учитывая, что с тех пор ничего подобного не случалось, напрашиваются два вопроса. Во-первых, почему великий князь решил интронизовать этим чрезвычайно торжественным способом своего внука, ведь при возведении на престол своего сына Ивана Молодого в 1470 или 1471 году, когда одарил его титулом великого князя и сделал своим соправителем, такого рода новшеств не вводил,[12] аналогичным образом он поступил позднее и с Василием III. Во-вторых, откуда извлекал московский двор вдохновение для организации подобного коронационного церемониала, ведь к тому времени еще не существовала русская традиция, способная послужить для этого образцом.

Эти вопросы уже на рубеже 19 и 20 столетия вызывали у русских историков оживленные дискуссии, в которых их участники нередко приходили к противоположным выводам. Большинство историков связывало коронацию Дмитрия, порой ошибочно воспринимаемую ими как царскую, с представлениями об условном заимствовании византийского наследия Русью. На формирование такого рода представлений оказали влияние, прежде всего, гибель Византии, второй брак Ивана III с византийской принцессой Софией Палеолог и также свержение татарского ига, случившееся в относительно недавний период времени.[13] Похожее мнение мы встретим в диссертации немецкой исследовательницы Хильдегарды Шедер[14] или позднее у советского историка Якова Соломоновича Лурье[15]. В этом случае, однако, может показаться парадоксальным тот факт, что был коронован не потомок Палеологов Василий, а его политический противник.

Браку Ивана III с византийской принцессой часто придается огромное политическое и идеологическое значение. Согласно мнению австрийского византолога Герберта Хунгера этот союз был *„осознанным маневром на шахматной доске династической политики, который наряду с принятием императорского двуглавого орла Палеологов и формальностями дворцового церемониала, служил тому, чтобы стало возможным провозгласить Москву официальной преемницей Константинополя или, другими словами, третьим Римом и наследницей второго Рима на Босфоре*“[16]. К вопросу о

12 Если бы в случае Ивана Ивановича Молодого была проведена коронация, то она была бы, несомненно, упомянута в летописном сборнике 1497 года, который подробно освещает политику Ивана III, подобно тому как была описана коронация Дмитрия в Уваровской летописи 1518 года.

13 Представления ранней русской историографии по этому вопросу приводит В. И. Савва, Московские цари и византийские василевсы. К вопросу о влиянии Византии на образование идеи царской власти Московских государей, Харьков 1901, 110-120.

14 H. Schaeder, Moskau das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt, Bad Homburg 1963, 53. Защита диссертации проходила в 1927 году в Гамбургском университете.

15 Н.А Казакова Н.А. - Я.С. Лурье, Антифеодальные еретические движения на Руси XIV - начала XVI в., Москва 1955, 194.

16 H. Hunger, Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur, Graz -Wien - Köln 1965, 377.

принятии византийского наследия в политической жизни московского государства необходимо, однако, походить с большой осторожностью.[17] Династическая связь Ивана III с родственницей двух последних византийских императоров, вне сомнения, усилила престиж правителя консолидирующегося русского государства, но ответить однозначно на вопрос, что конкретно от нее ожидал сам великий князь и что в действительности получил, намного сложнее, так как источники об этом не упоминают. Тем не менее, создается впечатление, что он не мог рассчитывать на то, чтобы стать преемником власти и славы исчезнувшей Византии, как традиционно историками предполагалось. К тому же в официальных документах за период его правления тот факт, что он выдвигал подобные претензии, ничем не подтверждается.

София Палеолог практически никаким имуществом и приданным не владела, зато обладала знатным происхождением. Это могло иметь в перспективе для московских правителей, чьи жены ранее выбирались исключительно из русских и литовских княжеских и боярских родов, действительно большое значение и поддержать их привилегированное положение в процессе интеграции русских земель. Но рассматривать Софию в качестве наследницы погибшей империи и выдвигать в Москве претензии на власть, не представляется в любом случае возможным. Условное наследие Византии перешло от императора Константина XI. к отцу Софии Фоме Палеологу[18] а после его смерти право наследия получил старший сын Андрей.[19] В данной ситуации, однако, византийское наследие носило лишь формальный характер и принц Палеологов, авантюрист, живущий в значительной степени за счет папской курии, им в буквальном смысле торговал. Не исключено, что во время своего первого пребывания на Руси в 1480 году, он пытался продать свое право наследия на византийский престол также и Ивану III, но эта затея не удалась, потому что Андрей якобы запросил слишком много.[20] С другой стороны довольно очевидно, что Иван III был реалистично настроенным политиком и имел перед собой многожество иных обязанностей, вместо того, чтобы быть соблазненным миражом восточной империи.

Немецкий историк послевоенного поколения Петр Ниче подчеркнул значение меж-

17 Сомнения по поводу преувеличенно высокого положения Софии в политической жизни выразило множество исследователей разных поколений: Савва, Московские цари 1-28; К. В. Базилевич, Внешняя политика Русского централизованного государства (вторая половина XV века), Москва 1952, 72-73, 83; M. Hellman, «Moskau und Byzanz», Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, 17, 1969, 321-344; E. Hoesch, «Byzanz und die Byzanzidee in der russischen Geschichte», Saeculum 20, 1969, 6-17; G. Alef, «The adoption of the Muskovite Two-Headed Eagle: A Discordant View», Spekulum 41, 1966, 1-21.

18 Фома Палеолог (1409-1465) - деспот Мореи с 1428 до 1460 года.

19 Андрей Палеолог (1453-1502) - титулярный император Византии и деспот Мореи с 1465 до 1502 года.

20 Hellmann, «Moskau und Byzanz», 325.

дународной политической ситуации вокруг коронации, но в отличие от предыдущих авторов он искал в этом смысле вдохновение для московского двора не на востоке, а на западе, и намекал на связи между коронацией Дмитрия Ивановича с выборами и коронацией Максимилиана I. Габсбургского римским королем, которую подготовил его отец император Фридрих III в 1486 году.[21] Теория Ниче создает противоположную картину в представлениях о московском государстве Ивана III как о преемнике исчезнувшей Византийской империи. Это также имеет отношение к идее, с которой первыми выступили историки Манфред Хельман и Густав Алеф, о том что двуглавый орел, который с того времени стал часто появляться в русской государственной символике, не проник на московский двор из Константинополя, а его настоящими прообразами являются печати римских императоров.[22] Алеф развил далее в своих работах гипотезу Ниче и даже предполагал, что Иван III при коронации своего наследника поступив подобно императору Фридриху III, сам при этом (символично) вознесся до императорского титула.[23] Это, однако, остается лишь спекуляцией, которую нельзя подтвердить. Учитывая, что в коронации не принимали участие иностранные гости или, по крайней мере, нам это неизвестно, можно заключить, что об этом событии не было широко объявлено на иностранных королевских дворах, а значит нельзя аспект презентации слишком преувеличивать. С другой стороны, невозможно преминуть амбиции Ивана III, связанные с желанием продемонстрировать, что московский правитель равен королям католической Европы, как это, например, было им заявлено в 1489 году послу Николаю Попелу в своем ответе на предложение получить королевский титул из рук императора Фридриха III.[24]

По-моему мнению в решении Ивана III короновать внука Дмитрия великим князем более важную роль играли внутриполитические события и сложная ситуация в правящей династии. Первое венчание московского правителя было, бесспорно, стремлением продемонстрировать возрастающий престиж русского государства и его главы. Русская земля была практически едина в политическом смысле и, после бесконечно долгих столетий татарского ига, окончательно избавилась от следов былой зависимости и принялась заново строить новые отношения с западными соседями, например, установила контакт с римским императором путем заключения союзнического дого-

21 Nitsche, Grossfürst und Thronfolger, 145-146.
22 Hellmann, «Moskau und Byzanz», 337-338; Alef, «The Adoption of the Muskovite Two-Headed Eagle».
23 G. Alef, «Was Grand Prince Dmitrii Ivanovich Ivan III´s „King of the Romans“?», Essays in Honor of A.A. Zimin, Columbus, Ohio 1985, 92, 98.
24 Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. Памятники дипломатических сношений с Римского империею, I. (1488 - 1594), Санкт-Петербург 1851, 12.

вора. Подобным образом это должно было, рано или поздно, проявиться и на смене дворцовых церемониалов и протокола. Одновременно, в общем контексте коронации, речь шла и о демонстрации политической победы Дмитрия над Василием, посредством которой Иван III намеревался укрепить положение и саму должность назначенного наследника и избавить того в будущем от возможных посягательств на его трон со стороны второго сына. Его стремления согласуются с высказыванием русского историка Елпидифора Васильевича Барсова о том, что торжественный обряд коронации имеет глубокий исторический смысл, состоящий кроме всего прочего в выражении идеи наследования правителем трона своих предков согласно законному праву.[25] Также это могло бы разъяснить, почему позднее, когда ситуация поменялась и уже Василий стал наследником Ивана III, он никогда так и не был коронован. Великий князь, изменив свое решение, ограничился написанием завещания, где довольно ясно сформулировал, что следующим правителем станет Василий.[26] К тому времени Дмитрий был уже заточен в тюрьму, а его сторонники давно исчезли из политической сцены. У Василия в этот период не было других конкурентов и он, несомненно, желал избежать всего, что могло припомнить эту коварную ситуацию с коронацией и Дмитрием.[27] Необходимо также принять к сведению тот момент, что в последние годы своего правления, тяжело больной Иван III отказался от выполнения своих функций и вся власть, в то время, уже была фактически сосредоточена в руках его сына.

Другую сторону рассматриваемого вопроса представляет собой, собственно, проведение коронационного обряда. Скорость, с которой все было подготовлено, дает основание предполагать, что Иван III должен был о реализации подобного мероприятия задумываться гораздо раньше. Где великий князь и его соратники могли черпать информацию и вдохновение при подготовке коронации? Очевидно, что организаторы этого действа нашли все необходимое в византийских традициях и обычаях. Но здесь воз-

25 Барсов, «Исторический очерк», I.

26 «Духовная грамота великого князя Ивана Васильевича», Л. В. Черепнин, Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв., Москва - Ленинград 1950, 353-364. В отличие от более старых завещаний у этого не существует оригинал, только копия. Оригинал Василий якобы уничтожил, так как тот мог поддержать амбиции удельных князей против централизующей власти Москвы. А. Е. Пресняков, «Завещание Василия III», Сборник статей по русской истории, посвященных С. Ф. Платонову, Петроград 1922, 75.

27 Это мнение подтверждают слова императоского посла Сигизмунда фон Герберштейна, который посетил Москву в 1517 и 1526 годах и на основе информаций, которые там получил, написал позднее свои Московские записки: „Gabriel vivente Demetrio, gubernatorem se gessit; eo vero mortuo, pripncipatum tenuit, non inauguratus, Gabrielis duntaxat in Basilii nomine commutato.“ «Sigismundi liberi baronis in Herberstain Rerum moscoviticarum commentarii», С. Герберштейн, Записки о Московии, I, Москва 2008, 70.
Некоторые русские историки старшего поколения вопреки тому полагали, что Василий коронован был, но упоминание об этом коронационном обряде утеряно. Савва, Московские цари, 143-145.

никает другой вопрос, кто предоставил московскому двору сведения о коронационном обряде и других торжественных церемониалах на основе византийского придворного этикета. И хотя на ум может прийти непосредственный ответ, содержащийся в том, что свою роль в этом сыграла великая княгиня София и коронация могла быть подготовлена еще в тот период, когда Иван III не был уверен в том, кто будет его наследником, это предположение стоит отвергнуть. Византийской принцессе самой не доставало личного опыта в этой сфере, так как в Константинополе она никогда прежде не была, да и период ее взросления проходил в папском Риме, в окружении совершенно иной культуры. Данную характеристику можно применить также и к людям, ее сопровождавшим.

Влияние Византии, разумеется, не могло проявиться на Руси исключительно в связи с женитьбой Ивана III на Софии Палеолог. Это влияние стало проявляться все отчетливее с конца 10 столетия после принятия христианства по византийскому обряду, когда Русь в плане церковной организации была подчинена константинопольскому патриарху. Это означает, что уже в течение нескольких столетий были налажены пути проникновения духовного и культурного влияния из Византии на Русь. Таким же образом, на московский двор попадали первые представления о роли правителя и презентации его власти, а также сведения о различных торжественных придворных церемониалах.

При коронации Дмитрия, несомненно, сыграли свою роль заимствования из византийской литературы. Многие поколения историков искали их прототип в описаниях различных византийских церемониалов и не только связанных с коронацией, но и, например, в литургических обрядах, прежде всего, в так называемых хиротониях (греч. χειροτονία), то есть обрядах, связанных с таинством священства. Мало кто из исследователей отверг предположение, что русское венчание на великое княжение было проведено на основе византийских образцов. Одним из них был русский историк Николай Васильевич Покровский. Согласно его представлениям, коронационный обряд был вдохновлен именно русской традицией. Свое мнение он обосновывал тем, что сам Иван III ссылался в своей речи на старый обычай.[28] В источниках, однако, мы не найдем никаких упоминаний о предшествующем обряде подобного типа, а также о том, какие обычаи сопровождали возведение нового князя на престол. Иван III в своем выступлении, очевидно, не означил в качестве старого обычая саму коронацию, а только передачу власти правящего князя своему наследнику.

Лично я склоняюсь к мнению Ниче в том, что прообразом Дмитриевой коронации был византийский церемониал, при котором император лично короновал своего наследника,

28 М. Н. Покровский, «Чин коронования государей в его истории», Церковный вестник, 1896, №. 18, 575.

которым был его сын,[29] тем более что это четко соответствовало русскому обряду в 1498 году с тем отличием, что речь шла не о сыне, а о внуке. Сведения о происхождении этого обряда попали на Русь по мнению Михаила Чернявского через сербский перевод описания этой коронации из 15 столетия.[30] Были там, очевидно, конкретные детали, которые отличали первое русское венчание от упомянутой византийской практики. Византийский обряд коронации преемника в отличие от коронации императора - василевса (греч. βασιλεύς) не проходил в храме, а во дворце без присутствия широкой публики. Следующей русской особенностью была сопроводительная речь Ивана III, в которой великий князь разъяснял, почему в качестве своего наследника он выбрал внука Дмитрия, или точнее, почему отдал предпочтение принципу примогенитуры (или первородства) вместо сеньората (старшинства). Эта, по своей сути, политическая декларация была византийским коронационным обрядам чужда, впрочем, как и поучение, с которым великий князь обратился к своему внуку.

В самой коронации можно отметить реминисценции на давние связи между московским государством и Византией и стремление подчеркнуть восточную императорскую традицию, однако вовсе не в смысле *translatio imperii*, то есть перенятия власти после падения Константинополя посредством Софии Палеолог,[31] доказательством чего является сама коронационная регалия, которая была впервые использована на венчании Дмитрия, точнее ее название - шапка Мономаха. Первое упоминание о „золотой шапке“ и бармах, которые были уже в течение долгого времени уложены на хранение в сокровищнице московских князей, встречается в завещании великого князя владимирского Ивана I Калиты от 1339 года.[32] Я полагаю, что в тот момент, когда стало необходимо иметь в распоряжении коронационные регалии, а вне сомнений, такой момент настал весьма неожиданно, организаторы церемонии стали искать подходящие драгоценности и их внимание привлекли золотой шлем египетского происхождения и широкий шелковый воротник, богато украшенный золотом, драгоценными камнями и изображением религиозных мотивов. Никто, очевидно, не знал, к чему эти предметы относятся, что, несомненно, было своеобразной выгодой, так как могло их происхождение быть связано впоследствии с продуманной легендой. В связи с венчанием на великое княжение Дмитрия или даже несколько позднее начало формироваться предание о том, что шап-

29 Nitsche, Grossfürst und Thronfolger, 142-143.

30 M. Cherniavsky, «Khan or Basileus. An Aspekt of Russian Medieval Political History», Journal of the History of Ideas, XX, 1959, 463. Текст Древнейший чин священного венчания на царство содержит издание Древнерусские памятники священного венчанияя царей, 25-31.

31 Hellmann, «Moskau und Byzanz», 328.

32 «Духовная грамота великого князя Ивана Даниловича Калиты», Л. В. Черепнин, Духовные и договорные грамоты, 8.

ка и бармы были даром византийского императора Константина IX Мономаха своему внуку, киевскому князю Владимиру II Мономаху, а это означало, что на Руси они объявились около половины 11 столетия. По наставлению византийского императора князь Владимир также должен был быть сам коронован царем.[33] Эта мысль несколько позднее, за время правления Василия III, нашла четкое выражение в «*Сказании о князьях владимирских*», кратком историческом сочинении идеологического характера, где преследовалась главная цель: сформулировать теорию о старинном знатном происхождении русских князей и их власти.[34] Таким образом, сказание отмечало давнюю традицию царской коронации на Руси. Но, ни то, ни другое, однако, не соответствовало реальности. Русский историк Нина Васильевна Синицына отвергает взаимосвязь между коронацией Дмитрия и созданием текста *Сказания*, вместе с тем она признает, что тому нельзя найти подтверждение в источниках.[35] С более правдоподобной гипотезой, по-моему мнению выступил Ниче. Использование будто бы древних регалий, а также акцентирование внимания на старых обычаях, как, например, почтение памяти своих предков в Архангельском соборе, должно было укрепить положение наследника и подготовить почву на случай, если Ивану III пришлось бы обосновывать передачу власти внуку своим заграничным дипломатическим партнерам.[36]

Как уже было сказано, первая русская коронация в 1498 во многих отношениях является уникальным событием. Ее первенство в русской истории порой сбивает исследователей в сторону ошибочного заключения о том, что речь идет непосредственно о царской коронации, и Дмитрию было предоставлено более высокое положение, чем то, которое занимал Иван Иванович Молодой. Это, однако, не соответствует реальности. Несмотря на то, что Дмитрий был коронован, а его отец нет, их положение было подобным – оба они стали всего лишь соправителями Ивана III. Вопреки тому, что митрополит Симон в своей речи Дмитрия один раз назвал царем, тот получил только титул великого князя владимирского, московского и всея Руси. В другой раз митрополит именовал царем и самодержцем Ивана III, а Дмитрия сыном, который должен быть ему послушен.

В формальном смысле коронация была, несомненно, осуществлена весьма детально

33 Эта идея впервые была выражена в сочинении «Послание Спиридона-Саввы», начало которого относятся к последний годам правления Ивана III. «Послание» было позднее переработано под названием «Сказание о князьях владимирских». Н. В. Синицына, Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции, Москва 1998, 127-128.

34 «Сказание о князьях владимирских», А. С. Малинина, Библиотека литературы древней Руси, 9, Спб. 2000, 278–289.

35 Синицына, Третий Рим, 130.

36 Nitsche, Grossfürst und Thronfolger, 140.

на основе византийской традиции, которая, тем не менее, не была на московском дворе презентована принцессой Софией Палеолог, а долголетними литературными и духовными контактами между Русью и Византией. Венчание Дмитрия на великое княжение не было продиктовано ни в коем случае стремлением заимствовать византийское наследие после падения Константинополя, а прежде всего желанием выразить всевозрастающую силу и престиж московского князя. Полвека спустя в 1547 году проведение коронации Дмитрия вдохновило митрополита Макария при подготовке первого царского коронационного обряда для Ивана IV.

Рукопись «Истории России» Арсения Елассонского

Б.Л. Фонкич

История России» Арсения Елассонского является замечательным памятником истории греческо-русских связей XVI–XVII столетий. Первое *греческое* сочинение по истории Русского государства, записки Арсения Елассонского отразили взгляды тех представителей Восточной церкви, которые связывали будущее Христианского Востока с Россией, видели в ней свою опору в деле освобождения от турецкого владычества. Завершённое в 1619 г. по инициативе одного из наиболее авторитетных деятелей греческого мира того времени, иерусалимского патриарха Феофана III (1606–1644), это сочинение, по-видимому, должно было сыграть определённую роль в формировании идеологии находившихся под игом ислама христиан Восточного Средиземноморья. Труд Арсения Елассонского явился важным источником для изучения истории России конца XVI – первой четверти XVII в., ибо он был создан очевидцем и активным участником многих описываемых им событий, наблюдателем спокойным и объективным, преданным служению своей новой родине, где ему было суждено прожить всю вторую половину жизни.

«История России» стала достоянием науки лишь в конце XIX в. В 1897 г. её единственный список был обнаружен А.А. Дмитриевским в Сумелийском монастыре в Трапезунде и в 1899 г. издан им в сопровождении русского перевода и подробных комментариев[1].

1 Дмитриевский А. Архиепископ Елассонский Арсений и мемуары его из русской истории по рукописи трапезунтского Сумелийского монастыря. Киев, 1899. Правда, до Дмитриевского в Сумелийском

Дмитриевский, однако, не привёл полного греческого текста памятника, а ограничился в основном изданием тех мест записок Арсения, которые сообщают что-либо новое в дополнение к уже известным сведениям других источников; что же касается неизданных частей «Истории», то их содержание даётся в подробном пересказе на своём месте.

Повторное – после Дмитриевского – обращение к этому сочинению могло бы состояться в 80-х гг. XX в., когда Ф.А. Димитракопулос работал над своей диссертацией «Арсений Елассонский»[2]. Этого, однако, не произошло, поскольку Сумелийская рукопись к тому времени оказалась утраченной и её поиски не дали никаких результатов[3]. Казалось бы, мы не сможем теперь получить более полного, в сравнении с работой Дмитриевского, представления о кодексе, содержавшем «Историю России», и уж тем более – восстановить записки в их подлинном виде и будем вынуждены довольствоваться впредь тем материалом, который предоставил в наше распоряжение первый издатель этого крайне важного текста. Однако в архиве А.А. Дмитриевского в Российской Национальной библиотеке нами была обнаружена *полная* копия текста Сумелийской рукописи (Ф. 253. № 280), и это обстоятельство позволяет теперь обратиться к реконструкции внешнего облика и состава утраченного манускрипта.

Несмотря на то, что Сумелийскую рукопись изучали два таких серьёзных исследователя, как А.И. Пападопуло-Керамевс и А.А. Дмитриевский, у нас нет сведений о точных размерах кодекса. Пападопуло-Керамевс сообщает о том, что рукопись № 85 библиотеки Сумелийского монастыря была «μικροῦ σχήματος» («небольшого размера»)[4], Дмитриевский говорит, что рукопись «имеет формат в 16 долю листа»[5]. Тем не менее, мы можем указать размер Сумелийской рукописи с точностью, близкой к оригиналу. Дело в том, что копия подлинного манускрипта в архиве Дмитриевского состоит из двух частей: I часть, греческий текст которой писан чёрными чернилами *русским* писцом,

монастыре в ноябре 1884 г. побывал А.И. Пападопуло-Керамевс, составивший описание находившихся в нём греческих рукописей (см.: Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Ἀ. Ἑλληνικοὶ κώδικες ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τῆς μονῆς Σουμελᾶ // ВВ. Т. XIX (1912), 1. СПб., 1915. Σ. 282–322), но, судя по его описанию кодекса № 85 («История России» Арсения Елассонского), эта часть каталога была окончательно отредактирована не на месте, в Трапезунде, а значительно позже, после выхода в свет публикации Дмитриевского, от которой описание Пападопуло-Керамевса полностью зависит (Σ. 309–310).

2 Δημητρακόπουλος Φ.Ἀρ. Ἀρσένιος Ἐλλασσόνος (1550–1626). Βίος καί ἔργο. Συμβολή στή μελέτη τῶν μεταβυζαντινῶν λογίων τῆς Ἀνατολῆς. Ἀθήνα, 1984.

3 Ф. Димитракопулос ссылается на Иоанну Колиа, специалиста по истории греческих рукописей Трапезунда, которая не располагала никакими сведениями о судьбе кодекса Арсения Елассонского (Ibid. Σ. 24). В письме к нам И. Колиа высказала предположение, что Сумелийская рукопись могла быть утрачена в 1920-х гг., в момент перемещения в Турции рукописных фондов периферийных собраний и их концентрации в Анкаре.

4 Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Ἀ. Ἑλληνικοὶ κώδικες… Σ. 309.

5 Дмитриевский А. Архиепископ Елассонский Арсений... С. 198.

насчитывает 106 лл. размером 225 х 180 мм и имеет на странице 19–20 строк; II часть (её текст писан коричневыми и фиолетовыми чернилами рукой *грека*) имеет лишь 26 лл. размером 271 х 210 мм (25–26 строк на странице) и содержит, в отличие от I части, не полный текст записок Арсения, а лишь некоторые отрывки и дополнения. Поскольку писец I части каждый раз указывает начало лицевой и оборотной стороны листа копируемого им оригинала, можно заметить, что страница Сумелийской рукописи либо почти в точности совпадает по объёму переписанного на ней текста со страницей I части копии Дмитриевского, либо была на 1–3 строки больше списка конца XIX в. Таким образом, можно предположить, что состоявшая из 109 листов Сумелийская рукопись имела размеры 225/30 х 180/85 мм, а текст каждой её страницы занимал 20–22 строки.

Ни Пападопуло-Керамевс, ни Дмитриевский в опубликованных описаниях не отмечают цвета чернил, которыми были переписаны в Сумелийском кодексе записки Арсения Елассонского. Однако при копировании текста в конце XIX в. то русский сотрудник Дмитриевского, то сам исследователь делали указания на то, что некоторые маргинальные пометы в подлинной рукописи были написаны «киноварными чернилами»[6]. Делая затем, по завершении копии, разного рода заметки, основанные на сопоставлении нового списка с подлинником, Дмитриевский отмечает: «Простая виньетка, красным», а затем: «В начале текста виньетка, сделанная красными чернилами»[7]. Эти замечания позволяют представить себе «Историю России» как типичную рукопись первой половины XVII в.: её текст мог быть написан тёмно-коричневыми или, скорее, чёрными чернилами, а разного рода пометы, а также заставка на л. 1 и, несомненно, инициалы выполнены красными чернилами.

Что касается состава Сумелийской рукописи, то на основании двух указанных работ и архивного материала он может быть восстановлен в полном виде.

1. Л. 1–96 об. На этих листах находился тот текст «Истории России», который был в 1619 г. передан Арсением Елассонским иерусалимскому патриарху Феофану для изготовления списка. Завершает греческий текст слово «Конецъ». Мы едва ли ошибёмся, предположив, что оно принадлежит не русскому помощнику Дмитриевского, а самому Арсению, было написано им в конце своего сочинения и затем скопировано спутниками Феофана.

Хотя это русское завершение греческого текста принадлежало, по нашему мнению, автору записок, его сочинение в 1619 г., как это справедливо отметил уже Дмитриевский, не было закончено. Скорее всего, оно представляло собой записки, которые Арсений

6 См., например: РНБ. Ф. 253. № 280. Л. 9 об., 70 об.
7 Там же. Л. 1.

систематически и подробно вёл до 1611 г., некоторые заметки более позднего времени (составившие затем две последние главы сочинения), а также вводную главу. Обработкой последней части «Истории» занимались уже позднее, после кончины Арсения, скопировавшие его записки в Москве архимандрит Христофор и архидиакон Неофит[8].

2. Л. 96 об.–97. Здесь находились две, составленные, несомненно, не самим Арсением, а теми же клириками патриарха Феофана, эпиграммы, одна из которых воспевала Арсения как автора сочинения, прославляющего «подвиги россов», а другая сообщала об окончании им своего труда в 1619 г.[9]

3. Л. 97 об.–98. Первоначально чистые, эти две страницы на протяжении второй половины XVII – первой половины XVIII в. были заполнены разного рода записями и пометами. Среди них особенно важны две записи, позволяющие представить обстоятельства перемещения Сумелийской рукописи из Молдовалахии в Трапезунд в XVIII столетии.

Л. 97 об.: Γερβασίου ἱεροδιακόνου τοῦ καλουμένου Ναλτζατζῆ, υἱὸς Γεωργίου καὶ ὑπηρέτης Ἰγνατίου ἀρχιερέως Χαλδίας («Иеродиакона Гервасия, по прозвищу Налцаци, сын Георгия и служка Игнатия, архиерея Халдии»).

Л. 98: Γερβασίου ἱεροδιακόνου ἐν ἔτει ἀπὸ Χριστοῦ αψλε΄ («Гервасия иеродиакона в лето от (Рождества) Христова 1735»)[10].

Опираясь на эти данные, можно сделать предположение, что первоначально список «Истории России» Арсения Елассонского принадлежал Игнатию Фитианосу, учившемуся в конце XVII в. в Патриаршей Академии в Константинополе, а затем – в Бухаресте. Здесь в начале XVIII в. он занимался изданием книг. В 1717–1734 гг. – архиепископ Халдии[11]. Вероятно, именно в Валахии Игнатий приобрёл записки Арсения, которые затем в составе библиотеки архиерея переместились на Понт, а после его кончины (1734 г.) достались его служке иеродиакону Гервасию.

4. Л. 99–109 об. Жизнеописание Арсения, «архиепископа суздальского, прежде бывшего елассонского из второй Фессалийской епархии». Автором Жития Дмитриевский считает иерусалимского архидиакона Неофита, в первый раз приезжавшего в Москву в свите патриарха Феофана в 1619 г. и принимавшего участие в копировании и редакти-

8 См.: Дмитриевский А. Архиепископ Елассонский Арсений... С. 179–198.

9 Нельзя не отметить, что русский переписчик греческого текста в конце XIX в. скопировал эти две эпиграммы не на своём месте, а в самом конце, после текста Жития Арсения. См.: РНБ. Ф. 253. № 280. Л. 104 об.

10 См.: Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Ἀ. Ἑλληνικοὶ κώδικες… Σ. 309; Дмитриевский А. Архиепископ Елассонский Арсений... С. 198–199.

11 Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Ἀ. Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη… Τ. Α’. Ἐν Πετρουπόλει, 1891. Σ. 216; Καραθανάσης Ἀθ.Ε. Οἱ Ἕλληνες λόγιοι στὴ Βλαχία (1670–1714). Θεσσαλονίκη, 1982. Σ. 245–247.

ровании «Истории России», а затем вторично посетившего русскую столицу в 1634 г. и в результате этой поездки собравшего необходимые материалы и составившего Житие Арсения – текст, который завершал собой Сумелийскую рукопись[12].

5. Л. 109. Здесь, по указанию Пападопуло-Керамевса и Дмитриевского, находился следующий колофон: Ἐγράφη ἐν ἔτει ζρκζ΄, Χριστοῦ δὲ αχιθ΄ ἐν Μοσχοβίᾳ ὑπὸ Χριστοφόρου ἱερομονάχου καὶ ἀρχιμανδρίτου τῶν Ἱεροσολύμων [καὶ] Νεοφύτου ἀρχιδιακόνου Ἱεροσολύμων («Написана (эта рукопись) в лето 7127, а от (Рождества) Христова в 1619 в Москве иеромонахом и архимандритом иерусалимским Христофором (и) архидиаконом иерусалимским Неофитом»)[13].

Наличие в Сумелийской рукописи колофона 1619 г. с именами переписавших «Историю России» приближённых патриарха Феофана говорит о том, что сам Арсений своей собственной записи об окончании книги не оставил: он, видимо, не считал её законченным произведением. В противном случае, будучи опытным книгописцем, он, скорее всего, сделал бы запись о завершении своего труда, и она была бы внесена в список 1619 г. и сохранилась бы до наших дней.

Если в Сумелийском кодексе имелась указанная выходная запись, то возникают два предположения относительно истории создания этого манускрипта.

1. Основная часть рукописи представляла собой изготовленный в Москве в 1619 г. список рукописи Арсения с последующим, уже после кончины архиерея, присоединением отредактированной завершающей части сочинения и Жития. В этом случае рукопись могла быть скопирована, по крайней мере, двумя писцами – Христофором (1619 г.) и Неофитом (1634 г.), чему, однако, противоречит утверждение Дмитриевского о выполнении всего списка одной рукой, за исключением добавления имени Неофита в колофоне на л. 109[14].

2. Сумелийская рукопись являлась кодексом, полностью изготовленным не ранее 1634 г. и включавшим в себя копию московского списка 1619 г. *с повторением его колофона*, а также два принадлежавшие Неофиту дополнения – отредактированное завершение записок Арсения и его Жизнеописание.

Не располагая самой рукописью, едва ли можно отдать предпочтение тому или иному решению.

В заключение следует сказать, что Сумелийская рукопись находилась в кожаном переплёте, вероятно, XVII в., у верхней крышки которого имелись два пергаменных листа из

12 Дмитриевский А. Архиепископ Елассонский Арсений... С. 185–198.

13 Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Ἀ. Ἑλληνικοὶ κώδικες… Σ. 310; Дмитриевский А. Архиепископ Елассонский Арсений... С. 184.

14 Дмитриевский А. Архиепископ Елассонский Арсений... С. 184, 192.

русского Ирмология XIII в.[15] К сожалению, сделать вывод о московском или валашском происхождении и, следовательно, о времени появления этого переплета не представляется возможным[16].

15 Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Ἀ. Ἑλληνικοὶ κώδικες… Σ. 309; Дмитриевский А. Архиепископ Елассонский Арсений... С. 199.

16 В 2007 г. увидело свет второе издание книги Ф.А. Димитракопулоса (Δημητρακόπουλος Φ.Ἀρ. Ἀρσένιος Ἐλλασσόνος (1550–1626). Βίος – ἔργο – ἀπομνημονεύματα. Συμβολή στή μελέτη τῶν μεταβυζαντινῶν λογίων τῆς Ἀνατολῆς. Ἀθήνα, 2007), значительную часть которой занимает текст «Истории России» Арсения Елассонского, публикуемый на основе копии из архива А.А. Дмитриевского.

Η Αντιστροφη μιας Σχεσης: Ρωσικες Αγιολογικες Παραδοσεις στην Ελληνοφωνη Ορθοδοξια (16ος-19ος αι.)

Συμεὼν Α. Πασχαλίδης
Καθηγητὴς Θεολογικῆς Σχολῆς ΑΠΘ

Εἶναι κοινὰ ἀποδεκτὸ ὅτι ἡ σχέση μεταξὺ τῆς βυζαντινῆς ἁγιολογικῆς γραμματείας καὶ τῆς ἀντίστοιχης σλαβικῆς, μία σχέση ποὺ ἐδράζεται ἀφετηριακὰ στὴν Κυριλλομεθοδιανὴ ἀποστολὴ καὶ στὸ μεταφραστικὸ ἔργο ποὺ ἀναπτύχθηκε ἄμεσα ἀπὸ τὰ μέλη της, ὅπως μαρτυρεῖται στὸν Βίο τοῦ ἁγίου Κλήμεντος Ἀχρίδος, εἶναι μία σχέση πρωτοτύπου καὶ μετάφρασης. Ὅπως ἔχει ἐπισημανθεῖ πρόσφατα, «the Slavic hagiographic texts did not originate *ex nihilo*. A considerable part of medieval Slavic written culture consists of translations from the Greek, of texts belonging to the Byzantine liturgical and monastic genres»[1]. Ἕνας μεγάλος ἀριθμὸς ἁγιολογικῶν – καὶ συνωδὰ ὑμνογραφικῶν κειμένων ποὺ ἄντλησαν πληροφορίες ἀπὸ τὰ ἁγιολογικὰ κατὰ τὴ σύνθεσή τους –, συνδεδεμένων κατεξοχὴν μὲ τὸ βυζαντινὸ ἑορτολόγιο, καὶ πολὺ συχνὰ εἰσηγμένων στὶς λατρευτικὲς συνάξεις ὡς ἀναγνωσμάτων, ὅπως καταγράφονται σὲ βυζαντινὰ λειτουργικὰ Τυπικά, ἐπελέγη πρὸς μετάφραση ἀπὸ πρόσωπα ποὺ ἀνέλαβαν τὸ ἔργο τῆς δημιουργίας ἀντίστοιχων ἁγιολογικῶν καὶ ὑμνογραφικῶν συλλογῶν στὸν σλαβικὸ χριστιανικὸ κόσμο ἀπὸ τὸν 9ο αἰώνα καὶ ἐντεῦθεν.

1 I. Lunde, «Slavic Hagiography», St. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography: Periods and Places*, Farnham 2011, σ. 369. Γιὰ τὸ ζήτημα αὐτὸ βλ. ἐπίσης Ἠ. Εὐαγγέλου, «Ἡ ἁγιολογικὴ παράδοση τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας στὸν κόσμο τῶν Σλάβων (9ος – 14ος αἰώνας)», *Slavia Orthodoxa. Τομὲς στὴν πνευματικὴ καὶ πολιτιστικὴ ἱστορία τοῦ Ὀρθόδοξου σλαβικοῦ κόσμου*, Θεσσαλονίκη 2011, σ. 67-98.

Ὡστόσο, ἤδη ἀπὸ τὴ βυζαντινὴ περίοδο καταγράφονται καὶ κάποιες, μεμονωμένες καὶ γι᾽ αὐτὸ ἀξιοσημείωτες, περιπτώσεις ἀντιστροφῆς αὐτῆς τῆς αὐτονόητης πορείας, μὲ τὴν εἰσαγωγὴ στὴ βυζαντινὴ ἑορτολογικὴ παράδοση τῆς μνήμης ἁγίων ποὺ προέρχονταν ἀπὸ τὶς νέες ἐκκλησιαστικὲς ἐπαρχίες τῶν σλαβικῶν χωρῶν. Καὶ τοῦτο διότι ἀκόμη καὶ ἂν αὐτὲς βρίσκονταν σὲ διοικητικὴ ἐξάρτηση, ὅπως ἡ Μητρόπολη τοῦ Κιέβου καὶ πάσης Ρωσίας[2], ἀπὸ τὸ ἐκκλησιαστικὸ κέντρο τοῦ Βυζαντίου, δηλ. τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο, ἐντούτοις παρέμεναν, ἐξαιτίας τῆς γλώσσας, ἐκτὸς τοῦ ζωτικοῦ χώρου διάχυσης καὶ κυκλοφορίας τῆς ἑλληνόφωνης ἁγιολογικῆς παράδοσης, δηλ. ἐκτὸς τῶν γεωγραφικῶν ὁρίων τῆς βυζαντινῆς ἐπικράτειας – συμπεριλαμβανομένων καὶ τῶν παλαιῶν βυζαντινῶν ἐπαρχιῶν σὲ Ἀνατολὴ καὶ Δύση.

Στὴν παρούσα εἰσήγηση θὰ ἐξετάσουμε τὸ φαινόμενο αὐτό, ποὺ ἔχει ἐλάχιστα ἀπασχολήσει τὴν ἔρευνα, στὸ πλαίσιο τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ εὐρύτερα πνευματικῶν σχέσεων ποὺ ἀναπτύχθηκαν μεταξὺ τῆς Βυζαντινῆς καὶ τῆς Ρωσικῆς Ἐκκλησίας. Κατ᾽ ἀνάγκην, ὡστόσο, λόγω τῶν περιορισμένων χρονικῶν ὁρίων της θὰ παρουσιάσουμε ἀδρομερῶς καὶ ἀντιπροσωπευτικὰ κάποιους μάρτυρες αὐτοῦ τοῦ φαινομένου, προαναγγέλοντας τὴν ἐκτενῆ καταγραφὴ καὶ τὸν εἰδικότερο σχολιασμό τους σὲ εἰδικὴ μελέτη μας ποὺ βρίσκεται στὸ στάδιο τῆς ὁλοκλήρωσης.

Ὡς ἀφετηριακὸ σημεῖο μποροῦμε νὰ ἐκλάβουμε τὴν ἀνακήρυξη τῆς ἁγιότητας τῶν τριῶν Λιθουανῶν μαρτύρων Ἀντωνίου, Ἰωάννου καὶ Εὐσταθίου τὸν 14ο αἰώνα ἀπὸ τὸν Οἰκουμενικὸ Πατριάρχη Φιλόθεο Κόκκινο, μετὰ ἀπὸ σχετικὲς ἐνέργειες τοῦ Μητροπολίτη Κιέβου καὶ πάσης Ρωσίας Ἀλεξίου[3] καὶ τὴ συγγραφὴ τοῦ Μαρτυρίου τους (*BHG* 2035) ἀπὸ τὸ Μιχαὴλ Βαλσαμώνα. Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικὸ ὅτι τμῆμα τῶν λειψάνων τους μεταφέρθηκε τὸ 1374 στὴν Ἁγία Σοφία Κωνσταντινουπόλεως καί, κατὰ τὴ μαρτυρία τοῦ Βαλσαμώνα, ὁ πατριάρχης Φιλόθεος «*πρῶτος τὸ μαρτυρικὸν*

2 Γιὰ τὶς σχέσεις τοῦ Οἰκουμ. Πατριαρχείου μὲ τὴ Μητρόπολη Κιέβου καὶ πάσης Ρωσίας κατὰ τὴν περίοδο αὐτὴ βλ. Ἀ.-Α. Ταχιάος, *Πηγὲς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας τῶν Ὀρθοδόξων Σλάβων*, τ. Α΄, Θεσσαλονίκη 1987, σ. 127-155· Θ. Ζήσης, *Κωνσταντινούπολη καί* Μόσχα, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 21έ.· M. Hinterberger, «Les relations diplomatiques entre Constantinople et la Russie en XIVe siècle: Les lettres patriarcales, les envoyés et le langage diplomatique», M. Balard – E. Malamut – J.-M. Spieser (ἐπιμ.), *Byzance et le monde extérieur. Contacts, relations, échanges*. Actes des trois séances du XXe Congrès International des Études Byzantines. Paris, 19-25 août 2001, [Byzantina Sorbonensia 21], Paris 2005, p. 123-134· S. Senyk, «The Patriarchate of Constantinople and the Metropolitans of Rus', 1300-1600», *Le Patriarcat Oecuménique de Constantinople aux XlVe-XVIe siècles: Rupture et continuité*. Actes du colloque international, Rome, 5-6-7 decembre 2005. [Dossiers Byzantins,7], Paris 2007, p. 91-101.

3 Βλ. D. Baronas, «The three Martyrs of Vilnius: a fourteenth-century martyrdom and its documentary sources», *AnBoll* 122 (2004) 83-134· John Meyendorff, «The Three Lithuanian Martyrs: Byzantium and Lithuania in the Fourteenth Century», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 26 (1982) 29-44· ὁ ἴδιος, *Byzantium and the Rise of Russia. A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*, Cambridge 1981, σ. 187-188.

αὐτοῖς παρέσχε σέβας καὶ τὴν τιμήν, εἰκόσι καὶ προσκυνήμασι καὶ τελεταῖς ἐτησίοις»[4]. Καταγράφεται δηλαδὴ ἡ πλήρης ἐνσωμάτωση τῆς λειτουργικῆς μνήμης τῶν τριῶν νεομαρτύρων τοῦ Vilnius καὶ ἁγίων τῆς Ρωσικῆς Ἐκκλησίας (14 Ἀπριλίου) στὴν ἑορτολογικὴ πράξη τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ πράξη αὐτὴ δὲν ἀποτυπώθηκε τελικὰ στὶς σχετικὲς συναξαριακὲς καὶ ἑορτολογικὲς συλλογές.

Ο Αρσενιος Ελασσονος Συντακτης Κανονος και Συναξαριου για το Ρωσο Οσιο Βασιλειο το δια Χριστον Σαλο

Δύο περίπου αἰῶνες μετὰ ἀπὸ αὐτὸ τὸ γεγονός, ἀλλὰ καὶ τὴν κατάλυση τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας, μὲ τὶς ἐπακόλουθες συνέπειές της στὴ λειτουργία τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, μία ἀνάλογη περίπτωση, μὲ ἔμμεση ἐμπλοκὴ καὶ σ᾽ αὐτὴν ἑνὸς Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχη, καταγράφεται στὸ ἔργο τοῦ Ἀρσενίου Ἐλασσόνος (1550-1626), ἑνὸς σημαντικοῦ λογίου τοῦ δεύτερου μισοῦ τοῦ 16ου καὶ τῶν ἀρχῶν τοῦ 17ου αἰῶνος. Πρόκειται γιὰ τὴ σύνθεση ἑνὸς πιθανότατα αὐτόγραφου Κανόνα καὶ τοῦ σχετικοῦ Συναξαρίου τοῦ «*Ἁγίου καὶ Δικαίου Βασιλείου τοῦ ἐκ τῆς Μεγάλης Ρωσίας*», ποὺ σώζεται μόνο στὸν κώδ. Δουσίκου 51[5]. Τὸ ἱστορικὸ πλαίσιο συγγραφῆς αὐτοῦ τοῦ ἔργου σχετίζεται μὲ τὴ μετάβαση τοῦ Ἀρσενίου Ἐλασσόνος στὴ Μόσχα τὸ 1588, ὡς μέλους τῆς συνοδείας τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχη Ἱερεμία Β΄. Ἡ πατριαρχικὴ ἀποστολὴ εἶχε φθάσει στὴ Μόσχα στὶς 11 Ἰουλίου 1588 καὶ ἀνεχώρησε τὸν Μάϊο τοῦ 1589, λίγους μῆνες μετὰ τὸν ἐπίσημο προβιβασμὸ ἀπὸ τὸν πατριάρχη Ἱερεμία τοῦ Μητροπολίτη Μόσχας Ἰὼβ σὲ πατριάρχη «*Μοσχοβίας καὶ πάσης Ρωσίας*». Κατὰ τὴ διάρκεια τῆς πολύμηνης παραμονῆς τους καὶ συγκεκριμένα τὸν Αὔγουστο τοῦ 1588, ὁ πατριάρχης Ἱερεμίας Β΄ καὶ τὰ μέλη τῆς συνοδείας του παρευρέθηκαν στὴν τελετὴ τῆς ἐπίσημης ἀνακήρυξης τοῦ ὁσίου Βασιλείου († 1552/7) ὡς τοῦ πρώτου Ρώσου διὰ Χριστὸν σαλοῦ ἁγίου ἀπὸ τὸν τσάρο Θεόδωρο Α΄ καὶ τὸν Μητροπολίτη Μόσχας Ἰώβ[6].

Τὸ Συναξάριο τοῦ νέου ἁγίου συντάχθηκε σὲ μία ἀρχικὴ μορφὴ ἄμεσα καὶ περιε-

4 Βλ. J. Meyendorff, «Byzantium, Moscow and Lithuania in the 14th century: the three Lithuanian Martyrs in literature and iconography», *Eikon and Logos*, Halle 1981, σ. 179-197.

5 Ἡ ὕπαρξη αὐτοῦ τοῦ ἄγνωστου Κανόνα στὸν κώδ. Δουσίκου 51 ἐπισημάνθηκε καὶ ἐκδόθηκε ἀπὸ τὸν Φ. Δημητρακόπουλο, «Ὁ κώδ. 51 τῆς μονῆς Δουσίκου», *ΕΕΦΣΠΑ* 25 (1974-1977) 108-125· ὁ ἴδιος, *Ἀρσένιος Ἐλασσόνος (1550-1626). Βίος - Ἔργο - Ἀπομνημονεύματα*, σ. 177-286, 245-264 [ἔκδοση τοῦ Κανόνα καὶ τοῦ Συναξαρίου].

6 Βλ. S. Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, Oxford 2006, σ. 303-307· E. Thompson, *Understanding Russia: The Holy Fool in Russian Culture*, Lanham 1987.

λάμβανε, πέραν τῆς γενικῆς ἐξιστόρησης τοῦ παράδοξου βίου του, τρία θαύματα, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ δεύτερο ἀφηγήθηκε στὴν πατριαρχικὴ συνοδεία ὁ μοναχὸς Γεράσιμος ποὺ εἶχε θεραπευτεῖ ἀπὸ τὸ λείψανο τοῦ ὁσίου Βασιλείου, ἐνῶ στὸ τρίτο προστίθεται καὶ μία ὑποτυπώδης *ἔκφρασις* τοῦ σωματικοῦ χαρακτήρα τοῦ Βασιλείου, ὅπως ἀκριβῶς ἀπεικονίζεται σὲ πρώιμες φορητὲς εἰκόνες (πιν. Α΄): «*ἐφάνη ὁ ἅγιος κατάγυμνος, ἐπίθριξ, πολιὸς ἄγαν*»[7]. Εἶναι ἐπίσης ἀξιοπρόσεκτες οἱ ἱστορικὲς παρεκβάσεις τοῦ Ἀρσενίου σὲ διάφορα σημεῖα τοῦ Συναξαρίου σχετικὰ μὲ τὴν Μόσχα, ἡ ὁποία καλεῖται καὶ «*Θεοδωρόπολις*»[8], ἀφοῦ μὲ μέριμνα τοῦ τσάρου Θεοδώρου Α΄ ἡ πόλη ποὺ «*πρότερον μὲν ἐκαλεῖτο Μοσχοβία… περιτειχισθεῖσα καὶ εἰς ἄριστον κάλλος καὶ μῆκος μεταβιβασθεῖσα Θεοδωρόπολις ἐκλήθη*», καὶ κυρίως στὴν ἀνύψωση τοῦ Μητροπολίτη Μοσχοβίας Ἰὼβ «*εἰς ὑψηλότατον θρόνον, τὸν πατριαρχικὸν Μοσχοβίας καὶ πάσης μεγάλης Ρωσίας*».

Ἡ Ἀκολουθία ὅμως συνετέθη πιθανὸν μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1595 καὶ 1598, περίοδο κατὰ τὴν ὁποία ὁ Ἀρσένιος παρέμεινε στὴ Μόσχα καὶ ἀνέπτυξε ποικίλο ἐκκλησιαστικὸ καὶ συγγραφικὸ ἔργο. Ἂν καὶ σώζεται ἀποσπασματικὰ σήμερα, ἀποτελοῦνταν ἀπὸ δύο Κανόνες, στοιχεῖο ποὺ προδίδει τὸν πανηγυρικὸ ἑορτασμὸ τῆς μνήμης τοῦ ὁσίου Βασιλείου στὶς 2 Αὐγούστου. Ἀξίζει ἐπίσης νὰ ἐπισημανθοῦν δύο καίρια σημεῖα: α) ἡ ἄμεση ἀναγωγὴ τῆς σαλότητας τοῦ Βασιλείου στοὺς παλαιοὺς διὰ Χριστὸν σαλοὺς ἁγίους τοῦ Βυζαντίου, τὸν Συμεὼν καὶ τὸν Ἀνδρέα, τὰ ὀνόματα τῶν ὁποίων καταγράφονται καὶ στὸ Συναξάριο[9]· καὶ β) ἡ παράδοξη ἐξύμνηση τοῦ τσάρου Θεοδώρου, ἐναλλὰξ μὲ τὴν ἐξύμνηση τοῦ ὁσίου Βασιλείου στὰ τροπάρια τοῦ δεύτερου Κανόνα[10]. Εἶναι μάλιστα ἐνδεικτικὴ τῶν προθέσεων τοῦ συντάκτη τῆς Ἀκολουθίας ἡ χρήση τοῦ προσδιορισμοῦ «ὁ Ἅγιος» στὸ περιθώριο κάθε τροπαρίου ποὺ ἀφορᾶ στὸν Τσάρο, ἐναλλὰξ μὲ τὰ τροπάρια γιὰ τὸν ὅσιο Βασίλειο.

7 Φ. Δημητρακόπουλος, *Ἀρσένιος Ἐλασσόνος*, ὅ.π., σ. 250.80-81.

8 Γιὰ τὴ χρήση τῆς ὀνομασίας αὐτῆς ἀπὸ Ἕλληνες λογίους βλ. Φ. Δημητρακόπουλος, ὅ.π.,σ. 186 σημ. 18.

9 Φ. Δημητρακόπουλος, ὅ.π., σ. 246.30-31: «*τοῦ ὄντως διὰ Χριστὸν σαλοῦ Συμεὼν τοὺς τρόπους μιμουμένου*», 248.14-15: «*τοὺς τρόπους μιμούμενος Ἀνδρέου καὶ Συμεὼν τῶν διὰ Χριστὸν σαλῶν*». Γιὰ τοὺς δύο βυζαντινοὺς διὰ Χριστὸν σαλοὺς ἁγίους βλ. A.-J. Festugière, *Léontios de Neapolis. Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris 1974–1977·D. Krueger, *Symeon the Holy Fool: Leontius' Life and the Late Antique City*, [The Transformation of the Classical Heritage 25], Berkeley 1996· P. Cesaretti, *I Santi folli di Bisanzio*, Milan 1990· L. Rydén, *The Life of St Andrew the Fool (BHG 117)*, τ. I–II [Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia 4], Uppsala 1995· C. Mango, «The Life of St Andrew the Fool Reconsidered», *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 2 (1982) 297-313· C. Ludwig, *Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild. Untersuchungen zu den Viten des Äsop, des Philaretos, des Symeon Salos und des Andreas Salos*, [BBS 3], Frankfurt-New York 1997.

10 Ὁ τσάρος Θεόδωρος παραβάλλεται μὲ τὸν Μ. Κωνσταντίνο καὶ τὸν πατριάρχη Ἀβραὰμ. Βλ. Φ. Δημητρακόπουλος, ὅ.π.,σ.253.56-58, 255.101-106.

Ἀσφαλῶς, ἡ συγγραφὴ τῆς Ἀκολουθίας τοῦ ὁσίου Βασιλείου ἀπὸ τὸν Ἀρσένιο Ἐλασσόνος συνιστοῦσε μία προσωπικὴ καταγραφὴ τῆς μνήμης ἑνὸς νέου Ἁγίου, μὲ ὑπερβάσεις ὅπως ἡ ἐξύμνηση τοῦ ζῶντος κατὰ τὴ συγγραφὴ τῆς Ἀκολουθίας τσάρου Θεοδώρου, ποὺ σχετίζονταν μὲ τὶς εὐεργεσίες ποὺ ὁ ἴδιος ὁ συντάκτης της εἶχε δεχθεῖ ἀπὸ τὸν Τσάρο, ἀλλὰ καὶ τὴν γενικότερη ἀγαθὴ εἰκόνα τοῦ τελευταίου ὡς εὐεργέτη τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας[11] – καὶ ὄχι μόνο τῆς Ρωσικῆς. Πιθανόν, ὅμως, νὰ ἐξυπηρετοῦσε καὶ μία εὐρύτερη στόχευση: τὴ μεταφορὰ τῆς λειτουργικῆς μνήμης τοῦ ὁσίου Βασιλείου στὸν ἑλληνόφωνο ὀρθόδοξο χῶρο, ὅπως μαρτυρεῖ καὶ ἡ ἀποστολὴ τοῦ χειρογράφου ποὺ παραδίδει τὴν Ἀκολουθία στὴ μονὴ τῆς μετανοίας τοῦ Ἀρσενίου, τὴ μονὴ Δουσίκου στὴ Θεσσαλία. Ἄλλωστε, ὅταν ὁ Βασίλειος ἀνακηρύχθηκε Ἅγιος ἡ Ἐκκλησία τῆς Μόσχας δὲν εἶχε ἀκόμη ἀναβιβασθεῖ σὲ Πατριαρχεῖο καὶ κατὰ συνέπεια μποροῦμε νὰ δεχθοῦμε ὅτι ἡ μὲ ἐπίσημο τρόπο ἀναγνώριση ἑνὸς νέου ἁγίου, παρουσίᾳ μάλιστα τοῦ πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως, ἐντασσόταν ἄμεσα στὴ διεύρυνση τοῦ ἑορτολογίου τῆς Κωνσταντινουπόλεως μὲ τὶς μνεῖες νέων ἁγίων, πράξη ποὺ συνεχιζόταν καὶ κατὰ τὴ μεταβυζαντινὴ περίοδο.

Ο Μελετιος Συριγος και το Υμνογραφικο του Εργο για τους Αγιους της Λαυρας του Κιεβου και τον Αρραφο Χιτωνα του Χριστου

Κατὰ τὸ 17ο αἰώνα οἱ σχέσεις μεταξὺ Ἑλλήνων καὶ Ρώσων ποὺ διεδραμάτισαν σημαντικὸ ρόλο στὰ ἐκκλησιαστικὰ πράγματα αὐτῆς τῆς κρίσιμης περιόδου σημείωσαν αἰσθητὴ πρόοδο σὲ σχέση μὲ τὸν προηγούμενο αἰώνα, σὲ τέτοιο μάλιστα σημεῖο ὥστε σήμερα νὰ γίνεται λόγος, ἴσως μὲ κάποια δόση ὑπερβολῆς, γιὰ τὸν «ἑλληνικὸ αἰώνα τῆς Μόσχας»[12].

11 Βλ. σχετικὰ Φ. Δημητρακόπουλος, ὅ.π., σ. 126ἑ.

12 Ἡ φράση χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν Ekkehard Kraft στὸν τίτλο τοῦ πρόσφατου ἔργου του, *Moskaus griechisches Jahrhundert: Russisch-griechische Beziehungen und metabyzantinischer Einfluss 1619-1694*, [Quellen und Studien zur Geschichte des Östlichen Europa, Bd. 43], Stuttgart 1995.Βλ. ἐπίσης Χρ. Λασκαρίδης, *Ὁ Ἀρσένιος ὁ Γραικὸς καὶ ἡ Μόσχα (17ος αἰώνας)*, [διδ. διατριβή], Ἰωάννινα 1988, σ. 150-260· *Russie. Mille ans de vie chrétienne*. 9e Séminaire Théologique (8–15 mai 1988), [Études théologiques 10], Chambésy 1993· W. Leitsch, «Die russisch-österreichische Beziehungen im 16. Und 17. Jahrhundert», A. Stirnemann – G. Wilflinger (eds.), *Russland und Österreich*, [Pro Oriente Bd. XXIII], Innsbruck-Wien 1999, p. 76-80· Vl. Arzhanukhin, «Greek Patristics in Russia of the 17th–18th Centuries», *GOTR* 44 (1999) 565-574· Ὄ. Ἀλεξανδροπούλου, «Τὰ "ἑλληνικὰ βιβλία" καὶ οἱ Ρῶσοι "Παλαιόπιστοι" στὰ μέσα τοῦ 17ου αἰώνα», *Ὁ Ἐρανιστὴς* 24 (2003) 29-47; Ν. Πίσσης, «Ἡ ἀνατολικὴ Ἐκκλησία καὶ ἡ Ρωσία στὰ μέσα τοῦ 17ου αἰώνα: πολιτικές πρωτοβουλίες καὶ τὰ ὅριά τους», Ὄ. Κατσιαρδῆ-Hering – Ἀ. Κόλια-Δερμιτζάκη – Κ. Γαρδίκα (ἐπιμ.), *Ρωσία καὶ Μεσόγειος. Πρακτικὰ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου*, τ. Α΄, Ἀθήνα 2011, σ. 283-302· N. Chryssidis, «Greeks in Seventeenth-Century Russia», M. Poe – D. Ostrowski (ἐπιμ.), *Portraits of Old Russia*,Armonk, NY 2011, σ. 154-164.

Ἕνα ἀπὸ τὰ σημαντικότερα γεγονότα ἐκκλησιαστικῆς καὶ θεολογικῆς σύγκλισης κατὰ τὸ πρῶτο μισὸ αὐτοῦ τοῦ αἰώνα ὑπῆρξε ἀναμφίβολα ἡ περίφημη σύνοδος τοῦ Ἰασίου (1642)[13], στὴν ὁποία συνῆλθαν Ἕλληνες καὶ Ρῶσοι θεολόγοι γιὰ νὰ ἐξετάσουν τὴν ὀρθόδοξη Ὁμολογία τοῦ Μητροπολίτη Κιέβου Πέτρου Μογίλα, ἐπιγραφόμενη ὡς «*Ἔκθεσις πίστεως τῆς ἐν Ῥωσσίᾳ τῇ μικρᾷ Ἐκκλησίας*». Ἡ Σύνοδος συγκροτήθηκε χάρη στὶς ἐνέργειες τοῦ ἡγεμόνα τῆς Μολδοβλαχίας Βασιλείου Lupu, ἔνθερμου προστάτη τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου[14], ἐνῶ τὸ πρόσωπο ποὺ διεδραμάτισε πρωταγωνιστικὸ ρόλο στὴ Σύνοδο τοῦ Ἰασίου μαζὶ μὲ τὸ Μογίλα ἦταν ὁ ἀντιπρόσωπος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχη Παρθενίου Α΄ καὶ τῆς πατριαρχικῆς συνόδου (μαζί μὲ τὸν μητροπολίτη Νικαίας Πορφύριο) ἱερομόναχος Μελέτιος Συρίγος (1586-1664), ὁ ὁποῖος μετέφρασε στὰ ἑλληνικὰ τὸ κείμενο τῆς Ὁμολογίας, ποὺ ἦταν γραμμένο πρωτοτύπως στὰ λατινικά, καὶ ἐπέφερε σημαντικὲς διορθώσεις σ᾽ αὐτήν[15]. Μέσα ἀπὸ τὸ θεολογικό του ἔργο ὁ Μελέτιος Συρίγος ἀναδείχθηκε στὸν δυναμικότερο ἐκφραστὴ τῆς ἑλληνόφωνης ὀρθόδοξης θεολογίας κατὰ τὴν περίοδο αὐτή[16], μὲ σημαντικὴ παρουσία ὄχι μόνο στὴν ἐνδοχώρα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλες, ἀπομακρυσμένες περιοχές, ὅπως ἡ Μολδαβία, ὅπου εἶχε σταλεῖ μετὰ τὸ 1630 ἀπὸ τὸν πατριάρχη Κύριλλο Ζ΄ Λούκαρι γιὰ νὰ ἐνισχύσει τὸ

13 Γιὰ τὴ σύνοδο τοῦ Ἰασίου βλ. Ἰ. Καρμίρης, *Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τ. ΙΙ, Ἀθῆναι 1953, σ. 575-582· G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft*, München 1988, σ. 229-236· I. Croitoru, *Ὀρθοδοξία καὶ Δύση στὴν πνευματικὴ παράδοση τῶν Ρουμάνων*, τ. Β΄, Ἀθήνα 2011, σ. 926-992· D. Sandu, «Synod of Iasi (Jassy), (1642)», J.A. McGuckin (ἐπιμ.), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, 2011, σ. 325-326.

14 Γιὰ τὸν Ὀρθόδοξο ἡγεμόνα Βασίλειο Λούπου, πνευματικὸ τέκνο καὶ προστάτη τοῦ Μελετίου Συρίγου βλ. F. Pall, «Les relations de Basile Lupu avec l'Orient orthodoxe et particuliérement avec le patriarcat de Constantinople», *Balcanica* 8 (1945) 64-144· E. Ch. Suttner, «Vasile Lupu und die griechischen Kirche zu Anfang der vierziger Jahre des 17. Jh.», *Kirche im Osten* 32 (1989) 32-72.

15 Βλ. Ἰ. Καρμίρης, *Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τ. ΙΙ, Ἀθῆναι 1953, σ. 583-686· ὁ ἴδιος, «Διορθώσεις καὶ προσθαφαιρέσεις τοῦ Μελετίου Συρίγου ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ὁμολογίᾳ τοῦ Πέτρου Μογίλα», *ΕΕΘΣΠΑ* 10 (1956) 47-80.

16 Ὁ Δημήτριος Προκοπίου, «Ἐπιτετμημένη ἐπαρίθμησις τῶν κατὰ τὸν παρελθόντα αἰῶνα λογίων Γραικῶν, καὶ περί τινων ἐν τῷ νῦν αἰῶνι ἀνθούντων», Κ. Σάθας, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, τ. Γ΄, Ἀθῆναι 1972 (φωτ. ἀνατ.), σ. 484-485 σημειώνει χαρακτηριστικά· «*…καὶ τῆς ἱερᾶς θεολογίας ἐς βάθος χωρήσας… ζηλωτὴς ἦν διάπυρος τῶν δογμάτων τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*». Γιὰ τὸ Μελέτιο Συρίγο βλ. Ἀχ. Χαλδαιάκη, *Μελετίου τοῦ Συρίγου Ἀνέκδοτος Ἀκολουθία πρὸς τιμὴν ἁγίου Ἰγνατίου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, [ἀνάτ. περ. *Παρνασσὸς* ΛΖ΄ (1995) καὶ ΛΗ΄ (1996)], Ἀθῆναι 1996· Δ. Γονης, *Μελετίου Συρίγου Μαρτύριον, Ἀκολουθία καὶ Παρακλητικὸς Κανὼν εἰς τὸν Ἅγιον Ἰωάννην τὸν νέον τὸν ἐν Λευκοπόλει (c. †1330)*, Ἀθήνα 1984· J. Pargoire, «Meletios Syrigos, sa vie et ses oeuvres», *Échos d'Orient* 11 (1908) 264-280, 331-340· 12 (1909) 17-27, 167-175, 281-286, 336-342· Κ. Δυοβουνιώτης,«Μελέτιος Συρίγος», *Ἱερὸς Σύνδεσμος* περ. Β΄ ἔτ. Ι΄ τχ. 223 (15.8.1914) 1-5· 224 (1.9.1914) 6-9· 225 (15.9.1914) 9-11· 226 (1.10. 1914) 11-13· 227 (15.10.1914) 3-7· Γ. Γαλετάκης, «Βιογραφικὸν σχεδίασμα περὶ τοῦ Μελετίου Συρίγου», *ΕΦ* 24 (1925) 5-128· Π. Νικολόπουλος, «Συρίγος Μελέτιος», *ΘΗΕ* 11 (1967) 594-596· G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Turkenherrschaft*, München 1988, σ. 207-213.

φρόνημα τῶν ὀρθοδόξων πληθυσμῶν τῶν παραδουνάβιων περιοχῶν. Γνωρίζουμε μάλιστα ὅτι τότε ἀνέπτυξε ἰδιαίτερες σχέσεις καὶ κατέστη πνευματικὸς πατέρας τοῦ ἡγεμόνα Βασιλείου Lupu, ὁ ὁποῖος συνέδραμε ἔκτοτε τὸ Συρίγο στὸ ἐκκλησιαστικό καὶ συγγραφικὸ ἔργο του, ἀλλὰ καὶ στὴν ἔκδοσή του μετὰ τὸ θάνατό του.

Ὡστόσο, μετὰ τὸ τέλος τῆς συνόδου τοῦ Ἰασίου καὶ πρὶν ἐπιστρέψει στὴν Κωνσταντινούπολη, ὁ Συρίγος πραγματοποίησε ἕνα ταξίδι στὸ Κίεβο, τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἕδρα τοῦ Μογίλα, μὲ τὸν ὁποῖο συνδέθηκε μὲ ἐγκάρδια φιλία. Τὸ ταξίδι του αὐτὸ μᾶς εἶναι γνωστὸ ἀπὸ τὴ σημείωση «*μετὰ τὴν ἀπὸ Ῥωσσίας ἐπάνοδον*» ποὺ συνοδεύει τὶς ἐπιγραφὲς κάποιων Ὁμιλιῶν του[17] καὶ κυρίως ἀπὸ ἕνα σημείωμα τοῦ ἴδιου τοῦ Συρίγου σὲ ἕναν αὐτόγραφο κώδικά του, τὸν κώδ. Μετοχίου Παναγίου Τάφου Κωνσταντινουπόλεως 778 (olim 748), γιὰ τὸν ὁποῖο θὰ γίνει λόγος στὴ συνέχεια. Προσδιορίζει μάλιστα χρονολογικὰ τὸ ταξίδι του στὸ Κίεβο τὸν Ἰούνιο τοῦ 1643[18], ἕνα ταξίδι ποὺ προφανῶς ἦταν ἐνταγμένο στὸ πλαίσιο τῶν ἐκκλησιαστικῶν σχέσεων Κωνσταντινουπόλεως – Μόσχας, ἀφοῦ στὸ προαναφερθὲν σημείωμα ὁ Συρίγος αὐτοπροσδιορίζεται ὡς ἀπεσταλμένος τοῦ πατριάρχη Παρθενίου Α΄ καὶ τῆς πατριαρχικῆς συνόδου («*λεγάτου τοῦ Παναγιωτάτου καὶ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κυρίου Παρθενίου καὶ πάσης τῆς περὶ αὐτὸν ἱερᾶς συνόδου ἀποσταλέντος πρὸς Ῥόσσους κατὰ τὸ αχμγ΄ ἰνδικτιῶνος δεκάτης, ἐν μηνὶ Ἰουνίῳ* »)[19].

Κατὰ τὴν παραμονή του στὸ Κίεβο, τουλάχιστον ὡς τὰ τέλη τοῦ 1643, ὁ Μελέτιος Συρίγος συνέθεσε δύο πολὺ σημαντικὰ ὑμνογραφικὰ ἔργα γιὰ δύο ἀντιστοίχως

17 Βλ. Ἀγ. Τσελίκας, «Χειρόγραφα τῆς Δημοτικῆς Βιβλιοθήκης Λέρου», *ΔΙΠΑ* Ζ΄ (1997) 323· Ἀ. Παπαδόπουλος- Κεραμεύς, «Σημειώσεις περὶ τῶν Ὁμιλιῶν Μελετίου τοῦ Συρίγου», *ΔΙΕΕΕ* 2 (1885) 443. Πρβλ. J. Pargoire, «Meletios Syrigos, sa Vie et ses Oeuvres», *EO* XII (1909) 26-27· Κ. Δυοβουνιώτης, ὅ.π., τχ. 224 (1.9.1914) 6-7. Ὁ Ζ. Τσιρπανλῆς, «Μελέτιος Συρίγος (1586-1664)», *ΓΠ* 54 (1971) 166-167 ἐξετάζει καὶ ἄλλες πληροφορίες σχετικὰ μὲ τὸ ταξίδι τοῦ Συρίγου στὸ Κίεβο, προερχόμενες ἀπὸ ἀρχειακὸ ὑλικό.

18 Κώδ. Μετοχίου Παναγίου Τάφου 778, σ. 683: «… *ἀποσταλέντος πρὸς Ῥόσσους κατὰ τὸ αχμγ΄, ἰνδικτιῶνος δεκάτης, ἐν μηνὶ Ἰουνίῳ*». Βλ. Ἀθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*…, τ, Ε΄, Bruxelles 1963 (φωτ. ἀνατ.), σ. 272 ἀρ. 29.

19 Ἐκτὸς τῶν ἀνωτέρω κειμένων, τὰ ὁποῖα, ὅπως προαναφέραμε, συνέθεσε ὁ Συρίγος πιθανὸν μὲ τὴν πρόθεση τῆς ἑορτολογικῆς μεταφορᾶς καὶ τῆς λειτουργικῆς ἔνταξής τους στὸ ἑορτολόγιο τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, πρέπει νὰ σημειώσουμε ὅτι μᾶς ἔχουν διασωθεῖ καὶ ἄλλοι μάρτυρες τῆς συνέχισης τῶν σχέσεων του μὲ τὸ Πατριαρχεῖο τῆς Μόσχας καὶ τὸν πατριάρχη Νίκωνα εἰδικότερα. Πρόκειται γιὰ ἕνα ἐκτενὲς λειτουργικὸ ὑπόμνημά του, ποὺ φέρει τὸν τίτλο «*Συνοπτικὴ ἐξήγησις τῆς θείας καὶ ἱερᾶς Λειτουργίας παρὰ τοῦ ἐν διδασκάλοις κυρίου Μελετίου Συρίγου…αἰτηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ἐν Μοσχοβίᾳ πατριαρχεύοντος Νίκωνος*» (Κ. Δελικάνης, *Πατριαρχικῶν Ἐγγράφων Τόμος τρίτος*, ἐν Κωνσταντινουπόλει 1905,σ. 71-72· πρβλ. J. Pargoire, ὅ.π., σ. 274· Γ. Γαλετάκης, ὅ.π., σ. 97), καθὼς καὶ μία ἐπιστολή του πρὸς τὸν πατριάρχη Νίκωνα, τὴν ὁποία ἐξέδωσε πρόσφατα ἡ V. Tchentsova, «Les documents grecs du XVIIe siècle: pièces authentiques et pièces fausses. 3. Mélétios Syrigos, véritable auteur de la lettre adressée au patriarche de Moscou Nikon par les *zographoi* Jean et Georges», *OCP* 73 (2007) 311-345.

ἰσχυρὲς ἁγιολογικὲς παραδόσεις τῆς Ρωσικῆς Ἐκκλησίας, ποὺ εἶχαν τὴν ἀφετηρία τους ἢ ἀναπτύχθηκαν περαιτέρω κατὰ τὴν περίοδο ἐκείνη. Τὰ ἔργα αὐτά, μὲ τὰ ὁποῖα μάλιστα ἐγκαινιάζεται μία μακρά, ἐξαιρετικὰ σημαντική, ὑμνογραφικὴ παραγωγὴ τοῦ Συρίγου, μᾶς παραδίδονται σὲ δύο κώδικες καὶ παραμένουν ἐλάχιστα γνωστὰ καὶ ἀνέκδοτα ὡς τὶς μέρες μας. Πρόκειται, α) γιὰ τὴν Ἀκολουθία «*τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν τῶν ἐν Πιετζαρίῳ ἀσκησάντων καὶ πάντων τῶν ἐν Ῥωσσίᾳ λαμψάντων*», ὅπως χαρακτηριστικὰ ἐπιγράφεται, συνοδευόμενη καὶ ἀπὸ Παρακλητικὸ Κανόνα καὶ ἰαμβικούς στίχους, ἐκτενὴ ὑμνογραφικὴ σύνθεση ποὺ χρονολογεῖται ἀπὸ τὸ Συρίγο τὸν Ἰούνιο τοῦ 1643, καὶ β) γιὰ τὴν Ἀκολουθία «*εἰς τὸν ἄῤῥαφον τοῦ Χριστοῦ χιτῶνα τὸν ἐν Μοσχοβίᾳ*», ἡ ὁποία συνετέθη ἐπίσης στὸ Κίεβο τὸν ἑπόμενο μήνα («*ἐν Κιοβίᾳ κατὰ τὸ αχμγ΄ ἔτος ἐν μηνὶ Ἰουλίῳ*»).

Τὰ δύο αὐτὰ ἔργα, ὅπως καὶ τὰ περισσότερα ὑμνογραφικὰ καὶ ἁγιολογικὰ κείμενα ποὺ συνέταξε ὁ Μελέτιος Συρίγος, περιλαμβάνονται στὸν μνημονευθέντα αὐτόγραφο κώδικά του, ποὺ ἀνῆκε στὴν Βιβλιοθήκη τοῦ Μετοχίου τοῦ Παναγίου Τάφου στὴν Κωνσταντινούπολη, μὲ τελευταῖο ταξινομικὸ ἀριθμὸ 778[20], ἕνα χαρτῶο κώδικα, ἀποτελούμενο ἀπὸ 825 σελίδες, ὁ ὁποῖος βρίθει ἰδιοχείρων σημειωμάτων τοῦ Μελετίου ποὺ συνοδεύουν ἀρκετὰ ἀπὸ τὰ ἔργα του καὶ φέρουν χρονολογίες ἀπὸ τὸν Ἰούνιο τοῦ 1643, ἡμερομηνία συγγραφῆς τῆς Ἀκολουθίας τῶν Ἁγίων τῆς Λαύρας τῶν Σπηλαίων τοῦ Κιέβου (πίν. Β), ὡς τὸν Ἰούνιο τοῦ 1656. Ἐπειδὴ ὅμως ὁ κώδικας αὐτός ἀπαρτίστηκε ἀπὸ διάφορα τεύχη ποὺ ἔγραφε ὁ Συρίγος κατὰ τὴν ἀρχικὴ σύνθεση τῶν ἔργων του, τὰ περισσότερα ἀπὸ τὰ κείμενα εἶναι γραμμένα πρόχειρα, μὲ ἀρκετὲς διαγραφὲς λέξεων ἢ σειρῶν καὶ διορθώσεις, καὶ χωρὶς χρήση ἐρυθρῆς μελάνης στούς τίτλους, ἐνῶ ἀρκετές σελίδες μεταξὺ τῶν διαφόρων ἔργων παρέμειναν ἄγραφες, στοιχεῖο ποὺ ὑποδηλώνει ὅτι ὁ κώδικας συγκροτήθηκε ἀπὸ τὴ συστάχωση διαφορετικῶν τευχῶν ποὺ εἶχαν αὐτοτελῆ χαρακτήρα. Ἡ ἀρίθμηση ὅμως τοῦ κώδικος - σὲ σελίδες καὶ ὄχι σὲ φύλλα - εἶναι ἐνιαία καὶ προέρχεται ἀπὸ τὸ χέρι τοῦ Συρίγου. Τὰ δύο ἔργα ποὺ συνετέθησαν στὸ Κίεβο καταλαμβάνουν τὶς σελίδες 683-747 καὶ 759-787 ἀντίστοιχα.

Ὁ δεύτερος κώδικας ποὺ παραδίδει τὰ δύο αὐτὰ ἔργα εἶναι ὁ ὑπ᾽ ἀριθμ. 28 τῆς Δημόσιας Βιβλιοθήκης Ζαγορᾶς Πηλίου (πίν. Γ)[21]. Πρόκειται γιὰ ἕνα Κώδικα τοῦ

20 Βλ. Ἀθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*, τ. Ε΄, σ. 272· J. Pargoire, ὅ.π., 277-280· Θ. Δετοράκης, «Κρῆτες Μεταβυζαντινοὶ Ὑμνογράφοι», *Ἀριάδνη* Α΄ (1983) 265-269· Δ. Γόνης, *Μελετίου Συρίγου Μαρτύριον, Ἀκολουθία καὶ Παρακλητικός Κανών εἰς τὸν Ἅγιον Ἰωάννην τὸν νέον τὸν ἐν Λευκοπόλει (c. †1330)*, Ἀθήνα 1984, σ. 27ἐ· Ἀχ. Χαλδαιάκης, «Μελετίου τοῦ Συρίγου Ἀνέκδοτος Ἀκολουθία πρὸς τιμὴν Ἁγίου Ἰγνατίου τοῦ Ὁμολογητοῦ», *Παρνασσός* ΛΖ΄ (1995) [ἀνάτ., σ. 15-24].

21 Κ. Δυοβουνιώτης, «Κατάλογος τῶν Κωδίκων τῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ζαγορᾶς», *NE* 13 (1916) 117-

18ου αἰώνα, ὁ ὁποῖος γράφτηκε καὶ ἀνῆκε στὸ λόγιο πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Καλλίνικο Γ΄ (1713-1791) καὶ περιλαμβάνει σὲ ἕνα μεγάλο τμῆμα του ἁγιολογικὰ καὶ ὑμνογραφικὰ ἔργα τοῦ Μελετίου Συρίγου. Σὲ βιβλιογραφικὸ σημείωμα στὴ σελ. 58 ὁ Καλλίνικος καταγράφει τὸ ἔτος 1746 ὡς ἔτος ἀντιγραφῆς τουλάχιστον ἑνὸς μέρους τοῦ κώδικα καὶ ὑπογράφει ὡς Μητροπολίτης Προϊλάβου[22]. Κατὰ συνέπεια, μποροῦμε νὰ ὑποθέσουμε εἴτε ὅτι καὶ στὴν παραδουνάβια αὐτὴ περιοχὴ ὑπῆρχε τουλάχιστον ἕνα χειρόγραφο ποὺ περιεῖχε ἔργα τοῦ Συρίγου καὶ μεταξὺ αὐτῶν καὶ τὰ δύο ἔργα ποὺ συνέθεσε στὸ Κίεβο εἴτε ὅτι τὸ τμῆμα τοῦ κώδικος ποὺ τὰ περιλαμβάνει (σελ. 216-248) ἀντιγράφηκε ἀπὸ τὸν Καλλίνικο ἀργότερα στὴν Κωνσταντινούπολη.

Ἡ ἐπιλογὴ τοῦ Μελετίου Συρίγου νὰ συνθέσει Ἀκολουθίες στὴν ἑλληνικὴ γλώσσα γιὰ τοὺς Ἁγίους τῆς Λαύρας τῶν Σπηλαίων στὸ Κίεβο καὶ τὸν ἄρραφο Χιτώνα τοῦ Χριστοῦ στὴ Μόσχα, ἕνα σημαντικὸ λείψανο τοῦ Πάθους, δὲν ὑπῆρξε τυχαία. Συνδέεται καταρχὴν μὲ τὴν ἀναζωπύρωση τῆς τιμῆς πρὸς τοὺς ἱδρυτὲς καὶ τοὺς λοιποὺς ἁγίους τῆς μονῆς τῶν Σπηλαίων τοῦ Κιέβου ἀπὸ τὸν Πέτρο Μογίλα, ποὺ πρὶν τὴν ἐκλογή του ὡς Μητροπολίτη Κιέβου εἶχε διατελέσει ἡγούμενος τῆς Μονῆς, καὶ ἀπὸ συνεργάτες του, ὅπως ὁ Syl'vestr Kosov ποὺ συνέταξε τὸ περίφημο *Paterikon*[23], προσαρμοσμένο στὸ πρότυπο τοῦ μεσαιωνικοῦ Ρωσικοῦ *Paterik* τοῦ 13ου αἰώνα[24], ἀλλὰ καὶ διαφοροποιημένο σὲ πολλὰ σημεῖα. Ἡ ἀναζωπύρωση αὐτὴ ἐντάσσεται τόσο σὲ ἕνα ἀπολογητικὸ πλαίσιο ἀντιμετώπισης τῶν κατηγοριῶν τῶν Προτεσταντῶν καὶ τῶν Ρωμαιοκαθολικῶν ἐναντίον τῆς ἁγιότητας ἀλλὰ καὶ τῶν θαυμάτων ποὺ ἐπιτελοῦσαν τὰ λείψανα τῶν Ἁγίων τῆς Λαύρας τῶν Σπηλαίων τοῦ Κιέβου (Pečerskaja), ὅσο καὶ στὸ πλαίσιο ἀναμόρφωσης τῶν ἁγιολογικῶν συλλογῶν καὶ τῆς προσθήκης νέων ἁγίων ποὺ τιμῶνταν στὶς σλαβικὲς χῶρες σὲ νέα λειτουργικὰ καὶ ἁγιολογικὰ βιβλία ποὺ παρήχθησαν στὴ Λαύρα τοῦ Κιέβου ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ 17ου αἰώνα, μὲ πρῶτο τὸ *Horologion* τοῦ 1616, ὡς τοὺς χρόνους τοῦ Πέτρου Μογίλα, μὲ τὴν ἔκδοση τοῦ *Paterikon* ποὺ μνημονεύσαμε, τῆς συμπληρωματικῆς του συλλογῆς 64 θαυμάτων, μὲ

119.

22 Βλ. Δ. Γόνης, «Νεοελληνικαὶ Μεταφράσεις-Διασκευαὶ τοῦ Μαρτυρίου τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νέου τοῦ ἐν Λευκοπόλει, συνταχθέντος ὑπὸ Γρηγορίου Τσάμπλακ», *Θεολογία* 53 (1982) 240-242· ὁ ἴδιος, *Μελετίου Συρίγου Μαρτύριον,* ὅ.π., σ. 28ἑ.· Ἀθ. Χρυσοβέργης, *Ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Καλλίνικος ὁ Γ΄ ὁ ἐκ Ζαγορᾶς (1757). Ὁ βίος, ἡ δράση καὶ τὸ συγγραφικὸ ἔργο του*, Ζαγορά 1995,σ. 51ἑ.

23 Βλ. P. Lewin, *Seventeenth-Century Writings on the Kievan Caves Monastery*, [Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts 4], Cambridge, Mass. 1987, p. xix-xxiv.

24 Γιὰ τὴ μεσαιωνικὴ αὐτὴ συλλογὴ βλ. M. Heppel, *The 'Paterik' of the Kievan Caves Monastery*, [Harvard Library of Early Ukrainian Literature. English Translations 1], Cambridge, Mass. 1989· ἡ ἴδια, «The early history of the Kievan monastery of Caves», M. Mullett – A. Kirby (ἐπιμ.), *The Theotokos Evergetis and the eleventh-century monasticism*, [Belfast Byzantine Texts and Translations 6.1], Belfast 1994, σ. 55-66.

τὸν χαρακτηριστικὸ τίτλο *Teratourgema* (1638), καὶ κυρίως μιᾶς Ἀκολουθίας τῶν Ἁγίων τῆς Λαύρας τῶν Σπηλαίων, ποὺ πρωτοεκδόθηκε σὲ ἕνα Ψαλτήριο τὸ 1643[25], τὸ ἔτος δηλ. συνθέσεως καὶ τῆς ἀντίστοιχης ἑλληνικῆς Ἀκολουθίας ἀπὸ τὸν Μελέτιο Συρίγο, ἀμφότερες χωρὶς ἑορτολογικὴ ἔνδειξη. Στὴ συνάφεια αὐτὴ ἐντάσσεται καὶ τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Μογίλα γιὰ τὴν ἀπόκτηση ἑνὸς χειρόγραφου Μηνολογίου τοῦ Συμεὼν Μεταφραστῆ ἀπὸ τὸ Ἅγιον Ὄρος, ἀλλὰ καὶ ἡ συλλογὴ πληροφοριῶν γιὰ ἁγιορεῖτες ἁγίους, ποὺ ἐκδόθηκε πρόσφατα ἀπὸ τὸν καθηγητὴ Ταχιάο[26].

Ὅπως ἀναφέραμε, ἡ Ἀκολουθία τοῦ Συρίγου ἀπαρτίζεται ἀπὸ δύο Κανόνες, τὰ τροπάρια τῶν ὁποίων σχηματίζουν ὡς ἀκροστιχίδες τὶς ἔμμετρες φράσεις «*Πατέρας μέλπω τοὺς τροφίμους Ῥωσίας*» καὶ «*Σπηλαιωτῶν ἄθροισμα αἰνῶ προφρόνως*» ἀντίστοιχα. Στὸ Μηνολόγιο τῶν Κανόνων, δηλ. μεταξὺ τῆς ΣΤ΄ καὶ Ζ΄ ὠδῆς, δηλώνεται ἡ ἀόριστη ἑορτολογικὴ ἔνδειξη «*τῷ αὐτῷ μηνὶ*» καὶ ἡ συνολικὴ μνήμη «*πάντων τῶν ἐν Ῥωσίᾳ λαμψάντων ἁγίων, βασιλέων, ἀρχιερέων, ἱερέων, μαρτύρων, μοναχῶν τῶν ἐν σπηλαίῳ ἀσκησάντων, ὧν καὶ τὰ λείψανα μῦρα βρύοντα καθορᾶται ἐν Πιετζαρίῳ κείμενα καὶ θαύματα ἐξαίσια ἐπιτελοῦντα*». Σὲ ἀρκετὰ τροπάρια τῆς Ἀκολουθίας του, ὡστόσο, ὁ Συρίγος κατονομάζει ἁγίους ἀπὸ τὴ μεγάλη χορεία τῶν ἁγίων τῆς Μονῆς τῶν Σπηλαίων τοῦ Κιέβου[27], ἀλλὰ καὶ εὐρύτερα τοῦ ρωσικοῦ ἁγιολογίου, ὅπως τοὺς ἱδρυτές της Ἀντώνιο Πετσέρσκι καὶ Θεοδόσιο[28], στοὺς ὁποίους ἀποδίδει ἰδιάζουσα τιμὴ καὶ ἀφιερώνει ἀρκετὰ τροπάρια, τὸ Ρῶσο βασιλέα Βλαδίμηρο, τὴ γιαγιά του Ὄλγα-Ἑλένη καὶ τοὺς γιούς του Gleb καὶ Boris[29], τοὺς «*πρωτοσυμβούλους*»

25 Βλ. M. Petrowycz, «The Addition of Slavic Saints to 17th Century Liturgical Calendars of the Kyivan Metropolitanate», B. Groen – S. Hawkes-Teeples – St. Alexopoulos (ἐπιμ.), *Inquiries into Eastern Christian Worship*. Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy (Rome, 17-21 September 2008), σ. 335-341. Γιὰ τὸ *Teratourgema* βλ. P. Lewin, *Seventeenth century Writings…*, ὅ.π., σ. xxiv-xxvii. Γιὰ τὴν ἑορτὴ τῶν ἁγίων τῆς Λαύρας τῶν Σπηλαίων τοῦ Κιέβου βλ. ἐπίσης I. Basin, «Festa dei Santi Padri della Laura delle Grotte di Kiev», *Bibliotheca Sanctorum Orientalium. Enciclopedia dei Santi: Le Chiese Orientali*, τ. I- II, Roma 1998, σ. 859-863· P. Hollingsworth, *The Hagiography of Kievan Rus'*, [Harvard Library of Early Ukrainian Literature. English Translations II], Cambridge, Mass. 1992· R. D.Bosley, *A history of the veneration of ss. Theodosij and Antonij of the Kievan Caves Monastery from the eleventh to the fifteenth century*, [Διδ. διατριβή], Yale University 1980.

26 Ἀ.-Α. Ταχιάος, *Ἅγνωστοι Ἀθωνίτες Νεομάρτυρες*, Ἅγιον Ὄρος 2006, σ. 51-56.

27 Βλ. ἐνδεικτικὰ τὸ δεύτερο στιχηρὸ προσόμοιο τοῦ Μικροῦ Ἑσπερινοῦ (κώδ. ΜΠΤ 778, σ. 684): «*Χαῖρε τὸ πιστότατον Θεοῦ, ὄρος Πιετζάριον, τετυρωμένον ἐν πνεύματι, χαῖρε παράδεισε, φυτῶν ἀθανάτων, ἐν σοὶ γὰρ ηὐδόκησεν, οἰκεῖν διαπαντὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, καταπλουτίζων σε, τῶν θαυμάτων ταῖς προχύσεσιν, ἃς πηγάζεις διὰ τῶν ὁσίων αὐτοῦ*».

28 Παραθέτουμε ἐνδεικτικὰ τὸ Κάθισμα μετὰ τὴν α΄ στιχολογία τοῦ Ὄρθρου (κώδ. ΜΠΤ 778, σ. 698): «*Ἀντώνιον πιστοί, Θεοδόσιον ἅμα, φωστῆρας ἐπὶ γῆς, μοναστῶν ἐποφθέντας, τιμήσωμεν ἐν ἄσμασι, καὶ σὺν τούτοις Ἰλάριον ἀρχιποίμενα, τῆς Κιοβίας τὸ κλέος, τοὺς θεράποντας τῆς οὐρανῶν βασιλείας, Χριστὸν μεγαλύναντες*».

29 Βλ. ἐνδεικτικὰ τὸ δεύτερο στιχηρὸ προσόμοιο τοῦ Μεγάλου Ἑσπερινοῦ (κώδ. ΜΠΤ 778, σ. 688): «*Ἄνακτα θεόστεπτον τὸν Βλαδιμήριον ἄσμασιν εὐφημήσωμεν σήμερον, καὶ σὺν τούτῳ πᾶσαν τάξιν*

Ἀρχιερεῖς Λεόντιο καὶ Μιχαὴλ Κιέβου, τὸ Μητροπολίτη Κιέβου Ἰλαρίωνα καὶ τοὺς Ἀρχιερεῖς Νήφωνα, Νικήτα, Ἰωνᾶ, Ἀλέξιο, Πέτρο, Λαυρέντιο, Στέφανο, Φώτιο καὶ Κυπριανό, τοὺς τρεῖς λιθουανοὺς μάρτυρες Ἀντώνιο, Ἰωάννη καὶ Εὐστάθιο, ἀλλὰ καὶ τοὺς ὁσίους ἀσκητὲς τῆς Λαύρας τοῦ Κιέβου, ὅπως αὐτοὶ καταγράφονται στὸ *Πατερικόν*[30].

Τὸ γεγονός, πάντως, ὅτι ὁ Μογίλας δὲν παρέθεσε τὴν μνήμη αὐτὴ στὸ ἑορτολόγιο ποὺ συμπεριέλαβε στὴν ἔκδοση τοῦ Εὐχολογίου του τὸ 1646, ἔχει ὁδηγήσει βάσιμα στὴν ὑπόθεση ὅτι ὅλη αὐτὴ ἡ διεργασία ἀποσκοποῦσε σὲ μία ἐπίσημη ἀναγνώριση τῆς μνήμης ὅλων αὐτῶν τῶν Ἁγίων ἀπὸ τὸ Πατριαρχεῖο τῆς Κωνσταντινουπόλεως, πού, ἀπ᾽ ὅσο γνωρίζουμε, δὲν πραγματοποιήθηκε ποτέ.

Ὡς πρὸς τὸ ἱστορικὸ πλαίσιο συνθέσεως τῆς Ἀκολουθίας στὸν ἄρραφο Χιτώνα τοῦ Χριστοῦ, τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Συρίγου σχετίζεται μὲ τὴν δωρεὰ αὐτοῦ τοῦ λειψάνου τοῦ Πάθους ἀπὸ τὸν Σάχη τῆς Περσίας Abbas I, ὁ ὁποῖος τὸ εἶχε ἀποσπάσει ἀπὸ τὸν καθεδρικὸ ναὸ τῆς πόλης Mtskheta, κατὰ τὴ διάρκεια μιᾶς εἰσβολῆς του στὴ Γεωργία, στὸν τσάρο Μιχαὴλ Feodorovich[31] καὶ τὸν πατριάρχη Μόσχας Φιλάρετο, λίγα μόλις χρόνια νωρίτερα,στὶς 25 Μαρτίου τοῦ 1625, γεγονὸς ποὺ ὁδήγησε στὴν ἄμεση καθιέρωση τῆς νέας ἑορτῆς.Τὸ γεγονὸς αὐτό, σχετιζόμενο μὲ ἕνα πλῆθος ἐγγράφων, τὸ περιεχόμενο τῶν ὁποίων ἐξέτασε ὁ M. van Esbroeck[32], ἐπανέφερε στὸ προσκήνιο μία ἐλάχιστα γνωστὴ ἀνατολικὴ παράδοση γιὰ τὸν ἄρραφο χιτώνα, ἄγνωστη στὴν Κωνσταντινούπολη[33] καὶ ἀπόλυτα διαφοροποιημένη ἀπὸ αὐτὲς ποὺ κυκλοφοροῦσαν στὴ Δύση, ἀλλὰ καὶ μὲ τοπικὲς παραλλαγὲς καὶ ἑορτολογικὲς διαφοροποιήσεις (14 Ὀκτωβρίου στὴ Γεωργία, 25 Ἰουλίου στὴ Ρωσία), τὴν ὁποία κλήθηκαν νὰ ἐλέγξουν καὶ νὰ ἐπικυρώσουν ἐκκλησιαστικὰ πρόσωπα, ὅπως ὁ πατριάρχης Ἱεροσολύμων Θεοφάνης καὶ ὁ Ἰωαννίκιος ὁ Ἕλληνας.

τὴν ἐκείνου, υἱοὺς καὶ μάμμην, ἀδελφούς, ἀρχιερεῖς τε ὁσίους, μάρτυρας καὶ πᾶν τὸ θεοκόσμητον, σύνταγμα τούτου καὶ γὰρ ἀληθῶς, σὺν τῷ ἄνακτι ἕπεται τὸ αὐτοῦ πρεσβυτέριον».

30 Κώδ. ΜΠΤ 778, σ. 718: Νικόλαος, Νίκωνες, Νικόδημος, Νέστωρ, Γρηγόριος, Βαρλαάμ, Μωϋσῆς, Μάρκος, Ποιμήν, Ὀνησιφόρος, Ἀλύπιος, Πρόχορος, Δαμιανός, Ἀρέθας, Ἰσαάκ, Ἱερεμίας, Θεόφιλος, Ἀθανάσιος· σ. 720: Λαυρέντιος, Σπυρίδων, Ἔρασμος, Ἰωάννης, Ματθαῖος, Ἡσαΐας, Ἰωάννης, Γεράσιμος, Διονύσιος, Μιχαήλ.

31 Βλ. ἐνδεικτικὰ τὸ πρῶτο στιχηρὸ προσόμοιο τοῦ Ἑσπερινοῦ (κώδ. ΜΠΤ 778, σ. 761): «*Ἔδωκας, φιλάνθρωπε, τῷ εὐσεβεῖ Μόσχων ἄνακτι, Μιχαὴλ τὸν χιτῶνα σου, ὡς θώρακα ἄῤῥηκτον, θυρεόν τε μέγαν, ἀήττητον ὅπλον, καὶ ὡς χαράκωμα στερῥόν, τῇ πόλει ταύτῃ τῇ σε τιμώσῃ πιστῶς, σημεῖον τε ὑπέρλαμπρον δι᾽ οὗ διδράσκει πολέμιον, ἅπαν τόξον καὶ ῥύονται, στρατιῶται σου, Κύριε*».

32 Βλ. M. van Esbroeck, «Invention des reliques comme attribut impérial: la tunique du Christ à Moscou et son symbolisme», P. Catalano (ἐπιμ.), *Roma fuori di Roma: Istituzioni e imagini*, (Roma, 21 aprile 1985), [coll. «Da Roma alla Terza Roma. Documenti e studi», Studi – V], Roma 1994, σ. 225-243.

33 Βλ. κυρίως στὰ Πρακτικὰ τῆς στρογγυλῆς τράπεζας, J. Durand – B. Flusin (ἐπιμ.), *Byzance et les Reliques du Christ*, [Monographies 17], Paris 2004· J. Nickell, *Relics of the Christ*, Lexington 2007, σ. 103-106.

Δὲν γνωρίζουμε τὴν πηγὴ τοῦ Συρίγου γιὰ τὴ σύνθεση τῆς Ἀκολουθίας του. Τοποθετεῖ πάντως τὴν ἑορτὴ τῆς καταθέσεως τοῦ ἄρραφου Χιτώνα στὴ Μοσχοβία στὶς 18 Ἰανουαρίου, χρονολογία ποὺ δὲν ταυτίζεται μὲ τὶς σύγχρονες ἑορτολογικές της μνεῖες, ἐνῶ γιὰ τὴ σύνθεση τῶν κανόνων ἐξαντλεῖ τὶς σχετικὲς εὐαγγελικὲς διηγήσεις τοῦ Πάθους καὶ ἐγκωμιάζει σποραδικὰ τὸν τσάρο καὶ τὴν Ρωσικὴ πρωτεύουσα γιὰ τὸ προνόμιο νὰ περιφρουροῦνται ἀπὸ ἕνα τόσο σημαντικὸ λείψανο τοῦ Πάθους τοῦ Χριστοῦ.

Η Μεταφραση Ρωσικων Αγιολογικων Κειμενων στο Αγιον Ορος κατα το 19ο Αιωνα

Θὰ μποροῦσε κάποιος νὰ θεωρήσει ὅτι ἡ μεταφορὰ τῶν ἁγιολογικῶν παραδόσεων γιὰ τὶς ὁποῖες συνέθεσε ὁ Συρίγος τὶς δύο Ἀκολουθίες στὸ Κίεβο, παρέμεινε στὸν ἑλληνόφωνο χῶρο ἄκαρπη, περιορισμένη στὰ δύο χειρόγραφα ποὺ τὶς παραδίδουν. Ὡστόσο, ὁ ἐντοπισμὸς ἑλληνικῶν ἔργων κατὰ τὸ 18ο καὶ 19ο αἰώνα, στὰ ὁποῖα αὐτὲς οἱ παραδόσεις διασώζονται, ἔρχεται νὰ ἐπιβεβαιώσει τήν, ἔστω καὶ σὲ περιορισμένη κλίμακα, καρποφορία καὶ συνέχιση τῆς προσπάθειας ποὺ κατέβαλε ὁ Συρίγος.

Ὀφείλουμε νὰ ὁμολογήσουμε ὅτι δοκιμάσαμε μεγάλη ἔκπληξη ὅταν ἐντοπίσαμε στὸν κώδικα 409 τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Μετοχίου Παναγίου Τάφου[34] μία πλήρη ἑλληνικὴ μετάφραση τοῦ *Πατερικοῦ* τῆς Μονῆς τῆς Λαύρας τοῦ Κιέβου (πίν. Γ), καὶ εἰδικότερα τῆς σλαβονικῆς μετάφρασης ποὺ πραγματοποιήθηκε μὲ ἐπιμέλεια τοῦ Ἀρχιμανδρίτη Innokentij Gizel' καὶ ἐκδόθηκε τὸ 1661 καὶ ἡ ὁποία γνώρισε καὶ ἄλλες δύο ἐπανεκδόσεις τὸ 1678 καὶ τὸ 1702[35]. Μεταφραστὴς αὐτοῦ τοῦ ἔργου ὑπῆρξε ὁ Ἰβηρίτης ἱεροδιάκονος Κοσμᾶς Ἁγιορείτης, πρόσωπο γνωστὸ καὶ ἀπὸ ἄλλα, ἐλάσσονα ἔργα του, ποὺ ἔχουν ἐκδοθεῖ ἢ μᾶς ἔχουν σωθεῖ σὲ χειρόγραφα, ὅπου χαρακτηρίζεται ὡς Κοσμᾶς ἐκ Γανοχώρων τῆς Θράκης[36]. Δύο ἄλλα σημαντικὰ στοιχεῖα ποὺ παρέχονται στὸν τίτλο τῆς μετάφρασης εἶναι ὅτι αὐτὴ πραγματοποιήθηκε «*ἐν τῇ λαμπρᾷ καὶ βασιλευούσῃ μεγαλουπόλει Μοσκβᾶ*» καὶ εἰδικότερα στὸ Ἰβηρίτικο μετόχι τοῦ

34 Ἀθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*…, τ. Δ΄, Bruxelles 1963 (φωτ. ἀνατ.), σ. 365.

35 Βλ. P. Lewin, *Seventeenth century Writings*…, ὅ.π., σ. xxiii.

36 Γιὰ τὸν Κοσμᾶ, ὁ ὁποῖος ἐπιγράφεται καὶ «διδάσκαλος τοῦ Παναγίου Τάφου» καὶ ὑπῆρξε γραφέας ἀρκετῶν χειρογράφων, βλ. Λ. Πολίτης - Μ. Πολίτη, «Βιβλιογράφοι 17ου-18ου αἰώνα. Συνοπτικὴ καταγραφή», *Δελτίο τοῦ Ἱστορικοῦ καί Παλαιογραφικοῦ Ἀρχείου* 6 (1988-1992 <1994>) 508-509· Μ. Γεδεών, *Ἀποσημειώματα Χρονογράφου, 1800-1913*, Ἀθῆναι 1932, σ. 138· ὁ ἴδιος, *Χρονικὰ τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας: Ἱστορικαὶ εἰδήσεις περὶ τῆς Μεγάλης τοῦ Γένους Σχολῆς 1453-1830*, ἐν Κωνσταντινουπόλει 1883, σ. 208.

Ἁγίου Νικολάου στὴ Μόσχα, τὸ Δεκέμβριο τοῦ 1694, καὶ κατὰ δεύτερον ὅτι παραγγελιοδότης τῆς μεταφράσεως ὑπῆρξε ὁ τότε Ἀρχιμανδρίτης καὶ μετέπειτα πατριάρχης Ἱεροσολύμων Χρύσανθος[37], πρόσωπο ποὺ γνωρίζουμε ὅτι διατηροῦσε στενὲς σχέσεις μὲ τὴν Ἐκκλησία τῆς Ρωσίας καὶ μάλιστα ὅτι τὸ ἴδιο ἔτος ἐπεξεργάστηκε στὴ Μόσχα καὶ ἕνα ἀκόμη ἔργο του[38].

Μισὸν αἰώνα ἀργότερα, ἕνας λόγιος ἁγιορείτης τοῦ 19ου αἰώνα, ὁ μοναχὸς Ἰάκωβος Νεασκητιώτης[39], ἐπαναφέρει τὴν παράδοση γιὰ τὸν ὅσιο Ἀντώνιο καὶ τὸν ὅσιο Θεοδόσιο στὸ ὀγκωδέστατο ἔργο του *Ἀθωνιάς*, ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ χαρακτηριστεῖ ὡς ἡ ἱστορικὴ ἐγκυκλοπαίδεια τοῦ Ἁγιορειτικοῦ μοναχισμοῦ καὶ παραδίδεται στοὺς Κώδικες 281 καὶ 282 τῆς μονῆς Ἁγίου Παντελεήμονος, ἀλλὰ καὶ σὲ μεμονωμένα χειρόγραφα, ὅπως τὸ αὐτόγραφο Ἁγ. Παντελεήμονος 283, ὅπου ἐκτὸς τῶν Ἀκολουθιῶν τῶν ὁσίων Ἀντωνίου καὶ Θεοδοσίου προσθέτει καὶ τὶς ἀκολουθίες τῶν ἁγίων τῆς Μονῆς τῶν Σπηλαίων τοῦ Κιέβου καὶ τοῦ ὁσίου Μητροφάνους τοῦ Voronezhskij[40].

Ἐπιπλέον, σὲ δύο τμήματα αὐτοῦ τοῦ ἔργου, ποὺ φέρουν τις χαρακτηριστικὲς ἐπιγραφές, «*Ἐκ τῆς ῥωσσικῆς ἐκκλησίας*» καὶ «*Ὑπόμνημα περὶ τῆς εὐσεβοῦς Ρωσίας*»[41] ὁ Ἰάκωβος ἐπαναφέρει ὄχι μόνο τὸ ἁγιορείτικο τμῆμα τῆς παράδοσης γιὰ τοὺς ἁγίους ἱδρυτὲς τῆς Λαύρας τῶν Σπηλαίων καὶ τὴ μετάφραση τοῦ σχετικοῦ τμήματος τοῦ *Πατερικοῦ*, ἀλλὰ καὶ τὴν παράδοση γιὰ τὸν ἄρραφο Χιτώνα τοῦ Χριστοῦ, περιλαμβάνοντας ἕνα μετρίας ἐκτάσεως Συναξάριο τῆς ἑορτῆς (κώδ. 282, σ. 185-186), τὸ ὁποῖο ἀρχίζει μὲ τὴν χαρακτηριστικὴ φράση: «*Μέγας τωόντι θησαυρὸς ἀτίμητος ὑπάρχει ὁ ἄῤῥαφος τοῦ Σωτῆρος χιτὼν ὁ ἐν τῇ Ῥωσσίᾳ εὑρισκόμενος*». Στὴ συνέχεια ἐκδίδουμε αὐτὸ τὸ ἐνδιαφέρον ἀνέκδοτο Συναξάριο:

37 Κώδ.ΜΠΤ 409, ἔτ. 1694, φφ. 215: «*Πατερικὸν περιέχον τοὺς βίους τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν τῶν ἐν ταῖς Πεστζέρσκη λαμψάντων, διῃρημένον εἰς τρία μέρη. … μετεφράσθη ἀπὸ τῆς σλαβονικῆς γλώττης τῶν Ῥώσσων εἰς ἡμετέραν ἁπλῆν τῶν Ἑλλήνων διάλεκτον παρ᾽ ἐμοῦ τοῦ ἐν μοναχοῖς καὶ διακόνοις Κοσμᾶ τοῦ Ἁγιορείτου, ἐκ μονῆς τῶν Ἰβήρων, ἐν τῇ λαμπρᾷ καὶ βασιλευούσῃ μεγαλουπόλει Μοσκβᾶ…, ἱεροδιακονοῦντος μου ἐν τῇ σεβασμίᾳ μονῇ ἡμῶν τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Νικολάου τοῦ Θαυματουργοῦ…* ».

38 «*Ἡ Κιταΐα δουλεύουσα, καταρτισθείσα ἐν Μοσχοβίᾳ κατὰ Φεβρουάριον τοῦ 1694 ἐπὶ τῇ βάσει συγγραφῆς τοῦ Νικολάου Σπαθάρη Μιλέσκου, ἀναφερομένη δὲ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Κίνας ἀπὸ τοῦ 1368 μέχρι τοῦ 1680*». Βλ. Π. Στάθη, *Χρύσανθος Νοταρᾶς πατριάρχης Ἱεροσολύμων: Πρόδρομος τοῦ νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ*, Ἀθήνα 1999.

39 Βλ. τώρα τὴ διατριβὴ τοῦ π. Παταπίου Καυσοκαλυβίτου, *Ὁ μοναχὸς Ἰάκωβος Νεασκητιώτης († 1869) καὶ τὸ ἔργο του*, Ἅγιον Ὄρος 2013.

40 Βλ. Σπ. Λάμπρος, *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς Βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἑλληνικῶν Κωδίκων*, Amsterdam 1966 (φωτ. ἀνατ.), τ. ΙΙ, σ. 353.

41 Κώδ. Ἁγ. Παντελεήμονος 281, σ. 20-68· (μέρος Γ) 185 καὶ κώδ. Ἁγ. Παντελεήμονος 282, σ. 116-119.

Περὶ τοῦ ἀῤῥάφου χιτῶνος τοῦ Δεσπότου Χριστοῦ

Μέγας τωόντι θησαυρὸς ἀτίμητος ὑπάρχει ὁ ἄῤῥαφος τοῦ Σωτῆρος χιτὼν ὁ ἐν τῇ Ῥωσσίᾳ εὑρισκόμενος. Ὃν ὁ Πατριάρχης Ῥωσσίας Φιλάρετος, ὁ κατὰ τὸ 1633 τελευτήσας, ἔλαβε δῶρον παρὰ τοῦ ἐνδόξου ἐν τῇ ἀνατολῇ Σχὰχ Ἀββάσου τῆς Περσίας· ὁ ὁποῖος κατὰ τὴν ἀρχαίαν παράδοσιν μετεκομίσθη εἰς Γεωργίαν ἤτοι Ἰβηρίαν, παρ᾽ ἑνὸς τῶν στρατιωτῶν τῶν διαμερισάντων τὰ ἱμάτια παρὰ τῷ Σταυρῷ τοῦ Κυρίου καὶ διεφυλάττετο εἰς πολλὰς ἑκατονταετηρίδας ἐν τῷ Μιτοσχετάνης καθολικῷ ναῷ. Ὅθεν ὁ Ἀββᾶς δὲν ἐδύνετο νὰ φυλάξῃ ἢ νὰ ἐπιλέξῃ ἱκανώτερον φύλακα τοιούτου μεγίστου θησαυροῦ ἁγιάσματος καὶ ὁ Χιτὼν τοῦ Κυρίου θαυμαστωθεὶς διὰ πολλῶν ἰαμάτων, κομισθεὶς ἐν τῇ ῥωσσικῇ πρωτευούσῃ, ἐτέθη | (σ. 186) *παρὰ τοῦ πατριάρχου εἰς τὸν καθολικὸν ναὸν τῆς Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου, πεφυλαγμένος ἐντὸς σφαίρας χαλκῆς, ἧς πλησίον κατεκλίθη καὶ αὐτὸς ὁ Πατριάρχης Φιλάρετος, εἰς αἰωνίαν μνήμην καὶ ἀνάπαυσιν αὐτοῦ. Τὴν μνήμην τοῦ συμβάντος τούτου, ἡ ῥωσσικὴ Ἐκκλησία ἑορτάζει ἐτησίως τὴν πρώτην τοῦ Ἰουλίου μηνός.*

Θὰ ὁλοκληρώσουμε τὴν εἰσήγησή μας μὲ μία ἀκροτελεύτια ἀναφορὰ στὴν ὕπαρξη ἀρκετῶν μεταφράσεων ρωσικῶν ἁγιολογικῶν κειμένων σὲ κώδικες τῆς μονῆς Ἁγίου Παντελεήμονος, ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλες ἁγιορειτικὲς μονές, ὅπως αὐτὲς ποὺ ἐκπονήθηκαν ἀπὸ τὸν Βατοπεδινὸ προηγούμενο Φιλάρετο[42], χρονολογούμενες στὸ σύνολό τους τὸ 19ο αἰώνα[43]. Μνημονεύουμε ἐνδεικτικὰ τοὺς Βίους τῆς Ἁγίας Ὄλγας, τοῦ Ἁγίου Βλαδιμήρου καὶ τοῦ Ἁγίου Ἀλεξάνδρου Νέφσκι, τὸ Βίο τοῦ Ἁγίου Μητροφάνους τοῦ Βορονέζ, μετάφραση ποὺ πιθανότατα σχετίζεται μὲ τὴ μεταφορὰ στὴν ἐν λόγω μονὴ μιᾶς εἰκόνας καὶ τὴν ἀνέγερση ἑνὸς ναοῦ τοῦ Ἁγίου Μητροφάνους ἀπὸ τὸ Ρῶσο ἱερομόναχο Ἀνίκητο Sirinskij, καὶ τὸ Βίο τοῦ Ὁσίου Σεργίου του Ραντονέζ, ἀλλὰ καὶ τὴν Ἀκολουθία τῶν ἱδρυτῶν τῆς μονῆς τοῦ Βάλαμο, ὁσίων Σεργίου καὶ Γερμανοῦ.

Στὴ συνέχεια παρέχουμε ἕνα συνοπτικὸ κατάλογο τῶν χειρογράφων καὶ τῶν ἁγιολογικῶν μεταφράσεων ποὺ ἀπαντοῦν σὲ χειρόγραφα τῆς Βιβλιοθήκης τῆς μονῆς Ἁγίου Παντελεήμονος, ἐπιφυλασσόμενοι γιὰ τὴ διεξοδικὴ παρουσίασή τους στὴν

42 Βλ. Κ. Νιχωρίτης, «Ὁ προηγούμενος Φιλάρετος ὁ Βατοπαιδινὸς († 1873) καὶ τὸ μεταφραστικό του ἔργο», *Σπαράγματα Βυζαντινοσλαβικῆς Κληρονομιᾶς. Χαριστήριος Τόμος στὸν Ὁμότιμο Καθηγητὴ Ἰ. Ταρνανίδη*, Θεσσαλονίκη 2011, σ. 249-268.

43 Γιὰ τὴ σχέση τῆς μονῆς Ἁγίου Παντελεήμονος μὲ τὴ Μόσχα βλ. Κρ. Χρυσοχοΐδης, «Ἄθως καὶ Ρωσία (15ος-18ος αἰώνας). Ἰδεολογήματα καὶ πραγματικότητες (Μιὰ προσέγγιση)», Ὄ. Κατσιαρδῆ-Hering – Ἀ. Κόλια-Δερμιτζάκη – Κ. Γαρδίκα (ἐπιμ.), *Ρωσία καὶ Μεσόγειος. Πρακτικὰ Α΄ Διεθνοῦς Συνεδρίου*, τ. Α΄, Ἀθήνα 2011, σ. 277-281· Α.-Α. Ταχιάος, «Σχέσεις Ἑλλήνων καὶ Ρώσων στὸν Ἄθω κατὰ τὸν 19ο αἰώνα», *Βυζάντιο-Σλάβοι-Ἅγιον Ὄρος. Ἀναδρομὴ σὲ ἀμοιβαῖες σχέσεις καὶ ἐπιδράσεις*, Θεσσαλονίκη 2006, σ. 493-515.

εἰδικὴ μελέτη ποὺ ἑτοιμάζουμε:

1. Ἁγ. Παντελεήμονος 292, 19 αἰ.[44]

α) σ. 1-20: *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἁγίου, εὐσεβεστάτου τε καὶ φιλοχρίστου μεγάλου δουκὸς Ἀλεξάνδρου* (κολ.)

β) σ. 93-124: *Διήγησις περὶ τῆς εὑρέσεως καὶ ἀνακαλύψεως τῶν τιμίων λειψάνων τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μητροφάνους… ὡς νεοφανοῦς θαυματουργοῦ καὶ περὶ τῶν σημείων καὶ θαυμάτων αὐτοῦ*

γ) σ. 125-140: *Ἡ θεία καὶ ἱερὰ ἀκολουθία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μητροφάνους ἀρχιεπισκόπου Βορωνεζίας τοῦ θαυματουργοῦ, ψαλλομένη τῇ 23η τοῦ Νοεμβρίου.*

δ) σ. 141-146: *Κανὼν εἰς τοὺς δύο προστάτας τοῦ ἱεροῦ ἡμῶν κοινοβίου Μητροφάνην τε καὶ Παντελεήμονα*

2. Ἁγ. Παντελεήμονος 491 (5998), 19ος αἰ.[45]

α) φ. 58r-72r: *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἡγεμόνος τῆς Ῥωσσίας Ἀλεξάνδρου τοῦ Νευαίου, τοῦ μετονομασθέντος Ἀλεξίου μοναχοῦ*

β) φ. 76r-107r: *Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου Μητροφάνους Βορουζίας*

γ) φ. 107r-117r: *Λόγος ἐγκωμιαστικὸς εἰς τὸν αὐτόν* (23 Σεπτεμβρίου 1810)

δ) φ. 117r-133r: *Βίος τοῦ αὐτοῦ, μεταφρασθεὶς ἐκ τοῦ Ῥωσσικοῦ ὑπὸ Ἐμμανουὴλ Ἰωάννου Χριστοδούλου ἐν Ὀδησσῷ 21 Ἰουλίου 1839*

3. Ἁγ. Παντελεήμονος 745, 19 αἰ.[46]

φ. 64r-83r: Βίος τοῦ ἁγίου Βλαδιμήρου ''*μετάφρασις ἐκ τοῦ ρωσικοῦ*''

4. Ἁγ. Παντελεήμονος 856, 19 αἰ.[47]

α) σ. 141-161: *Μηνὶ Ἰουλίῳ ια΄, Ὑπόμνημα εἰς τὸν συνοπτικὸν βίον τῆς ἁγίας Αὐτοκρατορίσσης ἐν Ῥωσσίᾳ Ὄλγας, τῆς μετονομασθείσης ἐν τῷ ἁγίῳ βαπτίσματι Ἑλένης, ἤδη μεταφρασθὲν εἰς ἁπλουστέραν φράσιν*

β) σ. 161-196: *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἁγίου ἐνδόξου ἰσαποστόλου καὶ θεοστέπτου βασιλέως Βλαδιμήρου, τοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ βαπτίσματι μετονομασθέντος Βασιλείου*

5. Ἁγ. Παντελεήμονος 862, 19 αἰ.[48]

σ. 128-150: «*Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σεργίου Ῥαδωνεζίας καὶ νέου θαυματουργοῦ*»

6. Ἁγ. Παντελεήμονος 866, ἔτ. 1870-1871[49]

44 Σπ. Λάμπρος, ὅ.π., τ. ΙΙ, σ. 355.
45 Σπ. Λάμπρος, ὅ.π., τ. ΙΙ, σ. 380.
46 Σπ. Λάμπρος, ὅ.π., τ. ΙΙ, σ. 424.
47 Σπ. Λάμπρος, ὅ.π., τ. ΙΙ, σ. 446.
48 Σπ. Λάμπρος, ὅ.π., τ. ΙΙ, σ. 446.
49 Σπ. Λάμπρος, ὅ.π., τ. ΙΙ, σ. 448.

α) σ. α΄-με΄: *Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου Ἀλεξίου τοῦ Νευαίου*

β) σ. 71-94: *Ἀκολουθία τῆς ἀνακομιδῆς τοῦ λειψάνου τοῦ ἐν Ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μητροφάνους ἀρχιεπισκόπου Βορωνεζίας τῆς ἐν Ῥωσσίᾳ, τοῦ θαυματουργοῦ*

γ) σ. 95-109: *Βίος συνοπτικώτατος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μητροφάνους ἀρχιεπισκόπου Βορωνεζίας τοῦ θαυματουργοῦ…*

δ) σ. 110-144: *Ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μητροφάνους Ῥώσσου, ἀρχιεπισκόπου Βορωνεζίας, τοῦ θαυματουργοῦ*

ε) σ. 145-160: *Λόγος ἐγκωμιαστικὸς εἰς τὸν ἐν Ἁγίοις πατέρα ἡμῶν Μητροφάνην, τὸν ἀρχιεπίσκοπον Βορωνεζίας καὶ θαυματουργόν.*

ς) σ. 161-183: *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἁγίου ἐνδόξου καὶ θεοστέπτου μεγάλου ἡγεμόνος τῆς Ῥωσσίας Ἀλεξάνδρου τοῦ Νευαίου, τοῦ ἐν τῷ ἀγγελικῷ σχήματι Ἀλεξίου μοναχοῦ μετονομασθέντος.*

7. Ἁγ. Παντελεήμονος 868, 19 αἰ.[50]

α) φ. 185r-205r: *Ἀκολουθία τῆς ἁγίας ἐνδόξου καὶ θεοτιμήτου Ὄλγας, πρώτης αὐτοκρατορίσσης πασῶν τῶν Ῥωσσιῶν… ἐν Ἁγίῳ Ὄρει Ἄθω, ἐν ἔτει 1890.*

β) φ. 205r-226: *Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐνδόξου καὶ ἰσαποστόλου μεγάλου Δουκὸς Κιέβου Βλαδιμήρου, τοῦ καὶ πάσης γῆς Ῥωσσίας αὐτοκράτορος καὶ φωτοδότου. Αὕτη ἡ Ἀκολουθία μεταφρασθεῖσα ἐκ τοῦ Ῥωσσικοῦ ἐγένετο ἤδη καὶ εἰς ἑλληνικὴν διάλεκτον*

8. Ἁγ. Παντελεήμονος 876,

α) σ. 1-20: *Ἀκολουθία τῶν ὁσίων πατέρων ἡμῶν Σεργίου καὶ Γερμανοῦ τῶν θαυματουργῶν τῶν ἐν Βαλάμῃ ἀσκησάντων*

β) σ. 80-108: Ἀκολουθία ὁσίου Ἀθανασίου Ἀθωνίτη «*καὶ Σεργίου Ῥαδωνεζίας τοῦ θαυματουργοῦ*».

9. Ἁγ. Παντελεήμονος 877,

α) σ. 1-24:*Ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μητροφάνους Α΄ ἐπισκόπου Βορωνεζίας τοῦ θαυματουργοῦ, συντεθεῖσα κατ᾽ ἔννοιαν τοῦ σλαβωνικοῦ πρωτοτύπου ἐν τῷ καθ᾽ ἡμᾶς ἱερῷ Ῥωσσικῷ Κοινοβίῳ, ἐν ἔτει αωμζ΄*

β) σ. 25-111:*Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μητροφάνους, τοῦ διὰ τοῦ ἀγγελικοῦ σχήματος Μακρίου μετωνομασθέντος Α΄ ἐπισκόπου Βορωνεζίας τοῦ θαυματουργοῦ. Μεταφρασθεὶς ἐκ τῆς ῥωσσικῆς διαλέκτου ἐν τῷ καθ᾽ ἡμᾶς ἱερῷ Κοινοβίῳ*

γ) σ. 113-122:*Τὰ ἐλλείποντα τῆς ἀκολουθίας τοῦ ἁγίου Μητροφάνους*

Ἀσφαλῶς, σὲ σύγκριση μὲ τὰ προαναφερθέντα κείμενα τοῦ 16ου καὶ 17ου αιώνα,

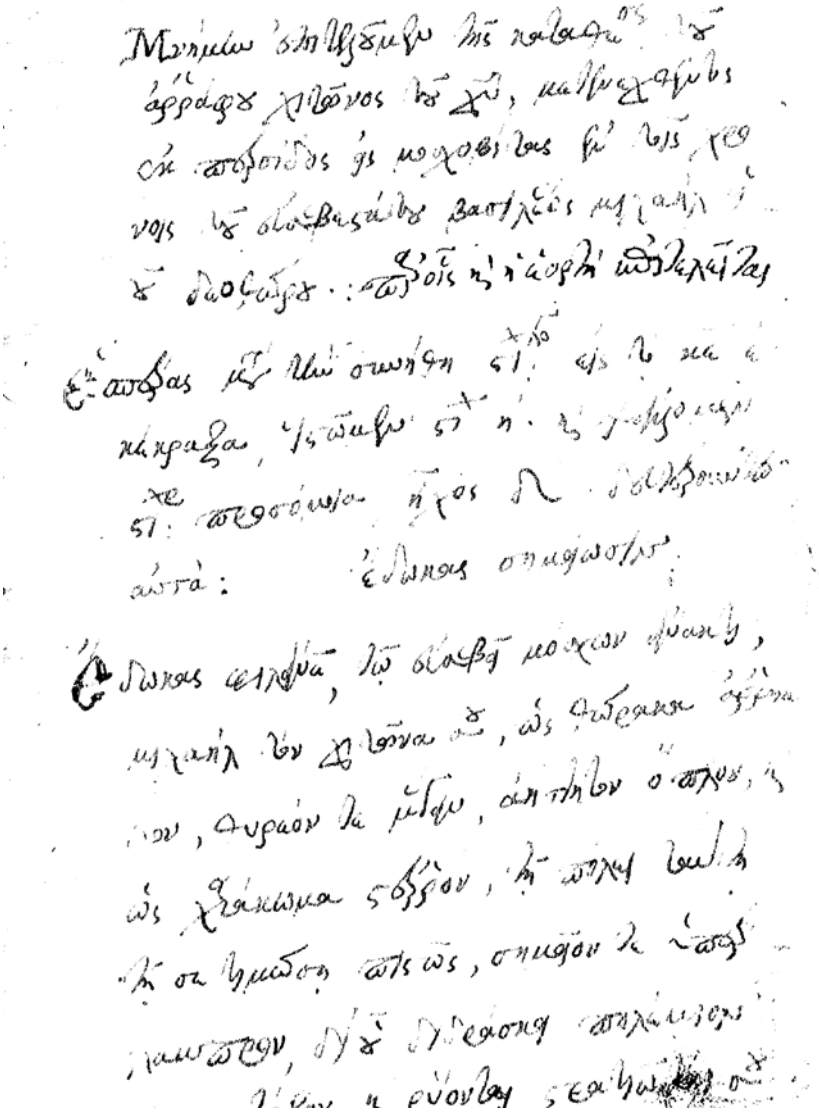
50 Σπ. Λάμπρος, ὅ.π., τ. ΙΙ, σ. 448-449.

οἱ μεταφράσεις αὐτὲς δὲν θὰ μποροῦσαν νὰ χαρακτηρισθοῦν ὡς «ἐπίσημες», ἀφοῦ στόχευαν ἀποκλειστικὰ στὴ μεταφορὰ ρωσικῶν ἁγιολογικῶν παραδόσεων στὴν ἑλληνόγλωσση ἁγιορειτικὴ πραγματικότητα καὶ περιορίζονταν κυρίως ἐντὸς τῶν ὁρίων μιᾶς ἰδιαίτερης μονῆς, τῆς μονῆς Ἁγίου Παντελεήμονος, μὲ τὰ γνωστὰ προβλήματα συμβίωσης τῶν προερχομένων ἀπὸ διαφορετικὲς ἐθνότητες μοναχῶν της κατὰ τὸν 19ο αἰώνα καὶ μὲ τὶς καταγεγραμμένες προσπάθειες τῶν ἡγουμένων της καὶ τῶν προεστώτων τῶν δύο πολυπληθέστερων ὁμάδων, τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν Ρώσων μοναχῶν, γιὰ τὴν ὁμαλὴ συμβίωσή τους, στὸ πλαίσιο τῆς ὁποίας προσαρμόστηκαν καὶ οἱ κοινὲς λατρευτικὲς συνάξεις, ἀλλὰ καὶ οἱ προσπάθειες ἐκμάθησης τῆς ἑλληνικῆς καὶ ρωσικῆς γλώσσας ἀπὸ τοὺς Ρώσους καὶ Ἕλληνες μοναχοὺς ἀντίστοιχα[51]. Μποροῦμε, ὡστόσο, νὰ μιλήσουμε γιὰ μία ἄτυπη μεταφραστικὴ σχολή, τὰ προϊόντα τῆς ὁποίας στόχευαν στὴ μεταφορὰ καὶ τὴν ἐνσωμάτωση ἁγιολογικῶν παραδόσεων γιὰ τοὺς μεγάλους ἁγίους τῆς Ρωσίας στὴν ἑλληνόγλωσση ἁγιορειτικὴ πραγματικότητα, μὲ ἀπώτερο σκοπὸ τὴν «κατανόηση» τῶν πνευματικῶν παραδόσεων ποὺ κόμιζαν οἱ καλούμενοι νὰ συμβιώσουν στὸ ἴδιο μοναστικὸ περιβάλλον ἀλλόφυλοι μοναχοί. Ἐνδεικτικὴ αὐτοῦ τοῦ στόχου εἶναι ἡ δημιουργία κοινῆς ἀκολουθίας τῶν ὁσίων Ἀθανασίου τοῦ Ἀθωνίτη καὶ Σεργίου τοῦ Ραντονέζ (κώδ. Ἁγ. Παντελεήμονος 876).

Τὸ θέμα αὐτὸ χρήζει ἰδιαίτερης ἔρευνας, γιὰ νὰ ἐντοπισθοῦν ὅλες οἱ ἑλληνικὲς μεταφράσεις ρωσικῶν ἁγιολογικῶν κειμένων καὶ τὰ πρωτότυπά τους, ἀλλὰ καὶ νὰ διακριβωθοῦν ζητήματα ταυτότητας καὶ μεθόδων αὐτῶν τῶν μεταφράσεων. Εὐελπιστοῦμε ὅτι στὸ μέλλον ἡ ἁγιολογικὴ ἔρευνα ποὺ ἐξετάζει τὶς σχέσεις μεταξὺ τῶν διαφορετικῶν τοπικῶν καὶ συνακόλουθα γλωσσικῶν ἁγιολογικῶν παραδόσεων, μέσα ἀπὸ τὴν προσέγγιση τῶν ἁγιολογικῶν προτύπων καὶ τῶν μεταφράσεών τους, θὰ στρέψει περισσότερο τὴν προσοχή της στὴν ἐνδιαφέρουσα αὐτὴ πτυχὴ τῶν ἑλληνορωσικῶν πνευματικῶν σχέσεων.

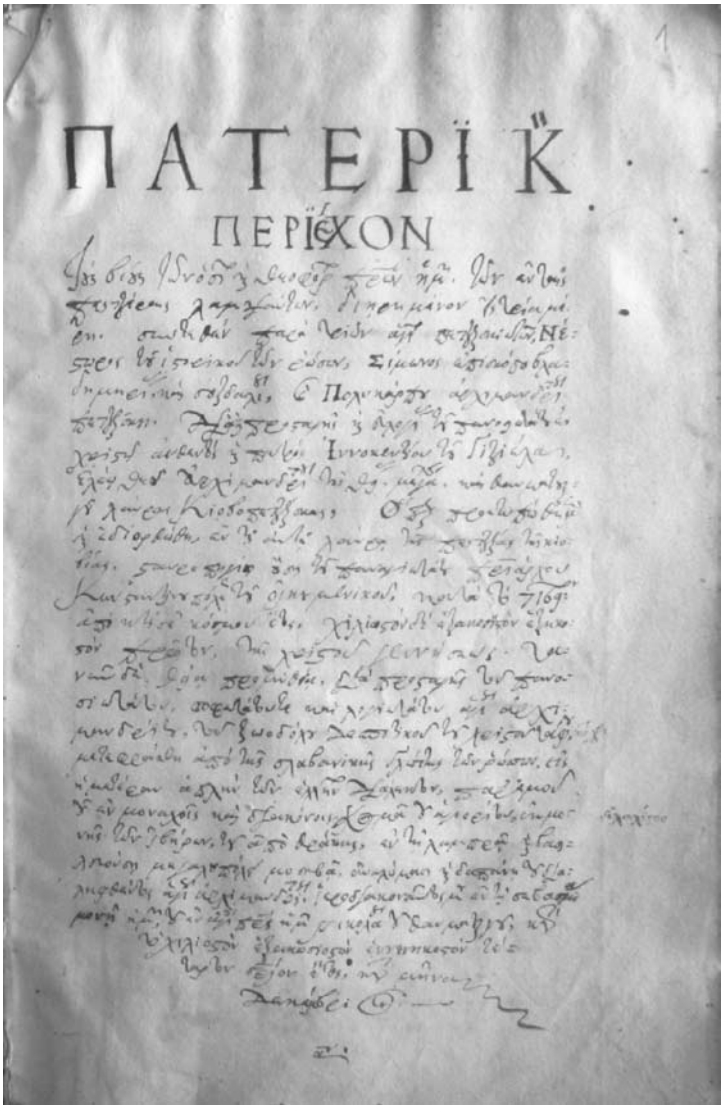
51 Βλ. Ἀ.-Α. Ταχιάος, «Σχέσεις Ἑλλήνων καὶ Ρώσων, ὅ.π., σ. 500.

Πίν. Α. Ὅσιος Βασίλειος ὁ διὰ Χριστὸν σαλός. Φορητὴ εἰκόνα τοῦ 17ου αἰ.
(Ρωσία, State Museum of Palekh Art)



Πίν. Β. Κώδ. Μετοχίου Παναγίου Τάφου 778, σ. 759: Ἡ ἀρχὴ τῆς Ἀκολουθίας τοῦ Μελετίου Συρίγου στὸν ἄρραφο Χιτώνα «τὸν ἐν Μοσχοβίᾳ»

Πίν. Γ. Κώδ. Βιβλιοθήκης Ζαγορᾶς Πηλίου 28, σ. 216: Ἡ ἀρχὴ τῆς Ἀκολουθίας τοῦ Μελετίου Συρίγου στοὺς ἁγίους τῆς Λαύρας τῶν Σπηλαίων τοῦ Κιέβου



Πίν. Δ. Κώδ. Μετοχίου Παναγίου Τάφου 407, ἔτ. 1694, φφ. 1r:
Ἡ σελίδα τίτλου τοῦ Πατερικοῦ

Επιδρασεις
της Κυριλλο Μεθοδιανης Κληρονομιας
στο Byzantio και τους Σλαβους

The impact
of Cyril-Methodius heritage
in Byzantium and the Slavs

Из наблюдений над тнз. Мефодиевым Каноном св. Димитрию Солунскому

Любор Матейко
(Университет им. Я.А.Коменского, Братислава)

Тнз. Мефодиев канон св. Димитрию Солунскому (КД), известен палеославистике уже почти полтора столетия.[1] Канон для исследователей особо привлекателен благодаря господствующему убеждению, что он каким-то образом связан с миссией Константина и Мефодия в Великой Моравии. Свидетельством такой связи являются пассажи, в которых автор канона говорит, что он борется в чужих странах и городах далеко от светлого храма св. Димитрия против триязычников. Более того, св. Димитрий является патроном Солуни, родного города Константина и Мефодия, и его культ уже к IX в. имел многовековую традицию. Существовал большой корпус легенд, в которых святой представлен как защитник и хранитель города и его жителей, совершающий чудеса, чтобы спасти их от врагов, моровых эпидемий и других бедствий. Ежегодное чествование его памяти 26 октября приобрело в Солуни в средние века огромные масштабы, и никак нельзя себе представить, чтобы участники кирилло–мефодиевской миссии его память не славили.

О каноне писали десятки авторов[2]. КД упоминается, пожалуй, во всех синтетических работах об истоках литературы у славян и в учебниках старославянского языка, его

1 Ср. А. В.Горский,«О древних канонах святым Кириллу и Мефодию», Прибавления къТворениямъ св. Отцевъ, XV, Москва 1856, 33–48.Статья перепечатана в Погодинском сборнике 1865 г., благодаря чему стала более известной.

2 Обзор работ ср. Ľ.Matejko,Život stredovekého textu. O tzv. Metodovom kánone sv. Dimitrovi, Bratislava, 2004, 13-17.

текст принадлежит к источникам, на основании которых создавался пражский словарь старославянского языка. Канон стал чем-то вроде культового текста палеославистики, но вопреки большому вниманию, которое ему уделялось, ключевые вопросы остаются до сих пор открытыми. Более того, за последнее время появляется в статьях касающихся КД все больше и больше неточностей, ошибок и даже фатальных заблуждений.

До девяностых годов XX в. канон считался редкостью и редкие известия о существовании какого–то нового списка воспринимались как более или менее сенсационные открытия. Новейшие исследования показывают несостоятельность прежних представлений: КД встречается в славянских минеях XI–XIV вв. поразительно часто. В рукописях XI–XIII вв. он отсутствует. В службе на 26 октября встречается лишь в виде исключения. Он хорошо засвидетельствован также в памятниках XIV в., хотя не встречается столь часто как раньше. КД становится редкостью только с конца XIV в., и можно судить, что из литургической практики его исключили в связи с изменениями, происшедшими в богослужебных книгах после введения Иерусалимского устава.

В настоящее время известно более двадцати списков КД (включая фрагменты).[3] Древнейшие из них происходят с восточнославянской территории, что никак не удивляет, потому что все более или менее полностью сохранившиеся рукописные минеи XI– XII вв. древнерусские. Списки КД встречаются как в богослужебных минеях, так и в праздничных минеях и других сборниках с избранными коллекциями гимнов.

Анализ списков канона ясно показывает, что в первоначальной версии были песни несимметричные, т.е. содержали не одинаковое количество тропарей. Уже с XI в., однако, засвидетельствована редукция состава отдельных песней КД, причем сокращение числа тропарей часто связано спримененим принципа симметрии песней, так что сокращенные версии КД имеют часто все песни с одинаковым числом тропарей.[4]

Дистрибуция значительной части лексических вариантов относительно ясно отражает границу между южнославянскими и восточнославянскими списками. Исключение представляет, с одной стороны, список в тнз. Ильиной книге, стоящий часто ближе к чтениям южнославянских списков, и с другой стороны, некоторые южнославянские списки, которые более или менее часто сближаются со списками восточнославянскими. Речь идет о списке в литургической минее, известной как Зографская, где таких случаев меньше, и в принципе ясна его принадлежность к южнославянской традиции, а

3 Обзор списков вместе с библиографическими данными об их публикации ср. Matejko, Život, 19-23. Более новые находки представила Р. Станкова, «Службата заСв. Димитър Солунски в сръбски преписиот XIII в.», Пети достоитъ. Сборник в паметна Стефан Кожухаров, София 2003, 143–156. Ср. также Р. Станкова, Култ и химнография. София 2012.

4 Matejko, Život, 35-40.

также о Белградской минее 1320-1330 гг. и о минее Хлудовского собрания но. 163, которые согласуются с восточнославянскими списками очень часто. Однако это согласие, вероятно, значит не то, что упоминаемые списки списаны с древнерусских кодексов, а скорее всего то, что они возникли на юге и с восточнославянской традицией их сближает общий предок.[5]

Ситуация вокруг лексических вариантов в списках КД во многом соответствует заключению, к которому когда-то пришел В. Ягич на основании сравнения большого числа восточнославянских и южнославянских миней. Ягич заявил, что в XI–XIV вв. были на славянском юге попытки исправить или изменить перевод миней и, таким образом, возникли две редакции текста, но в тоже время он добавил, что обстановка в рукописях довольно не ясна, так как в одной рукописи присутствует то чтение одной, то чтение другой редакции. На основании списка в Ильиной книге, который иногда отступает от списка в Ягичевой новгородской минее конца XI в. и согласуется со списком в македонской тнз. Скопской минее XIII в., можно утверждать, что обе редакции существовали не позднее конца XI в. Поскольку в южнославянских рукописях засвидетельствованы две линии текстовой традиции, кажется, что редакционные изменения сделаны еще на почве южнославянской. На Русь потом поступали по понятным причинам прежде всего модернизированные кодексы, поэтому в древнейших литургических минеях находятся исключительно отредактированные версии КД, хотя и среди них существуют различия. Более того, в древнерусских праздничных минеях (за исключением Ильиной книги) не видны более выразительные отличия от литургических миней, так что по-видимому все они возникли как выбор из полных миней. Это, конечно, отнюдь не значит, что текст КД на Руси не изменялся.

Иногда решение в пользу первоначальности того или другого чтения весьма проблематично, но, в принципе, можно сказать, что там, где однозначное решение возможно, первоначальным оказывается чтение в Скопской минее XIII в. Таким образом, этот список можно считать надежной опорой при реконструкции текста с точки зрения не только макроструктуры, но и микроструктуры текста. Архаичность списка проявляется и в некоторых других гимнах, принадлежащих к службе на 26 октября (кондак, тропарь, седален). Однако, эта рукопись, по-видимому, списана с нескольких источников, так как служба св. Димитрию здесь чрезвычайно богата и, несомненно, содержит также гимны, которые в славянской традиции появились лишь позднее.

*

Сравнение КД с канонами св. Димитрию, авторами которых являются византийские

5 Matejko, Život, 85-93.

авторы Николай и Феофан Граптос, показывает, что традиционные элементы солунского культа представлены в них по-разному. Ни Николай, ни Феофан, ни автор КД не забывают о мученичестве святого, но если в каноне Феофана оно становится основной темой, в КД мученическая кончина является лишь одной частью образа святого. Феофан ни разу не упоминает о Солуни, и вообще в его произведении связь святого с этим городом выражена очень слабо, в то время как в каноне Николая находятся два прямых упоминания о Солуни и один раз встречается словосочетание *твой город*. В КД встречается название Солуни тоже два раза и словосочетания типа *твой /свой город* очень часты.

В общем, можно сказать, что если, например, в каноне Феофана чувствуется сильная тенденция к трафаретному изображению святого–мученика и более конкретные детали культа опущены, для КД типична как раз конкретность, благодаря чему образ святого богаче и пестрее.

Важную роль в системе образности КД играют ссылки на корпус агиографических текстов о св. Димитрии, на что до сих пор исследователи не обращали должного внимания. Притом в тексте имеются намеки на разные моменты биографии святого (так, например, в стихах первого тропаря VIII песни поется о торжестве Нестора над гладиатором Лием) и на легенды о посмертных чудесах св. Димитрия (например, во втором тропареVIII песни автор ссылается на хорошо известную легенду о двух ангелах сообщивших святому, что Солунь должна быть уничтожена варварами).

Существует несколько попыток идентифицировать в КД библейские цитаты, или точнее, ссылки на отдельные места в Библии, но не все они принесли однозначные и удовлетворяющие результаты. Суть проблемы в том, что такая идентификация иногда затрудняется непонятностью текста. К таким темным местам, нуждающимся в текстовой критике, принадлежат, например, стихи первого тропаря IV песни. Й. Вашица[6] при интерпретации тропаря искал ссылку на стих Ис 54,11, а Р. Якобсон[7] ссылку на Ис 13,12. Само содержание указанных библейских мест подсказывает, что более подходящим является решение Р. Якобсона: оно дает возможность лучше понять стихи КД, в то время как библейское место, указанное Вашицей, смысл стихов КД затемняет. Такое заключение подтверждает и текстовая параллель Ис 13,12 в специфическом чтении тнз. Григоровичева паримейника.

6 J. Vašica, Literárnípamátky epochy velkomoravské. 863–885, Praha 1996, 161.

7 R. Jakobson, «Sketches for the History of the Oldest Slavic Hymnody: Commemoration of Christ's Saint and Great Martyr Demetrius», Roman Jakobson. Selected Writings. VI. Early Slavic Paths and Crossroads. Part One. Comparative Slavic Studies. The Cyrilo–Methodian Tradition. Berlin – New York – Amsterdam 1985, 288.

Другим примером может служить богородичен VIII песни, где причиной разных толкований опять являются темные места в рукописной традиции (имеются лексические варианты). В упоминании о жезле Аарона явный намек на ветхозаветный рассказ о том, как расцветший жезл подтвердил, что Аарон избран первосвященником по воле Божией (Числ 17,8). Автор КД, сравнивая Марию с жезлом Аарона, наводит мысль на то, что она по Божей воле родила первосвященника всем людям (а не только сынам Израилевым). Эта мысль далее развивается в параллели между древними первосвященниками и Христом. По ветхозаветному обычаю мог в святая святых вступить лишь первосвященник и только один раз в год, чтобы принести жертву за грехи людей (Евр 9,7). Однако, первосвященник, которого родила Мария, сам стал *странной жертвой*, благодаря чему вступает в святая святых уже не только священник, а множество верующих, и *не только раз в год*. Таким образом, определение намеков на указанные библейские места позволяет совершенно ясно толковать смысл тропаря и, более того, лишний раз потверждает заключение о том, что *Sk* является надежной опорой реконструкции первоначального текста.

*

Если бы в филологии измерялась правдивость той или другой гипотезы по числу сторонников[8], то мы должны были бы поверить, что КД является оригинальным славянским (т.е. первоначально на славянском языке созданным) творением, так как почти все исследователи стоят именно на такой позиции. Однако, высказано также мнение, что КД является переводом с греческого, и надо сказать, что аргументы в его пользу убедительнее.

Все рассуждения о том, что КД создан перевоначально на славянском языке, исходят из общепринятого заключения, что его автор принадлежит к кругу участников кирилло–мефодиевской миссии. Однако такая дедукция совсем ошибочна: КД ведь мог написать любой участник миссии и по-гречески. Поучительную аналогию представляет судьба канона св. Клименту, написанного Константином–Кириллом по случаю обретения мощей этого римского папы. Из источника, заслуживающего доверия, известно, что канон написан по-гречески, но до наших дней дошел лишь славянский перевод.

В пользу предположения о том, что КД создан на греческом языке говорят неестественные обороты и сложные синтаксические конструкции (например в третьем тропаре IV песни илив первом тропаре V песни). Более того, в тексте есть два темных

8 К проблеме точности и убедительности суждения в современной науке ср., например, M. Masaryk, «Exergy and V entropy – useful efficiency parameters, Conference proceedings Heatengines and enviromental protection 2013, June 5-7 2013, Balatonfured, Hungary, ISBN 978-963-313-091-9

места, которые можно толковать как результат ошибок переводчика или как ошибки, возникшие при списывании греческого текста. Во втором тропере I песни встречается словосочетание *город амастридьский*, которое до сих пор обычно интерпретировалось как обозначение города Амастрис в Малой Азии.[9] Однако из содержания тропаря и канона как целого ясно, что речь здесь может идти лишь о Солуни, и следовательно, что мы имеем дело с искажением текста. Звуковой облик проблематичного выражения довольно экзотичен и вряд ли дает возможность думать о том, что за ним скрыто какое-то славянское слово. Значит, никак не исключено, что это место в тексте является следом греческого подлинника канона. Тоже самое можно сказать и о другом темном месте в КД, которое находится во втором тропаре VII песни, где в списках читаются многочисленные варианты. Смысл данного места в представленных в науке до ныне толкованиях не очень прозрачный и небезынтересно, что мы опять имеем дело с экзотически звучащими лексемами типа *афанф*, *афанз*, *ефракс* и т.п., что наводит на мысль о греческом подлиннике. Правда, следует добавить, что если действительно существовала греческая версия КД, то она в греческие рукописные книги не попала.

*

Упоминание о борьбе с триязычниками убедительно свидетельствует, что КД каким-то образом связан с кирилло–мефодиевской миссией. Это ясно, но более точное определение даты возникновения канона требует более детального анализа. Аналогичные упоминания о триязычниках можно найти и в других гимнах, например, в каноне Кириллу и в каноне Мефодию, но кажется, что в этих текстах отражены разные периоды борьбы. В каноне Кириллу, возникшем когда-то после смерти Кирилла (14 февраля 869 г.), господствует чувство победы над врагами славянского богослужения, что соответствует настроению, которое можно себе представить, например, после издания папской буллы *Industriae tuae* в 880 г. Из канона Мефодию, возникшего несомненно после смерти архиепископа (6 апреля 885 г.), ясно, что борьба с триязычниками уже окончилась и что сам автор находится где-то в безопасности, но он знает, что его братья нуждаются в помощи. Исходя из этого можно утверждать, что канон Мефодию возник в Болгарии и по всей вероятности в самом начале этого нового этапа деятельности учеников Кирилла и Мефодия.

Впечатление, которое производит КД, отличается от обоих указанных примеров: в нем доминирует просьба защиты от врагов и тоска, что наводит на мысль о поражении, ставшем уже реальностью или предстоящем в ближайшем будущем. Таким образом, КД по всей видимости возник в каком-то переходном времени, когда автор КД уже

9 Такое толкование предложил Vašica, Literárnípamátky, 161.

вкусил горечь поражения и пока не нашел безопасного убежища. Поэтому самой подходящей датировкой создания канона является период после апреля 885 г. Ключевое значение имеет просьба о защите среди варваров, из которой можно судить, что канон возник еще во вражеской среде, может быть в плену или в заключении в Моравии, или на пути изгнанных из Моравии священников, который закончился в Белграде. Таким образом, первый раз мог канон прозвучать на утрени 26 октября 885 г.

Нет также однозначных аргументов в пользу определения авторства КД, но вопреки тому в науке утвердилось мнение, что автором канона является Мефодий. Такое убеждение царит со времен публикации известной статьи Р. Якобсона[10] вопреки тому, что оно основано на опровергнутой позже догадке Якобсона о том, что Мефодий перевел словянский ирмологий. Более того, совсем забывается, что сам Якобсон очевидно свое мнение об авторстве Мефодия изменил, потому что в более новой работе о каноне он уже о Мефодии как авторе не говорит.[11]

Если судить по косвенным индициям, то нельзя исключить авторство Климента Охридского. Его происхождение из области Солуни в науке предполагается, так что основное условие „кандидата“ на авторство соблюдено. Более того, если именно ему принадлежит Похвала св. Димитрию, у него было и личное эмоциональное отношение к солунскому патрону. Притом нельзя не заметить сходство текстов Похвалы и КД в некоторых местах: они содержат ссылки на одинаковые элементы культа, цитируют те же чудеса и в определенной степени они близки и в образности.Текстовые параллели можно найти и в других гимнах, принадлежащих Клименту.

10 R. Jakobson, «Methodius' Canon to Demetrius of Thessalonica and the Old Church Slavonic Hirmoi»,Sborník prací Filosofické fakulty Brněnskéuniversity. Řadauměnovědná. F 9, XIV, 1965, 115–121.
11 Jakobson, «Sketches».

Saints Clement and Naum of Ohrid: Appearance and Factual Grounds for their Epithet

Toni Filiposki, Ph.D.
Institute of History-Faculty of Philosophy-
Ss. Cyril and Methodius University-Skopje

In the rich reference material the names of the Christian saints are commonly accompanied by various epithets that in a significant number of cases represent geographic attribution. That is, as a matter of fact, the case of the greatest Slav enlighteners and original teachers, the Holy brothers Cyril and Methodius. Their names are frequently accompanied by the epithet *of Thessaloniki,* which undoubtedly represents a geographic attribution about the place of their birth and origin. In the focus of our scientific interest this time is the epithet *of Ohrid* and especially the factual grounds for its appearing next to the names of the two most important students and disciples of Cyril and Methodius, Ss. Clement and Naum. The paper as a matter of fact is divided into three parts. First we elaborate on the appearance and second on the factual grounds for the epithet *of Ohrid*, in relation to the name of St. Clement and afterwards of St. Naum. The third part offers short comparison of the differences or similarities in the appearance and factual grounds for the epithet *of Ohrid* placed next to the names of both saints.

Appearance

In the earliest written data (10th-12th centuries), the name of Clement is accompanied by a credible and relevant title (Bishop, Bishop of Velitsa or Bishop Slavic)[1], but it seems that epi-

1 Й. Иванов, Български старини из Македония (фототипно издание), София 1970, 306-307, 334, 565; А. Милев, Грцките жития на Климент Охридски, София 1966, 77-147; Б. Райков, «Ранни календарни вести за Климент Охридски», *Климент Охридски* (Сборник от статии по случай 1050 години от

thet *of Ohrid* is missing. It is quite a similar situation with numerous sources of 13th century.[2] The earliest known written source where name of St. Clement is accompanied by the epithet *of Ohrid* is by one Slavic apostle from the 13th century, who originates from the Ohrid literary school. On page 141a one can read **стѣ҃го wтца Климента Ѡхридскаго**.[3] The sole preserved manuscript of the *Slavic Service* of St. Clement in the Slavic Menology from 1435 clearly reads: **Климента Ѡхридьскаго**.[4] In the course of the 16th century, the name of St. Clement is clearly noted with the epithet *of Ohrid* in two places (*The Second Slavic Life of St. Naum*[5] and the tombstone of the Ohrid church of Holy Mother of God Most Glorious (Peribleptos),[6] and once as *of Lychnidos* (forgery of founding charter of the Zograf Monastery/Mount Athos).[7]

A firm authentic testimony on the appearance and domicile of Clement's saintly cult in Ohrid are his fresco-iconographic images. Starting from the earliest preserved Clement fresco-representation in cathedral church St. Sophia (11th century), his image is represented in over 20 churches in Ohrid and its surrounding (13th-15th centuries).[8] An analysis of the available material shows that Clement's image is signed as: SAINT CLEMENT (in Greek or Old Slavic language), but without epithet addendum: OF OHRID. For the time being, the earliest identification of the epithet *of Ohrid* in a signing of St. Clement is noted in the church (St. Nicholas) in the village of Manastir, Mariovo near Prilep. On the fresco-portrait of the Ohrid

смъртта му), БАН-София 1966, 323; *Кирило-методиевска енциклопедия,* том II, 328-329 (К. Станчев); *АСЕМАНИЕВО ЕВАНГЕЛИЕ*. Факсимилно издание, София 1981, 151; В. Иванова-Мавродинова, А. Джурова, *Асеманиевото евангелие*. Старобългарски глаголически паметник од X век. Художествено-историческо проучване, София 1981, 24-25; КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ, *Похвали и поуки*, Скопје 1996, 51, 70, 87, 120-121, 126, 128, 135-136; В. Тъпкова-Заимова, «Свети-Климентовите слова за Св. Димитър и византијската книжовна традиция», *Климент Охридски-живот и дело*, Кирило-Методиевски студии, кн. 13, София 2000, 148-149; Ѓ. Поп-Атанасов, *Средновековна македонска химнографија (IX-XIII)*, Скопје 2007, 24-118; И. Божилов, *Българската архиепископия XI-XII век*. Списъкът на българските архиепископи, София 2011, 102-104.

2 А. Милев, Грцките жития, 167-182; Б. Райков, «Ранни календарни вести», 323-324; БОРИЛОВ СИНОДИК. Издание и превод (Ив. Божилов, А. Тотоманова, Ив. Билярски), София 2010, 311.

3 Б. Райков, «Ранни календарни вести», 323.

4 Й. Иванов, Български старини, 324; Ѓ. Поп-Атанасов, *Средновековна македонска химнографија*, 133.

5 Й. Иванов, Български старини, 313; Ц. Гроздановв, *Свети Наум Охридски*, Скопје 2004, 24; Д. Миловска, «Две словенски житија на Св. Наум Охридски», Светите Климент и Наум Охридски и придонесот на охридскиот духовен центар за словенската просвета и култура, Скопје 1995, 257-259.

6 Й. Иванов, Български старини, 40.

7 Й. Иванов, Български старини, 541-542; Б. Райков, «Ранни календарни вести», 321.

8 Ц. Гроздановв, *Охридското sидно сликарство во XIV век*, Охрид 1980, 34-35, 38-41, 48-51; 75, 77, 84, 86, 111, 139-140, 142, 144, 148, 152, 156, 158, 160, 171-173; IDEM, *Портрети на светителите од Македонија од IX-XVIII век,* Скопје 1983, 55-59, 67-75; Г. Суботић, *Охридска сликарска школа XV века*, Београд 1980, 29, 65, 72-73, 95-99, 112, 115; Г. Ангеличин-Жура, *Пештерните цркви на брегот од Охридското Езеро*, Охрид 1999, 13-14, 18, 20-21, 25, 66-67; А. Серафимова, «Фрескоживописот во црквата Св. Димитриј во Охрид во контекст на градското сликарство од втората половина на XIV век», Зборник Средновековна уметност, 6, Скопје 2007, 80-81, 92-93.

saint dating from 1271, one can read signing: ὁ αγ[ιος] Κλίμης Αχριδοῦ.[9] The presence of the epithet *of Ohrid* dated from 1271 in the Mariovo church should not be treated as an isolated case, but a kind of indication of a tendency practiced when signing Clement's image in a certain number of churches, usually rather far from Ohrid and mainly in the late 13th century; also from the 14th century (8 times); and rarely in the period between the 15th and the 17th century (twice).[10] In the 18th and 19th century there was a turnaround with regards to the more frequent appearance of the epithet *of Ohrid* in the signings of St. Clement. However, one must stress that the epithet has a double role: 1. St. Clement Archbishop/Patriarch of Ohrid, and 2. St. Clement of Ohrid. In the first case the epithet is used as part of the fictitious title of Archbishop or Patriarch and at the time it appears about 15 times.[11] In the second case, the epithet represents a geographic qualifier of the saint's name. But, in such a capacity the epithet appears very late (late 18th and 19th century) and quite rarely (all n all 5 times) outside of Ohrid.[12] The two earliest signings of *St. Clement of Ohrid* on icons in churches in the immediate surroundings of Ohrid (villages of Velgoshti and Slatino) date from the late 18th century.[13] Four of the earliest signings date from the first half of the 19th century: *St. Clement of Ohrid* in iconographic works of more complex themes, belonging to churches in Ohrid's old part.

One can conclude that during medieval times and the period under Ottoman rule (11th-18th century), the preserved images of St. Clement in Ohrid churches are signed without the epithet *of Ohrid.* In fact, because the saintly cult was domicile and intense there was probably no need for any epithet or addendum. The appearance of Clement's epithet *of Ohrid* should be related to the spreading of his cult and image outside of Ohrid. Certainly this occurred in

9 Д. Коцо-П. Миљковиќ-Пепек, *Манастир*, Скопје 1958, 70, т. XXV; Ц. Грозданов, «Најстарите портрети на Климент Охридски», Климент Охридски-Студии, Скопје 1986, 246-247.

10 Т. Филипоски, «Свети Климент и неговиот епитет Охридски: појава и распространетост», Шеста научна средба по повод патрониот празник на Националната и универзитетска библиотека „Св. Климент Охридски"-Скопје (одржана на 07. 12. 2012) на тема: *Свети Климент Охридски во уметничкото творештво*, Скопје 2012, 38-41.

11 Ц. Грозданов, *Студии за охридскиот живопис*, Скопје 1990, 179-180, 189-190, 210-211; IDEM, «За литографијата на Седмочислениците во Преспа», Уметноста и културата на XIX век во Западна Македонија-студии и прилози, Скопје 2004, 276-280; В. Поповска-Коробар, *Иконописот во Охрид во XVIII век*, Скопје 2005, 45-47; 157-159; А. Василиев, «Образът на Климент Охридски в българското изкуство», *Климент Охридски* (Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му), БАН-София 1966, 366-367; 370-372; Ј. Светиева, «Светителските култови во македонските ерминии од XIX век и нивната конципираност според бакрорезните предлошки од Стематографијата на Христофор Жефарович», Патримониум.мк (Списание за културно наследство-споменици, реставрација, музеи), год. 2, бр. 3-4, 5-6/2008-2009, Скопје 2009, 190, 193.

12 Ц. Грозданов, «За графичките представи на Климент Охридски во XVIII век и неговиот култ во Бер (Верија)», Живописот на Охридската архиепископија-студии, МАНУ-Скопје 2007, 410-411; А. Василиев, «Образът на Климент Охридски», 365-367, 370, 376-378.

13 Ц. Грозданов, *Студии за охридскиот живопис*, 173-174; В. Поповска-Коробар, *Иконописот во Охрид*, 118-119.

the 13th century and the earliest appearance of this epithet dates from that time, both in written sources and signings of his portraits. The specific reason for the appearance of the epithet *of Ohrid* should be sought in the one-time existence and worship of cults of at least two much older namesake Christian saints (St. Clement of Rome and St. Clement of Ancyra). In an attempt to avoid confusion and "contamination" of the cults and images of the three saints in the written sources and iconographic representations, St. Clement was noted as *of Ohrid.* It seems there was a tendency that the farther the church was from Ohrid, the greater the probability for such an epithet was.

In none of the numerous hagiographic works mentioning St. Naum, either from the Slavic or Greek provenience, one can find the epithet *of Ohrid.* Furthermore, the absence of the epithet is noted in the signings of the fresco-iconographic works in the Ohrid churches and beyond until the mid 19th century. In fact, in most of the paintings of Naum, he is signed without any epithet. The earliest appearance of the epithet *of Ohrid* next to Naum's name is found in several compositions representing the Seven Saints from the late 19th and beginning of the 20th century in 4 village churches near Ohrid. The other epithet most frequently used with the name of St. Naum is the epithet of Wonderworker. The earliest appearance is in the 16th century and it is continually present until the 19th century. The wider spreading of Naum's cult, most probably due to his sanctification and/or acceptance by the Ohrid Archbishopric, is not verified before the 13th century. Nominally, this is the century when conditions were created for the emerging and the imposing of the epithet *of Ohrid* next to his name at the earliest. However, such an epithet has not been verified either in the medieval written sources or in the signings of the artistic representations of Naum.[14]

Factual grounds

In the case of St. Clement there is a double factual reason for the use of this epithet. Nominally, the first factual reason is based on numerous authentic data (mainly from hagiographic works verified by archaeological findings), according to which the town of Ohrid (and its surrounding) had the function of a geographic area of primary significance in the missionary and episcopal activities of Clement (886-916) in Kutmichevica.[15] The second factual

14 Т. Филипоски, «Свети Наум и неговите епитети: Охридски и Чудотворец», Зборник на трудови од меѓународниот научен симпозиум: 1100 години од упокојувањето на Свети Наум Охридски (Охрид, 3-5 октомври 2010 година), МПЦ-ОА-Охрид 2011, 153-174.

15 А. Милев, Грцките жития, 110-125; 132-135; 142-143; 176-178; E. Trapp, «Die Viten des hl. Naum von Ochrid», Byzantinoslavica, XXXV/2, Prague 1974, 176-177; Х. Меловски, *Москополски зборник-Пролошки житија на светци*, Скопје 1996, 97; 103; 117-123, 127-128; 131; 149-154; 157-158; 161; Т. Филипоски, «Свети Наум и неговите епитети», 155-156, n. 11; Д. Коцо, «Климентовиот манастир Св. Пантелејмон и раскопката при Имарет во Охрид», Годишен Зборник на Филозофскиот факултет, 1,

reason originates from the fact that his resting place, by (no) coincidence, overlapped with his favorite residence during his life: Ohrid-based monastery of St. Panteleimon. Due to the eternal significance of Clement's enlightening image and work, Clement's monastery and the town of Ohrid turned into a center of worship and service celebrating his saintly cult. Since medieval times until this very day, St. Clement has the status of the most important Ohrid saint, patron of the town and of the Ohrid Archbishopric.[16]

Contrary to the existing opinion in science that Naum had been closely linked to Ohrid from to the time of his life and work (9th-10th century), one needs to stress that there is no direct factual reason for such an opinion. The neighboring Devol area, which included Naum's monastery, was the true home of his work and the local hotspot where his cult was worshiped after his death. It seems that the epithet *of Ohrid* was imposed because of the secondary acceptance and intense spreading of his saintly cult in Ohrid and by the Ohrid archbishopric. Therefore, one must assume that the only factual reason for the use of the epithet *of Ohrid* could in fact come from the name of the town-seat of the Archbishopric, which represented the center of his celebration in the services in the period between the 13th and the 18th century, and the area where his earliest fresco-iconographic representations were preserved (the second half of the 14th century). The geographic proximity of the Devol area to Ohrid and the disappearance of the town of Devol and its name by the end of the 14th century could have been the reason for this kind of a "taking over" of the saint. On the other hand, the name of the lake on which shores laid Naum's monastery could have had an effect in the enforcement of the epithet-geographic attribution.[17]

Скопје 1948, 129-180; IDEM, «Нови податоци за историјата на климентовиот манастир Св. Пантелејмон во Охрид», Климент Охридски-Студии, Скопје 1986, 213-215.

16 Й. Иванов, Български старини, 42; 305-310, 322-327; А. Милев, Грцките жития, 134-137; 140-146; 176-177; 182-183; Б. Райков, «Ранни календарни вести», 322-323; Ц. Гроздановв, *Свети Наум Охридски*, 15-16; Х. Меловски, *Москополски зборник*, 101-103; Б. Конески, «Канонизација на словенските светци во Охридската црква», Прилози на МАНУ *(*Одделение за лингвистика и литературна наука), I, Скопје 1976, 65-69; IDEM, «Охридска книжовна школа», Климент Охридски-Студии, Скопје 1986, 9-23; В. Иванова-Мавродинова, А. Джурова, *Асеманиевото евангелие*, 24-25; Ф. В. Мареш, «Словенските светци во Асемановото евангелие», Лихнид, 6, Охрид 1988, 3; П. Хр. Илиевски, *Појава и развој на писмото со посебен осврт кон почетоците на словенската писменост* (второ ревидирано издание), Скопје 2006, 278-279; Ц. Гроздановв, *Охридското sидно сликарсто*, 34-35, 38-41, 75, 77, 84, 86, 111, 139-140, 142, 144, 148, 151-154, 156, 158, 160, 171-173; IDEM, *Портрети на светителите*, 40-42; 55-59, 67-75; Г. Суботић, *Свети Константин и Јелена у Охриду*, Београд 1971, 112

17 Т. Филипоски, «Деволската област и словенското просветителско дело на Свети Наум», Зборник на трудови од Меѓународниот научен собир: Свети Наум Охридски и словенската духовна, културна и писмена традиција (организиран по повод 1100-годишнината од смртта на св. Наум Охридски-Охрид, 4-7 ноември 2010), УКИМ-Скопје 2011, 409-416; IDEM, «Свети Наум и неговите епитети», 172-173.

Comparison

In modern times (20th and 21st centuries) the epithet *of Ohrid* represents an infallible addendum in regard to St. Clement. On the other hand, two epithets appear next to the name of St. Naum (of Ohrid and Wonderworker), individually and together. There are significant differences in the emerging, spreading and factual reasons for the epithet *of Ohrid* along with the names of the two saints. While this epithet next to St. Clement's name is noted in the 13th century outside of Ohrid at the earliest, the epithet in the case of St. Naum is not confirmed prior to the 19th century in the vicinity of Ohrid. With regards to the spreading, the epithet is significantly more used as an addendum to the name of St. Clement rather than in the case of St. Naum, who in the past was more frequently named the Wonderworker. Moreover, there are big differences in regard to the issue of the factual reasons for the epithet. In the case of St. Clement there is a firm double reason, and in the case of St. Naum it is significantly weaker, owed primarily to the secondary acceptance of his saintly cult in Ohrid and by the Ohrid Archbishopric.

The epithet as a geographic attribution can have various meanings and hence it requires critical interpretation. While the epithet *of Thessaloniki* next to the names of Ss. Cyril and Methodius irrefutably points at their origin, the epithet *of Ohrid* alongside the names of Ss. Clement and Naum gives a completely different connotation and meaning.

Η Βυζαντινη Τεχνη του Λογου στον Κοσμο των Σλαβων. Δυο Αποδοσεις της Αλφαβητικης Ακροστιχιδας στις Παλαιοτερες Σλαβικες Μεταφρασεις των Βυζαντινων Υμνων

Τατιάνα Μπορίσοβα
Τμήμα Σλαβικών Σπουδών
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Η παρούσα μελέτη είναι αφιερωμένη στο θέμα της μετάδοσης της βυζαντινής τέχνης του λόγου στους Σλάβους, γεγονός που αναμφίβολα αποτέλεσε σημαντική πτυχή του φιλολογικού και πολιτισμικού έργου του Κυρίλλου, του Μεθοδίου και των μαθητών τους.

Η τέχνη του λόγου αποτελεί βασική συνιστώσα κάθε πολιτισμού και πρωτίστως του βυζαντινού. Κατά το πέρασμα των αιώνων, στα έργα των Ελλήνων θεολόγων, ρητόρων και υμνογράφων του Βυζαντίου, η τέχνη αυτή συνδέθηκε τόσο στενά με τις βασικές έννοιες της ορθοδοξίας, ώστε κατέληξε να συνιστά όχι μόνο αναπόσπαστο κομμάτι τους αλλά και τη μοναδική γλωσσική τους έκφραση. Χωρίς τη μετάβαση αυτή, οι Σλάβοι δεν θα είχαν τη δυνατότητα να κατανοήσουν την ορθοδοξία στην βυζαντινή της εκδοχή ούτε και να μετέχουν στο «πολιτισμικό συμπόσιο» των ορθόδοξων λαών. Επειδή έως το 17ο αι οι Σλάβοι δεν είχαν παράξει θεωρητικά ρητορικά έργα, η εν λόγω μετάβαση όφειλε να υλοποιηθεί πρακτικά μέσω της μετάφρασης και αφομοίωσης των υποδειγματικών βυζαντινών κειμένων.

Ωστόσο, στο σημείο αυτό προκύπτει ένα σημαντικό πρόβλημα, που αφορά στο κατά πόσο οι σλαβικές μεταφράσεις κατάφεραν να αποδώσουν επαρκώς τα ρητορικά μέσα που είχαν χρησιμοποιοηθεί στο πρωτότυπο. Είναι ευρέως γνωστό ότι η μετάφραση, όσο καλή

και αν είναι, αδυνατεί να αποδώσει πλήρως την ρητορική δομή του πρωτότυπου – και ιδιαίτερα του ποιητικού – κειμένου. Το πρόβλημα αυτό συναντάται σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό στις παλαιές σλαβικές μεταφράσεις, καθώς πραγματοποιούνταν με βάση την αρχή της μετάφρασης λέξης προς λέξη, με αποτέλεσμα οι μεταφραστές που είχαν αναλάβει ιερά κείμενα να είχαν σαφώς μικρότερο βαθμό ελευθερίας στην απόδοση του περιεχομένου σε σχέση με τους σύγχρονους μεταφραστές[1]. Η ερώτηση σχετικά με το κατά πόσο οι παλαιοσλαβικές μεταφράσεις της βυζαντινής υμνογραφίας αποδίδουν τη ρητορική δομή των ελληνικών πρωτοτύπων απασχόλησε κατά καιρούς πολλούς σλαβολόγους, μεταξύ των οποίων συναντώνται και μερικά από τα μεγαλύτερα ονόματα του κλάδου παγκοσμίως, όπως οι I. Jagich[2], R. Jakobson[3] K. Taranovski[4], I. Dujcev[5] κ.α. Έχουν πραγματοποιηθεί πολύ λεπτομερείς και σχολαστικές συγκριτικές μελέτες μεταξύ του πρωτοτύπου και της παλαιοσλαβικής μετάφρασης με γνώμονα την απόδοση της ποιητικής δομής – όπως για παράδειγμα η μελέτη της μετάφρασης του Ακάθιστου Ύμνου της A. Filonov-Gove[6]. Κατά τη διάρκεια των σχετικών συζητήσεων, εκφράστηκαν διάφορες απόψεις με ένα κοινό στοιχείο: όλες βασίζονταν σε παλαιοσλαβικά κείμενα των εκδοχών που επικράτησαν στην σλαβική χειρόγραφη παράδοση του 12ου – 14ου αι. Κανείς, όμως, δεν είναι σε θέση να εγγυηθεί ότι αυτές ήταν όντως οι πρώτες μεταφράσεις σε σλαβική γλώσσα που πραγματοποιήθηκαν από τον κύκλο των μαθητών του Κυρίλλου και του Μεθοδίου, καθώς είχαν ήδη περάσει αιώνες από την εποχή της σύνταξής τους.

Για την ακρίβεια, όπως αποκαλύφθηκε κατά τις έρευνες των τελευταίων δεκαετιών του 20ου αι, τα συγκεκριμένα υμνογραφικά κείμενα εμφανίστηκαν ως αποτέλεσμα των συστηματικών και ουσιαστικών διορθώσεων που πραγματοποιήθηκαν πάνω στα αρχικά σλαβικά κείμενα με σκοπό την σύγκλιση της μετάφρασης με την κατά λέξη απόδοση των αντί-

1 Σχετικά με τις αρχές των παλαιοσλαβικών μεταφράσεων πβλ. Е. Верещагин, *Из истории возникновения первого литературного языка славян. Переводческая техника Кирилла и Мефодия*. Москва, 1971.

2 И. Ягич, *Служебные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1097 гг.,* Санкт-Петербург, 1886.

3 R. Jakobson, «The Slavic Response to the Byzantine Poetry», Actes du 12 Congres International D'Etudes Byzantine. Ochride 10-16 Sept. 1961, Beograd, 1961, V. 1, 1 – 19.

4 К. Тарановский. «Формы общеславянского и церковнославянского стиха в древнерусской литературе 11 – 13 веков», American Contribution to the 6th International Congress of Slavists, Monton, 1968, V. 1, 377 -394.

5 I. Dujcev. «The Slavic Response to the Byzantine Poetry (Review of R. Jakobson Presentation)», Actes du 12me Congres International D'Etudes Byzantine. Ochride 10-16 Sept. 1961, Beograd, 1961, V. 1, 411 – 429.

6 Πβλ. A. Filonova- Gove «Literalism and Poetic Equivalence in the Old Church Slavonic Translation of the Akathistos Hymn», International Journal of Slavic Linguistics and Poetics, V. 22 (1976), A. Filonova-Gove «Slavic Liturgical Hymns as a Repository of Byzantine Poetics: the Case of the Akathistos Hymn», Folia Slavica, V. 2 (1980), 1-3, 130 – 140, . A. Filonova- Gove, *The Slavic Akathistos Hymh. Poetic Elements of the Byzantine Text and its Old Church Slavonic Translation,* Munchen, 1988.

στοιχων βυζαντινών ύμνων[7]. Δυστυχώς όμως, τα εν λόγω αρχικά κείμενα των μεταφράσεων που αποδίδονται στους μαθητές του Κυρίλλου και του Μεθοδίου διασώζονται μόνο αποσπασματικά και σε πολύ αλλοιωμένη μορφή σε ορισμένες βουλγαρικές και σερβικές λειτουργικές συλλογές του 13ου – 14ου αι. Στις ίδιες συλλογές βρέθηκαν και τα πρωτότυπα υμνογραφικά έργα[8]. Η προσέγγιση, λοιπόν, των «καταλοίπων» αυτών των κειμένων με γνώμονα τη ρητορική τους δομή, καθώς και η μελέτη του κατά πόσον αυτά ανταποκρίνονται στη γενική εικόνα που έχει διαμορφωθεί στην παλαιοσλαβική φιλολογία σχετικά με τη δυνατότητα διατήρησης των μέσων του πρωτοτύπου στην μετάφραση, παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον. Η έρευνα αυτή έχει επικεντρωθεί στην αλφαβητική ακροστιχίδα, ένα ρητορικό μέσο του οποίου η απόδοση έχει αποδειχθεί ιδιαίτερα δύσκολη σε οποιαδήποτε ξένη γλώσσα.

Πρόκειται για ένα μέσο ιδιαίτερα δημοφιλές στην αρχαία και μεσαιωνική γραμματεία, καθώς διευκόλυνε και πρακτικά ζητήματα καθιστώντας την απομνημόνευση των ποιητικών κειμένων ευκολότερη και εξασφαλίζοντας την ακεραιότητα του κειμένου, γεγονός με εξαιρετική σημασία για τη χειρόγραφη γραμματεία. Παράλληλα, προσέδιδε και φιλοσοφικό υπόβαθρο, μεταδίδοντας ένα μήνυμα ισοδυναμίας με ολόκληρο τον κόσμο. Ιδιαίτερη σημασία για τη θρησκευτική γραμματεία διατηρεί η ιουδαϊκή παράδοση, στην οποία οι αλφαβητικές ακροστιχίδες συναντώνται συχνά σε πολλούς ψαλμούς, στους Θρήνους Ιερεμίου καθώς και σε άλλα βιβλικά κείμενα[9].

Οφείλει να τονιστεί ότι η ελληνική μετάφραση των Εβδομήκοντα όχι μόνο δεν αποδίδει την ακροστιχίδα αλλά αντιθέτως, λόγω του κύρους και της ιερότητάς της, «νομμοποιεί» με έμμεσο τρόπο την επιλογή όλων των μεταγενέστερων μεταφραστών να μην της προσδίδουν την απαραίτητη προσοχή.

Στην πρωτότυπη βυζαντινή γραμματεία, η αλφαβητική όπως και η ονομαστική ακροστιχίδα απολάμβαναν ευρείας διάδοσης και είχαν χρησιμοποιηθεί σε πολυάριθμα σημαντικά έργα, μεταξύ των οποίων και ο Ακάθιστος Ύμνος, τα στιχηρά προεόρτια των Χριστουγέννων του Ρωμανού του Μελωδού, καθώς και πολλά άλλα στιχηρά, κοντάκια και κανόνες[10].

7 Πβλ. σχετικά με αυτό С. Темчин, «Этапы становления славянской гимнографии (863 – около 1097 г)», Часть первая – Славяноведение, 2 (2004), 18 – 55, часть вторая – Славянский мир между Римом и Константинополем (Славяне и их соседи), Москва, 2004, 53 – 94. Συγκεκριμένα σχετικά με την υμνογραφία του Τριώδιου πβλ. M. Momina, *Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des 11-14. Jahrhundrerts,* V. 1 München, 2004, 148 – 149.

8 Πβλ. Г. Попов. *Триодни произведения на Константин Преславски*. София, 1985, 71 – 73.

9 Πβλ.D. Freedman, «Acrostics and Metrics in Hebrew Poetry», Harward Theological Review 65 (1972), 367 – 392.

10 Πβλ. Ν. Τωμαδάκης, *Βυζαντινή υμνογραφία και ποίησις*, Θεσσαλονίκη, 1993, 237 – 238.

Οι ακροστιχίδες αυτές δεν αποδίδονται σχεδόν ποτέ στην μετάφραση των εν λόγω ύμνων σε άλλες γλώσσες. Συγκεκριμένα, όσον αφορά στις μεταφράσεις του Ακάθιστου Ύμνου, για τις οποίες διατίθεται και η εκτενέστερη βιβλιογραφία, η ακροστιχίδα δε διατηρείται ούτε στην λατινική[11] ούτε στην αρχαία αραβική[12] ούτε στην τουρκική[13] ούτε και στην αρμένικη[14] μετάφραση. Προφανώς, το γεγονός αυτό δεν είναι τυχαίο και εξηγείται εύκολα αν αναλογιστεί κανείς την ιδιαίτερη δυσκολία που αντιμετωπίζει ο μεταφραστής στην απόδοση της ακροστιχίδας – είτε αλφαβητικής είτε ονομαστικής –, η οποία συνήθως τον αναγκάζει να προβεί σε ουσιαστικές παρεμβάσεις στο κείμενο. Μετά το 14ο αι, υιοθετήθηκε στα λειτουργικά βιβλία μια «μέση λύση» η οποία ονομάστηκε 'ψευδοακροστιχίδα' – δίπλα στους στίχους αναγράφονται τα αντίστοιχα ελληνικά γράμματα. Παράλληλα, θα πρέπει να αναφερθεί ότι ακόμα και στη σημερινή εποχή, στις μεταφράσεις της νεότερης λογοτεχνίας, παρά τη σαφώς μεγαλύτερη ελευθερία που επιτρέπεται στο μεταφραστή σε σχέση με τον μεσαιωνικό συνάδελφό του, παραμένει ανοιχτό το ζήτημα αν όντως θα πρέπει να θυσιάζεται η πιστή απόδοση του λοιπού περιεχομένου του κειμένου προκειμένου να διασωθεί η ακροστιχίδα.

Ωστόσο, παρ' όλα τα προαναφερθέντα, έχουν ανακαλυφθεί αποσπάσματα σε βουλγαρικά και σερβικά παλαιοσλαβικά χειρόγραφα, τα οποία ξεκάθαρα επιτρέπουν την υπόθεση ότι οι πρώτες σλαβικές μεταφράσεις των βυζαντινών abecedarium – των ύμνων με αλφαβητική ακροστιχίδα – διατηρούσαν αυτό το ποιητικό μέσο, μεταφέροντας το στο σλαβικό αλφάβητο. Στα Τριώδια, συγκεκριμένα, εντοπίστηκαν δύο τέτοιες περιπτώσεις: η μετάφραση των Στιχηρῶν Προσομοίων κατ' Ἀλφάβητον της ακολουθίας του Μεγάλου Κανόνος με επωδό: «Κύριε, πρὶν εἰς τέλος ἀπόλλυμαι, σῶσόν με»[15] καθώς και ο Ακάθιστος Ύμνος[16]. Ενδιαφέρον προκαλεί το γεγονός ότι η πατρότητα και των δυο αυτών βυζαντινών κειμένων είναι άγνωστη ή τουλάχιστον αμφιλεγόμενη. Τα στιχηρά στην λειτουργική παράδοση αποδίδονται είτε στον ίδιο τον συγγραφέα του Κανόνα, τον Ανδρέα Κρήτης, είτε στο Συμεών τον Μεταφραστή ή σπανιότερα στον Ιωάννη Δαμασκηνό[17]. Όσον αφο-

11 D. Huglo, «L' Ancienne Version Latine de L'Hymne Acathiste», Le Museum 64 (1953), 1 – 61.

12 C. Peters, «Eine arabische Übersetzung des Akathistos-Hymnus», Le Museum, 53 (1940), 89 – 104.

13 S. Salville, «Un Acathiste Turc avec Acrostiche Alphabetique Grec», Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών, 1953, 118 – 129.

14 A. Drost-Abgarian, H. Goltz, «Eine armenische Übersetzung des Hymnos Akathistos», Crossroads of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler, Rome, 2000, 193 – 249.

15 Вл. Т. Александрова, «Стихиры в составе последования службы Великого покаянного канона Андрея Критского», Материалы 9ой научной конференции молодых ученых «Вопросы славяно-русского рукописного наследия», Санкт-Петербург, 29 сентября – 2 октября 2008 г.

16 Вл. М. Момина, «Славянский перевод Ύμνος Ακάθιστος», Полата книгописьная, 14-15 (1985), 132 – 159.

17 Т. Александрова, «Стихиры в составе».

ρά στον Ακάθιστο Ύμνο, η λίστα των πιθανών συγγραφέων είναι ακόμα μακρύτερη και συμπεριλαμβάνει τους Πατριάρχες Σέργιο, Γερμανό και Φώτιο, το Ρωμανό το Μελωδό, τον Κοσμά το Μελωδό, τον Ιωάννη Δαμασκηνό και άλλους[18]. Εξίσου άγνωστη παραμένει και η πατρότητα των πρώτων μεταφράσεων αυτών των κειμένων στην παλαιοσλαβική γλώσσα. Αν υποθέσουμε ότι οι μεταφράσεις αυτές πραγματοποιήθηκαν στα πλαίσια του Τριωδίου, τότε, σύμφωνα με την πλειοψηφία των ερευνητών, θα πρέπει να αποδοθούν είτε στον Κλήμη της Αχρίδας είτε στον Κωνσταντίνο της Πρεσλάβας, ο οποίος είχε συνθέσει και τους πρωτότυπους ύμνους για την εν λόγω συλλογή. Αξίζει να σημειωθεί ότι και οι δύο προαναφερθέντες χρησιμοποιούσαν αρκετά συχνά και με μεγάλη επιδεξιότητα και τους δύο τύπους ακροστιχίδας στα πρωτότυπα έργα τους.

Η παρούσα μελέτη βασίστηκε στα ακόλουθα χειρόγραφα:

1. Τριώδιο και Πεντακοστάριο *Shafarikovskaja,* 12ος - 13ος αι., βουλγαρικό, Κρατική Εθνική Βιβλιοθήκη της Αγίας Πετρούπολης (κωδ. F. n. I. 74).

2. Τριώδιο και Πεντακοστάριο *Serbskaja*, 13ος **-** 14ος αι, σερβικό, Κρατική Εθνική Βιβλιοθήκη της Αγίας Πετρούπολης (κωδ.. F. n. I. 68).

3. Τριώδιο και Πεντακοστάριο *Zagrebskaja,* 13ος - 14ος αι., νοτιοσλαβικό, Βιβλιοθήκη της Ακαδημίας της Κροατίας στο Ζάγκρεμπ (κωδ. IV d 107).

Τα χειρόγραφα αυτά αντιπροσωπεύουν τη νοτιοσλαβική παράδοση και, παρ' όλο που απέχουν, όπως έχει προαναφερθεί, αρκετούς αιώνες από την εποχή σύνταξης της μετάφρασης σύμφωνα με τους ερευνητές των Τριωδίων, εξακολουθούν να διατηρούν τις παλιότερες εκδοχές σε μεγαλύτερο βαθμό σε σύγκριση με τα υπόλοιπα[19]. Η αλφαβητική εκδοχή των στιχηρών συναντάται μόνο στο Τριώδιο *Shafarikovskaj*a ενώ του Ακαθίστου Ύμνου στο *Shafarikovskaja,* στο *Serbskaja* καθώς και ένα μικρό αρχικό κομμάτι του στο *Zagrebskaja*[20].

Πρώτα, θα ακολουθήσει η μελέτη του κειμένου των στιχηρών όπως παρουσιάζεται στο Τριώδιο *Shafarikovskaj*a. Κατ' αρχήν, παρατηρείται ότι το κείμενο αποτελείται από 21 στιχηρά αντί 24 όπως στο πρωτότυπο, γεγονός που προφανώς αποτελεί μεταγενέστερη αλλοίωση. Δεύτερον, η σειρά των στιχηρών είναι πολύ διαφορετική από την πρωτότυπη με τις αλλαγές να αποσκοπούν εμφανέστατα στην απόδοση της ακροστιχίδας. Στον παρακάτω πίνακα (Πίνακας 1), ο ρωμαϊκός αριθμός αντιστοιχεί στη σειρά κάθε στιχηρού στη σλαβι-

18 Για την πατρότητα του Ακαθίστου πβλ. Θ. Δετοράκης, *Ο Ακάθιστος Ύμνος και τα προβλήματά του,* Αθήνα, 1993, Γ. Παπαγιάννης, *Ακάθιστος Ύμνος. Άγνωστες πτυχές ενός πολύ γνωστού κειμένου,* Θεσσαλονίκη, 2006.

19 Πβλ. Μ. Момина «Славянский перевод», 153, Г. Попов «Триодни Произведения», 72 – 73.

20 Βλ. αναλυτικά Т. Борисова «Ранние редакции древнейшего славянского перевода Акафиста Богоматери как пример славянского акростиха», Paleobulgarica 36 (2012), 1, 66 – 79, ιδιαίτερα 76.

κή μετάφραση, ο αραβικός στον αριθμό του αντίστοιχου στιχηρού στο πρωτότυπο, ενώ στην τρίτη σειρά αναγράφονται τα πρώτα γράμματα των σλαβικών στιχηρών, τα οποία σχηματίζουν με μερικές αποκλίσεις το σλαβικό αλφάβητο.

Πίνακας 1.

Η σειρά των στιχηρών της Ακολουθίας του Μεγάλου Κανόνος στη σλαβική μετάφραση του Τριωδίου Shafarikovskaja σε αντιπαραβολή με το ελληνικό πρωτότυπο

I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI
1	3	12	19	11	6	8	21	14	23	17
А	Б	Г	Д	Є	Ж	Ѕ	З	И	И	Л
XII	XIII	XIV	XV	XVI	XVII	XVIII	XIX	XX	XXI	
7	4	13	22	20	18	2	15	24	5	
М	Ѡ	П	Р	С	Ѹ	Т	Н	Т	Х	

Παρατηρείται ότι για την απόδοση της ακροστιχίδας, ο μεταφραστής καταφεύγει στις ακόλουθες τεχνικές:

1. Προβαίνει στην αλλαγή της σειράς των στιχηρών χωρίς να παρεμβαίνει στο περιεχόμενό τους. Η τεχνική αυτή προτιμάται από τον μεταφραστή και χρησιμοποιείται στις 10 περιπτώσεις που παρουσιάζονται στον Πίνακα 2, όπου απεικονίζεται η σειρά των στιχηρών στην σλαβική μετάφραση και στο πρωτότυπο, το γράμμα της ακροστιχίδας, καθώς και η πρώτη λέξη του στιχηρού τόσο στο πρωτότυπο όσο και στην αντίστοιχη μετάφρασή του.

Πίνακας 2

Τα στιχηρά της σλαβικής μετάφρασης στα οποία η ακροστιχίδα σχηματίζεται χωρίς παρεμβάσεις στο κείμενο

II	3	Б	Γέγονα	Бꙑхъ
V	11	Є	Λίμνην	Єзеро
VI	6	Ж	Ζήσεται	Жива
VII	8	Ѕ	Θῆρές	Ѕвѣримꙗ
VIII	21	З	Φθόνῳ	Зависти ѫ
XV	22	Р	Χεῖρά	Рѫкѫ
XVI	20	С	Υἱὸς	Снъ
XVII	18	Ѹ	Στήριξον	Ѹкрѣпи
XVIII	2	Т	Βάρει	Тꙗгостꙗ
XXI	5	Х	Ἑκὼν	Хотꙗ

2. Προβαίνει στην αλλαγή της σειράς των αρχικών λέξεων με σκοπό η πρώτη λέξη να υπηρετεί το σχηματισμό της ακροστιχίδας. Η μέθοδος αυτή χρησιμοποιείται μόνο στο στιχηρό 24, η πρώτη λέξη του οποίου βρίσκεται στην 20η θέση της φράσης: Ὦ τῆς ἀφάτου εὐσπλαγχνίας γίνεται σου – твоемꙋ. Η φράση αυτή στη μετάφραση διαβάζεται: твоемꙋ незагражденомꙋ милосрдию.

3. Όταν οι προαναφερθείσες τεχνικές αποδεικνύονται ανεπαρκείς, ο μεταφραστής καταφεύγει στην τρίτη επιλογή προσθέτοντας στην αρχή του στιχηρού λέξεις απαραίτητες για το σχηματισμό της ακροστιχίδας, προσέχοντας παράλληλα να συνδυάζονται νοηματικά με το περιεχόμενό του. Η τεχνική αυτή χρησιμοποιείται σε 8 περιπτώσεις που παρουσιάζονται στον Πίνακα 3 μαζί με τις επιπρόσθετες λέξεις.

Πίνακας 3.

Επιπρόσθετες λέξεις για τον σχηματισμό ακροστιχίδας στα στιχηρά της Ακολουθίας του Μεγάλου Κανόνος

I	1	А	Азъ
III	12	Г	Гсднега
IV	19	Д	Добра
XI	23	И	И
XII	17	Л	Лютѫ
XIII	7	М	Много

Εύκολα διαπιστώνει κανείς ότι ο μεταφραστής χρησιμοποιεί την εν λόγω τεχνική με μεγάλη δεξιότητα, καταφέρνοντας να βρει λέξεις που ταιριάζουν τόσο με το νόημα, όσο και με το ύφος του πρωτοτύπου. Ως παράδειγμα αναφέρεται στον Πίνακα 4 η απόδοση των πρώτων σειρών των δύο στιχηρών – στους αριθμούς 12 και 17 στο πρωτότυπο – οι οποίες βρίσκονται στην μετάφραση στην τρίτη και τη δωδέκατη θέση αντίστοιχα. Οι επιπρόσθετες λέξεις για το σχηματισμό της ακροστιχίδας είναι υπογραμμισμένες.

Πίνακας 4.

Η παλαιοσλαβική μετάφραση των συγκεκριμένων στιχηρών με τις επιπρόσθετες λέξεις για το σχηματισμό ακροστιχίδας

Ελληνικό πρωτότυπο	Σλαβική μετάφραση
Μέλλεις καθέζεσθαι ἐπὶ θρόνου, ὁ ποιήσας λόγῳ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, μέλλομεν ἅπαντες παραστῆναι, ἐξαγγέλλοντές σοι τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πρὸ τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ἐν μετανοίᾳ με δέξαι. Κύριε, πρὶν εἰς τέλος ἀπόλωμαι, σῶσόν με.	гдⷭ҇нега хощеши сѣсти на прѣстолѣ створивъ небо и земл и бѫдетъ въсѣмь прѣдстати исповѣдаѭщимъ грѣхъı сво прѣжде дне того въ покаание прими м гⷭ҇и даже до конца не погъıбнѫ и спⷭ҇и м

Ῥύπον καθάρισον τῆς ψυχῆς μου, ὁ δι' ἐμὲ πτωχεύσας καὶ νηπιάσας σαρκί, ῥανίδα ἐλέους σου καταπέμψας, τῷ ἀσθενεῖ καὶ τεθλασμένῳ Χριστέ, ἀπόπλυνον ἐκ τοῦ ῥύπου, ἰάτρευσον ἀσθενοῦντα. Κύριε, πρὶν εἰς τέλος ἀπόλωμαι, σῶσόν με.	лютѫѫ скврънѫ д҃шѫ моѫ ѡчисти еже мене дѣлѣ ѡбніщавъ и младенъства въ плътиѫ и капл мл҃ости твоѫ испоустивъ в немощъ моѫ нѫ х҃е ѡмъıи м ѿ скврънениа врачю болщимъ г҃и даже до конца не погъıбнѫ и сп҃си м

Σε αυτό το σημείο, είναι απαραίτητη η επιστροφή στη μελέτη της συνολικής δομής του σλαβικού κειμένου (βλ. Πίνακα 1) με στόχο να εξεταστεί με γνώμονα τις αποκλίσεις από την ακροστιχίδα. Αποκλίσεις παρατηρούνται στα ακόλουθα σημεία: α) στην τρίτη θέση λείπει το γράμμα Β, β) αντί για δυο διαφορετικά И / І, συναντάται μόνο ένα αλλά δύο φορές, γ) λείπουν τα γράμματα К και Ν στις αντίστοιχες θέσεις με το τελευταίο να εμφανίζεται προς το τέλος των στιχηρών, δ) στο τέλος του κειμένου παρουσιάζεται δυο φορές το γράμμα Τ, ε) τα υπόλοιπα γράμματα εμφανίζονται με διαφορετική σειρά ενώ ορισμένα λείπουν. Πιθανολογείται, ότι αυτό συνιστά αποτέλεσμα μεταγενέστερων αλλοιώσεων του κειμένου. Επίσης, καθώς ο αριθμός των παραλειπόμενων στιχηρών ισοδυναμεί με τον αριθμό των παραλειπόμενων γραμμάτων, θεωρείται ότι, στην αρχική του δομή, το κείμενο αποτελείτο από 24 στιχηρά με αλφαβητική ακροστιχίδα που κάλυπτε τα πρώτα 24 γράμματα του σλαβικού αλφαβήτου από το Α ως το Ѡ. Περισσότερα στοιχεία και αποδείξεις σχετικά με αυτήν την αποκατεστημένη δομή του κειμένου θα μπορούσαν να συλλεχθούν με την εύρεση «καταλοίπων» της μετάφρασής του σε άλλα σλαβικά χειρόγραφα.

Η παραπάνω ανάλυση κατέστησε σαφές ότι ο μεταφραστής προβαίνει σε ουσιαστικές παρεμβάσεις στη δομή και στο περιεχόμενο του πρωτότυπου κειμένου προκειμένου να διατηρηθεί η ακροστιχίδα. Η απόδοση, όμως, της ακροστιχίδας του επόμενου αλφαβητικού ύμνου του Τριωδίου, του Ακάθιστου Ύμνου, αποδείχθηκε ακόμα δυσκολότερο έργο. Πρώτον, σε αντίθεση με τα προαναφερθέντα στιχηρά, ο ύμνος αυτός δεν αποτελείται από παρόμοιες δομικά στροφές· η δομή του βασίζεται σε εναλλαγή 12 σύντομων και 12 εκτενέστερων οίκων, γεγονός που καθιστά κάθε παρέμβαση στη σειρά τους ιδιαίτερα δύσκολη. Δεύτερον, παράλληλα με το δοξαστικό του μέρος, ο ύμνος περιέχει και την ιστορική αφήγηση των γεγονότων που σχετίζονται με τον Ευαγγελισμό, την Γέννηση και τα πρώτα χρόνια της επίγειας ζωής του Χριστού, ολοκληρώνοντας με την Υπαπαντή[21]. Αλλάζοντας την σειρά των οίκων, ο μεταφραστής αναγκαστικά θα κατέστρεφε την ιστορική ροή των γεγονότων για

21 Αναλυτικά στοιχεία για την δομή του Ακαθίστου Ύμνου βλ. στο Θ. Δετοράκης, Ο Ακάθιστος Ύμνος.

χάρη της ακροστιχίδας – πράγμα που θα θεωρείτο παράλογο ακόμα και σύμφωνα με τα κριτήρια της σύγχρονης ρητορικής. Παρ' όλα αυτά, έχει βρεθεί τέτοιου είδους μετάφραση στην παλαιοσλαβική γραμματεία. Η μετάφραση του Ακαθίστου με σλαβική ακροστιχίδα βρέθηκε αλλοιωμένη σε δύο νοτιοσλαβικά χειρόγραφα, στα Τριώδια *Shafarikovskaja* και *Serbskaja,* προφανώς από τον ίδιο μεταφραστή που μετέφρασε και τα στιχηρά του Μεγάλου Κανόνος, καθώς χρησιμοποιεί ακριβώς τις ίδιες τεχνικές διατήρησης της ακροστιχίδας που περιγράφονται παραπάνω. Ένα απόσπασμα αυτής της μετάφρασης έχει βρεθεί και στο νοτιοσλαβικό Τριώδιο *Zagrebskaja*. Το γεγονός ότι το συγκεκριμένο κείμενο έχει ανακαλυφθεί σε δύο χειρόγραφα μεταξύ των οποίων παρουσιάζονται σημαντικές αποκλίσεις, επιτρέπει την ανακάλυψη περισσότερων στοιχείων σχετικά με την αρχική δομή του κειμένου, μέσω της σύγκρισής τους.

Η σύγκριση των δύο χειρογράφων όπως παρουσιάζεται στον Πίνακα 5, με τον ίδιο συμβολισμό που χρησιμοποιήθηκε πρωτύτερα (αραβικός αριθμός – η σειρά του οίκου στο ελληνικό πρωτότυπο, ρωμαϊκός – η σειρά στην σλαβική μετάφραση), καταδεικνύει ότι η δομή της αρχής του ύμνου – συγκεκριμένα των πρώτων 18 οίκων της σλαβικής μετάφρασης – συμπίπτει και στα δυο χειρόγραφα και ακολουθεί πιστά την σλαβική ακροστιχίδα, εφαρμόζοντας την αρχή της εναλλαγής των σύντομων και εκτενέστερων οίκων. Ευλόγως, λοιπόν, οδηγείται κανείς στο συμπέρασμα ότι το τμήμα αυτό ανάγεται στο αρχικό κείμενο. Οι τελευταίοι οίκοι, ωστόσο, εμφανίζονται με εντελώς διαφορετική σειρά στα δύο χειρόγραφα, και η ακροστιχίδα δεν διατηρείται σε κανένα από αυτά. Θεωρείται, επομένως, ότι το αρχικό κείμενο διατηρούσε την ακροστιχίδα μέχρι τέλους, ενώ οι σημερινές του μορφές συνιστούν αποτέλεσμα μεταγενέστερων αλλοιώσεων που πραγματοποιήθηκαν σε εκδοχές του κάθε χειρόγραφου ανεξάρτητα. Το μόνο που συμπίπτει και στις δυο εκδοχές είναι ο συνολικός αριθμός των οίκων (24), ο οποίος παραμένει απαράλλακτος και ίδιος με το πρωτότυπο. Παρακάτω παρουσιάζεται η προσπάθεια αποκατάστασης της αρχική μορφής του συγκεκριμένου τμήματος του κειμένου, βάσει της σύγκρισης των δύο εκδοχών.

Πίνακας 5

Σύγκριση της σειράς των οίκων του Ακαθίστου Ύμνου σε δύο σλαβικά χειρόγραφα

Shafarikovskaja			*Serbskaja*		
I	⍺	οίκος 1	I	⍺	οίκος 1
II	в	οίκος 6	II	в	οίκος 6
III	в	οίκος 11	III	в	οίκος 11
IV	(в)	οίκος 2	IV	г	οίκος 2

V	д҃	οίκος 7	V	д҃	οίκος 7
VI	є	οίκος 4	VI	є	οίκος 4
VII	ж	οίκος 13	VII	ж	οίκος 13
VIII	ѕ	οίκος 20	VIII	ѕ	οίκος 20
IX	(ρ)	οίκος 3	IX	ꙁ	οίκος 3
X	і	οίκος 22	X	і	οίκος 22
XI	и	οίκος 5	XI	и	οίκος 5
XII	к	οίκος 14	XII	к	οίκος 14
XIII	л	οίκος 19	XIII	л	οίκος 19
XIV	м	οίκος 8	XIV	м	οίκος 8
XV	н	οίκος 9	XV	н	οίκος 9
XVI	ѡ	οίκος 10	XVI	ѡ	οίκος 10
XVII	п	οίκος 23	XVII	п	οίκος 23
XVIII	ѡ	οίκος 24	XVIII	ѡ	οίκος 24
XIX	в	οίκος 15	XIX	ρ	οίκος 3
XX	с	οίκος 18	XX	в	οίκος 2
XXI	ρ	οίκος 17	XXI	в	οίκος 15
XXII	в	οίκος 16	XXII	с	οίκος 18
XXIII	с	οίκος 21	XXIII	ρ	οίκος 17
XXIV	χ	οίκος 12	XXIV	с	οίκος 21

Εύκολα διαπιστώνει κανείς ότι, στις συγκεκριμένες θέσεις (XIX–XXIV), το Τριώδιο *Shafarikovskaja* παρουσιάζει 6 οίκους που δεν είχαν χρησιμοποιηθεί μέχρι τότε, ενώ παράλληλα η ακροστιχίδα, όπως και κάθε αλλαγή στην αρχή του οίκου που θα μπορούσε να μαρτυρήσει την προσπάθεια σχηματισμού της, λείπει. Το Τριώδιο *Serbskaja* επαναλαμβάνει στις θέσεις XIX–XX τους οίκους 2 και 3 αντίστοιχα, οι οποίοι είχαν ήδη χρησιμοποιηθεί στο πρώτο μέρος του ύμνου. Τα κείμενα των οίκων δεν είναι εντελώς όμοια, με τις περισσότερες αποκλίσεις να εντοπίζονται στην αρχή τους – δηλαδή το σημείο σχηματισμού της ακροστιχίδας. Ο οίκος 3 στη θέση IX ξεκινάει με την επιπρόσθετη λέξη **зємлѣныхъ**, η οποία δεν εντοπίζεται στη θέση XIX του ίδιου οίκου όπου ο πρώτος στίχος ακολουθεί τον πρωτότυπο κατά λέξη. Το ίδιο φαινόμενο παρατηρείται και στον οίκο 2, καθώς, ενώ στην πρώτη του εμφάνιση στη θέση IV ξεκινάει με την πρόσθετη λέξη **гже**, το πρώτο γράμμα της οποίας είναι το τέταρτο γράμμα του σλαβικού αλφάβητου, απουσιάζει από τον ίδιο οίκο στην θέση XX. Αυτή η επανάληψη αποτελεί μοναδικό φαινόμενο στην ιστορία του Ακάθιστου Ύμνου

και δεν εντοπίζεται σε άλλα σλαβικά ή ελληνικά χειρόγραφα. Η ερώτηση, επομένως, έγκειται στο αν πρόκειται για μεταγενέστερο λάθος ή για τμήμα του αρχικού σχεδίου. Στο σημείο αυτό, αξίζει να σημειωθεί ότι το σλαβικό αλφάβητο αποτελείται από μεγαλύτερο αριθμό γραμμάτων σε σχέση με το ελληνικό (οι πρωτότυπες σλαβικές ακροστιχίδες περιέχουν από 34 μέχρι 36 γράμματα). Για το λόγο αυτό, ο μεταφραστής που επεδίωκε να αποδώσει ορθά τη σλαβική ακροστιχίδα και το φιλοσοφικό μήνυμα ισοδυναμίας με ολόκληρο τον κόσμο που μετέδιδε το αρχικό κείμενο, θα έπρεπε αναγκαστικά να αυξήσει τον αριθμό των οίκων ώστε να καλύψουν τον αριθμό των γραμμάτων του σλαβικού αλφαβήτου. Ο πιο απλός τρόπος επίτευξης αυτού του στόχου ήταν η επανάληψη των ίδιων οίκων με μικρές αλλαγές στην αρχή τους – πράγμα καθόλου απίθανο αν αναλογιστεί κανείς τον αριθμό των ριζικών αλλαγών που έχει ήδη υποστεί το κείμενο. Μια απόδειξη της άποψης αυτής αποτελεί το γεγονός ότι, στις συγκεκριμένες θέσεις, οι οίκοι ξεκινούν με τα κατάλληλα για τη διατήρηση της ακροστιχίδας γράμματα P: разоумь разоумьнь разоумѣти και C: стаꙗ видещи себе вь чистотѣ.

Έπειτα, στο Τριώδιο *Serbskaja* συναντώνται τρεις οίκοι –15, 18 και 17 – οι οποίοι στο *Shafarikovskaja* βρίσκονται αντίστοιχα στις θέσεις XIX – XXI. Αν οι παραπάνω υποθέσεις σχετικά με την δομή του ύμνου αληθεύουν, οι οίκοι αυτοί θα έπρεπε να αρχίζουν με τα επόμενα γράμματα του αλφαβήτου: Т, Ѹ και Ф. Παρ' όλα αυτά, οι πρώτες σειρές τους δεν ξεκινούν με τις λέξεις που αρχίζουν από τα αντίστοιχα γράμματα. Πιθανότατα, οι επιπρόσθετες λέξεις χάθηκαν κατά τις πολυάριθμες αντιγραφές του κειμένου. Λογική υπόθεση, επίσης, θα ήταν ότι, στην αρχική δομή, ακολουθούσε ο οίκος 12 που ξεκινάει με το επόμενο γράμμα Χ (хотꙗщоу семеѡноу въ грѫдѫщѫѫ вѣкы).

Το υπόλοιπο του ύμνου διαφέρει αρκετά στα χειρόγραφα υπό ανάλυση, καθώς δεν διατηρεί την ακροστιχίδα, ενώ παρουσιάζει σημαντικές αποκλίσεις από την αρχική μορφή του λόγω της έλλειψης της βασικής αρχής εναλλαγής των σύντομων και των εκτενέστερων οίκων στο χειρόγραφο. Πιθανότατα, πρόκειται για μεταγενέστερες επεμβάσεις που πραγματοποιήθηκαν με στόχο τη μείωση του αριθμού των οίκων σε 24 ώστε να αντιστοιχούν με το πρωτότυπο. Δυστυχώς όμως, η έλλειψη στοιχείων δεν επιτρέπει την εξαγωγή βασίμων συμπερασμάτων σχετικά με το τέλος του ύμνου στην αρχική μορφή του.

Παρατηρώντας την εξαιρετική τεχνική με την οποία ο μεταφραστής σχηματίζει την ακροστιχίδα, είναι λογικό να υποθέσει κανείς ότι με τον ίδιο ζήλο θα προσπαθούσε να αποδώσει και τα υπόλοιπα ποιητικά μέσα των βυζαντινών ύμνων, των αριστουργημάτων εκείνων της βυζαντινής τέχνης του λόγου, με την πυκνή και πλούσια ρη-

τορική δομή. Δυστυχώς, πολλά από τα επιτεύγματα του μεταφραστή σε αυτόν τον τομέα έχουν αλλοιωθεί από μεταγενέστερες επεμβάσεις, αλλά ακόμα και τα τμήματα που έχουν διασωθεί καταφέρνουν και εντυπωσιάζουν. Καθώς η παρούσα μελέτη δεν έχει ως στόχο τη συστηματική ανάλυση των λοιπών (εκτός της ακροστιχίδας) ποιητικών μέσων όπως εμφανίζονται στις υπό μελέτη μεταφράσεις, θα περιοριστεί σε δυο χαρακτηριστικά παραδείγματα της 'παρονομασίας' – ενός δύσκολου στην απόδοση ποιητικού μέσου. Στο ακόλουθο χωρίο από το δεύτερο στιχηρό: βέλει κεντούμενος τοῦ Βελίαρ, ο μεταφραστής αποδίδει τις δυο παρόμοιες ηχητικά λέξεις ως стрѣлами стѣлѧчими стрѣлѣеми. Επιλέγοντας να χρησιμοποιήσει τις τρεις αυτές ομόριζες λέξεις, ενισχύει επιτυχώς την εικόνα του πρωτοτύπου (πβλ. για σύγκριση την σύγχρονη εκκλησιαστική σλαβική μετάφραση *стрелою устрелен велиара*). Ένα παρόμοιο επίτευγμα παρατηρείται στην αρχή του τρίτου οίκου του Ακάθιστου Ύμνου: разꙋмь разꙋмьнь разꙋмѣти, όπως εμφανίζεται στην θέση του ελληνικού γνῶσιν ἄγνωσον γνῶναι. Η φράση αυτή είναι γνωστή σε κάθε Ρώσο χριστιανό διότι διατηρήθηκε στην εκδοχή που χρησιμοποιείται και σήμερα από την Εκκλησία.

Συμπεραίνοντας, είναι απαραίτητο να τονιστεί ότι τα αποτελέσματα της μελέτης των πρώτων σλαβικών μεταφράσεων των ύμνων με ακροστιχίδα ανατρέπουν εντελώς την εικόνα που είχε διαμορφωθεί για τις αρχές και τεχνικές της μετάφρασης κατά τις απαρχές των σλαβικών γραμμάτων. Ο μεταφραστής των κειμένων αυτών δεν προσπαθεί να μεταφέρει πιστά, λέξη προς λέξη, το περιεχόμενό τους, αλλά αντίθετα, θυσιάζει με ευκολία όχι μόνο την ακρίβεια της απόδοσης της κατά γράμμα σημασίας αλλά και κάθε λογική συνέπεια (π.χ. τοποθετώντας την σύλληψη μετά την γέννηση) στο βωμό της ποιητικής ελευθερίας. Λειτουργεί πρωτίστως ως ποιητής, ως συν-δημιουργός, ανατρέποντας την «κλασική» σχέση πρωτοτύπου-μετάφρασης στα παλαιοσλαβικά γράμματα και καθιστώντας την πολύ πιο ελεύθερη και ανεξάρτητη, ακόμα και σύμφωνα με τα κριτήρια της σύγχρονης μεταφραστικής τέχνης. Τα αποτελέσματα της έρευνας θέτουν ένα ερωτηματικό σχετικά με το κατά πόσο η σλαβική ακροστιχίδα μπορεί να αντιμετωπιστεί ως απόδειξη της πρωτότυπης σλαβικής προέλευσης κάποιου κειμένου, γεγονός που θεωρείται σχεδόν δεδομένο στις σύγχρονες σλαβικές μελέτες.

Οι ποιητικές μεταφράσεις των βυζαντινών ύμνων των πρώτων αιώνων των σλαβικών γραμμάτων παρέμειναν ως ένα επεισόδιο στην ιστορία τους. Οι επόμενες εξελίξεις ακολούθησαν διαφορετική πορεία. Τα παλαιότερα σλαβικά ποιητικά κείμενα, αλλοιωμένα από τις γενιές μεταφραστών που αδυνατούσαν να κατανοήσουν την ποιητική δομή τους καθιστώντας τα σχεδόν δυσανάγνωστα, διατηρούνταν για μερικούς αιώνες ως αποσπάσματα σε απομονωμένα λειτουργικά βιβλία μέχρι να

εξαφανιστούν εντελώς. Ο βασικός καρπός τους – εκτός από τις μικρές επιτυχημένες φράσεις που κατόρθωσαν να ενταχθούν στις μεταγενέστερες συλλογές – είναι η πρωτότυπη σλαβική ρητορική τέχνη που αναπτύσσεται σχεδόν ταυτόχρονα με την εμφάνισή τους και που σε μεγάλο βαθμό βασίζεται στις ίδιες αρχές. Δεν είναι καθόλου τυχαίο το γεγονός ότι η ακροστιχίδα που διατηρείται στην μετάφραση ενός μαθητή του Κυρίλλου και του Μεθοδίου μετατρέπεται σε βασικό ρητορικό μέσο στα πρωτότυπα υμνογραφικά τους έργα.

Φωνητικη Προσαρμογη Ελληνικων Λεξεων στα Παλαιοσερβικα Χειρογραφα Μηναια

Ζόραν Ράνκοβιτς
Θεολογική Σχολή Πανεπιστημίου Βελιγραδίου

ΠΕΡΙΛΗΨΗ:
Σε αυτή την πραγματεία[1] παρατίθενται τα αποτελέσματα ανάλυσης της φωνητικής προσαρμογής ελληνικών λέξεων σε παλαιά σερβικά μηναία. Σε αυτή την έκθεση έχει δοθεί ιδιαίτερη έμφαση σε εκείνα τα παραδείγματα στα οποία μέσα στον κανόνα υπάρχουν ασυνέπειες ή χρησιμοποιώ περισσότερες δυνατότητες στην προσαρμογή λέξεων ελληνικής καταγωγής.
Λέξεις κλειδιά: μηναίον, παλαιοσλαβική γλώσσα, παλαιοσερβική γλώσσα, ελληνικές λέξεις, φωνητική προσαρμογή.

Οι Σέρβοι, αφού δέχθηκαν το χριστιανισμό από το Βυζάντιο, παρέλαβαν το περιεχόμενο και τις λειτουργικές μορφές της εκκλησιαστικής λατρείας. Οι Ιεραπόστολοι των Σλάβων, προετοιμάσθηκαν για την ιεραποστολή στους Σλάβους, μεραφράζοντας στη σλαβική γλώσσα την Αγία Γραφή και τα απαραίτητα λειτουργικά βιβλία. Ξεκινώντας από την Κωνσταντινούπολη οι Κύριλλος και Μεθόδιος μετέφεραν στις σλαβικές χώρες τη μορφή της λατρείας και των ακολουθιών πού επικρατούσε στο Βυζάντιο και πιο συγκεκριμένα στην Κωνσταντινούπολη. Η μορφή της εκκλησιαστικής λατρείας κατά το βυζαντικό τυπικό αλλά και βυζαντινή υμνογραφική και λειτουργική λογοτεχνία, που περιέχει λατρευτική ποίηση, παράλ-

1 Αυτή η πραγματεία πραγματοποιήθηκε στα πλαίσια του προγράμματος αρ. 179078 (Η Θεολογία στη Σερβία στο εικοστό αιώνα; βασικές προϋποθέσεις των θεολογικών κλάδων σε ευρωπαϊκά συμφραζόμενα – ιστορική και σύγχρονη προοπτική), το οποίο χρηματοδοτείται από το Υπουργείο Παιδίας και Επιστημών της Σερβίας.

ληλα με την Αγία Γραφή και τους βίους των Αγίων, συνέλαβαν στη διαμόρφωση και εμπλουτισμό της πολιτισμικής συνείδησης ολόκληρης της σλαβικής φυλής.

Κοινή λατρεία, ως ένας τύπος της εκκλησιαστικής ακολουθίας τελείται σε συγκεκριμένους λατρευτικούς κύκλους: ημερήσιους, εβδομαδιαίους, μηνιαίους, ετήσιους και πασχαλινούς. Όλοι αυτοί οι λειτουργικοί κύκλοι ενσωματώνονται σε ποιητικά δημιουργήματα εκκλησιαστικών τελετών, γνωστά υπό τον όρο Θεία Λατρεία. Στη δομή της Θείας Λατρείας, η οποία τελείται κατά τους όρους του εκκλησιαστικού τυπικού, εντάσσονται συνδυασμοί αναγνωσμάτων από την Αγία Γραφή και υμνογραφικά δημιουργήματα Προκειμένου να διαφυλαχθεί η οργάνωση της λατρείας από αυθόρμητες αλλοιώσεις δημιουργήθηκε με την πάροδο του χρόνου κανόνας λειτουργικών μορφών στο σύνολό τους και φιλολογικών μορφών που περιέχονται σε αυτό το σύνολο. Αυτοί οι λογοτεχνικοί τύποι διατηρούνται στα λειτουργικά βιβλία (Ωρολόγιον, Οκτώηχος, Μηναίον, Τριώδιον, Ευαγγελιστάριον, Απόστολος κα.) Το Μηναίον, που είναι το θέμα της μελέτης, αντιπροσωπεύει το είδος του βιβλίου πού καθίσταται απαραίτητο για την διεξαγωγή της εκκλησιαστικής λατρείας.

Μηναίον είναι ένα λειτουργικό βιβλίο το οποίο αποτελείται από δώδεκα βιβλία, σύμφωνα με τους μήνες του έτους. Οι ακολουθίες των αγίων και των μεγάλων εορτών στα Μηναία είναι παρατεταγμένα ανάλογα με την σειρά των ημερών του μηνός. Στην πρώιμη περίοδο της λατρευτικής ιστορίας χρησιμοποιήθηκαν, ως επί το πλείστον, τρία είδη των μηναίων[2]: μηνιαίο μηναίο, με τις ακολουθίες για κάθε μέρα της χρονιάς, εορτινή: διαμορφώθηκε ως απόσπαση από το μηνιαίον και περιέχει ακολουθίες των Δεσποτικών και Θεομητορικών εορτών και μεγάλων αγίων και ενιαίο μηναίο, το οποίο περιλαμβάνει κοινές ακολουθίες και χρησίμευε για τον πανηγυρισμό αγίων και περιστατικών από την εκκλησιαστική ιστορία τα οποία δεν είχαν ακολουθίες στο μηνιαίον. Το μηνιαίον μηναίο επικρατούσε κατά κόρον και συνάμα αποτέλεσε το κείμενο που μεταφράσθηκε περισσότερες φορές.

Το Μηναίον με την μορφή του, κατά πάσα πιθανότητα, διαμορφώθηκε στην Κωνσταντινούπολη στην περίοδο του ογδόου μέχρι τον ένατο ή δέκατο αιώνα[3], εποχή ακμής της βυζαντινής εκκλησιαστικής υμνογραφίας[4]. Η μετάφραση των Μηναίων στη σλαβική γλώσσα έλαβε χώρα στα τέλη του δεκάτου αιώνα ή στο πρώτο μισό του ενδέκατου αιώνα από γηγενείς Σλάβους[5]. Η αρχαιότερη, μέχρι στιγμής, μετάφρα-

2 Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд 1990, 152; *Лексикон српског средњег века* (επιμέλεια С. Ћирковић, Р. Михаљчић), Београд 1999, 407-408.
3 *Лексикон српског средњег века*, 408.
4 Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 151.
5 Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 152.

ση σλαβικών μηναίων είναι η ρωσική που διασώζεται για τους μήνες Σεπτέμβριο-Νοέμβριο. Δημιουργήθηκε το 1095-1097 και εκδόθηκε μαζί με την μελέτη για όλη την ομάδα των σλαβικών μηναίων από του Βάτροσλαβ Γιάγκιτς[6]. Το αρχαιότερο Μηναίον της σερβικής ορθογραφίας που σώζεται είναι το Μηναίον του Μπράτκοβ και ανάγεται στη τρίτη ή τέταρτη δεκαετία του δέκατου τρίτου αιώνα[7].

Οι έρευνες που αφορούν την μελέτη κειμένων και γλωσσών παλαιοσλαβικών και εκάστοτε ορθογραφικών μνημείων κατευθύνονται ως επί των πλείστον στα ευαγγελικά και αποστολικά κείμενα. Στην πρώτη, και μέχρι πρότινος, και μοναδική μελέτη που αφορά τη γλώσσα και μετάφραση σλαβικών μηναίων ανήκει το προαναφερόμενο σύγγραμμα του Β. Γιάγκιτς. Κατά τη γνώμη του όλα τα μηνιαία μηναία έχουν δύο βασικές μεταφράσεις: την προγενέστερη, δηλαδή από τις αρχές του ενδέκατου αιώνα, που πιθανώς έλαβε χώρα στη Βουλγαρία, και μεταγενέστερη, από τα μέσα του δέκατου τέταρτου αιώνα που κατά πάσα πιθανότητα πραγματοποιήθηκε στα τότε σερβικά κράτη. Ο Β. Γιάγκιτς επίσης διαπίστωσε ότι στην προγενέστερη μετάφραση εμφανίζονται λιγότερες διορθώσεις και ότι η μεταγενέστερη μετάφραση υφίσταται ως καλύτερη και πιο ακριβής[8]. Οι έρευνες μετάφρασης των σλαβικών μηναίων του Γιάγκιτς συνεχίζονται ιδιαιτέρως στις τελευταίες δεκαετίες του εικοστού αιώνα. Ο Μάλικ Μούλιτς έχει παραθέσει τις απόψεις του περί της καλλιτεχνικής φύσεως μεταφράσεων σλαβικών μηναιών. Ο ίδιος έχει αποδείξει ότι τις αρχαιότερες μεταφράσεις χαρακτηρίζει μεγάλη καλλιτεχνική αξία καθώς οι πρώτοι μεταφραστές προσάρμοζαν τα κείμενα με μεγαλύτερη άνεση στη διαδικασία μετάφρασης των μηναίων αλλά και άλλων λατρευτικών κειμένων[9]. Η Λι. Στάβλιανιν – Τζόρτζεβιτς εκθέτει συνοπτικά τις δικές της παρατηρήσεις περί της μετάφρασης αρχαιότερου σερβικού μηναίου – το μηναίο του Μπράτκο, την οποία συνέκρυνε με τη μετάφραση του μηναίου του Γιάγκιτς. Η ίδια επισημαίνει ότι μεταξύ τους υπάρχουν διαφορές κυρίως λεξικής φύσεως. Οι διαφορές του μέρους του μηναίου του Μπράτκο για το Νοέμβριο σε σχέση με τις του Γιάγκιτς είναι τέτοιας φύσεως που υποδεικνύει μια σχετική διορθωτική επέμβαση, η οποία όμως επιτελέστηκε στα όρια της παλαιάς ορθογραφίας

6 В. Јагичъ, *Служебные минеи за сентябрь, октябрь, и ноябрь в церковнославянскомъ переводе по русскимъ рукописямъ 1095-1097*, С. Петербургъ 1886.

7 Љ. Штављанин-Ђорђевић, „Братков минеј. Кратак приказ“, Зборник историје књижевности, 10, Београд 1976, 21-40; Љ. Штављанин-Ђорђевић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Черних, *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, *I*, Београд 1986, 340-345.

8 В. Јагичъ, *Служебные минеи*, CXXIII κτλ.

9 М. Мулич, „К вопросу о художественом мастерстве в древнейших славянских переводах служебных миней“, 1100-годишнина от смртта на Кирил Солунски, 2, Скопје 1970, 244-245.

μετάφρασης[10]. Στα τελευτέα χρόνια, στα πλαίσια της δικής του έρευνας δηλαδή της δομής ακολουθιών σερβικών χειρόγραφων μηναίων, ο Τ. Σούμποτιν αναφέρει και νέες αποδείξεις που αφορούν τις έρευνες μεταφράσεων των μηναίων[11], καθώς έχει επισημάνει πόση είναι η ανάγκη και η αξία της μελέτης μεταφράσεων σερβικών χειρόγραφων μηναίων.[12]

Αυτές οι εργασίες απευθύνονται στη συγκεκριμένη προβληματική που αφορά τη μετάφραση τόσο των σλαβικών όσο και των σερβικών μηναίων. Όμως, ακόμη δεν έχει πραγματευθεί η πληρέστερη και συστηματική έρευνα μεταφράσεων των μηναίων κειμένων. Εάν υποτεθεί ότι η μετάφραση των λειτουργικών βιβλίων σε σλαβική γλώσσα ακολουθούσε το ελληνικό πρωτότυπο, τότε είναι λογικό να υποτεθεί ότι για τη φιλολογική ανάλυση καθίσταται αναγκαία και επιθυμητή η εξέταση προσαρμογής – φωνητική και σημασιολογική – μερικών ξένων λέξεων και πρωτίστως ελληνικών.

Στα παλαιοσλαβικά μνημεία προσχώρησε σχετικός αριθμός αμετάφραστων ελληνικών λέξεων. Αυτές οι λέξεις έχουν εισαχθεί πρωτογενώς από την ελληνική γλώσσα χωρίς να αναζητηθούν οι ισοδύναμοι - αντίστοιχοι όροι που συνήθως ήταν στην πρωτότυπή τους μορφή φωνητικά πολύ μακριά από το σλαβικό γλωττικό αίσθημα[13]. Έπειτα, οι λέξεις αυτές παραδίδονται και σε ορθογραφικές εκδοχές και προσαρμόζονται με συγκεκριμένο κριτήριο. Περί του τρόπου προσαρμογής μερικών φθόγγων γίνεται λόγος σε παλαιοσλαβική γραματική,[14] ενώ τα παραδείγματα έχουν περιληφθεί σε λεξικά[15]. Σε χειρόγραφα όμως που και που προβάλλονται παρεκκλίσεις από τα εκτεθειμένα αποτελέσματα.

Για την περίπτωση αυτή πραγματοποίησα την ανάλυση φωνητικής προσαρμογής ελληνικών λέξεων στα παλαιά σερβικά μηναία. Ως βάση πήρα το χειρόγραφο μηναίο από την Εθνική Βιβλιοθήκη της Σερβίας αρ. 5[16]. Τα παραδείγματα συνέκρινα με

10 Љ. Штављанин-Ђорђевић, „Братков минеј. Кратак приказ“, 38.

11 Т. Суботин, „Канони у службама 1. септембра у најстаријим српским минејима XIII века“, Археографски прилози, 10-11, Београд 1988-1989, 51-59.

12 З. Ранковић, „Пројекат проучавања превода српских рукописних минеја“, Славистика, XI, Београд 2007, 126-131.

13 Περί του τρόπου προσαρμογής στη σερβική ορθογραφία δες π.χ.: И. Поповић, „Грчко – српске лингвистичке студије III – Проблем хронологије византиских и новогрчких позајмица у српском језику“, Зборник радова САН, XLIV – Византолошки институт, 3, Београд 1955, 117 – 157; Н. Родић, „Лингвистичка адаптација грчких речи у најстаријим српским апракосима (XII – XIII αι.)“, Научни састанак слависта у Вукове дане, 6/1, Београд 1977, 427-444.

14 А. Вайан, *Руководство по старославянскому языку*. [Пер. с фр. / Под ред. и с предисл. В. Н. Сидорова], [Изд. 2 – е, стереотипное], Москва 2002, 39-40; А. М. Селищев, *Старославянский язык. В двух частях, [2- е изд.], Москва 2001*.

15 *Старославянский словарь (по рукописям X- XI веков)*, [Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой], Москва 1994.

16 Μηνιαίο μηναίο, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος, δεύτερο τέταρτο του δέκατου τέταρτου αιώνα. Στη

το Μηναίο του Μπράτκοβ από την Εθνική Βιβλιοθήκη της Σερβίας αρ. 647[17], με το Μηναίο από το αρχείο της Σερβικής Ακαδημίας επιστημών και τεχνών αρ. 58[18], με το Μηναίο από την συλλογή χειρογράφων πατριαρχικής Μονής Πεκίου αρ. 49[19], με το Μηναίο από την συλλογή χειρογράφων Εθνικής Βιβλιοθήκης της Σερβίας αρ. 646[20] και με το Μηναίο από την συλλογή της Μονής Πεκίου αρ. 48[21]. Στην έκθεση αυτή θα επικεντρώσω την προσοχή σε εκείνα τα παραδείγματα στα οποία κατά κανόνα φαίνονται ασυνέπειες ή έχουν χρησιμοποιηθεί περισσότερες δυνατότητες προσαρμογής. Στο πλαίσιο αυτής της πραγματείας ιδιαίτερα θα εξερευνήσω την προφορά των αρχικών ομάδων ια-, ιε-, ιο-, ιου-, επίσης την προφορά του αντίστοιχου ελληνικού ai, προσαρμογή του ελληνικού u, μεταφορά του ελληνικού θ και υπόλοιπες περιπτώσεις αφορώντας στη φωνητική[22].

Οι ελληνικές λέξεις με τα αρχικά ια-, ιε-, ιο-, ιου- στα χειρόγραφα σερβικής ορθογραφίας προσαρμόσθηκαν σε ꙗ-, ѥ-, ѡ- / ѡ-, ю-. Αυτές οι ομάδες, αν προφέρονται με λόγιο τρόπο αρχίζουν με την καταχρηστικό δίφθογγο *uj-*, κάτι το οποίο ήταν ξένο για τη λαϊκή προφορά, στην οποία άρχιζαν με το *j-*[23]. Χάρη στη διευκρίνηση θα παραθέσω μερικά παραδείγματα για κάθε ομάδα.

Η ομάδα ια – προσαρμόσθηκε σαν ꙗ- / ꙗ- / ıа-: ꙗковь[24] – ΕΒΣ 5: 12va2-3[25], ꙗкωвє – ΕΒΣ 5: 90va29, ıакωвє – ΕΒΣ 5: 73a12. Η ομάδα ια – προσαρμόσθηκε ανάλογα με το λογοτεχνικό τρόπο.

συνέχεια: ΕΒΣ 5.

17 Μηναίον του Μπράτκοβ – Μηναίον για Σεπτέμβριο-Νοέμβριο, δεύτερο τέταρτο του δέκατου τρίτου αιώνα (1234 / 1243). Στη συνέχεια: ΕΒΣ 647.

18 Μηναίον για Σεπτέμβριο-Νοέμβριο, 1320 / 1330. Στη συνέχεια: ΣΑΕΤ 58.

19 Μηναίον για Σεπτέμβριο-Νοέμβριο, τρίτο τέταρτο του δέκατου τέταρου αιώνα. Στη συνέχεια: Μονή Πεκίου 49.

20 Μηναίον για Σεπτέμβριο-Οκτώβριο, 1360/70. Στη συνέχεια: ΕΒΣ 646.

21 Μηναίον για Σεπτέμβριο, δεύτερο τέταρτο του δέκατου έκτου αιώνα. Στη συνέχεια: Μονή Πεκίου 48.

22 Η απόδοση αυτών των λέξεων αποτελεί ενδιαφέρον φαινόμενο για διάφορους λόγους; μπορούμε να διερευνήσουμε τη λαϊκή προφορά μερικών δάνειων φθόγγων, καθώς και κατά πόσο και πότε αντιστοιχούσε σε ελληνικό πρωτότυπο και επίσης μπορούμε να κρίνουμε και κατά πόσο ήταν ισχυρός ο δεσμός με ελληνικό πυρήνα και για τη μείζονα και ελάσσονα τάση για να διασωθεί η αυθεντικότητα κτλ. Ј. Стојановић, *Ортографија и језик Бјелопољског четворојеванђеља (13 / 14. вијек)*, Подгорица 2002, 148.

23 Ј. Стојановић, *Ортографија и језик Бјелопољског четворојеванђеља*, 148-149.

24 Δες το ελληνικό πρωτότυπο.

25 Ο πρώτος αραβικός αριθμός (σε συναδυασμό με v = verso) δείχνει τον αριθμό της σελίδας χειρογράφου, τα γράμματα *a* και *б* τη στήλη της σελίδας και ο αραβικός αριθμός πού είναι στο τέλος δείχνει τη σειρά μέσα στη στήλη. Το γράμμα σε πλάγιες παρενθένσεις (γραμμή) δείχνει χαμηλό γραμμένο γράμμα πάνω από τη σειρά ενώ το γράμμα σε καμπύλες παρενθέσεις ανακατασκευασμένα γράμματα.

Η ομάδα ιε- αναπαράγεται ως ие-, ие-: иерен – ΕΒΣ 5: 20a9, иер(оγ)/с/(а)л(и)ме – ΕΒΣ 5: 15б31, 23a2, иеротѣю (’Ιερόθεος) – ΕΒΣ 5: 61a9-10 иерофею – ΕΒΣ 647: $77v_{30}$. Επίσης, η ομάδα ιε- έχει σηματοδοθεί με ѥ-, є-, που πιθανότατα αποτελεί σημάδι ότι στη λαϊκή γλώσσα έτσι προσαρμόσθηκε[26]: ѥр(оγ)/с/(а)л(и)мскаго – ΕΒΣ 5: 27a1-2, ѥреи – ΣΑΕΤ 58: 35б42, ѥротѣю – ΕΒΣ 5: 61a17, 61va4, 62a12, ѥротѣꙗ – ΕΒΣ 5: 60vб26-27. Η μορφή иωсѣωва (ис корене иωсѣωва) – ΕΒΣ 647: 53_{18} ίσως παρουσιάζει γραφικό λάθος.

Η ομάδα ιο- αποδόθηκε με иω- / ію-[27]-: иωна – ΕΒΣ 5: 1б23, иωньноγ – ΣΑΕΤ 58: 19б27, иωсифь – ΕΒΣ 5: 18vб18-19, иωвь – ΕΒΣ 5: 30a18, иωвь – ΕΒΣ 647: $52v_{19}$, ююакимь – ΕΒΣ 5: 3a28.

Η ομάδα ιου- αποδόθηκε με ию-: июдеѥ – ΕΒΣ 5: 25a28. Σπανίζει η απόδοση με иоγ-: иоγстына – ΕΒΣ 5: 57б19, και παρουσιάζονται και παραδείγματα με оγ- ή ѫ-: сь оγстыною – ΕΒΣ 5: 57a26 сь ѫстиною – Μονή Πεκίου 49: 112v21-22.

Ανάλογα μόνο με αυτά τα προαναφερθέντα παραδείγματα φαίνεται ότι αυτές οι αρχικές ομάδες διατήρησαν τη λογοτεχνική παράδοση. Σπάνιες είναι οι αποδόσεις ανάλογα με τη λαϊκή προφορά.

Ο αντίστοιχος φθόγγος του ελληνικού αι στην παλαιοσλαβική ήταν е ή ѣ[28]. Στα σερβικά χειρόγραφα μηναία ο αντίστοιχος του ελληνικού αι ήταν е, δηλαδή ѥ и ѣ: ѥлисеи (<ἐλισσαῖος) – ΕΒΣ 5: 16б22[29], ѥгуп҃та (<αἴγυπτος) – ΕΒΣ 5: 27б31, ѥлисѣи – ΕΒΣ 647: 41_{16}, халдѣиска (<χαλδαίος) – ΣΑΕΤ 58: 28б22-23.

Το ελληνικό υ προσαρμόσθηκε με διάφορους τρόπους αρχίζοντας με παλαιοσλαβικά χειρόγραφα. Για να αποδοθεί το ελληνικό υ συνήθως χρησιμοποιείτο το σύμβολο у (“ижица”), αλλά εφόσον εκείνο προφερόταν ως *и,* έτσι και το *ижица* συχνά μπερδευόταν με το и. Επίσης συχνά το *ижица* μπερδευόταν με το оγ χωρίς τη φωνητική του αξία. Αν το и ήταν βραχύ και άτονο θα μπορούσε να μετατραπεί σε ь (ημίφωνο)[30]. Σε θέση μεταξύ των δύο φωνηέντων ή του φωνήεντος και συμφώνου το *ижица* προφερόταν ως в[31]. Στα χειρόγραφα σερβικής ορθοργαφίας το *ижица* πολύ τακτικά αλλαζόταν με оу, и, в[32]. Θεωρώ ότι δεν υφίσταται αναγκαία αναφορά όλων των παραδειγμάτων για να γίνει κατανοητή κατάσταση που επικρατούσε στα πα-

26 В. Јерковић, *Палеографска и језичка испитивања о Чајничком јеванђељу*, Нови Сад 1975, 65.

27 Προφέρεται με δύο τρόπους: *ијо-* (λογοτεχνικά) και *јо-* (λαϊκά).

28 В. Јерковић, *Палеографска и језичка испитивања,* 126.; Вайан, *Руководство по старославянскому языку*, 39.

29 Αρχικό *и-* εδώ, κατά τη γνώμη μου αποτελεί προστατευτικό στοιχείο. Και στο Ευαγγέλιο του Ασεμάν εμφανίζεται με το αρχικό *и*. Δες: Р. Јовићевић, *Лична имена у старословенском језику,* Београд 1992, 125.

30 А. Вайан, *Руководство по старославянскому языку,* 40.

31 С. Николић, *Старословенски језик, I,* Београд 1994, 35.

32 Ј. Стојановић, *Ортографија и језик Бјелопољског четворојеванђеља,* 150.

λαιά σερβικά μηναία.

Το ελληνικό υ έχει αποδοθεί με το у ή и: сѹмеѡнь (Συμεών) – ΕΒΣ 5: 27a2, 27va3, симеѡне –ΕΒΣ 5: 26б2, сир'скоѹю (Συρία) – ΕΒΣ 5: 15a15, кипариссомь (κυπάρισσος) ΕΒΣ 5: 15va7, мѵромь (μύρον) – ΕΒΣ 5: 3a14, 11б31, мѵромь – ΕΒΣ 647: $35v_{18}$, 23 миромь – ΕΒΣ 647: 27_{18}, сѹньклитъ (σύγκλητος) – ΕΒΣ 5: 18va5, вь тимьпанѣ (τύμπανον) – ΕΒΣ 5: 11vб12, вь тѵм'панѣ – ΕΒΣ 5: 51a14, кѵриаче (Κυριακός) – ΕΒΣ 5: 48va20.

Δεν σπανίζουν οι περιπτώσεις που το ελληνικό υ γράφεται με το γράμμα оу υ: ноѵм'фодоры (Νυμφοδώρα) – ΕΒΣ 5: 4vб11, тоѵмьпанѣхъ (τύμπανον) – ΕΒΣ 5: 15vб10-11, вь тоѵпанѣ – ΕΒΣ 647: 35v25, ΣΑΕΤ 58: 15vб33, соѵнклитъ – ΣΑΕΤ 58: 18б37, саоѵла (Παῦλος) – ΕΒΣ 5: 54a13 (είναι γνωστό ότι ο Απ. Παύλος πριν την αναστροφή στη Δαμασκό λεγόταν Σάβλος), вь оѵпостасехъ (υπόστασις) – ΕΒΣ 5: 62б30. Προκύπτει όμως και το παράδειγμα δίχως το αρχικό φωνήεν: вь постасехъ – ΕΒΣ 647: 78v12, , καθώς και το αντίστοιχο ю έναντι του ελληνικού υ: єгюпьта – ΕΒΣ 647: 65v21.

Ανάμεσα στα δύο φωνήεντα γράφεται *ижица* και έχει τη φωνητική αξία του в: кѵ(а)/г/(г)(є)лиѥ (ευαγγέλιον) – ΕΒΣ 5: 33a30; ύστερα από φωνήεν και έπειτα από σύμφωνο γράφεται και το у (= *в*) и в: кѵстатиѥ (Ἐυστάθιος) – ΕΒΣ 5: 30a6-7, кѵфимиѥ (Εὐφημία) – ΕΒΣ 647: 44_{18}, ав'тономе (Ἀυτόνομος) – ΕΒΣ 5: 8a26, павлоѵ (Παῦλος) – ΕΒΣ 5: 7va25, пев'гомь (πεύκη) – ΕΒΣ 5: 15va8, кѵдоѯиа (VΕυδόξιος) – ΕΒΣ 5: 49vб13-14, αλλά και το оѵ: клаоѵдиа (Κλαύδιος) – ΕΒΣ 5: 64б14

Το αντίστοιχο (reflex) ελληνικού υ μπορούσε και να απουσιάζει: кфимиѥ – ΕΒΣ 5: 23б7, ΣΑΕΤ 58: 23б2, кфимиа – ΕΒΣ 5: 25a3.

Ижица (= *в*) γραφόταν ακόμη και εκεί όπου το ελληνκό ανάλογο περιείχε το β: аѵраамоѵ (Ἀβραάμ) – ΕΒΣ 5: 32б14-15, гаѵрииль (Γαβριήλ) – ΕΒΣ 5: 22va6-7. Σε ίδιες λεξικές μορφές του ελληνικού ανάλογου β μπορούσε να ισοδυναμεί στο παλαιοσερβικό в: авраамоѵ – ΕΒΣ 5: 16б19-20, авраамоѵ – ΕΒΣ 647: 56_{5}, гавриль – ΕΒΣ 647: 43_{26}, ΣΑΕΤ 58: 21vб2.

Το όνομα του Προφήτη της Παλαιάς Διαθήκης εμφανίζεται με *Mojc-*, ακριβώς έτσι όπως προφέρεται από το λαό[33]: моисии (Μωσῆς, Μωϋσῆς) – ΕΒΣ 5: 12va7, моисеа – ΕΒΣ 5: 15a21, моисиискии – ΣΑΕΤ 58: 27a28. Συναντάται επίσης και καταγραφή *ижице* αντί το υ: моѵси – ΕΒΣ 647: 67_{16}.

Ижица, εκτός από το *и* (и, ы), σε μερικές λέξεις γραφόταν ακόμη εκεί όπου το αντίστοιχο ελληνικό είχε το η: кѵтоу (κῆτος) – ΕΒΣ 5: 31va27, кѵть – ΕΒΣ 5: 32vб23.

Όταν το ελληνικό υ βρησκόταν σε άτονη θέση και δεν ήταν μακρύ, θα μπορούσε να

33 В. Јерковић, *Палеографска и језичка испитивања*, 126.

αποδοθεί με το παλαιοσλαβικό ѣ[34], και τέτοια παραδείγματα κανείς μπορεί να βρεί στα παλαιοσλαβικά μηναία: тѣмиѩна (τυμίαμα) – ΕΒΣ 5: 36νб16.

Στα Μηναία αναφέρονται και μερικά ελληνικά δάνεια στα οποία διαφαίνεται το г καθώς στο ελληνικό αντίστοιχο δεν υφίσταται: кв'га (ἐύα) – ΕΒΣ 5: 2а10,– кѵга ΕΒΣ 5: 5а13, кѵжино – ΕΒΣ 5: 2νб21-22, кѵжиноѵ – ΕΒΣ 5: 80νб7, єѵжиноѵ – ΣΑΕΤ 58: 61νб34, нинєв'гита – ΕΒΣ 5: 31νб5 (Νιννευῆ), нинєв'гииноѵ – ΣΑΕΤ 58: 32б16-17, нинєѣгиѩа - ΕΒΣ 647: 55ν6, нинєѵгѵтѣнь – ΕΒΣ 5: 32νа3, лєѵгии (λευί, λευίς) – ΕΒΣ 5: 7а1. Αναφερόμενα παραδείγματα με το г εισήλθαν στην παλαιοσλαβική γλώσσα από τη λαϊκή γλώσσα[35].

Φθογγόγραμμα ѳ στην παλαιοσλαβική γλώσσα χρησιμοποιείτο για την απόδοση του ελληνικού θ σε αμετάφραστες ελληνικές λέξεις. Η προφορά του φθόγγου που είχε το σημάδι θ έμοιαζε με την σλαβική γλώσσα για αυτό το λόγο ήδη στην παλαιοσλαβική αυτό το σύμφωνο έχει αντικατασταθεί με εκείνο που στη σλαβική ήταν το πιο κοντινό του, σε περισσότερες περιπτώσεις στο т, και σπανίως σε ф, х, ʒ[36]. Στα παλαιοσλαβικά χειρόγραφα και ιδιαιτέρως στα κείμενα γραμμένα στην λαική γλώσσα, ολό και πιο πολύ γενικευόταν η γραφή με το т[37], αλλά με τη χρήση και του σημαδιού ѳ – δηλαδή ανάλογα με το ελληνικό πρωτότυπο και κυριλλική παράδοση.

΄Ετσι στα ερμηνευόμενα μηναία, το ελληνικό θ αντιστοιχεί στο ѳ: ѳимоѳєю (Τιμόθεος) – ΕΒΣ 5: 23а29, ѳєѡдора (Θεοδώρα) – ΣΑΕΤ 58: 13б32, ѳєѡдосиѩа (Θεοδόσιος) – ΣΑΕΤ 58: 18νа13, ѳєѡфана (Θεοφάνης) – ΕΒΣ 5: 33а16.

Εμφανίζεται και το παράδειγμα όπου έναντι του ελληνικού θ χρησιμοποιείται το ѳ αλλά και το т, ακόμη και το ф: амаѳиѣвь (Ἀμάθιος) – ΕΒΣ 5: 32б10-11, ѳєкла (Θέκλα) – ΕΒΣ 5: 38а7, тєк'ла – ΣΑΕΤ 58: 38а14, витанию (Βυθανία) – ΕΒΣ 5: 11а2-3, агафиѣ (Ἀγάθιος) – ΕΒΣ 5: 31б22-23,- агафиѩа и ѳєофиста - ΣΑΕΤ 58: 29νб11-12, скифискоѵю (scythicus) – ΕΒΣ 5: 14а2-3.

Σε μερικά παραδείγματα υπάρχει το ѳ έναντι του ελληνικού т : ѥ/ѳ/(аниѣ) (μετάνοια) – ΕΒΣ 5: 19νб14, ав'ѳоноѥ (Α᾽υτόνομος) – ΕΒΣ 5: 8νб20, кгупьѳа – ΣΑΕΤ 58: 42νа32, хариѳонє (Χαρίτων) – ΕΒΣ 5: 47б7-8, 48б28, 50б12.

34 А. Вайан, *Руководство по старославянскому языку*, 40, 53.
35 Р. Јовићевић, *Лична имена у старословенском језику*23.
36 А. М. Селищев, *Старославянский язык*, 97, 98.
37 Περί της σχέσης του ѳ : т σε μερικά παλαιοσερβικά χειρόγραφα δες: Ј. Стојановић, *Бјелопољско четворојеванђеље*, 152.

Το ελληνικό βραχύ *e* σε μερικές περιπτώσεις στα παλαιοσλαβικά έχει μεταφερθεί με το *o*[38]. Στα σερβικά μηναία αυτό γινόταν με ω ή ο: ωгεωн'ныим' (γέενα) – ΕΒΣ 5: 21б10-11, ѥдомѣ (VΕδέμ) – ΕΒΣ 5: 19va20.

Στα παλαιότερα χειρόγραφα εμφανίζεται και η παρεμβολή του *ф : п* и *п : ф*[39]. Και στα σερβικά χειρόγραφα μηναία συναντιέται το ф ως αντίστοιχο του ελληνικού π: ѳеωфисти (Θεοπίστη) –ΕΒΣ 5: 30б31, 31б21-22, арεωфиг'та (Ἀρεοπαγίτης) – ΕΒΣ 5: 58б4, арεωфагита – ΕΒΣ 5: 62a27-28, ΣΑΕΤ 58: 51б10-11, кофронима (Κοπρόνιμος) – ΕΒΣ 5: 76vб19, скѵфтрь (σκῆπτρον) – ΕΒΣ 5: 96б25 (σε σύγκριση με τα συνηθισμένα παραδείγματα скѵптрь – ΕΒΣ 647: 116_{28}, скипетрь – ΣΑΕΤ 58: 90a3).

Τα ονόματα των μαρτύρων Ευλαμπία (Евлампија) και Ευλάμπιος (Евлампије) προσαρμόσθηκαν με διάφορους τρόπους: иѥвлам'фиѥ – ΕΒΣ 647: 75б27, ѥвлам'пиѥ – ΕΒΣ 647: 75va15, єѵламьпиꙗ и єѵламьпиѥ – ΕΒΣ 647: 88v24, ѥлам'пи/є/ – ΕΒΣ 5: 75va20, иѥлам'пиѥ – ΕΒΣ 5: 75vб8-9, ѥламфиѥю – ΕΒΣ 5: 75б28, ѥѵлафиѥ (коуп'но сь крѣпкою) ѥѵлафиѥю – ΣΑΕΤУ 58: 53vб37-38, єѵлам'пїа и єѵлампїє – Πέκιο 49: 127_4, καθώς ξεχωρίζει η εκδοχή ѥламбыꙗ и ѥламбыѥ – ΕΒΣ 646: 81vб10.

Λιγοστεύουν οι περιπτώσεις που αποφεύγεται η απόδοση ελληνικών λέξεων από το πρωτότυπο και από το παλαιοσλαβικό κανόνα ή που φαίνεται ελληνική επιρροή. Θα παραθέσω μόνο χαρακτηριστικά παραδείγματα.

Στη μετάφραση ονόματος ’Αββακούμ, ’Αμβακούμ και λέξης ἄμβων και Νοέμβριος αντικατοπτρίζεται επιρροή της ελληνικής λαικής γλώσσας[40]: ам'вакоумомь – ΣΑΕΤ 58: 27va5, амвакоумомь – ΕΒΣ 5: 28va5-6, на ам'бонь – ΣΑΕΤ 58: 18б42[41], ноѥм'бра – ΕΒΣ 5: 18va21.

Στο όνομα ав(ь)тономь (Αὐτόνομος), το в ανακατεύεται με (το) н: анѳоно/м/(ь) – ΕΒΣ 5: 7a25, ан'тономе – ΕΒΣ 5: 7a29-30.

Το όνομα кодрать (Κόδρατος, Κοδρᾶτος) εμφανίζεται με το н που έχει εισχωρήσει μέσα αλλά και με δευτερεύον σύμφωνο ή χωρίς αυτο: кон'драта – ΕΒΣ 5: 34a9-10, кон'драть – ΕΒΣ 5: 34a11, кондрате – ΣΑΕΤ 58: 31a40-41[42].

Ίσως σε αυτά τα παραδείγματα (ав(ь)тономь, кодрать) φαίνεται η επιρροή της λαϊ-

38 А. Вайан, *Руководство по старославянскому языку*, 39.

39 Н. Родић, „Интерференција Ф : П и П : Ф“, Јужнословенски филолог, XXX/1-2, Београд 1973, 559-563.

40 Р. Јовићевић, *О именима – расправе и чланци*, Београд 1995, 139.

41 Р. Јовићевић, *Лична имена у старословенском језику*, 108. Η ομάδα μβ, μπ προσαρμόζονται ως *мб*.

42 „Σε αυτό το ελληνοποιημένο όνομα ρωμαϊκής καταγωγής (Quadratus) το -n- είναι δευτερεύον. Σε Супрасаљском зборнику – όπου εμφανίζεται 65 φορές – αυτό το όνομα είναι χωρίς το δευτερεύον -n-...” Р. Јовићевић, *О именима*, 153.

κής γλώσσας[43].

Παρομοίως είναι και με το όνομα κωнстан(ь)тинь (Κωνσταντῖνος): костан'динογ – ΕΒΣ 5: 16a28, костан'тинь – ΕΒΣ 5: 18б8, кон'стан'тине – ΕΒΣ 5: 18б20-21, коньстантине – ΣΑΕΤ 58: 18б23, костантина – ΕΒΣ 5: 22б3, коньстатинь – ΣΑΕΤ 58: 18б10 και με το επίθετο костан'тина – ΕΒΣ 5: 18va17-18. Όπως φαίνεται, εκτός από το παράδειγμα όπου αναφέρεται το δευτερεύον σύμφωνο, υπάρχουν παραδείγματα και δίχως αυτό άρα κάπου εισχωρεί και κάπου αλλού απουσιάζει το δευτερεύον σύμφωνο.

Το ελληνικό όνομα Δομέτιος προσαρμόσθηκε με το -н- που εισχωρήθηκε: при дометии – ΕΒΣ 5: 64б12.

Το όνομα елисаветь (Ἐλισάβετ) επίσης προσαρμόσθηκε με διάφορους τρόπους: елисав'ти (ονομαστική ενικού αριθμού) – ΕΒΣ 5: 35a25, елисавьфи (δοτική ενικού αρ.) – ΕΒΣ 5: 37a23, елисав'тѣ – ΕΒΣ 646: 38a25, елисавтѣ – Πέκιο 49: 80_{27}, елисавефы – Πέκιο 48: 128_{11}, елисав'фь (αιτιατική ενικού αρ.) – ΕΒΣ 5: 35б5. Αυτό το όνομα και στον κανόνα αλλά και στα σερβικά μνημεία εμφανίζεται με διαφορετικές καταλήξεις[44].

Το ελληνικό βραχύ α μεταφέρθηκε σε μερικά παραδείγματα όπως και στα παλαιοσλαβικά[45] με το о: погань (πάγανος) – ΕΒΣ 5: 22б4, поганые – ΕΒΣ 5: 95vб15, погань – ΣΑΕΤ 58: 21va4.

Η ομάδα -σρ- των ελληνικών συμφώνων (Ισραήλ) διατηρήθηκε και στα Μηναία: иср(ан)лѣви – ΕΒΣ 5: 1б19, αλλά εμφανίζεται και το αντίστοιχο (reflex) -зр-, κατά την ελληνική προφορά: из/р/(ан)лѣвомь – ΕΒΣ 5: 16va13, ενώ η ομάδα των συμφώνων -σβ- σηματοδοτήθηκε με -зв-: презвитера (πρεσβύτερος) – ΕΒΣ 5: 49vб12-13, презвитериа - ΣΑΕΤ 58: 44vб6.

Τα ελληνικά γγ προσαρμόσθηκαν σαν гг – όπως γραφόταν – ή σαν нг, ανάλογα με την ελληνική προφορά: агг(е)лскаıа – ΕΒΣ 5: 2a18, анг(е)лсци – ΕΒΣ 5: 25б14, анг(е)лсцин ΣΑΕΤ 58: 23va11.

Το ελληνικό (ο) αποδίδει το αντίστοιχο о και στα παλαιοσλαβικά και στα παλαιοσερβικά. Και στα παλαιοσλαβικά μηναία είναι το ίδιο αντίστοιχο (reflex): съ коустоднѣю – ΣΑΕΤ 58: 66vб1-2. Όμως, στην ΕΒΣ 5 παρουσιάζεται εξαίρεση ως προς το γράψιμο του оу αντί το о, κάτι που μαρτυρείται και στο Ευαγγέλιο του Βούκαν[46] (Вуканово јеванђеље): съ коустоуди – ΕΒΣ 5: 86a16-17.

43 Σε ξένα λεξικά πριν από οδοντικά και χειλικά σύμφωνα επιβάλλονται πολύ συχνά το *н* ή το *м* στη δική μας γλώσσα..." А. Белић, *Историја српског језика: Фонетика, речи са деклинацијом, речи са конјугацијом*. Επιμέλεια А. Младеновић. Η συλλογή του Αλεξάνδρα Белића, βιβλίο 4, Београд 1994, 130.

44 Р. Јовићевић, *Лична имена у старословенском,* 45-46; Р. Јовићевић, *О именима,* 133.

45 Вайан, *Руководство по старославянскому языку,* 39.

46 Н. Родић, „Лингвистичка адаптација грчких речи", 430.

Στην προσαρμογή λέξεων με το αρχικό ια-, ιε-, ιο-, ιου-, στα παλαιά σερβικά χειρόγραφα μηναία δεν παρατηρούνται παρεκκλίσεις από το ελληνικό πρωτότυπο και από τον παλαιοσλαβικό κανόνα. Στην καταγραφή του ονόματος της πόλεως Ιερουσαλήμ, καθώς και στο όνομα του μάρτυρα Ιεροθέου, είναι παρούσα η σερβική, λαϊκή προφορά. Το αντίστοιχο ελληνικού αι είναι το е ή ѣ, ενώ το υ αποδίδεται με διάφορους τρόπους: г, и, оу, в. Το ελληνικό θ αντιστοιχεί: ѳ, т, ф, μακρύ *е* αποδόθηκε με το ѡ ή о, βραχύ α με το о, φαίνεται η παρεμβολή του *ф : п*. Όλα αυτά αποδεικνύουν ότι όποιος επιτελεί την ανάλυση μετάφρασης των παλαιότερων σερβικών χειρόγραφων μηναίων πρέπει να το κάνει με επιμέλεια και αφοσίωση.

Phonetic Adaptation of Greek Words in the Old Serbian Manuscript Menaia

This paper presents the research results related to the analysis of phonetic adaptation of Greek words in old Serbian menaia. The examples in which either inconsistencies or multiple solutions occur in the process of adaptation of words of Greek origin, are in the focus of the research. In this paper a special attention is paid to the adaptation of initial groups: ια-, ιε-, ιο-, ιου-, the pronunciation of the Greek diphthong αι, the adaptation of Greek letter *u*, the translation of Greek θ, and other specific phenomena related to phonetics.

The paper aims at envisaging a model or pattern of adaptation of Greek origin words in the Serbian literacy.

Απο την Κοινη Παλαιοσλαβικη στις Συγχρονες «Εθνικες» Γλωσσες

Σταυρούλα Μαυρογένη
Επίκουρη Καθηγήτρια, Τμήμα Βαλκανικών, Σλαβικών και Ανατολικών Σπουδών, Πανεπιστήμιο Μακεδονίας

Αν παρακολουθήσει κανείς τα μέσα ενημέρωσης της Σερβίας και της Κροατίας το τελευταίο χρονικό διάστημα θα διαπιστώσει ότι βρίσκεται σε εξέλιξη ένας «πόλεμος» για την κυριλλική γραφή. Από μερίδα πολιτών προτείνεται να διεξαχθεί το λεγόμενο «δημοψήφισμα για την κυριλλική (referendum o ćirilici)», ώστε να αυξηθεί από το 30% στο 50% το ποσοστό των μειονοτικών σε μία περιοχή, προκειμένου να χρησιμοποιείται η γλώσσα τους ενώπιον των διοικητικών αρχών. Πρόκειται ουσιαστικά για διάταξη που αφορά του Σέρβους της πολύπαθης περιοχής του Βούκοβαρ. Της κίνησης για το «δημοψήφισμα για την κυριλλική» προηγήθηκαν βανδαλισμοί στις δίγλωσσες επιγραφές, δηλαδή στην κυριλλική και τη λατινική γραφή, στα δημόσια κτήρια της περιοχής. Ο «γλωσσικός πόλεμος» δίχασε την κροατική κοινωνία και ο Πρόεδρος της χώρας τον θεώρησε ως επιστροφή στο παρελθόν.

Τίθεται βεβαίως το ερώτημα πως ένα επίτευγμα του Μεσαίωνα έφθασε να διχάζει τις κοινωνίες του 21ου αιώνα; Είναι γνωστό ότι η γραφή στους σλαβικούς λαούς αποτέλεσε το μέσο για τον εκχριστιανισμό τους. Οι Θεσσαλονικείς αδελφοί Κύριλλος και Μεθόδιος μετέφρασαν την Αγία Γραφή στην *παλαιοσλαβική* γλώσσα, δημιουργώντας το πρώτο σλαβικό αλφάβητο, το *γλαγολιτικό*. Στους πρώτους αιώνες χρησιμοποιήθηκε τόσο το γλαγολιτικό όσο και το *κυριλλικό* αλφάβητο που ανέπτυξαν οι μαθητές των δύο Θεσσαλονικέων αδελφών. Στη γλώσσα αυτή μεταφράστηκαν διάφορα εκκλησιαστικά κείμενα και η ίδια μετατράπηκε σε εκκλησιαστική και λογοτεχνική γλώσσα (*црквенословенски језик*) για την πλειοψηφία των

Σλάβων.[1] Η γλώσσα αυτή δεν ήταν πλήρως κατανοητή στους διάφορους λαούς. Στη διάρκεια του 12ου αιώνα τα διάφορα κείμενα άρχισαν να εμπλουτίζονται με την εισδοχή διαφόρων στοιχείων της *δημώδους γλώσσας*. Με τον τρόπο αυτό εμφανίστηκαν οι διάφορες *συντάξεις* (*redakcija* ή *recenzija*) της κοινής παλαιοσλαβικής γλώσσας.

Στην περίπτωση της Σερβίας, οι προαναφερόμενες εξελίξεις είχαν ως αποτέλεσμα τη δημιουργία της *σερβοσλαβικής* γλώσσας (*српскословенски језик*). Στη γλώσσα αυτή γράφηκαν σημαντικά εκκλησιαστικά κείμενα, καθώς και διάφορα κείμενα των σέρβων ηγεμόνων. Στη διάρκεια του σερβικού μεσαιωνικού κράτους παγιώθηκε η χρήση της σερβοσλαβικής γλώσσας και της κυριλλικής γραφής.[2] Στα βόρεια και βορειοδυτικά της Βαλκανικής χερσονήσου οι εξελίξεις ήταν διαφορετικές. Στην κροατική σύνταξη της εκκλησιαστικής σλαβικής γλώσσας χρησιμοποιούνταν σχεδόν αποκλειστικά το γλαγολιτικό αλφάβητο. Χρησιμοποιήθηκε ακόμη και μία παραλλαγή του κυριλλικού αλφαβήτου, η οποία έγινε γνωστή ως *κροατική κυριλλική (bosančica)*. Λόγω όμως της ανυπαρξίας κροατικού μεσαιωνικού βασιλείου από τις αρχές του 12ου αιώνα (1102) και της ισχυρής επίδρασης της καθολικής εκκλησίας άρχισε να χρησιμοποιείται και αργότερα να γενικεύεται η χρήση του λατινικού αλφαβήτου. Ταυτόχρονα, άρχισε να ατονεί η επίδραση της κροατικής σύνταξης στην εκκλησιαστική σλαβική γλώσσα.[3]

Η κατάκτηση της Βαλκανικής από τους Οθωμανούς οδήγησε στον περαιτέρω γλωσσικό κατακερματισμό. Σ' αυτό συνέβαλαν και οι πληθυσμιακές ανακατατάξεις. Μετά τη Μεγάλη Μετανάστευση του 1690, σερβικοί πληθυσμοί εγκαταστάθηκαν σε περιοχές βόρεια του Σάβου και του Δούναβη. Η εξέλιξη αυτή διέκοψε τη σερβική μεσαιωνική φιλολογική παράδοση. Λόγω της απαγόρευσης της εκτύπωσης από τις αυστριακές αρχές, αλλά και της γενικότερης έλλειψης βιβλίων στη σερβική, άρχισαν να εισάγονται στις περιοχές αυτές βιβλία από τη Ρωσία. Στον 18ο αιώνα και μετά από πρόσκληση του σέρβου πατριάρχη έφθασαν στην περιοχή ρώσοι δάσκαλοι. Υπό τις συνθήκες αυτές η διδασκαλία άρχισε να διεξάγεται στη *ρωσοσλαβική γλώσσα*. Τη γλώσσα αυτή την αποδέχθηκαν οι Σέρβοι και την εμπλούτισαν αργότερα με δημώδη στοιχεία, δημιουργώντας την *σλαβοσερβική γλώσσα*. Η γλώσσα όμως αυτή δεν είχε σαφείς κανόνες και ήταν ακατανόητη για την πλειοψηφία του σερβικού αναγνωστικού κοινού.[4] Αντίστοιχη διάσπαση υπήρχε και στις κροατόφωνες περιοχές. Η

1 Maja Crnković, «Promišljanja o postanku glagoljice» , *Hrvatistika*, 6(2012), 47-63 και Stanišić Vanja «Staroslovenska dvoazbučnost i srpska i hrvatska redakcija staroslovenskog jezika», *Srpski jezik - studije srpske i slovenske*, 9/1-2(2004), 383-396.

2 Зоран Ранковић, «О српској редакцији старословенског језика», *Годишњак*, 5(2006), 93-103.

3 Marko Žagar, «Hrvatska pisma u srednjem veku», Stjepan Damjanović (επιμ.), *Povijest hrvatskoga jezika: Srednji vijek*, τ. Α΄, Ζάγκρεμπ 2009, 107-220, Benedikta Zelić Bućan, *Bosančica ili hrvatska ćirilica u srednjoj Dalmaciji*, Split 2000.

4 Pavle Ilić, «Standard language as an Instrument of Culture and the Product of National History», *History*

προέλαση των Οθωμανών συνέβαλε στην ανάπτυξη των τοπικών κροατικών διαλέκτων, οι οποίες δέχθηκαν τις επιρροές και άλλων γλωσσών. Στις στοκαβικές διαλέκτους υπήρχαν αρκετά δάνεια από την τουρκική, στις καϊκαβικές υπήρχαν δάνειες λέξεις από τη γερμανική, ενώ οι διάλεκτοι των παραθαλάσσιων περιοχών της Αδριατικής δέχθηκαν την επίδραση της ιταλικής γλώσσας.[5]

Ουσιαστικά, στις αρχές του 19ου αιώνα στις περιοχές όπου κατοικούσαν οι λαοί που αργότερα ενώθηκαν στο πλαίσιο της Γιουγκοσλαβίας δεν υπήρχε ενιαία γλώσσα. Υπήρχε ένα σύμπλεγμα τοπικών γλωσσικών παραλλαγών ή διαλέκτων που αλληλοεπικοινωνούσαν με κυμαινόμενους βαθμούς ευκολίας ή δυσκολίας, που εξαρτιόταν από τη γεωγραφική γειτνίαση ή τον βαθμό μόρφωσης των χρηστών.

Οι προσπάθειες για την κωδικοποίηση μιας κοινής γλώσσας για τους Νότιους Σλάβους συνδέθηκαν με την εθνική αφύπνιση των λαών της περιοχής. Δύο ήταν οι καθοριστικοί παράγοντες για τη γλωσσική σύγκλιση των νοτιοσλαβικών λαών. Η Ιλλυριστική κίνηση στην Κροατία με επικεφαλής τον Ljudevit Gaj και η μεταρρυθμιστική κίνηση του Vuk Karadžić στη Σερβία. Ο πρώτος διευκόλυνε την εγκατάλειψη της τσαϊκαβικής και της καϊκαβικής διαλέκτου που μιλιόταν τότε από την πλειοψηφία των Κροατών και την αποδοχή της στοκαβικής ως βάση για την περαιτέρω κωδικοποίηση της κροατικής γλώσσας. Ο δεύτερος, με την επικράτηση της φωνητικής ορθογραφίας και της δημοτικής γλώσσας βοήθησε στην επίλυση του γλωσσικού προβλήματος στη Σερβία. Οι κινήσεις αυτές οδήγησαν στη σύγκλιση των δύο γλωσσών, με σταθμό τη συμφωνία της Βιέννης (1850). Ωστόσο, οι συντάκτες της συμφωνίας δεν κατόρθωσαν να συμφωνήσουν στο ζήτημα της ονομασίας της γλώσσας. Η ονομασία *ιλλυρική* δεν ανταποκρινόταν στις επαναστατικές ιδέες των Σέρβων, ενώ η ονομασία *σερβική* δεν γινόταν αποδεκτή από τους οπαδούς της Ιλλυριστικής κίνησης.[6]

Οι μεταρρυθμίσεις του Karadžić έγιναν επίσημα αποδεκτές στο Πριγκιπάτο της Σερβίας το 1868. Στη Σερβία η γλώσσα ονομάστηκε *σερβική* και γραφόταν με το κυριλλικό αλφάβητο. Αντίθετα, στις αυστροουγγρικές περιοχές υπήρξαν διάφοροι πειραματισμοί. Στην κροατική Δίετα, το 1861, κατατέθηκαν διάφορες προτάσεις και τελικά, αποφασίστηκε η γλώσσα να ονομαστεί *γιουγκοσλαβική*, με ισότιμη χρήση του λατινικού και κυριλλικού αλφαβήτου. Λίγα χρόνια αργότερα και μετά την άρνηση των αυστριακών αρχών να δεχθούν την προαναφερόμενη ονομασία, το 1867, το ίδιο σώμα υιοθέτησε τον όρο *κροατική ή*

of Serbian Culture, Edgware 1995, σ. 41 κε, Aleksandra Mladenović, «O kontinuitetu u razvoju srpskog književnog jezika - do sredine XIX veka», *Zbornik Matice srpske za filologiju i lingvistiku*, 45/1-2(2002), 83-90.

5 Stjepan Damjanović (επιμ.), *Povijest hrvatskoga jezika*, τ. Α΄-Γ΄, Ζάγκρεμπ 2009.

6 Branka Tafra, «Značenje narodnog preporoda za hrvatski jezik», *Croatica et Slavica Iadertina*, 2(2007), 43-55,

σερβική γλώσσα.[7] Την κατάσταση αυτή ήλθε να περιπλέξει η προσπάθεια του κυβερνήτη της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης Benjamin Kallay να συγκροτήσει ένα ιδιαίτερο πολιτικό έθνος, το βοσνιακικό, με επίκεντρο τη γλώσσα. Το 1879 η γλώσσα διδασκαλίας στα σχολεία της Βοσνίας–Ερζεγοβίνης ονομάστηκε *zemaljski* [Landessprache] ή *bosanski jezik-βοσνιακή γλώσσα*. Οι αρχές προχώρησαν στην απαγόρευση της χρήσης των όρων *κροατική* και *σερβική* γλώσσα. Ένα χρόνο αργότερα, το 1880 εμφανίστηκε η πρώτη «Γραμματική της Βοσνιακής Γλώσσας». Η προσπάθεια αυτή΄διακόπηκε με το θάνατο του Kallay. Οι αυστριακές αρχές αποφάσισαν το 1907 να εγκαταλείψουν την ονομασία *βοσνιακή γλώσσα* και άρχισαν να χρησιμοποιούν για τη γλώσσα τον όρο *σερβο-κροατική*.[8]

Ουσιαστικά, πριν το 1918, παρά τη σύγκλιση που σημειώθηκε στην κωδικοποίηση μιας κοινής σερβοκροατικής γλώσσας, εντούτοις δεν υπήρχε αποκρυσταλλωμένη άποψη για την ονομασία της. Οι ονομασίες που χρησιμοποιήθηκαν ήταν απόρροια της αντίληψης του έθνους ως γλωσσικής κοινότητας. Από την άλλη πλευρά, η χρήση του λατινικού αλφαβήτου ταυτίστηκε με τους Κροάτες ή/και τους Καθολικούς, ενώ η χρήση του κυριλλικού με τους Σέρβους ή/και τους Ορθόδοξους.

Η δημιουργία του Βασιλείου των Σέρβων, Κροατών και Σλοβένων, το 1918, είχε ως αποτέλεσμα την εισαγωγή ενός νέου όρου. Στο πρώτο Σύνταγμα της χώρας ως επίσημη γλώσσα ορίστηκε η *σερβο-κροατο-σλοβενική*, ενώ επιτρεπόταν η χρήση και των δύο αλφαβήτων. Παράλληλα με την χρήση του όρου αυτού, χρησιμοποιούνταν οι όροι *γιουγκοσλαβική* ή, απλώς, *κροατική γλώσσα*. Ταυτόχρονα έγιναν προσπάθειες για τη σύνταξη ενιαίας γραμματικής στο πλαίσιο της λογικής «μία γλώσσα, μία γραφή, μία ορθογραφία». Οι προσπάθειες αυτές ανακόπηκαν με τη δημιουργία της Banovina Hrvatske και ενισχύθηκαν μετά την ίδρυση του δοσιλογικού Ανεξάρτητου Κράτους των Κροατών, στη διάρκεια του οποίου δόθηκε έμφαση στη διατήρηση της καθαρότητας της κροατικής γλώσσας και απαγορεύτηκε η χρήση του κυριλλικού αλφαβήτου. Ακόμη, θεσπίστηκαν ειδικές διατάξεις για την απαγόρευση των βλασφημιών, με το σκεπτικό ότι στόχευαν στη βαλκανοποίηση του κροατικού έθνους.[9]

Η διατήρηση του ενιαίου χαρακτήρα του γιουγκοσλαβικού κράτους μετά τον Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο έφερε σε πλεονεκτική θέση τη σερβοκροατική γλώσσα. Δεδομένου ότι το 73% των κατοίκων της χώρας ήταν σερβοκροατόφωνοι, η γλώσσα μετατράπηκε σε *lingua franca*

7 Vasilije Krestić, *Srpsko-hrvatski odnosi i jugoslovenska ideja u drugoj polovini XIX veka*, Βελιγράδι 1988, 153-157.

8 Tomislav Kraljačić, *Kalajev režim u Bosni i Hercegovini (1882-1903)*, Σαράγιεβο 1987, σ. 214 και 230-272.

9 Marko Samardžija, Hrvatski jezik, pravopis i jezična politika u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj, Zagreb 2008.

της Γιουγκοσλαβίας. Με τη συμφωνία του Νόβι Σαντ (1954), η *σερβοκροατική* ή *κροατοσερβική* γλώσσα θεωρήθηκε ως «η εθνική γλώσσα Σέρβων, Κροατών και Μαυροβουνίων». Η εναλλαγή του πρώτου επιθέτου προκρίθηκε για λόγους ισοτιμίας, ενώ ήταν θέμα ελεύθερης επιλογής η διάλεκτος (εκαβική ή ιεκαβική), καθώς και το αλφάβητο (λατινικό ή κυριλλικό) που θα χρησιμοποιούνταν. Παράλληλα, κρίθηκε σκόπιμη η καλλιέργεια των τοπικών χαρακτηριστικών της γλώσσας, γεγονός που στην πράξη συντηρούσε τις διαφορές που παρουσίαζε κατά τόπους η σερβοκροατική.[10] Αυτές ακριβώς τις διαφορές επεδίωξε να αναδείξει η *Διακήρυξη για τη θέση και το όνομα της κροατικής γλώσσας* (1967) που υπέγραφαν δεκαεννέα συνολικά ινστιτούτα και θεσμικά όργανα της Κροατίας, υποστηρίχθηκε ότι η *κροατική* και η *σερβική* αποτελούσαν δύο ξεχωριστές γλώσσες. Η *Διακήρυξη* δεν έγινε δεκτή, αλλά μία ομάδα σέρβων λογοτεχνών απάντησε με την *Πρόταση για σκέψη (Predlog za razmisljanje)* με την οποία υποστήριξαν την κροατική *Διακήρυξη*, ζητώντας από τα Κοινοβούλια της Κροατίας και της Σερβίας να εφαρμόσουν σε όλα τα επίπεδα και σε όλες τις δημοκρατίες την ισοτιμία όλων των γιουγκοσλαβικών γλωσσών και αλφαβήτων.[11] Ενδεχόμενη αποδοχή αυτής της πρότασης θα οδηγούσε σε πλεονεκτική θέση τη σερβική γλώσσα, καθώς οι σερβόφωνοι ήταν διπλάσιοι από τους κροατόφωνους.

Η διάλυση της Γιουγκοσλαβίας και η διαδικασία συγκρότησης νέων εθνικών κρατών μετέτρεψε εκ νέου τη γλώσσα σε βασικό στοιχείο δόμησης της νέας εθνικής ταυτότητας. Από το 1991 και μετέπειτα η διαδικασία απόκλισης των «εθνικών» γλωσσών από τη σερβοκροατική συμβάδισε με την απόσχιση των κρατών από τη Γιουγκοσλαβική Ομοσπονδία. Ουσιαστικά, «στη νοσταλγία της συγχώνευσης αντιπαρατάχθηκε η μέθη της διαφοροποίησης, που η πιο θεματική έκφρασή της είναι ο γλωσσικός εθνικισμός».

Από τον ενιαίο σερβοκροατόφωνο χώρο, πρώτοι οι Κροάτες αισθάνθηκαν την ανάγκη να αποστασιοποιηθούν από την σερβοκροατική παράδοση. Ο συμβολικός τρόπος αφορούσε την αποβολή του δεύτερου συνθετικού του όρου κροατοσερβική, καθώς και του κυριλλικού αλφαβήτου. Οι συνταγματικές διατάξεις που εισήγαγε η χώρα μετά την ανεξαρτησία της προέβλεπαν ότι «επίσημη γλώσσα της Δημοκρατίας της Κροατίας είναι η κροατική γλώσσα και η λατινική γραφή». Προβλεπόταν, ωστόσο, ότι σε τοπικό επίπεδο μπορούσε να χρησιμοποιηθεί παράλληλα με την κροατική γλώσσα και τη λατινική γραφή και κάποια άλλη γλώσσα ή το κυριλλικό αλφάβητο.[12] Ταυτόχρονα, ξεκίνησε στην Κροατία μια διαδικασία

10 R Greenberg, "The Politics of Dialects Among Serbs, Croats, and Muslims in the Former Yugoslavia", *East European Politics and Societies* 10/3(1996) 393-415.

11 Nick Miller, *The Nonconformists: Culture, Politics, and Nationalism in a Serbian intellectual circle, 1944-1991*, Βουδαπέστη-Νέα Υόρκη 2007, σ. 125 κε.

12 *Ustav Republike Hrvatske* (επιμ. Davorka Foretić), Zagreb 1996, σ. 11 (άρθρο 12)

εκκαθάρισης όλων των στοιχείων που παρέπεμπαν σε άλλες γλώσσες.[13] Επιστήμονες και επιστημονικά ιδρύματα επιδόθηκαν σε έναν αγώνα προκειμένου να πείσουν τόσο την κοινή γνώμη της χώρας όσο και διεθνώς για τη διαφορετικότητα της κροατικής γλώσσας, εισάγοντας τον όρο *kroatistika* για την επιστήμη που ασχολείται με την κροατική γλώσσα και λογοτεχνία.[14] Πολλοί από τους πρωτεργάτες του αγώνα αυτού μετείχαν στη σύνταξη της *Διακήρυξης* του 1967, όπως για παράδειγμα ο ακαδημαϊκός Dalibor Brozović, γλωσσολόγος, αλλά και αντιπρόεδρος του κόμματος του Φράνιο Τούτζμαν.[15] Οι *Δέκα θέσεις για την κροατική γλώσσα* που ο ίδιος είχε επεξεργαστεί από την εποχή της Κροατικής Άνοιξης αποτέλεσαν το πλαίσιο εντός του οποίου αναπτύχθηκε η συζήτηση για την κροατική γλώσσα. Ο κροάτης ακαδημαϊκός υποστήριξε ότι οι κροατικές, μουσουλμανικές, μαυροβουνιώτικες και σερβικές διάλεκτοι αποτελούσαν ένα *γλωσσικό διασύστημα*, το οποίο συνήθως ονομάζεται *κροατοσερβικό* ή *σερβοκροατικό*. Χρησιμοποίησε όμως πολιτικά επιχειρήματα για να πείσει ότι «η ονομασία κροατική στηρίζεται απλά στο θεμελιώδες δικαίωμα κάθε λαού να προσδιορίζει με το κυρίαρχο όνομά του τη γλώσσα που ομιλεί και χρησιμοποιεί».[16]

Οι σχετικές συζητήσεις οδήγησαν στην επαναξιολόγηση της θέσης της κροατικής γλώσσας από την περίοδο της σύγκλισης και μετέπειτα. Το επιστημονικό ίδρυμα *Κροατική Μέλισσα (Matica Hrvatska)* εξέδωσε το 1995 ειδικό *Μνημόνιο για την κροατική γλώσσα*, στο οποίο υποστήριξε ότι οι μεταρρυθμίσεις του Karadžić «διευκόλυναν τις επεκτατικές τάσεις του νεαρού σερβικού κράτους». Εκφράστηκε η άποψη ότι στις δύο Γιουγκοσλαβίες ασκείτο λεκτική βία για την αποδοχή της «υβριδικής ονομασίας σερβοκροατική [στην οποία] επέμεινε ιδιαίτερα η μεγαλο[ιδεατική] σερβική διοίκηση». Η *Κροατική Μέλισσα* κατέληγε με την έκκληση της αναγνώρισης του αναφαίρετου δικαιώματος του κροατικού λαού και κράτους στην ονοματοδοσία της «ιδιαίτερης κροατικής γλώσσας».[17] Την ίδια διαπίστωση ότι «ποτέ στην πραγματικότητα» η κροατική και η σερβική δεν αποτελούσαν μία γλώσσα επανέλαβε και η *Κροατική Ακαδημία Επιστημών και Τεχνών*. Η Ακαδημία εμπλούτισε τον σχετικό διάλογο με το επιχείρημα της διαφορετικής πολιτιστικής και γλωσσικής ιστορίας και λογοτεχνίας των Κροατών, η οποία στηρίχθηκε στον δυτικοευρωπαϊκό πολιτισμό, σε αντίθεση με εκείνη των Σέρβων που στηρίχθηκε στον βυζαντινό, ορθόδοξο πολιτισμό. Προκειμένου μάλιστα

13 Για τη διαδικασία αυτή, βλ. Snježana Kordić, *Jezik i nacionalizam u Hrvatskoj*, Ζάγκρεμπ 2010. Πρβλ. την 54 σελίδων κριτική του βιβλίου, Jurica Budja, „Prikaz knjige *Jezik i nacionalizam* Snježane Kordić“, *Časopis Instituta za hrvatski jezik i jezikoslovlje*, 36/2 (2010), 385–470

14 Ivan Branko Šamija i Dražen Lukačić, *Razlikovni rječnik srpskoga i hrvatskoga nazivlja. Rječnik hrvatskih i srpskih inačica*, Zagreb 1991, Vladimir Brodnjak, *Rječnik razlika između hrvatskoga i srpskoga jezika*, Zagreb 1992.

15 Marko Bagić, Sječanje na Dalibora Brozovića, *Hrvatistika*, 4(2010), 263-264.

16 Dalibor Brozović, “Deset teza o hrvatskome jeziku“, στο Stjepan Babić (επιμ.), *Hrvatski jezik u političkom vrtlogu*, Ζάγκρεμπ 1990, σ. 271-283.

17 Matica Hrvatska, *Promemorija o hrvatskome jeziku*, Δεκέμβριος 1995.

να τεκμηριώσει τη διαφορετικότητα της κροατικής και σερβικής γλώσσας η Ακαδημία χρησιμοποίησε μία συνταγή μαγειρικής από κατάλογο αυστριακής εταιρείας κατασκευής μαγειρικών σκευών. Κατά την κροατική Ακαδημία, οι Κροάτες μετείχαν για ιδεολογικούς και πολιτικούς λόγους στη διαδικασία διαμόρφωσης μίας γλώσσας, ενώ οι Σέρβοι αποδέχθηκαν τη διαδικασία αυτή μετά το 1918 «με στόχο να εξαλείψουν όλες τις κροατικές ιδιαιτερότητες, αλλά και τους Κροάτες ως λαό». Οι διαδικασίες αυτές επιχειρήθηκαν «με την ισχύ της κρατικής, πολιτικής και στρατιωτικής εξουσίας», αλλά δεν καρποφόρησαν εξαιτίας της ισχυρής πολιτικής και πολιτιστικής αντίδρασης των Κροατών.[18]

Σε πολιτικό επίπεδο υπήρξαν συνεχείς προσπάθειες υιοθέτησης ειδικού νόμου για τη γλώσσα οι οποίες όμως δεν καρποφόρησαν. Ωστόσο, το γενικότερο νομικό πλαίσιο που θεσμοθετήθηκε οδηγούσε στην εκκαθάριση της γλώσσας από τις ξένες επιρροές, ενώ το Υπουργείο Παιδείας ζήτησε από τους συντάκτες των σχολικών εγχειριδίων να αποφεύγουν τη χρήση ξένων λέξεων. Ταυτόχρονα, επιβλήθηκε ένα είδος λογοκρισίας που έπληξε ακόμη και επιστήμονες.[19] Την κατάσταση αυτή επιχείρησε να αλλάξει, τον Μάιο του 2012, η κυβέρνηση της χώρας με την απόφαση για την κατάργηση της *Επιτροπής για την τυποποίηση της λόγιας κροατικής γλώσσας [Vijeće za normu hrvatskoga standardnoga jezika]*.[20] Αν και η κροατική κυβέρνηση δεν δημοσιοποίησε το σκεπτικό που οδήγησε στη λήψη της συγκεκριμένης απόφασης, ήταν φανερό ότι στόχευε στην αντιμετώπιση του φαινομένου που η Snježana Kordić προσδιόρισε ως «μαζική γλωσσική υστερία σε μία πολιτική κατάσταση με λαϊκιστικά χαρακτηριστικά».[21]

Αλλαγές προς την κατεύθυνση της αλλαγής της ονομασίας της γλώσσας υπήρξαν και στη Σερβία. Το 1992 ως επίσημη γλώσσα ορίστηκε η σερβική στην εκαβική και την ιεκαβική προφορά της και ως γραφή το κυριλλικό αλφάβητο. Η πλειοψηφία των σέρβων επιστημόνων θεωρούσε ότι «από γλωσσολογικής πλευράς υπάρχει μία γλώσσα», η ταυτότητα της οποίας δεν θα έπρεπε να συγχέεται με την ονομασία της. Υποστήριζε ακόμη ότι οι «γλώσσες» αυξάνονταν λόγω πολιτικών σκοπιμοτήτων και ότι, εν πάση περιπτώσει, «η αντικατάσταση της ονομασίας 'σερβοκροατική' με την ονομασία 'σερβική' δεν προκάλεσε καμία αλλαγή

18 Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, *Hrvatski jezik poseban je slavenski jezik*, Ζάγκρεμπ 1996. Αν ακολουθήσει κάποιος την ίδια λογική παρατηρεί ότι από τις 1127 λέξεις του κειμένου της Ακαδημίας, μόλις πενήντα συνολικά από αυτές (πολλές από τις οποίες επαναλαμβάνονται όπως, πχ. η λέξη stoljeće που χρησιμοποιείται οκτώ φορές) μπορούν να θεωρηθούν ότι χρησιμοποιούνται στην κροατική γλώσσα, συμπεριλαμβανομένων και των λέξεων uvek-uvjek, reč-riječ κλπ που χρησιμοποιούνται στην ιεκαβική διάλεκτο.

19 Ήταν από την άποψη αυτή χαρακτηριστική η αποστροφή καθηγητή γλωσσολογίας του Ζάγκρεμπ ο οποίος ζητούσε από τους συντάκτες κροατικών περιοδικών να μην λογοκρίνουν τις συνεντεύξεις του. Βλ. αναλυτικότερα, Kordić, *Jezik i nacionalizam*, σ. 10-58.

20 Βλ. το ειδικό τεύχος του περιοδικού, *Jezik*, 60/2-4(2013).

21 Kordić, *Jezik i nacionalizam*, σ. 40.

στις ιδιότητες της συγκεκριμένης γλώσσας».[22] Ως εκ τούτου εξέφρασε την άποψη ότι η επιστήμη που ασχολείται με τη γλώσσα συνεχίζει να είναι η *serbokroatistica*. Προκειμένου να χαραχθεί η επίσημη πολιτική στο γλωσσικό ζήτημα, το 1997, μετά από πρόταση τριών Ακαδημιών, της Σερβίας, του Μαυροβουνίου και της Σερβικής Δημοκρατίας της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης, δημιουργήθηκε η *Επιτροπή για την τυποποίηση της σερβικής γλώσσας [Одбор за стандардизацију српског језика]*, οι θέσεις της οποίας δεν διέφεραν σημαντικά από τις κυρίαρχες απόψεις των σέρβων επιστημόνων.[23]

Οι σέρβοι γλωσσολόγοι στηρίχθηκαν ουσιαστικά στην άποψη του Dixon ότι «η λέξη 'γλώσσα' χρησιμοποιείται με δύο πολύ διαφορετικούς τρόπους. Πρόκειται, πρώτον, για την πολιτική χρήση, όπου κάθε έθνος ή κάθε φυλή επιθυμεί να ισχυρίζεται ότι ομιλεί μία διαφορετική γλώσσα από τους γείτονές του. Και, δεύτερον, τη γλωσσολογική χρήση, όπου δύο τύποι ομιλίας οι οποίοι είναι μεταξύ τους κατανοητοί θεωρούνται διάλεκτοι της ίδιας γλώσσας».[24] Υπήρξαν όμως και διαφορετικές αντιλήψεις τις οποίες επιχείρησε να εκφράσει και το *Κίνημα για την ανακίνηση της Σερβολογίας [Покрет за обнову србистике]*. Το κίνημα αυτό ιδρύθηκε στην Πρίστινα, το 1997, και ένα χρόνο αργότερα εξέδωσε τη *Διακήρυξη για τη σερβική γλώσσα [Слово о српском језику]*. Οι θιασώτες των αντιλήψεων αυτών υποστήριξαν ότι «η σερβική γλώσσα ομιλούνταν και ομιλείται από τους εθνοτικούς Σέρβους όλων των θρησκειών, Ορθοδόξων, Καθολικών, Μουσουλμάνων», έχει «δύο ισότιμες προφορές, την εκαβική και την ιεκαβική» και «δύο γραφές, την κυριλλική και τη λατινική». Ταυτόχρονα, τάχθηκαν υπέρ της αναβίωσης της *srbistika*, ως επιστήμης για τη μελέτη της σερβικής γλώσσας.[25] Οι θέσεις του κινήματος δεν έγιναν αποδεκτές από τα θεσμικά όργανα και τους επιστημονικούς φορείς της Σερβίας, με εξαίρεση την αυτοανακηρυχθείσα εξόριστη κυβέρνηση της Σερβικής Κράινα [Srpska Krajna] η οποία είχε εγκατασταθεί στη Βοϊβοντίνα μετά την ανακατάληψη της περιοχής από τον κροατικό στρατό, το 1995. Αυτοί οι δύο φορείς οργάνωσαν, το 2007, συνέδριο με τίτλο «Το σερβικό ζήτημα και η srbistika», στο οποίο εξέφρασαν τη δυσαρέσκειά τους για την ηθική και οικονομική στήριξη που παρείχε η σερβική κυβέρνηση στη serbokroatistica.[26]

Γίνεται από τα προαναφερόμενα σαφές ότι το ζήτημα του προσδιορισμού της ονομασίας της γλώσσας και της επιστήμης που ασχολείτο μ' αυτή δεν προκάλεσε σημαντικές διαμάχες στη Σερβία. Δεν συνέβη όμως το ίδιο με τη χρήση του αλφαβήτου. Οι διαμάχες ασφαλώς

22 Ranko Bugarski, *Jezik u društvenoj krizi*, Βελιγράδι 1997, Pavle Ivić, «Jezičko planiranje u Srbiji danas», *Jezik danas*, 3/9(1999), 5-10.
23 http://rastko.rs/filologija/odbor/odluka001_c.html
24 Robert Dixon, *The Rise and Fall of Language*, Cambridge 1997, p. 6.
25 «Slovo o srpskom jeziku», *Srbistika*/*Serbica* I/2-3(1998), 41-49.
26 Петар Милосављевић-Момчило Суботић, *Србистика. Зборник радова 1-3*, Ваљево 2007-8.

προκλήθηκαν από την υποχώρηση της χρήσης της κυριλλικής γραφής έναντι της λατινικής. Από την άποψη αυτή ήταν ενδεικτικοί οι τίτλοι των υπέρμαχων της κυριλλικής: «Η σερβική γλώσσα υπό την κατοχή της λατινικής», «Η προδοσία της σερβικής γραφής», «Οι Σέρβοι χάνουν τη γραφή τους», «Το λυκόφως της σερβικής κυριλλικής». Οι διαμάχες αυτές συνεχίζονται, ιδιαίτερα στη Βοϊβοντίνα, όπου ιδρύθηκε σύνδεσμος για την προστασία της κυριλλικής και πρότεινε την υιοθέτηση σχετικού νομικού πλαισίου, χωρίς ωστόσο η άποψη αυτή να γίνει αποδεκτή.[27]

Οι γλωσσικές διαμάχες μεταξύ Σέρβων και Κροατών για την ονομασία της γλώσσας αλλά και τη χρήση του αλφαβήτου μεταφέρθηκαν και στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη όπου διαβιούσαν συμπαγείς σερβικοί και κροατικοί πληθυσμοί. Στις αρχές της δεκαετίας του 1990 ξέσπασαν στην περιοχή πολεμικές συγκρούσεις. Οι Σέρβοι, που σχημάτισαν στο έδαφος της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης τη Σερβική Δημοκρατία, ανακήρυξαν ως επίσημη «τη σερβική γλώσσα της ιεκαβικής και εκαβικής διαλέκτου και την κυριλλική γραφή». Στο πρώτο, μάλιστα, χρονικό διάστημα η πολιτική ηγεσία της Σερβικής Δημοκρατίας τάχθηκε υπέρ της επίσημης χρήσης της εκαβικής διαλέκτου. Ωστόσο, το Κοινοβούλιό της επανέφερε τη χρήση και των δύο διαλέκτων και διατήρησε την κυριλλική ως επίσημη γραφή.[28]

Οι ρυθμίσεις αυτές ίσχυσαν στο τμήμα που έλεγχαν οι Σέρβοι. Στο υπόλοιπο τμήμα της χώρας οι Κροάτες και οι Μουσουλμάνοι σχημάτισαν την κρατική οντότητα με την επωνυμία Ομοσπονδία Βοσνίας-Ερζεγοβίνης. Σ' αυτό το τμήμα της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης υπήρξαν διαφορετικές ρυθμίσεις. Στο πρώτο Σύνταγμα του 1993 οριζόταν ως επίσημη γλώσσα «η σερβοκροατική, ήτοι η κροατοσερβική γλώσσα στην ιεκαβική της προφορά», ενώ διακηρυσσόταν η ισοτιμία των δύο αλφαβήτων.[29] Η συγκεκριμένη ρύθμιση προκάλεσε την αντίδραση μερίδας μουσουλμάνων διανοούμενων, οι οποίοι ζήτησαν την ισότιμη χρήση και της *βοσνιακής γλώσσας (bosanski jezik)*. Τον Σεπτέμβριο του ίδιου έτους συνήλθε η *Α΄ Βοσνιακική Συνέλευση (Bošnjački sabor)*, η οποία αποφάσισε τη χρήση του όρου *Βοσνιάκος (Bošnjak,* πληθ. *Bošnjaci)* ως εθνικού προσδιορισμού για τους μουσουλμανικούς πληθυσμούς της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης. Τον Σεπτέμβριο του 1993 εισήχθη συνταγματική τροποποίηση, η οποία προέβλεπε ότι «στη Βοσνία-Ερζεγοβίνη χρησιμοποιείται η τυποποιημένη λόγια γλώσσα στην ιεκαβική προφορά των συστατικών της εθνών, η οποία μπορεί να προσδιοριστεί με μία

27 Dragoljub Zbiljić (επιμ.), *Srbi gube svoje pismo. Izlaganja sa simpozijuma «Današnji položaj pisma srpskog jezika i kako (sa)čuvati ćirilicu u srpskom narodu i njegovom jeziku»*, Novi Sad 2005, «Документи удружења за заштиту ћирилице српског језика Ћирилица», *Језик данас*, 19-20(2004), 44-50 και *Језик данас*, 21-22(2005), 47-49.

28 Milan Šipka, *Standardni jezik u Bosni i Hercegovini*, σ. 275-278, Vladislav Sotirović, «Politolingvistika i raspad Jugoslavije», *Nova srpska politička misao*, 14 Νοεμβρίου 2008.

29 *Ustav Republike Bosne i Hercegovine*, Σαράγιεβο 1993, άρθρο 4.

από τις τρεις ονομασίες: βοσνιακή, σερβική και κροατική».[30] Λίγους μήνες αργότερα, τον Απρίλιο του 1994 οι Βοσνιάκοι αναγνωρίστηκαν από το Σύνταγμα της χώρας ως συστατική εθνότητα της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης και η χρήση του όρου αυτού επικυρώθηκε με τη Συνθήκη του Ντέιτον, τον Νοέμβριο του 1995.[31]

Η «νέα» γλώσσα σύντομα απέκτησε γραμματική, συντακτικό και κανόνες ορθογραφίας. Το λεξιλόγιό της άρχισε να εμπλουτίζεται με αρχαϊκά και αραβικά στοιχεία.[32] Η χρήση όμως του όρου *βοσνιακή* προκάλεσε την αντίδραση τόσο των Σέρβων όσο και των Κροατών, οι οποίοι δεν αμφισβήτησαν το δικαίωμα των Βοσνιάκων για μία «εθνική» γλώσσα, αλλά θεώρησαν ανακόλουθο τον όρο *βοσνιακή* (αντί του *βοσνιακική*).[33] Οι αντιδράσεις των Κροατών και των Σέρβων της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης οδήγησαν σε συμβιβασμό και στο Σύνταγμα της χώρας που υιοθετήθηκε με τη Συνθήκη του Ντέιτον δεν υπήρξαν αναφορές σχετικές με την επίσημη γλώσσα και το αλφάβητο. Με τον τρόπο αυτό η διευθέτηση του ζητήματος μεταφέρθηκε στις δύο οντότητες της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης. Έτσι, στο Σύνταγμα της Ομοσπονδίας της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης, της λεγόμενης και κροατομουσουλμανικής οντότητας, αναφέρεται ότι «οι επίσημες γλώσσες είναι η κροατική και η βοσνιακή. Επίσημη γραφή είναι η λατινική. Οι υπόλοιπες γλώσσες μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως μέσο επικοινωνίας και διδασκαλίας».[34] Οι ιθύνοντες της Σερβικής Δημοκρατίας απέφυγαν να αναγνωρίσουν την ύπαρξη κροατικής και βοσνιακής ή βοσνιακικής γλώσσας και υιοθέτησαν μία μεσοβέζικη λύση. Η σχετική συνταγματική τροπολογία ανέφερε ότι «οι επίσημες γλώσσες στη Σερβική Δημοκρατία είναι: η γλώσσα του σερβικού έθνους, η γλώσσα του βοσνιακικού έθνους και η γλώσσα του κροατικού έθνους». Όρισαν όμως ως επίσημη γραφή τόσο τη λατινική όσο και την κυριλλική.[35] Τέλος, ο καταστατικός χάρτης της διαφιλονικούμενης περιοχής του Brčko, στην οποία ισχύει ιδιαίτερο καθεστώς, ορίζει την ισοτιμία της «βοσνιακής, σερβικής και κροατικής γλώσσας, καθώς και της λατινικής και κυριλλικής γραφής».[36]

Σε νομικό επίπεδο οι ιθύνοντες των τριών εθνοτήτων κατόρθωσαν, με συμβιβαστικές λύσεις, να διευθετήσουν το ζήτημα της γλώσσας και της αλφαβήτου. Στο επίπεδο, όμως,

30 Službeni list republike BiH 1993b

31 Šipka, *Standardni jezik*.

32 Dževad Jahić, *Gramatika bosanskog jezika [Γραμματική της βοσνιακής γλώσσας]*, Zenica 2000, Senahid Halilović, *Pravopis bosanskog jezika [Ορθογραφία της βοσνιακής γλώσσας]*, Σαράγιεβο 1996, *Simpozij o bosanskom jeziku [Συμπόσιο για τη βοσνιακή γλώσσα]*, Σαράγιεβο 1999.

33 Dalibor Brozović, «Odnos hrvatskog i bosanskog odnosno bošnjačkog jezika», *Jezik* 47/1(1999), 13-16, Odbor za standardizaciju srpskog jezika, *Tri pitanja i tri odgovora*, Βελιγράδι 1998.

34 Šipka, *Standardni jezik,* σ. 278, *Ustav Bosne i Hercegovine*, Σαράγιεβο 1995, *Ustav Federacije Bosne i Hercegovine*, άρθρο 6. Βλ. ακόμη Šimun Musa, «Hrvatski jezik u Bosni i Hercegovini s obzirom na njegov zakonski i stvarni položaj u društvu», *Filologija*, 48(2007), 115-134.

35 *Ustav Republike Srpske,* άρθρο 7.

36 *Statut Distrikta Brčko*, άρθρο 7.

της εκπαίδευσης η κατάσταση περιπλέχθηκε, αφού οι μαθητές καλούνταν να διδαχθούν τη βοσνιακή, την κροατική ή τη σερβική γλώσσα ανάλογα με την περιοχή στην οποία βρισκόταν το σχολείο τους. Στα σχολεία της Σερβικής Δημοκρατίας συνέχισε να διδάσκεται το μάθημα της *σερβικής γλώσσας*. Στα σχολεία αντίθετα της Ομοσπονδίας, το 1995 άρχισε να διδάσκεται γνωστικό αντικείμενο με την ονομασία *βοσνιακή, κροατική και σερβική γλώσσα και λογοτεχνία*. Υπό την πίεση της διεθνούς κοινότητας άρχισαν στις αρχές της δεκαετίας του 2000 οι διαδικασίες για την υιοθέτηση κοινού προγράμματος σπουδών. Η εξέλιξη αυτή είχε ως αποτέλεσμα στα σχολεία της Ομοσπονδίας να εισαχθεί το μάθημα της *μητρικής γλώσσας*, στο πλαίσιο του οποίου θα εξετάζονταν οι διαφορές και οι ομοιότητες των τριών γλωσσικών παραλλαγών και να διδάσκονται και τα δύο αλφάβητα.[37] Ουσιαστικά, οι αρχές της Ομοσπονδίας ήταν εκείνες που επέμειναν στη μελέτη, μέσω του *Ινστιτούτου για τη γλώσσα [Institut za jezik]* του Σαράγιεβου, και τη διδασκαλία και των τριών παραλλαγών της γλώσσας, ενώ η Σερβική Δημοκρατία συνέχισε την πρακτική της διδασκαλίας της σερβικής γλώσσας. Προς την ίδια κατεύθυνση και για τις ανάγκες των αποδήμων από τη Βοσνία-Ερζεγοβίνη εκδόθηκε το *Εγχειρίδιο ορθογραφίας της βοσνιακής/κροατικής/σερβικής γλώσσας με βασικές αρχές γραμματικής*.[38] Τέλος, το μάθημα της *βοσνιακής γλώσσας*, παρά τις αντιρρήσεις που εκφράστηκαν για την ονομασία του, εισήχθη στα σχολεία της Σερβίας, το 2013, στο πλαίσιο της προστασίας των δικαιωμάτων της βοσνιακικής μειονότητας που διαβιεί στη σερβική επικράτεια.

Η τελευταία πράξη της ανάδειξης μίας νέας «εθνικής» γλώσσας στον πρώην γιουγκοσλαβικό χώρο συντελέστηκε στο Μαυροβούνιο. Οι απόψεις εκείνων που ήθελαν τους Μαυροβούνιους να συγκροτούνται ως ένα ιδιαίτερο έθνος δεν είχαν σημαντική απήχηση κατά την περίοδο της συνύπαρξης της χώρας με τη Σερβία. Στο πρώτο Σύνταγμα του Μαυροβουνίου, ως μέλος της τότε Ομόσπονδης Δημοκρατίας της Γιουγκοσλαβίας, αναγνωριζόταν ως επίσημη η «ιεκαβική διάλεκτος της σερβικής γλώσσας», αλλά και η ισοτιμία των δύο αλφαβήτων.[39] Στις αρχές της δεκαετίας του 2000 ο υπέρμαχος της γλωσσικής ιδιαιτερότητας Vojislav Nikčević, πέραν της εκδοτικής του δραστηριότητας, προχώρησε στην ίδρυση του *Ινστιτούτου για την μαυροβουνιώτικη γλώσσα και τη λεξικογραφία [Institut za crnogorski jezik i jezikoslovlje]*, με στόχο την ανάπτυξη της *montenegristica*, της επιστήμης για τη μελέτη της μαυροβουνιώτικης γλώσσας.[40]

37 Σταυρούλα Μαυρογένη, *Εκπαιδευτική μεταρρύθμιση και εθνικισμός. Η περίπτωση των χωρών της πρώην Γιουγκοσλαβίας*, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 315-316.

38 Hadžem Hajdarević-Aida Kršo, *Pravopisni priručnik bosanskog/hrvatskog/srpskog jezika sa osnovama gramatike [Εγχειρίδιο ορθογραφίας της βοσνιακής/κροατικής/σερβικής γλώσσας με βασικές αρχές γραμματικής]*, Σαράγιεβο 2013.

39 *Ustav Crne Gore*, Četinje 1992, άρθρο 9.

40 Žarko Đurović, Osvrt na stavove o naučnome doprinosu akademika Vojislava P. Nikčevića, *Lingua Mon-*

Η ανεξαρτησία του Μαυροβουνίου επανέφερε στο προσκήνιο τις απόψεις για τη διαφορετικότητα της μαυροβουνιώτικης γλώσσας. Ακολουθώντας γνώριμους ως προς τη συγκρότηση των εθνών δρόμους, προέβαλαν την ανάγκη ανάδειξης αυτής της διαφορετικότητας. Στο πρώτο Σύνταγμα του ανεξάρτητου Μαυροβουνίου (2007) υιοθετήθηκε η «μαυροβουνιώτικη γλώσσα ως επίσημη γλώσσα του Μαυροβουνίου» και κατοχυρώθηκε η ισοτιμία των δύο αλφαβήτων. Επετράπη ακόμη η επίσημη χρήση της σερβικής, της κροατικής και της βοσνιακής γλώσσας. Τον Ιανουάριο του 2008 η κυβέρνηση της χώρας σχημάτισε ειδική *Επιτροπή για την κωδικοποίηση της μαυροβουνιώτικης γλώσσας [Savjet za standardizaciju crnogorskog jezika]*. Έργο της επιτροπής ήταν η σύνταξη εγχειριδίου ορθγραφίας, λεξικού και γραμματικής της μαυροβουνιώτικης γλώσσας. Λόγω όμως των διαφωνιών μεταξύ των μελών της, η επιτροπή δεν κατόρθωσε να ολοκληρώσει το έργο που της είχε ανατεθεί.[41] Λίγο αργότερα το υπουργείο Παιδείας και Επιστημών συνέστησε νέα τριμελή επιτροπή καθηγητών οι οποίοι δεν είχαν ως μητρική τους γλώσσα τη μαυροβουνιώτικη, αλλά δίδασκαν στα Πανεπιστήμια του Νόβι Σαντ της Βοϊβοντίνα, του Ζάγκρεμπ της Κροατίας και του Lavov της Ουκρανίας. Η νέα επιτροπή ολοκλήρωσε το έργο της και το 2009 εκδόθηκε από το Υπουργείο Παιδείας και Επιστημών το πρώτο εγχειρίδιο ορθογραφίας και λεξικογραφίας της μαυροβουνιώτικης γλώσσας.[42]

Η κωδικοποίηση της μαυροβουνιώτικης γλώσσας προκάλεσε διάφορες αντιδράσεις, οι οποίες, κατά τους θιασώτες της διαφορετικότητας της γλώσσας, οφείλονταν στην έλλειψη προετοιμασίας για την υποδοχή της. Διατυπώθηκε, μάλιστα, ο ισχυρισμός ότι «μία σημαντική μερίδα γλωσσολόγων δύσκολα κατορθώνει να απαλλαγεί από την ιστορική επιστημονική παράδοση».[43] Οι αντιδράσεις αυτές δεν έκαμψαν τους υπέρμαχους της μαυροβουνιώτικης γλώσσας, η επιχειρηματολογία των οποίων παραπέμπει στη διαμάχη Βουλγάρων και Σλαβομακεδόνων για την εθνική ταυτότητα των τελευταίων. Το αποκορύφωμα του παραλογισμού της διαμάχης αυτής αποτέλεσε το επικό ποίημα, *Το στεφάνι του όρους*. Το ποίημα γράφηκε από τον μητροπολίτη Μαυροβουνίου Petar II Petrović Njegoš, εκδόθηκε στη Βιέννη, το 1847 και υμνεί τους αγώνες του σερβικού λαού κατά των Οθωμανών. Ωστόσο, οι θιασώτες της ιδιαίτερης μαυροβουνιώτικης ταυτότητας θεωρούν ότι το έπος υμνεί το μαυροβουνιώτικο και όχι το σερβικό έθνος. Όπως είχε επισημάνει παλαιότερα ο Slobodan Tomović, «ο Njegoš χρησιμοποιεί τους όρους ‘Μαυροβούνιοι’ και ‘Μαυροβούνιος’ σε όλες τις περιπτώσεις που οι λογοτεχνικοί ήρωές του απευθύνονται άμεσα στις συνελεύσεις ή τους συγχρόνους τους, σε αντίθεση με τη χρήση του όρου ‘Σέρβος’ που χρησιμοποιεί ο ποιητής

tenegrina, 1(2008), 5-52.

41 Rajka Glušića, «O restandardizaciji crnogorskog jezika», *Studii Slabistici* 8(2011), 271-278.

42 *Pravopis crnogorskog jezika i rječnik crnogorskog jezika (pravopisni rječnik)*, Podgorica 2009.

43 Adnan Čirgić, *Crnogorski jezik u prošlosti i sadašnjosti*, Podgorica 2011, σ. 7-9.

για να ανακαλέσει νοσταλγικά στη μνήμη του τις εικόνες ενός μακρινού (φαντασιακού) παρελθόντος».[44] Το γεγονός ότι ο Njegoš φέρεται να παραπέμπει στο ένδοξο παρελθόν ενός «άλλου» λαού για να εμψυχώσει τον λαό του δεν φαίνεται να προβληματίζει τους οπαδούς των απόψεων αυτών. Άλλωστε, οι ίδιοι, μολονότι θεωρούν το κείμενο του Njegoš ως την αυθεντικότερη έκφραση της μαυροβουνιώτικης γλώσσας, προχώρησαν στην «απόδοση» του *Στεφανιού του όρους* στη «νέα» μαυροβουνιώτικη γλώσσα.

Όπως και στην περίπτωση του εκπαιδευτικού συστήματος της Βοσνίας-Ερζεγοβίνης έτσι και σ' αυτό του Μαυροβουνίου οι ρυθμίσεις δημιούργησαν διάφορα προβλήματα. Αρχικά υιοθετήθηκε η ρύθμιση οι μαθητές να διδάσκονται το μάθημα της *μητρικής γλώσσας* και αυτό το γνωστικό αντικείμενο διατηρήθηκε μέχρι το σχολικό έτος 2010/11.[45] Ένα χρόνο αργότερα υπογράφηκε συμφωνία μεταξύ της κυβέρνησης και της αντιπολίτευσης, σύμφωνα με την οποία το μάθημα έλαβε την ονομασία *Μαυροβουνιώτικη-σερβική, βοσνιακή, κροατική γλώσσα και λογοτεχνία*.[46] Η συμφωνία έλαβε νομοθετική ισχύ μετά την υιοθέτησή της από το Κοινοβούλιο της χώρας, τον Σεπτέμβριο του 2011. Νέες περιπλοκές δημιουργήθηκαν το καλοκαίρι του 2013 όταν το Συνταγματικό Δικαστήριο της χώρας απέρριψε τη σχετική ρύθμιση.[47] Ωστόσο, η κυβέρνηση της χώρας θεώρησε ότι η σχετική συμφωνία μεταξύ της κυβέρνησης και της αντιπολίτευσης του 2011 υπογράφηκε στο πλαίσιο των συνομιλιών του Μαυροβουνίου με την Ευρωπαϊκή Ένωση και δεν έλαβε υπόψη της την απόφαση του Συνταγματικού Δικαστηρίου.[48]

Γίνεται από τα προαναφερόμενα σαφές, ότι μετά την κατάρρευση του κομμουνιστικού καθεστώτος στα διάδοχα κράτη αυξήθηκε η γενική ανησυχία και ανασφάλεια και η εθνική ιδέα ανέλαβε τον ρόλο της συλλογικής ενοποίησης. Σε συνθήκες έντονης πίεσης, οι άνθρωποι υπερεκτίμησαν την προστασία που τους παρείχε η εθνική ομάδα. Στο πλαίσιο αυτό, ενώ οι Θεσσαλονικείς Αδελφοί χρησιμοποίησαν τη γλώσσα και τη γραφή προκειμένου να διαφωτίσουν τους σλαβικούς λαούς, αρκετούς αιώνες αργότερα η γλώσσα και η γραφή άρχισε να χρησιοποιείται εκ νέου ως βασικό στοιχείο της εθνικής ταυτότητας των εθνικών κρατών. Με τον τρόπο αυτό επανασηματοδότησε τις νέες συλλογικότητες και διευκόλυνε τη χάραξη διαχωριστικών γραμμών έναντι του «Άλλου».

44 S. Tomović, «Komentar GV», *Predgovor komentaru Gorskog vijenca*, Nikšić 1986 και V. Nikčevic, «Mažuranic i Njegoš o Crnoj Gori i Crnogorcima», *Kroatističke studije*, Ζάγκρεμπ 2002, σ. 311–312

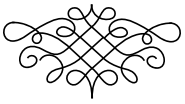
45 «Za sada u nastavi ostaje predmet maternji jezik», *Bicent*, 1 Σεπτεμβρίου 2010.

46 «Postignut dogovor: Crnogorski-srpski, bosanski, hrvatski», *Vijesti*, 8 Σεπτεμβρίου 2011.

47 http://www.ustavnisud.me/slike/ustavnisud/Odluke/Odluka%20U-I%20br%20%2039-11%20i%203-12.doc

48 «Ministarstvo prosvjete: Nastavni predmet crnogorski-srpski, bosanski, hrvatski jezik i književnost izučavaće se kao i do sada», *Pobjeda*, 29 Ιουλίου 2013.

Σλαβοι και Ελληνισμος
Διαχρονικη Πορεια στην Ιστορια



Slavs and Greeks
Diachronic Course in History

Η πολιτικη, Νομικη και Κοινωνικο-Οικονομικη Θεση των Σλαβων στα Βαλκανικα Εδαφη του Βυζαντιου Συμφωνα με την Ορολογια των Πηγων (7ος - 10ος αι.)

Γεώργιος Α. Λεβενιώτης

Οι μεσαιωνικές σλαβικές εγκαταστάσεις στη Χερσόνησο του Αίμου αποτελούν μείζον και πολυσύνθετο ιστορικό πρόβλημα, για τις επιμέρους πτυχές του οποίου έχουν διατυπωθεί πολλές και αντικρουόμενες απόψεις. Η ειδική για το θέμα βιβλιογραφία, που αναπτύχθηκε από τον 19ο αι. και εξής, είναι ιδιαίτερα εκτενής. Τα επιμέρους ζητήματα που εξετάζει κυρίως η διεθνής έρευνα είναι η προέλευση και η εξέλιξη των διαφόρων σλαβικών φύλων («Σκλαβικὰ ἔθνη»), ο ακριβής χρονικός και γεωγραφικός προσδιορισμός των εγκαταστάσεών τους, οι άμεσες και οι μακροπρόθεσμες συνέπειες των τελευταίων για την ευρύτερη περιοχή καθώς και τα γλωσσικά (οικωνύμια, τοπωνύμια και προσηγορικά δάνεια) και τα υποτιθέμενα υλικά τους κατάλοιπα (πόρπες, κεραμική και επιπτώσεις στη νομισματική κυκλοφορία)· επίσης, η προοδευτική ένταξη (ή μη) των Σλάβων που παρέμειναν μόνιμα στις νοτιότερες περιοχές των Βαλκανίων, ειδικά του ελλαδικού χώρου, στις πολιτικές δομές αλλά και στον κοινωνικό και πολιτισμικό βίο της Βυζαντινής αυτοκρατορίας[1]. Το παρόν άρθρο ερευνά κυρίως τη χρήση και τη σημασία

1 Για την παλαιότερη βιβλιογραφία, βλ. Θεώνη Μπαζαίου-Barabas - Κατερίνα Νικολάου, *Ελληνικός χώρος και πρώιμοι Σλάβοι, Βούλγαροι, Σέρβοι (6ος-15ος αι.). Αναλυτική βιβλιογραφία* [Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών], Αθήνα 1992. Επίσης, βλ. Alkmene Stavridou-Zafraka, «Slav Invasions and the Theme Organization in the Balkan Peninsula», *Βυζαντιακά*, XII, Θεσσαλονίκη 1992, 165-179. – Μαρία Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, *Σλαβικές εγκαταστάσεις στη μεσαιωνική Ελλάδα. Γενική επισκόπηση* [Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν. Όψεις της βυζαντινής κοινωνίας 8], Αθήνα 1993. – Margaret Mullet, «Byzantium and the Slavs: The Views of Theophylact of Ochrid», *Annuaire de l'Université de Sofia "St. Kliment Ochridski" de recherches slavo-byzantines "Ivan Dujčev"*, LXXXVII.6,

Sofia 1994, 55-70. – G. Schramm, «Venedi, Antes, Sclaveni, Sclavi: Frühe Sammelbezeichnungen für slawische Stämme und ihr geschichtlicher Hintergrund», *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, XLIII, München 1995, 161-200. – Γ. Ι. Μίντσης, «Ξενικές εγκαταστάσεις στη μεσαιωνική Μακεδονία (Το πρόβλημα των σλαβικών εποικισμών στη διεθνή βιβλιογραφία)», *Βυζαντιακά*, XV, Θεσσαλονίκη 1995, 155-176. – A.-E. N. Tachiaos, *Greeks and Slavs. Cultural, Ecclesiastical and Literary Relations* [Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου], Thessaloniki 1997. – Thérèse Olajos, «Quelques remarques sur une peuplade slave en Hellade», *Vizantijskij vremennik*, LV (LXXX.2), Moskva 1998, 106-110. – Η. Αναγνωστάκης, «Η χειροποίητη κεραμική ανάμεσα στην ιστορία και την αρχαιολογία», *Βυζαντιακά*, XVII, Θεσσαλονίκη 1997, 287-330. – Του ιδίου, «Οι πελοποννησιακοί σκοτεινοί χρόνοι: Το σλαβικό πρόβλημα. Μεταμορφώσεις της Πελοποννήσου ή της έρευνας;», *Οι μεταμορφώσεις της Πελοποννήσου (4ος-15ος αι.)*, επιμ. Ελένη Γραμματικοπούλου [Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. «Επιστήμης Κοινωνία». Ειδικές μορφωτικές εκδηλώσεις], Αθήνα 2000, 19-34. – Αφέντρα Γ. Μουτζάλη «Σλάβοι στη βυζαντινή Πελοπόννησο», *Αρχαιολογία και Τέχνες*, LXXIV, Αθήνα 2000, 64-72. – F. Curta, *The Making of the Slavs. History and Archaeology of the Lower Danube Region, c. 500-700*, Cambridge 2001. – Του ιδίου, «Barbarians in Dark Age-Greece: Slavs or Avars?», *Civitas divino-humana in honorem annorum LX Georgii Bakalov*, επιμ. Cv. Stepanov - Veselina Vackova, [Biblioteka "Bulgarska vechnost" 60] Sofia 2004, 513-550. – Του ιδίου, *The Edinburgh History of the Greeks, c. 500 to 1050. The Early Middle Ages*, Edinburgh 2011, 97 κ.ε. – Anna Avraméa, *Le Péloponnèse du IVe au VIIIe siècle. Changements et persistances* [Byzantina Sorbonensia 15], Paris 1997, 67 κ.ε. – Της ιδίας, «Les Slaves dans le Peloponnèse», *Οι σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου (7ος - 9ος αι.)*, επιμ. Ελεωνόρα Κουντούρα-Γαλάκη [Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών. Διεθνή Συμπόσια 9], Αθήνα 2001, 293-302. – Η. Αναγνωστάκης - Βούλα Κόντη - Άννα Λαμπροπούλου - Αγγελική Πανοπούλου, «Συμβολή στην ερμηνεία των αρχαιολογικών τεκμηρίων της Πελοποννήσου κατά τους "σκοτεινούς αιώνες"», *Σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου*, 189-229. – Ι. Χ. Ταρνανίδης, *Οι κατά Μακεδονίαν Σκλαβήνοι: Ιστορική πορεία και σύγχρονα προβλήματα προσαρμογής*, Θεσσαλονίκη 2001. – Η. Αναγνωστάκης - Άννα Λαμπροπούλου, «Μια περίπτωση εφαρμογής του βυζαντινού θεσμού του ασύλου στην Πελοπόννησο. Η προσφυγή των Σλάβων στο ναό του Αγίου Ανδρέα Πατρών», *Σύμμεικτα*, XIV, Αθήνα 2001, 29-47. – Αμαλία Κ. Ηλιάδη, *Τα «Θαύματα» του αγίου Δημητρίου ως ιστορικές πηγές. Επιδρομές και σλαβικές αποικίσεις εντεύθεν του Δουνάβεως*, Τρίκαλα 2003. – Π. Γ. Παπαδημητρίου, «Θεσμικές σχέσεις και στάδια της ενσωμάτωσης των σλαβικών πληθυσμών στη Βυζαντινή αυτοκρατορία κατά το δεύτερο μισό του 7ου αιώνα», *Βυζαντινά*, XXIV, Θεσσαλονίκη 2004, 167-218. – Του ιδίου, *Από τις κλεισούρες στα δερβένια. Η σύζευξη της σλαβοφωνίας και του Ισλάμ στους Πομάκους της Ροδόπης. Μια ιστορική θεώρηση*, Θεσσαλονίκη 2008. – Αρχιμανδρίτης Παντελεήμων Γ. Τσορμπατζόγλου, «Ἡ τῶν Θεσσαλονικέων Μεγαλόπολις» και οι σλαβικές εγκαταστάσεις στα μεσοβυζαντινά αγιολογικά κείμενα», *Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής ΑΠΘ*, XI, Θεσσαλονίκη 2006, 275-316. – E. Chrysos, «Settlements of Slavs and Byzantine Sovereignty in the Balkans», *Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, επιμ. K. Belke - E. Kislinger - A. Külzer, Wien - Köln - Weimar 2007, 123-135. – Ν. Δαπέργολας, *Σλαβικές εγκαταστάσεις στη Μακεδονία από τον 7ο έως και τον 9ο αιώνα* [διδ. διατρ.], Θεσσαλονίκη 2008. – A. Avenarius, *Ο βυζαντινός πολιτισμός και οι Σλάβοι. Το πρόβλημα της πρόσληψης και του μετασχηματισμού του βυζαντινού πολιτισμού από τους σλαβικούς λαούς (από τον 6ο έως τον 12ο αιώνα)*, μτφρ. - επιμ. Αγγελική Δεληκάρη, Αθήνα 2008 (α΄ έκδ. Wien - München 2000). – Σοφία Πατούρα-Σπανού, *Η μεθόριος του Δούναβη και ο κόσμος της στην εποχή της μετανάστευσης των λαών (4ος-7ος αι.)*, επιμ. Γ. Θ. Καρδαράς [Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών. Ερευνητική Βιβλιοθήκη 6], Αθήνα 2008. – *Fuentes griegas sobre los eslavos. I. Expansión y establecimiento de los eslavos en la península Balcánica*, επιμ. F. M. Morfakidis - O. M. Casas [Centro de Estudios Bizantinos Neogriegos y Chipriotas. Biblioteca de Textos Bizantinos], Granada 2009. – Π. Γιαννόπουλος, «Βυζάντιο και Σλάβοι: από την αντιπαράθεση στη συμβίωση», *Βυζαντινός Δόμος*, XVII-XVIII, Αθήνα 2009-2010, 15-32.– D. Džino, *Becoming Slav, becoming Croat. Identity Transformations in Post-Roman and Early Medieval Dalmatia* [East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450-1450, XII], Leiden 2010, 92 κ.ε. – Ελισάβετ Χατζηαντωνίου, «Συμβολή στον εντοπισμό της σλαβικής εγκατάστασης των Δρουγουβιτών», *Φιλοτιμία. Τιμητικός τόμος για την ομότιμη καθηγήτρια Αλκμήνη Σταυρίδου-Ζαφράκα*, επιμ. Θ. Κορρές - Πολύμνια Κατσώνη - Ι. Λεοντιάδης - Α. Γκουτζιουκώστας, Θεσσαλονίκη 2011, 105-133. – G. A. Leveniotes, «Byzantine Dominion in the Balkans during the

της τεχνικής ορολογίας και ειδικής φρασεολογίας στις μεσαιωνικές πηγές (γραπτά κείμενα, μολυβδόβουλλα και επιγραφικό υλικό)· σκοπός του είναι να προσδιορίσει τις σχέσεις του κεντρικού Βυζαντινού κράτους και των περιφερειακών του διοικήσεων με τα σλαβικά φύλα που είχαν εγκατασταθεί στις νοτιότερες βαλκανικές περιφέρειες. Με άλλα λόγια, το άρθρο επιχειρεί να περιγράψει το ειδικό νομικό, κοινωνικο-οικονομικό, διοικητικό και στρατιωτικό καθεστώς των Σλάβων επήλυδων και των απογόνων τους στο βυζαντινό ή υπό άμεση βυζαντινή επιρροή (πολιτικά και πολιτισμικά) γεωγραφικό τμήμα της Χερσονήσου του Αίμου κατά τους 7ο - 10ο αι.[2]

Τα στοιχεία που παρέχουν οι μαρτυρίες των αφηγηματικών κειμένων, των σωζόμενων εγγράφων, των επιστολών, του σφραγιστικού υλικού και άλλων πηγών καταδεικνύουν ότι οι βυζαντινο-σλαβικές σχέσεις και το ευρύτερο πολιτικό και κοινωνικό καθεστώς των Σλάβων στα αυτοκρατορικά εδάφη μετά τον 7ο αι. ακολούθησαν αντίστοιχα, σε γενικές γραμμές, μία πορεία προοδευτικής εξομάλυνσης και ενσωμάτωσης· παράλληλα ωστόσο υπήρξαν αρκετά ετερογενείς. Ποικιλόμορφες επαφές και διαφορετικού τύπου πολιτικά, νομικά και κοινωνικά καθεστώτα αναπτύσσονταν και παράλληλα διαφοροποιούνταν υπό την επίδραση δύο κυρίως βασικών παραγόντων: (α) από την εκάστοτε περιοχή εγκατάστασης των νεοφερμένων πληθυσμών κατά τον 7ο αι. και (β) από τις διάφορες πολιτικές, στρατιωτικές και οικονομικές συγκυρίες που διαμορφώνονταν κατά τους 7ο - 10ο αι.

Πως ακριβώς περιγράφεται ωστόσο ή έστω υποδηλώνεται εμμέσως στις πηγές της παραπάνω περιόδου η ευρύτερη θέση των σλαβικής καταγωγής εγκατεστηθέντων και των απογόνων τους στις περιοχές που υπάγονταν άμεσα ή διέθεταν στενές επαφές με τη Βυζαντινή αυτοκρατορία; Η χρήση της ειδικής ορολογίας και το περιεχόμενο της σχετικής φρασεολογίας στις πηγές ποικίλλει και εξαρτάται από δύο κυρίως παράγοντες: (α) από την καθαυτό φύση αλλά και τη χρονική και λοιπή προέλευση των υπαρχόντων διηγήσεων ή μεμονομένων αναφορών· (β) από τον εκάστοτε ακριβή χαρακτήρα των συχνά μεταβαλλόμενων σχέσεων των Σλάβων με τον Βυζαντινό αυτοκράτορα και τις ευρωπαϊκές (κυρίως) περιφερειακές αρχές του κράτους του. Τα λεγόμενα των πηγών προφανώς είναι ανομοιογενή ως προς το περιεχόμενο και την αξία τους, αλλά μία

7th - 8th C. and its Modern Cartographic Representation», *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies. Sofia, 22-27 August 2011. Volume III. Abstracts of Free Communications*, Sofia 2011, 295-296. – Του ιδίου, «The Dating of the Slavic Settlements in the Balkans and the Byzantine Sovereignty in the Area during the 7th Century A.D.», *Crkvene studije / Church Studies*, X, Niš 2013, 259-273 (στα ελλην. με αγγλ. περίλ.). – Του ιδίου, «Η μεσαιωνική Μακεδονία και τα σλαβικά φύλα στην ιστοριογραφία της FYROM. Προβλήματα και αντιφάσεις της σύγχρονης έρευνας», *Βυζαντιακά*, XXX (*Αφιέρωμα στη Θεσσαλονίκη για τα 100 χρόνια από την απελευθέρωσή της*), Θεσσαλονίκη 2012-2013, 81-131. – Φ. Μαλιγκούδης, *Σλάβοι στη μεσαιωνική Ελλάδα. Δεύτερη επαυξημένη έκδοση*, Θεσσαλονίκη 2013 (α΄ έκδ. 1988).

2 Εν συντομία, βλ. Leveniotes, «Dominion», 296.

συνολική και συγκριτική θεώρηση επιτρέπει, κατά τη γνώμη μας, την εξαγωγή σχετικά ασφαλών συμπερασμάτων. Οι υπάρχουσες πληροφορίες άλλοτε αφορούν στην περιγραφή μεμονωμένων ή ευρύτερων δραστηριοτήτων των Σλάβων και άλλοτε υποδηλώνουν την εκάστοτε νομική και οικονομική θέση των νεοφερμένων ή των απογόνων τους. Επιχειρήσαμε μία συγκεντρωτική και αξιολογική έρευνα, από την οποία προέκυψαν οι εξής δηλωτικοί (τεχνικοί ή μη) όροι:

I. Η ειδικη ορολογια και οι λοιπες αναφορες των πηγων

(α) Σε ό,τι αφορά στη σχέση τους με τον αυτοκράτορα και το Βυζαντινό κράτος, οι Σλάβοι προσδιορίζονται αρχικά ως «πρόσφυγες», «προσφυγοῦντες» και «φυγάδες». Οι νεοφερμένοι σλαβικοί πληθυσμοί εγκαταστάθηκαν μόνιμα στις βαλκανικές περιοχές της αυτοκρατορίας στα χρόνια της βασιλείας του Ηρακλείου (610-641)[3], ζητώντας υποτιθέμενα από τον τελευταίο να τους επιτρέψει την εγκατάσταση στα εδάφη του κράτους του. Οι προαναφερθέντες όροι απαντούν βεβαίως σε αφηγήσεις με εμφανές το στοιχείο της υπερβολής και του εξωραϊσμού των πραγματικών γεγονότων, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι είναι απόλυτα αναληθείς ιστορικά. Η μετέπειτα ορολογία για τους εγκατεστημένους πλέον στις αυτοκρατορικές περιοχές Σλάβους φαίνεται ωστόσο πιο αξιόπιστη και ακριβής, καθώς προέρχεται από περισσότερες και ποικίλες πηγές πληροφόρησης, πολλές εκ των οποίων διαθέτουν συν τοις άλλοις επίσημη προέλευση και αδιαμφισβήτητη αξιοπιστία: Οι Σλάβοι επήλυδες και οι απόγονοί τους χαρακτηρίζονται στο εξής ως «δοῦλοι τοῦ βασιλέως», «ὑποτεταγμένοι δουλοπρεπῶς» ή «δουλικῶς», «δουλωθέντες», εμμέσως «αιχμάλωτοι και υποταγέντες», «ὑποτασσόμενοι», «εὐεργετούμενοι ὑπὸ τῶν βασιλέων», «συμμαχοῦντες», «σύμμαχοι», «μετοικισθέντες», «ἀνδράποδα» (στο σφραγιστικό υλικό)[4], «ὑποχείριοι», «ὑπήκοοι» («τῇ αὐτοκρατορικῇ καὶ ὑψηλῇ βασιλείᾳ») και «Σκλαβῆνοι, οἵ τε ὑφ' ἡμᾶς τελοῦντες». Τέλος, το εκάστοτε πολιτικό καθεστώς και εμμέσως οι απορρέουσες εξ αυτού υποχρεώσεις των Σλάβων προσδιορίζονται περαιτέρω και από άλλους τεχνικούς ή μη, αλλά πάντοτε δηλωτικούς, όρους, οι οποίοι ενισχύουν την αξιοπιστία των παραπάνω αναφορών: λ.χ. «αἰχμαλωσία», «δούλωσις», «ὑποταγή», «βασιλικὴ κέλευσις» ή «πρόσταξις», «ὑπὸ τὸν στρατηγὸν (…) προστετάχθαι» (= προσταγή στρατηγού), «οἰκείωσις» κ.ά.[5]

3 Leveniotes, «Settlements».

4 W. Seibt, Neue Aspekte der Slawenpolitik Justinians II. Zur Person des Nebulos und der Problematik der Andrapoda-Siegel, *Vizantijskij vremennik*, LV (LXXX.2), Moskva 1998, 126-132. – W. Seibt - D. Theodoridis, Das Rätsel der Andrapoda-Siegel im ausgehenden 7. Jh. - Waren mehr Slawen oder mehr Armenier Opfer dieser Staatsaktion?, *Byzantinoslavica*, LX.2, Prague 1998, 404-406.

5 *Διήγησις τῶν θαυματουργιῶν τοῦ Ἁγίου καὶ πανενδόξου μεγαλομάρτυρος Δημητρίου*, έκδ. P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les*

(β) Η υπαγωγή των Σλάβων και των αρχόντων τους στις αυτοκρατορικές θεματικές αρχές, δηλαδή στους επικεφαλής των βυζαντινών περιφερειακών στρατιωτικών και πολιτικών διοικήσεων, καθώς και οι συνακόλουθες στρατιωτικές υποχρεώσεις των πρώτων υποδηλώνονται με τους εξής όρους ή ευρύτερες αναφορές από τον 7ο έως το 10ο αι.: «Σκλαυινοὶ χωρῶν Ῥωμανίας» στο ανατολικό σύνορο (ca. 663/64), «ἐμπεπιστευμένοι (Σκλαβ)ἄρχοντες» ή «ἐξάρχοντες» ή «σκλαβηνιῶν ἐξάρχοντες» ή «Σκλαβηνῶν ἄρχοντες» ή «Σκλαβηνοὶ Θεσσαλονίκης ἀρχοντίας» ή επικεφαλής συγκεκριμένων σλαβικών «ἀρχοντιῶν» (βλ. κατωτ.), «παρὰ τοῦ στρατηγοῦ δέχονται ἄρχοντα», «λαὸς περιούσιος» του αυτοκράτορα Ιουστινιανού Β΄ (685-695, 705-711), «πειθῷ τῷ στρατηγῷ», «στρατεία», εμμέσως «στρατευόμενοι», «συνταξιδεύοντες» (στα θέματα), «οἱ τοῦ θέματος Πελοποννήσου Σκλάβοι», «ἐν τῷ θέματι ὄντες Πελοποννήσου», «Σκλαβῆνοι, οἵ τε ὑφ' ἡμᾶς τελοῦντες καὶ οἱ ὑπὸ τὸν στρατηγὸν Στρυμόνος», «σύμμαχοι Σκλαβῆνοι», «(ὑποταγέντες) ἄρχουσι κατὰ τὸν ῥωμαϊκὸν τύπον», «(ἐκπαιδευθέντες) στρατεύεσθαι κατὰ τῶν Ῥωμαίοις πολεμούντων ἐχθρῶν», «σύμμαχοι πλησιόχωροι ὑπὸ στρατηγὸν τελοῦντες», «Σθλαβησιάνοι οἱ καθήμενοι εἰς τὸ Ὀψίκιον»[6], «κλεισούρα / θέμα Στρυμόνος»,

Balkans. I . Le texte [Le monde byzantin], Paris 1979, συλλ. β΄, θαύμα ε΄, παρ. 289, 229.11-12, παρ. 292, 230.4 κ.ε., παρ. 302, 233.5 κ.ε. – *Θεοφάνους ἁμαρτωλοῦ μοναχοῦ καὶ ἡγουμένου τοῦ Ἁγροῦ καὶ ὁμολογητοῦ χρονογραφία ἐτῶν φκη΄* (…), έκδ. C. de Boor, *Theophanis chronographia. Volumen I. Textum graecum continens*, Lipsiae 1883 (ανατ. Hildesheim - New York 1980), 347.7, 365.30, 430.21-22, 456.26 κ.ε. – *Συμεὼν μαγίστρου καὶ λογοθέτου χρονικόν*, έκδ. St. Wahlgren, *Symeonis magistri et logothetae chronicon* [CFHB 44/1], Berolini et Novi Eboraci 2006, κεφ. 124, παρ. 6, 198.29 κ.ε. – *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Νικηφόρου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ἱστορία σύντομος ἀπὸ τῆς Μαυρικίου βασιλείας*, έκδ. C. Mango, *Nikephoros, Patriarch of Constantinople, Short History* [CFHB 13 - Dumbarton Oaks Texts 10], Washington D.C. 1990, παρ. 75, 148.2. – *Ἰωάννου κληρικοῦ καὶ κουβουκλεισίου τοῦ Καμινιάτου εἰς τὴν ἅλωσιν τῆς Θεσσαλονίκης*, έκδ. G. Böhlig, *Ioannis Caminiatae de expugnatione Thessalonicae* [CFHB 4], Berlin 1973, παρ. 20, 20.74-75, παρ. 21, 20.6. – *Κωνσταντίνου ἐν Χριστῷ βασιλεῖ αἰωνίῳ βασιλέως 'Ρωμαίων πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν 'Ρωμανὸν τὸν θεοστεφῆ καὶ πορφυρογέννητον βασιλέα*, έκδ. G. Moravcsik - R. J. H. Jenkins, *Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio* [CFHB 1], Washington D.C. 1967 (στο εξής: *DAI*), κεφ. 29, 128.11, κεφ. 30, 146.131-132, κεφ. 31, 148.19, 150.19, κεφ. 32, 152.9 κ.ε., 154.26 κ.ε., 154.37-38, 156.79-80, 158.108 κ.ε., 158.33 κ.ε., 160.141 κ.ε., κεφ. 33, 160.8 κ.ε., κεφ. 34, 162.4 κ.ε., κεφ. 36, 164.5 κ.ε., κεφ. 50, 232.29. – *Κωνσταντίνου τοῦ φιλοχρίστου καὶ ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ τῷ αἰωνίῳ βασιλεῖ βασιλέως υἱοῦ Λέοντος τοῦ σοφωτάτου καὶ ἀειμνήστου βασιλέως σύνταγμά τι καὶ βασιλείου σπουδῆς ὄντως ἄξιον πόνημα*, έκδ. I. Reiske, *De cerimoniis aulae byzantinae* [CSHB], Bonnae 1829, 635.6.

6 Θεοφάνης, 348.17-18, 366.1 κ.ε. – Νικηφόρος πατρ., παρ. 38, 92.6-94.26, παρ. 86, 162.9. – Συμεών μάγιστρος, κεφ. 114, παρ. 2, 170.7 κ.ε. – *Βίος καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Δεκαπολίτου*, κεφ. μθ΄, έκδ. F. Dvornik, *La Vie de Saint Grégoire le Decapolite et les Slaves macédoniens au IXe siècle* [Travaux publiés par l'Institut d'études slaves 5], Paris 1926, 61-62, έκδ. G. Makris, *Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites mit einer Übersetzung der Vita von M. Chrona* [Byzantinische Archiv 17], Stuttgart - Leipzig 1997, 110.11. – Καμνιάτης, παρ. 20, 20.74 κ.ε., παρ. 21, 20.6. – *De cerimoniis*, 635.3, 662.22-23, 666.15-16, 669.10-11. – *DAI*, κεφ. 50, 232.30-31. – *Χρονογραφία συγγραφεῖσα ἐκ προστάγματος Κωνσταντίνου τοῦ φιλοχρίστου καὶ πορφυρογεννήτου δεσπότου, ἀπὸ Λέοντος τοῦ σοφωτάτου δεσπότου καὶ αὐτοκράτορος* (…) *ἀρχομένη ὅπου ἔληξε ὁ Θεοφάνης* (…), έκδ. I. Bekker, *Theophanes continuat. Ioannes Cameniata, Symeon magister, Georgius*

«θέμα Δρουγουβιτείας» (πιθανώς όμορο με το προηγούμενο), θέμα Βολερού κ.ά.[7]

(γ) Η οικονομική θέση και οι φορολογικές υποχρεώσεις των Σλάβων επήλυδων και των απογόνων τους υποδηλώνονται κυρίως με τους όρους «ὑπὸ πάκτον ὄντες» (= φόρου υποτελείς), «τελούμενα πάκτα» (= καταβαλλόμενα ενοίκια γης), «τέλος νομισμάτων», «πάκτον νομισμάτων», «ὑπόφοροι», «ἀφορισθέντες ἐν τῇ μητροπόλει», «ἐναπογραφόμενοι», «πάροικοι», «δουλεύοντες και ὑποχείριοι», «διατρέφοντες», «δημοσία δουλεία», «διανομή», «συνδοσία τῆς ὁμάδος αὐτῶν»[8]. Ορισμένες φορές οι άρρενες σλαβικής προέλευσης προσδιορίζονται ως «οἰκοδεσπότες»[9]. Επιπρόσθετοι οικονομικοί και λοιποί όροι απαντούν, τέλος, και σε μεταγενέστερα έγγραφα, κυρίως από τα αρχεία των μονών του Αγίου Όρους (πρακτικά ἀπογραφέων, πωλητήρια και άλλα προνομιακά ή μη έγγραφα, τα οποία, μεταξύ άλλων, προσδιορίζουν τις κτήσεις των μοναστηριών σε διάφορες περιοχές). Τα συγκεκριμένα έγγραφα εμπεριέχουν ωστόσο και πολυάριθμα ανθρωπωνύμια, οικωνύμια και τοπωνύμια, από τα οποία διαφαίνεται η προοδευτική αφομοίωση των απογόνων των Σλάβων, κυρίως στην ευρύτερη περιοχή της νοτιοανατολικής Μακεδονίας έως το 14ο αι.[10]

monachus [CSHB], Bonnae 1838, 474.10 κ.ε.

7 *Φιλοπόνημα Κωνσταντίνου βασιλέως υἱοῦ Λέοντος περὶ τῶν θεμάτων τῶν ἀνηκόντων τῇ βασιλείᾳ τῶν Ῥωμαίων*, έκδ. A. Pertusi, *Constantino Porfirogenito de thematibus* [Studi e testi 160], Città del Vaticano 1952, 88.1 κ.ε. – Σ. Κυριακίδης, «Τὸ Βολερόν», *Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίς τῆς Φιλοσοφικῆς σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, ΙΙΙ, Θεσσαλονίκη 1934, 289-494. – Του ιδίου, *Θεσσαλονίκεια μελετήματα, Ι: Αἱ περὶ τὸν Στρυμώνα καὶ τὴν Θεσσαλονίκη σλαβικαὶ ἐποικίσεις κατὰ τὸν μέσον αἰῶνα*, Θεσσαλονίκη 1939. – Ι. Καραγιαννόπουλος, *Το βυζαντινό διοικητικό σύστημα στα Βαλκάνια (4ος-9ος αι.)* [Ελληνική επιτροπή σπουδών νοτιοανατολικής Ευρώπης. Κέντρο σπουδών νοτιοανατολικής Ευρώπης 32], Αθήνα 1994, 6 κ.ε. – Αλκμήνη Σταυρίδου-Ζαφράκα, «Τα θέματα του μακεδονικού χώρου. Το θέμα Στρυμόνος», *Πρακτικά διεθνούς συμποσίου "Βυζαντινή Μακεδονία 324-1430 μ.Χ.", Θεσσαλονίκη 29-31 Οκτωβρίου 1992* [Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών. Μακεδονική βιβλιοθήκη 82], Θεσσαλονίκη 1995, 309-319. – Χ. Α. Κυριαζόπουλος, *Η Θράκη κατά τους 10ο-12ο αιώνες. Συμβολή στη μελέτη της πολιτικής, διοικητικής και εκκλησιαστικής εξέλιξης* [διδ. διατρ.], Θεσσαλονίκη 2000, 200 κ.ε. – Bojana Krsmanović, *The Byzantine Province in Change (on the Treshold between the 10th and the 11th Century)*, επιμ. Lj. Maksimović - T. G. Kolias [Institute for Byzantine Studies. Serbian Academy of Sciences and Arts. Monographs 37 - Institute for Byzantine Research. The National Hellenic Research Foundation. Monographs 14], Belgrade - Athens 2008. – Παπαδημητρίου, *Κλεισούρες-δερβένια*, 154 κ.ε. – Χατζηαντωνίου, «Συμβολή». Αργότερα μαρτυρούνται, μεταξύ άλλων, και τα *θέματα* Μολισκού, Ζαγορίου, Βαγενετίας, Φιλιππουπόλεως - Βερόης - Μόρρας - Αχριδού, Σμολένων, η *provintia Velechative* και πολυάριθμα *χαρτουλαράτα* με σλαβικές ονομασίες εντός της βυζαντινής επικράτειας.

8 *DAI*, κεφ. 49, 230.54 κ.ε., κεφ. 50, 232.28 κ.ε.

9 *DAI*, αρ. 49, 230.54 κ.ε., αρ. 50, 232.1 κ.ε. – *Actes d'Iviron*, *II. Du milieu du XIe siècle à 1204*, έκδ. J. Lefort - N. Oikonomidès - Denise Papachryssanthou, συνεργασία Vassiliki Kravari - Hélène Mètrèvèli [Archives de l'Athos XVI], Paris 1990, αρ. 4, 117 κ.ε., αρ. 5, 129 κ.ε.

10 F. Dölger, *Ein Fall slavischer Einsiedlung im Hinterland von Thessalonike im 10. Jahrhundert* [Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften], München 1952. – J. Lefort, *Villages de Macédoine. Notices historiques et topographiques sur la Macédoine orientale au Moyen Age. 1. La Chalcidique occidentale* [Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies

II. Ανάλυση της ειδικής ορολογίας και των λοιπών αναφορών των πηγών

Εάν λάβουμε υπ' όψει την ειδική ορολογία και τις ευρύτερες αναφορές των αφηγηματικών κειμένων, των εγγράφων, των εκκλησιαστικών καταλόγων, των σφραγίδων και των λοιπών επιγραφών καθώς και τα στοιχεία που μπορούμε να αντλήσουμε από τα παλαιότερα σωζόμενα τοπωνύμια και τα ποικίλα υλικά κατάλοιπα, είμαστε σε θέση να προσδιορίσουμε με σχετική ασφάλεια τη σχέση των Σλάβων με τον Βυζαντινό αυτοκράτορα και το κράτος του, το ακριβές (και ποικίλο) πολιτικό καθεστώς των σλαβικών φύλων που είχαν εγκατασταθεί σε διάφορες περιοχές των Βαλκανίων αλλά και τις πολιτικές συνέπειες που είχε η μόνιμη παραμονή τους για την ευρύτερη περιοχή. Επιπρόσθετα, μπορούμε να καταλήξουμε σε ορισμένες διαπιστώσεις για το νομικό, οικονομικό και στρατιωτικό καθεστώς των Σλάβων αλλά και για την ευρύτερη προοδευτική τους ένταξη στο πολιτικό και κοινωνικό - πολιτισμικό (κυρίως θρησκευτικό και γλωσσικό) περιβάλλον των βαλκανικών αυτοκρατορικών περιοχών. Αναλυτικότερα:

(α) Οι προαναφερθέντες όροι που αφορούν στην πολιτική σχέση των Σλάβων με τον αυτοκράτορα και το Βυζαντινό κράτος υποδηλώνουν διαφορετικά καθεστώτα και σχέσεις εξάρτησης. Όπως ήταν φυσικό, τα σλαβικά φύλα που παρέμειναν μόνιμα στη βυζαντινή επικράτεια διατήρησαν αρχικά μία «ημιαυτόνομη οργάνωση»[11] στις λεγόμενες σκλαβηνίες των κεντρικών και νοτίων Βαλκανίων[12]. Ορισμένες σλαβικές ή μικτής προέλευσης ομάδες διέθεταν δηλαδή δικούς τους αρχηγούς (ῥῆγες, ἔξαρχοι, ἄρχοντες) και δεν είχαν τεθεί εξ αρχής πλήρως, επισήμως και οριστικά υπό άμεση βυζαντινή

1], Paris 1982. – Του ιδίου, «Population et peuplement en Macédoine orientale, IXe - XVe siècle», *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin. Tome II. VIIIe-XVe siècle*, επιμ. Vassiliki Kravari - J. Lefort - Cécile Morrisson [Réalités byzantines 3], Paris 1992, 63-82. – Του ιδίου, *Société rurale et histoire du paysage à Byzance* [Bilans de recherche 1], Paris 2006, αρ. XI, 265-278. – F. Brunet, «Sur l'hellénisation des toponymes slaves en Macédoine byzantine», *Travaux et mémoires*, 9, Paris 1985, 235-265. – Vassiliki Kravari, «L'hellénisation des Slaves de Macédoine orientale au témoignage des anthroponymes», *ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler* [Byzantina Sorbonensia 16], Paris 1998, τ. 2, 387-397.– Ν. Δαπέργολας, «Τοπωνυμικά και ανθρωπωνυμικά τεκμήρια σλαβικών εγκαταστάσεων στην περιοχή του Παγγαίου κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο», *Βυζαντιακά*, XXVIII, Θεσσαλονίκη 2009, 239-260. – Του ιδίου, «Παρατηρήσεις πάνω στο ζήτημα του εξελληνισμού των σλαβικών τοπωνυμίων της Μακεδονίας κατά τη μέση και ύστερη βυζαντινή περίοδο», *Βυζαντινός Δόμος*, XVII-XVIII, Αθήνα 2009-2010, 89-96. – Του ιδίου, «Σλαβικές εγκαταστάσεις στην ανατολική Χαλκιδική κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο», ό.π., 97-109. Επίσης, βλ. P. Bellier - R.-C. Bondoux - J.-Cl. Cheynet - B. Geyer - J.-P. Gréloix - Vassiliki Kravari, *Paysages de Macédoine: Leur caractères, leur évolution à travers de documents et les récits des voyagers* [Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 3], Paris 1986.

11 M. Graebner, *The Role of the Slavs within the Byzantine Empire, 500-1018* [διδ. διατρ.], Rutgers University, New Jersey 1975, 133 κ.ε. – Του ιδίου, «The Slavs in Byzantine-Europe. Absorption, Semi-Autonomy and the Limits of Byzantinization», *Byzantinobulgarica*, V, Sofia 1978, 41-55.

12 *Λέοντος ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ αὐτοκράτορος τῶν ἐν πολέμοις τακτικῶν σύντομος παράδοσις*, *Patrologia Graeca*, CVII, Paris 1863, ΙΗ΄, παρ. 99, στήλ. 968. Βλ. και κατωτ.

κυριαρχία στις γεωγραφικές περιοχές των εγκαταστάσεών τους. Η ολοκληρωτική ενσωμάτωση των τελευταίων (Δρουγουβιτών, Στρυμονιτών, Ρυγχίνων ή Ρήχιων κ.ά.), κυρίως στη στρατηγικά κρίσιμη για τον πολιτικό έλεγχο των νοτίων Βαλκανίων περιφέρεια της Μακεδονίας, πραγματοποιήθηκε με ποικίλους τρόπους: είτε προέκυψε κατά τόπους ειρηνικά και σταδιακά, μέσω της ελεύθερης βούλησης των Σλάβων, είτε δια της άμεσης βυζαντινής επιβολής μέσω εκστρατειών, είτε και δια των δύο τρόπων σε ορισμένες περιοχές. «Βιασθέντα δέξασθαι τὴν δουλείαν» διευκρινίζει για τα σλαβικά φύλα ο αυτοκράτορας Λέων Στ΄ (886-912), ενώ ο πατριάρχης Κων/πόλεως Νικηφόρος Α΄ (806-815) αναφέρει χαρακτηριστικά για τον Ιουστινιανό Β΄ ότι «πολλὰ τῶν ἐκείσε Σκλαβηνῶν γένη τὰ μὲν πολέμῳ τὰ δὲ ὁμολογίᾳ παραλαβών»· παρόμοια είναι και τα λεγόμενα του μοναχού Θεοφάνη (ca. 758/60-817/18) και του μαγίστρου Συμεών (ca. 950-1013)[13]. Αυτοκράτορες και ανώτεροι κρατικοί αξιωματούχοι ηγήθηκαν ανάλογων επιχειρήσεων από τα μέσα του 7ου έως και τον 9ο αι.[14] Ορισμένα φύλα ωστόσο είχαν υποταχθεί ή προχωρήσει στη σύναψη συμφώνων ειρήνης με τις αυτοκρατορικές αρχές και, το κυριότερο, υπάκουαν στις αυτοκρατορικές εντολές (κελεύσεις) ήδη από τα μέσα ή το β΄ μισό του 7ου αι. (π.χ. οι Βελεγεζήτες ή ακόμη και οι Δρουγουβίτες[15])· προφανώς αυτά υπάγονταν ευρύτερα στην εκάστοτε τοπική βυζαντινή διοίκηση. Οι εξελίξεις αυτές υπήρξαν συνεπώς πολύ προγενέστερες της εκστρατείας του λογοθέτη τοῦ δρόμου Σταυράκιου, ο οποίος μετέτρεψε κατά το 783 οριστικά το σύνολο των Σλάβων που είχαν εγκατασταθεί στις νοτιότερες περιοχές της Χερσονήσου του Αίμου σε υπηκόους και «ὑποφόρους τῇ βασιλείᾳ», σύμφωνα με τον τότε σύγχρονο Θεοφάνη και τον μάγιστρο Συμεών[16].

Μία εντελώς διαφορετική κατηγορία θεσμικών σχέσεων με το Βυζάντιο και τις αρχές του διαμόρφωναν ωστόσο οι λεγόμενοι «συμμαχοῦντες» (= σύμμαχοι της αυτοκρατορίας) σλαβικοί πληθυσμοί. Αυτοί είχαν εγκατασταθεί στις βόρειες και κυρίως δυτικές περιοχές της Χερσονήσου του Αίμου, όπου ο άμεσος πολιτικός έλεγχος του Βυζαντίου πρακτικά

13 Νικηφόρος πατρ., παρ. 38, 92.8-9. – Θεοφάνης, 364.11 κ.ε. – Συμεών μάγιστρος, κεφ. 114, παρ. 2, 170.7 κ.ε.

14 Lemerle, *Miracles*, συλλ. β΄, θαύμα δ΄, παρ. 278, 220.12 κ.ε. – Θεοφάνης, 347.6-7, 364.11 κ.ε., 430.21-22, 456.25 κ.ε., 486.10 κ.ε. – *Τακτικὰ Λέοντος*, ΙΗ΄, παρ. 99, στήλ. 968. – *DAI*, κεφ. 49-50, 228-256. – Μάρθα Γρηγορίου-Ιωαννίδου, «Η εκστρατεία του Ιουστινιανού Β΄ κατά των Βουλγάρων και Σλάβων», *Βυζαντιακά*, ΙΙ, Θεσσαλονίκη 1982, 111-124. – N. Oikonomides, «A Note on the Campaign of Staurakios in the Peloponnese», Zbornik radova vizantoloskog instituta, XXXVIII, Beograd 1999-2000, 61-65. – Δαπέργολας, *Εγκαταστάσεις*, 78 κ.ε. – Curta, *History*, 109 κ.ε.

15 Lemerle, *Miracles*, συλλ. β΄, θαύμα δ΄, παρ. 254, 214.11 κ.ε., παρ. 268, 218.1 κ.ε., θαύμα ε΄, παρ. 289, 229.11.

16 Θεοφάνης, 456.26 κ.ε. – Συμεών μάγιστρος, κεφ. 124, παρ. 6, 198.29 κ.ε. – R.-J. Lilie - Ilse Rochow, *Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780-802). Mit einem Kapitel über Leon IV. (775-780)* [Berliner byzantinische Studien 2], Frankfurt am Main 1996, 230. – Oikonomides, «Staurakios», 61 κ.ε. – Δαπέργολας, *Εγκαταστάσεις*, 83-85.

καταλύθηκε κατά τον 7ο αι. Οι συγκεκριμένοι Σλάβοι βρίσκονταν απλώς σε σχέση τυπικής υποτέλειας ή συμμαχίας («δουλεία», «οἰκείωσις» κλπ.) με τον αυτοκράτορα. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούσαν οι Πρωτοσέρβοι και Πρωτοκροάτες στην ευρύτερη Δαλματία και πιθανώς οι Σεβέρεις και οι Επτά γενεές στον κάτω Δούναβη[17]. Θα πρέπει να τονιστεί ωστόσο εδώ ότι οι δύο τελευταίοι πληθυσμοί βρίσκονταν παράλληλα υπό καθεστώς καταβολής πάκτου (= φόρου) στον αυτοκράτορα, καθώς οι περιοχές του κάτω Δούναβη συνέχισαν να βρίσκονται υπό άμεσο βυζαντινό έλεγχο έως το 680[18]. Η ορολογία ωστόσο των επίσημων πηγών για τους υπόλοιπους προαναφερθέντες Σλάβους («αὐτοκέφαλοι», «αὐτόνομοι», «ἰδιόρρυθμοι», «αὐτεξούσιοι») είναι χαρακτηριστική για το πολιτικό τους καθεστώς, καθώς έρχεται μάλιστα σε προφανή αντίθεση με εκείνη που χρησιμοποιείται για τους Σλάβους των νοτίων Βαλκανίων. Ο Πορφυρογέννητος αναφέρει ειδικά ότι οι Σλάβοι που εγκαταστάθηκαν στα δυτικά Βαλκάνια «ἔκτοτε ἀρξάμενοι πραιδεύειν τοὺς Ῥωμάνους, τοὺς εἰς τοὺς κάμπους καὶ εἰς ὑψηλότερα κατοικοῦντας, ἠφάνισαν καὶ τοὺς τόπους αὐτῶν κατεκράτησαν». Προσθέτει μάλιστα ότι οι συγκεκριμένοι «Χρωβάτοι καὶ Σέρβλοι καὶ Ζαχλοῦμοι καὶ Τερβουνιῶται τε καὶ Καναλῖται καὶ Διοκλητιανοὶ καὶ οἱ Παγανοί, τῆς τῶν Ῥωμαίων βασιλείας ἀφηνιάσαντες γεγόνασιν ἰδιόρρυθμοι καὶ αὐτοκέφαλοι, τινὶ μὴ ὑποκείμενοι»[19]. Συνεπώς, οι προαναφερθέντες κατέλυσαν πλήρως τη βυζαντινή κυριαρχία στις περιοχές των μόνιμων εγκαταστάσεών τους και δεν υπάκουαν στις αυτοκρατορικές κελεύσεις («μήτε τῷ βασιλεῖ Ῥωμαίων, μήτε ἄλλῳ τινὶ ὑποκείμενοι»[20]). Ο Πορφυρογέννητος ισχυρίζεται μεν ότι το συγκεκριμένο καθεστώς ίσχυε έως την εποχή της ανόδου του Βασιλείου Α΄ (867-886) στο θρόνο και τον τότε εκχριστιανισμό των Σλάβων της Δαλματίας, αλλά ο ίδιος αποκαλύπτει ότι ακόμη και οι εναπομείνασες περιοχές του ομώνυμου θέματος που κατέβαλλαν έως τότε φόρους στον τοπικό αυτοκρατορικό στρατηγό μετατράπηκαν έκτοτε σε ὑπόφορες

17 Vasilka Tăpkova-Zaimova, «Sur quelques aspects de la colonisation slave en Macédoine et en Grèce», *Études balkaniques*, I, Sofia 1964, 111-123. – Της ιδίας, *Nasestvija i etničeski promeni na Balkanite prez VI-VII v.*, Sofija 1966, 70, 93, 96. – Αικατερίνη Χριστοφιλοπούλου, «Βυζαντινή Μακεδονία. Σχεδίασμα για την εποχή από τα τέλη του ΣΤ΄ μέχρι τα μέσα του Θ΄ αιώνα», *Βυζαντινά*, XII, Θεσσαλονίκη 1983, 9-63, ειδικά 22. – R.-J. Lilie, «Kaiser Herakleios und die Ansiedlung der Serben. Überlegungen zum Kapitel 32. des Administrando Imperio», *Südost-Forschungen*, XLIV, München 1985, 17-43. – Παπαδημητρίου, «Σχέσεις», 168-169. – Curta, *Making of Slavs*, 111, σημ. 106. Για τους Σεβέρεις και τις Επτά Γενεές, βλ. I. Dujčev, «Les Sept Tribus Slaves de la Mésie», *Slavia antiqua*, VI, Poznan 1959, 100-108. – V. Beševliev, «Za slavjanskite plemena v Severoistočna Balgarija ot VI do IX vek», *Preslav*, I, Sofija 1968, 17-28. – Genoveva Čankova-Petkova, «Sur l'établissement des tribus slaves du groupe bulgare au sud du Bas-Danube», *Études historiques*, IV, Sofija 1968, 143-166. – Živka N. Važarova, «Slavjani i Prabŭlgari (Tjurko-Bŭlgari) v svetlinata na archeologičeskite danni», *Archeologija*, XIII, Sofija 1971, 1-23. – Της ιδίας, *Slavjani i Prabŭlgari*, Sofija 1976.

18 Λεβενιώτης, «Sovereignty».

19 *DAI*, κεφ. 29, 124.46-49,63-66. Βλ. και κεφ. 30, 142.56 κ.ε., 144.87 κ.ε.

20 *DAI*, κεφ. 29, 126.87-88.

στους Σλάβους[21]. Οι λεγόμενοι «Ῥωμᾶνοι», δηλαδή οι εναπομείναντες λατινόφωνοι και ελληνόφωνοι πληθυσμοί, συνέχισαν να αναγνωρίζουν για κάποιο διάστημα την άμεση βυζαντινή κυριαρχία «εἰς τὰ τῆς παραλίας κάστρα» των ακτών της Αδριατικής, αλλά πολλά εξ αυτών ήταν πλέον «ἐρημόκαστρα» κατά τον 10ο αι.[22] Οι Σλάβοι ἄρχοντες εισέπρατταν στο εξής φόρους από τους υποτελείς τους όχι μόνο στην ενδοχώρα (ήδη από τον 7ο αι.) αλλά και στις παράκτιες περιοχές της Δαλματίας («Καὶ ἔκτοτε ἐγένοντο πάντα τὰ τοιαῦτα κάστρα ὑπόφορα τῶν Σκλάβων, καὶ τελοῦσιν αὐτοῖς πάκτα»[23]).

Το ακριβώς αντίθετο ίσχυε ωστόσο για τους Σλάβους που είχαν παραμείνει μόνιμα στα ανατολικά και νότια Βαλκάνια («ὑπήκοοι», «ὑπὸ πάκτον ὄντες» και «ὑπόφοροι τῷ βασιλεῖ»[24]). Στην τελευταία κατηγορία εντάσσονταν προφανώς και τα σλαβικά φύλα που είχαν εγκατασταθεί στη Μακεδονία· αυτά ήταν πλήρως υποτελή στον αυτοκράτορα, υπάγονταν άμεσα στις τοπικές περιφερειακές αρχές του κράτους του, ενώ παράλληλα διέθεταν επιπρόσθετες υποχρεώσεις. Οι συγκεκριμένοι Σλάβοι (Δρουγουβίτες, Σαγουδάτοι κ.ά.) χαρακτηρίζονται ως υποτιθέμενοι «σύμμαχοι» της αυτοκρατορίας από ορισμένους σύγχρονους ερευνητές[25]. Η πλήρης παράθεση των σχετικών αναφορών του Ιωάννη Καμινιάτη καθιστά ωστόσο σαφή την ακριβή σημασία της συγκεκριμένης χρήσης του όρου «σύμμαχοι» (δεν υποδηλώνει τη διπλωματική σύνδεση για πολεμικούς σκοπούς ή κάποια άλλη «ψιλή» κυριαρχία του αυτοκράτορα επί των προαναφερθέντων Σλάβων, όπως επί των «συμμαχούντων» Σλάβων των δυτικών Βαλκανίων). Τα λεγόμενα του Καμινιάτη στις αρχές του 10ου αι. είναι μάλιστα αποκαλυπτικά για το ευρύτερο πολιτικό και στρατιωτικό καθεστώς των Σλάβων στη Μακεδονία: «(…) κώμας, ὧν αἱ μὲν πρὸς τῇ πόλει (= Θεσσαλονίκη) τελοῦσι, Δρουγουβῖταί τε καὶ Σαγουδάτοι τὴν κλῆσιν ὀνομαζόμενοι», «πλησιοχώρων Σκλαβήνων, τῶν τε ὑφ' ἡμᾶς τελούντων [= στον στρατηγό Θεσσαλονίκης] καὶ τῶν ὑπὸ τὸν στρατηγὸν Στρυμόνος, πλῆθος πολὺ προστετάχθαι συνελάσαι τῇ πόλει, τῆς τοξικῆς ἐμπείρων», «ἐμπεπιστευμένους αὐτοὺς ἄρχοντας», «τῶν συμμάχων [=

21 *DAI*, κεφ. 29, 126.70 κ.ε. Πρβλ. S. Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign. A Study on Tenth Century Byzantium*, Cambridge 1929 (ανατ. 1995), 203 κ.ε. – G. Radojčić, «La date de la conversion des Serbes», *Byzantion*, XXII, Bruxelles 1952, 250-256. – N. Tobias, *Basil I, Founder of the Macedonian Dynasty. A Study of the Political and Military History of the Byzantine Empire in the Ninth Century*, Lewiston, NY 2007 (α΄ έκδ. New Brunswick, NJ 1969), 250.

22 *DAI*, κεφ. 29, 124.49-50, 138.290, κεφ. 30, 142.58-60, 146.120 κ.ε., κεφ. 35, 164.11.

23 *DAI*, κεφ. 30, 146.132-133. Βλ. και κεφ. 29, 134.223-225, 138.293-295, κεφ. 30, 146.119 κ.ε.

24 Βλ. αναλυτικά κατωτ.

25 Βλ. π.χ. Vasilka Tăpkova-Zaimova, «La ville de Salonique et son hinterland slave (jusqu'au Xe siècle)», *Actes du IIe congrès international des études du sud-est européen. Tome II*, Athènes 1972, 355-362, ειδικά 359. – Της ιδίας, «Colonisation slave», 119. – Της ιδίας, *Našestvija*, 89 κ.ε., 134. – R. A. Našledova, «Makedonskie Slavjane konča IX-načala X v. po dannim Ioanna Kamenjati», *Vizantijskij vremennik*, XI, Moskva 1959, 82-97, ειδικά 85.

συμπολεμιστών[26]] Σκλαβήνων»)[27]. Η φράση του Πορφυρογέννητου «συνταξιδεύειν αὐτῷ» διαθέτει εξάλλου ανάλογη σημασία με την ανωτέρω χρήση της λέξης «σύμμαχοι», καθώς υποδηλώνει την υποχρέωση των Σλάβων της Πελοποννήσου να συνεκστρατεύουν με τον τοπικό στρατηγό[28]. Κατά τον Curta, ο Πορφυρογέννητος χρησιμοποιεί με διαφορετικό τρόπο τα εθνωνύμια «Σκλάβοι», «Σκλαβησιάνοι», «Σκλαβήνοι» και «Σθλάβοι», ώστε να υποδηλώσει την προέλευση και το πολιτικό καθεστώς του εκάστοτε φύλου ή πληθυσμιακής ομάδας· σύμφωνα με τον ίδιο ερευνητή, οι δύο τελευταίες ονομασίες υποδηλώνουν μόνιμα εγκατεστημένους πληθυσμούς στην Πελοπόννησο, οι οποίοι ήταν υπήκοοι του αυτοκράτορα[29].

Χαρακτηριστική και ιδιαίτερα αποκαλυπτική είναι και η ορολογία των πηγών, όταν αυτές περιγράφουν τις προσπάθειες αμφισβήτησης της αυτοκρατορικής εξουσίας από εξεγερθέντες σλαβικούς πληθυσμούς («τὸ τῶν Σκλαβίνων ἐπαρθῆναι ἔθνος») στις περιοχές άμεσης βυζαντινής κυριαρχίας και ελέγχου. Οι τελευταίοι καθίσταντο παροδικά ή επιθυμούσαν να μετατραπούν μόνιμα, κατά τη φρασεολογία των πηγών, σε «αὐτόνομους», «αὐτοδέσποτους», «ἀνυπότακτους» ή «ἰδιόρρυθμους» (όπως οι Σλάβοι στα δυτικά Βαλκάνια) δημιουργώντας ταραχές στις αυτοκρατορικές περιφέρειες. Η εκάστοτε «στάσις» ή «ἀπόστασις» ή «ἀνταρσία» ή «ἀπείθεια» ή «ἐπίθεσις» αυτών των πληθυσμών αντιμετωπιζόταν ωστόσο πάντοτε επιτυχώς (είτε δυναμικά, δηλαδή με τον προβλεπόμενο και αναμενόμενο τρόπο, είτε με μεγαλύτερη επιείκεια) από τον εκάστοτε αυτοκράτορα ή από ανώτατους αξιωματούχους του ή από περιφερειακούς εκπροσώπους της αρχής του. Έτσι, ορισμένοι «ἐπαρθέντες» (βλ. ανωτ.) ή «ἀποστατήσαντες» ή «ἀτακτήσαντες» ή «καταφυγόντες τῇ αυτοκρατορικῇ καὶ ὑψηλῇ ἐξουσίᾳ» Σλάβοι επιδείκνυαν πρόσκαιρη «ἐπιμονὴν καὶ ἀλαζονείαν (…) τολμᾶν ἀντιπαρατάξασθαι τοὺς κρατούντας». Μετατρέπονταν για μικρό μόνο χρονικό διάστημα ή εν πάση περιπτώσει επιχειρούσαν να μετατραπούν σε «αὐτοδέσποτους», «ἰδιόρρυθμους», «ἀνυπότακτους» και «αὐτονόμους». Σύντομα ωστόσο κατέληγαν να ζητούν ειρήνη και επιείκεια και έτσι καθίσταντο «πάλιν δουλωθέντες», «ὑπόφοροι» και εκ νέου «ὑπήκοοι» του Βυζαντινού αυτοκράτορα[30].

Ιδιαίτερα ενδιαφέρον για το θέμα μας παρουσιάζει το λζ΄ κεφάλαιο της πραγματείας «Περὶ τῆς βασιλείου τάξεως» (ca. 956-959) του Κωνσταντίνου Ζ΄ Πορφυρογέννητου

26 Πρβλ. G. Liddell - R. Scott, *Μέγα λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης. Τόμος τέταρτος*, μτφρ. Ξ. Π. Μόσχος, ἐν Ἀθήναις 1906 (α΄ έκδ. Oxford 1843), λ. *σύμμαχος -ον*: *ὁ μαχόμενος ὁμοῦ μέ τινα, συναγωνιστής*. Για ένα σαφές παράδειγμα ανάλογης χρήσης του όρου, βλ. *DAI*, κεφ. 49, 230.48-49.

27 Καμινιάτης, παρ. 6, 8.81-82, παρ. 20, 19.73-20.85, παρ. 21, 20.6.

28 *DAI*, κεφ. 50, 232.31.

29 Curta, *History*, 278-279.

30 Lemerle, *Miracles*, συλλ. β΄, θαύμα α, παρ. 179, 175.3 κ.ε., παρ. 193, 179.4 κ.ε., θαύμα δ΄, παρ. 278, 220.12 κ.ε., παρ. 281, 221.3 κ.ε. – *De cerimoniis* 634.9-635.6. – *DAI*, κεφ. 49, 228.5 κ.ε., κεφ. 50, 232.14 κ.ε.

(944-959) υπό τον τίτλο «Περί τινων ἀποστατησάντων καὶ πάλιν δουλωθέντων, πῶς ἐδέχθησαν παρὰ τοῦ βασιλέως»[31]. Το απόσπασμα αναφέρεται στους Σλάβους (Στρυμονίτες ή Δρουγουβίτες και Σλάβοι του Αξιού) της λεγόμενης Σουβδελιτίας (ή Σουβδελητίας)· η τελευταία ταυτίζεται ίσως με «τὰ τῶν Σκλαβηνῶν μερῶν ὄρη» που απαντούν στο «Βίο» του οσίου Γρηγορίου Δεκαπολίτη (ca. 797-842), όπου είχε επίσης ξεσπάσει σε διαφορετική χρονική περίοδο «στάσις οὐ μικρὰ (…) και πολλὴ χύσις αἱμάτων» (ca. 836/37)[32]. Ο Πορφυρογέννητος μνημονεύει μια επιπρόσθετη ἀρχοντία του θέματος Θεσσαλονίκης, η οποία ίσως βρισκόταν μεταξύ Σουβδελιτίας και Βέροιας. Στις συγκεκριμένες περιοχές, όπου κατοικούσαν Σλάβοι υποτελείς του αυτοκράτορα Μιχαήλ, είχαν σημειωθεί ταραχές (επρόκειτο για τον Μιχαήλ Β΄ [820-829] ή τον Μιχαήλ Γ΄ [842-867]). Η εξέγερση κατεστάλη όμως σύντομα, ενώ οι εκπρόσωποι του σλαβικού πληθυσμού έγιναν τελικά δεκτοί στην Κων/πολη. Ανάλογου τύπου μαρτυρίες παρέχονται ωστόσο και για στασιαστικά κινήματα σλαβικών πληθυσμών στη Μακεδονία κατά τους 7ο και 8ο αι. και στη νότια Ελλάδα κατά τους 9ο και 10ο αι. καθώς και για τις επιπτώσεις τους.

Οι ταραχές που σημειώθηκαν από πληθυσμούς σλαβικής προέλευσης στην περιοχή της Πάτρας[33] πιθανώς γύρω στο 805[34], δηλαδή κατά την περίοδο εφαρμογής των

31 *De cerimoniis*, 634.8 κ.ε.

32 Dvornik, *Vie de Grégoire le Decapolite*, 61-62. – Makris, *Vita des Hl. Gregorios Dekapolites*, 110.1-15. Κατά τον F. Malingoudis, «Frühe slawische Elemente im Namensgut Griechenlands», *Die Volker Südosteuropas im 6. bis 8. Jahrhundert*, επιμ. B. Hänsel [Südosteuropa Jahrbuch 17], München - Berlin 1987, 53-68, ειδικά 54-55. – Του ιδίου, *Σλάβοι*, 90 κ.ε., η μικτή ετυμολογία του τοπωνυμίου Σουβδελιτία (= *sub + del + -ίτης*) υποδηλώνει ότι οι Σλάβοι είχαν εγκατασταθεί στους πρόποδες κάποιου όρους. Στην περιοχή αυτή όμως συνάντησαν, εκτός από ελληνόφωνους κατοίκους, και εκρωμαϊσμένους αυτόχθονες, τους οποίους τελικά αφομοίωσαν γλωσσικά. Ο J. Karayannopoulos, *Les Slaves en Macédoine. La prétendue interruption des communications entre Constantinople et Thessalonique du 7ème au 9ème siècle* [Comité national grec des études du sud-est européen 25], Athènes 1989, 26. – Του ιδίου, *Το βυζαντινό διοικητικό σύστημα στα Βαλκάνια (4ος - 9ος αι.)*, Αθήνα 1994, 18, σημ. 65, τοποθέτησε τη Σουβδελιτία βορειοδυτικά του Παγγαίου (κοντά στην Κερκίνη) συνδέοντάς τη ουσιαστικά με τους Στρυμονίτες Σλάβους. Ωστόσο, πρβλ. Δαπέργολας, *Εγκαταστάσεις*, 103-104.

33 T. E. Gregory, «Patras», *The Oxford Dictionary of Byzantium*, επιμ. A. Kazhdan, Oxford - New York 1991 (στο εξής: *ODB*), τ. 3, 1597-1598. – J. Nesbitt - N. Oikonomides, *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art. Volume 2. South of the Balkans, the Islands, South of Asia Minor*, Washington D.C. 1994, αρ. 34, 90-92. – Άννα Ι. - Λαμπροπούλου - Αφέντρα Γ. Μουτζάλη, «Πρωτοβυζαντινό λουτρό στην Πάτρα. Τεκμήριο για την επιβίωση της πόλης κατά τους σκοτεινούς αιώνες», *Σύμμεικτα*, XVI, Αθήνα 2003-2004, 315-336. – Κ. Θανασουλόπουλος, *Τα τοπωνύμια της Αχαΐας ως ιστορικές μνήμες του μεσαιωνικού εποικισμού της*, Πάτρα 2007.

34 P. Lemerle, «La chronique improprement dite de Monemvasie. Le contexte historique et légendaire», *Revue des études byzantines*, XXI, Paris 1963, 5-49, ειδικά 10. – O. Kresten, «Zur Echtheit des Sigillion des Kaisers Nikephoros I. für Patras», *Römische historische Mitteilungen*, XIX, Wien 1977, 15-78, ειδικά 50-51. – N. Oikonomides, «St Andrew, Joseph the Hymnographer, and the Slavs of Patras», *ΛΕΙΜΩΝ. Studies presented to Lennart Rydén on his Sixty-Fifth Birthday*, επιμ. J. O. Rosenquist, Uppsala 1996, 71-78, ειδικά 72. – K. Belke, «Einige Überlegungen zum Sigillion Kaiser Nikephoros' I. für Patrai», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, XLVI, Wien - Köln - Graz 1996, 81-96. – Αναγνωστάκης - Λαμπροπούλου, «Άσυλο», 35, σημ. 28 και 32.

δημοσιονομικών και διοικητικών μέτρων (κακώσεων κατά τον Θεοφάνη) του αυτοκράτορα Νικηφόρου Α΄ (802-811), καθώς και οι μεταγενέστερες στρατιωτικές επιχειρήσεις του τοπικού στρατηγοῦ Πελοποννήσου, πρωτοσπαθαρίου Θεόκτιστου Βρυέννιου, εναντίον άλλων σλαβικών φύλων της ευρύτερης περιοχής (ca. 841/42), τις οποίες περιέγραψε αργότερα ο Πορφυρογέννητος[35], πραγματοποιήθηκαν ουσιαστικά για οικονομικούς λόγους: Στην πρώτη περίπτωση οι εξεγερμένοι λεηλάτησαν αρχικά «τὰς τῶν γειτόνων οἰκίας τῶν Γραικῶν» και κατόπιν στράφηκαν εναντίον της Πάτρας· τελικά ωστόσο υποτάχθηκαν, κατέφυγαν στο μητροπολιτικό ναό του Αγίου Ανδρέα χρησιμοποιώντας το δικαίωμα του ἀσύλου[36] και με σιγίλλιο του Νικηφόρου Α΄ μετατράπηκαν σε «ἐναπογραφόμενους παροίκους» της μητρόπολης (ca. 806/07)[37]. Στη δεύτερη περίπτωση οι λεγόμενοι Μηλιγγοί και Εζερίτες Σλάβοι[38] υποχρεώθηκαν να καταβάλλουν στο εξής πάκτα (= ενοίκια γης) 60 και 300 νομισμάτων αντίστοιχα[39], γεγονός που οδήγησε σε νέα εξέγερση επί Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού (920-944)· οι στασιαστές τιμωρήθηκαν δια της πρόσκαιρης σημαντικής αύξησης της τοπικής φορολογίας (600 νομίσματα για κάθε φύλο) από τον βασιλικό πρωτοσπαθάριο και στρατηγὸ Πελοποννήσου Κρινίτη (ή Κρηνίτη) Αροτρά (ca. 921/22)[40]. Το συνολικό ύψος των πάκτων επανήλθε ωστόσο επί Λακαπηνού στα 360 νομίσματα· από εκεί και έπειτα έπαψαν οι αποκλειστικά σλαβικές «στάσεις» στη

35 *DAI*, κεφ. 49, 228.1 κ.ε.

36 Αναγνωστάκης - Λαμπροπούλου, «Άσυλο», 30 κ.ε.

37 Kresten, «Sigillion», 15 κ.ε., 47 κ.ε. – St. Turlej, «The Legendary Motif in the Tradition of Patras: St. Andrew and the Dedication of the Slavs to the Patras Church», *Byzantinoslavica*, LX, Prague 1999, 374-399. Βλ. και ανωτ., σημ. 34.

38 Κ. Παπαρρηγόπουλος, *Περὶ τῆς ἐποικήσεως σλαβικῶν τινῶν φύλων εἰς τὴν Πελοπόννησον* [Βιβλιοθήκη ἱστορικῶν μελετῶν 203], ἐν Ἀθήναις 1843. – Π. Γ. Ζερλέντης, *Μηλιγγοὶ καὶ Ἐζερῖται Σλάβοι ἐν Πελοποννήσῳ* [Βιβλιοθήκη ἱστορικῶν μελετῶν 221], ἐν Ἑρμουπόλει 1922 (ανατ. 2000). – Σ. Κουγέας, «Περὶ τῶν Μελιγκῶν τοῦ Ταϋγέτου ἐξ ἀφορμῆς ἀνεκδότου βυζαντινῆς ἐπιγραφῆς ἐκ Λακωνίας», *Πραγματεῖαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, XV.3, Ἀθῆναι 1950, 1-34. – D. J. Georgakas, «The Medieval Names Melingi and Ezeritae of Slavic Groups in the Peloponnesus», *Byzantinische Zeitschrift*, XLIII, München 1950, 301-333. – H. Grégoire, «L'étymologie slave du nom des Melingi et des Ezerites», *Nouvelle Clio*, IV, Paris 1952, 293-295. – H. Birnbaum, «Noch einmal zu den slavischen Milingen auf dem Peloponess», *Festchrift für Herbert Bräuer zum 65. Geburtstag am 14. April 1986*, επιμ. R. Olesch - H. Rothe [Slavistische Forschungen 53], Köln 1986, 15-26. – O. Pritsak, «Ezeritai», *ODB*, τ. 2, 772. – Του ιδίου, «Melingoi», *ODB*, τ. 2, 1334-1335.

39 *DAI*, κεφ. 50, 234.46 κ.ε. Το συγκεκριμένο *πάκτον* ήταν σταθερό. Συνήθως καταβαλλόταν σε χρήμα, ανεξάρτητα του ύψους της ετήσιας παραγωγής. Κατά τον 11ο αι. ήταν 1 *νόμισμα* ανά 10-12 *μόδιους* γης πρώτης ποιότητας (1 *χερσαίος μόδιος* = 888,73 ή 1.279,78 τ.μ. γης), ενώ ο φίσκος το συνέδεε με τον έγγειο φόρο (το *πάκτον* ήταν υποτιθέμενα διπλάσιο του έγγειου φόρου). Βλ. Αγγελική Ε. Λαΐου, Ἡ ἀγροτικὴ οἰκονομία (13ος - 15ος αἰ), *Οἰκονομικὴ ἱστορία τοῦ Βυζαντίου ἀπὸ τὸν 7ο ἕως τὸν 15ο αἰώνα*, γεν. εποπτ. Αγγελική Λαΐου, επιστημ. επιτρ. Cécile Morrisson - Χ. Μπούρας - Ν. Οικονομίδης - Κ. Πιτσάκης [Μορφωτικό Ἵδρυμα Εθνικής Τραπέζης], Αθήνα 2006 (α΄ έκδ. Washington 2002), τ. Α΄, 495-574, ειδικά 529. Για το *μόδιο*, βλ. E. Schilbach - A. Kazhdan, «Modios», *ODB*, τ. 2, 1388.

40 Runciman, *Lecapenus*, 72-73. – S. Vryonis, Jr., «Byzantium, its Slavic Element and their Culture (Sixth to Ninth Centuries)», *Σύμμεικτα*, XVI, Αθήνα 2003-2004, 63-85, ειδικά 80-81. – Μαλιγκούδης, *Σλάβοι*, 122 κ.ε. Για τη σφραγίδα του Αροτρά, βλ. Nesbitt - Oikonomides, *Seals 2*, αρ. 22.29, 72 (10ος αι.).

συγκεκριμένη περιοχή[41]. Οι «ἀποστατήσαντες» σλαβικοί πληθυσμοί μπορούσαν λοιπόν απλώς να τιμωρηθούν οικονομικά και τελικά να επανέλθουν στο πρότερο πολιτικό και οικονομικό τους καθεστώς, ακόμη και όταν είχαν επιδοθεί σε πράξεις που κανονικά συνεπάγονταν την επιβολή θανατικής ποινής («ἀπόστασις», «προνομή», «αἰχμαλωσία», «ἀφανισμός», «λεηλασία», «ἁρπαγή», «πολιορκία κάστρου», «ἐπίθεσις κατὰ τοῦ θέματος»)[42]. Σε ορισμένες περιπτώσεις ωστόσο διάπραξης εχθρικών ενεργειών (π.χ. αυτομολία στον αντίπαλο) η επιβαλλόμενη τιμωρία ήταν αρκετά βαρύτερη (βλ. κατωτ.).

(β) Τα λεγόμενα «Σκλαβόα ἀνδράποδα» που μαρτυρούνται στο σφραγιστικό υλικό από τη Μικρά Ασία γύρω στα μέσα της δεκαετίας του 690, υπονοούν τη μαζική πώληση δούλων σλαβικής καταγωγής. Η συγκεκριμένη πώληση έλαβε χώρα μετά την αυτομολία των Σλάβων του Οψικίου (ο «περιούσιος λαός» του Ιουστινιανού Β΄[43]) στους Άραβες κατά τη μάχη της Σεβαστούπολης (692). Προφανώς επρόκειτο για την τιμωρία που επέβαλε ο προαναφερθείς αυτοκράτορας στους ομοεθνείς των πρώτων (ο Θεοφάνης πραγματοποιεί γι' αυτή μία αμφιλεγόμενη αναφορά)[44]. Η συγκεκριμένη περίπτωση υπήρξε ωστόσο μοναδική, καθώς οι Σλάβοι επήλυδες στα Βαλκάνια και οι απόγονοι αυτών υπήρξαν γενικά νομικά ελεύθεροι. Οι Σλάβοι της Πελοποννήσου που στασίασαν και υποτάχθηκαν εκ νέου στις αρχές του 9ου αι. μετατράπηκαν τελικά, «μετὰ πάσης τῆς φαμιλίας καὶ συγγενείας καὶ πάντων τῶν προσηκόντων αὐτοῖς», σε «ἐναπογραφόμενους» (= παροίκους[45]) της μητροπόλεως Πατρών. Κατά συνέπεια, έκτοτε αποτελούσαν εξαρτημένο εργατικό δυναμικό, ουσιαστικά καλλιεργητές ξένων γαιών (ιδιωτών, κράτους ή στη συγκεκριμένη περίπτωση της Εκκλησίας), οι οποίοι κατέβαλλαν πάκτα, δηλαδή ενοίκια γης (βλ. ανωτ.). Οι τελευταίοι προφανώς δεν θεωρούνταν αντικείμενα (res), όπως ήταν οι λ.χ. δούλοι σύμφωνα με το ρωμαϊκό δίκαιο. Ως νομικά πρόσωπα ήταν αντιθέτως ελεύθεροι, μπορούσαν να κάνουν οικογένεια, να αποκτούν και να διαθέτουν δική τους περιουσία κλπ. Οι «ἀφορισθέντες» και «ἐναπογραφόμενοι» Σλάβοι στο μητροπολιτικό ναό του Αγίου Ανδρέα υπόκειντο ωστόσο στη δουλεία της γης· ήταν δηλαδή δεμένοι

41 *DAI*, κεφ. 50, 234.53 κ.ε.

42 Αναλυτικά, βλ. Αναγνωστάκης - Λαμπροπούλου, «Άσυλο», 36 κ.ε.

43 Η. Αναγνωστάκης, «Περιούσιος λαός», *Σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου*, 325-326.

44 Θεοφάνης, 366.20-23.

45 Οι *ἐναπόγραφ(ομεν)οι* αποτελούσαν ειδική κατηγορία *παροίκων* ή *χωριτῶν*. Βλ. Kresten, «Sigillion», 45, σημ. 105, 61, σημ. 141a. – Π. Ι. Ζέπος, «Καλλιεργηταὶ ξένης γῆς εἰς τὸ Βυζαντινό κράτος. Σύντομος ἐποπτεία καὶ παρατηρήσεις», *Βυζαντινά*, XIII.1 (*Δώρημα στον Ιωάννη Καραγιαννόπουλο*), Θεσσαλονίκη 1985, 29-44, ειδικά 30-31. – Αικατερίνη Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ ἱστορία. Β΄1 610-867*, Θεσσαλονίκη ²1998, 371, σημ. 2. – Αναγνωστάκης - Λαμπροπούλου, «Άσυλο», 42. Η ονομασία τους (μεταγραφή του λατ. *adscripticii*) οφείλεται στο ότι καταγράφονταν με τα ονόματά τους στα κτηματολόγια που περιλάμβαναν τους τίτλους κυριότητας των γαιών που καλλιεργούσαν. Βλ. Α. Παπαθανασίου, «Η έγγεια αγροτική ιδιοκτησία στη βυζαντινή Θεσσαλία και στο Πήλιο (Δ΄ - ΙΔ΄ αιώνες)», *Αρχείο θεσσαλικών μελετών*, Χ, Βόλος 1992, 253-294, ειδικά 258.

αναπόσπαστα με την τελευταία και δεν μπορούσαν να την εγκαταλείψουν (αλλά ούτε και να εκδιωχθούν από αυτήν)[46]. Ο αυτοκράτορας Λέων Στ΄ (886-912) καθόρισε μάλιστα με μεταγενέστερο σιγίλλιό του τις υποχρεώσεις τους έναντι του μητροπολίτη Πατρών απαγορεύοντας την οικονομική ή οποιαδήποτε άλλη εκμετάλλευσή τους[47]. Οι λεγόμενοι περιορισμοί και τα ἰδιόστατα των προαστείων προστάτευαν κατά συνέπεια τους Σλάβους από τις συνέπειες των πράξεών τους[48]. Προφανώς νομικά ελεύθεροι ήταν και οι Σλάβοι «οἰκοδεσπότες» στη Μακεδονία που μαρτυρούνται σε έγγραφα από το β΄ μισό του 10ου αι.· στη συγκεκριμένη περίπτωση επρόκειτο μάλιστα για πλήρως ενσωματωμένους πληθυσμούς, μόλις στη δεύτερη γενιά μετά τη μόνιμη αρχική εγκατάσταση σε βυζαντινές περιοχές[49]. Σλαβικής καταγωγής πρόσωπα απαντούν γενικά συχνά και ως μάρτυρες στα έγγραφα από τα αρχεία των μονών του Αγίου Όρους. Χαρακτηριστικές είναι επίσης και οι μεταγενέστερες μνείες ελεύθερων νομικά Σλάβων στις λεγόμενες «Ἀποκρίσεις» του συνοδικού δικαστηρίου της αρχιεπισκοπής Αχρίδος. Πρόκειται για νομοκανονικού περιεχομένου κείμενα, αποδιδόμενα παλαιότερα στον Ιωάννη Κίτρους ή στον Δημήτριο Χωματηνό[50], τα οποία αποτελούσαν απαντήσεις σε διαφορές και υποθέσεις κανονικού, οικογενειακού και ιδιωτικού δικαίου (διαζύγια, κληρονομικές διαφορές, περιουσιακές διεκδικήσεις, προσωπικές σχέσεις κλπ.) των κατοίκων των περιοχών της Αρχιεπισκοπής[51].

(γ) Οι πρώτοι Σλάβοι εγκατεστηθέντες και ακόμη περισσότερο οι απόγονοί τους

46 Πρβλ. Ι. Ε. Καραγιαννόπουλος, «Συμβολὴ στὸ πρόβλημα τῆς προσδέσεως τοῦ ἀγροτικοῦ πληθυσμοῦ στὴ γῆ κατὰ τὴν πρωτοβυζαντινὴ ἐποχή», *Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρὶς Σχολῆς Νομικῶν καὶ Οἰκονομικῶν ἐπιστημῶν ΑΠΘ*, XXI (*Ἀφιέρωμα εἰς Ἀντ. Δαμασκηνίδη*), Θεσσαλονίκη 1982, 963-970. – Ν. Οικονομίδης, «Οἱ Βυζαντινοὶ δουλοπάροικοι», *Σύμμεικτα*, V, Αθήνα 1983, 295-302. – *Οἰκονομικὴ ἱστορία τοῦ Βυζαντίου*, τ. Α΄, passim.

47 *DAI*, κεφ. 49, 230.50-232.75.

48 Αναγνωστάκης - Λαμπροπούλου, «Άσυλο», 42.

49 Αγγελική Δεληκάρη, «Η εικόνα της Μακεδονίας και η έννοια της "μακεδονικότητας" στους σλαβικούς λαούς κατά τη βυζαντινή περίοδο», *Μακεδονικές ταυτότητες στο χρόνο. Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, επιστ. επιμ. Ι. Στεφανίδης - Β. Βλασίδης - Ε. Κωφός [Ίδρυμα Μουσείου μακεδονικού αγώνα. Κέντρο έρευνας μακεδονικής ιστορίας και τεκμηρίωσης], Αθήνα ²2008, 134-184, ειδικά 153, σημ. 62.

50 Ο Β. Κατσαρός, *Ιωάννης Κασταμονίτης. Συμβολή στη μελέτη του βίου, του έργου και της εποχής του* [Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών. Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 32], Θεσσαλονίκη 1988, 356 κ.ε., υποστηρίζει ότι τα συγκεκριμένα κείμενα αποτελούν πιθανότατα αντιγραφή συλλογών του μητροπολίτη Χαλκηδόνος Ιωάννη Κασταμονίτη, δασκάλου των Δημητρίου Χωματηνού, Ιωάννη Απόκαυκου και άλλων λογίων στην Κων/πολη.

51 *Δημητρίου Χωματηνοῦ πονήματα διάφορα*, έκδ. G. Prinzing, *Demetrii Chomateni ponemata diaphora* [CFHB 38], Berlin 2002, 465-483 (ευρετήριο). Οι «*Ἀποκρίσεις*» καταγράφηκαν στην τότε λόγια ελληνική εκκλησιαστική γλώσσα, προφανώς κατανοητή από μέρος του τοπικού πληθυσμού. Μνημονεύουν πολυάριθμους κατοίκους της βορειοδυτικής και δυτικής Μακεδονίας με ελληνικά ονόματα. Βλ. Βασιλική Νεράντζη-Βαρμάζη, «Πληροφορίες του Θεοφύλακτου Αχρίδας και του Δημητρίου Χωματιανού για τον δυτικομακεδονικό χώρο», *Βυζαντινή Μακεδονία 324-1430*, 231-238.

εντάχθηκαν συν τω χρόνω πλήρως στο ευρύτερο αγροτικό περιβάλλον της νότιας Βαλκανικής και απαντούν ως εξαρτημένοι ή ελεύθεροι καλλιεργητές (κυρίως σίτου και οσπρίων) και κάτοχοι περιουσίας («πάροικοι» και «οἰκοδεσπότες»). Ορισμένοι ερευνητές, όπως οι Fine και Μαλιγκούδης[52], έχουν επισημάνει μάλιστα ότι ορισμένοι οικονομικοί - αγροτικοί θεσμοί ή συνήθειες που προϋπήρχαν στο εθιμικό δίκαιο των Σλάβων εντάχθηκαν ή, εν πάση περιπτώσει, απαντούν και στο κωδικοποιημένο βυζαντινό δίκαιο της εποχής, δηλαδή στον αμφιλεγόμενο «Νόμο Γεωργικό»[53] (πρόκειται ουσιαστικά για τους γνωστούς παροικικούς δικαιικούς θεσμούς του μορτίτη και κυρίως του λεγόμενου ἡμισειαστοῦ)[54]· αυτό ωστόσο δε σημαίνει ότι ο «Νόμος Γεωργικός» βασίστηκε κυρίως σε σλαβικά εθιμικά πρότυπα, πράγμα που καταδεικνύεται εξάλλου, εμμέσως πλην σαφώς, και από τον τίτλο του.

(δ) Οι Σλάβοι εντάχθηκαν και στο καθεστώς των ποικίλων φορολογικών και άλλων υποχρεώσεων προς το Βυζαντινό κράτος και τους αξιωματούχους του (δημοσίων δουλειῶν, ἀγγαρειῶν, ἐπηρειῶν κλπ.), στο οποίο υπόκειτο και ο υπόλοιπος γηγενής αγροτικός πληθυσμός. Αναφερόμαστε κυρίως στην καλλιέργεια της γης, στην καταβολή φόρων ή ενοικίων γης σε νομίσματα (τέλη, πάκτα), πιθανώς στην καταβολή του φόρου εστίας (καπνικόν) από τους Σλάβους παροίκους επί Νικηφόρου Α΄ (όπως προέβλεπε η 5η σχετική κάκωση του αυτοκράτορα), στην ατομική και συλλογική φορολογική ευθύνη, σε ποικίλες υποχρεωτικές παροχές, δηλαδή ἐπήρειες, όπως τα ἐπιδημητικά, η ὑποδοχή, η ψωμοζυμία και η παροχή μιτάτου, δηλαδή καταλύματος και τροφής σε ξένους πρέσβεις, κρατικούς αξιωματούχους και στρατιωτικούς[55] (πρβλ. και το λακωνικό οικωνύμιο

52 J. V. A. Fine, Jr., *The Early Medieval Balkans. A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Centuries*, Ann Arbor 1983, 84 κ.ε., ειδικά 90 κ.ε. – Μαλιγκούδης, *Σλάβοι*, 197.

53 *Κεφάλαια νόμου γεωργικοῦ κατ' ἐκλογὴν ἐκ τοῦ Ἰουστινιανοῦ βιβλίου*, παρ. ια΄-ιε΄ (= 12-15), ξζ΄ (= 67), έκδ. W. Ashburner, «The Farmer's Law», *Journal of Hellenic Studies*, XXX, London 1910, 85-108, ειδικά 99. Κατά τον L. Margetić, «La legge agraria. Accenni di alcuni problemi della storia del diritto», *Bizantinistica. Rivista di studi bizantini e slavi*, V, Bologna 1985, 103-135, ο «*Νόμος Γεωργικός*» ίσως αποτελεί ανεπίσημη συλλογή αποφάσεων και αποφάνσεων ανώτερων αξιωματούχων (8ος αι.), ίσως των *επάρχων Θεσσαλονίκης*. Αυτές αφορούσαν στον αγροτικό πληθυσμό, συμπεριλαμβανομένου του σλαβικού στοιχείου υπό βυζαντινή κυριαρχία. Για άλλες απόψεις (επίσημο νομοθέτημα ή ιδιωτική συλλογή, προγενέστερη χρονολόγηση κλπ.), βλ. Χριστοφιλοπούλου, *Ἱστορία Β΄1*, 10-11, 408. – Σ. Τρωιάνος, *Πηγές του βυζαντινού δικαίου*, Αθήνα 1999, 121 κ.ε.

54 Μαλιγκούδης, *Σλάβοι*, 195-197. Ο ίδιος επισημαίνει οικωνύμιο κοινότητας νοτίως της Σπάρτης (*Πολοβίτσα* εκ του σλαβ. *polь* = μισό και το επίθημα *-ica*) και μικροτοπωνύμιο από την περιοχή της αρκαδικής Βυτίνας (*Σεμπροβίτσα* εκ του σλαβ. ουσιαστ. *Sebrь* και τα επιθήματα *ον-ica*), τα οποία ουσιαστικά υποδηλώνουν τη γη του *σέμπρου* (= *ἡμισειαστοῦ*). Με την *ἡμίσεια* ο *πάροικος ἡμισειαστός* που καλλιεργούσε γαίες (συνήθως δημητριακών) του ιδιοκτήτη χρησιμοποιώντας μέσα του τελευταίου (όχι δικά του), κατέβαλλε σε αυτόν τη μισή παραγωγή του (ο *μορτίτης* χρησιμοποιούσε δικά του μέσα και κατέβαλλε στον ιδιοκτήτη μόλις το 1/10). Βλ. J. Lefort, Ἡ ἀγροτικὴ οἰκονομία (7ος - 12ος αἰ), μτφρ. Ελένη Μαχαιρά-Odoni, *Οἰκονομικὴ ἱστορία τοῦ Βυζαντίου*, τ. Α΄, 377-487, ειδικά 481-482.

55 *DAI*, κεφ. 49, 230.65 κ.ε. – Αναγνωστάκης - Λαμπροπούλου, «Άσυλο», 40. Πρβλ. N. Oikonomidès,

Μιτάτοβα εκ του Mitatovo που απαντά σε έγγραφο του 1314/15[56]).

(ε) Οι λεγόμενοι «ἐμπεπιστευμένοι ἄρχοντες» και «ἐξάρχοντες» των σλαβικών πληθυσμών στις σκλαβηνίες και ἀρχοντίες που συγκροτήθηκαν στα νότια Βαλκάνια αποτελούσαν υφιστάμενους των τοπικών Βυζαντινών στρατιωτικών και πολιτικών αξιωματούχων στις διοικήσεις / περιφέρειες της Θεσσαλονίκης, του Στρυμόνα, των Ελλαδικών και της Πελοποννήσου («παρὰ τοῦ στρατηγοῦ δέχονται ἄρχοντα»[57]). Ο ἄρχων τῶν Σερμησιάνων Μαύρος είχε αναλάβει το συγκεκριμένο αξίωμα και τον τίτλο του ὑπάτου με αυτοκρατορικό «ἔγγραφον λόγον», ενώ η συγκεκριμένη κέλευσις καταχωρίστηκε επισήμως στα κρατικά αρχεία[58]. Η ακριβής θέση των Σλάβων ἀρχόντων τεκμαίρεται τόσο από τις μαρτυρίες των αφηγηματικών πηγών όσο και από το πλούσιο σφραγιστικό υλικό, η ύπαρξη και η χρησιμοποίηση του οποίου οφείλεται οπωσδήποτε αποκλειστικά στις συνήθειες, επιταγές και ανάγκες της βυζαντινής διοίκησης και έγγραφης επικοινωνίας: γνωρίζουμε π.χ. τους ἄρχοντες Βελεγεζητών, Σερμησιάνων και Βουλγάρων, Εβιδιτών, (Σλάβων) Ελλάδος, Βηχιτών Ελλάδος, Βελζητίας, Θιβητών (= Θηβιτών;) Ελλάδος, Βαγενετίας, Κολωνείας, Σουβδελιτίας, Στρυμόνα (;), Κερμνίτζας, Λογγαβίτζας κ.ά. Ακόμη και Βυζαντινοί αξιωματούχοι, όπως ο μετέπειτα Απόστολος των Σλάβων Μεθόδιος[59], ανέλαβαν τη διοίκηση ανάλογων σλαβικών ἀρχοντιῶν[60]. Έως τις αρχές του 10ου αι. οι ἀρχοντίες είχαν πιθανώς καταργηθεί πλέον ως αυτόνομες διοικητικές μονάδες και ενταχθεί πλήρως στα παλαιότερα ή μετατραπεί σε νέες στρατηγίδες ή θέματα, αν και οι ονομασίες πολλών εξ αυτών διατηρήθηκαν στα επόμενα χρόνια ως καθαρά γεωγραφικοί όροι[61]. Η συγκεκριμένη διαδικασία είχε πιθανώς ξεκινήσει επί Νικηφόρου

Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe-XIe s.) [Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών. Μονογραφίες 2], Athènes 1996, 91 κ.ε.

56 Μαλιγκούδης, *Σλάβοι*, 197-198.

57 *DAI*, κεφ. 50, 232.30-31. Οι Μηλιγγοί και οι Εζερίτες όφειλαν κανονικά να δέχονται τον *ἀρχοντά* τους από τον αυτοκρατορικό *στρατηγό* της Πελοποννήσου και να προσφέρουν διάφορες υπηρεσίες, αλλά είχαν «*ἀποστατήσει*».

58 Lemerle, *Miracles*, συλλ. β΄, θαύμα ε΄, παρ. 292, 230.1 κ.ε. Πρβλ. I. Dujčev, «Un passage obscur des "Miracula" de S. Démétrius de Thessalonique», *Byzantion*, XIII, Bruxelles 1938, 207-217.

59 Ι. Ε. Αναστασίου, *Βίος Κωνσταντίνου-Κυρίλλου - Βίος Μεθοδίου (μετάφρασις). Βίος Κλήμεντος Ἀχρίδος* [Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς σχολῆς τοῦ ΑΠΘ. Τόμος ΙΒ΄. Ἀνάτυπον], Θεσσαλονίκη 1968, 152. Πρβλ. B. Panov, «Vo koja oblast na Makedonija bil knez slovenskiot prosvetitel Metodija», *Glasnik na Institutot za nacionalna istorija*, XVI.1, Skopje 1972, 131 κ.ε. – Α.-Α. Ν. Ταχιάος, *Κύριλλος και Μεθόδιος. Οι θεμελιωτές της αρχαίας σλαβικής γραμματείας*, Θεσσαλονίκη 1992, 36 κ.ε. – F. Curta, *Southeastern Europe in the Middle Ages, 500-1250*, Cambridge 2006, 121.

60 Λεβενιώτης, «Μεσαιωνική Μακεδονία», 104.

61 B. A. Pančenko, «Katalog molivdovulov», *Izvestija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopolje*, IX, Odessa - Sofija 1904, 341-396, ειδικά 367. – G. Schlumberger, *Mélanges d'archéologie byzantine*, Paris 1885, 201. – N. Bees, «Zur Sigillographie der byzantinischen Themen Peloponnes und Hellas», *Vizantijskij vremennik*, XXI, Moskva 1915, 90-110, 192-235, ειδικά 202. – Μ. Κωνσταντόπουλος, *Βυζαντιακὰ μολυβδόβουλλα τοῦ ἐν Ἀθήναις Ἐθνικοῦ νομισματικοῦ μουσείου*, ἐν Ἀθήναις 1917, αρ. 49. – J. Ferluga, «Archon: Ein Beitrag zur Untersuchung der südslavischen Herrschentitel im 9. und 10

Α΄ (ca. 809-810)[62]. Η προοδευτική ενσωμάτωση των Σλάβων στο διοικητικό σύστημα της αυτοκρατορίας μέσω των ἀρχοντιῶν περιγράφεται χαρακτηριστικά από τον Λέοντα Στ΄ (ca. 895-908): «Καὶ τὰ Σλαβικὰ δὲ ἔθνη (…) πέραν τοῦ Δανουβίου κατῴκουν ἐν τῇ ἰδίᾳ χώρᾳ. Ὅθεν καὶ ἐνταῦθα περαιωθέντα, καὶ οἱονεὶ βιασθέντα δέξασθαι τὴν δουλείαν, οὐχ ἑτέρῳ ἡδέως πείθεσθαι ἤθελον, ἀλλὰ τρόπον τινὰ ἑαυτοῖς κρεῖττον γὰρ ἡγοῦντο ἀπὸ τοῦ ἄρχοντος τῆς αὐτῶν φυλῆς φθείρεσθαι, ἢ τοῖς Ῥωμαϊκοῖς δουλεύειν καὶ ὑποκλίνεσθαι νόμοις (…). Ταῦτα δὲ ὁ (…) Ῥωμαίων αὐτοκράτωρ Βασίλειος τῶν ἀρχαίων ἐθῶν ἔπεισε μεταστῆναι, καὶ Γραικώσας, καὶ ἄρχουσι κατὰ τὸν Ῥωμαϊκὸν τύπον ὑποτάξας (…), τῆς τε δουλείας ἠλευθέρωσε τῶν ἑαυτῶν ἀρχόντων, καὶ στρατεύεσθαι κατὰ τῶν Ῥωμαίοις πολεμούντων ἐθνῶν ἐξεπαίδευσεν». Με λίγα λόγια, ο Βασίλειος Α΄ (867-886) είχε εντάξει ήδη πλήρως τους απογόνους των Σλάβων που είχαν εγκατασταθεί στο παρελθόν σε βυζαντινά εδάφη στο αυτοκρατορικό θεματικό σύστημα[63]. Το γεγονός αυτό τεκμηριώνεται και από τις μαρτυρίες των «Τακτικῶν» του 10ου αι., των αφηγηματικών κειμένων και φυσικά του σφραγιστικού υλικού. Στους άρρενες Σλάβους είχε εξάλλου ήδη επιβληθεί η υποχρεωτική στράτευση («στρατεία») στις ένοπλες δυνάμεις της αυτοκρατορίας, δηλαδή στις νέες στρατιωτικές της μονάδες (στρατηγίες, μετέπειτα θέματα) που συγκροτήθηκαν προοδευτικά από τα μέσα του 7ου αι. και εξής, κυρίως στη Μικρά Ασία και στις νότιες περιοχές της Χερσονήσου του Αίμου. Οι Σλάβοι όφειλαν υπακοή στον εκάστοτε περιφερειακό στρατιωτικό διοικητή («πειθῷ τῷ στρατηγῷ», «τελούντων […] ὑπὸ τὸν στρατηγὸν […]», «[…] συνταξιδεύειν αὐτῷ ὑπείκουσιν», «παρὰ τοῦ στρατηγοῦ δέχονται ἄρχοντα»). Προσέφεραν στρατιωτική υπηρεσία (ως πεζοί στρατιώτες και ενίοτε ως τοξότες) στις κατά τόπους θεματικές μονάδες ή όπου αυτό χρειαζόταν (υπηρετούσαν π.χ. στο Οψίκιον ή σε άλλες διοικήσεις στη Μ. Ασία ήδη από τον 7ο αι., στη Θεσσαλονίκη, στο Στρυμόνα, στους Ελλαδικούς και στην Πελοπόννησο στα Βαλκάνια, ενώ συμμετείχαν ακόμη και σε ναυτικές εκστρατείες, όπως για την ανακατάληψη της Κρήτης).

(στ) Οι πληροφορίες κυρίως των σωζόμενων επισκοπικών καταλόγων και των

Jh. im Lichte der byzantinischen Quellen», *Tradition als historische Kraft*, επιμ. N. Kamp - J. Wollasch, Berlin 1982, 254-266. – J. Koder, «Zu den Archontes der Slawen in De Administrando Imperio 29, 106-115», *Wiener slavistisches Jahrbuch*, XXIX, Wien 1983, 128-131. – N. Oikonomidès, «L'archonte slave de l'Hellade au VIIIe siècle», *Vizantijskij vremennik*, LV (LXXX.2), Moskva 1998, 111-118. – W. Seibt, «Siegel als Quelle für Slawenarchonten in Griechenland», *Studies in Byzantine Sigillography*, VI, Washington D.C. 1999, 27-36.– Του ιδίου, «Weitere Beobachtungen zu Siegeln früher Slawenarchonten in Griechenland», *Βυζάντιο. Κράτος και κοινωνία. Μνήμη Νίκου Οικονομίδη*, επιμ. Άννα Αβραμέα - Αγγελική Λαΐου - Ε. Χρυσός [Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών], Αθήνα 2003, 459-465. – Παπαδημητρίου, *Κλεισούρες-δερβένια*, 154 κ.ε. (*ἀρχοντία* Σμολαίνων). – Curta, *History*, 116 κ.ε. Για τους μεταγενέστερους χρόνους, πρβλ. Bojanna Krsmanović, «Podatak o slovenskoj arhontiji iz XI veka», *Zbornik radova vizantoloskog instituta*, XXXIV, Beograd 1995, 69-77.

62 Θεοφάνης, 486.10 κ.ε.

63 *Τακτικὰ Λέοντος*, ΙΗ΄, παρ. 99, στήλ. 968-969, παρ. 101, στήλ. 969.

αφηγηματικών κειμένων καταδεικνύουν ότι παράλληλα και μετά την εγκατάσταση των σλαβικών φύλων στο βυζαντινό κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον των νοτίων Βαλκανίων, την οριστική πολιτική υποταγή τους και την πλήρη ένταξή τους στο διοικητικό και οικονομικό οργανωτικό πλαίσιο της αυτοκρατορίας (7ος - α΄ μισό 9ου αι.), έλαβαν χώρα δύο ακόμη παράλληλες διαδικασίες κοινωνικής ενσωμάτωσης και μετέπειτα αφομοίωσης: Αρχικά σημειώθηκε ο εκβυζαντινισμός ή «γραίκωσις»[64] των μελών της σλαβικής ηγεσίας, τα οποία είχαν αναλάβει συγκεκριμένες υποχρεώσεις έναντι του αυτοκράτορα και των περιφερειακών αρχών του. Τα αρχικά στάδια της προοδευτικής αφομοίωσης των Σλάβων αρχηγών ήταν μάλιστα διακριτά ήδη από την εποχή των Περβούνδου και Μαύρου, δηλαδή γύρω στα τέλη του 7ου αι.[65] Κατόπιν σημειώθηκε ο προοδευτικός εκχριστιανισμός του συνόλου των σλαβικών πληθυσμών (έως το 10ο αι.). Ο τελευταίος κατέστη δυνατός με διάφορους τρόπους: (i) μέσω των βυζαντινών ιεραποστολικών δράσεων που αναπτύχθηκαν σε ευρύτατο γεωγραφικό πλαίσιο, από τις βορειότερες περιοχές της Μοραβίας και Βουλγαρίας (9ος αι.) έως τη βυζαντινή Πελοπόννησο (9ος - 10ος αι.)· (ii) μέσω των ποικίλων επιρροών που δέχονταν οι σλαβικοί πληθυσμοί δια της συμβίωσης και του συγχρωτισμού με το γηγενές ελληνόφωνο χριστιανικό στοιχείο ή δια της οικονομικής υπαγωγής τους στις κατά τόπους μητροπόλεις (π.χ. της Πάτρας)· (iii) μέσω της ίδρυσης επισκοπών (συνήθως μάλιστα με ονομασίες σλαβικής ή μικτής σλαβο-ελληνικής ετυμολογίας) στις αυτοκρατορικές περιοχές των σλαβικών εγκαταστάσεων, οι οποίες διέθεταν και συμπαγείς γηγενείς πληθυσμούς. Η υιοθέτηση ορισμένων χριστιανικών στοιχείων και πρακτικών παρατηρείται ήδη στις σλαβικές ταφές των εποίκων δεύτερης γενιάς στην Πελοπόννησο (π.χ. Κόρινθος, Μεσσήνη)[66]. Αξίζει να επισημανθούν εδώ και οι ονομασίες των χρονικά πρωιμότερων επισκοπών Δρουγουβιτείας (879), Σμολένων ή Σμολαίνων ή Σμολιάνων (β΄ μισό 9ου αι.), Ερκούλων ήτοι Αρδαμερίου, Λητής και Ρεντίνης, Πέτρας και Σαγουδανείας (ή Σαγουδατείας), (Ο)μολισκού (ή Μολυσκού), Εξερού (ή Εζηρού), Έλους και Κερ(μι)νίτζας, Βελικείας, Δρεβενίτζας ήτοι Βελίτζας (πιθανώς στα

64 Γ. Τσάρας, «Τὸ νόημα τοῦ "γραικώσας" στὰ Τακτικὰ Λέοντος Στ΄ τοῦ Σοφοῦ», *Βυζαντινά*, Ι, Θεσσαλονίκη 1969, 135-157. – Μαλιγκούδης, *Σλάβοι*, 137 κ.ε.

65 Lemerle, *Miracles*, συλλ. β΄, θαύμα δ΄, παρ. 235, 209.29-31, παρ. 276, 220.2-3, θαύμα ε΄, παρ. 292 κ.ε., 223 κ.ε. Ευρύτερα, πρβλ. H. Ditten, «Prominente Slawen und Bulgaren in byzantinische Diensten (Ende 7. bis Anfang des 10. Jahrhunderts)», *Studien zum 8. und 9. Jahrhundert in Byzanz*, επιμ. Helga Köpstein - Fr. Winkelmann [Berliner byzantinische Arbeiten 51], Berlin 1983, 95-119.

66 Gladys R. Davidson-Weinberg, «A Wandering Soldier's Grave in Corinth», *Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, XLIII, Athens 1974, 512-521. – E. A. Ivison, «Burial and Urbanism at Late Antique and Early Byzantine Corinth (c. 400-700)», *Towns in Transition. Urban Evolution in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, επιμ. N. Christie - S. T. Loseby, Aldershot 1996, 99-125. – Η. Αναγνωστάκης - Ναταλία Πούλου, «Η πρωτοβυζαντινή Μεσσήνη (5ος - 7ος αι.) και τα προβλήματα της χειροποίητης κεραμεικής στην Πελοπόννησο», *Σύμμεικτα* XI, Αθήνα 1997, 229-322.

Βελεσσά[67]), η βραχύβια αρχιεπισκοπή Αρκαδίας, οι μεταγενέστερες επισκοπές Σερβίων, Σ(θ)λανίτζης ή Πελλών, Βοδενών, Μογλενών, Οστρόβου, Δεύρης κ.ά., οι οποίες στις αρχές περίπου του 11ου αι. υπήχθησαν στην τότε νεοσύστατη αυτοκέφαλη Αρχιεπισκοπή Αχρίδος, ή οι Βεσαίνης, Χαρμένων, Γαρδικίου, Βελεστίνου κλπ.[68]

(ζ) Στις προαναφερθείσες εκκλησιαστικές περιφέρειες και γενικά στις αυτοκρατορικές περιοχές των νοτίων Βαλκανίων οι «παρακείμενοι» των «Ρωμαίων» επήλυδες Σλάβοι και οι απόγονοί τους συμβίωσαν λοιπόν έκτοτε ομαλά, τουλάχιστον σε γενικές γραμμές, με το γηγενές ελληνόφωνο στοιχείο. Χαρακτηριστική γι' αυτή τη συνύπαρξη είναι εξάλλου και πάλι η ειδική ορολογία και οι λοιπές αναφορές των πηγών: «Βελεγεζήτας (…) εἰρήνης ἔχειν μετὰ τῆς πόλεως», «πλησιόχωροι», «ἀμφίμικται κῶμαι», «γειτνιάζουσιν ἀλλήλαις αἱ κῶμαι τὴν οἴκησιν», «διὰ τῶν ἐμπορικῶν μεθόδων συναναμίγνυσθαι», «κοινότητα ζωῆς τὰς χρείας ἀλλήλοις ἀμείβουσι, «παμμιγής τις ὄχλος (…) τῶν τε αὐτοχθόνων καὶ τῶν ἄλλως ἐπιξενουμένων», «γείτονες Γραικοί», «συνταξιδεύοντες», «οἰκήτορες» μικτών οικισμών κ.ά.[69] Επίσημες μαρτυρίες καταδεικνύουν ότι στις αρχές του 10ου αι. οι Βυζαντινοί είχαν πλέον καταστεί «ἀμέριμνοι» «ἐκ τῆς πολλάκις ἀπὸ Σκλάβων γενομένης ἀνταρσίας»[70]. Ο αξιόπιστος Ιωάννης Καμνιάτης αναφέρει χαρακτηριστικά στις αρχές του 10ου αι. για τους σλαβικής προέλευσης κατοίκους της βυζαντινής Μακεδονίας ότι «θαυμασίαν τινὰ καὶ βαθεῖαν εἰρήνην ἐν ἑαυτοῖς συντηρούμενοι» συμπληρώνοντας λίγο παρακάτω ότι «ἐξ ὅτου γὰρ ἡ κολυμβήθρα τοῦ θείου βαπτίσματος τὸ τῶν Σκυθῶν (= Σλάβων) ἔθνος τῷ χριστωνύμῳ λαῷ συνεμόρφωσε καὶ τὸ τῆς εὐσεβείας γάλα κοινῶς ἀμφοτέροις διείλετο, πέπαυτο μὲν ἡ τῶν πολέμων στάσις, ἀνεῖτο δὲ τῆς ἐνεργείας ἡ τὰς σφαγὰς ἐπιτηδεύουσα μάχαιρα (…)· αἱ μάχαιραι γὰρ ἡμῶν μετῆλθον εἰς δρέπανα καὶ αἱ ζιβύνες εἰς ἄροτρα, καὶ πόλεμος ἦν οὐδαμοῦ, καὶ τὴν περίχωρον ἅπασαν εἰρήνη κατεπρυτάνευε»[71]. Η ειρηνική συμβίωση των ελληνόφωνων γηγενών με τους απογόνους των Σλάβων στις μακεδονικές περιοχές, η κοινωνική και οικονομική ενσωμάτωση και η ένταξη των τελευταίων στο διοικητικό και στρατιωτικό πλαίσιο της αυτοκρατορίας δεν καταδεικνύεται ωστόσο μόνο από τις αναφορές του προαναφερθέντος συγγραφέα. Επιβεβαιώνεται, μεταξύ άλλων, και από τις επίσημες μαρτυρίες των σωζόμενων εγγράφων από τα αρχεία των μονών του Αγίου Όρους. Στα τελευταία αναφέρονται, μεταξύ άλλων, Σλάβοι «οἰκοδεσπότες»

67 Angeliki Delikari, *Der Hl. Klemens und die Frage des Bistums von Velitza. Identifizierung, Bischofsliste (bis 1767) und Titularbischöfe* [SS Cyril und Methodius Center for Cultural Studies], Thessaloniki 1997, 97 κ.ε.

68 Ελισάβετ Χατζηαντωνίου, *Η Μητρόπολη Θεσσαλονίκης από τα μέσα του 8ου αι. έως το 1430. Ιεραρχική τάξη - εκκλησιαστική περιφέρεια - διοικητική οργάνωση* [διδ. διατρ.] [Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών. Βυζαντινά κείμενα και μελέτες 42], Θεσσαλονίκη 2007, 146 (με παράθεση πηγών). – Δαπέργολας, *Εγκαταστάσεις*, 92 κ.ε., 123-124.

69 Lemerle, *Miracles*, συλλ. β΄, θαύμα δ΄, παρ. 254, 214.9 κ.ε., παρ. 268, 218.1 κ.ε. – Καμνιάτης, παρ. 6, 8.84-90, παρ. 9, 11.78-79. – *DAI*, κεφ. 49, 228.6.

70 *Τακτικὰ Λέοντος*, ΙΗ΄, παρ. 101, στήλ 969.

71 Καμνιάτης, παρ. 6, 8.89-90, παρ. 9, 10.58-65.

στην Ιερισσό (επίσης κατά τον 10ο αι.), ενώ τα χριστιανικά και ελληνικά ανθρωπωνύμια ανάμεσα στους σλαβικούς πληθυσμούς πληθαίνουν ολοένα και περισσότερο ήδη από τον 8ο αι. και εξής[72]. Κατά το 766 ο λεγόμενος «Νικήτας ὁ ἀπὸ Σκλάβων» ανήλθε μάλιστα στον Οικουμενικό Πατριαρχικό θρόνο[73]. Τέλος, ιδιαίτερα χαρακτηριστική είναι μία ακόμη μαρτυρία, εκ των πολλών ανάλογων παραδειγμάτων, η οποία μάλιστα προέρχεται από μία εντελώς διαφορετική (και με άλλα χαρακτηριστικά) γεωγραφική περιφέρεια (Πελοπόννησος), όπου η αφομοίωση του σλαβικού στοιχείου υπήρξε μάλλον πιο αργή ως διαδικασία: οι κτήτορες απώτερης σλαβικής καταγωγής που μνημονεύονται σε επιγραφές από τη βυζαντινή Μάνη (11ος - 14ος αι.) είχαν προφανώς αφομοιωθεί πλέον στο χριστιανικό και ελληνικό περιβάλλον της ευρύτερης περιοχής[74].

ΙΙΙ. Συμπεράσματα

Οι προαναφερθέντες ειδικοί όροι και οι λοιπές ευρύτερες αναφορές που απαντούν κυρίως σε αφηγηματικά κείμενα, σε έγγραφα και στο σφραγιστικό υλικό προσδιορίζουν σαφώς τη φύση της πολιτικής σχέσης των Σλάβων επήλυδων και των απογόνων τους με τον Βυζαντινό αυτοκράτορα και με τις κατά τόπους περιφερειακές αρχές του Βυζαντινού κράτους (7ος - 10ος αι.). Επιπρόσθετα, αποκαλύπτουν την εκάστοτε νομική και κοινωνικο-οικονομική θέση αλλά και τις συγκεκριμένες και ποικίλες φορολογικές και στρατιωτικές υποχρεώσεις των Σλάβων στο διοικητικό, στρατιωτικό και οικονομικό οργανωτικό πλαίσιο του Βυζαντινού κράτους, κυρίως στα κεντρικά, νότια και ανατολικά Βαλκάνια. Τέλος, υποδηλώνουν με σαφήνεια την επιτευχθείσα ομαλή ένταξη του σλαβικού στοιχείου στο προαναφερθέν πλαίσιο, την ομαλή συμβίωσή του με το γηγενές ελληνόφωνο στοιχείο και την προοδευτική του αφομοίωση. Εάν ωστόσο οι παραπάνω πληροφορίες συνεκτιμηθούν με άλλα στοιχεία (επισκοπικοί κατάλογοι, νομίσματα, επιγραφές και λοιπά αρχαιολογικά ευρήματα, τοπωνύμια), καταδεικνύουν παράλληλα, εμμέσως πλην σαφώς, και κάτι ακόμη: τη συνέχεια της βυζαντινής κυριαρχίας στα νοτιότερα Βαλκάνια από τον 7ο αι. και εξής. Αντιθέτως, οι πιο αραιοκατοικημένες, πρώην λατινόφωνες, περιοχές των βόρειων Βαλκανίων διέφυγαν σχεδόν πλήρως επί τρεις αιώνες από την αυτοκρατορική κυριαρχία και γι' αυτό εκσλαβίστηκαν τελικά μόνιμα[75].

72 Βλ. ανωτ., σημ. 10.

73 Θεοφάνης, 440.11-13. – Συμεών Μάγιστρος, κεφ. 122, παρ. 8, 191.109, κεφ. 123, παρ. 6, 196.33.

74 Σοφία Καλοπίση-Βέρτη, «Επιγραφικές μαρτυρίες από τη βυζαντινή Μάνη», *Επιστημονικό συμπόδιο στη μνήμη Νικολάου Β. Δρανδάκη για τη βυζαντινή Μάνη. Καραβοστάσι Οιτύλου, 21-22 Ιουνίου 2008. Πρακτικά*, επιμ. Ευαγγελία Π. Ελευθερίου [Υπουργείο Πολιτισμού και Τουρισμού - 5η Εφορεία Βυζαντινών Αρχαιοτήτων - Δήμος Οιτύλου], Σπάρτη 2008-2009, 89-97, ειδικά 96.

75 Πρβλ. Fine, *Medieval Balkans*, 41. – P. Soustal, «Η Βαλκανική τον έβδομο αιώνα», *Ιστορικά* (*Ελευθεροτυπία*), CLXIX, Αθήνα 2003, 38-43, ειδικά 41.

The political, legal and Socio-Economic Status of the Slavs in the Balkan Territories of Byzantium According to the Terminology of the Sources (7th - 10th c. A.D.)

G. A. Leveniotes

ABSTRACT

The specific terminology and other general references, that occur mainly in contemporary narrative texts, official documents and seals, identify with relative abudance the exact nature of the political relations of the Slavs newcomers and their descendants in the Balkans with the Byzantine Emperor and regional imperial authorities, especially in the southern parts of the above geographical area (7th - 10th c. A.D.). Moreover, they reveal, at least in certain cases, the legal and socio-economic situation but also the specific and varied fiscal and military obligations of the Slavs in the administrative, military and economic organizational framework of the Balkan territories of the Byzantine Empire. The above evidence, combined with other data (mainly provided from episcopal lists, coins, inscriptions and other archaeological findings, place-names), also demonstrates clearly the gradual integration of the Slavic populations within the former framework, their coexistence with the indigenous Greek-speaking populations and their gradual assimilation. Finally, the existing evidence indicates undoubtedly that the Byzantine rule continued to exist without serious interruption in the southern parts of the Balkan Peninsula (unlike the northern and western parts of the same region, which of course were slavized permanently), even if the social conditions and state structures changed significantly in this area.

Απο την Παγκοσμιοτητα των Θρησκευτικων Παρεμβασεων του Ιουστινιανου στην Οικουμενικοτητα της Μεγαλης Ιεραποστολης των αδελφων Κυριλλου και Μεθοδιου: Συγκλισεις και Αποκλισεις

Σοφία Πατούρα-Σπανού
Διευθύντρια Ερευνών, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών,
Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών.

Παρακάμπτοντας περιπτώσεις χριστιανικών προσεγγίσεων του βυζαντινού κράτους με ξένους λαούς κατά την πρώιμη μεσαιωνική περίοδο[1], θα αναφερθώ στο οργανωμένο σύστημα εκχριστιανισμών του 6ου αιώνα και στο μεγάλο ιεραποστολικό εγχείρημα στον κόσμο των Σλάβων, τον 9ο αιώνα. Σε αυτές τις δύο μεγάλες ιστορικές φάσεις, κατά τις οποίες έθνη ή ομάδες λαών εντάχθηκαν στο χριστιανικό κοσμοσύστημα της εποχής, μέσα από το οποίο άλλαξε ο ρούς της ιστορίας τους, πρωταγωνιστής υπήρξε το

1 Εκκλησιαστικοί συγγραφείς του 4ου και 5ου αιώνα αναφέρουν εκχριστιανισμούς ξένων λαών από τον 4ο αιώνα, όπως για παράδειγμα των Ιβήρων, των Ινδών (Αιθιόπων), των Σαρακηνών κ.λπ., εθνών που ζούσαν σε περιοχές μεγάλης στρατηγικής σημασίας για τα συμφέροντα της Αυτοκρατορίας έναντι της Περσίας (βλ. Σωζομενός, *Εκκλησιαστική Ιστορία* ΙΙ. 7, 24, 38, έκδ. J. Bidez - G. C. Hansen, *Sozomenus Kirchengeschichte* [GCS 50], Βερολίνο 1960, 59-61, 82-84, 297-300· Σωκράτης, *Εκκλησιαστική Ιστορία* Ι. 19-20, έκδ. R. Hussey, *Socrates Scholasticus Ecclesiastica Historia*, Οξφόρδη 1853 [ανατ. Hildesheim - Νέα Υόρκη 1992], 113-123). Πιο γνωστοί και οργανωμένοι ήταν την εποχή εκείνη οι εκχριστιανισμοί των Γότθων της Βαλκανικής, των Αξουμιτών της Αιθιοπίας και των Ομηριτών της Νότιας Αραβίας (βλ. Φιλοστόργιος, *Εκκλησιαστκή Ιστορία* ΙΙ. 5, 6 και ΙΙΙ. 4-6 έκδ. J. Bidez - F. Winkelmann, *Philostorgius Kirchengeschichte*, [GCS], Βερολίνο 1981, 18, 32-35· Αυξεντίου του Δοροστόλου, *Επιστολή*, έκδ. F. Kaufman, *Auxenti Dorostorensis epistula de fide, vita et obitu Wulfilae im Zusammenhang mit der Dissertatio Maximini contra Ambrosium*, Στρασβούργο 1899, 74-76· Ιορδάνης, *Getica* LI. 267, έκδ. Th. Mommsen [*MGH AA* V/1], Βερολίνο 1882, 127· Ρουφίνος, *Εκκλησιαστική Ιστορία* Χ. 9-10, έκδ. E. Schwartz - Th. Mommsen *Historiae Ecclesiasticae* ΙΙ/2 [GCS], Βερολίνο 1999, 971-973· Σωκράτης, *Εκκλησιαστική Ιστορία* Ι. 19, 113-117· Σωζομενός, *Εκκλησιαστική Ιστορία* ΙΙ. 23 και 24, 82-84).

Βυζάντιο. Και στις δύο περιπτώσεις, η βυζαντινή πολιτική λειτούργησε αποτελεσματικά στο πλαίσιο της αρμονικής και παραγωγικής συνέργειας των δύο κορυφαίων θεσμών του, του Κράτους και της Εκκλησίας.[2]

Για να κατανοήσουμε τα φαινόμενα που καθόρισαν σε μεγάλο βαθμό την ιστορική εξέλιξη των λαών που προσηλυτίσθηκαν στο χριστιανισμό σε σύντομο χρόνο ή σταδιακά, όπως συνέβη για παράδειγμα στην περίπτωση των Ρώσων, πρέπει να ξεκινήσουμε από μία πολύ σημαντική παραδοχή: ο χριστιανισμός δεν ήταν μόνο μια θρησκευτική διδασκαλία ή μια απλή ιδεολογία· ήταν κυρίως μια σύνθετη τάξη πραγμάτων, υποτασσόμενη σε ειδικές κοινωνικές προσταγές, μία πολιτική θεωρία, ένα σύστημα πολιτισμικών και λογοτεχνικών αξιών, ένα σύμπλεγμα ηθικών κανόνων και ιδεωδών. Η μεταστροφή, συνεπώς, λαών ή εθνών στη χριστιανική θρησκεία, σαν πρώτο βήμα, και η καθολική υιοθέτηση του περιεχομένου της, στη συνέχεια, επέφεραν μεγάλες αλλαγές στο εσωτερικό των κοινωνιών τους και στο αξιακό σύστημά τους, όπως επίσης και στις διεθνείς σχέσεις τους.

Ας ξεκινήσουμε λοιπόν από τον 6ο αιώνα, όταν οι εκχριστιανισμοί αποτέλεσαν συστατικό στοιχείο της βυζαντινής διπλωματίας και την επιτυχέστερη μέθοδο για τον πολιτικό ή ιδεολογικό προσεταιρισμό ξένων λαών. Βασική αρχή της εξωτερικής πολιτικής του Βυζαντίου την εποχή εκείνη, παράλληλα με τη συντήρηση ή την επανάκτηση χαμένων εδαφών, υπήρξε και η επέκταση των πνευματικών και πολιτιστικών συνόρων του.[3] Στόχος ήταν η ένταξη (πραγματική ή εικονική) «ανίδρυτων ακόμη εθνών» στο παγκόσμιο αυτοκρατορικό σύστημα της βυζαντινής πρωτεύουσας.[4] Αυτός ο νέος πολιτικός προσανατολισμός της αυτοκρατορίας μπορούσε να διασφαλισθεί υπό δύο βασικούς όρους: α) την αποδοχή και υιοθέτηση της χριστιανικής θρησκείας και β) την αναγνώριση της παγκόσμιας κυριαρχίας του βυζαντινού αυτοκράτορα. Ο Ιουστινιανός, επιθυμούσε κατά την μαρτυρία του Προκοπίου, «να κατακτή-

2 Σχετικά με το ιδεολογικό-πολιτικό πλαίσιο της συνεργασίας Κράτους και Εκκλησίας κατά την πρώιμη βυζαντινή εποχή, βλ. Σ. Πατούρα, *Χριστιανισμός και παγκοσμιότητα στο Πρώιμο Βυζάντιο: από τη θεωρία στην πράξη*, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών/Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών [*Μονογραφίες* 10], Αθήνα 2008, 29-121. Για τη δεύτερη μεγάλη φάση της βυζαντινής χριστιανικής δράσης στον κόσμο των Σλάβων, βλ. το κλασικό για το θέμα βιβλίο του F. Dvornik, *Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius*, New Brunswick - New Jersey 1970.

3 D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe, 500-1453*, Λονδίνο 1971, 275-276. Πολλές και ενδιαφέρουσες μελέτες για τα ιδεολογικά, τα πολιτιστικά, τα νοητά και πνευματικά σύνορα και τις ζώνες επικοινωνίας μεταξύ ανθρώπων, κοινωνιών και εθνών της εποχής περιέχονται στους παρακάτω τόμους: A. Rousselle (έκδ.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l' Antiquité* (Centre de recherche sur les problèmes de la frontière), Παρίσι 1995· R. W. Mathisen - H. S. Sivan (έκδ.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot 1996· W. Pohl - I. Wood - H Reimitz (έκδ.), *The Transformation of Frontiers: from Late Antiquity to the Carolingians*, Λέυδεν - Βοστώνη - Κολωνία 2001.

4 Ε. Αρβελέρ, «Παγκοσμιότητα του Βυζαντίου: από τα έργα στα λόγια», στο, Ευ. Χρυσός (έκδ.), *Το Βυζάντιο ως Οικουμένη, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών/Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών,* (*Διεθνή Συμπόσια* 16), Αθήνα 2005, 14.

σει ολόκληρη τη γή».[5] Είναι μια φράση που προσδιορίζει κατά μία έννοια το περιεχόμενο της «παγκοσμιότητας», ως κυρίαρχης πολιτικής ιδεολογίας της εποχής. Ο συγκεκριμένος μεγάλος αυτοκράτορας καλλιέργησε, εφάρμοσε και κληροδότησε στους διαδόχους του κορυφαίες μεθόδους πολιτικής και διπλωματίας, ανάμεσα στις οποίες ξεχωριστή θέση κατείχε η θρησκευτική προπαγάνδα.[6]

Μεγάλη ανταγωνίστρια δύναμη και ισότιμος αντίπαλος του Βυζαντίου υπήρξε την εποχή εκείνη η περσική αυτοκρατορία· μια αυτοκρατορία που ήταν ανάδελφη ιδεολογικά προς το Βυζάντιο εξαιτίας της θρησκείας και των θρησκευτικών πρακτικών της.[7] Οι δύο αυτοκρατορίες κατείχαν ή ήλεγχαν περιοχές αλληλοδιεκδικούμενες. Και οι δύο προσπαθούσαν να διαφυλάξουν ή να επεκτείνουν τα σύνορά τους προκειμένου ν' αποκτήσουν τον έλεγχο μεγάλων χερσαίων και θαλάσσιων αρτηριών, οι οποίες οδηγούσαν σε περιοχές με μεγάλη στρατηγική και οικονομική σημασία. Στο πλαίσιο αυτού του αμείλικτου ανταγωνισμού κατέβαλαν προσπάθειες -με τα δικά της μέσα η κάθε μια- να κατακτήσουν ή να συμπεριλάβουν στη σφαίρα επιρροής τους τρίτους, ενδιάμεσους και οιωνεί αυτόνομους λαούς.[8] Συγκεκριμένα το ενδιαφέρον τους είχε στραφεί σε λαούς του Καυκάσου και της Κριμαίας, σε Άραβες της προϊσλαμικής εποχής, σε λαούς της Ερυθράς Θάλασσας, ακόμη και σε λαούς της Αφρικής.

Ο Ιουστινιανός παράλληλα με άλλα μέσα (διπλωματία, στρατιωτικές επεμβάσεις, πολιτικές συμμαχίες, κ.λπ.), έθεσε ως κορυφαία πολιτική επιλογή για την προσέγγισή τους την ιδεολογική τους χειραγώγηση μέσω της εκχριστιάνισής τους.[9] Η συγκεκριμένη πολιτική επιλογή έλαβε σάρκα και οστά με τη διαμόρφωση και την εφαρμογή ενός ευφυούς προγράμματος θρησκευτικής προσέγγισης και ιεραποστολών, συνεπικουρούμενου κυρίως από τη διπλωματία.[10] Στη *Χριστιανική Τοπογραφία* του Κοσμά Ινδικοπλεύστη απεικονίζεται, παρά τις όποι-

5 Προκόπιος, *Υπέρ των Πολέμων* II, 2.6, έκδ. J. Haury - G. Wirth, *Procopii Caesariensis opera omnia*,τόμ. I-II: *De bellis*, Λειψία 1962-1963, 152.

6 Η διπλωματία της εποχής έμοιαζε κατά τον D. Obolensky («The principles and methods of Byzantine diplomacy», *Actes du XIIe Congrès International d'Etudes Byzantines*, I, 52), «as an intricate science and a fine art, in which military pressure, political intelligence, economic cajolery and religious propaganda were fused into an almost irresistible weapon of defensive imperialism».

7 R. Turcan, «Les dieux et le divin dans les mystères de Mithra», στο R. van den Brock - T. Baarda - J. Mansfeld (έκδ.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Λέυδεν 1988, 243-261. Του ίδιου, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Παρίσι 1989

8 J. Howard-Jonston, «The two great powers in Late Antiquity: a comparison», στο A. Cameron (έκδ.), *The Byzantine and Early Islamic Near East States, Resources and Armies* (*Papers of the Third Workshop on Late Antiquity and Early Islam*), III, Πρίνστον 1995, 157-226· E. Winter - B. Dignas, *Rom und das Persenreich. Zwei Weltmächte zwischen Konfrontation und Koexistenz*, Βερολίνο 2001· G. Greatrex - S. N. C. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, A.D. 363-630*, Λονδίνο 2002.

9 Γενικά για τη συγκεκριμένη πολιτική επιλογή του Ιουστινιανού, βλ. H. -G. Beck, «Christliche Mission und Politische Propaganda im Byzantinischen Reich», *SCIAM* XIV, *La conversione al christianesimo nell' Europa dell' alto medioevo*, Σπολέτο 1967, 649-674· I Engelhart, *Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse Byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians*, Μόναχο 1974.

10 Πατούρα, *Χριστιανισμός και παγκοσμιότητα*, 231-372.

ες υπερβολές, το εύρος της ιεραποστολικής δράσης εκείνης της εποχής με την καταγραφή σειράς χωρών, φύλων και λαών, οι οποίοι στα μέσα περίπου του 6ου αιώνα είχαν δεχθεί τα φώτα του χριστιανισμού.[11]

Το πρόγραμμα των εκχριστιανισμών του 6ου αιώνα στηρίχθηκε αναμφίβολα πάνω σε ορισμένους σταθερούς άξονες με αμετάβλητους κανόνες και αρχές. Ταυτόχρονα όμως, όπως έδειξε η μελέτη τού συνόλου των εκχριστιανισθέντων τότε λαών, το πρόγραμμα αυτό υπήρξε ευέλικτο, εύκολα δηλαδή προσαρμόσιμο στις ιδιαιτερότητες και τα χαρακτηριστικά της κάθε περίπτωσης. Οι τρόποι προσέγγισης, τα μέσα και οι μέθοδοι διάδοσης ή επιβολής του χριστιανισμού ποίκιλαν από λαό σε λαό, ανάλογα με τις συνθήκες της κάθε χώρας και το βαθμό δυσκολίας που αντιμετώπιζε η κοινωνία της στην πρόσληψη και την αποδοχή της χριστιανικής θρησκείας.[12]

Η πολιτική πρακτική, βασισμένη στις αρχές της χριστιανικής πολιτικής θεωρίας του Ευσέβιου[13] και των διαδόχων του, απέκτησε τον 6ο αιώνα συγκεκριμένες μορφές έκφρασης. Προθέσεις, μέθοδοι και πρακτικές που χαρακτηρίζουν διαχρονικά τον πολιτικό ρεαλισμό των μεγάλων δυνάμεων, ενδύθηκαν με ηθικές αρχές και χριστιανικές κοσμολογικές αντιλήψεις. Έτσι, στο περιεχόμενο των θρησκευτικών παρεμβάσεων του Ιουστινιανού συνυπήρχαν όλα εκείνα τα μεγέθη που δικαιολογούσαν την αξίωση της αυτοκρατορίας για κοσμοκρατορία: η θρησκεία, η πολιτική, η οικονομία, οι στρατιωτικές επεμβάσεις, οι κοινωνικές παρεμβάσεις και ο πολιτισμός. Στρατηγικές προστασίας των αυτοκρατορικών εδαφών και αποδυνάμωσης των αντιπάλων, άσκησης πολιτικής και ιδεολογικής επιρροής, διασφάλισης οικονομικών συμφερόντων, επιβολής του ηγεμονισμού και αναγνώρισης της παγκόσμιας κυριαρχίας της Αυτοκρατορίας, στηρίχθηκαν σε μεγάλο βαθμό στο χριστιανισμό και την εξάπλωσή του.

Ο Ιουστινιανός, για να επανέλθουμε στον μεγάλο πρωταγωνιστή της εποχής, «κυβερνήτης της παγκοσμίου πολιτείας» κατά τον Αγαπητό Διάκονο,[14] επιδίωξε με επιμονή και μεθοδικότητα, την ένταξη πλείστων όσων λαών στην τότε χριστιανική οικουμένη, στη σφαίρα, δηλαδή, της ιδεολογικής και πολιτικής επιρροής του Βυζαντίου.

11 Κοσμάς Ινδικοπλεύστης, *Χριστιανική Τοπογραφία* I, 2. 70, 71, 75, 77, έκδ. W. Wolska-Gonus, *Topographie chrétienne*, τόμ. I, βιβλ. I - IV (*Sources chrétiennes* 141), Παρίσι 1968, 385, 387, 391, 393, 395.
12 Πατούρα, *Χριστιανισμός και Παγκοσμιότητα*, 373-385.
13 Ο βιογράφος του Μ. Κωνσταντίνου και Επίσκοπος Καισαρείας Ευσέβιος υπήρξε αναμφίβολα ο θεμελιωτής της πολιτικής θεολογίας του Βυζαντίου, όπως την εξέφρασε στα δύο ακόλουθα κυρίως έργα του: *Εις Κωνσταντίνον τον βασιλέα Τριακονταετηρικός*, έκδ. I. A. Heikel (*GCS Eusebius Werke* I), Λειψία 1902, 193-259 και *Βίος Κωνσταντίνου*, έκδ. F. Winkelmann, *Über das Leben des Kaisers Konstantin* (*GCS Eusebius Werke* I/1), Βερολίνο 1975.
14 *Ὡς κυβερνήτης ἀγρυπνεῖ διαπαντὸς ὁ τοῦ βασιλέως πολυόμματος νοῦς, διακατέχων ἀσφαλῶς τῆς εὐνομίας τοὺς οἴακας καὶ ἀπωθούμενος ἰσχυρῶς τῆς ἀνομίας τοὺς ῥύακας, ἵνα τὸ σκάφος τῆς παγκοσμίου πολιτείας μὴ περιπίπτῃ κύμασιν ἀδικίας* (Αγαπητός Διάκονος, *Ἔκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν*, έκδ. R. Riedinger, *Agapetos Diakonos, Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos*, Würzburg 1994, 26).

Η λειτουργία του χριστιανισμού, στο πλαίσιο αυτού του μεγάλου εγχειρήματος του 6ου αιώνα, υπήρξε πολύμορφη στο επίπεδο της πρακτικής και πολυσήμαντη ως προς το αποτέλεσμα.[15] Οι τρόποι και τα μέσα διάδοσης ή επιβολής της νέας θρησκείας μετέτρεψαν πολλές φορές το χριστιανισμό σε όργανο χειραγώγησης των λαών και ψυχολογικής καταστολής των μαζών· σε αιτία ανατροπής κατεστημένων κοινωνικών και πολιτικών δομών και αξιών· σε πρόξενο πολιτικών και κοινωνικών αναταραχών ή εμφυλίων πολέμων· σε παράγοντα βίαιης θρησκευτικής μεταστροφής· σε πρόσχημα για τη στρατιωτική και πολιτική υποταγή λαών και εθνών.[16] Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, ανεξάρτητα από προθέσεις και σκοπιμότητες, ο χριστιανισμός λειτούργησε αναμφισβήτητα και ως κοινωνικό ή εθνικό αγαθό. Συνέβαλε στην καθιέρωση και την εδραίωση αρχών και κανόνων που επιτάχυναν την κοινωνική πρόοδο υπανάπτυκτων λαών της εποχής· στη συνοχή διαιρεμένων εθνών· στη δημιουργία δομών και κρατικών θεσμών· στην εφεύρεση εθνικών αλφαβήτων· στη ανακάλυψη της γραφής και στην ανάπτυξη εθνικής παιδείας και γραμματολογίας· στη διαμόρφωση πολιτισμικών και κοινωνικών συστημάτων· και εν τέλει στη συγκρότηση συλλογικής εθνικής συνείδησης.[17]

Τα αποτελέσματα των θρησκευτικών παρεμβάσεων του Ιουστινιανού, σε συνδυασμό με τη χρήση και άλλων διπλωματικών και πολιτικών μέσων, υπήρξαν ιδιαίτερα θετικά για τη βυζαντινή αυτοκρατορία για τους παρακάτω λόγους: ενίσχυσαν την εικόνα της ως παγκόσμιας δύναμης, εδραίωσαν την επιρροή της ανά την τότε υφήλιο, ανόρθωσαν το διεθνές κύρος της και συνέβαλαν στην υπεροχή της έναντι της μεγάλης, την εποχή εκείνη, αντιπάλου της Περσίας.

Κλείνοντας αυτό το πρώτο μέρος, θα ήταν ουσιαστική παράλειψη να μην αναφερθώ στους τρεις κύριους παράγοντες που διασφάλισαν την αποτελεσματικότητα και την επιτυχία αυτού του κεντρικού προγράμματος: α) στην αρμονική συνεργασία των πολιτικών και εκκλησιαστικών αρχών της Κωνσταντινούπολης με γνώμονα κυρίως τα συμφέροντα του Κράτους·[18]

15 Στους λαούς του Καυκάσου και της Κριμαίας, για παράδειγμα, (Λαζοί, Ίβηρες, Γότθοι, Ούννοι, Αβασγοί, Τζάνοι, κ. ά.) εφαρμόσθηκαν ποικίλες μέθοδοι και πρακτικές για την ιδεολογική προσέγγιση και την υπαγωγή τους στο χριστιανικό κοσμοσύστημα της εποχής (βλ. Πατούρα, *Χριστιανισμός και παγκοσμιότητα*, 233-273).

16 Χαρακτηριστική της ανατροπής κατεστημένων πολιτικών και κοινωνικών δομών και βίαιης επιβολής της χριστιανικής θρησκείας είναι η περίπτωση των Ούννων της Κριμαίας. Η βάπτιση του βασιλιά τους Γρωδ και η προσπάθειά του να επιχειρήσει βαθιές πολιτικές και ιδεολογικές αλλαγές στην κοινωνία, προκάλεσαν εμφύλιο πόλεμο στη μικρή βαρβαρική χώρα και την άμεση στρατιωτική επέμβαση του Βυζαντίου (Μαλάλας, *Χρονογραφία*, έκδ. I. Thurn, *Ioannis Malalae Chronographia* [CFHB 35, SB], Βερολίνο 2000, 361-362).

17 Η Αρμενία και η Ιβηρία (Γεωργία) στον Καύκασο και η Νουβία στην Αφρική, αποτελούν τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα χωρών στις οποίες ο χριστιανισμός λειτούργησε ιδιαίτερα θετικά σε πολλούς τομείς της πολιτικής, πολιτιστικής και κοινωνικής ζωής (βλ. Πατούρα, *Χριστιανισμός και παγκοσμιότητα*, 215-228, 244-255, 339-357).

18 Η συνύπαρξη, η συνεργασία και η αμοιβαία στήριξη Κράτους και Εκκλησίας έχουν χαρακτηρισθεί ως *συναλληλία*, έννοια που προσδιορίζει με ακρίβεια τις σχέσεις των δύο κορυφαίων φο-

β) στην ανάληψη και υψηλή εποπτεία των θρησκευτικών παρεμβάσεων από τον ίδιο το βυζαντινό αυτοκράτορα, υπεύθυνο και δυνάμενο να μεταβάλει την εξωτερική πολιτική, συμπεριλαμβανομένης και της θρησκευτικής, ανάλογα με τις εθνικές ανάγκες της αυτοκρατορίας·[19] και γ) στη συστράτευση της Εκκλησίας υπ' οποιαδήποτε μορφή (ορθόδοξη, μονοφυσιτική, νεστοριανική, κ. λπ.) στο πλευρό της πολιτικής εξουσίας με την υπαγωγή της ουσιαστικά στην υπηρεσία της βυζαντινής διπλωματίας.[20]

Η δεύτερη και σπουδαιότερη ίσως φάση των βυζαντινών ιεραποστολών αναφέρεται στον κόσμο των Σλάβων. Πραγματοποιήθηκαν τρεις αιώνες αργότερα σε ένα ιστορικό πλαίσιο πολύ διαφορετικό από εκείνο της πρώτης.[21] Διαφορετικό από την άποψη του συσχετισμού των δυνάμεων της εποχής· διαφορετικό ως προς τον εθνικό κύκλο των αποδεκτών της χριστιανικής πίστης· διαφορετικό ως προς το θρησκευτικό, πολιτικό και κοινωνικό περιβάλλον των χωρών που επιχειρήθηκαν· διαφορετικό ακόμη όσον αφορά τα κίνητρα και τις επιδιώξεις της αυτοκρατορίας· εν μέρει δε και ως προς το περιεχόμενο και τα αποτελέσματα του ίδιου του εγχειρήματος.

Η διαμάχη με τους δυτικούς Φράγκους αυτοκράτορες μετά το 800 για τη ρωμαϊκή τιτλοφορία, η διεκδίκηση από τον πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως του οικουμενικού τίτλου απέναντι στη μόνη συνεκτική αρχή της χριστιανικής Δύσης, τον πάπα, οι σκληροί αραβοβυζαντινοί πόλεμοι στην Ανατολή, η μακρά περιπέτεια της εικονομαχίας στο εσωτερικό της αυτοκρατορίας και η συγκρότηση των διαφόρων σλαβικών κρατών στην κεντρική και νοτιοανατολική Ευρώπη, είχαν de facto διαμορφώσει ένα διεθνές περιβάλλον αλλοιώτικο από εκείνο του 6ου αιώνα. Από τον 7ο έως τον 9ο αιώνα, και συγκεκριμένα έως την εποχή της μεγάλης πνευματικής αναγέννησης του Βυζαντίου, η άλλοτε κραταιά παγκόσμια αυτοκρατορία του Ιουστινιανού είχε εξασθενήσει σημαντικά και αγωνιζόταν σκληρά για την δική της επιβίωση. Η παγκοσμιότητα της βυζαντινής αυτοκρατορίας, παρότι εξακολουθούσε να

ρέων εξουσίας του Βυζαντίου, ιδιαίτερα κατά την πρώιμη βυζαντινή εποχή (βλ. P.-P. Joannou, *La législation et la christianisation de l'empire romain (311-476)* [OCA 192], Ρώμη 1972, 38· S. N. Troianos, «Kirche und Staat. Die Berührungspunkte der beiden Rechtsordnungen in Byzanz», *Historia et Ius I* [1969-1988], Αθήνα 2004, 497-498).

19 D. A. Zakythinos, «Activité apostolique et politique étrangère à Byzance», *La Revue du Caire* 92 (1946), 186-189· Beck, «Christliche Mission», 665-666· Engelhardt, *Mission und Politik*, 4-12.

20 Χαρακτηριστικό παράδειγμα υπαγωγής της Εκκλησίας, υπ' οποιαδήποτε δογματική μορφή, στην υπηρεσία της διπλωματίας και της εξωτερικής πολιτικής του Βυζαντίου, αποτελεί για την εποχή εκείνη η περίπτωση της Νουβίας. Στα βασίλειά της εστάλησαν ταυτόχρονα ορθόδοξοι και μονοφυσίτες ιεραπόστολοι, από τον Ιουστινιανό και τη σύζυγό του Θεοδώρα, στο πλαίσιο των έντονων θρησκευτικο-πολιτικών δράσεων της αυτοκρατορίας και με σαφή στόχο την ιδεολογική ενσωμάτωσή τους στο Βυζάντιο (Πατούρα, *Χριστιανισμός και παγκοσμιότητα*, 102-103 και 339-357)

21 Ι. Καραγιαννόπουλου, «Το ιστορικόν πλαίσιον του έργου των Αποστόλων των Σλάβων», στο Ι. Ε. Αναστασίου (έκδ.), *Κυρίλλω και Μεθοδίω τόμος εόρτιος επί τη χιλιοστή και εκατοστή ετηρίδι* Ι, Θεσσαλονίκη 1966, 141-152.

κατατρέχει τη σκέψη και τα όνειρα των υπηκόων της, είχε μετατραπεί σε μύθο και παρωχημένη νοσταλγική ιστορία.[22] Στο ιδεολογικό πεδίο η σιωπή των πηγών, με εξαίρεση σύντομες αναφορές σε περιστατικά τυπικού μόνο βαπτίσματος Σέρβων και Κροατών ηγεμόνων,[23] είναι ενδεικτική της απουσίας οποιασδήποτε μορφής θρησκευτικής δράσης της βυζαντινής αυτοκρατορίας έξω από τα συρρικνωμένα πλέον σύνορά της.[24]

Παρά τις στρατιωτικές επιτυχίες των πρώτων κυρίως Μακεδόνων εναντίον των Αράβων, οι οποίες απαντούσαν εν μέρει στο καθολικό αίτημα των Βυζαντινών για πολιτική και ιδεολογική αποκατάσταση του γοήτρου της Αυτοκρατορίας, εν τούτοις το περιεχόμενο αυτής της περιόδου δεν ταυτίζεται με εκείνο της εποχής του Ιουστινιανού, όσον αφορά την παγκόσμια κυριαρχία της. Οι πολιτικές συνθήκες στο Βυζάντιο είχαν αλλάξει και η θέση της Εκκλησίας στο πολιτικό σύστημα εξουσίας είχε ενισχυθεί σημαντικά. Κατά συνέπεια και οι στόχοι της αυτοκρατορίας είχαν διαφοροποιηθεί σε σχέση με το παρελθόν.

Μέσα σε αυτό το ιστορικό πλαίσιο, όπως το περιέγραψα πολύ συνοπτικά, πραγματοποιήθηκε η μεγάλη ιεραποστολή των αδελφών Κωνσταντίνου-Κύριλλου και Μεθόδιου στον κόσμο των Σλάβων.[25] Αφορμή υπήρξε το αίτημα του ηγεμόνα της Μοραβίας Ραστισλάβου για αποστολή επισκόπου και ιερέων από το Βυζάντιο.[26] Αφορμή και πρόσχημα και για τον ίδιο τον Ραστισλάβο, ο οποίος τότε είχε περιέλθει πολιτικά σε δυσχερή θέση καθώς η χώρα του βρισκόταν υπό την απειλή της κυοφορούμενης συμμαχίας των Φράγκων με τους Βούλγαρους.[27] Η ίδια η Μεγάλη Μοραβία εξάλλου είχε ήδη γνωρίσει το χριστιανισμό μέσω των Φράγκων ιεραποστόλων.[28] Η εσπευσμένη πρωτοβουλία του Μοραβού ηγεμόνα ανακαλεί στη μνήμη

22 Αρβελέρ, «Παγκοσμιότητα του Βυζαντίου», 16, 19.

23 Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος, *Εις τον ίδιον υιόν Ρωμανόν*, έκδ. Gy. Moravcsik - R. J. H. Jenkins, *De administrando imperio*, Ουάσιγκτον 1967, κεφ. 31.20-25 και 32.21-29.

24 B. N. Florja - G. G. Litavrin, «Christianization of the Nations of Central and South-East Europe and the Conversion of Old Rus'», *Byzantinoslavica* 49 (1988) 2, 186-187.

25 Την ιεραποστολή των αδελφών Κυρίλλου και Μεθόδιου στην Μεγάλη Μοραβία και τα αποτελέσματα των τελευταίων σχετικών ερευνών παρουσιάζει συνοπτικά ο κορυφαίος σύγχρονος μελετητής του θέματος και διαπρεπής βυζαντινολόγος V. Vavřínek στη δίγλωσση μελέτη του (τσεχικά και αγγλικά), «Cyrilometodějská misie na Velké Moravě» = «The Cyrilo-Methodian Mission in Great Moravia», στον επετειακό τόμο για τα 1150 χρόνια από την αποστολή των δύο αδελφών στη Μ. Μοραβία, J. Mitáček (έκδ.), *Cyril a Metoděj - doba, život, dílo = Cyril and Methodius - Their Era, Lives, and Work*, Moravské zemské muzeum, Brno 2013, 27-54. Για την ελληνική λογοτεχνική παράδοση σχετικά με την ιεραποστολή των Θεσσαλονικέων αδελφών, βλ. N. Nichoritis, «Cyril and Methodius in the greek literary tradition», *Cyrilomethodianum* 10 (1986), 11-50.

26 Καραγιαννόπουλου, «Το ιστορικόν πλαίσιον», 147-148.

27 Στο ίδιο, 147.

28 V. Vavřínek - B. Zásterová, «Byzantium' s Role in the Formation of Great Moravian Culture», *Byzantinoslavica* 43 (1982) 2, 165-166· Συνοπτικά βλ. την πρόσφατη δίγλωσση μελέτη (τσεχικά και αγγλικά) του L. Galuška, «Morava v době před příchodem byzantské misie - počátky christianizace» = «Moravia in the Period before the Arrival of the Byzantine Mission - the Beginnings of Christianization», στο *Cyril a Metoděj*, 9-26, όπου και η σχετική βιβλιογραφία.

μας τις άλλοτε απέλπιδες προσπάθειες των βάρβαρων ηγεμόνων του Καυκάσου και της Κριμαίας να ζητήσουν προστασία από το βυζαντινό αυτοκράτορα και μέσω της βάπτισης να προσδεθούν στο πολιτικό άρμα του Βυζαντίου, όταν οι χώρες τους βρίσκονταν υπό την απειλή της Περσίας.[29]

Στην παρούσα ιστορία ωστόσο, από την αφετηρία και την εξέλιξή της έως την τελική της φάση, παρότι εμπεριέχονται πολλά στοιχεία και πρακτικές του παρελθόντος που αποτελούν τις σταθερές των βυζαντινών ιεραποστολών, αναδεικνύονται και ουσιώδεις διαφορές, οι οποίες καθόρισαν το αποτέλεσμά της. Η διαδικασία προσέγγισης των δύο πλευρών κινήθηκε στο επίπεδο της επίσημης διπλωματίας. Ο Ραστισλάβος, ηγέτης ενός οργανωμένου κράτους, διατύπωσε το αίτημά του στο βυζαντινό αυτοκράτορα μέσω απεσταλμένων.[30] Από την άλλη πλευρά, και οι βυζαντινές αρχές που ανταποκρίθηκαν πρόθυμα, κατά τα ειωθότα, στο αίτημα του Μοραβού ηγεμόνα, επέδειξαν μεγάλη πολιτική ωριμότητα και επικεντρώθηκαν σε αυτό καθαυτό το αίτημα της ιεραποστολής. Χωρίς να προβούν σε άλλες πολιτικές ή διπλωματικές ενέργειες και πρακτικές, οι οποίες στο παρελθόν συνόδευαν τις βαπτίσεις των ξένων ηγεμόνων,[31] αλλά ακολουθώντας το πολιτικό τους ένστικτο επέλεξαν τα πιο κατάλληλα πρόσωπα για το συγκεκριμένο σκοπό: το γνωστό στους βυζαντινούς πνευματικούς κύκλους φιλόσοφο Κωνσταντίνο και τον αδελφό του Μεθόδιο. Προσωπικότητες και οι δύο μεγάλης πνευματικής και πολιτικής εμβέλειας, ιδιαίτερα ο Κωνσταντίνος, στον οποίο είχαν ήδη ανατεθεί στο παρελθόν διπλωματικές και χριστιανικές αποστολές.[32]

Παρότι τυπικά στη διαχείριση του αιτήματος του Ραστισλάβου και της εκπλήρωσής του εμφανίζεται στις πηγές ως πρωταγωνιστής ο βυζαντινός αυτοκράτορας, στην πραγματικό-

29 Σ. Πατούρα, «Το Βυζάντιο και ο εκχριστιανισμός των λαών του Καυκάσου και της Κριμαίας (6ος αι.)», *Σύμμεικτα* 8 (1989), 407-415, 424-429· Για τους εκχριστιανισμούς των λαών του Καυκάσου σημαντικός είναι ο τόμος W. Seibt (έκδ.), *Die Christianisierung des Kaukasus, Referate des Internationalen Symposion* (Βιέννη, 9-12 Δεκεμβρίου 1999), Βιέννη 2002, στον οποίο εμπεριέχονται πολλές σχετικές μελέτες.

30 Βλ. Π. Χρήστου, «Επιδιώξεις της αποστολής Κυρίλλου και Μεθοδίου εις την Κεντρικήν Ευρώπην, στο *Κυρίλλω και Μεθοδίω* Ι, 3-4, όπου ο συγγραφέας παραθέτει το σχετικό με την πρεσβεία του Ραστισλάβου στον αυτοκράτορα Μιχαήλ απόσπασμα, σε νεοελληνική απόδοση, από τον «Βίο Κωνσταντίνου».

31 Ενδεικτικά αναφέρω τη βάπτιση του Λαζού ηγεμόνα Τζάθιου, την οποία ακολούθησε σειρά πολιτικών και διπλωματικών ενεργειών από την πλευρά του Βυζαντίου, όπως ο γάμος με βυζαντινή γυναίκα από την άρχουσα τάξη, η στέψη του σε βασιλέα, η προσφορά δώρων, κ.λπ. (βλ. Μαλάλας, *Χρονογραφία*, έκδ. I. Thurn, *Ioannis Malalae Chronographia* [CFHB 35, SB], Βερολίνο 2000, 340.

32 Στη ζωή, την παιδεία και τη δράση των δύο ιεραποστόλων έχουν αφιερωθεί πολλά βιβλία και πολυάριθμες μελέτες. Παραθέτω ορισμένα μόνο από αυτά: Fr. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Methode vues de Byzance*, Πράγα 1933· του ίδιου. *Byzantine Missions among the Slavs*. *SS*. *Constantine and Methodius*, New Brunswick, N. J. 1970· G. Ostrogorsky, «The Byzantine Background of the Moravian Mission». *Dumbarton Oaks Papers* 19 (1964), 1-19· I. Sevcenko, «Religious Missions Seen from Byzantium», *Harvard Ukrainian Studies* 12/13 (1988/89), 7-27· Α.-Ε. Tachiaos, *Cyril and Methodius of Thessalonica*. *The Acculturation of the Slavs*, Θεσσαλονίκη 1989.

τητα κυρίαρχο και κεντρικό ρόλο έπαιξε η Εκκλησία και ειδικότερα ο πατριάρχης Φώτιος, δάσκαλος και φίλος του Κωνσταντίνου. Άξιος ηγέτης της Ανατολικής Εκκλησίας και αντάξιος αντίπαλος του πάπα Νικολάου Α', ο Φώτιος είναι αναμφίβολα ο ιθύνων νους του όλου εγχειρήματος:[33] της μετάφρασης και διάδοσης των ιερών κειμένων καθώς και της δημιουργίας της σπουδαίας λογοτεχνικής παράδοσης στη Μοραβία και στον ευρύτερο κύκλο των σλαβικών λαών.[34] Η πίστη του στη δύναμη ενός κατανοητού λόγου για εκπαιδευτικούς σκοπούς εμφαίνεται ξεκάθαρα στα Σχόλια των Επιστολών του Αποστόλου Παύλου.[35] Αναμφίβολα οι δύο ιεραπόστολοι επεξεργάσθηκαν περαιτέρω την ιδέα της διδασκαλίας και της επεξήγησης της πίστης σε μια κατανοητή γλώσσα, προσδίδοντάς της μάλιστα ένα νέο επαναστατικό για την εποχή νόημα και περιεχόμενο. Σε εναρμόνιση με τις απόψεις του Φωτίου και επαναφέροντας στο προσκήνιο παλαιότερες γνωστές παραδόσεις σχετικά με τη χρήση των εθνικών γλωσσών,[36] πραγματοποίησαν το γνωστό σε όλους μας πνευματικό και λογοτεχνικό έργο στον κόσμο των Σλάβων. Η ιεραποστολή στη Μοραβία, πέρα από το πολιτικο-θρησκευτικό της περιεχόμενο, είναι αναμφίβολα συνδεδεμένη με μια δική της τεράστια πολιτιστική προσπάθεια, η οποία ξεπέρασε κατά πολύ το αντικείμενο του αιτήματος του Μοραβού ηγεμόνα αλλά και τις προσδοκίες της βυζαντινής εξουσίας.[37]

Εντάσσοντας, λοιπόν, την ιεραποστολή της Μοραβίας στο επίκεντρο των διεθνών ανταγωνισμών της εποχής, μπορούμε να εντοπίσουμε τους κεντρικούς της άξονες και ν' αναδείξουμε το χαρακτήρα της. Η βυζαντινή αυτοκρατορία βρίσκεται σε οξύ πολιτικό ανταγωνισμό με την αυτοκρατορία των Φράγκων, η οποία από τις πρώτες δεκαετίες του 9ου αιώνα έχει συμπεριλάβει στη σφαίρα επιρροής της τους λαούς της Κεντρικής Ευρώπης. Παράλληλα ο πατριάρχης Φώτιος βρίσκεται σε ρήξη με τον πάπα Νικόλαο Α' για την πρωτοκαθεδρία της

33 Πρωταγωνιστικό ρόλο στις διαδικασίες που ακολούθησαν οι βυζαντινές αρχές, μετά το επίσημο αίτημα του Μοραβού ηγεμόνα, έπαιξε, όπως είναι γνωστό, ο πατριάρχης Φώτιος. Εξάλλου, κατά την πρώτη πατριαρχία του Φωτίου, όπως χαρακτηριστικά τονίζει ο μεγάλος Τσέχος βυζαντινολόγος Fr. Dvornik («Patriarch Photius, Scholar and Statesman», *Classica Folia* 13 [1959], 14), «η βυζαντινή Εκκλησία βρισκόταν στο υψηλότερο σημείο της αποστολικής ακτινοβολίας της»· του ίδιου, «Photius, Nicholas I and Hadrian II και Photius' Career in Teaching and Diplomacy», *Byzantinoslavica* 34 (1973) 1/2, 33-50 και 211-218 αντίστοιχα· βλ. επίσης, Β. Ν. Τατάκη, «Φώτιος, ο μεγάλος ανθρωπιστής», στο *Κυρίλλω και Μεθοδίω*, 86-87.

34 Ευ. Θεοδώρου, «Το έργον των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου εξ απόψεως λειτουργικής», στο *Κυρίλλω και Μεθοδίω*, 113-137· A. Dostál, «The Byzantine Tradition in Church Slavonic Literature», *Cyrilomethodianum* 2 (1972-1973), 1-6· V. Cermák, «Staroslověnské písemnictví cyrilometodějské a jero rukopisné dochováni» = «Cyrilo-Methodian Old Church Slavonic Literature and Its Manuscript Tradition», στο *Cyril a Metoděj*, 55-68·

35 Vavřínek - Zásterová, «Byzantium's Role», 172-173.

36 Σχετικά με τη δημιουργία και την ανάπτυξη των εθνικών γλωσσών κατά το μεσαίωνα, βλ. Chr. Hannick, «Le développement des langues régionales et l'introduction d'alphabets dans des communautés illettrées», στο E. Chrysos - I. Wood (έκδ.), *East and West: Modes of Communication, Poceedings of the First Plenary Conference at Merida*, Λέυδεν - Βοστώνη - Κολωνία 1999, 205-221.

37 Vavřínek - Zásterová, «Byzantium's Role», 188.

Ρώμης, για την καθαρότητα του δόγματος και για την οικουμενικότητα των δύο Εκκλησιών. Το Βυζάντιο έχει συνεπώς ν' αντιμετωπίσει δύο αντίπαλους, πολιτικά ισχυρούς αλλά θρησκευτικά ομόδοξους. Η Εκκλησία της Κωνσταντινούπολης, αναβαθμισμένη και ενισχυμένη τον 9ο αιώνα στο πλαίσιο της βυζαντινής εξουσίας, έχει πλέον τον πρώτο λόγο στο σχεδιασμό και τη διαχείριση της ιεραποστολής σε αντίθεση με τον 6ο αιώνα, κατά τον οποίο ο αυτοκράτορας και η αυλή του εμφανίζονται ως οι μόνοι αποδέκτες και διεκπεραιωτές ανάλογων αιτημάτων. Στη φάση αυτή το παιχνίδι της ιδεολογικής επιρροής παίζεται ανάμεσα σε τρία χριστιανικά κέντρα: της Ρώμης, της Κωνσταντινούπολης και της Εκκλησίας των Φράγκων. Το εγχείρημα του Βυζαντίου επομένως ήταν εξ ορισμού δύσκολο και πολύπλοκο. Δεν αρκούσε μόνο η διάδοση της ορθοδοξίας σε μια χώρα στην οποία οι άλλοτε επικυρίαρχοί της είχαν ήδη ιδρύσει χριστιανικές εκκλησίες και προσπαθούσαν να προσηλυτίσουν τον αβάπτιστο ακόμη πληθυσμό της.[38] Από την άλλη, το επίπεδο του υλικού πολιτισμού της Μοραβίας και των γειτονικών της χωρών,[39] οι πολιτικές και κρατικές τους δομές, η μεγάλη απόσταση από το κέντρο της ανατολικής αυτοκρατορίας και η άμεση γειτνίασή τους με την φραγκική αυτοκρατορία, δεν άφηναν κανένα περιθώριο στις βυζαντινές αρχές για άλλου είδους παρεμβάσεις: πολιτικές, στρατιωτικές, κοινωνικές ή πολιτιστικές (με την έννοια εδώ του υλικού πολιτισμού), όπως συνέβη τον 6ο αιώνα, όταν τους προσηλυτισμούς -εκούσιους ή βίαιους- συνόδευσαν παρόμοια μέτρα.[40] Ακόμη -και αυτό δεν πρέπει να διαφεύγει της προσοχής μας- η ίδια η αυτοκρατορία διερχόταν την εποχή εκείνη, μετά την υποχώρηση της κοσμοκρατορικής ιδεολογίας της, μια φάση πολιτικής και πνευματικής ωρίμανσης, εκπεφρασμένης μέσα από την αναγέννηση της κλασικής παιδείας και την αναβίωση της πολιτικής θεολογίας του 4ου αιώνα.

Υπό τις συνθήκες αυτές, λοιπόν, οι αρχές του Βυζαντίου -πολιτικές και εκκλησιαστικές- κλήθηκαν ν' απαντήσουν όχι μόνο στο αίτημα του Μοραβού ηγεμόνα αλλά και στην καθολική αξίωση των υπηκόων του για την αναγέννηση του ρόλου της Αυτοκρατορίας ως παγκόσμιας δύναμης. Στη συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία οι εκκλησιαστικοί και πολιτικοί

38 Galuška, «Morava v době», 12-15.

39 Ο υλικός πολιτισμός της Μεγάλης Μοραβίας είχε επηρεασθεί, από τα τέλη του 8ου - αρχές του 9ου αιώνα, από άλλες περιοχές, κυρίως από την φραγκική αυτοκρατορία, ενώ η πολιτιστική και καλλιτεχνική επιρροή του Βυζαντίου ασκήθηκε έμμεσα, κυρίως μέσω της Αδριατικής. Η σπουδαιότητα, επομένως, της βυζαντινής αποστολής έγκειται όχι τόσο στην άσκηση επιρροής στον υλικό πολιτισμό της Μεγάλης Μοραβίας, όσο στη δημιουργία της σλαβονικής λογοτεχνίας, η οποία αποτελεί αποφασιστική καμπή στην πολιτιστική εξέλιξη όχι μόνο των Μοραβών αλλά και όλων των σλαβονικών λαών (Vavřínek - Zásterová, «Byzantium's Role», 168-169).

40 Χαρακτηριστικές ως προς αυτό είναι οι περιπτώσεις δύο υπανάπτυκτων και άγριων λαών του Καυκάσου, των Αβασγών και των Τζάνων. Το Βυζάντιο, μετά τον θρησκευτικό προσηλυτισμό τους, προέβη σε σειρά έργων κοινωνικού και πολιτιστικού χαρακτήρα, όπως πολύ διεξοδικά τα περιγράφει ο Προκόπιος στο "Περί πολέμων έργο του" (Προκόπιος, *Υπέρ των Πολέμων* VIII, 3.17-20, 499-500).

παράγοντες της βυζαντινής αυτοκρατορίας αποφάσισαν ορθά, όπως απέδειξε η συνέχεια, ν' αξιοποιήσουν το καλύτερο όπλο που διέθεταν: το χριστιανισμό και τη θεολογική επιστήμη σε συνδυασμό με την κλασική λογοτεχνική παιδεία. Με την επιλογή των δύο σπουδαίων χριστιανών λογίων, το σχεδιασμό και τη σωστή προετοιμασία έδιναν προοπτική στο νέο, πνευματικό πλέον προσανατολισμό της Αυτοκρατορίας και στο νέο οικουμενικό όραμα της εποχής.[41]

Η βαθιά θεολογική γνώση, η κλασική παιδεία, η διπλωματική εμπειρία, το πολιτικό ένστικτο και ο ακάματος ιεραποστολικός ζήλος των Θεσσαλονικέων αδελφών αποτελούν τους παράγοντες που συνέβαλαν καθοριστικά στη δημιουργία του ιδεολογικού και πνευματικού οικοδομήματος στον κόσμο των Σλάβων. Η χριστιανική σλαβονική γραμματολογία, επηρεασμένη σε μεγάλο βαθμό από τη βυζαντινή, αποτέλεσε το βάθρο στο οποίο στηρίχθηκε η πολιτιστική ανάπτυξη του συνόλου των σλαβικών λαών.[42] Είναι αυτή που έδωσε σάρκα και οστά στη νέα οικουμενικότητα της αυτοκρατορίας.

Έτσι θα μπορούσε κανείς να πει συμπερασματικά ότι την πολιτική και πνευματική οπισθοδρόμηση των σκοτεινών λεγόμενων αιώνων και τη βαθιά υποχώρηση της αυτοκρατορικής παγκοσμιότητας του 6ου αιώνα, διαδέχθηκε τον 9ο αιώνα η οικουμενικότητα της ορθοδοξίας. Εκείνη την εποχή, για τους λόγους που εξέθεσα αναλυτικά πιο πάνω, οι στόχοι της αυτοκρατορίας είχαν διαφοροποιηθεί σε σχέση με το παρελθόν. Την πολιτικο-οικονομική και στρατιωτική επικυριαρχία, την οποία το Βυζάντιο είχε επιδιώξει με αξιώσεις κατά την πρώτη μεγάλη φάση των εκχριστιανισμών, διαδέχθηκε κατά τη δεύτερη περίοδο η άσκηση ιδεολογικής και πολιτικής μόνο επιρροής στους λαούς των βορειο-δυτικών του συνόρων, μέσω της πνευματικής και πολιτιστικής προσέγγισής τους.

Κλείνω με τις παρακάτω κεντρικές διαπιστώσεις: η χριστιανική δράση του Βυζαντίου και στις δύο περιγραφόμενες φάσεις, στηρίχθηκε, κατά το θεωρητικό της μέρος, στην πολιτική θεολογία και τη φιλοσοφία των πρώτων χριστιανικών αιώνων. Από πρακτική άποψη, και οι

41 O L. E. Havlík («Roman Universalism and 9th - Century Moravia», *Cyrilomethodianum* 2 [1972/1973], 14-22), αναδεικνύει τη διπλή όψη της πνευματικής οικουμενικότητας όπως αυτή εκδηλώθηκε στη Μοραβία τον 9ο αιώνα, τόσο από την πλευρά του Βυζαντίου όσο και από εκείνη της Δύσης· πρβλ. Cv. Stepanov, «Periphery as Universe», *Byzantinoslavica* 59 (1998) 2, 247-254· M. Hurbanič, «The Byzantine Missionary Concept and its Revitalisation in the 9th Century. Some Remarks on the Content of Photius' Encyclical Letter *Ad Archiepiscopales Thronos per Orientem Obtinentes*», *Byzantinoslavica* 63 (2005), 103-116.

42 Z. Drahoš, «Cyrilometodějská reflexe v české literatuře a společnosti» = «The Cyrilo-Methodian reflection in Czech literature and society», στο *Cyril a Metoděj*, 105-111· A. Kalinová, «Ohlasy cyrilometodejske tradice v lidove kulture» = «Cyrilo-Methodian tradition in folk culture», στο *Cyril a Metoděj*, 133-143· N. K. Ovcharov, «Localization of Byzantine, Bulgarian, Serbian and Russian Scriptoriums, Chancelleries and Archives of the 9th-14th Century», *Byzantinoslavica* 74 (2006), 193-221.

δύο προσπάθειες χαρακτηρίζονται, τουλάχιστον στην αφετηρία τους, από πολιτικό ρεαλισμό. Η διαφορά τους έγκειται στα μέσα και τις μεθόδους που χρησιμοποιήθηκαν στην κάθε φάση, στα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που προσέλαβε η εφαρμογή τού κάθε προγράμματος, στους στόχους που είχαν τεθεί, στις δυνατότητες που υπήρχαν και βεβαίως στο αποτέλεσμά τους. Είναι όλα αυτά τα στοιχεία που ορίζουν το περιεχόμενο των όρων «παγκοσμιότητα» και «οικουμενικότητα», και τους προσδίδουν παράλληλα την αντίστοιχη ιδεολογική διάσταση.

The term "Σκλαυηνια" and the Use of Adjectives which Derive from Ethnic Names in the History of Theophylact Simocatta

Andreas Gkoutzioukostas

The politically organized groups of Slavs within a specific area of the Byzantine territory, under the command of an *archon* in close relationship with and dependence on the imperial power, are designated in the primary sources from the 9th century onwards as "Σκλαβηνίαι/Σκλαυηνία".[1] The aim of the present study is to analyse, not the thorny issue of the relations between the Slavs and the Byzantine state and the modes of their gradual integration by the Byzantines, but the first mention of the term "Σκλαυηνία" in the Byzantine sources, which recently rekindled the debate between two known scholars, Evangelos Chrysos (2007)[2] and Florin Curta (2011).[3] This is the testimony of Theophylact Simocatta, historian of the early 7th century, who, describing the situation in the Lower Danube in the summer of 602, shortly before the outbreak of the mutiny of the centurion Phocas, writes that the Emperor Maurice ordered his brother general Peter to leave Adrianople and, after crossing the Danube, "κατὰ τῆς Σκλαυηνίας πληθύος στρατοπεδεύεσθαι"[4]. According to the editor of the source Ch. de Boor, the word Σκλαυηνία should not be regarded as a noun but as an adjective modifying the noun "πληθύς".

1 E. Chrysos "Settlements of Slavs and Byzantine sovereignty in the Balkans", in: Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag, ed. K. Belke, E. Kislinger, A. Külzer and Maria Stassinopoulou, Vienna 2007, p. 123-135, and here 130.

2 Chrysos, "Settlements of Slavs", 123-135.

3 F. Curta, "*Sklaviniai* and Ethnic Adjectives: A Clarification", Byzantion. Nea Hellas 30 (2011) 85-98.

4 *Theophylacti Simocattae*, *Historiae*, ed. Ch. de Boor, Leipzig 1887. Ed. corr. curavit P. Wirth, Stuttgart 1972, VIII.5.10, (p. 293.2-3).

The phrase is interpreted in the same way by Mary and Michael Whitby in their English translation of the History of Simocatta ("against the Sclavene horde")[5] and by Despoina Tsouklidou in the translation of the source in modern Greek.[6] This interpretation has been also adopted by other historians, for example, J. Koder in his article on the "Sklaviniai" in the *Lexikon des Mittelalters*[7] and E. Chrysos in his special study of Slavic settlements and the Byzantine rule in the Balkans mentioned above.[8] By contrast, in his German translation of the History of Theophylact Simocatta P. Schreiner renders the phrase "κατὰ τῆς Σκλαυηνίας πληθύος" as "gegen das Heer in Sklavinien", considering the term Σκλαυηνία as a noun and thus giving it territorial or geographical content[9]. Similar interpretations of the passage from Theophylact and the term in question have been expressed by S. A. Ivanov,[10] and other Greek[11] and foreign scholars, including W. Ensslin in his article on the Slav invasions in *Realencyclopädie*[12] and more recently O. Pritsak[13] and A. Berger[14] in dictionary entries for the term "Sklavinia" or "Sclavinia" in the Oxford Dictionary of Byzantium and the New Pauly Lexicon respectively, and F. Curta, who in response to Chrysos' criticism[15] of his interpretation of the testimony of Theophylact Simocatta[16] wrote an *ad hoc* study of the subject arguing that the term "Σκλαυηνία" in this source is a noun with territorial meaning: hence, the general Peter was prepared to move against the horde "of (or in) Sklavinia".[17]

Curta's interpretation is based on the fact that the adjective "σκλαυήνιος" is not found in oth-

5 M. Whitby – Mary Whitby, *The History of Theophylact Simocatta. An English Translation with Introduction and Notes*, Oxford 1986, 217.

6 Despoina Tsouklidou, *Θεοφύλακτος Σιμοκάττης, Ιστορία*, [Κείμενα Βυζαντινής Ιστοριογραφίας 14], Athens 2005, 545.

7 See J. Koder, "Sklavinien", *Lexikon des Mittelalters*, vol. 7, München 2002, 1988.

8 Chrysos, "Settlements of Slavs", 126, note 7. See also Leslie Brubaker – J. F. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850. A History*, Cambridge 2011, 165, note 51, who point out that Chrysos' contribution be seen as "a useful warning against over-interpreting the term Sklavinia as a territory or political entity, at least before the later eighth and early ninth centuries".

9 P. Schreiner, *Theophylactus Simocatta, Geschichte*, Stuttgart 1985, 209.

10 S. A. Ivanov, "Feofilakt Simokatta", S. A. Ivanov, G. G. Litavrin and V. K. Ronin, Svod drevneishikh pis'mennykh izvestii o slavianakh, Moscow 1995, 10-64, and here 41. Cf. Curta, "*Sklaviniai* and Ethnic Adjectives", 90 and note 19, which is my source for the interpretation of S. Ivanov.

11 See for example G. Theocharidis, *Ιστορία της Μακεδονίας κατά τους μέσους χρόνους (285-1354)*, Thessaloniki 1980, 184, note 2. –Sofia Patoura, "Συμβολή στην ιστορία των βορείων επαρχιών της Αυτοκρατορίας (4ος-6ος αι.). Φιλολογικές πηγές", Σύμμεικτα (1985) 315-351 and here 346, 349, 350.

12 W. Ensslin, "Slaveneinfälle", RE III A1 (1927) 697-706, and here 704.

13 O. Pritsak, "Sklavinia", The Oxford Dictionary of Byzantium, vol. 3, ed. A. Kazhdan, Oxford – New York 1991, 1910-1911.

14 A. Berger, "Sclavinia", Brill's Encyclopaedia of the Ancient World, New Pauly, ed. Chr. Salazar, vol. 13, Leiden – Boston 2008, 97, who claims that the noun Sklavinia is known from the 6th century.

15 Chrysos, "Settlements of Slavs" 126, note 8.

16 *The Making of the Slavs: History and Archaeology of the Lower Danube Region, c. 500-700 A.D.*, Cambridge – New York 2001, 114, note 110.

17 Curta, "*Sklaviniai* and Ethnic Adjectives", 85-98.

er Byzantine sources, while different adjectives are used to define anything related to the Slavs or being Slavic. For example, in the Miracles of St. Demetrios "σκλαβικαὶ νῆαι"[18] are mentioned, Maurice's *Strategikon* mentions the λαγκίδια Σκλαβινίσκια[19] and Leo VI's *Tactica*[20] the "Σκλαβικὰ ἔθνη", in *De Administrando Imperio* Constantine Porphyrogennitus speaks of the "Σκλαβικὰ ἔθνη"[21] as well as the "Σκλαβήνικα ἔθνη",[22] and the *Vita* of St. Clement of Ochrid refers to σθλοβενικὰ γράμματα.[23] Theophylact, by contrast, uses none of the above adjectives, but prefers, according to Curta, to use the noun "Σκλαυηνοί/Σκλαβηνοί" in attributive genitive instead of an adjective derived from that noun. As Curta points out, the phrase "hordes of Slavs" ("πλήθη Σκλαυηνῶν)" appears many times in Theophylact's *History*, but there is no "Slavic horde". Curta also claims that "nowhere in Theophylact's *History* is any noun for 'multitude' accompanied by an adjective derived from an ethnic name".[24]

Curta does not confine his argumentation to these grammatical and syntactic observations, but considers that his interpretation is also supported by the textual context.[25] According to Theophylact's narrative, the Byzantines under Peter's command crossed the Danube and conducted successful military operations against the Slavs. They did not return to Byzantine territory immediately, because they had been informed that the Avars had in the meantime begun hostilities against the Antae, who were allies of the Byzantines. Eventually, a part of the Avar force defected to the Byzantine Emperor and the Avar attack came to an end. The Byzantine forces, meanwhile, were ordered by Maurice to pass the winter north of the river Danube, in the territory they had previously invaded.[26]

18 P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, vol. I: *Le texte*, Paris 1979, [185] p. 177.6: "σκλαβικῶν νηῶν". See also [117] p. 134.14 ("ἅπασαν τῶν Σκλαβηνῶν θηριώδη φυλήν"), where the reading Σκλαβηνιῶν of the old edition of J.-P. Migne in *Patrologia Graeca* is corrected to Σκλαβηνῶν. Cf. Chrysos, "Settlements of Slavs", 126. –Curta, "*Sklaviniai* and Ethnic Adjectives", 87-88.

19 *Das Strategikon des Maurikios*, ed. G. T. Dennis, German translation E. Gamillscheg, [CFHB XVII], Vienna 1981, XII B 5 (p. 422.6).

20 *The Taktika of Leo VI*, ed., transl. and commentary by G. Dennis, [CFHB XLIX], Washington, D.C. 2010, chap. 18, par. 93, line 441 (p. 470).

21 *Constantine Porphyrogennitus*, *De Administrando Imperio*[2], ed. G. Moravcsik, english translation by R. J. H. Jenkins, vol. 1, [CFHB I], Washington 1967, chap. 30 (p.138.7 and 140.13).

22 Ibidem chap. 29 (p.122.17).

23 I. Iliev, "The Long Life of Saint Clement of Ochrid. A Critical Edition", Byzantinobulgarica 9 (1995) 62-120, and here 82 and 70-71.

24 Curta, "*Sklaviniai* and Ethnic Adjectives", 90.

25 Curta, "*Sklaviniai* and Ethnic Adjectives", 90-93.

26 Theophylact Simocatta VIII.5.9-6.1 (p. 292.27-293.22): "καὶ οὖν τὴν Ἀδριανούπολιν καταλιπεῖν τῷ στρατηγῷ ἐγκελεύεται περί τε τὸν Ἴστρον προστάττει τὰς διαβάσεις ποιήσασθαι. ὁ μὲν οὖν Πέτρος κατὰ τῆς Σκλαυηνίας πληθύος στρατοπεδεύεσθαι παρεσκεύαζεν … τοῦ δὲ μαχίμου ὁ Πέτρος τὸν Γούδουϊν ὑποστράτηγον προεστήσατο. τοίνυν ὁ Γούδουϊς τὸν ποταμὸν διαβὰς στόματι μαχαίρας πλήθη πολεμίων ἀνεῖλεν, αἰχμαλωσίας δὲ κρατήσας πολλῆς μεγάλην περιβάλλεται εὔκλειαν.

Curta concludes from the above narrative that in recounting the complicated events of 602 Theophylact Simocatta invented or used the name Σκλαυηνία for the land of the Slavs, in order to make a clear distinction between the lands north of the Danube under the rule of the Avar Khagan, whence came those who defected to the Byzantines, and the region, also lying north of the Danube, controlled by the independent Slavs. The unique use of the term Σκλαυηνία in Theophylact's *History* "is largely due to his peculiar style and narrative strategies", according to Curta, who also believes that the word may not in fact have been invented by Theophylact, but "was already used occasionally at the time to refer loosely to the lands inhabited by Slavs", although he admits that its "territorial meaning was firmly established" in the early ninth century.[27]

First of all, it should be observed that Curta's arguments need to be approached critically. We will begin with his remarks about Theophylact's use of the attributive genitive instead of an adjective derived from an ethnic noun, and his claim that "nowhere in Theophylact's *History* is any noun for 'multitude' accompanied by an adjective derived from an ethnic name".

The noun πληθὺς/πλῆθος/πλήθη is normally followed by a genitive of content, a fact that contradicts the interpretation adopted by Curta, who attributes territorial meaning to the word "Σκλαυηνία". Besides, as is usual in the Greek language, this genitive can be replaced by an adjective; for example, in Theophylact's *History*[28] apart from the "πλῆθος Ῥωμαίων"[29] or "πλήθη Ῥωμαίων"[30] and the "πληθὺς Ῥωμαίων",[31] the phrase "Ῥωμαϊκὴ πληθὺς"[32] also occurs, and similarly in the same source as well as the expressions "πλῆθος τῶν βαρβάρων",[33] "πλήθη τῶν βαρβάρων"[34] and "πληθὺς τῶν βαρβάρων",[35] we also find "βαρβαρικὴ πληθύς".[36] It would seem, therefore, that, as in the cases mentioned above, Theophylact used the phrase "Σκλαυηνία

οἱ μὲν οὖν Ῥωμαῖοι ἐπανήκειν διὰ τοῦ ποταμοῦ εἰς τὴν ἑαυτῶν ἐπειρῶντο, ὁ δὲ Γούδουϊς τοῦτο ποιεῖν αὐτοὺς διεκώλυε τέως. ἀτὰρ τὰς Ῥωμαίων ἐφόδους ὁ Χαγάνος μεμαθηκὼς τὸν Ἀψὶχ μετὰ στρατοπέδων ἐξέπεμπεν, ὅπως τὸ τῶν Ἀντῶν διολέσειεν ἔθνος, ὃ σύμμαχον Ῥωμαίοις ἐτύγχανεν ὄν. τούτων δὴ γιγνομένων, ἀποστατοῦσι τῶν Ἀβάρων πλήθη τινὰ αὐτομολεῖν τε τῷ αὐτοκράτορι κατηπείγοντο. ταράττεται οὖν ἐπὶ τῷ ἀκούσματι ὁ Χαγάνος, καὶ περιδεὴς γεγονὼς πολὺς ἦν ἀντιβολῶν καὶ σοφιστεύων μεθόδους πολλὰς ἀντιμεταστῆσαι τὴν ἀποστατήσασαν δύναμιν".

27 Curta "*Sklaviniai* and Ethnic Adjectives", 94.

28 The following terms are mentioned in the nominative, although the types cited in Theophylact's *History* are in several cases.

29 Theophylact Simocatta VII.7.2 (p. 256.9).

30 Ibidem IV.15.15 (p. 183.9), VIII.7.11 (p. 297.11).

31 Ibidem II.8.8 (p. 85.4-5), III.7.12 (p. 124.12), VI.10.2 (p. 239.8), VII.13.11 (p. 269.5), VII. 14.8 (p. 270.11), VIII.5.8 (p. 292.26).

32 Ibidem III.15.8 (p. 141.24-25), V.6.9 (p. 199.26), V.11.3 (p. 209.5), VII.1.5 (p. 246.18-19).

33 Ibidem II.10.10 (p. 90.16), II.11.1 (p. 91.13-14).

34 Ibidem VI.10.2 (p. 239.12), VII.5.5 (p. 253.19), VII.12.3 (p. 265.16), VII.15.2 (p. 271.10), VIII.6.2 (p. 293.28).

35 Ibidem VII.4.13 (p. 252.27).

36 Ibidem II.2.6 (p. 73.3).

πληθύς" as an alternative to the form "πλήθη (τῶν) Σκλαυηνῶν" found in other passages.[37] Consequently, the genitive "Σκλαυηνίας" used by Simocatta should not be construed as a genitive of a noun but as an adjective in the same case as the noun "πληθύος".

Similarly, the noun "πληθὺς" is modified by the feminine ethnic adjective "Βαβυλωνία": "ἑτέρους τῆς Βαβυλωνίας πληθύος λογάδας",[38] as in the case of the "Σκλαυηνίας πληθύος". Consequently, Curta's argument that Theophylact does not use an adjective derived from an ethnic name to identify any noun for "multitude" is not accurate.

And of course, these are not the only instances in Theophylact's *History* where an ethnic adjective defines a noun that means a group of people, like πλῆθος/πληθὺς. Specifically, Theophylact speaks of "ἔθνη τῶν Οὔννων"[39] but also of "Οὐννικὰ ἔθνη",[40] of "δύναμις Ῥωμαίων"[41] and "δυνάμεις Ῥωμαίων"[42] but also of "Ῥωμαϊκὴ δύναμις"[43] and "Ῥωμαϊκαὶ δυνάμεις";[44] he refers to "δυνάμεις τῶν Περσῶν"[45] but also to "Περσικαὶ δυνάμεις"[46] and "Περσικὴ δύναμις",[47] and to "δύναμις τῶν Ἀρμενίων"[48] but also to "Ἀρμενία δύναμις";[49] he mentions "στρατεύματα Ῥωμαίων"[50] but also "Ῥωμαϊκὸν στράτευμα",[51] and he speaks of "συντάγματα Ῥωμαίων"[52] but also of "Ῥωμαϊκὸν σύνταγμα";[53] while Theophylact also

37 Ibidem I.7.3 (p. 52.19), I.7.5 (p. 53.4), VI.4.4 (p. 226.14), VI.7.1 (p. 232.13), VI.7.5 (p. 232.26), VI.11.5 (p. 242.21), VII.2.15 (p. 249.3),

38 Ibidem IV.14.11 (p. 180.13). See also III.15.8 (p. 141.24): "Βαβυλωνίας δυνάμεως". A similar use of an adjective, but not derived from an ethnic name, instead of a genitive of content occurs in another passage of Theopylact: "ὁ Σέργιος δήμαρχος ἐτύγχανεν ὢν τῆς Πρασίνου πληθύος". See Ibidem VIII.9.14 (p. 302.6-7).

39 Ibidem IV.6.10 (p. 161.18-19).

40 Ibidem VII.8.3 (p. 258.20-21).

41 I.5.8 (p. 49.16), II.1.6. (p. 71.22-23), II.2.5 (p. 73.1), II.8.7 (p. 84.27), II.9.11 (p. 87.14), II.9.17 (p. 88.10), II.18.12 (p. 107.2), III.5.9 (p. 118.22), IV.13.7 (p. 174.18), VIII.8.4 (p. 298.1).

42 III.15.12 (p. 142.18), V.3.3 (p. 192.19-20), V.8.3 (p. 202.25) , V.8.8 (p. 203.18), V.9.2 (p. 204.10), VI.10.11 (p. 240.26), VI.11.2 (p. 242.10), VI.11.5 (p. 242.23-24), VII.14.4 (p. 269.18-19), VIII.1.9 (p. 284.23), VIII.4.6 (p. 290.19), VIII.8.6 (p. 298.7).

43 I.9.5 (p. 56.4), II.10.6 (p. 89.15), II.18.26 (p. 109.18), V.5.7 (p. 197.24), VII.11.6 (p. 264.22), VII.13.5 (p. 267.21).

44 I.7.5 (p. 53.2), I.9.4 (p. 55.25), V.5.4 (p. 197.11), VI.11.5 (p. 242.20-21), VII.11.7 (p. 264.25-26), VIII.6.2 (p. 293.25).

45 Ibidem V.8.8 (p. 203.18-19) .

46 Ibidem V.2.6 (p. 191.23).

47 Ibidem IV.7.7 (p. 163.6).

48 Ibidem V.15.4 (p. 216.17).

49 Ibidem V.8.6 (p. 203.9).

50 Ibidem III.7.14 (p. 124.26-27), V.8.9 (p. 203.20-21).

51 Ibidem II.9.9 (p. 87.8), II.11.3 (p. 91.26).

52 Ibidem III.3.10 (p. 115.17), III.7.8 (p. 123.20, 22)

53 Ibidem I.12.7 (p. 63.16), II.2.7 (p. 73.7-8), II.9.8 (p. 87.4), II.10.5 (p. 89.13).

speaks in his *History* of the "Λαγόβαρδον ἔθνος",[54] the "Σκυθικὰ ἔθνη",[55] the "Σαρακηνικὸν φῦλον",[56] the "῾Ινδικὸν γένος",[57] the "῾Ελληνικὴ δύναμις",[58] the "Μακεδονικὴ δύναμις",[59] the "Βαβυλωνία δύναμις",[60] the "Βαβυλώνια στρατεύματα",[61] and the "Βαβυλώνιον φῦλον".[62]

It is, therefore, apparent from the detailed indexing of that source that the use of the adjective "Σκλαυηνία" is entirely consistent with Theophylact's formulation[63] and use of ethnic adjectives, despite the fact that it is not testified in any other Greek source.

In fact, the same adjective is probably recorded in a later Latin source, the *Vita of St. Willibald*, Bishop of Eichstätt, written by Hugeburc of Heidenheim sometime before 778. Specifically, on his way to the Holy Land, a journey that began in 722, Willibald embarked at Syracuse and arrived, probably in 723, "ad urbem Manafasiam in Slawinia terrae".[64] Contrary to E. Chrysos and others,[65] who consider the word "Slawinia" as an adjective,[66] Curta claims that "Slawinia" is a noun, since there is no case-agreement between the dative "terrae" and the nominative "Slawinia". Therefore, he translates the phrase "in Slawinia terrae" as "in the land (called) Sclavinia".[67]

54 Ibidem VI.10.7 (p. 240.9-10): "τοῦ Λαγοβάρδου ἔθνους Ἀλβοΰϊς τὴν ἡγεμονίαν ἐκέκτητο".
55 Ibidem VII.8.4 (p. 259.5): "ἐν τοῖς ἔθνεσι τοῖς Σκυθικοῖς τὸ τῶν Ἀβάρων ὑπεῖναι ἐντρεχέστατον φῦλον". Cf. also Curta, "*Sklaviniai* and Ethnic Adjectives", 90, note 17.
56 Ibidem II.10.6 (p. 89.18), III.17.7 (p. 146.13).
57 Ibidem III.9.6 (p. 128.25).
58 Ibidem VII.17.5 (p. 276.6).
59 Ibidem V.7.11 (p. 202.10).
60 Ibidem III.15.8 (p. 141.24), III.16.13 (p. 145.7).
61 Ibidem III.18.13 (p. 149.7).
62 Ibidem IV.13.6 (p. 174.14), IV.16.22 (p. 186.30-31), V.15.6 (p. 216.26).
63 The fact that the adjectives for the Slavs that we know from other sources end, as we have mentioned, mostly in -ικός (σκλαβικὸς, σκλαβήνικος, σθλοβένικος) does not preclude the formation of an adjective in –ιος (see also Σκλαβινίσκιος). Moreover, it should be pointed out that it is not unusual for Theophylact to use adjectives ending in –ιος as well as in –ικός: he refers, for example, to "Αἰγύπτιος πλοῦτος" [II.14.7 (p. 98.17)] and to "Αἰγύπτιος ποταμός" [VII.17.16 (p. 277.29-30)], as well as to "αἰγυπτιακὴ βασιλεία"[VI.11.10 (p. 243.14)], "αἰγυπτιακὴ ἐπαρχότητα" [VII.16.1 (p. 273.12-13)], and "αἰγυπτιακὴ ἡγεμονία" [VIII. 13.12 (p. 310.25)]. The alternative use of the adjectives "βασίλειος" and "βασιλικός" is also characteristic. See for example V.3.7 (p. 193.11-15): "καὶ ὁ αὐτοκράτωρ λιθοκόλλητον ζώνην καὶ τιάραν βασιλικὴν κλίνας τε καὶ τραπέζας χρυσᾶς ἐς τὸ Δαρὰς τῷ Χοσρόῃ ἀπέστελλεν, πομπήν τε βασίλειον αὐτῷ συγκροτῶν ἐκ τῶν παῤ αὐτῷ δορυφόρων μεγαλοπρεπῶς μετεδίδου, ὅπως μὴ βασιλικῆς χηρεύων συντάξεως…". –VIII.15.2-3 (p. 313.20-21): "…τῆς βασιλείου ἐπιβῶσι δυνάμεως. ὁ μὲν Λίλιος βασιλικὰ δῶρα ἐπιφερόμενος…".
64 Vitae Willibaldi et Wynnebaldi auctore sanctimoniali Heidenheimensi, ed. O. Holder-Egger, MGH Scriptores 15/1 (1887) (reprint 1992), 80-117, and here 93. For the relevant bibliography regarding the dating of the *Vita* and the Willibald's pilgrimage see Curta, "*Sklaviniai* and Ethnic Adjectives", 86 and note 1.
65 See below note 68.
66 Chrysos, "Settlements of Slavs", 130.
67 Curta, "*Sklaviniai* and Ethnic Adjectives", 86. See also the English translation of the passage by A. C. Talbot, Huneberc of Heidenheim, "The Hodoeporicon of Saint Willibald", in: Soldiers of Christ. Saints and Saints'Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages, ed. Th. F. X. Noble and Th. Head, Pennsylvania

But such a translation is neither consistent with the grammatical types of the terms or the syntax and the position of the word "Slawinia" between the preposition "in" and the noun "terrae". If "Slawinia" was a noun in the nominative case, then the author of the *Vita* would probably have chosen a different form of expression, such as one of those used on the same page of the work for other places, e.g. "ad urbem que dicitur Reggia", "in insulam nomine Choo", and "ad villam magnam qui vocatur Figila". Consequently, it is more probable that in the *Vita of St. Willibald* the term "Slawinia" is an adjective.[68]

Theophylact's intentional – according to Curta – use of the supposed noun "Σκλαυηνία" to distinguish the lands of the independent Slavs from the lands controlled by the Avars to the north of Danube is no more convincing. Apart from the fact that, as Curta admits, Theophylact does not use any other similar term, such as "Avaria" or "Tourkia", to designate the relevant barbarian territories,[69] the use of the noun "Σκλαυηνία" would not serve Theophylact's narrative in any way, since it is explicitly stated where the attacks of the Byzantine army took place. Moreover, immediately after the incident of the Avar troops defecting to the Byzantines he says that the Byzantine forces were ordered to pass the winter "ἐν ταῖς τῶν Σκλαβηνῶν χώραις", which they had previously invaded, but the troops refused and drew back to the Byzantine Palastolon (Oescus).[70] Consequently, there was no reason for Theophylact to use the noun Σκλαυηνία, since his description of the events is clear. Furthermore, it is explicitly stated that the Byzantines afterwards left Palastolon and, bypassing the fortress of Asema, reached the city of Kouriska, from where they intended to re-cross the Danube and attack the Slavs,[71] but this never happened because of the

1995, 151: "(Willibald) reached the city of Monemvasia, in the land of Sclavinia".

68 See also Koder, "Sklavinien", 1988, who considers the term Slawinia (sclavinius) as an adjective. –M. Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy, c.300-1450*, Cambridge 1980, 80 who translates the phrase as "in a Slavonic land".–R. José Marín, *La Crónica di Monemvasía, Texto y contexto, Una revisión a partir de la revalorización de fuentes hispanas*, [Serie Monografías Históricas, 19], Valparaíso 2010, 188: "hasta la ciudad de Monemvasía, en tierra eslava". Cf. Vitae Willibaldi, p. 93, note 5, where the editor writes: "De Slawinia terra" v. Fallmerayer...". -M. McCormick, *Origins of the European Economy. Communications and Commerce, A.D. 300-900*. Cambridge 2001, 508, who notes that, according to the *Vita Willibaldi*, the Byzantine Monemvasia appeared to be "in Slavinia land".

69 Curta, "*Sklaviniai* and Ethnic Adjectives", 94.

70 Theophylact Simocatta VIII.6.2-3 (p. 293.23-294.7): "Ὥρας τοίνυν μετοπωρινῆς ἐνδημούσης, καὶ Μαυρικίου τοῦ αὐτοκράτορος ἐνοχλοῦντος τὸν Πέτρον ἐν ταῖς τῶν Σκλαυηνῶν χώραις τὰς Ῥωμαϊκὰς δυνάμεις τὸν τοῦ χειμῶνος ἐνδιατρῖψαι καιρόν, τῶν τε Ῥωμαίων βαρυνομένων ἐπὶ τῇ τοῦ βασιλέως βουλῇ διά τε τὴν λείαν αὐτὴν διά τε τὴν τῆς ἵππου ταπείνωσιν, ἔτι γε μὴν καὶ διὰ τὸ πλήθη βαρβάρων περικυμαίνειν τὴν χώραν τὴν ἀντιπέρας τοῦ Ἴστρου, καὶ τοῦ στρατηγοῦ τὸ βασιλικὸν κρατύνοντος πρόσταγμα, στάσις μεγίστη τοῖς στρατεύμασι γίγνεται. ὁ μὲν οὖν Μαυρίκιος διὰ πυκνῶν συλλαβῶν ἐπετίθετο Πέτρῳ τοῦτο τοὺς Ῥωμαίους ποιήσασθαι, οἱ δὲ Ῥωμαῖοι ἀντιπεριΐσταντο πρὸς συντονωτέραν ἀπόφασιν. διὸ τὸν ποταμὸν παροδικῶς διενήξαντο. ἐπεὶ δὲ τοῦτο ἐγένετο, ἀφικνοῦνται ἐν Παλαστόλῳ, μεγίστῳ θυμῷ τὰς ψυχὰς μεθυσθέντες".

71 Ibidem VIII.6.7 (p. 294.21-295.1).

mutiny of Phocas.[72]

Curta's supposition that the noun Σκλαυηνία was not actually invented by Theophylact but was a term already in use to refer to the lands inhabited by Slavs is an assumption not founded in the primary sources. The noun Σκλαυηνία appears for the first time in the Byzantine sources in the early 9th century, and specifically in the *Chronographia* of Theophanes the Confessor.[73] These testimonies are known to modern research and clearly interpreted by E. Chrysos.[74] Of course, the emergence of the noun "Σκλαυηνία" in the early 9th century does not mean that the Slavs had not settled in Byzantine territory during the previous centuries, since both narrative sources, as for example the Miracles of St. Demetrios, and seals of the archons of Slavic tribes attest to their presence and their relations with the Byzantine state, which tried to establish an institutional framework for the control and the integration of the Slavic peoples. It may perhaps be no coincidence that the term "θέμα"[75] also appears for the first time in the 9th century, again in the work of Theophanes. This can be probably explained by the fact that the new military and provincial administration system of the middle Byzantine state had already been established in that period, and certain technical terms relating to its regional organization, such as the above, were emerging.

72 Ibidem VIII.6.7 (p. 295.4 ff.)

73 *Theophanis Chronographia*, ed. C. de Boor, vol. I, Leipzig 1883 (repr. Hildesheim 1963), 347.6, 364.9, 364.11, 430.21-22, 486.12.

74 Chrysos, "Settlements of Slavs", 126-130.

75 C. Zuckerman, "Learning from the Enemy and More. Studies in 'Dark Centuries' Byzantium", Millenium 2 (2005) 79-135, 132.

The First Church Jurisdictional Change of Bulgaria Between Constantinople and Rome (864-870): Principles, Motives, Interests and Expectations

Z. Konkyov

Studying the Bulgarian church history, we are especially interested in the fact that only the Bulgarian church among the independent churches had changed its jurisdiction between the power of Constantinople and Rome. To understand better these two exceptional jurisdictional changes, we should consider that generally the church history couldn't be divided from the secular world history. We can clearly see that the events occurred during the First (681-1015) and the Second Bulgarian Kingdoms (1185-1393) have rather political than ecclesiastical character. Church and faith seem to be used by our actors as a diplomatic means to attain political advantages, worldly approval and influence.

In the middle of the 7-th century Bulgarians came in the territory of the Danube River basin, the Northern part of the Byzantine Empire. In 681 Constantine IV (668-685) sent a big army to smash them. But Bulgarians ahead with their leader – Khan Asparuh (681-701) defeated Byzantinians. As a consequence Bulgaria and Byzance concluded a peace treaty with the obligation that Constantinople would recognise Bulgarian state and pay to it annual contributions. First Bulgarian kingdom was founded by that way. From that moment until Ottoman domination on the Balkans these two neighbour states were always hostile to each other except some short periods of interruption.

During the next two centuries the young Bulgarian state grew slowly on behalf of Byzance. By the middle of the 9-th century Bulgaria had spread all over Balkan Peninsula. In the new conquered territories Bulgarians were organized by one ruling power. They met and over-

powered different Slavic tribes who were larger in number, but not organized around one supreme power. The new state was composed by two pagan ethnoses: Bulgarians and Slavs. In the next centuries they mixed and formed new Bulgarian people. The two people in that mixed one had different pagan religious beliefs, various everyday cultural practices.

Relationships of Bulgaria with Rome and Constantinople During Last Years the Pontificate of Pope Nicolas I (866-867)

Prince Boris (852-889) tried to improve the Bulgarian-Slavic unity by Christianity. In that way he wished to base his new state over single religious fundament and unite his people. Since Bulgarians and Byzantinians were always hostile among each other in 864 Boris turned to the Franks to send him Missionaries to evangelise his state. Meanwhile Byzantine missionaries, sent by Patriarch Photius (810 - 893) and lead by Cyril (827-869) and Methodius[1] (815-885) evangelised Moravia. Byzance looked negatively at the diplomatic plays of Bulgaria, because the invitation of Franks as missionaries meant moving of Bulgaria under Roman jurisdiction. All these events occurred in the midst of the conflict between Patriarch Photius and the Popes. Constantinople used all its diplomatic power to convince Boris to accept Christianity by Byzance. Also Byzance demonstrated its military powers, land and naval forces along Bulgarian borders[2]. In 864 the Prince and his family were baptised by Byzantine missionaries. The very Emperor Michael III (842-867) became godfather of Boris. And the Bulgarian sovereign took the name Michael as a sign of appreciation[3]. Finally the Byzantine clerics started organizing Bulgarian Church.

Having once received Christianity from Byzantine Church, Boris wished to obtain complete juridical independence for his Church. That meant Bulgarian own Patriarch e.g. not only autonomous, but autocephalous local church. Bulgarian sovereign was very disappointed when he realized that the intentions of his evangelizers were to organize Bulgarian Church under the head of Greek Bishop under Constantinople jurisdiction. Boris wanted independence for his young Church under the leadership of a Bulgarian Patriarch. When the refusal to his requests became clear, he turned to Rome[4] and Ludwig II The German. There was no bet-

1 I.BOGILOV, *Kulturata na srednovecovna Balgaria /The culture of Medieval Bulgaria*. Abagar holding, 1996, pp.83-85;

2 G.OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*. Einaudi Editore, Torino, 1993, p.210;

3 A.VAILLANT-M.LASCQARIS, *La date de la conversion des Bulgares,* «Revue des ètudes slaves», 13 (1933), 5ss;

4 The Prince sent to the Pope a letter containing principle practical questions. The text of that letter had not come to us. Still we know about it from the responce of the Pope: *"The responce to the questions of Bulgarians"* (lettera N:99).

ter decision for Pope Nicolas I (858-867)[5] than the opportunity of detaching Bulgaria from Byzance and take it under Roman jurisdiction. That was a possibility for him to recompense Rome for the transfer of Illirics from Rome to Constantinople by Emperor Leon III the Syrian (685-741) during the iconoclastic period. The Pope sent his ambassadors ahead with Bishop Paul of Populonia and Cardinal Formoso of Porto[6] (891-896) to Bulgaria. They arrived there by the end of 866 and the beginning of 867 and continued the evangelization very actively. They started a campaign against the Greek clerics who were still in Bulgaria and managed to arrange their expulsion from the country. That mission had an enormous success, mostly because of Formoso[7], who had managed to obsess Boris. In September and October 867 a Bulgarian delegation went to Rome to ask that Formoso, the Bishop of Porto would become Bulgarian Archbishop. Pope Nicolas I refused referring to church canons, forbidding the move of the Bishop from his episcopacy to another. The Pope was possibly preoccupied with the opportunity that a primate like Formoso could give Bulgarian Church independence from Holly See[8].

Relationships of Bulgaria with Rome and Constantinople During the First Years of the Pontificate of Pope Hadrian II (867-870)

Before his death the Nicolas I had been disposed to send other two Bishops. And at the same time he had sent Formoso as a leader of a delegation to Constantinople. That decision was confirmed by Nicolas's successor Hadrian II (867-872)[9]. Nevertheless Boris suggested only another person for Archbishop and had to face even clearer refusal. Boris had in mind the behaviour of Holly See which not only objected the choice of Formoso, but mostly postponed the nomination of an Archbishop for Bulgaria. So the Bulgarian Prince decided to come back under the jurisdiction of the Patriarch of Constantinople. That turn was due to the failure of expectation of Boris from Rome for independence of the Bulgarian Church. The question of the jurisdiction of the Bulgarian Church was pointed by Bulgarian delegation to the Council

5 F. BOUGARD*, Niccolò I* in *Enciclopedia dei Papi*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 2000, pp.1-22;
6 That was the future Pope Formoso (891-896) see: J-M.SANSTERRE, *Formoso* in *Dizionario*…op.cit, pp. 41-47. In 864 Pope Nicolas I nominated Formoso as Bishop of Porto instead of Rodoaldo, who had been sentenced because of approving the disposition of Ignatius the Patriarch of Constantinople and because of accepting communion with his successor Fothius at the council in Constantinople in 861.
7 Later on, in 876 he was accused in persuading Boris to give a vow that he would not accept another Bishop and would soon wait him to come later to Bulgaria. See J-M.SANSTERRE, *Formoso* in Dizionario… op.cit.p.42;
8 Ibidem… op.cit.p.42;
9 O. BERTOLINI, *Adriano II* in *Enciclopedia*..op. cit., pp. 22-28;

of Constantinople in 870, considered Ecumenical one only by the Roman Catholic Church[10]. The council took decision in favor of Byzance, besides the sharp protests of Roman legates, and due to the decisive vote of the representatives of the three Eastern Patriarchates. That time Byzance was more inclined to do compromises. The Emperor permitted Patriarch Ignatius (797 - 877) to consecrate for Bulgaria an Archbishop and more bishops. Bulgarian Church received some autonomy[11], but on the occasion that it would recognise the supremacy of the Patriarch of Constantinople.

Conclusion

In my text "The first church jurisdictional change of Bulgaria between Constantinople and Rome (864-870): principles, motives, interests and expectations" I follow all historical events and show the principles, motives, interest and expectations of union and disunion of Boris I with Rome and Constantinople. Bulgarian King once received Christian baptism from Byzance and realizing that he would not receive from there also an autocephaly for his church, turned to Pope Nicolas I hoping that he would get from Rome what he did not manage to obtain by Constantinople. The Pope himself was disposed to help, because he saw in that turn to Holly See an opportunity of compensation of Rome for the move of the jurisdiction of Illiric by Emperor Lion III to the Patriarch of Constantinople during the Iconoclastic period. Because of these events Boris was disposed to Roman legates so that the organization of Bulgarian church increased quickly. But Bulgarian Prince expected more than the Pope was inclined to offer him. After some time that behaviour of the Pope bothered Boris. That was the basic motive for Bulgarian King to break his relations with Rome. Since the union with Rome did not help him in the plans of an independent Bulgarian church, Boris had to turn to Constantinople again. That time Byzantians, who already knew closely Boris, became more disposed to him and gave some autonomy to the Bulgarian church. Still Bulgarian Patriarch had to mention Byzantine one in liturgy. In assumption there comes the question what was Boris's decisive step forward in leaving Rome and turning to Byzance. And the next question is: what would be the difference for Bulgarian church if it had remained in union with Rome. From the historical events it becomes clear that Boris had not obtained for Bulgaria the right of complete independent church with its own Bulgarian Patriarch. From the following events

10 MANSI, XVI, coll.16-178, 397-406; P. PALAZZINI, *Dizionario dei Concili , vol.*I, Città Nuova Editrice, 1963, pp. 344-345;

11 T. KOEV, "*Nachaloto na nezavisima (avtonomna) Balgarska tsarkva – 4 mart 870 godina"*. / *" The beginning of the independent (autonomos) Bulgarian church – 4 March 870"*. Journal *Duhovna kultura/Spiritual culture,* 1985, **(No 3),** pp. 15-26.

it is clear, that Boris had prepared the way of his followers in that deed, his son Simeon (893 - 927) and his grandson Peter I (927-969). They managed to continue the fight for church independence and finished it brilliantly not only by church approval from Constantinople and consecration of a Bulgarian Patriarch. Moreover Simeon and Peter managed to obtain from Byzance the title Emperor for Bulgarian throne and power.

The wish of Boris to avoid Byzantine and Roman influence over the Bulgarian Church was part of his wish to achieve full state and cultural independence from Latin and Greek civilization. Besides the church meaning of the wished changes in Bulgarian spiritual space, Boris was deeply concerned about the cultural background of major diplomatic shifts. As first officially Christianized Bulgarian ruler, Boris gave opportunity to the disciples of St. Cyril and St. Methodius to introduce in the cultural space of his kingdom the newly invented Slavonic alphabet and literacy.

This crucial cultural act of Prince Boris had revolutionary impact on Christian world and civilization and especially on Slavonic people. In this ambitious way the Bulgarian prince also wanted to avoid both Latin and Greek influence in Bulgarian lands in global, church and cultural perspective.

Between Constantinople, Rome and Ochrid: A Short Survey of Church Organization in the Serbian Principalities 1019-1219*

Srđan Pirivatrić
Institute for Byzantine Studies of Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade

In the year 1219 the Roman-Byzantine or rather the Nicaean Emperor Theodore I Laskaris decided on the creation of a new autonomous and autocephalous Eastern Orthodox Church organization over the territory governed by Stefan Nemanjić, who in 1217 became the *King of all Serbian and Maritime Lands (sve srpske i pomorske zemlje)*, as he styled himself. Upon the decision of the Emperor the then Greek Orthodox Ecumenical Patriarch Manuel ordained in Nicaea Archimandrite Sava, the hegoumenos of the monastery Studenica, so the former Saint became the first *Archbishopric of Serbia and Maritime Lands*, of the newly established regional church more commonly called the Archbishopric of Serbia.[1] It was one of the crucial events of South-East European history, with everlasting consequences. The establishment of the new church brought also one important change to the mixed language and cultural models - the Latin, Greek and Old Church-Slavic - that existed during the previous period. All the basic elements of Cyrillo-Methodian tradition were implemented into the cultural model of the new church - the use of Old Church-Slavic language in Holy liturgy, church services and literature, the use of the Cyrillic (and in a much

* This article has been written as a result of the research conducted within the project 177032 of the Ministry of Education, Science and Technological development of the Republic of Serbia.

1 Ј. Тарнанидис, „Колико је св. Сава као личност могао да утиче на остварење автокефалности српске цркве“, *Сава Немањић – Свети сава, историја и предање,* ed. В. Ђурић, Београд 1979, 55-63; Б. Ферјанчић – Љ. Максимовић, „Свети Сава и Србија између Епира и Никеје“, *Свети Сава у српској историји и традицији,* ed. С. Ћирковић, Београд 1998, 13-25.

less degree Glagolitic letters) and the use of local, in this case - the Old Serbian, dialect of Slavic language as the idiom of the church as well as the state administration. We will offer an outline of the development of the church organization in the historical regions that were included in the Kingdom of Stefan Nemanjić and all together composed the notion of *all Serbian and Maritime Lands*, namely Serbia (with its center in the region of Ras), Zahumlje and Travunija as well as the Duklja and Dalmatia (with the notion of the late XII century Byzantine province of that name) – during the two previous centuries and indicate some current problems in the research of the topic.[2]

The starting point in our examination is the year 1019, the moment when the Roman-Byzantine Emperor Basil II started the administrative and church re-organization of the territories he had conquered, after the final victory over the Bulgarian empire. Immediately after the surrender of last Bulgarian nobles, including the empress, princes and archiereus of Bulgaria, Basil II begun the process of integration of the conquered territories by establishing the katepanate of Bulgaria in Skopje as the new military and administrative center, and the Archbishopric of Bulgaria in Ochrid as the new ecclesiastical center of the region.[3] The Emperor decided to keep to the same extent of the church jurisdiction as it had been during the time of Emperors Symeon and Peter, as well as Samuilo. The most remote bishopric of this church organization to the west was that of Ras (the episcopal church of St. Apostles Peter and Paul is situated in a suburb of what is today the city of Novi Pazar in modern Serbia). It is observed that the territorial extent of the katepanate and the Archbishopric of Bulgaria were more or less identical.[4] Due to the lack of sources it is not possible to give a precise picture of the limits and character of the Byzantine domination deeper in the heartland of what today is called the Balkan Peninsula, but in terms of late-Roman political geography, it

2 On the evangelization and early Christianization of the Serbs: Љ. Максимовић, „Покрштавање Срба и Хрвата“, Зборник радова византолошког института (= ЗРВИ) 35, 1996, 155-174, Т. Живковић, *Јужни Словени под византијском влашћу,* Београд 2002, 341-444 (details and the historical context), Т. Живковић, *Црквена организација у српским земљама (рани средњи век),* Београд 2004, 73-84. The basic study on the early church organization: Ј. Калић, „Црквене прилике у српским земљама до стварања архиепископије 1219. године“, *Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање,* 27-53. A fresh detailed study: И. Равић, *Црква и држава у српским земљама од XI до XIII века,* докторска дисертација, Универзитет у Београду, Филозофски факултет, Београд 2013.

3 Љ. Максимовић, „Организација византијске власти у новоосвојеним областима после 1018. године“, ЗРВИ, 36, 1997, 31-43; G. Prinzing, “Die autokephale byzantinische Kirchenprovinz Bulgarien / Ochrid. Wie unabhängig waren ihre Erzbischöfe?”, *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies, Volume I: Plenary Papers,* Sofia 2011, 389–413.

4 Б. Крсмановић, „О односу управне и црквене организације на подручју Охридске архиепископије“, *Византијски свет на Балкану, I, Охридска архиепископија у византијском свету,* ed. Б. Крсмановић, Љ. Максимовић, Р. Радић, Београд 2012, 17-39; П. Коматина, “Појам Бугарске у XI и XII веку и територија Охридске архиепископије”, Византијски свет на Балкану, I, Охридска архиепископија у византијском свету, 41-56.

largely corresponded to the notion of Dalmatia. The empire established its immediate power by introducing the administrative unit i.e. theme of Serbia. Modern researchers have been discussing – for decades already – the problems regarding its exact location and extent as well as the question of whether it was included the region of Ras (i.e. Rassia or Raška) or not.[5] The second issue touches upon the exact relation of Serbia as described in the DAI of Emperor Constantine Porphyrogennetos in the mid-10th century and the theme of Serbia established in the years after 1018. There are data attesting the connection of the historical regions in terms of temporal personal unities: at least for a certain period around 1040 the governor of the theme of Serbia ruled also over the region of Zahumlje; the region of Duklja was under control of the local dynasty who recognized the supremacy of the Emperor of Constantinople but at the same time they ruled over the neighboring region of Travunija, which was actually their native land.[6] By shaping the territorial extent of the Archbishopric of Bulgaria, the Emperor Basil II reduced the extent of the Metropolis of Dyrrachium which had recently grown significantly through the acquisition of a certain neighboring bishopric that lay in the territories retaken from Bulgarian rule during the last years of the war.[7] According to the proposed chronology of a *notitia episcopatuum* of the Constantinopolitan Patriarchate it seems that the territory of Duklja was under the See of Dyrrachium for a certain period of time during the second half of the 10th century. Due to the lack of data we can only hypothesize that after the reduction of the extent of the Dyrrachium Metropolis in 1019 its jurisdiction over the territory of Duklja remained as it had been in the previous epoch.[8] However, the church jurisdiction in the regions northwest and west from the Archbishopric of Ochrid and the Metropolis of Dyrrachium belonged to the supreme authority of the Pope.

Further along the coast from Duklja to the north we meet a long tradition of Byzantine administration in the theme of Dalmatia with some important changes that occurred soon after 1018: a separate theme was established in the city of Dubrovnik while in Zadar, the old capital of Byzantine Dalmatia, the governance was exercised by the imperial strategos and no longer by a proconsul originating from the circle of city noble families.[9] However, the survey of the local church organization is known only in general lines. According to the

5 Максимовић, „ Организација“, 39-42.

6 V. von Falkenhausen, „Eine byzantinische Beamtenurkunde aus Dubrovnik“, Byzantinische Zeitschrift, 63, 1970, 10-23; Љ. Максимовић, „Тријумф Византије почетком XI века“, *Историја српског народа I,* 170-181.

7 H. Gelzer, “Ungedruckte und wenig bekannte Bistümverzeichnisse der orientalischen Kirche“, Byzantische Zeitschrift, 2, 1893, 22-72, 44-46; Български старини из Македония, ed. Й. Иванов, София 1931² (= 1970), LXVII, 547-562, 558-559.

8 Notitiae episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae, ed. J. Darrouzès, Paris 1981, No. 10, 330.612, 109-110 (the interpretation); see also: Живковић, *Црквена организација,* 151 sq, map 5.

9 Ј. Ферлуга, *Византијска управа у Далмацији,* Београд 1957, 95 sq.

decisions of the two church councils held in Split in 925 and 928 jurisdiction over Dalmatia belonged to the Archbishop of Split, including as well the hinterland – namely the region of Zahumlje as well as the other regions described by the DAI as inhabited by Serbs i.e. Serbia including Bosnia and Travunija, as well as the coastal and insular region ruled by Neretljani. The first important change in the local jurisdiction was the establishment, perhaps in 950, of the Archbishopric in Dubrovnik, which is attested firmly in 1000 and later. We may only hypothesize on its exact extent. A papal bull of contested authenticity dated to 1022, describes the jurisdiction of the Archbishop of Dubrovnik as including the regions (regna) of Zahumlje, Travunija and Serbia and the cities of Kotor, Bar and Ulcinj.[10]

The problem of the church jurisdiction in the early XI century should be considered as well in the wider scope of relations between the authorities of the Roman-Byzantine Emperor, his Ecumenical Patriarch of Constantinople and the Roman Pope (excluding at the moment another Emperor of the Romans, the ruler of the Eastern Frankish i.e. German kingdom). The establishment of the Archbishopric of Bulgaria in Ochrid in 1019 exempted or rather excluded a large portion of territories from the jurisdiction of the Patriarch of Constantinople. Simultaneously, the then formulated theories on the legal continuity of the Bulgarian church from the time of Symeon up to Basil II were of the highest importance for opposition to the papal claims for jurisdiction over the Illyricum. They were also the ground for developing the theories on ecclesiastical Bulgaria as a continuation of the former ephemeral Archbishopric Iustiniana Prima.[11] The delimitation of church provinces was a very important issue in the policy of Basil II in 1019 and afterwards. In 1024 the Patriarch of Constantinople Eustathios proposed to Pope John XIX mutual recognition of the universality, equality and sovereignty of the Constantinopolitan and Roman churches in their spheres.[12] The proposition was part

10 On the Split councils: Diplomatički zbornik kraljevine Hrvatske, Dalmacije i Slavonije, I, ed. M. Kostrenčić, Zagreb 1967, No. 23-27, 30-39; Живковић, *Црквена организација,* 118-130, map 3; Равић, *Црква и држава,* 31-32. The data on the Archbishop of Dubrovnik ca. 1000: La cronaca veneziana del Diacono Giovanni, Chronace Veneziane antichissime, ed. G. Monticolo, Roma 1890, 59-171, 160; the arguments for cca. 950: Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur liber quo Vita Basilii imperatoris amplectitur, ed. I. Ševčenko, Berolini 2011, 190; Constantino Porfirogenito De thematibus, ed. A. Pertusi, Vaticano 1952, II, 97; noted and discussed by Равић, *Црква и држава,* 39-42. The bull of 1022: Diplomatički zbornik kraljevine Hrvatske, Dalmacije i Slavonije, I, No. 44, 61-62.

11 G. Prinzing, „Entstehung und Rezeption der Justiniana Prima Theorie im Mittelalter", Byzantinobulgarica V (1978) 268–287; idem, "Die autokephale byzantinische Kirchenprovinz Bulgarien / Ochrid. Wie unabhängig waren ihre Erzbischöfe?", 389–413; B. Todić, Représentations de papes romains dans l`église Sainte-Sophie d`Ochrid. Contribution à l`idéologie de l`Archevêche d`Ochrid, Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας 4/29 (2008) 105-117; idem, „Архиепископ Лав – творац иконографског програма фресака у Светој Софији Охридској", *Византијски свет на Балкану, I, Охридска архиепископија у византијском свету*, 119-136, 130 sq.

12 Les regestes des actes des Patriarchat de Constantinople, vol. I, fasc. II – III, ed. V. Grumel, J. Darrouzès, Paris 1989², No. 828, 335-336; V. Grumel, „Les préliminaires du schisme de Michel Cérulaire ou la question

of the Basil II's universal policy and certainly envisaged a precise delimitation between the two thrones, perhaps along the borders between the Prefecture of Illyricum and the Diocese of Illyricum (i.e. Diocese of Pannonia), approximately following the line from Kotor to Sirmium.[13] The proposal was in vain but the delimitation existed at the daily reality of the church and remained to determine certain future events.

In the mid XI century the two convergent processes – one of general, another of local importance – made the regional church jurisdiction a distinctive mark of belonging to two increasingly alienated worlds, that of Eastern (Greek) Orthodoxy and Roman Catholicism. Namely, the Schism of 1054 happened at a moment when the power of Duklja had started to grow: the rulers Stefan Vojislav and his son Mihajlo governed over the neighboring Serbian principalities. With the growth of their power and independence from the Byzantine Emperors also came the title of King and the crown, supposedly sent to Mihajlo by the Pope sometime before 1078.[14] Modern authors attribute to Mihajlo or his son Bodin the creation of a local Archbishopric in Bar. According to a bull of contested authenticity dated to 1089, the (anti-) Pope Clement III confirmed the rank of Archbishopric for the See of Bar and his spiritual authority over Duklja, Bar, Kotor, Ulcinj, Svač, Skadar, Serbia, Bosnia and Travunija.[15] What may be assumed as certain is that the region of Duklja was not part of the church Metropolis of Dyrrachium. It is obvious that the extent of the Dubrovnik and Bar church provinces as described in the bulls of 1022 and 1089, as well as in some later documents, were almost the same. It should be stressed that modern scholars are not unanimous on the exact status of Dubrovnik and Bar or on their extent during the late XI and early XII centuries. The authenticity of the documents which are the most important argument for conclusions on their status is often contested.[16] Whether a real historical dispute between Dubrovnik and Bar on the jurisdiction over the hinterland indeed existed or not at the early XI century is in the final

romaine avant 1054", Revue des études byzantines, X, 1952, 5-23, 18-19.

13 P. Lemerle, „Invasions et migrations dans les Balkans depuis la fin de l`époque romaine jusqu`au VIIIe siècle", Revue historique, 211, 1954, 265-273.

14 Das Register Gregors VII, MGH Epistolae selectae t. II, fasc. II, ed. E. Gaspar, Berolini 1955, 365; С. Ћирковић, „Осамостаљивање и успон дукљанске државе", *Историја српског народа I,* ed. С. Ћирковић, Београд 1981, 189; J. Leśny, *Studia nad początkami serbskiej monarchii Nemaniczów (połowa XI – koniec XII wieku),* Wrocław 1989, 53 sq; П. Коматина, „Византијска титула Константина Бодина", ЗРВИ 48 (2011) 61-76.

15 Papsturkunden in Italien. Reiseberichte zur Italia Pontifica, vol. 2, ed. P. Kehr, Città del Vaticano 1977, 330-331.

16 The authenticity of the bull of 1022 for Dubrovnik document is rejected by Калић, „Црквене прилике у српским земљама до стварања архиепископије 1219. године", 55 and Leśny, *Studia nad początkami serbskiej monarchii Nemaniczów*, 81; it is accepted by Живковић, *Црквена организација*, 143. The authenticity of the bull of 1089 for Bar is accepted by Калић, „Црквене прилике у српским земљама до стварања архиепископије 1219. године", 47 and Leśny, *Studia nad początkami serbskiej monarchii Nemaniczów*, 89. I. Ravić has recently rejected the authenticity of both: Равић, *Црква и држава,* 99-102, 115-119.

instance of secondary importance. Regardless whether the mentioned territories belonged in historical reality to the throne of Dubrovnik or of Bar they were certainly under the supreme jurisdiction of the Pope. The crucial precondition for a turnover happened when the rulers of Duklja, Mihajlo and Bodin took over Ras from the Byzantine Emperor, the region where the most remote of the western bishoprics that belonged to the orthodox Archbishopric of Ochrid was situated. The final conquest of Ras by King Bodin in ca. 1085 removed the control of the Byzantine Emperors from the region for decades. At the same time Bodin took over the region of Bosnia too. As a satrap of King Bodin, Župan Vukan successfully defended the region of Ras (i.e. Raška) from the attempts of Emperor Alexios I Komnenos to reoccupy it during the years 1091-1095.[17] The important question is what happened with the Greek Orthodox Bishop of Ras when the King of Duklja took control of the region? It may be assumed that the Bishopric of Ras must have been included in the province of the Roman Catholic Archbishop of Bar just as the main province of Duklja and the adjacent Serbian areas were.[18] (Another possibility is that the whole realm of the Kings of Duklja, including Raška, belonged to the Archbishop of Dubrovnik, if we reject the theory on the existence of the Archbishopric in Bar from the late XI century). In the next years the links between Duklja and Raška weakened, especially after the death of King Bodin in 1099. From the beginning of the XII century onwards the region of Raška became independent from Duklja, under the rule of Vukan, a former courtier of Bodin, who started to style himself as Grand Župan. On the other hand, Alexios I Komnenos established the feeble dominance of Byzantium over Duklja, ruled by Bodin`s descendants.[19]

In 1122 the Emperor John II Komnenos retook the region of Ras for the Byzantine realm, a fact that meant the return of an Greek Orthodox bishop and also reincorporation of this bishopric into the borders of the Archbishopric of Ochrid.[20] There were Byzantine garrisons who watched the region but there was no full integration of the region into the imperial administrative system of themata, which had already fallen into decline. The power was shared

17 Летопис Попа Дукљанина, ур. Ф. Шишић, Београд – Загреб 1928, 356-357, 360-361; Gesta Regum Sclavorum I, ed. Д. Кунчер, Beograd 2009, 158-159, 162-163; see V. Ivanišević – B. Krsmanović, „Byzantine Seals from the Ras Fortress", ЗРВИ, 50/1, 2013, 449-460.

18 The data on the inclusion of Ras into the Diocese of Ochrid are of still uncertain chronology: between the first decades of XI and the first decades of XII century, cf. Notitiae episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae, No. 13. App. 2. 846/850, 372, 152-153. It is important to be noted that no Bishop of Ras is mentioned in the correspondence of Theophylact, the Archbishop of Ochrid: cf. Калић, „Црквене прилике у српским земљама до стварања архиепископије 1219. године", 33-34.

19 Т. Живковић, „Дукља између Рашке и Византије у првој половини XII века", ЗРВИ, 43, 2006, 451-468, 454 sq.

20 Αγγ. Παπαγεωργίου, „Βυζάντιο και Σέρβοι: Το ζήτημα των εκστρατειών του Ιωάννη Β΄ Κομνηνού εναντίον των Σέρβων", Εώα και Εσπέρια, τ. Η΄, 2012, 353-366.

between the Byzantine generals and members of the local dynasty of Vukan`s descendants. The letter formally were subjects of the Byzantine Emperor, but they also had close family connections to the ruling dynasty of Hungary – Jelena, a daughter of Grand Župan Uroš I was married to King Bela. During the first half of the XII century Serbia, now with its core in the region of Raška, became much more important than the other regions of Bodin`s former kingdom – that of Duklja, Zahumlje, Travunija or Bosnia. However, in the area where the two Roman empires - the Byzantine of Komnenoi and German of the Hohenstaufens – confronted each other, having as unstable allies Hungary and Serbia, the existence of the Greek Orthodox Bishop in Ras must have depended on the concrete Byzantine presence in the region. The Byzantine domination in Ras was challenged several times during the Byzantine-Hungarian wars in 1127-1129 and 1149-1155 with several consequent apostasies of Serbian rulers – of Uroš I and his sons Uroš II, Beloš and Desa, who inclined more towards their Roman Catholic Hungarian cousins than to the Greek Orthodox Byzantine Emperor.[21] Were the short intervals of dominant Hungarian influence in Serbia also periods when the Greek Orthodox Bishops of Ras were absent, just as were, simultaneously, the Byzantine generals? The Byzantine garrisons had finally been withdrawn from the region of Ras after 1150 leaving the local power exclusively to the local ruling family of Grand Župan, who was forced to admit the Byzantine Emperor as his master and had been invested by him. Anyway it was the Emperor Manuel I Komnenos who started to change the negative balance of power to a predominant Byzantine influence in Serbia by investing the secondary branch of Vukan`s family into the position of local rulers being his vassals as well. The appearance of Stefan Nemanja and his brothers in that capacity should be seen as part of the Emperor`s enterprise to diminish Hungarian influence in Ras and Serbia and to strengthen the Byzantine.[22] Manuel I finally eliminated the pro-Hungarian branch in the Serbian ruling family by the deposition of Grand Župan Desa in 1165, during the new Byzantine-Hungarian conflict in 1162-1167. After the brilliant conquest of Dalmatia in the same year, 1165, the direct Byzantine rule was established in the maritime region, which was organized as an imperial province of unstable

21 J. Калић, „Српски велики жупани у борби са Византијом“, *Историја српског народа I,* 197-211; Leśny, *Studia nad początkami serbskiej monarchii Nemaniczów*, 115-155; for Serbia in the context of Hungarian-Byzantine relations see: F. Makk, *The Arpads and the Comneni. Political relations between Hungary and Byzantium in the 12th century*, Budapest 1989, 18-106; E. Blangez-Malamut – M. Cacouros, “L`image des Serbes dans la rethorique byzantine de la seconde moitié du XIIe siècle“, *Byzantium. Identity, Image, Influence, XIX International Congress of Byzantine Studies, Copenhagen 18-24 August 1996, Major Papers,* ed. K. Fledelius, Copenhagen 1996, 97-122; P. Stephenson*, Byzantium`s Balkan Recovery. A Political Study of the Northern Balkans, 900-1204,* Cambridge 2000, 226-274; С. Пириватрић, “Манојло I Комнин, `царски сан` и `самодржци области српског престола`“, ЗРВИ, 48, 2011, 89-118, 103-110.

22 J. Калић, „Охридска архиепископија и Србија XII века“, ЗРВИ 44/1, 2007, 197-208; Пириватрић, „Манојло I Комнин, `царски сан` и `самодржци области српског престола`“, 107 sq.

composition, consisting of fluctuating regional elements: in 1166 it consisted of Duklja and Dalmatia, while in 1179 Duklja, Dalmatia, Croatia, Arbanon and Split.[23] The Byzantine rule did not affect the jurisdiction of the Pope in his coastal church Sees. The first preserved original Papal documents on the Archbishopric of Dubrovnik belong to the period just before the rise of Stefan Nemanja, who became Grand Župan in 1166. A bull of 1142, considered to be authentic, describes the extent of the jurisdiction of the Archbishop in Zahumlje, Serbia, Travunija, Kotor i.e. Rose, Budva, Bar, Ulcinj, Skadar, Drivast and Pulat, as did the bulls from 1153, 1158 and 1167, which are also believed to be authentic.[24]

In the hinterland Stefan Nemanja acted as defender of the western border of the Eastern Orthodox Archbishopric of Ochrid. Although he conducted a policy of his own and often confronted the Byzantine Emperors, his loyalty towards Eastern Orthodoxy and the local Greek Orthodox Bishop of Ras remained the main characteristic of his rule.[25] An important difference between the family of Nemanja and previous generation of Grand Župans was the establishment of what have been named monumental church endowments. Today we have no evidence which would suggest that the generation of Nemanja`s predecessors built any church endowment in the territory of Ras or Serbia. The fact that Nemanja and his brothers engaged in significant construction activity gives to their epoch the quality of a milestone in local church and general regional history.[26] After the death of Manuel I, Nemanja attacked the Byzantine maritime province and took over Duklja with Bar while his attempts to conquer Dubrovnik failed.[27] A bull for the Archbishop of Dubrovnik dated in 1187 repeats the same extent as the previous one from 1142 onwards, with one important difference, mentioning Serbia in the formula *regnum Servilie quod est Bosna*. The data suggests that after the rise of Serbia (with its center in Raška) under Stefan Nemanja, what was left under the jurisdiction of Dubrovnik belonging to the old church province of Serbia was no more than Bosnia, i.e. the rest was within the territory of the Greek Orthodox Bishop of Ras.[28] As early as 1181 Nemanja`s brother Miroslav, who ruled in Zahumlje, was accused of prohibiting the

23 Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae II, ed. T. Smičiklas, Zagrabiae 1904, No. 98, 102; P. Schreiner, "Der Dux von Dalmatien und die Belagerung Anconas im Jahre 1173. Zur Italien- und Balkanpolitik Manuels I", Byzantion, 41, 1971, 285-311.

24 Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae II, No. 51, 50-51, No. 74, 70-72, No. 82, 84-86, No. 105, 111-113.

25 Ј. Калић, „Борбе и тековине великог жупана Стефана Немање", *Историја српског народа I,* 251-262.

26 М. Чанак–Медић – Ђ. Бошковић, *Архитектура Немањиног доба I-II,* Београд 1986, 1989; С. Поповић, *Крст у кругу. Архитектура манастира у средњовековној Србији*, Београд 1994, 23-27.

27 Калић, „Борбе и тековине великог жупана Стефана Немање", 251-262, 253-254.

28 Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae II, No. 199, 206–208, cf. No. 211, 226–229; Калић, „Црквене прилике у српским земљама до стварања архиепископије 1219. године", 50.

consecration of certain Roman Catholic bishops to their cathedra in his territory.[29]

At the end of the XII century the state of Serbia that Nemanja left to his sons and heirs was predominantly Greek Orthodox, centered in the region of Ras but including the Bishopric in Lipljan as well, ruled by his second son and heir Stefan, while the coast – the region called "Maritime Lands" (pomorske zemlje, i.e. the former Byzantine province of Duklja and Dalmatia) remained predominantly Roman Catholic, ruled by the eldest son Vukan.[30] One important issue that we can only touch upon now regards the exact relation of state power to the coastal Sees of Bar and Dubrovnik as well as the dynamics of their struggle for jurisdiction over the hinterland. It seems that the first signs of conflict did not arise until 1167 when the Bishops of Bar and Ulcinj rejected the authority of the Archbishop of Dubrovnik. The tendency for separation of Bar from Dubrovnik culminated in 1199 when, after an initiative started by Vukan, the Pope Innocent III recognized the rank of Archbishopric for the throne of Bar. He was aware that the Bishop of Bar had once been under the authority of the Archbishop of Dubrovnik, but his legatus had been ordered to check whether the chair of Bar once was Archbishopric or not. Finally, according to the decision of the Pope, the province of the Archbishop of Bar was limited to Duklja, Arbanon, Skadar, Pulat, Drivast, Svač, Ulcinj and Sard.[31] It seems that the problem of the relation of Dubrovnik and Bar churches in XII century as well as the question whether the Archbishopric of Bar was established and had existed (at least temporally) from the end of XI century and onwards should be re-examined, taking into account the wider historical frame determined by relations of the Pope, Constantinopolitan Emperor and local powers.

Another important issue regards the relationship and notion of the terms Serbia and Raška (Rassia). This problem is connected to the extent of the theme Serbia in the XI century and should be considered while bearing in mind both the earlier and the later epoch. It should also be investigated whether the data of the so–called Praesbyteri Dioclie, that Serbia in the X century consisted of Raška and Bosna illuminates or just further confuses the problem. Perhaps in connection to this question the statement of the XII century chronicler Ansbert who described Nemanja as Prince of Serbia and Raška should also be reconsidered. The view of his contemporaries in Constantinople was simple, they refer to the country exclusively

29 Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae II, No. 173, 175, No. 174, 176.

30 С. Ћирковић, „Унутрашње и спољне кризе у време Немањиних наследника", *Историја српског народа I,* 263-272; Ђ. Бубало, „Титуле Вукана Немањића и традиција дукљанског краљевства", *Ђурђеви Ступови и Будимљанска епархија*, ур. Б. Тодић, Беране–Београд 2011, 79–94.

31 Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiam illustantia I, ed. A. Theiner, Romae 1863, 7–8; Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae II, No. 294, 312-313, No. 295, 313-314, No. 310, 333-334, No. 311, 334-335, No. 312, 335-338. The basic study: С. Станојевић, *Борба за самосталност католичке цркве у немањићској држави*, Београд 1912; the latest: Равић, *Црква и држава,*167-203.

as Serbia.[32] Finally we are faced with the problem of how to understand the parallelism of the authority of the Archbishop of Dubrovnik over Serbia, granted by the Popes during the second half of XII century, and the factual presence of the orthodox Bishop in Ras, the core of what the byzantine authors named Serbia, during the same period?

The expansion of the Nemanja`s realm as well as of his son and descendant Stefan created a territory described in their rulers titles as *all Serbia and Maritime Lands* which became the jurisdiction domain of the new Eastern Orthodox Archbishop in 1219. When compared to the state of affairs in 1019 – the year of the previous major intervention of the Roman-Byzantine Emperor into church affairs in Illyricum – the situation in 1219 shows a significant difference. There was no possibility for an exact delimitation of the church jurisdictions to be made. Now the Eastern Orthodox see overlapped with the three maritime Roman Catholic Archbishoprics – that of Split, Dubrovnik and Bar. This overlapping was real in the coastal regions and more theoretical deeper in the hinterland of the country. Furthermore, during the XIII century the Roman Catholic maritime Archbishops fought each other because of their conflicting claims to jurisdiction over the hinterland, thus continuing the process that had begun earlier.[33] Duality of legal theories, real or invented ancient rights at one side and reality of the state and church powers at another, would endure throughout the whole period of the Nemanja dynasty and into later epochs.

32 Летопис Попа Дукљанина, 306-307; Gesta Regum Sclavorum I, 58-59; Historia de expeditione Friderici magni imperatoris (Der sogennante Ansbert), Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I, ed. A. Chroust, MGH, Scriptores rerum Germanicarum, Nova Series 5, Berolini 1928, 33.4–11; J. Kalić, "Idéologie imperiale et l'histoire des Serbes au XII siècle", *Actes du XV Congrès internationale d'études byzantines IV*, Athènes 1980, 144-152; Ј. Калић, ''Назив `Рашка` у старијој српској историји (IX - XII век)'', Зборник Филозофског факултета, XIV-1, Споменица Фрање Баришића, Београд, 1979, 79-92.

33 С. Ћирковић, „Српске и поморске земље краља Уроша I", *Историја српског народа I,* 341-356, 346-348.

Η Δευτερη Ρωσικη Αποστολη στα Ιεροσολυμα (1858) και ο Πατριαρχης Κυριλλος Β΄ (1845- 1872)

Μαρία Λίτινα,
Επιστημονική Συνεργάτις, Ιστορικό και Παλαιογραφικό Αρχείο,
Μορφωτικό Ίδρυμα ΕΤΕ

Σε παλαιότερη μελέτη μου ασχολήθηκα με το Βουλγαρικό Σχίσμα (1872) και τον ρόλο του Πατριαρχείου Ιεροσολύμων στην προσπάθεια εξεύρεσης ειρηνικής λύσης.[1] Νέα στοιχεία που προκύπτουν από έρευνα σε ανέκδοτη αλληλογραφία στο Αρχείο του Πατριαρχείου Ιεροσολύμων[2] μας επιτρέπουν να επανεκτιμήσουμε τις σχέσεις ανάμεσα στον πατριάρχη Ιεροσολύμων Κύριλλο Β΄ (1845-1872) και τον επικεφαλής της Β΄ Ρωσικής Αποστολής στα Ιεροσόλυμα Κύριλλο Επίσκοπο Μελιτουπόλεως (1857-1864), τα πρώτα χρόνια της εγκατάστασής του, σε μία κρίσιμη περίοδο ανταγωνισμών, πολιτικών και εκκλησιαστικών, μετά το τέλος του Κριμαϊκού πολέμου.

Είναι γνωστό, ότι η διπλωματική παρουσία της Ρωσίας στην περιοχή της Παλαιστίνης ξεκινά από την εποχή της Αικατερίνης Β΄ (1729-96) με την ίδρυση υποπροξενείου στη Βηρυττό

1 Βλ. Μαρια Ε. Λιτινα, *Εκκλησία και Έθνος. Το Πατριαρχείο Ιεροσολύμων Απεναντι στο Βουλγαρικό Ζήτημα (Β' μισό 19ου αιωνα)*. Αδημοσίευτη Διδακτορική Διατριβή. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας . Αθήνα 2009.

2 Βλ. Αγαμεμνων Τσελικας, «Καταγραφή του Αρχείου του Πατριαρχείου Ιεροσολύμων», *Δελτίο του Ιστορικού και Παλαιογραφικού Αρχείου* 5 (1992). VIII.Α Εισερχόμενη αλληλογραφία (κώδικες συσταχωμένων επιστολών), σσ. 562-563 και VIII.Β Εξερχόμενη αλληλογραφία (κώδικες εξερχομένων επιστολών), σ. 568. Οι επιστολές που αναφέρονται στην παρούσα μελέτη αντιστοιχούν στην αρίθμηση σύμφωνα με την καταγραφή αυτή.

και την εγκατάσταση του πρώτου υποπρόξενου της, Ρ. Κορονέλ. Μετά τον ρωσσο-τουρκικό πόλεμο (1787-1792) ιδρύεται υποπροξενείο επίσης στην Ιόππη το 1820 από τον τσάρο Αλέξανδρο Α' (1777-1825). Στις 30 Δεκεμβρίου 1839 ο τσάρος Νικόλαος Α΄ (1825-55) επικυρώνει την επαναλειτουργία του υποπροξενείου στη Βηρυττό και διορίζει πρώτο υποπρόξενο τον Κωνσταντίν Μιχαήλοβιτς Βασίλη. Η περίοδος αυτή συνδέεται και με το πρώτο ταξίδι του Αρχιμανδρίτη Πορφυρίου Ουσπένσκι στην καθ' ημάς Ανατολή το 1843-44, την ίδρυση της πρώτης Ρωσικής Πνευματικής Αποστολής (1847-54) και το προσκυνηματικό ταξίδι στους Άγιους Τόπους του Νικολάι Γκοκόλ το 1849.[3]

Μετά την ήττα, ωστόσο, της Ρωσίας στον Κριμαϊκό Πόλεμο (1854-56) και τους όρους της Συνθήκης των Παρισίων (18/30 Μαρτίου 1856), που υποβάθμιζαν το ρόλο της στην Ανατολική Μεσόγειο και τα Βαλκάνια, η θέση της ως προστάτιδας των ορθόδοξων χριστιανικών πληθυσμών του Οθωμανικού Κράτους κλονίζεται, με αποτέλεσμα η πολιτική της να διαφοροποιηθεί σταδιακά, επικεντρώνοντας το ενδιαφέρον της στην προστασία των Σλάβων της Βαλκανικής Χερσονήσου και ιδιαίτερα των Βουλγάρων. Η θέση της Ρωσίας στην Ανατολή πλήττεται ήδη από την έναρξη του Κριμαϊκού Πολέμου (1853), με την αναγκαστική αποχώρηση από τα Ιεροσόλυμα της Α΄ Ρωσικής Πνευματικής Αποστολής (1847-54) και του εκπροσώπου της Πορφυρίου Ουσπένσκι (1804-85).[4] Με την απουσία της Ρωσίας η προπαγανδιστική δραστηριότητα άλλων δογμάτων στην Παλαιστίνη εντείνεται.[5] Ιδιαίτερα οι Προτεστάντες μισσιονάριοι δραστηριοποιούνται περισσότερο, με κέντρο τα Ιεροσόλυμα, ιδρύοντας σχολεία, νοσοκομεία, ξενώνες, άσυλα και τυπογραφεία.[6]

Από την άλλη πλευρά το Πατριαρχείο Ιεροσολύμων ισχυροποιείται στην Παλαιστίνη. Με τη Συνθήκη των Παρισίων (1856) και αργότερα με το Συνέδριο του Βερολίνου (1878) απαγορεύεται στις Μ. Δυνάμεις να επεμβαίνουν «παρὰ τῷ Σουλτάνῳ πρὸς προστασίαν τῶν χριστιανῶν», και αναγνωρίζεται το Προσκυνηματικό καθεστώς υπέρ του Ελληνορθόδοξου Πατριαρχείου, όπως ίσχυε πριν από τον Κριμαϊκό Πόλεμο, σύμφωνα με το διάταγμα του

3 Ν. Lisovovo επιμ., *Rosija v Svijatoi Zemle. Dokumenti i materiali,* 1 (=*Η Ρωσία στους Άγιους Τόπους. Έγγραφα και υλικό*), Μόσχα 2000, σ. 43-45.

4 Σ. Κοντογιαννη, «Το καθεστώς (Status Quo) των Αγίων Τόπων μεταξύ των Λατινικών διεκδικήσεων και της Πανσλαβιστικής προπαγάνδας», *ΕΕΘΣ* 20 (1995), 793. Για τον Πορφύριο Ουσπένσκι βλ. Κ. Κ. Παπουλιδης, *Πορφυρίου Ουσπένσκι Αγιορειτικών Εποπτεία*, Αγιορειτική Βιβλιοθήκη, Άγιον Όρος 2005, σ. 33- 70.

5 Για τον προσηλυτισμό των Ορθοδόξων της Παλαιστίνης που είχε αρχίσει ήδη από τον 16ο αιώνα από τους Λατίνους και τους Προτεστάντες με την υποστήριξη των ευρωπαϊκών δυνάμεων, με σκοπό να καταλάβουν τα Προσκυνήματα, βλ. Χ. Παπαδοπουλος, «Η Αγιοταφιτική Αδελφότης», *Εκκλησιαστική Αλήθεια* τομ. 33, έτ. ΚΘ' (1909), σ. 383.

6 Ι. Snegarov, *Kratka istorija na săvremennite cărkvi* (=*Σύντομη ιστορία των σύγχρονων Εκκλησιών*), τόμ. 1, Σόφια 1944, σ. 85 και G.A. Murkos, «Interesi Rosii v Palestine» (=Ρώσικα συμφέροντα στην Παλαιστίνη), *Pravoslavnij Palestinskij Sbornik* 100 (Μόσχα 2003), 86-102.

Σουλτάνου Οσμάν Γ΄ (1757).[7]

Μπροστά στη νέα κατάσταση ο νέος τσάρος Αλέξανδρος Β΄ (1818-81) αποδέχεται υπόμνημα του Ρωσικού Υπουργείου Εξωτερικών (2 Μαρτίου 1857) σχετικά με την ανάγκη ίδρυσης Β' Ρωσικής Πνευματική Αποστολής στα Ιεροσόλυμα, με κύριο σκοπό την αποκατάσταση του κύρους της Ρωσίας στην Ανατολή.[8] Το υπόμνημα αυτό καταδεικνύει σαφώς το ρόλο της εκκλησιαστικής ιεραποστολής ως όργανο προώθησης της ρωσικής παρουσίας και πολιτικής στην περιοχή, η οποία επικεντρώνεται στις προσπάθειες για τη συμφιλίωση του ελληνικού με το αραβικό ορθόδοξο στοιχείο καθώς και για την ενίσχυση των Αράβων στη Συρία και την Παλαιστίνη, με σκοπό την αποτροπή του προσηλυτισμού τους στην Ουνιτική Εκκλησία.[9] Παράλληλα, ιδρύεται από τον Αλέξανδρο Β΄ η Ρωσική Ατμοπλοϊκή και Εμπορική Εταιρεία (1856-1875), η οποία οργανώνει τακτικά δρομολόγια από την Οδησσό στην Ιόππη, αυξάνοντας έτσι τον αριθμό των Ρώσων προσκυνητών στα Ιεροσόλυμα. Ένα χρόνο αργότερα (1857) επαναλειτουργεί και το ρωσικό προξενείο στα Ιεροσόλυμα.

Νέα στοιχεία, κυρίως σε τμήμα του ανέκδοτου υλικού της αλληλογραφίας του Αρχείου του Πατριαρχείου Ιεροσολύμων για την Β΄ Ρωσική Ιεραποστολή στα Ιεροσόλυμα, μας διαφωτίζουν για την πολιτική που ακολούθησε η Ρωσία με σκοπό την επέκταση της επιρροής της στην περιοχή της Παλαιστίνης Η αρχική ανεπίσημη πληροφόρηση σχετικά με την επικείμενη αποστολή πολυμελούς ρωσικής ιεραποστολής στα Ιεροσόλυμα, με επικεφαλής τον επίσκοπο Πολύκαρπο (Ράντκεβιτς), πρώην Αρχιμανδρίτη της ρωσικής πρεσβείας στην Αθήνα και γνωστό μέλος στην Ιερά Αδελφότητα, και με τη λειτουργία του ρωσικού προξενείου, περιέχεται σε ανέκδοτη επιστολή του πατριάρχη Ιεροσολύμων Κυρίλλου Β΄ (1845-1872) από την Κωνσταντινούπολη προς τους συνεργάτες του στα Ιεροσόλυμα. Ο ίδιος δεν κατονομάζει την πηγή που.

Η επίσημη ενημέρωση του πατριάρχη Ιεροσολύμων γίνεται τελικά από την Υψηλή Πύλη και όχι από την ρωσική κυβέρνηση, γεγονός που τον εκπλήσσει και εκφράζεται ανάλογα στον Πορφύριο Ουσπένσκι (οι δυο άντρες είχαν αναπτύξει φιλικές σχέσεις κατά την περίοδο της θητείας του Ουσπένσκι στα Ιεροσόλυμα). Σύμφωνα με το επίσημο έγγραφο, ο Επίσκοπος Πολύκαρπος με τη συνοδεία του αντικαθιστά τον προκάτοχό του (Ουσπένσκι), ο οποίος εξαιτίας της ανωμαλίας που προκάλεσε ο πόλεμος αναγκάστηκε να επιστρέψει με τη συνοδεία του στη Ρωσία. Ως προς τις αρμοδιότητες του ρώσου επισκόπου γίνεται σαφές ότι

7 Μ. Σακελλαριαδης, *Τα Δίκαια τοῦ Ελληνορθόδοξου Πατριαρχείου Ιεροσολύμων και «Το Καθεστώς»*, Αλεξάνδρεια 1947, σ. 56.

8 Χ. Παπαδοπουλος, *Η Ιστορία της Εκκλησίας Ιεροσολύμων*, Αθήνα 1970, σ. 813. Βλ. επίσης L. Alexadrovna Gerd, *Konstantinopol i Peterburg. Cerkovnaja politika Rosij na Pravoslavnom Vostoke (1878-1898) (=Κωνσταντινούπολη και Πετρούπολη. Η Εκκλησιαστική πολιτική της Ρωσίας στην Ορθόδοξη Ανατολή [1878-1898]*), Μόσχα 2006, σ. 128-133.

9 D. Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine 1843-1914*, Οξφόρδη 1969, σ. 50.

περιορίζονται σε θρησκευτικές και πνευματικές υποθέσεις αποκλειστικά των ρώσων προσκυνητών, χωρίς να έχει δικαίωμα να αναμειγνύεται σε ανάλογες υποθέσεις υπηκόων άλλων εθνών.[10]

Σε ό, τι αφορά την εγκατάσταση της αποστολής, το Πατριαρχείο Ιεροσολύμων παραχωρεί προσωρινά το μοναστηριακό οικοδόμημα απέναντι από τη Μονή των Αρχαγγέλων, που είχε κτιστεί παλαιότερα, για να κατοικήσει ο Αρχιμανδρίτης Πορφύριος (VIII.Α 135, επ. 234/13 Ιουλίου 1857). Στην ίδια επιστολή αναφέρεται ότι η Υψηλή Πύλη συμφώνησε με την Αυτοκρατορική Κυβέρνηση της Ρωσίας για την ίδρυση Μονής στη Γάζα, με σκοπό να αποτελέσει στο μέλλον τη μόνιμη κατοικία της ιεραποστολής και των ομοεθνών τους προσκυνητών.

Ωστόσο πριν από τη μετάβαση του Πολύκαρπου στα Ιεροσόλυμα, η στάση της Ρωσίας προς αυτόν αλλάζει. Ο ίδιος κρίνεται ακατάλληλος από τον ρώσο υπουργό Εξωτερικών Αλέξανδρο Γκόρτσακωφ για τη θέση αυτή, με αποτέλεσμα να αντικατασταθεί από τον Επίσκοπο Μελιτουπόλεως Κύριλλο Ναούμωφ,[11] ενέργεια η οποία ανακοινώνεται επίσημα με την αποστολή αντιγράφου της επιστολής της Ιεράς Συνόδου της Ρωσίας της 18ης Νοεμβρίου 1857 προς τον πατριάρχη Κύριλλο Β'. Σε συνοδευτική μάλιστα επιστολή ο πατριάρχης Ιεροσολύμων καλείται να τον υποδεχθεί με τον αρμόζοντα τρόπο, προσφέροντας την απαραίτητη βοήθεια για την εγκατάστασή του.

Ο Επίσκοπος Κύριλλος φθάνει από την Αγία Πετρούπολη στην Κωνσταντινούπολη στις 14 Δεκεμβρίου 1857 και αναχωρεί στις 15 Ιανουαρίου 1858 για τα Ιεροσόλυμα. Κατά τη διάρκεια της παραμονής του στην Κωνσταντινούπολη συναντιέται με τον πατριάρχη Κύριλλο Β', ο οποίος δηλώνει ιδιαίτερα ικανοποιημένος για την επικείμενη παρουσία της Ρωσικής Εκκλησίας στα Ιεροσόλυμα, ιδιαίτερα σε περίοδο δύσκολη για το Πατριαρχείο, μετά την λήξη του πολέμου (κυρίως λόγω του Μοναστηριακού Ζητήματος). Στην επιστολή του προς τα μέλη του Κοινού του Παναγίου Τάφου ο πατριάρχης καλεί να συνεργαστούν με τον Επίσκοπο Κύριλλο και τη δεκαμελή συνοδεία του, χωρίς να παραλείψει να καθορίσει ταυτόχρονα τις αρμοδιότητές του και τα περιορισμένα όρια μέσα στα οποία είναι υποχρεωμένος να κινείται ακόμα και μέσα στη μονή όπου ως ηγούμενος,

«[θα] ἐκπληροῖ χρέη πνευματικῆς ἐποπτείας ἐπὶ τῶν ἀπὸ Ρωσσίας παραγιγνομένων εὐλαβῶν προσκυνητῶν, ἱερουργῶν καὶ ἁγιάζων αὐτούς, μηδόλως δὲ εἰς τὰ συμφέροντα καὶ τὰς τοῦ Ἱεροῦ ἡμῶν Κοινοβίου ὑποθέσεις ἐπεμβαίνων, μήτε εἰς τὰ τῆς κυβερνήσεως

10 Οι ίδιες πληροφορίες περιέχονται και στις επ. 228 και 230/ 4 Ιουλίου 1857: «οἱ ἀποστελλόμενοι ἔχουσιν ἐνασχολεῖσθαι ὁρισμένως εἰς μόνας τὰς θρησκευτικὰς ὑποθέσεις τῶν χάριν προσκυνήσεως παραγιγνομένων ὑπηκόων τοῦ Ῥωσσικοῦ Κράτους, μηδόλως εἰς τὰ τῶν ὑπηκόων τοῦ Κραταιοῦ Δεβλετίου ἀναμιγνυμένοι».

11 Βλ. Hopwood, *The Russian Presence*, σ. 50. Για βιογραφικά στοιχεία, Ε. Γ. Παντελακης, «Κύριλλος ο Μελιτουπόλεως», *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαιδεία*, εκδ. Π. Δρανδάκης,, Αθήνα 1926-1970 , τόμ. 15, σ. 490.

τῆς Ἱερᾶς ἡμῶν Ἀδελφότητος καὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ Ὀρθοδόξων Ἀράβων χριστιανῶν ἀναμιγνυόμενος» (VIII.Α 136, επ. 15/ 15 Ιανουαρίου 1858).

Στη Μονή των Αρχαγγέλων είχε τελεσθεί πολλές φορές η θεία Λειτουργία στη ρωσική γλώσσα με την άδεια της Ιεράς Συνόδου, φροντίζοντας πάντα να μνημονεύεται το όνομα του πατριάρχη Ιεροσολύμων. Στην ίδια επιστολή ο Κύριλλος Β΄ δεν αποκλείει το ενδεχόμενο να παραχωρηθεί άδεια για την τέλεση θείας λειτουργίας και στη μονή των Αγίων Θεοδώρων για τις ρωσίδες προσκυνήτριες που διαμένουν εκεί. Ωστόσο, αυτό προβλέπεται να γίνει χωρίς ο ρώσος επίσκοπος να έχει το δικαίωμα να επεμβαίνει στην εσωτερική διοίκηση της Μονής.

Με την άφιξή του λοιπόν στα Ιεροσόλυμα, ο επίσκοπος Μελιτουπόλεως Κύριλλος καλείται να προσκομίσει αίτηση προς την Ιερά Σύνοδο, για να του εκδοθεί άδεια να λειτουργεί στα ιερά προσκυνήματα. Παράλληλα, ο πατριάρχης φροντίζει να περιορίσει τη ρωσική παρουσία στο κέντρο του προσκυνηματικού χώρου, προτρέποντας την Ιερά Σύνοδο να ενημερώσει τον Επίσκοπο Κύριλλο, ότι «πρὸς ἐκτέλεσιν τῆς ἐπὶ τοῦ Παναγίου Τάφου λειτουργίας, ἀπαιτεῖται ἵνα διαμείνῃ ἔνδον τοῦ Πανιέρου Ναοῦ καὶ ἱερουργήσῃ νυκτὸς ἐν τῇ προσδιωρισμένῃ ὥρᾳ, συμμορφούμενος ἐν ἀκριβείᾳ τῇ καθεστώσῃ τάξει καὶ προσέχων μὴ δοθῇ ἀφορμὴ παραπόνου τοῖς ἄλλοις ἔθνεσιν», υπονοώντας τους Λατίνους και Αρμένιους εκπροσώπους (VIII.Α 136, επ. 63/12 Μαρτίου 1858). Είναι αξιοσημείωτο ότι ο πατριάρχης Κύριλλος Β΄ τονίζει την καινοτομία που δημιουργεί η παρουσία της ρωσικής αποστολής, όσον αφορά τους εκπροσώπους των άλλων δογμάτων («ἔθνη» όπως αναφέρει), προσπαθώντας με αυτόν τον τρόπο να αποτρέψει τον κίνδυνο ενδεχόμενης σύγκρουσης μεταξύ τους, αλλά και να περιφρουρήσει τα κυριαρχικά δικαιώματα του Πατριαρχείου του.

Στις αρχές Μαρτίου 1858 ανακύπτει ζήτημα με τον πρόξενο της Ρωσίας στη Βηρυτό Μούχιν, ο οποίος απαιτεί να τού παραχωρηθούν κάποια ακίνητα που ανήκουν στην περιουσία του Κοινού του Παναγίου Τάφου και βρίσκονται μέσα στα όρια της Ιερουσαλήμ, με πρόσχημα την εξυπηρέτηση των ομοεθνών του προσκυνητών. Ο πατριάρχης Κύριλλος Β΄ σε απάντησή του από την Κωνσταντινούπολη, όπου διέμενε, αρνείται να προχωρήσει σε αυτή τη διαδικασία, προτείνοντας στον Μούχιν άλλες περιοχές στα Ιεροσόλυμα που παρέμεναν ανεκμετάλλευτες και που θα μπορούσαν να παραχωρηθούν για την εξυπηρέτηση του συγκεκριμένου σκοπού, επισημαίνοντας ότι τα ακίνητα θα παραμείνουν «ἀναπαλλοτρίωτα καὶ ἀναφαίρετα ὡς ἱερά τε ἅγια καὶ ἐθνικά» (VIII.Α 136, επ. 63/ 2[.] Μαρτίου 1858). Ταυτόχρονα, ο Μελιτουπόλεως Κύριλλος ζητά να κατέχει μόνιμα το κλειδί της Μονής των Αρχαγγέλων.

Με αφορμή τα γεγονότα αυτά, ο πατριάρχης εφιστά την προσοχή των συνεργατών του, μελών της Αδελφότητας, για την αυστηρή επιτήρηση των προσκυνημάτων. Στις επιστολές του είναι διάχυτη η ανησυχία του ότι μπορεί να προκληθούν λάθη που θα οδηγούσαν σε σοβαρή σύγκρουση, η οποία κατά τη γνώμη του δεν θα μείνει ανεκμετάλλευτη από τους εκπροσώ-

πους των άλλων δογμάτων.

Μέσα σ' αυτό το πλέγμα σχέσεων και διεκδικήσεων, σύντομα η αρχικά θετική στάση του Κυρίλλου Β΄ μεταβάλλεται, καθώς στις τελευταίες αυτές ρωσικές προκλήσεις ο πατριάρχης επιλέγει να αντιδράσει δυναμικά. Σε συνάντησή του με τον ρώσο πρέσβη Βουτένιεφ στην Κωνσταντινούπολη στις 20 Μαρτίου 1858, ο Κύριλλος Β΄ βρίσκει την ευκαιρία να πληροφορήσει τον πρέσβη για την προσπάθεια του ρώσου επισκόπου να αποσπάσει το κλειδί της Μονής των Αρχαγγέλων, χαρακτηρίζοντας ανοικτά την πράξη αυτή ως «παράδοξη καὶ σκανδαλοποιό». Μετά από συνεχείς ερωτήσεις και παρατηρήσεις του πρέσβη, ο πατριάρχης γνωστοποιεί την παραχώρηση άδειας εκ μέρους του Πατριαρχείου προς τον εκπρόσωπο της Ρωσικής Ιεραποστολής της να λειτουργήσει την Κυριακή της Ορθοδοξίας μόνος του στο Ιερό Καθολικό της Μονής (VIII.A 136, επ. 67/ 2[.] Μαρτίου 1858). Το ζήτημα, όπως φαίνεται από επιστολές γραμμένες στο αμέσως επόμενο διάστημα, παίρνει ευρύτερες διαστάσεις με την περιπλοκή των σχέσεων με τα άλλα «έθνη». Όπως αναφέρει ο πατριάρχης:

«Ταῦτα δέον ἔγνωμεν νὰ ἀνακοινώσωμεν τῇ Ὑμῶν Ἱερότητι, ἵνα καθ' ἃ προεγράψαμεν μήτε προσεκτικοὶ καὶ πρὸς καινοτομίας ἀνένδοτοι, καὶ μήτε περισσείας φιλοφρονήσεων, αἴφνης εἰς νέα ἐμπέσωμεν σκάνδαλα τῶν ἐποφθαλμιώντων ἡμῖν ἐθνῶν» (VIII.A 136, επ. 67/ 19 Μαρτίου 1858)

ενώ,

«ἡ τοῦ Συναδελφοῦ Ἁγίου Μελιτουπόλεως αὐτόβουλος πράξις, ἐξ οἷς ἀνεκινήθησαν τὰ τῶν λατίνων παράπονα, ἐνδέχεται νὰ διώκῃ ἐρίδων ἀφορμὰς καὶ νὰ ἐπαγάγῃ καθ' ἡμῶν εὐθύνην παρὰ τῷ Κραταιῷ Δεβλετίῳ, ὡς δῆθεν πολιτικὴν ἀλλοτρία ὑπηρετούντων». (VIII.A 136, επ. 110/ 7 Μαΐου 1858)

Σύμφωνα με αναφορές σε επιστολές εκείνης της περιόδου (Μάρτιος-Μάιος 1858), τέτοιες υποχωρήσεις, που αφορούν την τέλεση λειτουργιών από τον ρώσο επίσκοπο, δεν παρέμειναν μεμονωμένα επεισόδια, αλλά προκαλούσαν γενικότερα προστριβές με την Αγιοταφιτική Αδελφότητα, με αποτέλεσμα η κατάσταση να οξυνθεί και το Πατριαρχείο Ιεροσολύμων να εμπλακεί και σε εσωτερικές έριδες (VIII.A 136, επ. 110/7 Μαΐου 1858).

Συγκεκριμένα, προκύπτει ένα πρόσθετο ζήτημα με την παράβαση εκ μέρους του Ρώσου επισκόπου των συμφωνημένων σχετικά με την τέλεση της θείας λειτουργίας για τους προσκυνητές. Παρόλο, δηλαδή, που γνωρίζει ότι είναι υποχρεωμένος να λειτουργεί μαζί με τους Αρχιερείς του Πατριαρχείου στα ιερά προσκυνήματα για όλους τους ορθόδοξους προσκυνητές ανεξαιρέτως και όχι μόνο επιλεκτικά για τους Ρώσους, φαίνεται ότι προβαίνει σε διακρίσεις, γεγονός που κλιμακώνει την περαιτέρω όξυνση των σχέσεων ανάμεσα στη ρωσική αποστολή και το Πατριαρχείο Ιεροσολύμων (VIII.A 136, επ. 83/ 16 Απριλίου 1858). Η Υψηλή Πύλη από την πλευρά της μαθαίνει για τα γεγονότα και ζητά «ἀκριβεῖς πληροφορίας καὶ ἀληθῶς ὡς ἔχουν τὰ πράγματα» (VIII.A 136, επ. 83/ 16 Απριλίου 1858). Η κατάσταση θα

επιδεινωθεί, όταν λίγο αργότερα θα δημιουργηθούν προβλήματα και με τους εκπροσώπους της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας.

Από την άλλη πλευρά, συνεχίζονται οι προκλήσεις του ρώσου προξένου στην Βηρυτό Μούχιν όταν ζητά από τους επιτρόπους του Πατριαρχείου «πληροφορίας περὶ τῶν συνηθειῶν τῶν ἐν τοῖς Παναγίοις Προσκυνήμασιν ἱεροτελεστιῶν καὶ ἔκθεσιν τῶν τάξεων καὶ δικαιωμάτων ἑκάστου ἔθνους» (VIII.Α 138, επ. 30/9 Φεβρουαρίου 1860). Η Ιερά Σύνοδος ζητά οδηγίες από τον Κύριλλο Β΄ και εκείνος από την πλευρά του, αποσαφηνίζοντας τη θέση του Πατριαρχείου Ιεροσολύμων, τους απαντά να αποφεύγουν οποιαδήποτε ανάμειξη στα «πολιτικά» και ειδικότερα το να απευθύνονται προς το Προξενείο της Ρωσίας (VIII.Α 136, επ. 110/ 7 Μαΐου 1858).

Στην προσπάθειά του να ελέγξει την κατάσταση, ο πατριάρχης Κύριλλος Β΄ παραχωρεί τελικά άδεια στον Μελιτουπόλεως Κύριλλο να λειτουργεί μόνο στη Μονή των Αρχαγγέλων και εκφράζει πλέον τις ανησυχίες του προς τον Μεγάλο Βεζίρη (Ααλή Πασά) για την κατάσταση που έχει δημιουργηθεί στα Ιεροσόλυμα και θέτει ερώτημα για την ειλικρινή στάση της ρωσικής κυβέρνησης, τονίζοντας ότι η αποστολή ρώσου αρχιερέα στην Παλαιστίνη εγκρίθηκε με βάση την ανάγκη περίθαλψης των ρώσων προσκυνητών και όχι για να δημιουργηθούν σκάνδαλα στην Εκκλησία (VIII.Α 136, επ. 110/ 7 Μαΐου 1858).

Η κατάσταση αλλάζει με την ίδρυση του ρωσικού προξενείου στα Ιεροσόλυμα τον Αύγουστο 1858, καθόσον ο επίσκοπος Μελιτουπόλεως συγκρούεται περισσότερο με τους διπλωματικούς εκπροσώπους της Ρωσίας, Βλαδίμηρο Ντορογκομπούζινωφ και τον διάδοχό του Ανδρέα Καρτσώφ, παρά με το Πατριαρχείο. Μάλιστα, η ρήξη με τον τελευταίο θα οδηγήσει στην ανάκλησή του από τα Ιεροσόλυμα στις 10 Ιουλίου 1863, αφού πλέον δεν έχει την υποστήριξη του Γκόρτσακωφ και της τσαρίνας Μαρίας Αλεξάνδροβνα. Τελικά μετατίθεται στη Μονή Μεταμορφώσεως του Σωτήρος στο Καζάν, όπου και πεθαίνει στις 10 Φεβρουαρίου 1866.[12]

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον, στο μεταξύ, προκαλεί η νέα αλλαγή της στάσης των μελών του Πατριαρχείου, τα οποία ζητούν την έγκριση του πατριάρχη Κυρίλλου Β΄ για την αποστολή επιστολών προς τον ρώσο υπουργό Εξωτερικών Γκόρτσακωφ και την Ιερά Σύνοδο της Ρωσίας, ζητώντας την παραμονή του Κυρίλλου Μελιτουπόλεως στα Ιεροσόλυμα και εκφράζοντας ταυτόχρονα φόβο για την πιθανή αντικατάστασή του από άτομο ακατάλληλο, εκθειάζοντας το έργο του και τον ίδιο ως τον πλέον κατάλληλο εκπρόσωπο της Εκκλησίας της Ρωσίας και της Αυτοκρατορίας (VIII Β 14, 15 Αυγούστου 1863).

Από την αλληλογραφία προκύπτει ότι ο πατριάρχης Ιεροσολύμων διαφωνεί αρχικά με τα μέλη της Ιεράς Συνόδου για την αποστολή των επιστολών, αφού κρίνει ότι δεν είχαν απο-

12 Βλ. Hopwood, *The Russian Presence*, σ. 76.

σαφηνισθεί οι λόγοι της μετάθεσης τού Μελιτουπόλεως (VIII.A 141, 238/28 Αυγούστου 1863). Αργότερα ωστόσο, δέχεται την πρόταση των συνεργατών του και απευθύνεται στην Ιερά Σύνοδο της Εκκλησίας της Ρωσίας ζητώντας την παραμονή τού Κυρίλλου Μελιτουπόλεως στα Ιεροσόλυμα (VIII.A 142, επ. 19/5 Φεβρουαρίου 1864). Κατά την επιστροφή του στη Ρωσία ο Επίσκοπος Μελιτουπόλεως φιλοξενείται για αρκετό διάστημα από τον πατριάρχη Ιεροσολύμων στο μετόχι του Παναγίου Τάφου στην Κωνσταντινούπολη και όχι από την πρεσβεία της Ρωσίας, όπου μετέβαινε όμως συχνά για να ιερουργήσει. Σε επιστολή του Κυρίλλου Μελιτουπόλεως από την Κωνσταντινούπολη, όπου βρισκόταν, προς καποιον αγιοταφίτη στα Ιεροσόλυμα του οποίου το όνομα δεν διακρίνεται, ο πρώην επικεφαλής της Ρωσικής Αποστολής αναφέρεται στις συναντήσεις που είχε και με τον Οικουμενικό Πατριάρχη Σωφρόνιο Γ΄ (1863-1866) και τις εκκλήσεις του τελευταίου να μην βιαστεί να αναχωρήσει για την Ρωσία μέχρι το Βουλγαρικό Ζήτημα «λάβη ορισμένην τροπήν», γεγονός που φανερώνει ακόμη μια φορά τον ρόλο της Ρωσίας και σ'αυτό το θέμα (VIII.A 142, επ. 113, 29 Απριλίου 1864).

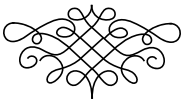
Την τακτική της σύγκρουσης με το Πατριαρχείο Ιεροσολύμων ακολούθησε και ο αντικαταστάτης του Κυρίλλου Μελιτουπόλεως, Λεωνίδας Καβελίν, δημιουργώντας εντάσεις ανάμεσα στο άραβικό ποίμνιο και τους έλληνες κληρικούς, γεγονός που καθόρισε την σύντομη παραμονή του στα Ιεροσόλυμα (1864-1865).[13] Σε αντίθεση με τους προκατόχους του, ο τέταρτος επικεφαλής της Ρώσικης Ιεραποστολής Αντωνίνος Καπούστιν (1869-1894) υπήρξε ιδιαίτερα δραστήριος και αγαπητός, αποφεύγοντας τις οποιεσδήποτε εντάσεις με το Πατριαρχείο, αποβλέποντας στην ισχυροποίηση της Ρωσίας στους Άγιους Τόπους.[14] Περαιτέρω έρευνα στην αλληλογραφία του Πατριαρχείου Ιεροσολύμων, ιδιαίτερα στα τμήματά της που αφορούν την Ρωσία, τους προσκυνητές και το ρωσικό προξενείο στα Ιεροσόλυμα, αναμένεται να απαντήσει σε ερωτήματα και να ξεδιπλώσει νέες πτυχές της ρωσικής πολιτικής στην Παλαιστίνη.

Ανεξάρτητα από τους ενδορωσικούς ανταγωνισμούς της Β΄ Ρωσικής Αποστολής, γίνεται τελικά σαφές ότι τα Ιερά Προσκυνήματα αναδεικνύονται για άλλη μία φορά ως το άμεσο αντικείμενο διεκδικήσεων ανάμεσα στις ενδιαφερόμενες ευρωπαϊκές δυνάμεις, οι οποίες προσπαθούν να επεκτείνουν την επιρροή τους στην οθωμανοκρατούμενη Ανατολή. Κάθε ομοιότητα με την παρούσα πολιτική κατάσταση στην περιοχή δεν είναι συμπτωματική!

13 Βλ. Hopwood, *The Russian Presence*, σ. 82-85.

14 Για τον βίο και το έργο του Αντωνίνου Καπούστιν βλ. Κωνσταντινος Κ. Παπουλιδης, *Ο ελληνικός κόσμος του Αντωνίνου Kapustin (1817- 1894). Συμβολή στην πολιτική της Ρωσίας στη Χριστιανική Ανατολή το 19ο αιώνα*. Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου. Θεσσαλονίκη 1993. Βλ. επίσης τον πρόσφατο τόμο που επιμελήθηκε η Lora Gerd, *Arhimandrit Antonin Kapustin. Donesenija iz Konstantinopolija, 1860-1865* (= *Αρχιμανδρίτης Αντονίν Καπούστιν. Αναφορές από την Κωνσταντινούπολη, 1860-1865*). έκδ. Indrik, Μόσχα 2013.

Byzantio
και Σλαβικος Κοσμος



Byzantium
and the Slavic world

Το «Σλαβικο Σχεδιο» του Βυζαντιου και η Διαδοση του Χριστιανισμου στη Βουλγαρια τον 9ο αιωνα

Πάνος Σοφούλης

Η προσέλευση του Βούλγαρου ηγεμόνα Βόρι και των υπηκόων του στο χριστιανισμό, το 864-5 –αποτέλεσμα ενός συνδυασμού επιδέξιας διπλωματίας, στρατιωτικής ισχύος και ιεραποστολικής δραστηριότητας– θεωρείται ένα από τα κορυφαία επιτεύγματα της βυζαντινής εξωτερικής πολιτικής κατά τον 9ο αιώνα. Το γεγονός αυτό δεν σηματοδότησε απλώς την ένταξη της Βουλγαρίας στην πολιτική τροχιά του Βυζαντίου, αλλά και την απαρχή, για τη χώρα αυτή, μίας περιόδου τεράστιας πολιτιστικής ανάπτυξης, στενά συνδεδεμένης με την κυριλλο-μεθοδιανή παράδοση και κληρονομιά.[1]

Η πρώτη επαφή των Βουλγάρων με το χριστιανισμό έλαβε, βεβαίως, χώρα αρκετά νωρίτερα. Μετά τη δημιουργία του Α΄ Βουλγαρικού κράτους από τον Άσπαρουχ το τελευταίο τέταρτο του 7ου αιώνα, μέρος του βυζαντινού πληθυσμού που κατοικούσε βόρεια της οροσειράς του Αίμου παρέμεινε στις πατρογονικές του εστίες, προσφέροντας ενίοτε τις υπηρεσίες του στους Βούλγαρους ηγεμόνες. Μεταξύ αυτών των βυζαντινών πληθυσμιακών υπολειμμάτων της βορειοανατολικής Βαλκανικής θα πρέπει να αναζητηθούν οι συντάκτες των πρώτων πρωτοβουλγαρικών επιγραφών, που όπως είναι γνωστό είναι γραμμένες στα ελληνικά από

1 Για τα γεγονότα του 864-5, βλ. Ι. Καραγιαννόπουλος, *Ιστορία του Βυζαντινού κράτους*, τ. Β΄: *Ιστορία μέσης βυζαντινής περιόδου (565-1081)*, Θεσσαλονίκη 1981, 279-280· V. Zlatarski, *Istorija na bălgarskata dăržava prez srednite vekove*, τ. 1/2: *Ot slavjanizatsijata na dăržava do padaneto na Părvoto tsarstvo (851-1018)*, Sofia 1927 (επανεκδ. 2002), 27-31· I. Božilov – V. Gjuzelev, *Istorija na Bălgarija vi tri toma*, τ. 1: *Istorija na srednovekovna Bălgarija, VII-XIV vek*, Sofia 1999, 171-175· D. Obolensky, *Η Βυζαντινή κοινοπολιτεία. Η Ανατολική Ευρώπη, 500-1453* (μτφρ. Γ. Τσεβρεμές), Θεσσαλονίκη 1991, 145-147.

Έλληνες γραφείς.[2] Ο χριστιανικός πληθυσμός στα βουλγαρικά εδάφη αυξήθηκε κατακόρυφα στις αρχές του 9ου αιώνα με την άφιξη χιλιάδων αιχμαλώτων πολέμου από τη Θράκη.[3] Οι τελευταίοι φέρονται να διαδραμάτισαν σημαντικό ρόλο στη διάδοση του χριστιανισμού, δημιουργώντας τις προϋποθέσεις για την επίσημη μεταστροφή της χώρας λίγες δεκαετίες αργότερα, ενώ δεν είναι λίγοι οι μελετητές που υποστηρίζουν ότι η ιεραποστολική δράση των αιχμαλώτων αποτελούσε μέρος ενός οργανωμένου βυζαντινού σχεδίου, το οποίο ετέθη για πρώτη φορά σε εφαρμογή αυτή την περίοδο, λειτουργώντας, υπό μία έννοια, ως προπομπός της αποστολής του Κυρίλλου στη χώρα των Χαζάρων (860) και στη Μεγάλη Μοραβία.[4]

Η ανακοίνωση αυτή λοιπόν θα επιχειρήσει να αποκαταστήσει το ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο η θρησκεία λειτούργησε ως συνεκτικός κρίκος στην υπεράσπιση των συμφερόντων της αυτοκρατορίας απέναντι στους γείτονές της, εστιάζοντας σε δύο ερωτήματα που συνδέονται με τα παραπάνω γεγονότα: πρώτον, σε ποιο βαθμό διαδόθηκε ο χριστιανισμός στη Βουλγαρία αυτή την περίοδο· και δεύτερον, αν πράγματι υπήρξε «βυζαντινό σχέδιο» για την εξάπλωση του χριστιανισμού στα εδάφη του Βουλγαρικού κράτους ήδη από τις αρχές του 9ου αιώνα.

Όπως είναι γνωστό, το τέλος του 8ου και οι αρχές του 9ου αιώνα αποτέλεσε περίοδο ιδιαίτερα έντονων βυζαντινο-βουλγαρικών αντιπαραθέσεων, οι οποίες κορυφώθηκαν την τριετία 811-814. Κατά την διάρκεια των στρατιωτικών επιχειρήσεων αυτών των ετών, χιλιάδες χριστιανοί κάτοικοι της Θράκης οδηγήθηκαν στο εσωτερικό της Βουλγαρίας ως αιχμάλωτοι πολέμου, αν και ο αριθμός που μας δίνουν ορισμένες πηγές (50.000) είναι ασφαλώς υπερβολικός.[5] Μεταξύ των εξοικισθέντων βρίσκονταν σημαντικές προσωπικότητες της εκκλη-

2 V. Beševliev, *Părvobălgarski nadpisi (Vtoro preraboteno i dopălneno izdanie)*, Sofia 1992, 47-49.

3 Βλ. ενδεικτικά R. Browning, «Byzantines in Bulgaria — Late 8th - early 9th centuries», στο P. Dinekov (επιμ.), *Studia Slavico-Byzantina et Medievalia Europensia. In Memoriam I. Dujchev*, τ. 1, Sofia 1988, 32-36· R. Rašev, «Vizantijtsite v Bălgarija do pokrăstvaneto», στο Ts. Stepanov – V. Vačkova (επιμ.), *Civitas divino-humana. V čest na profesor Georgi Bakalov*, Sofia 2004, 151-162.

4 Βλ. για παράδειγμα Obolensky, *Βυζαντινή κοινοπολιτεία*, 142-143· S. Runciman, *A history of the First Bulgarian Empire*, London 1930, 79· S. Nikolov, «The pagan Bulgars and Byzantine Christianity in the eighth and ninth centuries», *Journal of Historical Sociolgy* 13:3, 325-364, εδώ 331. Βλ. ακόμα S. Ivanov, «Religious missions», στο J. Shepard (επιμ.), *The Cambridge history of the Byzantine Empire, c. 500-1492*, Cambridge 2008, 305-332, εδώ 318-319.

5 Για τους χριστιανούς αιχμαλώτους βλ. *Συγγραφή χρονογραφίου τα κατά Λέοντα υίόν Βάρδα τοῦ Ἀρμενίου περιέχουσα*, έκδ. F. Iadevaia, *Scriptor Incertus. Testo critico, traduzione e note*, Messina 1997, 44.183-185· Ψευδοσυμεών, *Συμεὼν μαγίστρου καὶ λογοθέτου χρονογραφία*, εν *Theophanes Continuatus*, έκδ. I. Bekker (CSHB), Bonnae 1825, 615.19-21, 617.1-7· Λέοντος Γραμματικού, *Χρονογραφία*, έκδ. I. Bekker, *Leonis Grammatici Chronographia* (CSHB), Bonnae 1832, 231.1-233.5· Γεωργίου Μοναχοῦ, *Χρονικόν σύντομον*, έκδ. C. de Boor, *Georgii Monachi Chronicon*, Leipzig, 1904 (επανεκδ. από τον P. Wirth, Stuttgart 1978), 765.12-14, 817.21-22. Για τις βυζαντινο-βουλγαρικές συγκρούσεις αυτής της περιόδου βλ. J. B. Bury, *A history of the Eastern Roman Empire from the fall of Irene to the accession of Basil I (802-867)*, London 1912, 331-363· W. Treadgold, *The Byzantine Revival, 780-842*, Stanford 1988, 98-100, 146-147, 157-160, 168-174· P. Sophoulis, *Byzantium and Bulgaria, 775-831*, Leiden

σιαστικής και πολιτικής ζωής της αυτοκρατορίας, όπως ο Μητροπολίτης Ανδριανουπόλεως Μανουήλ, οι Επίσκοποι Πέτρος, Δεβελτού Γεώργιος και Νικαίας (Νίκης στη Θράκη) Λέων, υψηλόβαθμοι στρατιωτικοί και διοικητικοί αξιωματούχοι, αλλά και απλοί ιερείς και μοναχοί.[6] Σύμφωνα με τις πηγές, η πλειοψηφία των αιχμαλώτων εγκαταστάθηκε στο τμήμα της βουλγαρικής επικράτειας που βρισκόταν βόρεια του Δούναβη (στη σημερινή Ρουμανία και Μολδαβία).[7] Ωστόσο, αρκετοί παρέμειναν στις κεντρικές περιοχές του κράτους, όπου τους πρώτους μήνες του 815, οι βούλγαροι ηγεμόνες Δίτζευγος και Όμουρταγ θανάτωσαν το Μητροπολίτη Μανουήλ και άλλους 377 μάρτυρες. Οι πληροφορίες που σώζονται για αυτά τα γεγονότα προέρχονται από μία σειρά αγιολογικών κειμένων (μεταξύ αυτών τις σύντομες διηγήσεις που συμπεριλαμβάνονται στο Συναξάριο Κωνσταντινουπόλεως και το Μηνολόγιο του Βασιλείου Β΄, τη λεγόμενη *Μικρή Κατήχηση* του Θεόδωρου Στουδίτη και την ακολουθία που πιθανώς συνέθεσε λίγο αργότερα ο Ιωσήφ ο Υμνογράφος), καθώς η Εκκλησία τίμησε τη μνήμη των εν Βουλγαρία νεομαρτύρων, οι οποίοι προσέφεραν φωτεινά παραδείγματα σταθερής πίστης, ηρωισμού και αυτοθυσίας.[8]

Αν πιστέψουμε τις παραπάνω πηγές, ο λόγος της θανάτωσης των βυζαντινών αιχμαλώτων ήταν καθαρά θρησκευτικός –οι Βούλγαροι προσπάθησαν, ανεπιτυχώς, να τους εξαναγκάσουν να απαρνηθούν το χριστιανισμό. Πιο συγκεκριμένα, στην *Μικρή Κατήχηση* του Θεόδωρου Στουδίτη, η οποία χρονολογείται από τη δεύτερη δεκαετία του 9ου αιώνα, δηλαδή αμέσως μετά τα γεγονότα που περιγράφονται, γίνεται λόγος για δεκατέσσερις αιχμαλώτους που μαρτύρησαν επειδή αρνήθηκαν να κρεοφαγήσουν κατά τη διάρκεια της Σαρακοστής.[9]

– Boston 2012, 159-171, 184-212, 221-245, 249 κ.ε.· Κορρές, *Λέων Ε΄ ο Αρμένιος και η εποχή του. Μια κρίσιμη δεκαετία για το Βυζάντιο (811-820)*, Θεσσαλονίκη 1996, 29-55, 80-92· Ε. Κυριάκης, *Βυζάντιο και Βούλγαροι (7ος-10ος αι.). Συμβολή στην εξωτερική πολιτική του Βυζαντίου*, Αθήνα 1993, 94-120.

6 Βλ. Συνεχισταί Θεοφάνους, έκδ. I. Bekker, *Theophanes Continuatus* (CSHB), Bonnae 1825, 216.16-217.7· *Βίος Μανουήλ Ἐπισκόπου Ἀδριανουπόλεως καὶ συντρόφων*, έκδ. H. Delehaye, *Synaxarium Const*., Propylaeum AAAS-Nov., Bruxelles 1902, 414-415.

7 Λέων Γραμ., 231.15-232.3· V. Tăpkova-Zaimova, «Roljata i administrativnata organizatsia na t. nar. ‘otbăddunavska Bălgarja’», *Studia Balcanica* 2 (1970), 63-73. Η παρουσία τους στην περιοχή επιβεβαιώνεται από αρχαιολογικά ευρήματα: βλ. O. Damian, «Considerations sur la citadelle en brique de Slon-Prahova», *Acta Antiqua et Archaeologica* 9 (2003), 483-496, εδώ 484-487· M. Comşa, «Un drum care lega tinutul Vrancei de Dunare si existenta unui cnezat pe valea Putnei in secolele IX-X», *Studii si comunicari* 5-7 (1987), 39-44· A. Madgearu, «Transylvania and the Bulgarian expansion in the 9th and 10th centuries», *Acta musei napocensis* 39-40: 2 (2002-2003), 41-61, ιδιαίτερα 44-45.

8 *Βίος Μανουήλ*, 414-416· *Μηνολόγιον Βασιλείου*, έκδ. J.P. Migne, *Patrologia Graeca* 117, Paris 1894, 276D-277A· Θεοδώρου Στουδίτου, *Μικρὰ Κατήχησις*, έκδ. A. Mai – I. Cozza Luzi, *Nova patrum bibliotheca*, IX, Roma 1888, 149· E. Follieri – I. Dujčev, «Un acolutia inedita per i martiri di Bulgaria dell’ anno 813», *Byzantion* 33 (1963), 71-106.

9 ἐν τῇ Βουλγαρίᾳ, ὡς ἀπήγγειλαν οἱ ἀκριβῶς εἰδότες, ἐξῆλθε δόγμα πονηρόν παρά τοῦ ἐκεῖσε κρατοῦντος· τούς ἐν αἰχμαλωσίᾳ χριστιανούς καί ἀδελφούς ἡμῶν κατά τάς ἡμέρας τῆς ἁγίας τεσσαρακοστῆς κρεωφαγῆσαι· καί πειθομένους μέν ἔχειν τό ζῆν, ἀπειθοῦντας δέ ἀποκτέννεσθαι

Παρότι οι εχθρικές σχέσεις με το Βυζάντιο εξηγούν εν μέρει τη βίαιη αντιμετώπιση των αιχμαλώτων, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι Βούλγαροι ηγεμόνες είχαν ανησυχήσει και από τις πολλαπλασιαζόμενες επιτυχίες του βυζαντινού χριστιανισμού στο εσωτερικό της χώρας τους. Μία έμμεση μαρτυρία αυτών των επιτυχιών βρίσκουμε στον κανόνα του Ιωσήφ του Υμνογράφου, ο οποίος αναφέρει τα ονόματα εικοσιπέντε μαρτύρων. Ανάμεσά τους ήταν οι Λουβόμηρος και Χοτόμηρος, προφανώς σλαβικής καταγωγής, καθώς και οι Κούπεργος και Ασφίρ, που κατά πάσα πιθανότατα ήταν Βούλγαροι.[10]

Τα επόμενα χρόνια ακούμε για νέους προσήλυτους, συχνά προερχόμενους από την τάξη των ευγενών, όπως ο Θεόδοτος, προς τον οποίο απευθύνεται επιστολή του Θεόδωρου Στουδίτη μεταξύ των ετών 821-826. Από την επιστολή πληροφορούμαστε ότι ο Θεόδοτος είχε εγκαταλείψει τη χώρα του λίγα χρόνια νωρίτερα, πιθανότατα λόγω των θρησκευτικών του πεποιθήσεων. Ο αυτοκράτορας μάλιστα τον επιβράβευσε για το θάρρος του, παραχωρώντας του τον τίτλο του *Πατρικίου*.[11] Τον 11ο αιώνα ο Θεοφύλακτος Αχρίδος στο *Μαρτύριο των δεκαπέντε μαρτύρων της Τιβεριουπόλεως* καταγράφει τον προσηλυτισμό του γιου του Όμουρταγ Ενραβότα, ο οποίος πείστηκε να εγκαταλείψει την παλαιά του πίστη από έναν αιχμάλωτο από την Αδριανούπολη, τον Κινάμωνα.[12] Αν και αρκετοί μελετητές έχουν αμφισβητήσει τη γνησιότητα αυτής της μαρτυρίας, όπως άλλωστε και την ίδια την ιστορική ύπαρξη των δύο πρωταγωνιστών της,[13] είναι σαφές ότι τις πρώτες δεκαετίες του 9ου αιώνα ο αριθμός των χριστιανών στη Βουλγαρία ήταν αρκετά σημαντικός (σύμφωνα μάλιστα με ορισμένους ιστο-

…. Δεκατέσσαρες γοῦν ἐξ αὐτῶν ἀπορραγέντες ἔστησαν ἀπ' ἐναντίας λέγοντες, μή εἴκειν μηδέ πείθεσθαι μηδέ παρά τόν χριστιανικόν νόμον κρεωφαγεῖν· Θεοδ. Στουδ., *Μικρὰ Κατήχησις*,149. Βλ επίσης V. Beševliev, «Eine nicht genügend anerkannte hagiographische Quelle», στο F. Dolger (επιμ.), *Polychronion. Festschrift Franz Dolger zum 75. Geburtstag*, Heidelberg 1966, 91-104, εδώ 95.

10 Ὡς Γενναῖων ἐν Μάρτυσιν ….Χοτομήρῳ καὶ Συμεὼν τοῦς θεόφρονας ……Ἀσφὴρ καὶ …..Κούπεργον ……οὓς ἡ χάρις θείοις στεφάνοις κατέστεψεν. ….Ὤφθησαν φωστῆρες οὐρανώσαντες τὴν γῆν Θεόφιλος ….Δαυῒδ και Λουβομηρός· Follieri – Dujčev, «Un acolutia», 76, 84.

11 …..χριστιανὸς ἀντ' ἐθνικοῦ χρηματίζων …..πεφευγὼς τῆς πολυθείας καὶ Βουλγαρικῆς εἰδωλολατρείας τὴν δυσσέβειαν· Θεοδώρου Στουδίτου *Ἐπιστολαί*, έκδ. G. Fatouros, τ. 2 (CFHB 31/2), Berlin – New York 1992, αρ. 479. Βλ. επίσης V. Gjuzelev, *The adoption of Christianity in Bulgaria*, Sofia, 124-125· F. Winkelmann, *Byzantinische Rang- und Ämterstruktur im 8. und 9. Jahrhundert. Faktoren und Tendenzen ihrer Entwicklung*, Berlin 1985, 63. Αναφερόμενος στις βυζαντινο-βουλγαρικές διαπραγματεύσεις του 812, ο Ι. Σκυλίτζης κάνει λόγο για ένα σημαντικό αριθμό Βουλγάρων πολιτικών προσφύγων, την επιστροφή των οποίων δεν δέχτηκαν οι σύμβουλοι του Αυτοκράτορα Μιχαήλ Α΄(πρωτίστως ο Θεόδωρος Στουδίτης): Βούλγαροί τινες ἐξ ἠθῶν ἀναστάντες τῶν πατρῴων τὴν Ῥωμαίων καταλαμβάνουσι παγγενεὶ· Ι. Σκυλίτζη, *Σύνοψις ἱστοριῶν*, έκδ. I. Thurn, *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum* (CFHB 5), Berlin 1973, 12.7-8.

12 Θεοφύλακτος Ἀχρίδος, *Μαρτύριον τῶν ἁγίων ἐνδόξων ἱερομαρτύρων ΙΕ΄ τῶν ἐν Τιβεριουπόλει τῇ βουλγαρικῶς ἐπονομαζομένῃ Στρουμμίτζῃ μαρτυρησάντων ἐπὶ τῆς βασιλείας τοῦ δυσσεβοῦς Ἰουλιανοῦ τοῦ παραβάτου συγγραφὲν ὑπὸ Θεοφυλάκτου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου πάσης Βουλγαρίας*, έκδ. I. Iliev, Sofia 1994, §31-32· Δ. Γόνης, *Ιστορία Ορθοδόξων Εκκλησιών Βουλγαρίας και Σερβίας*, Αθήνα 2001², 10-11.

13 Βλ. για παράδειγμα M. Whittow, *The Making of Orthodox Byzantium, 600-1025*, London 1996, 281.

ρικούς, οι χριστιανοί ίσως αποτελούσαν το 10-15% του συνολικού πληθυσμού της χώρας[14]) και φαίνεται πως, παρά τους διωγμούς του 815, αυτός ο αριθμός παρέμεινε τουλάχιστον σταθερός (αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι πολυάριθμοι Βυζαντινοί παρέμειναν στη χώρα και μετά τη σύναψη της τριακονταετούς συνθήκης ειρήνης του 816, η οποία, μεταξύ άλλων, προέβλεπε την ανταλλαγή αιχμαλώτων πολέμου. Γνωρίζουμε, για παράδειγμα, ότι μία μεγάλη ομάδα αιχμαλώτων απέδρασε από την περιοχή βόρεια του Δούναβη μόλις το 837[15]). Δεν είναι λοιπόν τυχαίο το γεγονός ότι ακριβώς αυτή την περίοδο, οι Βούλγαροι ηγεμόνες, με πρώτο τον Όμουρταγ, χρησιμοποιούν στο εσωτερικό της χώρας τους βυζαντινούς τίτλους και σύμβολα εξουσίας.[16] Όπως σωστά έχει επισημανθεί, η ευρύτερη μίμηση προτύπων της βυζαντινής αυλής δε έγινε μόνο στα πλαίσια της προσπάθειας εδραίωσης της βουλγαρικής κεντρικής εξουσίας, αλλά και επειδή τα συγκεκριμένα σύμβολα εξουσίας ήταν γνωστά σε ένα μέρος του πληθυσμού που κατοικούσε εντός της Βουλγαρικής επικράτειας.[17]

Συνοψίζοντας, στη Βουλγαρία των πρώτων δεκαετιών του 9ου αιώνα ζούσε ένας σημαντικός αριθμός χριστιανών βυζαντινής καταγωγής, μεταξύ αυτών αρκετοί επίσκοποι και ιερείς. Οι τελευταίοι, όπως μας βεβαιώνουν οι αφηγηματικές πηγές, ανέπτυξαν κάποια ιεραποστο-

14 Nikolov, «The pagan Bulgars», 332· Βλ. επίσης B. Nikolova, «Rannoto hristijanstvo v Bălgarija predi pokrăstvaneto. Teorii i realnosti», στο T. Totev (επιμ.), *1100 godini Veliki Preslav*, Šumen 1995, 182-195, εδώ 190-191· P. Schreiner, «Hristijanstvoto v Bălgarija predi 864 g.», στο P. Schreiner (επιμ.), *Mnogoobrazie i săperničestvo.Izbrani studii za obshtestvoto i kulturata văv Vizantija i srednovekovna Bălgarija*, Sofia 2004, 215-224.

15 Για αυτούς βλ. Γεωρ. Μοναχ. 817.10-819.15· Λέων Γραμ., 231.1-233.5. Σύμφωνα με το Βίο του Αγίου Ιωαννικίου από τον μοναχό Σάβα, μία άλλη ομάδα βυζαντινών αιχμαλώτων απέδρασε από τη Βουλγαρία γύρω στο 825· *Βίος και πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ θαυματουργοῦ Ἰωαννικίου, συγγραφεὶς παρὰ Σάβα μοναχοῦ*, έκδ. H. Delehaye, *Synaxarium Const*., Propylaeum AASS Nov. II, 359B-360A. Για τους όρους της συνθήκης ειρήνης του 816 βλ. Beševliev, *Părvobălgarski nadpisi*, αρ. 41-42· βλ. ακόμα J. B. Bury, «The Bulgarian treaty of A.D. 814, and the Great Fence of Thrace», *English Historical Review* 25 (1910), 276-287· I. Dujčev, «A propos du traite Byzantino-Bulgare de 814/815», στο V. Georgiev (επιμ.) *Studia in honorem Veselin Beševliev*, Sofia 1978, 500-503· W. Treadgold, «The Bulgars' treaty with the Byzantines in 816», *Rivista di Studi bizantini e slavi* 4 (1984), 213-220· Sophoulis, *Byzantium and Bulgaria*, 278-283· Κορρές, *Λέων Ε΄*, 94-97· Κυριάκης, *Βυζάντιο και Βούλγαροι*, 199-206.

16 Για παράδειγμα, σε δύο χρυσά μετάλλια (τα οποία βρέθηκαν στο Βέλικο Τάρνοβο και στο Belogradets, κοντά στη Βάρνα, αντίστοιχα – το δεύτερο ωστόσο δεν σώζεται πλέον) ο βούλγαρος ηγεμόνας απεικονίζεται κατά τα βυζαντινά πρότυπα, ντυμένος σαν Βυζαντινός αυτοκράτορας, φορώντας στέμμα με σταυρό και κρατώντας ένσταυρο σκήπτρο· I. Jordanov, *Korpus na pečatite na srednovekovna Bălgarija*, Sofia 2001, 25, αρ. 1-2. Για την χρησιμοποίηση του τίτλου *ἐκ θεοῦ ἄρχον* καθώς και άλλων βυζαντινών συμβόλων εξουσίας βλ. Beševliev, *Părvobălgarski nadpisi*, αρ. 1 Id, 6, 13, 57, 58· Μ. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, «Ἡγεμονικὴ ἰδέα καὶ βυζαντινὲς ἐπιδράσεις στὴ Βουλγαρία ὡς τὸν ἐκχριστιανισμὸ (681-864). Ἡ μαρτυρία τῶν πρωτοβουλγαρικῶν ἐπιγραφῶν», στο έργο της ίδιας *Βυζάντιο και Σλάβοι – Ελλάδα και Βαλκάνια (6ος-20ὸς αἰ.)*, Θεσσαλονίκη 2001, 105-118, εδώ 113-116.

17 Nikolov, «The pagan Bulgars», 334· Ts. Stepanov, *Vlast i avtoritet v rannosrednovekovna Bălgarija*, Sofia 1999, 84· Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, «Ἡγεμονικὴ ἰδέα», 116.

λική δραστηριότητα, τα αποτελέσματα της οποίας φαίνεται πως ανησύχησαν ιδιαίτερα τους Βούλγαρους ηγεμόνες, καθώς η χώρα τους βρισκόταν ακόμα σε εμπόλεμη κατάσταση με το Βυζάντιο. Σε αυτό το σημείο θα είχε ενδιαφέρον να συγκρίνουμε τις πληροφορίες που παρέχουν οι γραπτές πηγές με το διαθέσιμο αρχαιολογικό υλικό από τα εδάφη του Α΄ Βουλγαρικού κράτους, προκειμένου να αποκτήσουμε σαφέστερη εικόνα για το βαθμό εξάπλωσης του χριστιανισμού στην περιοχή αυτή την περίοδο. Τρείς είναι οι κατηγορίες των ευρημάτων που μπορούν, με σχετική ασφάλεια, να πιστοποιήσουν την παρουσία χριστιανικών πληθυσμών στη χώρα: οι χριστιανικές ταφές (κύριο χαρακτηριστικό των οποίων είναι ο ενταφιασμός αντί για την αποτέφρωση των νεκρών)· η ανεύρεση λατρευτικών αντικειμένων, όπως για παράδειγμα φορητών σταυρών κ.ο.κ.· και η ύπαρξη λατρευτικών χώρων (εκκλησιών). Τι από αυτά, λοιπόν, συναντάμε στη Βουλγαρία του πρώτου μισού του 9ου αιώνα;

Τα βουλγαρικά κοιμητήρια αυτής της περιόδου, τόσο νότια όσο και βόρεια του Δούναβη, εμφανίζουν μεγάλη ποικιλία ταφικών εθίμων. Αν και η πρακτική της καύσης των νεκρών είναι αρκετά διαδομένη, ο ενταφιασμός είναι σαφώς πιο συχνός.[18] Στις περισσότερες ταφές συναντάμε μία σειρά από στοιχεία που υποδεικνύουν τον ειδωλολατρικό τους χαρακτήρα, όπως για παράδειγμα την παρουσία κτερισμάτων (αγγεία, όπλα, εργαλεία, κοσμήματα και γενικά προσωπικά αντικείμενα του νεκρού). Αξιοσημείωτη είναι και η εύρεση –μέσα στους τάφους– λειψάνων μικρών ή μεγάλων ζώων (σκύλων, αιγοπροβάτων, βοοειδών, ενίοτε και αλόγων).[19] Ο αριθμός ταφών που φαίνεται να ακολουθούν τη χριστιανική παράδοση είναι σχετικά μικρός. Τέτοιες ταφές εντοπίστηκαν τόσο στη βόρεια Θράκη, όσο και σε περιοχές βόρεια του Δούναβη (Izvorul, Sultana, Frăteşti, Platoneşti), όπου σύμφωνα με τις γραπτές πηγές είχε εγκατασταθεί ο κύριος όγκος των βυζαντινών αιχμαλώτων πολέμου.[20] Μεμονωμένοι χριστιανικοί τάφοι, που σύμφωνα με ορισμένους αρχαιολόγους χρονολογούνται στο τέλος του 8ου και τις αρχές του 9ου αι., έχουν βρεθεί επίσης σε κοιμητήρια της βορειο-ανα-

18 Εξαίρεση αποτελούν τα κοιμητήρια που χρησιμοποιούσαν οι Σλάβοι, όπου κυριαρχεί η πρακτική της καύσης των νεκρών σε τεφροδόχες υδρίες τοποθετημένες σε λάκκους· U. Fiedler, *Studien zu Gräberfeldern des 6. bis 9. Jahrhunderts an der unteren Donau*, Bonn 1992, 307-311.

19 D. Dimitrov, «Pogrebalnijat obred pri rannobălgarskite nekropoli văv Varnensko», *Izvestija na Arheologičeskija Institut* 34 (1974), 51-95· Fiedler, *Studien zu Gräberfeldern*, 268-272, 282-297· Ž. Văžarova, *Slavjani i prabălgari po danni na nekropolite ot VI-XI v. na teritorijata na Bălgarija*, Sofia 1976, 86 κ.ε.· L. Dončeva-Petkova, «Nekropolăt pri Balčik. Novi danni za prabălgarite», *Arheologija* 50: 1-2 (2009), 76-90. Ο σημαντικότερος αριστοκρατικός τάφος στη Βουλγαρία ανακαλύφθηκε πρόσφατα στο Divdjadovo. Σε αυτόν εντοπίστηκαν αντικείμενα πολεμικής εξάρτησης, εξαρτήματα ιπποσκευής και ευρήματα κεραμικής· βλ. G. Atanasov – S. Venelinova – S. Stoichev, «An early medieval graveyard in the Divdyadovo quarter of Shumen (NE Bulgaria)», *Archaeologia Bulgarica* 12: 2 (2008), 59-80. Για τα κοιμητήρια βόρεια του Δούναβη βλ. επίσης U. Fielder, «Die Grablagen der Protobulgaren an der Unteren Donau», *Problemi na prabălgarskata istorija i kultura* 1 (1989), 143-158, εδώ 148-150.

20 Fielder, «Die Grablagen», 151-152. Για τις γραπτές μαρτυρίες, βλ. υποσημ. 7 πιο πάνω.

τολικής Βουλγαρίας (Devnja-3, Karamanite, Preslav-1, -2).[21] Βασικό χαρακτηριστικό όλων αυτών των ταφών είναι η απουσία κτερισμάτων και ο δυτικός προσανατολισμός τους –αυτό το τελευταίο μάλιστα το συναντάμε συχνά και σε χριστιανικές ταφές του ύστερου 9ου και 10ου αιώνα.[22]

Παρόμοια είναι η εικόνα που αποκομίζουμε από τα χριστιανικά λατρευτικά αντικείμενα που εντοπίστηκαν στα εδάφη του Α΄ Βουλγαρικού κράτους και χρονολογούνται σε αυτή την περίοδο. Μόνο ένας μικρός αριθμός τέτοιων αντικειμένων, π.χ. σιδερένιων σταυρών, απαντά σε ταφικά ή οικιστικά σύνολα, αν και είναι αρκετά τα ευρήματα μη λατρευτικού χαρακτήρα που φέρουν χριστιανικά σύμβολα: εγχάρακτοι σταυροί σε μαρμάρινες πλάκες και λίθους, σε φορητά σκεύη και αγγεία, στη διακόσμηση ζωνών κ.ο.κ.[23] Ωστόσο, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι τα συγκεκριμένα αντικείμενα δεν συνδέονται απαραίτητα με την παρουσία χριστιανικών πληθυσμών στη χώρα. Όπως συνέβαινε και με άλλους μη-χριστιανικούς λαούς αυτής της περιόδου, λόγου χάρη τους Αβάρους, τα αντικείμενα αυτά είναι πιθανόν να ανήκαν σε μέλη της ειδωλολατρικής άρχουσας τάξης, για τα οποία τα παραπάνω σύμβολα ήταν απλά διακοσμητικά θέματα δίχως κάποιο λατρευτικό περιεχόμενο, συνδεδεμένο με τον χριστιανισμό.[24]

Η τρίτη κατηγορία ευρημάτων που θα μπορούσε να επιβεβαιώσει τις μαρτυρίες των αφηγηματικών πηγών σχετικά με την παρουσία μίας σημαντικής –αλλά και δραστήριας– χριστιανικής κοινότητας στη Βουλγαρία είναι οι λατρευτικοί χώροι. Αν και πολυάριθμες εκκλησιές ανεγέρθηκαν στην περιοχή ήδη από τους πρώιμους βυζαντινούς χρόνους, ελάχιστες από αυτές φαίνεται πως παρέμειναν σε χρήση έως τον 9ο αιώνα. Ενδεικτικά μπορούμε να αναφέρουμε τη βασιλική της Αγίας Σοφίας στη Σερδική (Σόφια), η οποία, αν και βρισκόταν εκτός των τειχών της πόλης, φέρει ίχνη επισκευαστικών επεμβάσεων και εργασιών συντήρησης καθ' όλη τη διάρκεια των λεγόμενων «σκοτεινών χρόνων»·[25] τη βασιλική στο Veliko Tărnovo (7ου ή

21 D. Dimitrov, «Rannobălgarski nekropol no. 3 pri Devnja», *Izvestija na Narodnija Muzej-Varna* 8 (1972), 45-60, εδώ 49, 55· Văžarova, *Slavjani i prabălgari*, 248-258· L. Dončeva-Petkova, «Arheologičeski svedenija za hristijanstvoto v Bălgarija predi i neposredstveno sled pokrăstvaneto», *στο Sbornik 1100 godini Veliki Preslav*, τ. 1, Šumen 1995, 195-205.

22 U. Fiedler, «Bulgars in the Lower Danube region. A survey of the archaeological evidence and of the state of current research», στο F. Curta (επιμ.), *The Other Europe in the Middle Ages. Avars, Bulgars, Khazars and Cumans*, Leiden – Boston 2008, 151-236, εδώ 157.

23 Văžarova, *Slavjani i prabălgari*, 124· St. Stančev – St. Ivanov, *Nekropolăt do Novi Pazar*, Sofia 1958, 100. Για χριστιανικά σύμβολα σε μαρμάρινες πλάκες, λίθους, αγγεία κ.ο.κ. βλ. D. Ovčarov, *Bălgarski srednovekovni risunki-grafiti*, Sofia 1982· L. Dončeva-Petkova, «Arheologičeski», 196-198.

24 Για ορισμένα παραδείγματα τέτοιων αντικειμένων από αβαρικά κοιμητήρια του 7ου και 8ου αι. βλ. Γ. Καρδαράς, *Το Βυζάντιο και οι Άβαροι, ΣΤ΄-Θ΄ αι. Πολιτικές, διπλωματικές και πολιτισμικές σχέσεις*, Αθήνα 2010, 171-175.

25 M. Stančeva, «Sofia au Moyen-Age a la lumiere de nouvelles etudes archeologiques», *Byzantinobulgarica* 5 (1978), 211-228, εδώ 221· J. D. Howard-Johnston, «Urban continuity in the Balkans in the early Middle Ages», στο A. G. Poulter (επιμ.), *Ancient Bulgaria: Papers presented to the International Symposium*

8ου αιώνα)·[26] και ένας από τους τέσσερις μικρούς παλαιοχριστιανικούς ναούς, τα ερείπια των οποίων εντοπίστηκαν κατά τη διάρκεια ανασκαφών στη θέση Čatalar (παλαιότερα Khan Krum), 22 χλμ νοτιοδυτικά της πρωτεύουσας του πρωβουλγαρικού κράτους Πλίσκας.[27] Η χρήση αυτών των εκκλησιών την περίοδο που εξετάζουμε αποδίδεται συνήθως στην επιβίωση των παλαιών χριστιανικών κοινοτήτων βόρεια του Αίμου, οι οποίες και ενισχύθηκαν με την άφιξη των αιχμαλώτων πολέμου τις πρώτες δεκαετίες του 9ου αιώνα.

Συμπερασματικά λοιπόν, οι αρχαιολογικές έρευνες επιβεβαιώνουν τις γραπτές πηγές αναφορικά με την παρουσία χριστιανών στα βουλγαρικά εδάφη, ίσως όμως όχι απόλυτα ως προς τον αριθμό τους, ο οποίος, με τα έως τώρα δεδομένα, φαίνεται πως ήταν μικρότερος απ' ότι υπαινίσσονται οι βυζαντινοί συγγραφείς. Σε κάθε περίπτωση, ήταν αρκετά μεγάλος ώστε οι χριστιανοί, αφ' ενός να αποτελούν μια υπολογίσιμη κοινότητα μέσα στο Βουλγαρικό κράτος, και αφ' ετέρου να αναπτύξουν αξιοσημείωτη ιεραποστολική δραστηριότητα. Εδώ ακριβώς γεννάται ένα εύλογο ερώτημα: εντάσσεται η δράση των αιχμαλώτων σε ένα οργανωμένο σχέδιο του Βυζαντίου για την εξάπλωση του χριστιανισμού στη Βουλγαρία αυτή την περίοδο; Υπάρχουν στοιχεία που θα μας επέτρεπαν να ισχυριστούμε κάτι τέτοιο;

Όπως είναι γνωστό, από τα μέσα του 7ου αιώνα η Βυζαντινή ιεραποστολική δραστηριότητα είχε ουσιαστικά διακοπεί, γεγονός που συνδέεται με την γενικότερη πολιτική και πολιτιστική υποχώρηση της αυτοκρατορίας την περίοδο των «σκοτεινών χρόνων».[28] Η εικονομαχική έριδα αποτέλεσε ασφαλώς έναν ακόμα ανασταλτικό παράγοντα.[29] Ωστόσο, το τέλος της πρώτης της φάσης, το 787, σηματοδότησε την απαρχή μίας σύντομης περιόδου πνευματικής, στρατιωτικής και διοικητικής αναγέννησης, κύριο χαρακτηριστικό της οποίας ήταν η συστηματική προσπάθεια επέκτασης σε περιοχές που βρίσκονταν υπό σλαβικό, κυρίως, έλεγχο στα νότια Βαλκάνια.[30] Η επανάκτηση αυτών των περιοχών και η ενσωμάτωσή τους στις διοικητικές δομές της αυτοκρατορίας συνδυάστηκε με την ανασύσταση ενός δικτύου βυζαντινών επισκοπών (πρωτίστως στη Θράκη και τη Μακεδονία), μέσω των οποίων προωθήθηκε ο εκχριστιανισμός και η πολιτιστική αφομοίωση των σλαβικών πληθυσμών.[31] Εντός

on the ancient history and archaeology of Bulgaria, University of Nottingham, 1981, τ. 2, Nottingham 1983, 242-254, εδώ 247-248· C. Zuckerman, «Byzantium's Pontic policy in the Notitiae Episcopatuum», στο έργο του ίδιου *La Crimee entre Byzance et le Khaganat khazar*, Paris 2006, 201-230, εδώ 206.

26 R. Hoddinott, *Bulgaria in Antiquity. An archaeological introduction*, London 1975, 249-250.

27 Fiedler, «Bulgars in the Lower Danube», 196.

28 Ivanov, «Religious missions», 313-314.

29 Βλ. ενδεικτικά τα σχόλια του Whittow, *Orthodox Byzantium*, 161-164.

30 Obolensky, *Βυζαντινή κοινοπολιτεία*, 123-126, 129-136.

31 Ivanov, «Religious missions», 313-314· Obolensky, *Βυζαντινή κοινοπολιτεία*, 137-139· J. Darrouzès, *Notitiae episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes*, Paris 1981, 216-227· E. Kountoura, «New fortresses and bishoprics in 8th c. Thrace», *Revue des études Byzantines* 55 (1997), 279-286.

της βουλγαρικής επικράτειας την ίδια περίοδο οι Βυζαντινοί αυτοκράτορες επιχείρησαν να αυξήσουν την επιρροή τους με διαφορετικά μέσα, όπως τον προσεταιρισμό μελών της βουλγαρικής άρχουσας τάξης ή υποτελών σλαβικών πληθυσμών, με στόχο την οργάνωση ενός πληροφοριακού και κατασκοπευτικού δικτύου.[32] Αναμφίβολα, στα πλαίσια της προσπάθειας δημιουργίας αυτής της «φιλο-βυζαντινής» παράταξης στο εσωτερικό της Βουλγαρίας, ο συνδυασμός πολιτικών και θρησκευτικών κινήτρων έπαιξε σημαντικό ρόλο.[33] Λίγο αργότερα, η παρουσία χιλιάδων αιχμαλώτων πολέμου, αλλά και αρκετών προσφύγων και αυτομόλων, όπως είδαμε παραπάνω, δημιούργησε τις προϋποθέσεις για την ενίσχυση της βυζαντινής επιρροής –και φυσικά του χριστιανισμού– στη χώρα.[34] Είναι βέβαιο ότι η βυζαντινή κυβέρνηση επιχείρησε να αξιοποιήσει τους χριστιανούς της Βουλγαρίας προς όφελός της, ωστόσο προτεραιότητά της μέχρι τη σύναψη της συνθήκης-ειρήνης του 816 ήταν η οργάνωση της πολεμικής προσπάθειας, σε μία εποχή μάλιστα κατά την οποία οι βυζαντινές ένοπλες δυνάμεις δέχονταν συνεχή και ηχηρά χτυπήματα από τους Βούλγαρους στα πεδία των μαχών. Πράγματι, στις πηγές της εποχής υπάρχουν έμμεσες ενδείξεις για τη συνεργασία αυτομόλων, κυρίως στρατιωτικών που βρίσκονταν στην υπηρεσία των Βουλγάρων ηγεμόνων, με τις βυζαντινές αρχές.[35]

Από όσα αναφέρθηκαν, δεν υπάρχει λόγος να πιστέψουμε πως η βυζαντινή κυβέρνηση προώθησε ή παρείχε υποστήριξη, πολιτική ή οικονομική, στην ιεραποστολική δράση που λάμβανε χώρα στη Βουλγαρία αυτή την περίοδο. Θα μπορούσαμε, ωστόσο, να υποθέσουμε ότι το έργο των βυζαντινών επισκόπων, ιερέων και μοναχών υποστήριξε ενεργά ο Θεόδωρος Στουδίτης και η πανίσχυρη, εκείνη την εποχή, μοναστική του κοινότητα (αυτή της μονής Στουδίου). Όπως είναι γνωστό, από το τέλος του 8ου αιώνα, ο Θεόδωρος διαδραμάτισε σημαίνοντα ρόλο στις εκκλησιαστικές και πολιτικές υποθέσεις της αυτοκρατορίας, ασκώντας μεγάλη επιρροή τόσο στην Ειρήνη (780-802) όσο και τον Μιχαήλ Α΄ (811-813).[36] Αυτό που επίσης αξίζει να επισημανθεί είναι το ιδιαίτερο ενδιαφέρον του Θεόδωρου για τα τεκταινό-

32 ….ἐδέξατο μανδάτον ὁ βασιλεὺς ἀπὸ Βουλγαρίας ἐκ τῶν κρυπτῶν φίλων αὐτοῦ· Θεοφάνους *Χρονογραφία*, εκδ. C. de Boor, *Theophanis Chronographia*, τ. 1, Lipsiae 1883, 447.10-11, 448.4-10. Βλ. επίσης Φ. Φιλίππου, *Το πρώτο Βουλγαρικό κράτος και η Βυζαντινή οικουμενική αυτοκρατορία (681-852): βυζαντινοβουγαρικές πολιτικές σχέσεις*, Αθήνα 2001, 73-75· V. Beševliev, *Die protobulgarische Periode der bulgarischen Geschichte*, Amsterdam 1981, 226-227.

33 Γενικότερα για την «φιλο-βυζαντινή» παράταξη στο εσωτερικό της Βουλγαρίας βλ. Μ. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, *Οι Βαλκανικοί λαοί κατά τους Μέσους Χρόνους*, Θεσσαλονίκη 1992, 106-107· *Καραγιαννόπουλος, Ιστορία*, 145.

34 Βλ. Σ. Πατούρα, *Οι αιχμάλωτοι ως παράγοντες επικοινωνίας και πληροφόρησης (4ος-10ος αι.)*, Αθήνα 1994, 40-42.

35 Βλ. ειδικά Sophoulis, *Byzantium and Bulgaria*, 274-275.

36 R.-J. Lilie, *Byzanz unter Eirene und Konstantine VI. (780-802)*, Frankfurt am Main 1996, 48, 74 κ.ε.· Κορρές, *Λέων Ε΄*, 59-65· Treadgold, *Byzantine Revival*, 114-115, 179, 195.

μενα στο βυζαντινο-βουλγαρικό μέτωπο.[37] Η στάση του απέναντι στους Βούλγαρους ήταν αδιάλλακτη –άλλωστε, μετά από δική του εισήγηση το 812 ο Μιχαήλ Α΄ απέρριψε τις ειρηνευτικές προτάσεις του Κρούμου και ειδικά την πρόταση για την επιστροφή και απόδοση των Βουλγάρων πολιτικών προσφύγων, ενώ σε επιστολή του προς τον Μητροπολίτη Εφέσου Θεόφιλο, περίπου την ίδια περίοδο, τάσσεται ανοικτά υπέρ της διεξαγωγής «ιερού πολέμου» εναντίον των απίστων, Βουλγάρων και Αράβων.[38] Ακόμα πιο ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι ο Θεόδωρος είναι συγγραφέας μίας σειράς έργων αφιερωμένων στη μνήμη των μαρτύρων της Βουλγαρίας: τη *Μικρή Κατήχηση*, για την οποία έχει ήδη γίνει λόγος και η οποία, σύμφωνα με τον ίδιο τον Θεόδωρο, βασίζεται σε αφηγήσεις αυτοπτών μαρτύρων,[39] μία ακολουθία προς τιμή των δεκατεσσάρων εκτελεσθέντων αιχμαλώτων,[40] και πιθανότατα μία ακόμα αγιολογική σύνθεση, χαμένη σήμερα, από την οποία, όπως επισήμαναν οι H. Grégoire και V. Beševliev, προήλθαν οι συντομευμένες διηγήσεις (για τους μάρτυρες της Βουλγαρίας) στο Συναξάριο Κωνσταντινουπόλεως και το Μηνολόγιο του Βασιλείου Β΄.[41]

Όλα τα παραπάνω καθιστούν σαφές το μεγάλο προσωπικό ενδιαφέρον του Θεόδωρου για τις εξελίξεις στη Βουλγαρία μετά το 811 και ειδικά για την τύχη των χριστιανών ιεραποστόλων, ορισμένους από τους οποίους, όπως είδαμε, γνώριζε καλά. Λαμβάνοντας επίσης υπ' όψη μας την αδιάλλακτη στάση του απέναντι στα αλλόδοξα έθνη που απειλούσαν το Βυζάντιο, δεν θα ήταν παράλογο να υποθέσουμε πως με δική του πρωτοβουλία η μοναστική κοινότητα του Στουδίου ενίσχυσε υλικά και πνευματικά τους Βυζαντινούς ιερείς και μοναχούς, οι οποίοι μάχονταν –υπό εξαιρετικά αντίξοες συνθήκες– για τη διάδοση του χριστιανισμού στη Βουλγαρία. Παρά τον αμέριστο ζήλο τους για την διδασκαλία του Ευαγγελίου στους ειδωλολάτρες, χωρίς κάποιας μορφής υποστήριξη, οι βυζαντινοί αιχμάλωτοι είναι αμφίβολο αν σημείωναν τις επιτυχίες που περιγράφουν οι πηγές. Φυσικά, η επιτυχία τους ήταν κυρίως μακροπρόθεσμη. Μπορεί ο Βόρις και οι υπήκοοί του να ασπάστηκαν επίσημα το χριστιανι-

37 Γενικά για το θέμα αυτό βλ. I. Dujčev, «San Teodoro Studita e di Bulgari», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 73 (1961), 71-83.

38 καὶ ὁ μὲν πατριάρχης καὶ οἱ μητροπολῖται σὺν τῷ βασιλεῖ τὴν εἰρήνην ἠσπάζοντο, οἱ δὲ κακοὶ σύμβουλοι σὺν Θεοδώρῳ, τῷ ἡγουμένῳ τῶν Στουδίου, ταύτην ἀνέτρεπον φάσκοντες· "ἐπ' ἀνατροπῇ τῆς θείας ἐντολῆς οὐ δεῖ ἀσπάζεσθαι τὴν εἰρήνην. τὸν γὰρ ἐρχόμενον πρός με οὐ ἐκβάλω ἔξω, ὁ κύριος ἀπεφήνατο"…· Θεοφ., 498.18-23· καὶ εὖ γε ἔχει, καὶ νῦν τὸ αὐτὸ τοῦτο παρακαλοῦμεν, καὶ Σκύθας καὶ Ἄραβας θανατοῦντας τὸν λαὸν τοῦ θεοῦ πολεμεῖν καὶ μὴ φείδεσθαι τοὺς βασιλέας· Θεοδ. Στουδ. *Ἐπιστολαί*, τ. 2, αρ. 455· Κορρές, *Λέων Ε΄*, 34-37, 41-42· *Καραγιαννόπουλος, Ιστορία*, 205-206· Treadgold, *Byzantine Revival* Treadgold, *Byzantine Revival*, 184-185.

39 ἐν τῇ Βουλγαρίᾳ, ὡς ἀπήγγειλαν οἱ ἀκριβῶς εἰδότες.…· Θεοδ. Στουδ., *Μικρὰ Κατήχησις*, 149 (βλ. και υποσημ. 9 πιο πάνω).

40 Ε. Ι. Τωμαδάκης, «Ἡ ἀκολουθία τῶν ἐν Βουλγαρίᾳ ΙΔ΄ νεομαρτύρων (814-815 μ.Χ.) καὶ Θεόδωρος ὁ Στουδίτης», *Ἀθηνά* 72 (1971), 333-351.

41 H. Gregoire, «Les sources epigrafiques de l'histoire Bulgare», *Byzantion* 9 (1934), 745-786, εδώ 766· Beševliev, «Eine nicht genügend», 92-93, 97-98.

σμό το 864/5, ωστόσο χάρη στο «σλαβικό σχέδιο» που περιγράψαμε παραπάνω, ένα μεγάλο μέρος του βουλγαρικού πληθυσμού είχε ήδη από τις πρώτες δεκαετίες του 9ου αιώνα μυηθεί στις αρχές της χριστιανικής πίστης, γεγονός που συνέβαλε στη σχετικά ομαλή μετάβαση της χώρας στη νέα κοινωνική και πολιτιστική πραγματικότητα.

Το Μεταφραστικο "Εργαστηριο" του Φιλοσοφου Κωνσταντινου στον Ναο των Αγιων Αποστολων στην Κωνσταντινουπολη[1*]

Β. Κ. Κατσαρός

Τα θεμελιώδη κείμενα των «Βίων» Κυρίλλου και Μεθοδίου[2] προσφέρονται ακόμη σε ορισμένα σημεία «τα οποία», κατά την άποψη του καθηγητού Αιμιλίου Ταχιάου, «πιστεύεται ότι παρέχουν περιθώρια για περαιτέρω έρευνα και εμβάθυνση στο τεράστιο αυτό θέμα»[3] και νομιμοποιούμεθα, όταν «μπορούμε ν' αναμένουμε σημαντικές ερμηνευτικές προτάσεις»[4].

Πράγματι, τα ζητήματα που ανακύπτουν από τις βασικές πηγές – που είναι τα κείμενα των «Βίων» – είναι πολλά και οι λύσεις που προτάθηκαν ή προτείνονται συμβαδίζουν με τις οπτικές των ερευνητών, όταν ανακαλύπτουν κάποιες αντινομίες και προσπαθούν να συμπληρώσουν τα κενά με φανταστικές συνδέσεις. Τα παραδείγματα είναι πολλά και ο τόπος και ο χρόνος δεν επιτρέπει να αναφερθούμε σ' αυτά. Κάθε φορά που εμφανίζεται ένα

1 * Το κείμενο δημοσιεύεται όπως ανακοινώθηκε. Προστέθηκε μόνο η απαραίτητη ad hoc βιβλιογραφική τεκμηρίωση.

2 Για την παράδοση των κειμένων των δύο Βίων (χειρόγραφα, εκδόσεις και μεταφράσεις), βλ. τώρα Αντωνίου-Αιμιλίου Ν. Ταχιάου, Κύριλλος και Μεθόδιος. Οι αρχαιότερες βιογραφίες των Θεσσαλονικέων εκπολιτιστών των Σλάβων, Θεσσαλονίκη 2008, σ. 34-44, όπου και η σχετική βιβλιογραφία. Το έργο του καθηγητή Αντ.-Αιμ. Ταχιάου, έργο ζωής που συνίσταται στην πιο έγκυρη μετάφραση των παλαιοσλαβικών κειμένων και στον εξαντλητικό σχολιασμό τους, αποτελεί βασικό βοήθημα για τον ερευνητή συναφών ζητημάτων. Στις παραπομπές χρησιμοποιώ στο εξής τη συντόμευση «Βίος», όταν γίνεται παραπομπή στην ελληνική μετάφραση του κειμένου και «Βίος, Σημειώσεις», όταν γίνεται παραπομπή στα συνοδευτικά σχόλια του καθηγητή Αντ.-Αιμ. Ταχιάου.

3 Βλ. Αντωνίου-Αιμιλίου Ν. Ταχιάου, «Το μήνυμα της κληρονομιάς των Αγ. Κυρίλλου και Μεθοδίου στον κόσμο των Σλάβων», στον τόμο *Βυζάντιο, Σλάβοι, Άγιον Όρος. Αναδρομή σε αμοιβαίες σχέσεις και επιδράσεις*, Θεσσαλονίκη 2006, σ. 142.

4 Ό.π., σ. 147.

ερώτημα και οι απαντήσεις είναι διαφορετικές, ανακύπτει ένας ευρύτερος προβληματισμός. Π.χ.:

α) Μόνασε ο Κωνσταντίνος, όπως υποστηρίζουν ορισμένοι[5], χρησιμοποιώντας τις αναφορές εκείνες του «Βίου» του που μιλούν για αναχώρηση, προσευχή και ενασχόληση μόνο με τα βιβλία του[6] (μάλιστα, αρκετοί ερευνητές θεωρούν ότι υπήρξε μοναχός στη Μονή Στενού[7] ή στη Μονή Πολυχρονίου[8] ή, απροσδιόριστα, αλλού), κατ' αντίθεση με τη ρητή μαρτυρία του κειμένου ότι έλαβε το «αγγελικό σχήμα» του μοναχού πενήντα μέρες πριν να εκδημήσει;[9]

β) Ανακάλυψε ο Κωνσταντίνος το Σλαβικό αλφάβητο ή βρήκε ένα υποτυπώδες αλφάβητο, τα λεγόμενα «ρωσικά γράμματα»[10], στην Κριμαία; Αν ισχύει η δεύτερη εκδοχή, τότε πρέπει

5 Βλ. Βίος, σ. 59 (κεφ. 7) και Βίος, Σημειώσεις, σ. 107, σημ. 6. Δεν είναι ανεξήγητο φαινόμενο η επίσκεψη του Κωνσταντίνου σε μονή που μόναζε ο αδελφός του Μεθόδιος, χωρίς ο ίδιος να φέρει το σχήμα του μοναχού. Πρβλ. την αμφιταλάντευση του Αντ.-Αιμ. Ταχιάου, Βίος, Σημειώσεις, σ. 162, σημ. 13: «παραμονή του Κυρίλλου, ως λαϊκού ακόμη, στο μοναστήρι του Ολύμπου».

6 Βλ. Βίος, σ. 59 (κεφ. 7): «Αφού πήγε στον Όλυμπο, στον αδελφό του Μεθόδιο, άρχισε να ζει [εκεί] και να προσεύχεται αδιαλείπτως στον Θεό, ασχολούμενος μόνο με τα βιβλία». Βλ. και Βίος, Σημειώσεις, σ. 106-107, σημ. 4-6.

7 Ο Fr. Dvornik (Les légendes de Cyrile et de Méthode vues de Byzance [Byzantinoslavica Supplementa, I], Praha 1933, σ. 70-71) πιστεύει ότι ο Κωνσταντίνος πήγε στο μοναστήρι, το οποίο και ταύτισε με τη Μονή του Κλειδίου. Οι J. Osborn (Medieval Wall-paintings in the Lower Church of San Clemente, Rome – New York – London 1984, σ. 170-205) και J. Krüger ("Grab und Verehrung Kyrills in S. Clemente in Rom", *Leben und Werk der byzantinischen Slavenapostel Methodius und Kyrillos*, επιμ. E. Konstantinou, Münsterschwarzach 1990, σ. 113-117) ταυτίζουν τη μορφή του Κωνσταντίνου με εκείνη του μοναχού που εικονίζεται στην *Εις Άδου Κάθοδο* του Χριστού στον ναό του Αγίου Κλήμεντος στη Ρώμη, παρά την άποψη του L. E. Boyle ("The Fat of the Remains of St. Cyril", *Cirillo e Metodio i Santi Apostoli degli Slavi*, Roma 1964, σ. 160-168· του ίδιου, "The Site of the Tomb of St. Cyril in the Lower Basilica of San Clemente, Rome", *Christianity Among the Slavs*. *The Heritage of Saints Cyril and Methodius* [Orientalia Christiana Analecta, 231], επιμ. E. G. Farrugia, R. F. Taft, G. K. Piovesana, Roma 1988, σ. 75-82), ο οποίος δεν δέχεται την άποψη αυτή. Σε κάθε περίπτωση αποδοχής των απόψεων των δύο προαναφερομένων μελετητών, η απεικόνιση έπεται χρονικώς του θανάτου του Κωνσταντίνου. Ο Αντ.-Αιμ. Ταχιάος (Βίος, Σημειώσεις, σ. 102) φαίνεται να ασπάζεται την άποψη ότι ο Κωνσταντίνος «κλείστηκε σε μοναστήρι» και θεωρεί ότι η άποψη του Osborn «ως προς την ταύτιση του Κυρίλλου με τον εικονιζόμενο μοναχό (κληρικό;) στην τοιχογραφία που απεικονίζει την Εις Άδου Κάθοδο του Χριστού» (Osborn, ό.π., σ. 166) είναι αρκετά πειστική. Για την προβληματική, επίσης, αν ο Κωνσταντίνος έγινε ή όχι κληρικός, βλ. Αντ.-Αιμ. Ταχιάου, Βίος, Σημειώσεις, σ. 100, 162, σημ. 13. Το κείμενο, όμως, του *Βίου* αναφέρεται σε σχέδιο προτάσεως («αλλά, αφού τον κείρουμε κληρικό, να του αναθέσουμε κάποια υπηρεσία», Βίος, σ. 52) και όχι στην υποχρεωτική πραγματοποίησή του.

8 Βίος Μεθοδίου, σ. 197 (κεφ. 4): «και τον κατέστησαν ηγούμενο στο μοναστήρι που ονομάζεται Πολυχρονίου». Το κείμενο αναφέρεται στον Μεθόδιο (βλ. και Αντ.-Αιμ. Ταχιάου, Βίος, Σημειώσεις, σ. 221-223). Παρά τη σύγχυση που επικρατεί για την ταύτιση της Μονής Πολυχρονίου, από πουθενά δεν προκύπτει ότι και ο Κωνσταντίνος μόνασε σ' αυτήν τη μονή.

9 Βίος, σ. 89 (κεφ. 18): «Την επαύριον περιβλήθηκε το ιερό μοναχικό σχήμα και, αφού προσέλαβε φως στο φως, έλαβε και το όνομα Κύριλλος. Με αυτό το σχήμα πέρασε πενήντα ημέρες και, όταν έφτασε ο χρόνος να αναπαυθεί και να περάσει στην αιώνια ζωή…». Είναι το χρονικό διάστημα των πενήντα τελευταίων ημερών που διήνυσε βίο μοναχού ο πρώην Κωνσταντίνος.

10 Βλ. Αντ.-Αιμ. Ν. Ταχιάου, «Τα 'ρωσικά γράμματα' εις τον 'Βίον' του Κωνσταντίνου-Κυρίλλου», Θεολογικόν Συμπόσιον. Χαριστήριον εις τον καθηγητήν Π. Κ. Χρήστου, Θεσσαλονίκη 1967, σ. 302-305. Βλ. και Βίος, σ. 61 (κεφ. 8): «Εδώ βρήκε Ευαγγέλιο και Ψαλτήριο, γραμμένα με ρωσικά γράμ-

να αναζητηθεί διαφορετική ερμηνεία στο φαινόμενο του πολυδιαφημισμένου «Φωτισμού των Σλάβων».

Κάποτε οι ερευνητές επιδιώκουν να εξάρουν ορισμένα σημεία με βάση ένα πλαίσιο που χαράσσεται ερήμην της ιστορικής πραγματικότητας[11], έστω κι αν η αφετηρία της σκέψης τους εντοπίζεται σε ιστορικά ίχνη. Ένα τέτοιο μεγάλο ζήτημα που δεν έχει, κατά τη γνώμη μου, ερμηνευτεί ικανοποιητικά είναι το ζήτημα που τίθεται στο πλαίσιο των ορίων αυτής της ανακοίνωσης.

Είναι το γενικό ζήτημα της μετάφρασης των κειμένων από τα Ελληνικά στα Σλαβικά, ο χρόνος, ο τόπος και οι συνθήκες που συνελήφθη και πραγματοποιήθηκε το σπουδαίο αυτό έργο. Το ζήτημα αυτό δεν αντιμετωπίζεται με ευκαιριακές λύσεις του τύπου των μοναστηριακών απομακρυσμένων από το κέντρο του Βυζαντίου «σκριπτορίων», αφού η «μετάφραση» ως ένα μεγάλο σχέδιο λειτουργίας δεν μπορεί να νοηθεί ως απλή δραστηριότητα που συντελείται σ' έναν μεμονωμένο χώρο, αλλά ως οργανωμένο σύστημα παιδείας που ασκείται κάτω από όρους διαφορετικούς από εκείνους που θεωρήθηκαν ως τις μέρες μας πιο πιθανοί.

Είναι αδιαμφισβήτητο γεγονός, ότι ο Κωνσταντίνος με τον τίτλο του «φιλοσόφου»[12], που αντιπροσωπεύει μια καθολική αποδοχή από το κοινωνικό σύνολο των ανθρώπων των γραμμάτων της εποχής, δεν είναι αποκομμένος από το οργανωμένο σύστημα ανώτατης εκπαίδευσης του καιρού του[13], ένα σύστημα που η πρόσληψή του από την εποχή του Fr. Dvornik έχει διαφοροποιηθεί. Η εποχή, κατά την οποία πιστευόταν ότι ο πατριάρχης Φώτιος και η λεγόμενη «Πατριαρχική Σχολή» ήταν το κέντρο της ανώτατης εκπαίδευσης του Βυζαντίου έχει παρέλθει[14], αφού τώρα γνωρίζουμε ότι η οργάνωση ενός τέτοιου ιδρύματος

ματα, συνάντησε δε και άνθρωπο που μιλούσε αυτή τη γλώσσα…». Βλ. και Βίος, Σημειώσεις, σ. 111, σημ. 12, όπου και η όλη προβληματική και η σχετική βιβλιογραφία. Πρβλ. Αντ.-Αιμ. Ν. Ταχιάος, Βυζάντιο – Σλάβοι – Άγιον Όρος,, Θεσσαλονίκη 2006, σ. 151-153.

11 Π.χ. το ζήτημα της καταγωγής και της εκμάθησης της σλαβικής γλώσσας από τους δύο αδελφούς (βλ. A.-E. Tachiaos, Cyril and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs, New York 2001, σ. 19, 162. Βλ. του ίδιου, Βίος, Σημειώσεις, σ. 116, σημ. 8. Βλ. και Φ. Μαλιγκούδης, Ελληνισμός και σλαβικός κόσμος, Θεσσαλονίκη 2006, σ. 127-136). Βλ., επίσης, Αικατερίνης Χριστοφιλοπούλου, Βυζαντινή Ιστορία, B_1 610-867, Αθήναι 1981, σ. 219 και σημ. 1.

12 Ο τίτλος του «φιλοσόφου» δεν αποδίδεται τυχαία στους λογίους-φορείς του. Μετεξελίσσεται στον τίτλο του «υπάτου των φιλοσόφων» και υποδηλώνει το ανώτατο μορφωτικό επίπεδο που κατέχουν οι καθηγητές, οι οποίοι συνδέονται με κάποια συστήματα παροχής ανώτατης παιδείας στο Βυζάντιο, κυρίως από τον 9ο αιώνα και εξής. Βλ. Ihor Ševčenko, "The Definition of Philosophy in the Life of. St. Constantine", Harvard University Press 1956, σ. 449-457. Βλ., επίσης, Fr. Dölger, "Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in byzantinischer Zeit", *Τεσσαρακονταετηρίς Θεοφίλου Βορέα*, τόμ. Α΄, Αθήνα 1940, σ. 125-136 (= ανατ. στον τόμο Fr. Dölger, Byzanz und die europäische Städtenwelt, Darmstadt 1964, σ. 197-208).

13 Βλ. Fr. Dvornik, "La carrière universitaire de Constantin le philosophe", *Byzantinoslavica* 3 (1931) 59-67. Του ίδιου, Byzantine Missions among the Slavs: S.S. Constantine – Cyril and Methodius, Rutgers University Press 1970, σ. 55-72.

14 Βλ. Fr. Dvornik, "Photius et la réorganisation de l' Académie Patriarcale", *Mélanges Paul Peeters*, τόμ.

ήταν υπόθεση της πολιτείας και ότι η ανάμειξη του Φωτίου στο λεγόμενο «Πανεπιστήμιο του Καίσαρα Βάρδα»[15] ήταν ανύπαρκτη. Μια από τις μεγαλύτερες μορφές των σοφών προσωπικοτήτων του 9ου αιώνα, όπως ήταν ο Κωνσταντίνος, δεν ήταν δυνατόν να φτάσει στον ύψιστο βαθμό του διδασκαλικού αξιώματος παρά μόνο σ' ένα οργανωμένο σύστημα παρεχόμενης παιδείας, από το οποίο το Κράτος και η Εκκλησία αντλούσαν τα ανώτερα στελέχη τους.

Ο Κωνσταντίνος, ο «Φιλόσοφος», ανήκει στη χορεία των μεγάλων προσωπικοτήτων του 9ου αιώνα που υπηρέτησαν το Κράτος, προτού επιδιώξουν εκκλησιαστικά αξιώματα.

Ο Ιωάννης Γραμματικός[16], ο Φώτιος[17] ως κοσμικός και ο Λέων ο Φιλόσοφος[18] είναι τα κλασικά παραδείγματα αυτού του επιπέδου κοσμικής δράσης. Ο πρώτος θα ήταν δάσκαλος των άλλων και δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι όλοι τους υπηρέτησαν την πολιτική του κράτους στην ακμή της σταδιοδρομίας τους. Χρησιμοποιήθηκαν από το κράτος για την άσκηση της πολιτικής των αυτοκρατόρων. Είμαστε βέβαιοι ότι μετείχαν σε διπλωματικές αποστολές που απαιτούσαν ευφυΐα και γνώσεις αλλά και γλωσσομάθεια. Ο Κωνσταντίνος γνώριζε Εβραϊκά και Αραβικά[19], όπως πιθανώς και ο προκάτοχός του Λέων ο Φιλόσοφος[20]. Ασφαλώς, και Λατινικά για την επαφή τους με τη Δύση. Γνώριζε, επίσης, τη Σλαβική. Αυτού του είδους η κατάρτιση δεν θα μπορούσε να επιτευχθεί παρά μόνο μέσα σ' ένα σύστημα ειδικής εκπαίδευσης ατόμων με ικανότητες που θα υπηρετούσαν μελλοντικά το κράτος στην άσκηση της Διπλωματίας[21]. Η διάκριση αυτού του συστήματος που επεδίωκε μια άλλου τύπου καριέρα, από εκείνη της εκκλησιαστικής ή μοναστικής σταδιοδρομίας διαφαίνεται στο Curriculum Vitae όλων των μεγάλων μορφών του 9ου αιώνα, αλλά ιδιαίτερα στην περίπτωση

Β΄, *Analecta Bollandiana* 68 (1950) 108κ.ε.

15 Αναλυτικά γι' αυτά τα θέματα και τη σχετική βιβλιογραφία, βλ. Β. Κατσαρός, Ιωάννης Κασταμονίτης. Συμβολή στη μελέτη του βίου, του έργου και της εποχής του, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 163-209.

16 Βλ. Paul Lemerle, Ο πρώτος βυζαντινός ουμανισμός. Σημειώσεις και παρατηρήσεις για την εκπαίδευση και την παιδεία στο Βυζάντιο από τις αρχές ως τον 10ο αιώνα, μτφρ. Μαρία Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, Αθήνα 1981, σ. 124-127 και 372-374, σημ. 133-157.

17 Ό.π., σ. 160 και 392, σημ. 25, 27.

18 Ό.π., σ. 130-134 και 378, σημ. 11-26.

19 Βίος, σ. 55 (κεφ. 6). Στην ηλικία των 24 ετών ο Κωνσταντίνος αποστέλλεται στους Άραβες και συνομιλεί μαζί τους για θεολογικά ζητήματα. Για την αποστολή αυτή και τη σχετική βιβλιογραφία, βλ. Βίος, Σημειώσεις, σ. 103-104, σημ. 1. Ο Κωνσταντίνος έμαθε την εβραϊκή γλώσσα (βλ. Βίος, σ. 60 (κεφ. 8): «Τότε πήρε τον δρόμο του και, όταν έφτασε στη Χερσώνα, έμαθε εκεί την εβραϊκή γλώσσα και γραφή, και μετέφερε τα οκτώ μέρη της Γραμματικής [στην εβραϊκή], απέκτησε δε από αυτό ακόμη περισσότερη γνώση»). Βλ. ό.π., σ. 110, σημ. 9.

20 Βλ. P. Lemerle, ό.π., σ. 131.

21 Βλ. σχετικά Αικατερίνης Χριστοφιλοπούλου, Το πολίτευμα και οι θεσμοί της βυζαντινής αυτοκρατορίας 324-1204. Κράτος, Διοίκηση, Οικονομία, Κοινωνία, Αθήνα 2004, σ. 220-223, όπου και η βασική βιβλιογραφία. Βλ., ακόμη, S. Lambakis – Maria Leontsini – T. Lounghis – Vasiliki Vlysidou, Byzantine Diplomacy: A Seminar, μτφρ. Norman Russel, Athens 2007.

του Κωνσταντίνου που παραμένει ένας κοσμικός αξιωματούχος μέχρι το τέλος της ζωής του, που τότε μόνο γίνεται μοναχός, όπως συμβαίνει και με πολλούς αυτοκράτορες του Βυζαντίου που λαμβάνουν το «θείο και αγγελικό σχήμα»[22], διαισθανόμενοι το τέλος τους.

Η θεώρηση αυτή μπορεί να στηριχθεί σε δύο βασικούς πυλώνες:

α) στην αδιαμφισβήτητη κοσμική παιδεία του Κωνσταντίνου και

β) στην άμεση επαφή του με την αυτοκρατορική αυλή (επί Θεοκτίστου και Καίσαρα Βάρδα) μέχρι το τέλος της ζωής του. Ο ίδιος στον «Βίο» του ομολογεί: «Από εδώ και πέρα δεν θα είμαι υπηρέτης ούτε του αυτοκράτορα ούτε κανενός άλλου επί γης»[23].

Με άλλα λόγια, ο Κωνσταντίνος σταδιοδρόμησε στην υπηρεσία του Κράτους στην πρωτεύουσα του Βυζαντίου, έφτασε στον ύψιστο βαθμό αναγνώρισης «κοσμικού διδασκάλου» (Φιλόσοφος) και δεν ήταν παρά ένας ικανότατος διπλωμάτης, όπως οι προγενέστεροι δάσκαλοί του Φώτιος[24] και Λέων ο Μαθηματικός[25]. Οι αποστολές του δεν ήταν σχέδια της Εκκλησίας, όπως συνήθως υποστηρίζεται, αλλά εξυπηρετούσαν την εξωτερική πολιτική του Βυζαντινού αυτοκράτορα, τόσο στην Ανατολή, όσο και στη Δύση αλλά και προς τον Βορρά. Είναι φυσικό η αυλή του Βυζαντίου να ενδιαφέρεται να προσελκύσει τους Χαζάρους π.χ. από την επιρροή των αλλοθρήσκων της Ανατολής[26] ή να προσεταιριστεί τους «Ρώσους» της Κριμαίας[27] και, ασφαλώς, τα συμφέροντα της εξωτερικής του πολιτικής στη Δύση, όταν αδύναμοι ηγέτες, όπως ο Ραστισλάβος ή ο Κότσελ[28], απευθύνονται πάντα στον αυτοκράτορα

22 Η φόρμουλα «θείο και αγγελικό σχήμα» παραπέμπει στην κουρά και την ένταξη στον μοναχικό βίο. Βλ. σχετικά, Ακολουθία του μεγάλου και αγγελικού μοναχικού σχήματος [Λειτουργικά Βιβλία, 1], έκδ. Ιεράς Βασιλικής και Σταυροπηγιακής Μονής Μαχαιρά, Λευκωσία-Κύπρος 2003.

23 Βίος, σ. 89 (κεφ. 18): Εννοείται η εξάρτηση του Κωνσταντίνου από την κοσμική εξουσία, την αυτοκρατορική αυλή.

24 Βλ. P. Lemerle, ό.π., σ. 156-157 και σ. 392, σημ. 7-15.

25 Παρά το γεγονός ότι δεν μνημονεύεται συμμετοχή του Λέοντος σε διπλωματικές αποστολές του Βυζαντίου προς τους Άραβες, η «εντυπωσιακή... αποστολή εις Βαγδάτην του Ιωάννου Γραμματικού» (βλ. Αικατερίνης Χριστοφιλοπούλου, Βυζαντινή Ιστορία, τόμ. Β΄, σ. 204, σημ. 3) ως επικεφαλής της πρεσβείας του αυτοκράτορα Θεοφίλου προς τον χαλίφη Al-Ma'moûn (βλ. P. Lemerle, ό.π., σ. 125 και 373-374, σημ. 145) και η πρόταση του Άραβα χαλίφη προς τον Βυζαντινό αυτοκράτορα να επιτρέψει στον Λέοντα να διδάξει στο Πανεπιστήμιο της Βαγδάτης (ό.π., σ. 131 και 378, σημ. 13) υποδηλώνει πιθανότατα την προσωπική επαφή του Λέοντα με τον Άραβα χαλίφη, ίσως ως συνοδού του Ιωάννη Γραμματικού στην πρεσβεία του έτους 830 (βλ. V. Katsaros, "Leo the Mathematician: His Literary Presence in Byzantium during the 9th Century", *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times*, επιμ. P. L. Butzer – D. Lohrmann, Basel 1993, σ. 383-398).

26 Για τον σκοπό αυτό ο Θεόφιλος οχύρωσε τη διάβαση του ποταμού Δον (περίπου το 840). Βλ. Gy. Moravcsik, "Beiträge zu der Vita des Slavenapostels Konstantin", *To Honor Roman Jakobson*, II, The Hague 1967, σ. 1373-1374. Πρβλ. Βίος, σ. 63 (κεφ. 9) και σ. 114, σημ. 8.

27 Βλ. Ihor Ševčenko, "The Date and Author of so-called Fragments of Toparcha Gothicus", DOP 25 (1971) 155-157. Βλ., επίσης, Βίος, σ. 47 (κεφ. 12) και σχόλια σ. 126-127, σημ. 2-5.

28 Βλ. και Βίος, σ. 80 (κεφ. 14) και σ. 82 (κεφ. 15)· πρβλ. Βίος, Σημειώσεις, σ. 130-135, όπου στις σημ. 2-10 παρατίθεται αναλυτική βιβλιογραφία για το ζήτημα της αποστολής των δύο αδελφών στη Μοραβία. Χρήσιμα για την ελληνική βιβλιογραφία είναι τα συνοπτικά έργα των Παναγ. Κ. Χρήστου

(και ποτέ στον πατριάρχη) του Βυζαντίου και ζητούν συνδρομή.

Η παλιά θεωρία του Dvornik για την ανάμειξη του Φωτίου στο «σχέδιο φωτισμού των Σλάβων», που επηρέασε και εξακολουθεί να επηρεάζει την έρευνα, φαίνεται να χλωμιάζει μπροστά στη βεβαιότητα ότι τέτοιου είδους προγράμματα ήταν υπόθεση της Αυλής[29]. Τούτο είναι έκδηλο στον «Βίο» του Κωνσταντίνου, όπου ο πατριάρχης δεν φαίνεται πουθενά[30], ενώ ο αυτοκράτορας είναι «πανταχού παρών»[31] στις εντολές και στις αναθέσεις διπλωματικών αποστολών στον Φιλόσοφο, ο οποίος παντού στο κείμενο αναφέρεται με αυτόν και κανέναν άλλο τίτλο[32].

Η έκφραση του πνευματικού κόσμου του Χριστιανισμού αποτελούσε ασφαλώς δέλεαρ

(Κύριλλος και Μεθόδιος οι Θεσσαλονικείς φωτισταί των Σλάβων, Θεσσαλονίκη [2]1988) και Γιάννας Μαλιγκούδη (Η παρουσία του Μεσαιωνικού Ελληνισμού στην Κεντρική Ευρώπη. Το εκπολιτιστικό έργο των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου των Θεσσαλονικέων, Θεσσαλονίκη 1997) κυρίως για την παρακολούθηση της πορείας των αδελφών Κωνσταντίνου και Μεθοδίου προς τη Μοραβία και τη Ρώμη.

29 Για το όλο ζήτημα της εξωτερικής πολιτικής του Βυζαντίου, βλ. Βίος, Σημειώσεις, σ. 159, σημ. 4. Βλ., επίσης, Ελένη Γλύκατζη-Αρβελέρ, Γιατί το Βυζάντιο, Αθήνα [2]2009, σ. 185-186.

30 Η αναφορά, μόνο μια φορά [βλ. Βίος, σ. 51 (κεφ. 4)], του μετέπειτα Πατριάρχου Φωτίου (πρβλ. P. Lemerle, ό.π., σ. 141 και 159) ως διδασκάλου του Κωνσταντίνου παραπέμπει σε εποχή που ο Φώτιος ως κοσμικός διέθετε «κύκλο»μαθητών, έστω ως διδάσκαλος που ποτέ δεν έφερε «τον τίτλο του καθηγητή σε δημόσια εκπαίδευση» (βλ. ό.π., σ. 160). Η άποψη του P. Lemerle ότι ο Φώτιος εργαζόταν «ανεξάρτητα από οποιαδήποτε διδακτική δραστηριότητα» (ό.π., σ. 174) αντιβαίνει προς τα λεγόμενα του ίδιου: «Όταν έμενα στο σπίτι μου, κολυμπούσα μέσα στην πιο τερπνή ευχαρίστηση, βλέποντας τον ζήλο εκείνων που σπούδαζαν (*τῶν μανθανόντων*), τη ζέση εκείνων που έθεταν ερωτήσεις, την προθυμία εκείνων που απαντούσαν... Γιατί τέτοιος ήταν ο *χορός* που σύχναζε στο σπίτι μου» (ό.π., σ. 175). Ο P. Lemerle καταλήγει: «Ήταν ένα είδος ιδιωτικού κύκλου, ένας πνευματικός όμιλος ή ακαδημία, της οποίας ο Φώτιος ήταν η ψυχή, και το σπίτι του η έδρα της». Δεν αποτολμά να χαρακτηρίσει τον «κύκλο» Σχολή ούτε και τη συγγραφική δραστηριότητα του Φωτίου (το *Λεξικόν* και τη *Βιβλιοθήκη*) ως έργα προοριζόμενα για διδακτική χρήση. Ωστόσο, το συμπέρασμα είναι ότι ο Φώτιος «υποδηλώνει ότι <*οἱ μαθηταὶ*> ασχολούνταν {και} με κοσμικές επιστήμες» (ό.π., σ. 177). Όσο για την αναφορά του πατριάρχη Ιωάννου Γραμματικού (βλ. Βίος, σ. 53 (κεφ. 5), δεν δηλώνει τίποτα άλλο από τη σχέση του Κωνσταντίνου με έναν ακόμη από τους τρεις μεγάλους λογίους του 9ου αι. (βλ. Δ. Γόνης, «Ο διάλογος του αγίου Κυρίλλου με τον πρώην πατριάρχη Ιωάννη τον Γραμματικό», *Επιστ. Επετ. Θεολ. Σχ. Πανεπ. Αθηνών, τόμ. ΚΘ΄, Τιμητικόν αφιέρωμα εις Σάββαν Χ. Αγουρίδην*, Αθήναι 1994, σ. 253-264).

31 Βλ. Βίος, σ. 52 (κεφ. 4): «πήγε στην αυτοκράτειρα και της είπε: 'αυτός ο νεαρός φιλόσοφος...'»· σ. 60 (κεφ. 8): «Τότε κάλεσε ο αυτοκράτορας τον Φιλόσοφο...»· σ. 80 (κεφ. 14): «έστειλε [γράμμα] στον αυτοκράτορα Μιχαήλ... ο αυτοκράτορας λοιπόν, αφού συγκάλεσε συμβούλιο, κάλεσε τον Κωνσταντίνο τον φιλόσοφο... ο αυτοκράτορας του απάντησε πάλι μαζί με τον Βάρδα, τον από μητέρα θείο του...»· σ. 89 (κεφ. 18): «Από εδώ και πέρα δεν θα είμαι υπηρέτης ούτε του αυτοκράτορα ούτε και κανενός άλλου επάνω στη γη...» – υπονοείται άρχοντος με εξουσία πάνω στη γη, προφανώς κοσμικού ηγεμόνα.

32 Μέτρησα 87 αναφορές στο κείμενο του «Βίου» με την προσωνυμία φιλόσοφος να αποδίδεται στον Κωνσταντίνο. Για την κοσμική παιδεία του Κωνσταντίνου, βλ. Χ. Παπαγεωργίου, «Μη θεολογικές σπουδές και ενδιαφέροντα του Κωνσταντίνου 'φιλοσόφου', αδελφού Μεθοδίου», *Πρακτικά Συνεδρίου προς τιμήν των αγίων αυταδέλφων Κυρίλλου και Μεθοδίου των Θεσσαλονικέων, φωτιστών των Σλάβων, Θεσσαλονίκη 10-15 Μαΐου 1985*, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 351-357.

από τους ξένους προς τους Βυζαντινούς, αλλά το όνομα του Κωνσταντίνου, που συνδέθηκε με εκείνο του Κυρίλλου[33], ελάχιστα συνδέεται με το Πατριαρχείο. Απεναντίας, η παρουσία του συνδέεται με την κοσμική δράση του Φιλοσόφου, αφού και η καταξίωσή του ως αγίου συνέβη πέρα από τα όρια της επίγειας ζωής του. Ένας βαθιά μορφωμένος διδάσκαλος στην Κωνσταντινούπολη δεν ήταν δυνατόν να μην έχει συλλάβει το δικό του προσωπικό εκπαιδευτικό όραμα που θεωρούσε απαραίτητο για την παιδεία των ανθρώπων που θα ήταν ικανοί να συνεχίσουν τις απαιτητικές υπηρεσίες του κράτους στο επίπεδο των επαφών με αλλόγλωσσους λαούς και διαφορετικούς πολιτισμούς.

Γι' αυτό ο Κωνσταντίνος συγκροτεί τη δική του «Σχολή» με την έγκριση του αυτοκράτορα. Η φράση «καὶ ἐκάθισεν ἐν τῷ Ἀποστόλῳ»[34], όπως και να ερμηνευτεί[35], σημαίνει ότι ο Κωνσταντίνος τοποθετήθηκε σ' έναν χώρο που συνδέεται παραδοσιακά με εκπαιδευτική διαδικασία, για να οργανώσει το δικό του διδακτικό πρόγραμμα, να εφαρμόσει τη διδακτική μέθοδο της προσέγγισης των αλλόγλωσσων λαών και να φέρει τους μαθητές του στο επίπεδο της ικανότητας να κατανοήσουν το όχημα της μετακένωσης του βυζαντινού πολιτισμού στους πολιτισμούς του «άλλου», όπως θα λέγαμε σήμερα.

Η ενότητα του «Βίου» που μας παρουσιάζει τις ασχολίες του Κωνσταντίνου στο συμβατικό «Σχολείο των Αγίων Αποστόλων»[36] δεν απηχεί την απόσυρσή του, όπως υποθέτουν ορισμένοι, στη μοναστική ησυχία – ανεξαρτήτως αν κατά διαστήματα επισκέπτεται τον αδελφό του για αναψυχή ή αν αργότερα τον θέλει ως συντροφιά στα ταξίδια του –, αλλά κρύβει πολύπλοκα

33 Το όνομα Κύριλλος προσαρτάται φυσικά πενήντα ημέρες πριν από τον θάνατό του κατά τη μοναχική μετονομασία του.

34 Βλ. Βίος, σ. 79 (κεφ. 13): «Ο Φιλόσοφος ήρθε στη βασιλεύουσα και αφού συναντήθηκε με τον αυτοκράτορα, ζούσε χωρίς ταραχή, στον ναό των Αγίων Αποστόλων». Η ελληνική απόδοση της φράσης «καθεζόμενος ἐν τῷ ναῷ τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων» αποτελεί μέγα πρόβλημα: α) αν η τοποθέτηση του Κωνσταντίνου ήταν στον ναό των Αγίων Αποστόλων εντός του Παλατιού (βλ. Fr. Dvornik, Byzantine Missions among the Slavs, S.S. Constantine-Cyril and Methodius, Rutgers University Press 1970, σ. 81) ή εκείνου που μαρτυρείται ως σχολείο και στον 12ο αιώνα [βλ. R. Browning, "The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century", *Byzantion* 32 (1962) 176-177 (= var. repr., London 1977, x)· πρβλ. G. Doney, "Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople", *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s. 47:6 (1957) 855-924] και β) αν ο Κωνσταντίνος ανέλαβε διδακτικά καθήκοντα σε υποτιθέμενο ανώτατο ίδρυμα κρατικού χαρακτήρα (βλ. επόμενη σημείωση). Οπωσδήποτε όμως κάποια σπουδαία υπηρεσία της αυλής θα προσέφερε στη νέα του θέση.

35 Βλ. P. Lemerle, ό.π., σ. 140-141 και σ. 382, σημ. 51-55. Β. Κατσαρός, Ιωάννης Κασταμονίτης, σ. 166-167, σημ. 23. Βίος, Σημειώσεις, σ. 129, σημ. 3. Η προσφορά ενός «*καθίσματος*» και μάλιστα στους χώρους ενός ναού εντός του περιβόλου του βυζαντινού παλατιού, όπου ο Κωνσταντίνος θα έβρισκε την ησυχία του, απαλλασσόμενος από τις πρακτικές δυσκολίες και το βάρος των αποστολών, για να αφοσιωθεί στα δικά του προσωπικά ενδιαφέροντα, ίσως σημαίνει κάποια ωφελιμότερη ενασχόληση για την αυτοκρατορική αυλή από τη μοναστική ιδιότητα που του αποδίδουν οι θεολογικές ερμηνείες περί μοναχικής ησυχίας και προσευχής.

36 Β. Κατσαρός, «Προδρομικοί 'θεσμοί' για την οργάνωση της ανώτερης εκπαίδευσης της εποχής των Κομνηνών από την προκομνήνεια περίοδο», στο *Η Αυτοκρατορία σε κρίση (;)· το Βυζάντιο τον 11ο αιώνα (1025-1081), Πρακτικά Διεθνών Συνεδρίων ΙΒΕ / ΕΙΕ*, Αθήνα 2003, σ. 453-454, σημ. 59.

εποπτικά καθήκοντα σε μια Σχολή που προσελκύει και ξένους φοιτητές στα μαθήματα, μαθήματα Διαλεκτικής[37] και Μετάφρασης[38], ό,τι εφόδια χρειάζεται ένας καλός, μορφωμένος διπλωμάτης, για να τον κάνει «δυνατό στον λόγο»[39]. Δείγμα της δικής του διαλεκτικής δεινότητας αναγνωρίζουμε, όταν αντιμετωπίζει τους ετεροδόξους με επιχειρηματολογία που αντλεί από κάθε τομέα επιστημών (από τη Νομική, την Ιατρική, την Ηθική Φιλοσοφία και κάθε χώρο Γνωσιολογίας)[40]. Για τη σημασία που αποδίδει ο ίδιος στη μεταφραστική μέθοδο καταθέτει τις αρχές του, τόσο στον Πρόλογο της Μετάφρασης του Ευαγγελίου που σώθηκε στη σλαβική γλώσσα[41], όσο και στα περιεχόμενα των βιβλίων του που δεν σώθηκαν[42]. Τα «διασκεύασε» (δηλαδή επιμελήθηκε την έκδοσή τους) ο αδελφός του Μεθόδιος, ο οποίος τα διαίρεσε σε 8 λόγους, και εκεί «θα δείτε τη δύναμη του λόγου [τη δοσμένη] από τη Θεία Χάρη, σαν μια φλόγα που καίει και τους αντιπάλους»[43].

Ο *Πρόλογος* στη μετάφραση του Ευαγγελίου είναι ένα κείμενο «μανιφέστο» για την τεχνική της μετάφρασης που ασφαλώς διδασκόταν στον «χορό» των μαθητών-συνεργατών του. Και μόνο αυτές οι λίγες προτάσεις και κρίσεις που μας σώθηκαν[44] θα μπορούσαν να κατατάξουν τον Κωνσταντίνο ανάμεσα στους σπουδαίους θεωρητικούς της μετάφρασης. Τέτοιου

37 Ό,τι δηλαδή σπούδασε ο ίδιος κοντά στον Φώτιο και τον Λέοντα. Βλ. Βίος, σ. 51 (κεφ. 4): «... τη Διαλεκτική και όλα τα φιλοσοφικά μαθήματα... ».

38 Είναι γεγονός ότι η αφήγηση του «Βίου» τοποθετεί τη μεταφραστική ενασχόληση του Κωνσταντίνου αμέσως μετά την εγκατάστασή του σε χώρο συνδεόμενο με τον ναό των Αγίων Αποστόλων. Η απομόνωση «μαζί με τους άλλους συνεργάτες» [Βίος, σ. 80 (κεφ. 14) και Βίος, Σημειώσεις, σ. 137, σημ. 17] δεν σημαίνει μοναστική απομόνωση, σημαίνει συλλογική εργασία με την εποπτεία κάποιου ειδήμονος που «τότε συνέθετε τα γράμματα και άρχισε να γράφει τον ευαγγελικό λόγο» (ό.π., σ. 81). Οπωσδήποτε η φράση «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος...» δεν είναι πρωτότυπος, αποκαλυπτικός γραπτός λόγος του Κωνσταντίνου. Ασφαλώς είναι μεταφραστικός λόγος του Ευαγγελίου του Ιωάννη, το πρώτο δείγμα μετάφρασης σε σύντομο χρονικό διάστημα παραγωγής (Βίος, Σημειώσεις, σ. 139, σημ. 20), που προσφέρει στον αυτοκράτορα το «συνεργείο μετάφρασης» με την εποπτεία του Κωνσταντίνου στην Κωνσταντινούπολη και όχι σε εργαστήρια Μονών της Βιθυνίας, όπως υποθέτουν οι A. C. Lvov και Αντ.-Αιμ. Ταχιάος (βλ. Αντ.-Αιμ. Ταχιάος, Προβλήματα και προοπτικές στην έρευνα, σ. 154 και σημ. 43, 44· πρβλ. του ίδιου, Βίος, Σημειώσεις, σ. 139, σημ. 19).

39 Πρβλ. Βίος, σ. 66 (κεφ. 10): «Όσοι από εσάς λοιπόν είναι δυνατοί στον λόγο, ενώ θα συζητάμε εμείς, αν μεν με καταλαβαίνουν, να λένε ότι έτσι είναι, και εκείνοι πάλι που δεν καταλαβαίνουν, να ρωτούν, και εμείς θα τους απαντούμε», με απόλυτη έκφραση διαλεκτικής λογικής.

40 Ό.π., σ. 66 (κεφ. 10). Βλ. και Βίος, Σημειώσεις, σ. 122, σημ. 4.

41 Ό.π., σ. 140, σημ. 21.

42 Βίος, σ. 73 (κεφ. 10): «Όσοι όμως θελήσετε να αναζητήσετε ολόκληρες τις συζητήσεις αυτών των Αγίων, θα τις βρείτε στα βιβλία του, τα οποία διασκεύασε ο διδάσκαλός μας και Αρχιεπίσκοπος Μεθόδιος, ο αδελφός του Κωνσταντίνου του Φιλοσόφου, ο οποίος τα διαίρεσε σε οκτώ Λόγους».

43 Αυτόθι.

44 Το απόσπασμα δημοσιεύτηκε από τον A. Vaillant, Textes vieux-slaves, première partie: Textes et Glossaire, Paris 1969, σ. 63-64 και Deuxième partie: Traductions et notes, σ. 52-54. Ελληνική μετάφραση Αντ.-Αιμ. Ταχιάου, Βίος, Σημειώσεις, σ. 140, σημ. 21.

είδους κείμενα που κατά τον H. Hunger[45] εμφανίζουν «πλήθος γραμματικών εναλλαγών στην επιλογή των λέξεων και στη σύνταξη ήταν απόρροια της άρτιας εκπαίδευσης. Τη φορμαλιστική αυτή ουμανιστική κατάρτιση την αξίωναν <οι διδάσκαλοι> και από τους Βυζαντινούς διπλωμάτες»[46].

Διπλωμάτες φαίνεται ότι κατάρτιζε στο «Ανώτατο Σχολείο» του ο Κωνσταντίνος ο Φιλόσοφος και φαίνεται ότι την ίδια οργάνωση διδακτικής της μεταφραστικής μεθόδου εφάρμοζε και στις αποστολές του στη Μοραβία και μετά στην Παννονία[47], όπου το κήρυγμα των αδελφών στα πλήθη υποχωρεί σε σημασία μπροστά στην οργάνωση στις χώρες αυτές ειδικών «σχολείων», με συστηματική μεταφορά εκπαίδευσης στον ερμηνευτικό λόγο, ασκώντας τους «νέους διδασκάλους-μεταφραστές» που θα διέδιδαν το νόημα της διδαχής τους στο πλήθος, για κείμενα που οι μεταφράσεις τους πραγματοποιήθηκαν αρχικά στην Κωνσταντινούπολη.

Το μεταφραστικό έργο, για να συντελεστεί, χρειάζεται χρόνο, μόχθο και ειδικά βιβλία που θα υπήρχαν σ' ένα καλά οργανωμένο Τμήμα Εργαστηρίου ή Σχολής που κατάρτιζε τους μελλοντικούς μεταφραστές με εφόδια που θα τους επέτρεπαν να μετακενώσουν τον βυζαντινό στον «ξένο» πολιτισμό. Αυτό ήταν το όραμα του Κωνσταντίνου Φιλοσόφου και η προσπάθειά του στο βάθος της πολιτικής επιλογής του Βυζαντίου· να επιβάλει το δικαίωμα του Σλαβόφωνου κόσμου να εκφράζεται ελεύθερα στη γλώσσα του, χωρίς τις δεσμεύσεις της «τριγλωσσίας»[48] και τους φραγμούς των ιερών γλωσσών. Γι' αυτόν τον στόχο, τόσο η Κωνσταντινούπολη, όσο και η Ρώμη βοηθούσαν τον ίδιο για την επιτέλεση του σκοπού του. Κι αυτό το πέτυχε μέσα από δύσκολες περιπέτειες, σ' ένα ρευστό ιστορικό περιβάλλον. Αυτή, άλλωστε, είναι η τέλεια διδασκαλία στην ιστορία των πολιτισμών της ανθρωπότητας· η ανθρωπιστική μετακένωση της παιδείας, παραμερίζοντας κάθε εμπόδιο που γνώριζε ότι ορθώνει η βαρβαρότητα, η έλλειψη δηλαδή γραμματικοσυντακτικής και λεκτικής παιδείας και όχι η νοοτροπία και ο πολιτισμός του «άλλου».

45 Βλ. H. Hunger, Βυζαντινή Λογοτεχνία. Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών, τόμ. Β΄ (κεφ. 6, Φιλολογία, μτφρ. Γ. Χ. Μακρή), Αθήνα 1992, σ. 375.

46 Αυτόθι.

47 Εννοείται ότι στις χώρες αυτές υπήρχε κάποιο σύστημα στοιχειώδους εκπαίδευσης, βλ. Βίος, Σημειώσεις, σ. 148, σημ. 18.

48 Για το δόγμα της τριγλωσσίας, βλ. Γιάννας Μαλιγκούδη, Η παρουσία του Μεσαιωνικού Ελληνισμού στην Κεντρική Ευρώπη, σ. 16 και σημ. 39, 40. Πρβλ. Βίος, Σημειώσεις, σ. 150, σημ. 6.

The translation "Laboratory" of the Philosopher Constantine" in the Church of the Holy Apostles in Constantinople

SUMMARY

The translation work of Constantine Cyril the Philosopher and his brother Methodius is amazing in quantity and quality and adds to the suspicion that this work could not possibly be done en route but through a permanent organisation of a special translation center with partners initiated into the secrets of the creation of this great work. This paper aims to clarify some points of interest and seeks solutions for the area in which such a great project was organised.

Empire, Papacy and Gentes in the Earliest Vitae of St. Constantine - Cyril and St. Methodius

Angel Nikolov (Sofia)

When Kliment, Naum and Angelarius, three of the closest disciples of St Cyril the Philosopher and St Methodius, arrived in the Bulgarian capital of Pliska in 886, they brought with them not only the first Slavic translations of the service books and most of the Bible but also the ample political experience accumulated by the Slavic Apostles in the course of their dealings with the Papacy, the Frankish Empire and Byzantium. For Boris-Michael, the newly converted Bulgarian ruler, who followed closely the controversies and rivalries among those powers struggling for supremacy over the Slavs in Southeastern and Central Europe, it was a huge asset to gain knowledge of the political concepts, informed by religion and fostered by Constantine and Methodius in the circles of their disciples.

As noted by Theophylact of Ochrid, Boris-Michael "was seized by a great desire to talk to them every day, to learn from them about ancient histories and the lives of the Saints, and through their mouths to read the scriptures" [FGHB XI/2:30; Petkov 2008:149]. We could assume that the reference to the "lives of the Saints" in Theophylact is just an irrelevant banality, which hardly deserves any attention. However, there are reasons to believe that in this case the subject of those conversations were primarily the doings of Cyril and Methodius as described in their extensive lives.

As remarked by Riccardo Picchio, a typical feature of the "Cyril and Methodius' ideology" is embodied in the idea, that God's grace continues to spread indefinitely among humanity and finds its expression in the activities of God-chosen and God-inspired men (martyrs,

Church Fathers, teachers), who are the true successors of the salvation mission undertaken by the Apostles of Christ [Picchio 1993:218-221]. This idea allowed the first Slavic teachers to construct a dynamic theory of the history of humankind, which couples the traditional idea of the succession of world empires with the notion of the greatness of the peoples which have acquired their own script and God worship in their own language.

According to the *Extensive Life of Cyril*, during his dispute with the Jews in the court of the Khazar qagan, the Saint commented on an image described in Nebuchadnezzar's dream of *a head of gold, his breast and his arms of silver, his belly and his thighs of brass, his legs of iron, his feet part of iron and part of clay*, an image interpreted in the Book of the Prophet Daniel as the successive alternation of the four earthly kingdoms – golden, silver, copper and iron (Dan 2:31-47).

"So what do you think: which is the iron kingdom of which Daniel speaks in the dream?" – "That of Rome", they responded. The philosopher asked them again: "And the rock that broke off from the mountain without (the help of) human hands, who is he?" They replied to him: "The Anointed." And then they asked him: "If we assumed, following the prophets and other arguments, that he has already come, as you say, why is it that the Empire of Rome still yields power?" The Philosopher replied: "It no longer exists but has passed away like all the rest, according to the image; our Empire is not that of Rome but that of Christ, as the Prophet said, "God shall set up a kingdom which shall never be destroyed, nor shall the sovereignty thereof be left to other people; but it shall break in pieces and consume all these kingdoms, and it shall stand for ever" (Dan. 2:44). Is not the Christian kingdom [which exists] now called by the name of Christ? The Romans worshipped idols. But the others [the Christians], whether of one nation or another, or of one race or another, govern in the name of Christ [VC:131].

As this interpretation indicates, the Slavic Apostles' starting point was that the former pagan Roman Empire was superseded by the Kingdom of Christ, whose role was to prepare mankind for the Second Coming and to spread the Christian faith to the utmost bounds of the earth. According to M. Anastos, this interpretation of Dan. 2 "may stem in part from Latin sources, which themselves must have been dependent upon several strands of Byzantine exegetical tradition. Nevertheless, though it is possible that the VC on this point may have had some contact with Latin currents of thought, it is obvious that behind Andrew [of Caesarea], Arethas [of Caesarea], Autpertus [of Beneventum], and their imitators in this regard lay a number of axioms of Byzantine political theory, which, when logically applied, abundantly sanctioned the description of the Byzantine Empire as the Kingdom of Christ" [Anastos 1954:29].

As to the nature of the Christian empire, the *Extensive Life of Methodius* depicts it as a kind

of union between two supreme powers: the spiritual, whose embodiment (though not its sole representative) is the Roman Pontiff, and the secular, which is vested in the "Greek Tsar". The tsar of the Greeks occupies the throne of the Christian empire by virtue of his devotion to the true faith and the Church. The supreme expression of this time-honoured union between the two powers is the ecumenical councils held by the Christian Emperors and the Papacy [VM:197-198].

Set in the context of the idea of the perpetual spread of grace, this "ecumenical cooperation" [Picchio 1993:241] between the Church and the secular power of the "Greek Emperors" was not, in practical terms, regarded as the one and only possible form of carrying into effect God's providence for the salvation of humanity. The logic of this allows for the possibility that the Emperors of the Greeks should cede their ecumenical duties to the rulers of other "great" people chosen by God to accomplish, in unity with the Church, the eschatological mission of the Christian empire.

By refraining from the use of the formal title of the Byzantine *Basileus* as "Emperor of the Romans", a dignity reflecting the idea of the universal power of the rulers of Constantinople, the compilers of the lives of the two Slavic teachers draw a distinction between the ideal Kingdom of Christ (whose bounds do not and cannot coincide with the limits of any polity) and the actual bearer of supreme power who is addressed with the title "Emperor of the Greeks". Thus it is the people who have adopted Christianity and among which God chooses the Christian Emperors that become the subject of world history; therefore, the unity of the Christian empire cannot be achieved through the destruction of all "ethnic states" and their subjugation to a single earthly empire – a view which lay at the heart of Byzantine political ideology and which found its official expression during the reign of Basil I.

It is exactly the idea of the ecumenical Church, supported and defended by the Christian Emperors, as the embodiment of the unity of the polycentric Christian empire that constitutes one of the characteristic features of the "Cyril and Methodius ideology". Naturally, such a view was embraced by a number of influential Church Fathers. However, its establishment among Cyril and Methodius' disciples could be regarded as the outcome of the clash between the traditional Byzantine claims to world dominance and the active policy of the Papacy during the 60s and 70s of the 9th century aimed at reaffirming the ecclesiastical primacy of Rome over Constantinople, which enjoyed the support of the Frankish Emperors.

As it was pointed out already, a long time ago M. Anastos allowed for the possibility that the *Extensive Life of Cyril* was influenced by some "Latin sources". However, the scholar made no attempt to identify the actual channels through which such influences could have reached the circle of Cyril and Methodius and their disciples. Here we would like to draw the attention to a typical example of the peculiar political and historical concepts which blossomed in

the course of the cooperation between the Frankish empire and the Papacy.

What I am referring to is the letter of Frankish Emperor Louis II to Emperor Basil I of 871, in which he argues that there is one Christian empire, i.e. the Church, and no secular ruler, neither the Frankish ("Roman") nor the Byzantine ("Greek") Emperor could have sole power over it:

"Because there is only one Kingdom of the Father, the Son and the Holy Spirit, part of which is the church, established on earth, which God decreed to be ruled neither solely by you, nor solely by me" [Ludovici ep.:387].

While challenging the exclusive right of the rulers of Constantinople over the title of "Basileus", the Frankish Emperor points out that, like his great grandfather Charlemagne, he was crowned by the Pope as "Emperor of the Romans" and argues in favour of the political hegemony of the Franks in the Christian world; he reiterates also that the title "Basileus" has been held in various places and at various times by a number of rulers and, in Constantinople itself, representatives of different nations – Spaniards, Isaurians, Khazars, have been proclaimed Emperors [Ludovici ep.:388].

We should bear in mind that the most likely author of this "programmatic" letter was the papal secretary of many years Anasthasius the Librarian, a personal friend and admirer of Constantine the Philosopher, whose name is mentioned in the extensive life of the Saint [VC:140]. The considerable role of Anasthasius in the relations between the Papacy and Byzantium and his frequently attested positive attitude towards the work of the Slavic Apostles allows us to assume that his views must have exercised certain influence over Archbishop Methodius and his disciples.

The closest followers of the first Slavic teachers were familiar with the position of the Papacy on the matter of the official title of the Byzantine Emperor and were aware of the impact of this hotly contested issue on the relations between Byzantium and the West. Therefore the consistent designation of the empire's subjects as "Greeks" in the Lives of Cyril and Methodius, also when making reference to the official title of the Byzantine Emperor, cannot be regarded as a coincidence [Litavrin 1986:105; Nikolov 2007].

It is true that although the compiler of Cyril's Vita does not fully equate the Christian empire with the "Empire of the Greeks", he champions the idea of the grandeur, might and universal mission of Byzantium. Thus, the Khazar envoys address Emperor Michael III with the words "you are a great people and rule an empire from God" [VC:126]. Again in the Life of Cyril, in the true spirit of Byzantine political theory, the power of the "Greek Emperor" is presented as universal, which is borne out by the words ascribed to an adviser to the Khazar Kagan: "As God gave the Christian Emperor power over all people and perfect wisdom, so he gave those faith, without which no one can live an eternal life" [VC:134]. With regard to

Basil I's decision to summon Methodius to Constantinople, the author of Methodius's vita quotes Proverbs 21:1 "the king's heart is in the hand of God", reinforcing the meaning of the Biblical quotation by adding to it the word "always", thus stressing the infallibility of the Emperor as God's Vicar on Earth [Anastos 1954:14-17].

All this led Milton Anastos at some point to conclude that "the authors of the extant lives of Constantine and Methodius… accepted the traditional Byzantine notions of the imperial office without question" [Anastos 1954:14]. The analysis of the broader political ideas about the nature of the earthly empire in the two oldest vitae of Cyril and Methodius reveals that here, under the influence of Western political thought at the time of the first Slavic teachers' stay in Rome in 868-869 AD, the Byzantine clichés about the position of the Emperor combine with the notion of the greatness (and thus of the special historical role) of every nation, honoured to receive its own script:

"God, who wants everyone to attain knowledge of the truth and to ascend to higher dignity, when he saw your faith… revealed now, in our time, letters in your language – a thing which had never happened before, apart from the first times – so that you too could join the great people who worship God in their own language" [VC:136].

It is precisely the idea of the high dignity of all Christian people as members of God's family, which stands above any earthly power (cf. Ephesians 2:19: "now therefore you are no more strangers and foreigners, but fellow citizens with the Saints, and of the household of God"), that is at the heart of the rather paradoxical (according to Ihor Ševčenko's definition) "spirit of friendliness and equality" [Ševčenko 1964:226], so typical of Cyril and Methodius's mission.

Works Cited

Anastos 1954 = Anastos, M. Political Theory in the Lives of the Slavic Saints Constantine and Methodius. – Harvard Slavic Studies, II (1954), 11-38.

FGHB IX/2 = Fontes Graeci Historiae Bulgaricae. T. IX. Theophylacti Achridensis, archiepiscopi Bulgariae, Scripta ad historiam Bulgariae pertinentia. Secunda pars. Vita S. Clementis Achridensis, Historia martyrii XV martyrum Tiberiupolitanorum, Epistulae, Carmen ad Nicephorum Bryennium, Pars expositionis in epistulam Pauli apostoli ad Romanos. Elaboravit I. Iliev. Sedicae, 1994.

Litavrin 1986 = Литаврин, Г. Представления "варваров" о Византии и византийцах в VI – X вв. – Византийский временник, 46 (1986), 100-108.

Ludovici ep. = Ludovici II. Imperatoris epistola ad Basilium I. Imperatorem

Constantinopolitanum missa. Rec. W. Henze. – Monumenta Germaniae Historica. Epistolae, VII (= Epistolae Karolini Aevi, V). Berolini, 1928, 385-394.

Nikolov 2007 = Nikolov, A. Empire of the Romans or Tsardom of the Greeks? The Image of Byzantium in the Earliest Slavonic Translations from Greek. – Byzantinoslavica, 65 (2007), 31-39.

Petkov 2008 = Petkov, K. The Voices of Medieval Bulgaria, Seventh-Fifteenth Century: The Records of a Bygone Culture (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450-1450). Leiden and Boston, 2008.

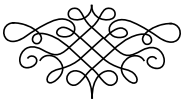
Picchio 1993 = Пикио, Р. Православното славянство и старобългарската културна традиция. София, 1993.

Ševčenko 1964 = Ševčenko, I. Three Paradoxes of the Cyrilo-Methodian Mission. – Slavic Review, 23 (1964), 220-236.

VC = Extensive Life of St. Cyril. – in: Климент Охридски. Съчинения. Т. III. Пространни жития на Кирил и Методий. Подготвили за печат Б. Ангелов и Хр. Кодов. София, 1973, 30-159.

VM = Extensive Life of St. Methodius. – in: Климент Охридски. Съчинения. Т. III. Пространни жития на Кирил и Методий. Подготвили за печат Б. Ангелов и Хр. Кодов. София, 1973, 160-212.

The Church in Serbia at the Time of Cyrilo - Methodian Mission in Moravia*



Predrag Komatina, PhD, Research Associate
Institute for Byzantine Studies of the Serbian Academy of Sciences and Arts
Belgrade, Serbia

The two accounts of Porphyrogenitus on the Christianization of the Serbs. As it is well known, there are conflicting data in the sources about the Christianization of the Serbs. The very same author and the principal source for that question, the Emperor Constantine VII Porphyrogenitus (913–959), gives two different accounts on how the Serbs were baptized. One account states they were baptized at the time of the Emperor Heraclius (610–641) by the priests that the Emperor brought from Rome,[1] another states that they were baptized at the time of the Emperor Basil I (867–886) by the priests that he sent from Constantinople.[2]

* This article is part of the project "Tradition, innovation and identity in the Byzantine world" (no. 177032), supported by the Ministry of Education, Science and Technological development of the Republic of Serbia.

1 *Constantine Porphyrogenitus*, *De administrando imperio* I, edd. Gy. Moravcsik, R. J. H. Jenkins, Corpus Fontium Historiae Byzantinae (CFHB) 1, Washington 1967², § 32.21–29.

2 *De administrando imperio* I, § 29.54–84; *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur liber quo Vita Basilii Imperatoris amplectitur*, ed. I. Ševčenko, CFHB 42, Berolini 2011, § 54.1–35.
On Porphyrogenitus' acounts on the Christianization of the Serbs and Croats, with relevant bibliography, cf. P. Komatina, *Crkvena politika Vizantije od kraja ikonoborstva do smrti cara Vasilija I*, Beograd 2013, 261–285; T. Živković, «On the Baptism of the Serbs and the Croats in the Time of Basil I (867–889)», Studia Slavica et Balcanica Petropolitana 1/13 (2013) 35–38.

The time of the conversion of the Serbs according to the second account is the time of the Cyrilo-Methodian mission in Moravia. But, my oppinion is that there was no mission sent by the Emperor Basil I to convert the Serbs. The whole story on that, which is to be found in the 29th chapter of the *De administrando imperio* and the 54th chapter of the *Vita Basilii*, Porphyrogenitus based on the story he found in the *Tactica* of his father Leo VI (886–912), that Basil I *graecized* and baptized the Slavs.[3] Porphyrogenitus misunderstood and misinterpreted the story, for it dealt with the Slavs of Greece, and used it in the context of the Serbs and Croats.[4]

On the other hand, there are traces that suggest a strong influence of the Church of Rome among the Serbs in the earliest times of their history as Christians. These traces are reflected primarily in the Latin origin of some of the most important terms of Christian terminology in the Serbian language, in Latin architectural features of the oldest known Serbian churches, as well as in toponymy.[5] We should also add something that has not been noted in historiography so far – there are remains of some of the Latin holidays in the Serbian folk calendar, such as Vidovdan – St. Vitus' Day (June 15), Miholjdan – Michaelmas (September 29) and Mratinjdan – St. Martin's Day (November 11), which the Serbian Orthodox church doesn't celebrate today, and which in the Middle Ages were not part of the liturgical practices of the Byzantine church.[6]

3 *The Taktika of Leo VI*, ed. G. T. Dennis, CFHB 49, Washington 2010, 18.453–457.

4 Komatina, *Crkvena politika*, 283–285.

5 K. Jireček, J. Radonić, *Istorija Srba* I, Beograd 1952, 98; K. Jireček, *Romani u gradovima Dalmacije*, Zbornik Konstantina Jirečeka II, Beograd 1962, 41; F. Dvornik, *Byzantine Missions among the Slavs. SS Constantine-Cyril and Methodius*, New Jersey 1970, 37–39; J. Kalić, «Crkvene prilike u srpskim zemljama do stvaranja arhiepiskopije 1219.», Evropa i Srbi. Srednji vek, Beograd 2006, 114–115; *Istorija srpskog naroda* I, Beograd 1981, 152 (S. Ćirković); A. Loma, «Sutelica – toponomastički tragovi latinskog hrišćanstva u unutrašnjosti prednemanjićke Srbije», Istorijski glasnik 1–2 (1987) 7–28; Idem, «Rani slojevi hrišćanskih toponima na starosrpskom tlu», Onomatološki prilozi 11 (1990) 1–18; Idem, «Podunavska prapostojbina Slovena: legenda ili istorijska realnost», Južnoslovenski filolog 49 (1993) 187–220; Lj. Maksimović, «Pokrštavanje Srba i Hrvata», Zbornik radova Vizantološkog instituta 35 (1996) 163; T. Živković, *Crkvena organizacija u srpskim zemljama (rani srednji vek)*, Beograd 2004, 131–139; N. Gilbetić, «Early Liturgical History of the Serbs», Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata, III serie, 7 (2010) 87–101.

6 For those holidays in the Latin *Martyrologia* of the 9th century, cf. *S. Adonis archiepiscopi Viennensis Martyrologium cum additamentis*, Patrologia Latina 123, 287, 368–369, 393; *Usuardi monachi Sangermanensis Martyrologium* I, PL 124, 155–156, 517–518, 681–682; *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. J. Dubois, Subsidia Hagiographica 40, Bruxelles 1965, 247, 311, 340; *S. P. N. Notkeri, cognomento Balbuli, monachi Sancti Galli Martyrologium per anni circulum*, PL 131, 1154–1155. On the other hand, the Byzantine *Synaxaria* and *Menologia* of the time do not contain any of those memories on the said dates, cf. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye, Bruxellis 1902, 87.21–90.19, 211.16–216.8, 749.26–752.11; *Menologium Basilii II*, Patrologia Graeca 117, 77, 153–156, 500. The memory of St. Vitus is to be found only in Sicilian and South Italian recensions of Byzantine Synaxaria and Menologia, *Synaxarium CP*, 751.42–43, cf. also LVII–LX; M. Marković, «Kult Svetog Vita (Vida) kod Srba u srednjem veku», Zograf 31 (2006–2007) 38–39, the memory of St. Martin is linked to November 12th, and not November 11th, *Synaxarium*

Evidence from some contemporary sources also gives some information on the influence of the Roman Church among the Slavs on the Eastern side of the Adriatic from the 7th to 9th centuries. In a letter addressed to the Emperor Constantine IV (668–685) concerning the Sixth Ecumenical Council of 680/681, the Pope Agatho (678–681) stated that *many of* (his) *fellow servants* (ie. the Bishops of the Roman Church) *are in the middle of the barbarians – the Lombards and Slavs, as well as the Franks, Goths and Britons*.[7] An episcopal notitia from the mid-8th century, a rare one that describes the territorial jurisdictions of all the five Patriarchates, counts the *Slavs*, along with the Saxons, Gauls, Franks, Illyrians, Lombards, Arabs, Avars, Scythians, as part of the territory under the jurisdiction of the Apostolic See of the *Greater Rome*.[8]

The papal letter of 873. Yet the strongest evidence on the influence of the Roman Church in the early medieval Serbia could be found in a well known letter of Pope John VIII to the Serbian Prince Mutimir in 873. In that letter the Pope wrote the following:

(1) Presbiteri illic absoluti et vagi ex omni loco adventantes quaedam ecclesiastica contra canones oficia peragunt, immo numerosa, cum sint ascephali, scelera contra Dei precepta committunt.

(2) Quapropter ammonemus te, ut progenitorum tuorum secutus morem quantum potes ad Pannonensium reverti studeas diocesin. Et quia illic iam Deo gratias a sede beati Petri apostoli episcopus ordinatus est, ad ipsius pastoralem recurras sollicitudinem.[9]

That is:

The priests there loose and wandering, coming from all sides, occupy some church services against canons, certainly commit many wicked acts against God's rules, for being ***acephali****.*

That is why I warn you that you, following the customs of your ancestors, as much as you can try to get back to the Pannonian Diocese. And since there has just been ordained a bishop, thanks to God, by the See of the Blessed Apostle Peter, place yourself back under his pastoral care.

CP, 217.30–218.28; *Menologium Basilii II*, 156; Ch. Walter, *Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Ashgate 2003, 200–206, while there is not any trace of commemorating St. Michael the Archangel on September 29th.

7 *S. Agathonis papae epistolae*, Patrologia Latina 87, 1226 A; Maksimović, «Pokrštavanje», 171.

8 *Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae episcopatuum*, ed. G. Parthey, Amsterdam 1967², no. 5.2–20, esp. l. 13.

9 *Johannis VIII papae eppistolae*, ed. E. Caspar, Monumenta Germaniae Historica, Eppistolae VII, Eppistolae Karolini aevi V, Berolini 1928, 282.25–30. On the letter, cf. Komatina, *Crkvena politika*, 276–278, with relevant bibliography. The subject has been discussed in another paper recently, Živković, «On the Baptism», 44–46, but with the results with wich I cannot agree.

The presence of the *acephali* priests in the then Serbia testifies about good links that it had with other countries under the spiritual authority of the Roman Church at that time, and its involvement in religious affairs of Western Europe, as the *acephali* priests were well known and very widespread phenomenon throughout the Early Medieval Western Europe.[10] Although at first glance it instigates such a notion, the presence of the *acephali* priests in the then Serbia does not mean at once that at that time there was no episcopal organization in the country. In Western Europe these *acephali* operated in the territory with the ancient and much developed episcopal organization.

The mere presence of the *acephali* in the then Serbia was not the main reason why the Pope addressed a letter to Mutimir. It was just an excuse to Pope to command the Serbian Prince to submit to the spiritual jurisdiction of the new Pannonian Bishop Methodius, presenting it as a necessary disciplinary measure, due to the presence of the *acephali* in the country, their illegal occupation of church offices, and thus caused *wicked acts against God's rules*. Pope's intention was primarily to expand the territory under the jurisdiction of the Bishop Methodius, as the bull of his predecessor Hadrian II *Gloria in excelsis Deo* of 870 confined it to the territories ruled by the Prince of the Pannonian Slavs Kocelj and Moravian Princes Rastislav and Svetopluk.[11]

Letter to the Serbian Prince Mutimir is one of the few letters that Pope sent to a series of rulers and church dignitaries with the political and ecclesiastical influence in Pannonia in May 873, in order to liberate Methodius from his two and a half years long captivity in Swabia and return him to his position as Bishop of Pannonia, to which he was ordained by Pope Hadrian in 870. Letters were sent to the East Frankish King Louis the German, then to his son, the Bavarian King Carloman and to the Southern German Bishops who had claims to spiritual authority over Pannonia and who deprived Methodius of his chair and held him captive – Adalwin of Salzburg, Hermeric of Passau and Anno of Freizing, as well as to the Pannonian Prince Kocelj.[12]

At first glance, it is not clear how the Serbian Prince Mutimir fits into the whole picture and what is his place in the Pope's endeavor. The answer to this question lies within the lines of the Pope's letter addressed on the same occasion to Bishop Paul of Ancona, who was appointed by the Pope as his legate in the entire case surrounding Metodius' release and return

10 Komatina, *Crkvena politika*, 279–280.

11 *Żywoty Konstantyna i Metodego (obszerne)*, ed. T. Lehr-Spławiński, Poznań 1959, M VIII, 109. On the territory under the jurisdiction of bishop Methodius, cf. Đ. Bubalo, K. Mitrović, R. Radić, *Jurisdikcija Katoličke crkve u Sremu*, Beograd 2010, 32–35.

12 *Johannis VIII epp*., 280.18–286.36.

to the Diocese, and by whom he sent all the other above-mentioned letters, including that to Mutimir. In the letter to Paul, the Pope points out that the Apostolic See in the days of old used to perform the consecrations, appointments and overthrows *not only in Italy and certain provinces of the West, but also within the overall boundaries of Illyricum*.[13] These words reflect the Pope's intention to extend the jurisdiction of Methodius' Episcopal See, which originally encompassed Pannonia and Moravia, to the parts of Illyricum, where Mutimir's Serbia was located. The Pope's intention, which was only insinuated in the letter to Paul, got its full expression in the letter to Mutimir, with an open command to place himself under the spiritual jurisdiction of the new Pannonian Bishop. The formal justification for this act the Pope found in historical reasons and because of that he *reminds* Mutimir to *return* to the Pannonian Diocese and the pastoral care of its Bishop, *following the custom of his ancestors*. Namely, the ancient Syrmium, whose Episcopal See Methodius has been occupying at least formally, was, as the capital of the Roman Province of Pannonia Secunda and the Diocese of Pannonia in the 4th century, also a major ecclesiastical center of the whole of Illyricum, until it was divided in 380 with the separation of Eastern Illyricum, with Thessalonica then becoming its religious center.[14] Calling upon Mutimir to *return* to the spiritual power of the Pannonian Diocese, the Pope had in mind this distant past, and referring to *the custom of his ancestors*, the Pope did not think of Mutimir's biological ancestors, the previous Serbian rulers, but in general of the people who in those days of old inhabited the area that in the 9th century was within the borders of Mutimir's Serbia.

Strife for expanding the jurisdiction of the new Pannonian Bishop to the parts of Illyricum in 873 had the very specific meaning. According to the decisions of the Council of Constantinople in 870, the Roman Church lost its jurisdiction over Bulgaria and the Patriarchate of Constantinople then carried out the organization of the church in that country based on its own principles.[15] Throughout his pontificate, between 872 and 882, Pope John VIII led an active policy in order to restore his spiritual authority over Bulgaria.[16] After losing Bulgaria in 870, Serbia became the easternmost area of jurisdiction of the Roman Church, and Methodius' Pannonian Diocese was Rome's most important spiritual center in the area of Central and Eastern Europe. Expanding Methodius' Diocese to Serbia could help the Roman Church to largely regain influence in the area of the ancient Illyricum that it lost by leaving Bulgaria.

From the letter of Pope John VIII to the Prince Mutimir in 873, it is clear that Serbia was

13 *Johannis VIII epp*., 284.8–11.
14 Cf. Bubalo, *Jurisdikcija*, 14–15, 21–22.
15 Komatina, *Crkvena politika*, 236–251.
16 Komatina, *Crkvena politika*, 252–260; L. Simeonova, *Diplomacy of the Letter and the Cross. Photios, Bulgaria and the Papacy, 860s-880s*, Amsterdam 1998, 296–330.

a Christian country, where existed church services and offices, where the *acephali* priests operated, as well as across Western Europe at the time, a country with a long Christian tradition, in the eyes of the Pope even unbroken since the Roman times. How was it possible then that such a country be just simply placed under the jurisdiction of a newly created Diocese? Was not there any unit of church organization whose rights would have been violated by this act?

The Pope was absolutely silent about such a unit. It is important to emphasize that in this, as in other letters of May 873, Pope treated Methodius as the Pannonian Bishop, not as the Archbishop.[17] The fact that the Pope calls Mutimir to be placed under the *pastoral care* of the Pannonian *Bishop* leads to the conclusion that in the Mutimir's Serbia of the time there was no local bishop. How much is this conclusion certain, as the country, as just mentioned, was a Christian one and involved in all religious streams of Christian Europe?

There were in Europe of the 9th century known examples of the existence and activity of the Christian church in a specific territory without any Bishop residing in it. One such case was Pannonia itself between 796 and the inauguration of Methodius in 870, during which time the Christian church operated in Pannonia under the spiritual authority of the Archbishop of Salzburg, which was the reason why Archbishop Adalwin and his suffragans, the Bavarian bishops, challenged the appointment of Methodius and kept him in captivity from 870 until 873, and thus entered into a conflict even with the Pope.[18]

Obviously, the Pope intended to subdue Serbia to the Pannonian Bishopric of Methodius in the same way as the Principality of the Pannonian Slavs and Moravia, ignoring the possible rights of some other Diocese over it, as he ignored the rights the Archdiocese of Salzburg had over Pannonia. However, with Serbia, it was not that simple, and, in order to carry out his intention, the Pope had to find a formal reason in the unsettled conditions in its church caused by the presence of *acephali* priests and formal justification in the ancient rights of the Pannonian Diocese for the primacy over Illyricum, in whose territory Mutimir's Serbia was situated.

The outcome in the 870-ies. It is not known whether the Pope's intentions were realized, did the Serbian Prince act according to his will and command and *returned to the pastoral care of the Pannonian Bishop*. Methodius was in 873, thanks to Pope John VIII, restored to his episcopal position and his Episcopal See in Mosaburg on Lake Balaton, the capital of the prince Kocelj, but soon, most probably around 875, perhaps due to Kocelj's death, he was

17 Komatina, *Crkvena politika*, 335–336, n. 514; Bubalo, *Jurisdikcija*, 32–35.
18 Cf. Komatina, *Crkvena politika*, 335–337, with relevant bibliography.

forced to go further north to Moravia, where he was warmly received by Prince Svetopluk. Further activity of Methodius and his hard work in creating the *Slavic Church* would be linked to Moravia and its capital Višegrad, where Methodius resided until his death in 885.[19] Based on the current knowledge about relationships between Methodius' activity in Pannonia and Moravia between 873 and 885, and Serbia, it is not at all certain that Mutimir obeyed to the Pope's will and subjugated to the spiritual authority of the first Slavic Bishop.

The development of the church conditions in Serbia took a completely different direction. In the second charter of the Emperor Basil II (976–1025) to the Archbishopric of Ochrid in 1020, there was mentioned a Bishopric of Ras in Serbia as one of the Dioceses that belonged to the Bulgarian church during the time of Emperor Peter (927–969).[20] Therefore, the reign of this Bulgarian Emperor is a *terminus ante quem* for the inclusion of the Diocese of Ras within the jurisdiction of the Bulgarian church.[21] When the church in Serbia could become part of the Bulgarian church before the mid-10th century? Having regained jurisdiction over Bulgaria in 870 from the Roman Church, the Patriarchate of Constantinople established the church organization in Bulgaria according to its own principles. The territory of Bulgaria was divided into a number of Metropolitanates that were fully part of the Patriarchate, one of them being the Metropolitanate of Morava, in the valley of the Great Morava and Danube, in the westernmost part of the then Bulgarian state, on the border with Serbia.[22] On the other hand, after gaining ecclesiastical authority over Bulgaria in 870, the Byzantine state and church ruling circles, led by Emperor Basil I, began to implement a policy of further territorial expansion of the jurisdictional area of the Patriarchate of Constantinople. Thus, in the decade between 870 and 880, within its borders were included, along with Bulgaria, the areas of the Khazars and the Russians and the island of Cyprus. Using his undisputed political influence during that decade in Dalmatia and Croatia, Emperor Basil attempted to submit the church of those countries to the Patriarchate of Constantinople as well.[23] This latter attempt, however, did not bring lasting results, as the Dalmatian and Croatian Bishops in 879 renewed

19 Cf. Komatina, *Crkvena politika*, 338–344, with relevant bibliography.

20 H. Gelzer, «Ungedruckte und wenig bekannte Bistümverzeichnisse der orientalischen Kirche II», Byzantinische Zeitschrift 2 (1893) 44.17–45.13.

21 I. Ravić, *Crkva i država u srpskim zemljama od XI do XIII veka*, Beograd 2013 (unpublished doctoral dissertation), 50.

22 Komatina, *Crkvena politika*, 241–251. The Metropolitanate of Morava was at that time headed by Metropolitan Agathon, who was envoy of the Emperor Basil I to the court of Louis the German in 873, and took part in the Photius' Council of Constantinople in 879/880, P. Komatina, «Moravski episkop Agaton na Fotijevom saboru 879/880. g.», Srpska teologija danas 2009. Prvi godišnji simposion, Beograd 2010, 363–367; Idem, *Crkvena politika*, 250–251.

23 Komatina, *Crkvena politika*, 303–319.

their allegiance to the Pope of Rome.[24] It is really hard to believe that in the circumstances of absolute political and spiritual domination of the Byzantine Emperor Basil I in the entire Balkans in the period between 870 and 880, the Serbian Prince Mutimir, otherwise always under the undisputed political authority of Constantinople, could escape the fate of stronger binding to the Byzantine church. Is it not possible that it was then, that, by the decision of the Emperor Basil, the Church in Serbia was linked to the Church in Bulgaria, then within the Patriarchate of Constantinople, either by being annexed to the Metropolitanate of Morava as its westernmost ecclesiastical unit, or in some other way? Relationships between the Serbian prince Mutimir and the Bulgarian Prince Boris Michael were friendly at that time, so that political circumstances would not constitute an obstacle to such a step.[25] When, after the Council of Constantinople in 880, the Church in Bulgaria became autocephalous in relation to the Patriarchate of Constantinople, the Church of the Principality of Serbia become a part of it, which it remained until 1218/1219 and the creation of the autocephalous Serbian Archbishopric, thanks to St. Sava.[26] However, all this still remains in the domain of hypotheses. What is certain on the basis of what has been exposed here is that Serbia became familiar with the work of the *brothers of Thessalonica*, Cyril and Methodius, at all probability indirectly, via Bulgaria, after Methodius' disciples got there in 886, after his death, and not directly, as it was envisioned by Pope John VIII at the time when he wrote to the Prince Mutimir in the year 873.

24 Komatina, *Crkvena politika*, 318–319; P. Komatina, *Dalmatian Bishops at the Council of Nicaea in 787 and the status of the Dalmatian Church in the 8th and 9th centuries*, The Treaty of Aachen, AD 812: The Origins and Impact on the Region between the Adriatic, Central, and Southeastern Europe, Zagreb – Zadar (in print), with relevant bibliography. Cf. also, Živković, «On the Baptism», 41–43.

25 According to *De administrando imperio* I, § 32.38–65, two wars were waged between Serbia and Bulgaria in the mid-9th century. Then peace was established and afterwards, during an internal strife, the Serbian Prince Mutimir exiled his two brothers, Strojimir and Gojnik, to Bulgaria, where at that time Boris Michael was ruling. Cf. T. Živković, *Portreti srpskih vladara (IX–XII vek)*, Beograd 2006, 24–26.

26 Ravić, *Crkva i država*, 243–254.

Византийская миссия у венгров в X в.: вопрос о славянском языковом посредничестве

Андраш Золтан (András Zoltán)

Венгры пришли в Паннонию ок. 895 г., т. е. примерно через 10 лет после смерти св. Мефодия, и поселились здесь среди славян, позаимствовав показательное число слов из их языка. В массе старых славянских заимствований венгерского языка значительное место занимают элементы христианской терминологии, большинство которых носит субстратный характер и является нейтральным по отношению к принадлежности носителей славянского языка-источника к христианству западного или восточного обряда.[1] В меньшем количестве, но все-таки имеются в венгерском языке и христианские термины, которые не могут быть объяснены из языка паннонских славян, а явно указывают или на юго-запад (кайкавско-словенский ареал), или же на Македонию как на область своего первичного распространения.

Несмотря на то, что окончательную победу в Венгрии одержала западная миссия, в результате которой при Гезе и Стефане I венгерское христианство прочно вошло в сферу влияния римской церкви, венгерская христианская терминология сохраняет доныне ряд важных терминов, восходящих к терминам, бытующим в языках славян, принадлежащих к православной церкви, и неизвестным славянам-католикам.

Древность этого православного славянского слоя венгерской христианской терминологии не вызывает сомнений: эти слова должны были быть прочно усвоены как эле-

1 Е. А. Хелимский, «Ранняя славянская христианская терминология в венгерском языке», Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов, Братислава, сентябрь 1993 г., Доклады российской делегации. Москва 1993, 46-64.

менты венгерской лексики до начала западной миссии, так как в противном случае они были бы заменены словами, обычными в языках славян-католиков. Таким образом, этот слой славянских заимствований в венгерском языке с уверенностью можно отнести к X веку.

Дискуссионными являются вопросы, связанные с конкретными путями проникновения этих заимствований в венгерский язык, т. е. культурно-исторический фон заимствования этих терминов, а также определение непосредственного источника заимствования. Иштван Книежа в своем этимологическом словаре славянских элементов венгерской лексики[2] ограничивался обычно констатацией, что эти слова были заимствованы венгерским языком из языка одного из православных славянских народов, указывая на соответствующие формы в старославянском, в церковнославянском русской и сербской редакций, в русском, украинском, болгарском и сербском языках; только в случае венг. *zarándok* ‘паломник’ (ср. ст.-сл. **странъникъ**; русск.-цсл. **страньникъ**, русск. *странник* из цсл.) он высказался определенно в пользу заимствования венгерского слова из древнеболгарского.[3] И. Книежа при этом категорически отрицал возможность какого-нибудь воздействия старославянского языка на венгерскую лексику (см. Kniezsa 1955: 121, 175).[4] Однако, учитывая сказанное о хронологии этих слов в венгерском, мы должны прийти к выводу о том, что также в случае других перечисленных выше слов самым вероятным передатчиком был древнеболгарский, поскольку во время крещения Руси (988 г.) в Венгрии уже развернулась западная миссия, а в X веке с сербами венгры еще не имели непосредственных контактов. Поэтому Оскар Ашбот в свое время рассматривал все эти слова наравне с другими девнеболгарскими заимствованиями венгерского языка как результат болгарско-венгерских пограничных языковых контактов.[5] Янош Мелих, в свою очередь, подчеркивал принадлежность этих слов к церковной терминологии н возводил их к старославянскому книжному языку (древнецерковнославянскому в его терминологии), не обосновав, однако, в каких конкретных обстоятельствах такое влияние могло иметь место.[6]

Таким образом, в венгерском языке имеется ряд древних христианских терминов, которые по хронологии и по культурно-историческим соображениям могут быть только древнеболгарскими по происхождению, но они не могут быть заимствованными из

2 I. Kniezsa, A magyar nyelv szláv jövevényszavai, I/1–2. Budapest 1955.
3 Kniezsa, A magyar nyelv, 568-569.
4 Kniezsa, A magyar nyelv, 121, 175.
5 O. Asbóth, A szláv szók a magyar nyelvben, Budapest, 1983; O. Asbóth, Szláv jövevényszavaink, 1. Bevezetés és a különböző rétegek kérdése, Budapest 1907.
6 Melich János, Szláv jövevényszavaink, I/1–2. Budapest 1903–1905.

старославянского книжного языка, так как старославянский литургический язык перестал функцнонировать в Паннонии до пришествия венгров. Как преодолеть это противоречие?

Древний православный пласт венгерской христианской терминологии естественнее всего связывать с византийской миссией к венграм в середине X века, как это и делается в работах венгерского историка Дьёрдя Дьёрфи.[7] Основным источником об этой миссии является хроника Иоанна Скилицы (вторая половина XI в.), согласно которой константинопольский патриарх Феофилакт (933–956 гг.) в связи с крещением венгерского вождя Дьюлы в Константинополе (это событие датируется 953 г.)[8] поставил в епископы Венгрии монаха Иерофея, который, прибыв к венграм, обратил многих венгров в христианство.[9] Развивая мысль Дьёрдя Дьёрфи, можно сделать вывод, что православный слой венгерской христианской терминологии имеет древнеболгарский характер не потому, что византийская миссия имела успех прежде всего в юго-восточной Венгрии (на территории вождя Дьюлы), т. е. на территории, которая раньше (до пришествия венгров в 895 г.) входила в состав Болгарии и для которой можно предположить болгарское (как протоболгарское, т. е . тюркское, так и славяноболгарское) население во время вторжения венгров в Карпатский бассейн, а потому, что греческие миссионеры, прибывшие к венграм в сопровождении епископа Иерофея ок. 953 г., распространяли христианскую веру среди венгров при помощи древнеболгарского (разговорного) языка, которым владели греческие миссионеры (или часть их), т. е. в качестве языка-посредника между греками и венграми выступал и в данном случае славянский язык, точно так же, как и позже в случае западной миссии между немцами н венграми. Разница заключалась только в том, что на территории епископства с центром в городе Пассау можно было найти и отправить к венграм священников, знавших словенский или кайкавско-хорватский, а в Византии имелись священники, говорившие на славяноболгарском. Таких билингвов можно было найти легче всего на территориях со смешанным – греческим и славянским – населением, не вошедших в состав 1-го Болгарского царства, а оставшихся в пределах Византийской империи. Эти билингвы могли вообще не знать славянский литургический язык, созданный своими соотечественниками – Константином-Кириллом и Мефодием – 90 лет тому назад, могли быть совершенно не знакомы с древнеболгарской грамотой, но они говорили на

7 Gy. Györffy, István király és műve, Budapest 1983 (2. изд.), 48; Gy. Györffy, Magyarország története, I/1–2. Előzmények és magyar történet 1242-ig, Budapest 1984, 684.

8 См. Györffy, István király, 682-683.

9 См. Gy. Moravcsik, Az Árpád-kori тagyar történet bizánci forrásai – Fontes Byzantinae historiae Hungaricae aevo ducum et regum ex stirpe Árpád descendentium, Budapest 1984, 85.

том славянском диалекте, который был положен в основу этого литургического языка Константином-Кириллом и Мефодием, т. е. они были знакомы с разговорным субстратом первого литературного языка славян. В подтверждение сказанного мне хотелось бы обратить внимание на несколько слов славянского происхождения, входящих доныне или входивших раньше в венгерскую христианскую терминологию, которые могут быть заимствованными только из языков православных славян Македонии.

Венг. *karácsony* ‘рождество’, засвидетельствованное в памятниках венгерского языка начиная с 1211 г., восходит к славянскому источнику, который известен в древнерусском – *корочюнъ* ‘пост перед рождеством’,[10] в русских диалектах – *карачун* ‘солноворот, день 12 декабря, Спирдоньев день’,[11] а также в болгарских диалектах – *крачун* ‘народен празник по летен нли зимен кръговрат на слънцето: някъде 8–21 юни, а другаде Бъдни вечер’;[12] исходным значеинем предполагаемого праславянского **korčunъ* могло быть скорее всего ‘солнцеворот’, как летний, так и зимний. Поскольку в венгерском языке слово *karácsony* изначально входит в церковную терминологию в качестве названия христианского праздника ‘рождество Христово’, оно едва ли могло быть заимствованным из древнерусского *корочюнъ* в значении ‘зимний солнцеворот’ и потом уже в венгерском превратиться в название христианского праздника независимо от этимона (вопреки мнению А. М. Рота).[13] Заимствованию из древнерусского противоречит и наличие в венгерском старых вариантов *kracsun, kracson*.[14] Знаменательно, что славянское *крачун* исключительно в значенин ‘рождество Христово’, т. е. в значении, точно соответствующем значенню венгерского слова *karácsony,* засвидетельствовано как раз в македонских диалектах на территории Греции и Албании.[15] Не может быть случайным, что в румынском *crăciun* обозначает также ‘рождество Христово’. Поскольку венгерская христианская терминология не испитывала никакого влияния со стороны румынской,[16] венгерское слово не может быть заимствованным из румынского; но поскольку румынская церковь в средневековье подчинялась охридскому епископству,[17]

10 Словарь русского языка XI–XVII вв., вып. 7, Москва 1980. 344; см. также Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.), т. IV, Москва 1991, 270.
11 В. Даль, Толковый словарь живого великорусского языка, т. II, Санкт-Петербург; Москва 1881 (2. изд.), 91.
12 В. И. Георгиев (ред.), Български етимологичен речник, т. II, Софня 1979, 726.
13 См. А. М. Рот, Венгерско-восточнославянские языковые контакты. Budapest 1973, 252-253.
14 Kniezsa, A magyar nyelv, 254.
15 L. Benkő (főszerk.), A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára, II, Budapest 1970, 371; L. Benkő (Hg.), Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen, I, Budapest 1993, 693.
16 Kniezsa, A magyar nyelv, 254.
17 St. Kniezsa, «Siebenbürgen zur Zeit der Landnahme und die Ansiedlung des Ungarntums», E. Mályusz (Hg.), Siebenbürgen und seine Völker, Budapest; Leipzig; Milano 1943, 32.

вполне возможно, что венг. *karácsony* и рум. *crăciun* заимствованы параллельно из того же югозападноболгарского (македонского) источника.

Венг. *hála* ‘благодарность’ в принципе может восходить к любому славянскому языку, в котором праславянское *chvala* имеет наряду со своим общеславянским значением также значение ‘благодарность’, т. е. к словенскому, сербохорватскому или древнеболгарскому. Венг. *hála,* однако, входит в устойчивое сочетание *hálát ad* ‘благодарить’ (буквально: «хвалу [= ‘благодарность’] да[ва]ть»), которое в венгерском употребляется доныне почти исключительно только в религиозном контексте (в других контекстах употребляется глагол *köszön* ‘благодарить’). Этот фразеологизм из современных южнославянских языков имеет точные параллели только в языках южных славян, давно соседящих с венграми – в кайкавско-хорватском и словенском, в которых соответствующий фразеологизм *hvalu dati* является скорее всего калькой с венгерского.[18] Венгерский фразеологизм *hálát ad* ‘благодарить’ имеет точное соответствие в древнеболгарских евангельских текстах: **хвалѫ къздаѩти** ‘благодарить’. Учитывая древность (в памятниках отмечается с XIV в.)[19] и явно церковное происхождение фразеологизма *hálát ad* в венгерском (вопреки мнению Иштвана Книежи),[20] а также несоответствие с латинским выражением *gracias ago,* встречающимся в латинском переводе Нового завета в соответствующих местах, я склонен видеть в венгерском выражении *hálát ad* полукальку древнеболгарского выражения **хвалѫ къздаѩти**, а в существительном *hála* – заимствование из древнеболгарского **хвала** ‘благодарность’ (вопреки мнению составителей современных этимологических словарей венгерского языка, которые венг. *hála* возводят к сербохорватскому или словенскому).[21]

Показательно в данном отношении и происхождение венгерского слова *pitvar* ‘сени’, которое в настоящее время является термином народной архитектуры, но впервые засвидетельствовано в явно религиозном контексте *pulkul pituara* ‘преддверие ада’ (ок. 1300 г.),[22] что однозначно указывает на то, что это ныне народное венгерское слово первоначально входило в церковную терминологию.[23] Венг. *pitvar* было заимствовано из славянского *pritvorъ,* которое принадлежало несомненно к разговорному субстрату старославянского книжного языка, так как **притворъ** в древнеболгарском представляет собой народноэтимологическое переоформление среднегреческого *πραιτώριον,* за-

18 Ср. Kniezsa, A magyar nyelv, 209-210.
19 См. Benkő (főszerk.), A magyar nyelv, II, 31; Benkő (Hg.), Etymologisches Wörterbuch, I, 516.
20 Kniezsa, A magyar nyelv, 210.
21 Ср. Benkő (főszerk.), A magyar nyelv, II, 31; Benkő (Hg.), Etymologisches Wörterbuch, I, 516.
22 L. Benkő (főszerk.), A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára, III, Budapest 1976, 217; L. Benkő (Hg.), Etymologisches Wörterbuch des Ungarischen, II, Budapest 1994, 1169.
23 Ср. Kniezsa, A magyar nyelv, 426.

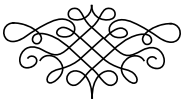
имствованного в свою очередь из латинского *praetorium* (Кн., ЭСВенг).[24] Как известно, наряду с формой **притворъ** в древнеболгарских памятниках засвидетельствован и вариант **претворъ**;[25] из двух вариантов именно **притворъ**, к которому и восходит венг. *pitvar,* является несомненно народным, изустным заимствованием из среднегреческого.

Приведенные примеры указывают на то, что православный слой венгерской христианской терминологии был заимствован из того же славянского диалекта, который лег в основу старославянского книжного языка, созданного солунскими братьями Константином-Кириллом и Мефодием во второй половине IX века. Таким образом, мне представляется, что этот древний слой венгерской лексики не имеет, правда, непосредственного отношения к кирилло-мефодиевскому книжному языку (такому предположению противоречат исторические факты), но имеет прямое отношение к диалектной базе этого книжного языка (такое предположение потверждается как историческими, так и лингвистическими показаниями). Думается, что дальнейшие исследования в этой области были бы очень перспективными и позволили бы вскрыть роль древнеболгарского как языка-посредника – проводника византийской культуры – не только в славянском мире IX–XI веков, но и в смежных с ним областях.

24 Kniezsa, A magyar nyelv, 425-426; Ср. Benkő (főszerk.), A magyar nyelv, III, 217-218; Benkő (Hg.), Etymologisches Wörterbuch, II, 1169-1170.

25 Р. М. Цейтлин, Р. Вечерка, Э. Благова (ред.), Старославянский словарь, Москва 1994, 498-499.

Η Κυριλλο- Μεθοδιανη Παραδοση στη Γραμματεια



The Cyril - Methodius Tradition in Literature

О Кирилло-Мефодиевском Переводе Паримийных Чтений Книги Пророка Иеремии

Татяна Мострова,
Кирилло-Мефодиевский научный центр
(София)

Среди вопросов кирилло-мефодиевского переводческого наследия немало внимания было уделено изучению отрывков (паримий) из ветхозаветных книг[1]. Кирилло-Мефодиевский перевод перикоп Книги Иеремии до сих пор не подвергался специальному изучению. Цель исследования представить неполный богослужебный перевод Книги пророка Иеремии, засвидетельствованный в ранних списках паримийного перевода болгарской, сербской (южнославянской) и русской традиции в структурно-типологическом и в текстологическом плане. Этот перевод является частью истории структурных и текстологических особенностей славянского паримийника, а с конца XIII – нач. XIV вв. связывается с историей текста Служебных миней и Триоди. По сравнению с другими ветхозаветными книгами в славянской рукописной традиции пророчество Иеремии представлено в довольно сокращенном виде, поэтому изучение паримийных чтений связывается с проблемами полного или частичного перевода и с проблемами толкового перевода болгарских книжников из Преслава. Этот перевод, возникший приблизительно в первой четверти X в., в эпоху царя Симеона (893-927),

1 Об истории исследований см. А. Алексеев, Текстология славянской библии, С.-Петербург 1999, 152-153.

охватывает только главы с 25:15 по 45:5 и заключительную 52 главу и формирует единый тематический комплекс с сопровождающими его Книгой Варуха, Книгой Плач Иеремии, Посланием Иеремии и Житием Иеремии[2]. Поэтому изменения, которые внесли преславские книжники в перевод паримийных частей можно проследить на примере несколько стихов второй части книги Иеремии и книги Варуха.

Пророк Иеремия цитируется сравнительно редко в богослужебных кириллических сборниках. О книге Иеремии в составе славянского паримийника можно судить по его древнейшим спискам. Источниками нашего исследования являются: издание текста паримийника Григоровича (XII-XIII вв.) с разночтениями по русскому Захариинскому паримийнику (1271 г.)[3]; список Лобковского паримийника (ГИМ, собрания Хлудова, №142 - по фотокопиям); два списка сербского произхождения XIII века (Хил. 313 и список из РНБ – Q. п. I.51), как и три списка русских паримийников XIV в.: РНБ - Q. п. I. 14 (Строгановский паримийник), № 4 и № 64 из собрания Троице-Сергиевой лавры.

В первоначальном Кирилло-Мефодиевом переводе Паримийника (по изданию паримийника Григоровича) из книги Иеремии включено только 5 глав с избранными 45 стихами, которые читаются во время Великого поста, в т.н. Постном цикле:

1. Во время страстной недели в день Великого четверга (на утренней):

3 паримии из главы 11 – 12 –ой (Иер 11:18-23 и 12:1-5, 9-11, 14-15);

2. Во время страстной недели в день Великой субботы (на вечерне):

Иер 38(МТ 31)[4]: 31-34

или вне Великого поста, в особых случаях:

3. Во время засухи или военной опасности: 3 паримии из главы 1-2-ой (Иер 1:1-8, 11-17; 2:2-12);

К ним нужно добавить также Книгу пророка Варуха, которая как в греческой, так и в славянской рукописной традиции присоеденена к пророчеству Иеремии. В Паримийнике она представляет собой перикопы пятого чтения для вечерней службы в день Рождества Христа и охватывает 7 стихов с конца третьей - начала четвертой главы: Вар 3:36-38; 4:1-4, всегда ошибочно под заглавием: нꙁ пророчьства нерѣмнина.

В хорватских глаголических бревиариях и миссалах сохранено 212 стихов. Из них:

а) В бревиариях: Иер **1**: 1-19; **2**: 1-12, 31-37; **3**: 1-5; **31**: 31-34; **32**: 37-42.

2 Т. Мострова. «О структурных особенностях Книги пророка Иеремии в составе Великих минейчетьих митрополита Макария», Abhandlungen zu den Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Bd. 2. Herausgegeben von E. Maier und E. Weiher. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et Dissertationes. T. XLIX, Freiburg i. Br., 2006, 109-134.

3 Зд. Рибарова, З. Хауптова , Григоровичев паримејник. 1. Текст со критички апарат, Скопје, 1998.

4 Стихи в скобках согласно нумерации Масоретского текста, которая отличается от той в Септуагинте.

Плач Иеремии: 1:1-22; 2: 1-20; 3: 1-20, 22-28; 4: 1-9; 5: 1-16 (согласно Бревиарю Вида из Омишля 1396 г., II Новлянскому, II Вербницкому бревиарию)[5]

б) В миссалах: Иер **1: 4-10**; **7**: 1-7; **11**: 18-20; **17**: 5-10, 13-18; **18**: 18-23.

Варух 3: 9-38 (согласно Миссалу 1483 г., Нью-Йоркскому миссалу, миссалу Хервоя)[6]

Несмотря на их большое количество, сравнительный анализ текста показывает, что эти стихи переведены или редактированы согласно латинскому источнику. Невозможно использовать в качестве сравнения, например, все 5 глав из Плача Иеремии в Бревиарии Вида и во Втором Вербницком бревииарии, а также большинство стихов в миссалах. В сущности, среди миссалов можно использовать лишь первые две главы из Иеремии для сопоставления с паримийником и бревиариями.

В книге Иеремии не зафиксировано варьирование внутри самих паримий, т. е. случаи, когда один и тот же текст читается в разных паримейниках в разном объеме или когда в паримье, состоящей из нескольких частей, какая-то часть отсуствует.

Относительно структуры ранных славянских паримийников – до конца 13-ого века – нужно отметить, что в месяцесловном отделе Лобковского и Захарьинского списков отсуствуют чтения Иеремии (список Григоровича, Хилендарский 313 и список из Русской национальной библиотеки № 51 являются неполными). Однако, в рассмотренных нами рукописях русского произхождения из Троице-Сергиевой лавры и Русской национальной библиотеки № 14 месяцесловная часть заполненной чтением из главы первой – другого типа. Паримия содержит только стихов с 4-ого до 7-ого **–a**, за ним следует 9-тый **–b** и снова стих **7-ой-b**. Это чтение находится в Месяцесловном отделе – 25-ого января и отмечает память Григория Богослова. По сравнению с первой паримией первой главы, которая читается во время засухи или военной опасности, из паримийника Григоровича – 1:1-8, новое чтение включает в содержании отсуствующий из ранного славянского (кирилло-мефодиевского) перевода стих **9b**. Оказывается, что Месяцеслов древнейших славянских списках паримийника не знает всех тех памятей, которые присуствуют в греческом профитологии. Как показывает сравнительный

5 Рукопись Cod. slav. 3 – Бревиарий Вида из Омишля 1396 г., Венской Национальной библиотеки; II Новлянский бревиарий 1495 г.: M. Pantelic, A. Nazor, Breviarium Novi II. Vollständige verkleinerte Faksimile - Ausgabe der kroatisch-glagolitischen Handschrift aus dem Besitz des Archivs der Pfarre Novi Vinodol. Graz, 1977; II Вербницкий бревиарий 1391 г.: I. Bercic, Ulomci svetoga pisma obojega uvjeta staroslovenskim jezikom. III, Praha, 1865.

6 Misal po zakonu Rimskoga dvora. Prvotisak: godine 1483. Pretisak: Zagreb, 1971; Ню-Йоркский мисалл, нач. XVв.: E.-M. Schmidt - Deeg, Das New Yorker Missale. Eine kroato-glagolitische Handschrift des frühen 15. Jahrhunderts, München, 1994; Мисалл Хервоя 1400-1425 г.: B . Grabar, A. Nazor, M. Pantelic. Missale Hervoae ducis Spalatensis croitico-glagoliticum. Sub redactione Vj. Stefanic. Vol. 2. Transcriptio et commentariu,. Zagreb-Ljubljana-Graz, 1973.

анализ греческий текст неподвижного календарного цикла по изданию Г. Энгберг[7] является источником славянской паримии для 25-ого января.

Эта поздняя редакция текста, как и его структуры, по сравнению с первоначальным ранным переводом в Григоровичем, Лобковском и Захарьинском паримийниках, связывается с греческим профитологием минейного цикла. Дальше представлен паралельный текст по пергаменному списку Троице-Сергиевой лавры № 4, XIV в. и по изданию Г. Энгберг (**Пример 1 – Иеремия 1:4-7a, 9b, 7b, 8b**):

Иеремия 1:4

ТСЛ-4 – слово г҃не ѥже б҃ы къ ѥремнї хелкнїну. г҃лѧ

Проф. – Λογος κῦ ος εγενηθη επι ιερεμιαν τον του ηελκιου λεγων.

Иеремия 1:5

ТСЛ-4 – преже создати ми тѧ въ чревѣ свѣдѣ тѧ и преже изитиѩ ѿ оутробы ѡст҃ихъ тѧ и пр҃рка въ ѩзыцѣхъ поставихъ тѧ

Проф. – προ του με πλασαι σε εν κοιλια επισταμαι σε και προ του σε εξελθειν εκ μητρας ηγιακα σε και προφητην εις εθνη τεθηκα σε.

Иеремия 1:6

ТСЛ-4 – и рѣхъ сы вл҃ко г҃и. се не свѣмъ гл҃ти ѩко оунъ азъ ѥсмь.

Проф. – και ειπα ο ων δεσποτα κε ιδου ουκ επισταμαι λαλειν οτι νεωτερος εγω ειμι.

Иеремия 1:7a

ТСЛ-4 – и р҃е ко мнѣ г҃ь.

Проф. – και ειπε κς προς με.

Иеремия 1:9b

ТСЛ-4 – се дахъ въ оуста твоѩ словеса моѩ.

Проф. – ιδου δεδωκα τους λογους μου εις το στομα σου.

Иеремия 1:7b

ТСЛ-4 – и того ради не г҃ли ѩко оунъ азъ ѥсмь. ѩко к ним же тѧ азъ послю идеши и по всему ѥлико аще исповѣдѣ ти і гл҃ши.

Проф. – και δια τουτο μη λεγε οτι νεωτερος ειμι. οτι προς παντας ους αν εξαποστελω σε πορευση και κατα παντα οσα εαν εντεῖλωμαι σοι λαλησεισ

Иеремия 1: 8b

ТСЛ-4 – ѩко с тобою ѥсмь по всѧ д҃ни ізбавьлѩи тѧ сп҃аѩи тѧ ст҃ыи іл҃въ.

Проф. – οτι μετα σου ειμι πασας τας ημερας ρυομενος σε και σωζων σε ο θσ ο αγιος ιηλ.

7 G. Engberg. Prophetologium. Pars altera. Lectiones anni immobilis. Vol. 1-2. Hauniae, 1980-1981.

На втором месте для сравнения помещены паримийные стихи из списка Григоровича для особых случаев. Кромя южнославянских паримий для сравнения привлечены тексты глаголического бревиария Вида из Омишля 1396 г. (по фотокопиям, дальше Вид), Первопечатного бревиария 1491 г., Миссала 1483 г., Нью-Йоркского миссала. Производит впечатление то, что текст 1-2-ой главы в глаголических хорватских памятниках отредактирован и дополнен преимущественно по Вулгате (срв. пример 2 – **Иеремия 1:1, 1:6**). В стихах, совпадающих с паримийными стихами, сохранились конструкции и архаические лексемы, принадлежащие к более древнему пласту Кирилло-Мефодиевской лексики. Те же лексемы и конструкции мы найдем почти без изменения и в Нью-Йоркском (НМ) и в других миссалах, а также в печатном тексте (1:4-10) Миссала по закону римского двора 1483 г. (Мис.1483). Греческая традиция[8] сохранилась в 1:7, 1:13, 1:17. Для греческого отрицательного императива μὴ λέγε в бревиарии Вида 1:7 (пример2) находим паримийную форму не г҃лн, которая в других текстах хорватского происхождения переводится как не мѡѕн г҃лати и является эквивалентом латинской конструкции noli dicere :

Пример2

Иеремия 1:1

Григ. – Гл҃ъ божи еже бы҃с къ еремн. холъкнѡвѹ ѿ ереа. иже живѣше (Лобк. бѣхѫ) въ анатотѣ. въ ꙁемн венъѣмнновѣ.

Проф. – Τὸ ῥῆμα τοῦ Θεοῦ ἐγένετο ἐπὶ Ἰερεμία τὸν τοῦ Χελκίου, ἐκ τῶν ἱερέων, ὃς κατῴκει ἐν Ἀναθὼθ ἐν γῇ Βενιαμεὶν.

Вид – Сл҃вса еремне пррока с҃на елнехнева о҃ ерѣн иже бѣхоу в҄ анатотѣ в ꙁм҃лн вен҄ѣмнновѣ.

Вулг. – Verba Hieremiae filii Helciae de sacerdotibus qui fuerunt in Anathoth in terra Beniamin

Иеремия 1:5

Григ. – прѣжде даже тебе не съꙁдахъ. въ ѧтробѩ (вь чрѣвѣ Лобк.)свѩмъ тѧ. и прѣжде даже не изъıде иꙁ ложеснъ. иꙁвѩстнх (ѡсвѧтнхь Лобк.) тѧ. пр҃рка на ѧꙁыкы положнх тѧ.

Проф. – πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐκ κοιλίας, ἐπίσταμαί σε, καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελθεῖν ἐκ μήτρας, ἡγίακά σε, προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε.

Вид – Прѣжде неже те ваобраꙁовах҄ (в҃аобраꙁнхь Брев.1491, саꙁдахь НМ, Мис. 1483) в чрѣвѣ ꙁнах те. и прѣжде неже иꙁнде о҃ ложесне с҃тнх те. (и пр҃рка в҄ ѣꙁнцѣхь поставнх те НМ, Мис.1483)[9]

8 C. Høeg, G. Zuntz. Prophetologium. Pars prima. Lectiones anni mobilis. Vol. 1. Fasc. 1-6, Hauniae, 1939-1970.

9 Тот же самый текст находим и в вариантах Ill.4, Nk, Ro по изданию миссала Хервоя: B . Grabar, A. Nazor, M. Pantelic. Missale Hervoae, 64.

Вулг. – priusquam te formarem in utero novi te et antequam exires de vulva sanctificavi te prophetam gentibus dedi te

Иеремия 1:6

Григ. – и рѣхъ сѫи влⷣко не свѩмъ гл҃ати. ѣко юнъ азъ есмъ.

Проф. – Καὶ εἶπα. ὁ ὢν δέσποτα Κύριε, ἰδοὺ οὐκ ἐπίσταμαι λαλεῖν, ὅτι νεώτερος ἐγώ εἰμι.

Вид – И рѣхь а а а г҃и б҃е се не оумѣю гл҃ати ѣко отроче есмь.

Вулг. – et dixi a a a Domine Deus ecce nescio loqui quia puer ego sum

Иеремия 1:7

Григ. – и рече кь мнѣ не глаголи ꙗко юнь есмь (Лобк.)

Проф. – Καὶ εἶπεν Κύριος πρὸς μέ. μὴ λέγε, ὅτι νεώτερος ἐγώ εἰμι,

Вид –**И** рече г҃ь ка мнѣ не г҃ли (=НМ, Мис1483) ѣко отроче еси

Вулг. – et dixit Dominus ad me noli dicere puer sum

В русской традиции довольно рано (вероятно до XV в.) к началу толковного перевода Книги пророка Иеремии - гл. 32:1 (25:15 МТ) присоединены перикопы из гл.1 – 2 Паримийника под заглавием пророчество иеремиино, выполняющие (по нашему мнению) функцию введения. Здесь приводим несколько стихов для сопоставления паримийного текста (по списку Григоровича) с рукописными источниками XVI в. (русский список F.I.3 – РНБ, Санкт Петербург; сербский список с сигнатурой Бук 84 – из библиотеки Румынской академии наук):

Иеремия 2:2

F.I.3 –тако глⷮе г҃ь помѣнѫⷯ млⷣть юности твоеѧ. и любовь съвръшенїа твоего.

Бук84 – Тако г҃лть г҃ь поменоуⷯ млⷭ҇ть юности твоее. и любовь сьврьшениа твоего.

Григ. – Тако г҃летъ гⷣъ помѧнѫхъ мⷣостъ юности твоеѧ. и любовъ съвръшенїѣ твоего

Лобк. –Тако глеⷮ г҃ь помѣнѫхъ мⷭ҇ть юности твоеѧ. и любовь съвръшениꙗ твоего.

Проф. –Τάδε λέγει Κύριος· ἐμνήσθην ἐλέους τῆς νεότητός σου καὶ ἀγάπης τελειώσεώς σου,

Иеремия 2:2

F.I.3– ходити въ слⷣѣ с҃тго іи҃лѣ. глеⷮ г҃ь. въ поустыни въ земли несѣанѣ.

Бук84 – ходити вь слеⷣ с҃тго іс҃лꙗ г҃лть г҃ь. Въ поустини земли несеане

Григ. – ходити въ слꙗдъ с҃таго из҃лѣ г҃летъ гⷣъ. въ поустъни въ земи несѣꙗнѣ

Лобк. – ходити въ слѣдъ с҃тго из҃лева. глеⷮ г҃ь въ поустыни въ земли несѣꙗнѣ.

Проф. –τοῦ ἐξακολουθῆσαί σε τῷ ἁγίῳ Ἰσραὴλ, λέγει Κύριος.

Паримийное приложение, по всей видимости, было широко распространено в русских и сербских списках как, например, в сборнике от 1502-1507 гг. Матфея Десятого, в рукописи из собрания Хлудова № 1, сер. XVI в., в рукописи № 182 из собрания

Чудова монастыря, II-рая половина XV в., и хорошо знакомо книжникам, что видно из приписки в другой рукописи Чудого монастыря № 184. Текст здесь без добавленных гл. 1-2. Он начинается с 32:1 (25:15), но после киноварного заглавия Єлнко пророче неремїа до всѣхъ странъ поставлен знак, тоже киноварью, а на нижнем поле на л. 352а читаем следующую приписку: ꙁдѣ в началѣ прр҃чьства їеремїина нѣтъ. к҃. гл҃а. да полѵ пѧты главы. Нно по рѵскн гдѣ глава. а҃. а по латынскы тѵ̀ гл҃а кѳ҃. ѿ полѵ. Та же самая приписка находится и в спике из собрания Троице-Сергиевой лавры № 89 (XV в.)

Книжник был достаточно образованным для своего времени, чтобы определить, что согласно латинскому тексту здесь должна быть 25-ая глава до середины и что из начала рукописи отсутствует как раз столько глав. Но когда он пишет “Другое (по-другому) по-русски, где глава первая”, он, вероятно, имеет в виду именно предисловие (1-2 глав), которое встречается перед этим текстом во многих русских списках. Самое главное то, что паримии из глав 1-2 хорошо сохранили первоначальный перевод благодаря устойчивости русской рукописной традиции почти до конца 17-ого века.

При сопоставлении славянских перикоп с греческими текстами привлечены как издание греческого Профетология, так и критический аппарат Септуагинты[10]. Результаты не дают указания о влиянии Лукиановской редакции на паримийные стихи книги Иеремии. В большей части эти чтения славянского Паримийника совпадают с греческим Профетологием.

10 J. Ziegler, Septuaginta. Vetus Testamentum Gracum. Ieremias. Baruch. Threni. Epistula Ieremiae, Göttingen, 1957.

Древнейший список богослужебного восточнославянского Апостола конца XI – начала XII века: вопросы датировки и текстологической традиции[1]

Уханова Е.В.

Судьба рукописной традиции Апостола в славянских землях сложилась по каким-то причинам трагичнее, чем многих других литургических книг. От первых трех с половиной столетий, прошедших со времени переводов Константином и Мефодием этого текста, сохранились лишь единицы списков, относящихся к разным языковым изводам и типам Апостола. Древнейшей старославянской рукописью является небольшой фрагмент краткого апракоса первой половины XI в., представленный Энинским апостолом.[2] От следующего столетия дошло всего три списка: древнерусский Христинопольский апостол (толковый) первой половины XII в. и два среднеболгарских списка конца XII в. – Слепченский апостол (полный апракос)[3] и НБКМ № 880 (краткий апракос). Стоит упомянуть и фрагменты, датирующиеся сейчас рубежом XII–XIII вв.: шесть листов глаголических сербохорватских отрывков краткого апракоса – Гръшковичев и Михановичев апостолы[4] и два древнерусских отрывка – три тетради из апракоса в Софийском собрании[5] и пять листов с седмичными чтениями в богослужебном сборнике.[6] К началу XIII в. можно отнести среднеболгарский список полного апракоса из

[1] Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 14-04-00571 «Древнерусские скриптории XI – первой трети XII в.».

[2] София. НБКМ № 1144. 39 л. Издан: Мирчев К., Кодов Хр. Енински апостол. Старобългарски паметник от XI век. София, 1965.

[3] Памятник разделен на пять отрывков и хранится в хранилищах разных стран. Шифры и краткие описания см.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI-XIII вв. М., 1984 (далее – СК XI-XIII). № 110-114. С. 138-142.

[4] Загреб. АХАЗУ. Фрагм. глаг. 1; Фрагм. глаг. 2.

[5] Санкт-Петербург. РНБ, Соф. 32. СК XI-XIII. № 140. С. 162.

[6] Москва. РГАДА, Син. тип. № 139. Л. 203-207об. СК XI-XIII. № 64. С. 106-108.

Зографского монастыря на Афоне № 53 (152 л.);[7] 1224-1225 годами, вероятно, датируется Охридский апостол[8]. От XIII в. сохранилось уже несколько списков среднеболгарского, сербского и древнерусского изводов.[9] И хотя древность редакции текста не всегда находится в прямой зависимости от датировки кодекса, в котором он содержится, тем не менее очевидно, что древнейшие списки донесли до нас бесспорно ранние редакции и их варианты. Это объясняет повышенное внимание к ним со стороны исследователей. Настоящая работа будет посвящена древнерусскому фрагменту Апостола из Софийского собрания РНБ (Соф. 32), датирующемуся до сих пор рубежом XII–XIII вв. (далее – Софийский апостол или СА). Он содержит чтения из Деяний апостолов: со вторника 2-й седмицы по Пасхе (гл. 4:10, без начала) до среды 6-й седмицы по Пасхе (гл. 18:27, без конца).

На этот довольно большой отрывок рукописи Апостола мало кто обращал внимание. Впервые его краткое описание дал И. Куприянов в 1857 г. в «Обозрении пергаменных рукописей Новгородской Софийской библиотеки».[10] С тех пор предметом специальной работы Апостол стал лишь раз.[11] В 1890 г. в небольшой заметке Н. Волков отметил происхождение рукописи как «не слишком древнее», отнеся ее к XIII в. Он констатировал наличие в ней почерков двух писцов и уделил все свое внимание фиксации их наиболее ярких языковых особенностей. Н. Волков отметил чрезвычайно большое число позиций, в которых первый писец вместо **є** пишет **ѣ** (например, **нѣ**, **сѣн**), а также несколько случаев обратного написания. Он также фиксирует единичный случай употребления предлога **въ** вместо **ѵ**, дважды **н** вместо **є** (**къ нимоѵ**), пропуск редуцированных или замена их на гласные полного образования и др. Кроме того, исследователь приводит несколько примеров явных

[7] Почти полный список: начинается с четверга 2-й недели по Пасхе и доходит до Месяцеслова (обрывается на 8 сентября). См.: Турилов А.А., Мошкова Л.В. Славянские рукописи Афонских обителей. /Ред. А.-Э. Тахиаос. Фессалоники. 1999. № 53. С. 43; Кодов Х., Райков Б., Кожухаров С. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Зогарфския манастир в света гора. София, 1985. Т. I. С. 99-100. Табл. XCIV-XCIX, CXXXIX-CXLII.

[8] Москва. РГБ, собр. Григоровича № 13. Обычно памятник датировался концом XII – началом XIII в., однако после его исследования А.А. Туриловым, его возникновение с очень большой долей вероятности можно отнести к 1224-1225 гг. (устное сообщение автора, статья в печати).

[9] Перечисление основных из них см.: Христова-Шомова И. Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция. София, 2004. Т. I. С. 29-34; Клеминсон Р. Количественный метод в текстологии (на материале Соборных посланий) // Славянский Апостол: История текста и языка / Сост. М. Бобрик. Munchen. 2013. С. 53-57. В этом же сборнике см.: Бобрик М. Аннотированная библиография работ по славянскому Апостолу (С. 209-273).

[10] Куприянов И. Обозрении пергаменных рукописей Новгородской Софийской библиотеки // Известия 2-го Отделения имп. Академии наук. СПб., 1857. Т. VI. Вып. 4. № XX. С. 276-277.

[11] Волков Н. Отрывок Апостола XIII века // Русский филологический вестник. Варшава, 1890. Т. XXIV. С. 234-239.

описок или ошибок, однако проанализировать собранный им материал с учетом факта недостаточной подготовки писца, он не смог. У второго писца Н. Волков констатировал «значительно меньше особенностей», среди которых он отметил «неожиданное» употребление ѥ после шипящих и исконно смягченных согласных, диакритический знак в месте пропуска редуцированных и отсутствие их прояснения, а также некоторые другие. Заметка Н. Волкова сопровождалась кратким примечанием А.А. Соболевского, который в одном предложении заметил, что рукопись, «без сомнения», принадлежит к галицко-волынским памятникам, и сослался на свою специальную работу об особенностях рукописей из этого региона.[12]

После статьи Н. Волкова Софийский апостол ни разу не привлек внимание исследователей, специализирующихся в палеографии, текстологии или истории искусства. Он фигурировал лишь в списках или кратких каталожных описаниях.[13] Вероятно, это связано с тем обстоятельством, что этот некогда большой памятник представлен сейчас лишь тремя начальными тетрадями, содержащими фрагмент текста Деяний апостолов, в то время как во многих значимых списках Апостола начальные тетради не сохранились. Поэтому для сравнительного текстологического и вытекающего из него палеографического и лингвистического изучения Софийский апостол не привлекался. Настоящая статья не претендует на исчерпывающее исследование памятника. Его основательное изучение, особенно языковых и текстологических особенностей, еще впереди. Нашей целью является введение этих отрывков в широкий научный оборот, выяснение наиболее достоверной их датировки и статуса, а также соотнесение в общих чертах нового текста с сегодняшними представлениями о текстологии славянского Апостола. Для этого мы остановимся, прежде всего, на палеографических и кодикологических особенностях рукописи. Кроме того, мы дадим предварительные результаты текстологического сравнения по узлам разночтений, сформулированных в недавней работе И. Христовой-Шомовой.

От некогда большого кодекса на сегодняшний день сохранилось 24 листа, собранных в три тетради. Современные размеры рукописи составляют 25,3 х 20,8 см,[14] однако расположение наколов для разлиновки свидетельствуют о значительной обрезке листов при позднейших переплетениях: наколы для ограничительных линий на нижнем и верхнем поле находятся, в среднем, на расстоянии лишь 1 см от края (обычно – 2-3 см), наколы для строчной разлиновки – в обрезе листов (обычно – 0,5-1,5 см). Почти полная обрезка нумерации тетрадей так же свидетельствует о том, что первоначальные размеры кодекса были больше. Несмотря на то, что во второй

[12] Соболевский А.А. Очерки по истории русского языка. Киев, 1884. Ч. 1.
[13] Библиографию см.: СК XI-XIII. С. 162.
[14] На л. 12, 19 внешнее боковое поле срезано.

половине XX в. рукопись была отреставрирована и получила новый переплет,[15] на пергамене сохранились пятна и сильные потертости, которые местами затрудняют чтение текста. Все тетради по составу являются кватернионами. Их пергамен неоднороден (представлен листами тонкой и средней толщины), хорошей выделки, с небольшой долей листов с естественными дефектами (крупные дыры аккуратно зашиты нитками). При формировании тетрадей правило Грегори соблюдено: шерстная сторона листов сложена с шерстной, мясная – с мясной. Из-за обрезки листов писцовая нумерация тетрадей сохранилась лишь на первом листе второй тетради: на верхнем поле л. 9 в правом углу видна вертикальная чернильная черта, уходящая в обрез. Вероятно, это остаток мачты буквы **г**, означающей, что эта тетрадь в первоначальном кодексе была третьей. Это предположение подтверждает текст Деяний: лакуна в начале Софийского апостола (чтения на Светлую седмицу и следующий за ней понедельник) вполне соответствует по объему одной тетради в исполнении первого писца.

Тетради начинаются с шерстной стороны. Система разлиновки всех листов одинакова и соответствует византийской системе № 2.[16] Типы разлиновки отличаются и зависят от писцов: в тетрадях 1-2 первый писец использовал основной византийский тип 0 (л. 1, 4, 5, 8, 9, 14, 15 – 03E2, л. 2, 3, 6, 7, 10-13 – 04E2), а также на л. 16 нетипичный вариант разлиновки 10A2m, в 3-й тетради (л. 17-24) второй писец использовал основной византийский тип 1 (14E2n).[17] Листы разлинованы в два столбца по 25 (л. 1-13) и 24 (л. 14-24) строки. Нужно отметить небрежность или недостаточные навыки в разлиновке первого писца: горизонтальные линии могут выходить за ограничительные линии на поля. Высота строки текста – 0,3 – 0,4 см, расстояние между строчной разлиновкой – около 0,8 см. Площадь текста в зависимости от разлиновки по 24 или 25 строк у первого или второго писцов имеет следующие параметры:

[15] Реставрационный переплет сохранил тисненую кожу обеих досок со старого переплета XV в. Обломок его доски с ремнями, жуковиной и фрагментом кожи с корешка приложены в папке.

[16] *Leroy J.* Quelques systèmes de réglure des manuscrits grecs // Studia Codicologica. 1977. P. 291-312; Agati M.L. Il libro manoscritto da oriente a occidente. Per una codicologia comparata. Rome, 2009. P. 199. Способ нанесения разлиновки на л. 20 и 21 не совсем очевиден, т.к. после реставрации пергамена линии разлиновки разгладились.

[17] Только разлиновка второго писца находит свои соответствия в разлиновке византийских рукописей, указанных Ж. Леруа, типы разлиновки первого писца оригинальны и сформированы нами, исходя из основных принципов для обозначения типов разлиновки, сформулированных Ж. Леруа: *Leroy J.* Les types de réglure des manuscrits grecs // Institut de Recherche et d'Histoire des Textes. Bibliographies – Colloques – Travaux préparatoires. Paris, 1976.

строки	разлиновка по ширине, в см[18]	разлиновка по высоте, в см[19]
25	1,8 x 13,2 (5,7 x 1,9 x 5,6) x 5,7	2,1 x 18,7 x 4,3
24	2,1 x 12,9 (5,8 x 1,5 x 5,6) x 5,7 (0,7+5)	3 x 18,2 x 4
модель	2 x 13(5,7 x 1,5 x 5,7) x 6,5 (= 21,5)	4 x 18 x 5 (= 27)

Итак, в разлиновке обоих писцов прослеживается одна схема со схожим соотношением площади чистых полей и площади текста. Можно предположить, что в среднем параметры первоначальной разметки листов (до их позднейшей обрезки) были по горизонтали: внутреннее поле – 2 см, площадь двух столбцов – 13 см с интерколумнием в 1,5–2 см, внешнее поле – 6,5 см. Учитывая расстояние наколов для разлиновки от края нижнего поля и степень обрезки нумерации тетрадей, можно предположить, что верхнее и нижнее поле обрезалось при позднейших переплетениях не менее, чем на 1–1,5 см. Поэтому первоначальные параметры листа по вертикали при основной 25 строчной разлиновке приблизительно были: верхнее поле – 4 см, площадь текста – 18 см, нижнее поле – 5 см (при 24-строчной разлиновке – 3 x 19 x 5 см). Полагаем, что такая разлиновка листа была не случайной, и наши писцы пользовались определенным каноном, отличающим выучку профессионалов и работу крупного средневекового скриптория. Соотношение ширины листа к его высоте составляет 4:5, высота листа соотносится к высоте текстового поля и к сумме чистых полей по вертикали в пропорции 1:2/3:1/3 (27:18:9 см), ту же пропорцию имеет соотношение ширины листа к ширине текстового поля и к сумме чистых полей по горизонтали (21,5:13:8,5 см). Соответственно, ширина внешнего поля листа равна 1/2 площади текста (6,5:13 см), сумма полей по вертикали относилась к высоте текста в той же пропорции (9:18 см) .

Рукопись происходит из библиотеки новгородского Софийского собора, о чем свидетельствует запись библиотекаря 1855 г. на листах 2, 10 и 20. Значительная часть манускриптов Софийского собрания имеет такую же запись. Несомненно, что все они оказались там задолго до библиотечной проверки 1855 г. Чуть позже, в 1859 г., Софийское собрание поступило в библиотеку Санкт-Петербургской Духовной Академии (от нее сохранился чернильный оттиск печати на л. 1 и 24 об.), в 1919 г. оно было передано в Российскую национальную библиотеку. Это все, что известно о бытовании Софийского апостола. До недавнего времени рукопись имела старый

[18]Берутся данные одного из листов с таким типом разлиновки. Первая цифра означает размер внутреннего поля листа, вторая – общую ширину разлинованного поля текста с расшифровкой в скобках размеров каждого столбца и поля между ними), третья – величину внешнего поля.

[19] Первая цифра означает размер верхнего поля в см, вторая – разлинованного поля текста, третья – нижнего поля.

переплет XV в., сделанный из досок в коже с тиснением. Орнаменты этого тиснения тождественны схемам украшения переплетов новгородских служебных миней, выполненных в переплетной мастерской новгородского архиепископского скриптория третьей четверти XV в.[20] В это время написанные специально для новгородского кафедрала или приобретенные для него на стороне книги изготавливались на бумаге.[21] Поэтому желание переплести в архиепископской мастерской пергаменную рукопись свидетельствует о том, что к этому времени она уже принадлежала Софийской библиотеке, причем долгое время, поскольку ее переплет к середине XV в. обветшал. Старая пергаменная рукопись не сочеталась с новыми книгами, содержащими обновленную южнославянскую редакцию текстов, которые к тому времени повсеместно вошли в литургическую практику Русской Церкви. Обычная судьба вышедших из употребления или ветхих пергаменных кодексов – уничтожение. Поэтому единственным объяснением такой заботы в XV в. о старом кодексе с устаревшей редакцией текста может быть то обстоятельство, что он рассматривался как святыня, издревле принадлежащая собору. Таким образом, принадлежность этого кодекса к древнему ядру коллекции Св. Софии делает предположение о его связи в момент создания с новгородским кафедральным собором не таким уж невероятным. Эту гипотезу косвенно подтверждают и почерки, отличающиеся выдающимися характеристиками.

Как уже было отмечено, в создании рукописи принимали участие два писца: первому принадлежит текст в первых двух тетрадях (л. 1а – 16г), второму – в третьей тетради (л. 17а – 24г). Несмотря на устоявшуюся с конца XIX в. датировку этого памятника XIII веком или рубежом XII–XIII вв., позволим себе в ней усомниться. Графические особенности почерков обоих писцов не находят сколько-нибудь близких соответствий в древнерусских рукописях указанного периода. В то время как нам известны стилистически идентичные почерки, датирующиеся столетием ранее. Почерк второго писца этой рукописи чрезвычайно близок к почерку второго писца Изборника 1073 г. (л. 86а–127б, 129а–264а), а почерк первого писца принадлежит той же школе, что почерки Пандектов Антиоха (ГИМ, Воскр. 30) и 13 Слов Григория Богослова (РНБ, Q.п.I.16), датирующихся XI в. О несомненной

[20] СК XI-XIII. С. 162; Шварц Е.М. Переплеты софийско-новгородской библиотеки // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1981. Т. XII. С. 242-252.

[21] Почти полторы тысячи рукописных Софийского собрания собирались на протяжении не одного столетия. Эта коллекция неоднородна, поскольку в него вливались собрания более мелких монастырей и церквей. Однако, в целом, этот процесс начался в XVII в. в связи с заменой рукописных книг на печатные. Еще одна волна поступлений пришлась на конец XVIII в., когда в Софийскую библиотеку привозились рукописи из упраздненных монастырей. В середине XVв. и ранее речи о ее массовом пополнении быть не могло.

принадлежности наших почерков к периоду XI – 1-четверти XII в. свидетельствует ряд палеографических особенностей, которые, особенно в сочетании друг с другом, не встречаются позднее: ѣ с низкой перекладиной у обоих писцов; ж в три дукта с пересечением наклонных в центре мачты; ѡ с высокой серединой и большой ножкой т в лигатуре ѿ, наличие лигатуры ѻ҃; употребление первым писцом ѭ и, реже, ѫ; ꙁ с длинным горизонтальным основанием (у первого писца); обозначение предшествующего исконно мягкого согласного при помощи йотации у гласных – ѥ, ꙗ; выносные гласные. Датировку этого памятника до середины XII в. подтверждает также последовательное правильное написание редуцированных гласных и отсутствие их смешения с гласными полного образования у второго писца, что свидетельствует об отсутствии следов процесса падения редуцированных в его языке. Особенности орнаментики этого памятника также находят соответствие в киевских рукописях конца XI – первой четверти XII в.

Графика письма второго писца Софийского апостола настолько близка к графике второго писца Изборника 1073 г. (далее И73), что на первый взгляд они идентичны. Оба писца имеют одинаковую выучку. Их письмо вертикальное или с небольшим наклоном вправо, ритмичное. Текст не выходит за ограничительную разлиновку столбцов. Междустрочия широкие, равные высоте строки текста, и чистые, поскольку набор слов под титлами или с выносными буквами минимален. Плотность письма в Софийском апостоле стабильно невысокая. Письмо уверенное, иногда несколько ускоренное. На отдельных листах оно теряет аккуратность и тщательную выписанность, хотя и небрежным его тоже не назовешь: появляется небольшой наклон, рисованные буквы сменяются графемами с отклонениями от геометрического рисунка (мачты в одной строке не всегда строго параллельны, основания букв и перекладины не в всегда строго горизонтальны, наклонные и дуги могут иметь дополнительное искривление). То же явление встречается и в И73. Однако эта особенность не портит впечатление от этих стильных почерков. Бóльшая часть букв симметрична, имеет квадратные пропорции. Все знаки строятся при помощи толстых и волосяных линий, выходящие ниже линии строки хвосты длинные, мачты украшены засечками. Эти элементы в сочетании с большим междустрочным и межбуквенным пространством, квадратными пропорциями и симметрией большей части знаков делают письмо гармоничным и нарядным.

Буква а имеет узкую петлю и засечки сверху и снизу мачты; писец И73 обычно пишет петлю в виде очень узкого вытянутого овала, в СА она чаще представлена в виде узкого треугольника, в основание верха которого входит засечка мачты, а низ заканчивается острым углом. Нижние петли у б, ъ, ь, ы, ѣ не превышают половины высоты буквы, а у в – двух третей от ее высоты. В СА они чуть крупнее, чем в И73.

Верхняя горизонталь **б** часто заметно выступает за ширину буквы, определенную округлой нижней петлей. Верхняя петля **в** выполнена в виде небольшого треугольника, нижняя – выпуклая, более крупная, образованная дугой, соединяющей середину нижней границы верхней петли с основанием буквы. У **ъ**, **ь**, **ѣ** в СА форма петель различна: чаще всего используется вариант с маленькими и округлыми петлями, идентичный с И73, однако они также могут писаться крупными, как у **б** или **в**, угловатой формы или выпуклыми. Причиной укрупнения петель в части букв было, вероятно, желание писца при ускорении письма стандартизировать этот элемент у всех графем. Тем не менее, в отличие от почерков XIII в. с сильно увеличенной нижней петлей, в данной рукописи ее величина не превышает середины буквы. **ѣ** пишется полностью в строке с низкой перекладиной, которая часто практически лежит на петле. Отличием **ъ** и периодически **ѣ** в СА является существенно больший наклон мачты вправо по сравнению с **ь**, в то время как в И73 их наклон невелик и одинаков. Написание **ъ** с диагональным положением мачты, как в СА, по нашим наблюдениям, свойственно для самых ранних славянских памятников (начиная с Остромирова Евангелия). Этот наклон позволял писцу более гармонично разместить в строке отходящий влево довольно большой отворот с ограничительной засечкой: при этом сохранялись квадратные пропорции знака, а расстояние между **ъ** и предшествующей буквой оставалось таким же, как и между большинством других букв, не имеющих вынесенных их за пределы дополнительных элементов. В XII в. этот прием выходит из практики древнерусских писцов.

Содержащие дуги **є**, **ѳ**, **ϲ** в обеих рукописях пишутся почти идентично: все они узкие, заостренные; **є** и **ϲ** имеют укороченные крючковатые «закругления», которые иногда настолько малы (особенно снизу), что буквы становятся похожи на вертикали. Такие же «крючки» формируют и очень мелкую чашечку у **ѵ**: они пририсованы с обеих сторон к плоскому основанию в виде горизонтальной черты (в И73 встречается и чуть более округлый вариант). В обеих рукописях **є** довольно часто имеет тенденцию к наклону: в И73 – назад, в СА, напротив, – вперед. В арсенале обоих писцов была широкая **о**, которая употреблялась в качестве малого инициала в рядовых заглавиях. В СА она встречается в предлоге **о҃** (л. 18б) с выносной «т» без титла (наряду с написанием **отъ** и **ѿ**). Такое написание этого предлога характерно для древнейших рукописей и довольно рано вышло из употребления. **ж** преимущественно пишется в три дукта: диагонали изящно изогнуты и пересекаются по середине центральной мачты; идущая из правого верхнего угла наклонная выполнена волосяной линией, изредка в два приема в СА. Принципы написания такого показательного для датировки и часто индивидуального

знака, как ⷯ, практически идентичны в обеих рукописях: она имеет квадратные пропорции в строчной части; верхняя горизонталь с треугольной засечкой часто выступает вперед; угол, под которым хвост отходит от основания, а также длина и кривизна дуги этого хвоста совпадают в СА и И73. Так же одинаково оба писца пишут ѡ с высокой серединой: две узких овальных равновеликих петли немного разведены внизу и сходятся в верхней части, образуя сходящимися дугами острую середину, равную по высоте остальным частям. В предлоге ѿ, употребляющемся в надписаниях, ѡ пишется без дополнительных особенностей, а выносная буква т состоит из заметной, но несколько укороченной мачты и горизонтали, имеющей преувеличенно большой размер (например, И73 л. 91в/18, СА л. 21в/4). В обеих рукописях схожи также начертания м без «плечиков», с засечками на концах наклоненных внутрь буквы мачт и мягкой округлой петлей не всегда симметричной формы; ѕ, состоящая из двух частей – о и пририсованными сверху двумя усиками; ї с двумя наклонными штрихами сверху. Наряду с начертанием у ф петель в виде правильного эллипса, существует вариант с покатой верхней и выпрямленной нижней дугой. Оба этих варианта встречаются в И73.

При внешней схожести в обеих рукописях, рисунок части букв в СА имеет индивидуальные особенности: верхняя горизонталь г и п заметно выходит влево за пределы буквы; чаще р состоит из островерхого о и приписанного к нему в нижнем левом углу длинного хвоста, однако существуют варианты, когда левая часть буквы, переходящая в хвост, пишется в один дукт; ц также имеет длинный хвост; верхняя часть колена у к, расположенного вариативно по отношению к мачте, имеет стабильно большой размер, равный или превышающий по высоте нижнюю часть; мачты ѣ имеют небольшой наклон внутрь буквы, а перекладина соединяет обе части посередине, как и в графемах ѥ и ю. Перекладина у н и н находится чаще всего в средней части буквы (есть варианты с заниженной или, редко, завышенной серединой); у н она наклонена вправо, у н горизонтальна или изредка имеет чуть заметный наклон влево, что также иногда встречается и в И73. Правая наклонная л существенно толще и основательнее левой, приписанной к массивной часто прогнувшейся правой части. Примерно так же конструируется и широкий ѧ: правая наклонная, выполненная толстой линией, часто искривлена в нижней части, отчего буква может выглядеть наклоненной вперед; к ней пририсована более тонкая, поддерживающая ее, левая наклонная и т-образная середина. Начертание оу внешне схоже с тем вариантом в И73, где оно пишется без засечки в основании чашечки. Однако принцип написания этой графемы отличается: в И73 писец выполняет чашечку в два дукта, а затем пририсовывает к ней хвост; в СА у выполняется в два

основательные мачты одну за одной без наклона. Однако очевидно, что, несмотря на неплохое знакомство с теорией, ему не хватает практики. Начертания одной и той же буквы имеет несколько вариантов, многие из которых угловаты. Не все волосяные линии действительно тонки, нередко перекладины имеют толщину, близкую к мачтам. Не все мачты вертикальны, равновелики и параллельны друг другу. Напротив, несмотря на свою изрядную толщину, часть из них имеют наклон (в основном вправо) в то время, как другие пишутся вертикально. Левая часть буквы может отличаться по высоте от правой, выходящие ниже линии разлиновки хвосты могут иметь разную длину. Не все петли одинаково хорошо удаются писцу. Будучи небольшими (**ь**, **ъ**, **в**, **ѣ**) или узкими (**а**), они часто бывают заполнены затекшими в них чернилами. Затеки и кляксы также образуются и на вертикалях, особенно в местах их пересечения с наклонными, например, при написании **ж**. Поэтому почерк первого писца производит впечатление громоздкого и не очень гармоничного письма, ритм которого постоянно нарушается. Его не спасают манерные и даже декоративные элементы букв, обычно крайне редко встречающиеся в строчном письме.

Еще одна особенность его почерка – нарочитая декоративность. Писец демонстрирует чрезвычайно большой арсенал приемов в украшении строчных букв, в таком сочетании и объеме не встреченный нами ни в одной другой ранней рукописи. Нужно отметить, что обычные для каллиграфа украшения букв в виде засечек на концах мачт и перекладин, которые мы видим, например, в работе второго писца, он почти не употребляет. Вместо этого первый писец часто использует прием утяжеления нижних элементов буквы за счет утолщения мачт (**к**, **л**, **м**, **ж**, **ж**) и петель (**а**, **м**, **с**). Особенно заметно утолщение волосяных линий. В сочетании с отдельными гипертрофированно широкими на протяжении всей длины мачтами этот прием делает буквы ассиметричными и несколько вычурными. Кроме этого, писец украшает перекладины, мачты и хвосты отдельных букв пересекающими их штрихами и точками, иногда по нескольку подряд (**ѳ**, **ф**, **ѳ**, **н**, **ж**, **ѵ**, **ц**). На л. 10–10 об. существуют строки, выполненные особым сплошным декоративным письмом, в котором такие украшения имеют практически все графемы.

Буква **а** имеет несколько вариантов написания. Ее наклоненная мачта может писаться прямой или выгнутой, укороченной или длинной, а узкая петля имеет каплевидную или щелевидную (вплоть до двух параллельных соприкасающихся прямых) форму. Особенно нужно выделить архаичное написание **а**, идущее от ранних болгарских протографов: в верхней части почти вертикальной мачты крепится очень маленькая петля, висящая над линией разлиновки (л. 12в, 13а). У **б**, **ъ**, **ь**, **ы**, **ѣ** петли очень низкие, могут быть округлыми, но чаще – вытянутые

вдоль строки, щелевидные или треугольные. Имея различные варианты написания, достаточно часто встречается **ъ** с диагональным положением мачты. Верхняя горизонталь **ѣ** в полтора – два раза меньше ширины буквы, определенную нижней петлей. **ѣ** пишется полностью в строке с низкой перекладиной, лежащей по середине или в верхней половине буквы. Треугольные петли у **в** преимущественно равновеликие, образующие их наклонные пересекаются на уровне середины мачты. В декоративном письме на л. 10в встречается такое начертание **в**, диагонали петель которой выполнены одним зигзагом, не просто пересекающим мачту в центре, но сильно выходящим за ее пределы. Узкие **є**, **о**, **с** могут писаться с манерными изгибами дуг в верху и снизу и острыми закруглениями, однако есть и начертания простого рисунка. Особенно узко пишется **о**, получающая иногда щелевидную форму. Узкой и заостренной пишется головка у **р**. Узкой **о** противопоставлены чрезвычайно широкие и вычурные **ѳ** и **ѡ**, которые встречаются в начале слова, грецизмах и иногда в окончании дательного падежа множественного числа мужского рода. Широкое **ѳ**, дуги которой выполнены с утолщением в середине, имеет не просто точку в центре, а маленький темный круг, который заполняет больше половины свободного пространства. Все это делает ее очень декоративной. На вариативное исполнение **ѡ** необходимо обратить особое внимание, поскольку, вероятно, именно ее отдельные формы могли бы дать основания для датировки рукописи XIII в. Более трети этих букв пишется в высокой серединой: каплевидные, с утолщением книзу линии дуг, петли достаточно широко разведены; место их стыковки вверху широкое, иногда усиленное при помощи горизонтальной черты (л. 12в); внешние линии петель сильно сведены. Именно украшающая середину перекладина при манерно сведенных внешних дугах послужила причиной появления нового начертания **ѡ** с пониженным центром, поскольку смыкающиеся дуги и равная им по высоте широкая середина между ними – вещи несовместимые. Причем это индивидуальное начертание писца очень неустойчиво: степень занижения середины колеблется от крайне низкой, почти лежащей на строке (л. 1в, 4б), до лишь слегка опущенной, не говоря уже доминирующей у значительной части букв высокой середине. При этом разные варианты могут употребляться рядом, в соседних строках. Сочетание букв **ѿ** еще не стало лигатурой: выносная **т** пишется в большинстве своем, как строчная, с большой ножкой или изредка с чуть сокращенной. Таким образом, на наш взгляд, в данной рукописи нельзя рассматривать **ѡ** с низкой серединой как показатель ее позднего происхождения. Действительно, в обычном книжном письме такое начертание было бы маркером второй половины XII или даже XIII в. Однако в нашей рукописи мы имеем дело с декоративным письмом, логика построения букв которого и греческие

образцы для которого (как в рукописном литургическом унциале, так и в надписях и заглавиях не только книг, но и художественных произведений) позволяли использовать нестандартные начертания. Заметим, что впервые ѡ с низкой серединой в диграфе ѿ встречается в надписи 1068 г. на Тмутараканском камне. И хотя сравнение начертаний в рукописных и эпиграфических памятниках, в целом, некорректно, однако приведенный пример делает очевидным знакомство древнерусских писцов с таким рисунком ѡ, идущем из греческих памятников.[22]

Еще одна «датирующая» буква – ж – пишется преимущественно в три дукта, особенно на первых листах: слегка изогнутые диагонали с утолщением книзу пересекаются в центре ее мачты. Однако встречается вариант ж в четыре и даже изредка в пять дуктов, когда одна или изредка обе диагонали выполнены в два приема. Такие новые начертания появляются уже в Архангельском Евангелии 1092 г., особенно у второго писца. В Мстиславовом Евангелии 1103–1113 гг. они становятся основными. Важные для датировки ꙁ и ѵ имеют также архаичные начертания. В рисунке ꙁ это выражено в длинном горизонтальном основании строчной части буквы. У ѵ глубокая угловатая чашечка составляет около половины высоты буквы, она выполнена по тем же принципам, что у второго писца: к горизонтальному основанию под прямым углом пририсованы вертикали. Перекладины н и н расположены в центральной части графем, при этом у н она горизонтальна, а у н может проходить как посередине, так и от самого верха до низа мачты. В некоторых случаях, особенно в декоративном письме на л 10 – 10 об., перекладина н пишется в виде зигзага, а у н она украшена по центру точкой. Перекладина у редко употребляемой писцом ѧ также крепится вариативно: как в центре (л. 13а), так и в верху знака. У ѥ и ю она находится посередине. І употребляется в числовом значении и греческих именах, лишь однажды она встретилась в тексте на конце строки (л. 13г). Только в числовом значении встречаются ѳ и ѕ, головка которой повернута вправо. Множество вариантов написания имеет к, единственным постоянным признаком которой является утолщение ее нижнего колена. Ѧ пишется традиционно с «плечиками», округлой или угловатой петлей, утолщенной в нижней части, которая спускается за линию разлиновки или лежит на ней. Диграф оу писец почему-то не любил и предпочитал заменять его как на конце строки, так и в ее центре лигатурой ѹ, выполненной пересечением двух дуг. При этом оба варианта он писал обычно очень узкими, иногда с элегантной засечкой в правой части чашечки ѵ, а временами – лишь с едва

[22] Примеры подобного рода см.: Горячева Т.Д., Уханова Е.В. Об изображении неизвестного святого в Кирилловской церкви в Киеве (XII в.). // Историческое обозрение. № 14. М., 2013. С. 80-87.

намеченной там точкой. Одной из самых украшенных букв является ѳ: помимо большой точки в центральной части буквы, представленной эллипсом с утолщенными дугами по краям, крупные точки и засечки украшают верхнюю и нижнюю части ее мачты. Написание наклонных ѯ, как и других букв, вариативно, хотя пересечение их в центре строки постоянно; чаще всего наклонная, идущая слева направо, толстая и относительно короткая, ее пересекает тонкая и более длинная линия. Буквы ѯ и ҁ в нашем отрывке не встретились.

Начертания ѧ и ѧ выполнены по единому принципу: к правой толстой и немного выпуклой наклонной при помощи утолщающейся книзу волосяной линии пририсована выгнутая или вогнутая левая наклонная. Середина у ѧ т-образная, но есть случаи ее архаичного начертания в виде обращенного книзу угла (л. 3г, 1 строка). Писец не использует ѩ, зато у него можно встретить ѭ и ѫ. Большую часть случаев их употребления отметил еще Н. Волков: они преимущественно пишутся в слове **иѭдѣи** / **иѫдѣи** и их производных (л. 12в,г, 13г, 14 г,15 б, в). Кроме того встречаются написания **слъышѫи** (л. 2б), **пѫстиша** (л. 11а), **всеѫ** (л. 12г), **моѭ** (л. 10в), **послоүшьствоүѭть** (л. 15б), **на иѭ** (л. 15г).[23] Помимо самого факта использования писцом ѫ и особенно ѭ, который свидетельствует о раннем происхождении памятника, необходимо отметить еще две особенности в начертании и употреблении этих букв. Во-первых, нижняя часть ѫ всегда пишется с т-образной перекладиной, как у ѧ. Это редкое начертание встречается в Изборнике 1073 г.[24], древнерусской апрельской минее конца XI – первой половины XII в. (РГАДА. Син. Тип. 110), а также среднеболгарских апостоле конца XII в. НБКМ № 880, Хлудовском паримийнике XIII в. (ГИМ, Хлуд. 142), Апостоле XIV в. из того же собрания (ГИМ, Хлуд. 35) и в заглавии Летописи Константина Манассии 1345 г.[25] Во-вторых, в слове **слъышѫи** (л. 2б) мы сталкиваемся со случаем замены ѧ на ѫ. Несомненно, эта особенность копируется писцом из болгарского протографа. Однако может ли факт мены юсов в тексте протографа повлиять на наш вывод о датировке нашего памятника? Исследователи фиксируют для рукописей XI–XII вв. подобную мену именно в этой позиции – окончании действительных причастий настоящего времени. Н.Н. Дурново указывает на существование трех древнерусских рукописей XI в., восходящих к южнославянским оригиналам, в которых нашло отражение это явление в причастиях настоящего времени в именительном падеже единственного

[23] Н Волков указывает на л. 11 а написание **ѫзѧ**, однако нам оно не встретилось (Волков, 1890. С. 235).

[24] Срезневский И.И. Славяно-русская палеография. XI-XIV вв. СПб., 1885. С. 113.

[25] Карский Е.Ф. Славянская кирилловская палеография. М., 1979. С. 167; Христова-Шомова, 2004. С. 29.

числа мужского и среднего рода – Изборник 1073 г., 13 Слов Григория Богослова (РНБ, Q.п.I. 16), Псалтирь толковая Феодорита Киррского (ГИМ, Чуд. 7).[26] А. Вайан отмечал последовательное смешение ѧ и ѫ в окончаниях глаголов 3 лица множественного числа и причастиях настоящего времени в Мариинском, Зографском и Ассеманиевом Евангелии, в Синайской псалтири.[27] Таким образом, у нас нет причин сомневаться в древности протографа Софийского апостола.

Не претендуя на его лингвистический анализ, отметим лишь еще две особенности, которые навели Н. Волкова и с его слов А.А. Соболевского к ошибочному мнению о датировке нашего памятника XIII веком и локализации его галицко-волынской Русью. Согласно мнению А.А. Соболевского, одним из следов падения редуцированных и возникновения «нового ѣ» в новых закрытых слогах в галицко-волынских рукописях было, в частности, появление ѣ в существительных на -ѣнникѣ. Встреченные у первого писца написания ꙁнамѣннѣмъ, камѣннѣмъ, равно как и в целом массовое употребление им ѣ вместо є позволили А.А. Соболевскому, не работавшему с этим памятником лично, лаконично заметить в комментарии к статье Н. Волкова о несомненном галицко-волынском происхождении Софийского апостола в период после падения редуцированных. Однако Н.Н. Дурново характеризовал мену ѣ и є в этой позиции как нефонетическую замену одного суффикса другим и отмечал подобные написания уже в памятниках XI в. – Псалтири Феодорита Киррского, минеях 1095 и 1096 гг.[28] Широкое смешение на письме древнерусскими книжниками ѣ и є вытекало из расхождения книжного и разговорного произношения. Недостаточно грамотный писец, не усвоивший специальные правила, соотносящие разговорное произношение с книжным, не различал их на письме. Более того, в книжном произношении противопоставление ѣ и є реализовалась как мягкость или твердость предшествующего согласного.[29] Вероятно, первый писец Софийского апостола применил эту установку максимально широко, передавая мягкость предшествующего согласного при помощи ѣ в самых неожиданных позициях (например, при написании отрицательной частицы нѣ вместо нє). Той же недостаточной подготовленностью можно объяснить смешение им ъ, ь с о, є (например, чєловѣкоу (л. 1в), сємъ (л. 1в). В книжном произношении ъ и о, а также ь и є читались одинаково, поэтому не достаточно хорошо подготовленные писцы, не усвоившие правила их распределения на письме, смешивали их как сильной, так и

[26] Дурново Н.Н. Избранные работы по истории русского языка. М., 2000. С. 413-414.
[27] Вайан А. Руководство по старославянскому языку. М., 1952. С. 58, 153.
[28] Дурново, 2000. С. 474, 476.
[29] Там же. С. 467-484; Успенский Б.А. История русского литературного языка (XI-XVII вв.). М., 2002. С. 163-173.

слабой позиции.[30] В книжных памятниках такое смешение носит окказиальный характер, преимущественно оно представлено в некнижных текстах – берестяных грамотах, записях на книгах. Специфика употребления первым писцом ѣ и смешение им редуцированных с о и є приводили исследователей к выводу о позднем происхождении этого памятника и о связи его с галицко-волынскими скрипториями. Полагаем, что в данном случае такая оценка неправомерна. Палеографические характеристики письма обоих писцов позволяют отнести этот памятник к концу XI – началу XII в., и лингвистические данные не противоречат такой датировке.

Многие особенности в написании первых двух тетрадей Софийского апостола свидетельствуют о том, что их создатель недостаточно хорошо владел книжным письмом и, вероятно, не был писцом, сделавшим переписывание книг своей профессией. К не свойственным для профессионала погрешностям можно отнести многочисленные ошибки (напр., **къ нимоу**, л. 1г) и описки, следы от выскабливания которых можно найти на многих листах пергамена; не достаточное знание правил книжного письма, частично отмеченное выше; неаккуратная разлиновка пергамена; манера писать на линиях разлиновки при необходимости добавить лишнюю строку в конце столбца (л. 13 об., 14); неустойчивое письмо, выражающееся как в неспособности удерживать параллельными на письме мачты и перекладины, так и в использовании разнообразных вариантов одной и той же графемы; примеры чрезвычайно небрежного письма (л. 19) с кляксами и затеками в петлях и местах пересечения линий, вызванного в том числе плохой очинкой пера. Писец претендует в своей работе на монументальность и особую декоративность, однако его квалификации не хватает на выполнение задачи такой высокой сложности. Надо отметить, что нет аналогов его арсеналу декоративных элементов при написании строчных букв, а также отдельным их начертаниям (например, острым невысоким петлям у **б**, **ъ**, **ь**, **ы**, **ѣ**). Хотя можно назвать схожим по приемам написания графем роскошный декоративный почерк основного писца-каллиграфа в Пандектах Антиоха XI в. (ГИМ, Воскр.перг. 30). Особенности письма первого писца Софийского апостола определяются, возможно, тем, что он был не профессиональным писцом в полном смысле этого слова, а, скорее, декоратором книг, который обладал определенном уровнем грамотности, но для которого письмо не было основной профессией. Он мог выполнить несколько строк надписей на художественном произведении, но писать объемный текст первых трех тетрадей было трудной задачей для него. С практикой привлечения для написания или оформления первых листов в заказных кодексах писцов, владеющих исключительно красивым почерком,

[30] Дурново, 2000. С. 439-450; Успенский, 2002. С. 139-150.

мы встречаемся в Изборнике 1076 г., Юрьевском Евангелии 1119–1128 гг., Евангелии учительном Константина Преславского (ГИМ, Син. 262), и Богословии Иоанна Дамаскина (ГИМ, Син. 108) начала XII в., возможно, в Остромировом Евангелии 1056–1057 гг.

В первых двух тетрадях помимо необычной декоративности строчных букв можно отметить сложные и уверенно выполненные инициалы, принадлежащие, несомненно, самому писцу. При смене почерков сменился и характер декорации: у второго писца инициалы получились аккуратные и грамотно выполненные, но при этом однообразные и очень несложные. Инициалы обоих писцов выполнены киноварью в господствовавшем в древнерусских рукописях XI–XII вв. старовизантийском стиле, три инициала на л. 4б, 7а, 10в подцвечены чернилами, вероятно, позднее. Других элементов декорации, за исключением киноварных строк заглавий и малых инициалов простой формы в них, в рукописи не сохранилось. Аналогии простым формам больших инициалов второго писца можно найти во многих рукописях этого периода. Разнообразным инициалам в виде буквы «В» в исполнении первого писца, включающих в нижнюю петлю буквы сложные побеги, находятся соответствия лишь в Архангельском Евангелии 1092 г. (второй писец) и Юрьевском Евангелии 1119-1128 гг. Однако сложное завершение мачты «В», оканчивающееся внизу двумя симметрично свисающими побегами с листьями и почками, встречается еще реже. Близкие аналогии нам удалось обнаружить лишь у второго писца Архангельского Евангелия (л. 132 об.), а также у Михаила «поповца», выполнившего и украсившего в начале XII в. три тетради в Учительном Евангелии Константина Преславского (ГИМ, Син. 262, л. 168 об., 170 об., 182) и практически весь список Богословия Иоанна Дамаскина (ГИМ, Син. 108).[31] Таким образом декорация Софийского апостола соответствует сделанному нами выводу о датировке этого кодекса на палеографическом материале.

Наиболее сложный и интересный вопрос связан с определением редакции этого памятника и его места в текстологической истории славянского Апостола. Он является вторым по древности славянским списком и отражает, вероятно, древнерусскую литургическую практику крупного собора, в частности, вероятно, Св. Софии новгородской конца XI в. При выборочном сравнении с узлами разночтений для текста Апостола, изданных недавно И. Христовой-Шомовой,[32] мы обнаружили

[31] Уханова Е.В. Палеографические и кодикологические особенности древнейшего списка Учительного Евангелия Константина Преславского (ГИМ, Син. 262) и история его создания // Старобългарското Учително Евангелие на Константин Преславски / Изд. М. Тихова и Е. Уханова. Freiburg. Weiher Verlag. 2012. (Monumenta linguae slavicae. Dialecti veteris. Band LVIII).

[32] Христова-Шомова, 2004.

значительную дистанцию нашего текста с древнейшим ядром славянских списков. Оставив полную характеристику текстологических отличий для специальной работы, отметим лишь обнаруженные нами тенденции. Текст Софийского апостола в узлах разночтений отличается от аналогичных чтений, представленных в древнейших полных списках Слепченского и Охридского апостолах конца XII – первой четверти XIII в. На материале текста Деяний он также дистанцируется от тех списков, которые совпадают в дальнейшем с чтениями Энинского апостола XI в. (в котором начальные листы с текстом Деяний утрачены). Ближе всего Софийский апостол обнаруживает связь с болгарским списком НБКМ 880 конца XII в. и, особенно, с сербским списком первой четверти XIV в. НБКМ 89.[33] Кроме того, несомненно тесная связь существует между ним и древнерусскими списками XIV в. недельного Апостола-Евангелия (ГИМ, Увар. 379-4°) и новгородским литургическим Апостолом (ГИМ, Хлуд. 33). При этом лишь текст Увар. 379-4°, имея с ним только три общих чтения для 3, 4 и 5 недель Великого Поста, совпадает практически полностью. В Хлуд. 33 существуют не просто текстуальные совпадения, он воспроизводит свойственную только Соф. 32 ошибку или особенность перевода протографа: **съвѣстн** вместо **въꙁвѣстн** (2 суббота после Пасхи, Деяния 5:25). Однако совпадая почти дословно, например, в чтениях 2 субботы или 3 недели после Пасхи, в перикопах других дней, в т.ч. субботних и недельных, он обнаруживает отличия. То же можно сказать и о двух других списках, наиболее часто совпадающих с чтениями Софийского апостола, особенно НБКМ 89: степень близости текстов отличаются в зависимости от конкретного дня. Например, узлы разночтений в перикопах 3 недели, вторника и среды 3-й седмицы после Пасхи в обоих списках идентичны, несмотря на их яркую индивидуальность, а в перикопах 4 недели после Пасхи большинство узлов разночтений не совпадает. Таким образом, отразившаяся в Софийском апостоле редакция текста отличается своеобразием и индивидуальными чтениями, часто находящими аналогии только в некоторых древнерусских списках. Это требует дальнейшего изучения текстологии памятника. Необходимо отметить, что часть перикоп сопровождается литургическими указаниями и тропарями, свойственными ранним спискам Апостола. Они чрезвычайно важны для изучения древнерусской литургической практики конца XI в. К сожалению, в специальной работе И. Христовой-Шомовой были зафиксированы подобные уставные указания лишь к

[33] Турилов А.А. Об одном безымянном сербском книгописце-каллиграфе раннего XIV в. (Хиландарское пергаменное Евангелие № 12 и рукописи его круга) // Археографски прилози. Београд, 2011. Бр. 33. С. 321-339.

синаксарным чтениям Апостола для памятей отдельных святых.[34] Это диктует необходимость дальнейшей работы по выявлению уставных чтений Апостола для циклов, связанных с Пасхой.

Подытоживая изложенные выше аргументы, полагаем, что перенеся датировку Софийского апостола на столетие раньше традиционной, в конец XI – начало XII в., мы предложили наиболее обоснованное время создания этого памятника. В этом мы опирались на близость стиля письма и конкретных начертаний двух его писцов, а также выполненной ими орнаментики с уже известными рукописями – Изборником 1073 г., Пандектами Антиоха XI в. и рядом списков конца XI – начала XII в. с аналогичным декором. Наличие в нем **ѣ** с низкой перекладиной у обоих писцов не позволяет нам отнести его создание позднее начала XII в., когда повсеместно начинает распространяться практика написания **ѣ** с перекладиной, поднявшейся на верхний уровень строки. Изучение нами списка Учительного Евангелия начала XII в. показало, что из тринадцати его писцов только двое (10-й и 13-й) писали **ѣ** с низкой перекладиной, двое (11-й и 5-й) использовали оба варианта написания, а остальные девять писцов придерживались уже новой нормы.[35] С другой стороны, у второго писца Софийского Апостола появляются увеличенные петли **б**, **ъ**, **ь**, **ы**, **ѣ** нового рисунка, а также первым писцом используются периферийные пока начертания **ж** в четыре и даже пять дуктов. И если первая черта могла быть просто индивидуальной особенностью почерка, то новую графику **ж** мы видим в качестве доминирующей уже в первом десятилетии XII в. в Мстиславовом Евангелии и последующих списках. Поэтому именно указанные нами маркеры – начертания **ѣ** и **ж** – обусловили хронологические рамки предложенной нами датировки. Что касается происхождения Софийского апостола, то, несомненно, он не является памятником галицко-волынского происхождения. Стиль письма и отдельные начертания двух его писцов обнаруживает чрезвычайную близость или общность в целом со стилем и начерками двух известных киевских рукописей – Изборника 1073 г. и Пандектами Антиоха. Это позволяет нам без колебаний отнести и Софийский апостол к продукции одного из центральных столичных скрипториев. И это не противоречит его связи с новгородским Софийским собором. Мы уже писали о том, новгородская книгописная школа начинает формироваться в конце XI – начале XII в. В это время рядовые рукописи создаются в местных мастерских, а элитные кодексы продолжают

[34] И. Христова-Шомова. Византийските устави и тяхното отражение в славянските апостоли // Библеистика. Славистика. Русистика: К 70-летию заведующего кафедрой библеистики проф. А.А. Алексеева. СПб, 2011. С. 319-348.

[35] Уханова, 2012.

привозить из столицы, как, например, Мстиславово или Юрьевское Евангелие.[36] Вклад этого кодекса в Софийский собор или связанную с ним церковь вполне органичен. И хотя совершенно не обязательно связывать его создание с какими-то событиями в истории Св. Софии, можно вспомнить, что под 1108 г. в Новгородской I летописи фигурирует известие о начале росписи собора фресками, до этого простоявшего неукрашенным с момента создания.[37] Эта дата начала работ по его украшению могла бы как нельзя лучше подойти в датировке Софийского апостола.

[36] Уханова Е.В. О становлении новгородского книгописания в XI – начале XII в.// Хризограф. Средневековые книжные центры: местные традиции и межрегиональные связи. М., 2009. С. 229-230.
[37] Полное собрание русских летописей. Т. 3. Новгородская первая летопись. М., 2000. С. 19.

Грецизмы в Сборнике "XIII Слов Григория Богослова" по рукописи XI века

Людмила Долгушина
(Новосибирск, Россия)

Сборник «XIII Слов Григория Богослова» - это одна из древнейших славянских рукописей, находящихся в России, она датируется XI веком. Рукопись содержит самый ранний перевод «Слов» свт. Григория Богослова на славянский язык. Этот перевод не является по своему происхождению восточнославянским — по особенностям языка он тяготеет к кругу древнейших славянских памятников. (Вопросам происхождения перевода была посвящена статья болгарской исследовательницы Е. Коцевой[1] и работы Л. Я. Петровой[2]). В 19 веке А. Будиловичем было осуществлено издание рукописи, что сделало ее текст более доступным для исследователей[3].

Рукопись «XIII Слов Григория Богослова» относится к текстам, сыгравшим важную роль в процессах формирования древнерусской литературы и культуры. По словам Н.А. Мещерского, «с переводной письменностью в большой степени связано образование оригинальной древнерусской литературы. На материале переводов совершенствовался и обрабатывался древнерусский литературный язык»[4].

Следует отметить, что сборник «XIII Слов Григория Богослова» не только одна из

1 Коцева Е., «Най-ранният кирилски препис от слова на Григорий Богослов», Българско средновековие, София 1972, 240-252.

2 Петрова Л. Я., Лингвотекстологический анализ древнеславянского перевода Слов Григория Богослова: Автореф. дис. … канд. филол. наук, Ленинград 1985; Петрова Л. Я., «Семантические различия лексических вариантов как средство определения древности первых славянских переводов», Литературный язык Древней Руси. Межвузовский сборник. Ленинград 1986, 109-115; Петрова Л. Я., «К вопросу о древнеславянском переводе «Слов» Григория Богослова», Славяноведение, № 4, Москва 1991, 70-75.

3 Будилович А. С., Издание «XIII Слов Григория Богослова» по рукописи XI в., Санкт-Петербург 1885.

4 Мещерский Н. А., Избранные статьи, Санкт-Петербург 1995, 246

древнейших церковнославянских рукописей, находящихся в России. Это еще и одна из самых ранних дошедших до нас рукописей, содержащих не богослужебные тексты, а четьи. То, что сборник предназначался для внебогослужебного чтения, говорит о значительной востребованности произведений Св. Григория Богослова в славянской среде. «Разного рода четьи сборники в равной степени использовались и в служебных и в эстетических целях, и, надо полагать, в быту в грамотных семьях»[5].

Гомилии Григория Богослова часто использовались славянскими книжниками и для создания собственных текстов. Так, в древнейшей славянской гомилии на Богоявление, атрибутируемой ученику Св. Кирилла и Мефодия св. Клименту Охридскому, наблюдается заметное влияние «Слова на Богоявление» Св. Григория Богослова[6]. Это можно сказать и в отношении некоторых других произведений, например, анонимного слова на Рождество Христово, представленного сербскими списками XIV в.[7]

Трудно переоценить значение «Слов» Св. Григория Богослова как произведений богословского характера, вобравших традиции античной философской культуры и способствовавших их трансляции в культуру Древней Руси. Тексты гомилий наполнены блестящей риторикой и поэзией. Свт. Григорий Богослов в своих гомилиях выступает и как истолкователь православных догматов. Несомненно, богатство и сложность содержания произведений Свт. Григория задавали переводчикам высокую планку и требовали от них особых усилий для адекватной передачи материала. Для передачи новых для славянского языка понятий, богословских и философских терминов переводчики использовали два основных приема: прямого лексического заимствования и калькирования.

Если проанализировать использование прямых лексических заимствований из греческого языка в сборнике «XIII Слов Григория Богослова», мы увидим, что их круг ограничен и употребляются они достаточно редко, значительно реже, чем слова-кальки. Однако эта общая тенденция по-разному воплощается в разных гомилиях.

В данной статье мы остановимся на рассмотрении употребления грецизмов в следующих четырех гомилиях: «Слово на Пасху», «Слово на Святое Крещение», «Слово на Пятидесятницу», «Слово на Рождество». Выбор именно этих четырех произведений не случаен. Дело в том, что в наследии св. Григория Богослова мы находим семь гомилий на праздники: 1) «Слово первое на Пасху и о своем замедлении», 2) «Слово на память Свв. мучеников Маккавеев», 3) «Слово в похвалу св. мученика Киприана», 4) «Слово

5 Панин Л.Г., История церковнославянского языка и лингвистическая текстология, Новосибирск 1995, 90.
6 Климент Охридски, Събрани съчинения. Т. 2., София 1977, 223-248.
7 Климент, Събрани съчинения, 193-222.

на Богоявление или на Рождество Спасителя», 5) «Слово на Святые Светы явлений Господних», 6) «Слово на Святую Пятидесятницу», 7) «Слово на Святую Пасху». Из всех перечисленных Слов на праздники наиболее близки по содержанию «Слово на Святую Пасху» (далее - СП) и «Слово на Богоявление, или на Рождество Спасителя» (далее - СР). Второй круг близости составляют «Слово на Святую Пятидесятницу» (далее - СПт) и «Слово на Святые Светы» («Слово на Крещение» (далее — СК)).

Четыре гомилии, отмеченные как имеющие сходство в содержании, являются Словами, произнесенными в дни самых важнейших и древнейших христианских праздников. Следовательно, их содержание было особенно важно для трансляции в формирующуюся славянскую христианскую среду положений и догматов христианства, а также соответствующей терминологии.

Итак, рассмотрим грецизмы, употребляющиеся в переводах этих гомилий[8] (Греческий текст гомилий рассматривался по изданию Миня ССЫЛ и Sources chretiennes ССЫЛ).

В СП встречаются следующие грецизмы: ангелъ («ἀγγελος» л. 331δ), ангельскыи («ἀγγελικός» л. 330α), диуволъ («διάβολος» л. 333α), драгъма («δραχμή» л. 352γ), елиньствовати («ἑλληνίζω» л. 329γ), Христосъ («Χριστός» л. 352α).

В СК употреблено весьма значительное количество грецизмов. Поскольку эта гомилия направлена на обличение языческих верований, здесь встречается множество грецизмов - имен собственными языческих богов и мифологических героев: Реи («Ρέα» л. 3α), Димитиръ («Δημήτηρ» л. 3α), Дионисъ («Διόνυσας» л. 3β), Афродита («Ἀφροδίτης» л. 3γ), Орфеовъ («'Ορφέως» л. 4β), Митровъ («Μίθρου» л. 4β), и др. Заимствованы из греческого также имена христианских святых - апостолов Петра и Павла. Имя Петръ («Πέτρος») встречается на л. 7α, 13δ, 17α; Павьлъ («Παύλος») - на л. 5α, 7β, 15β, 17α. В тексте СК встречаются топонимы Лаконьскъи («Λακωνικός» л. 3γ), Дельфичьскыи («Δελφικός» л. 3δ), Нилъ («Νείλος» л. 4γ), названия народов и производные от них слова: Еллиньскыи («῾Ελληνικός» лл. 1α, 5α), Еллини («῞Ελληνες» л. 2δ, 4β), Иудеискы («᾽Ιουδαϊκός» л. 15β).

Грецизмы, не относящиеся к именам собственным, этнононимам и топонимам, представлены в СК следующими лексемами: Триподъ («τρίποδος» л. 3δ), астрономиу («ἀστρονομία» л. 4α), Христосъ («Χριστός» лл. 8β, 10α, 12α, 12β, 15γ, 18α, 18β), апостолъ («ἀπόστολος» л. 10α), диуволъ («διάβολος» л. 11α), ангьлъ («ἀγγελος» л. 12α).

В СПт употреблены следующие грецизмы: имена собственные и образованные от них

8 Migne J.P., Patrologiae cursus completes. T. 35,36, Paris, 1886; Gregoire de Nazianze, Discours 38-41 introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini, trad. par P. Galley. (Sources chretiennes, № 358). Paris, 1990, 88-149.

притяжательные прилагательные Пифагорьсти («πυθαγορικός» л. 357γ), Петръ («Πέτρος» л. 369γ), Павьлъ («Παύλος» л. 370α), Иовилеонъ («Ἰωβυλαίον» л. 358β), Андреи («Ἀνδρείος» л. 369δ), Антиохъ («Ἀντίοχος» л. 372α), наименования народов: Еллини («Ἕλληνες» л. 356δ) жидове («Ἰουδαίοι» 356γ, 371γ «Ἑβραίοι» лл. 357γ, 360δ); лексемы euангелистъ («εὐαγγελιστής» л. 370α), пентикостиу («Πεντηκοστής» л. 361α), Христосъ («Χριστός» лл. 359γ, 361α, 361γ, 362δ, 364β, 367β), Христосовъ («Χριστός» лл. 361δ, 366γ,), ангелъ («ἄγγελος» л. 361β), диуволъ («διάβολος» л. 363δ), апостолъскы («ἀποστολικός» л. 364β).

В тексте СР содержатся следующие грецизмы: ангелъ («ἄγγελος» л. 154γ), ангельскыи («ἀγγελικός» л. 153α), аеръ («ἀήρ» л. 156β), акровьсти~ («ἀκροβυστία» л. 159δ), иудеи («Ἰουδαίος» л. 159γ), лентии («λεντίον» л. 158β), диуволъ («διάβολος» л. 155δ), драгъма («δραχμή» л. 158α), елиньствовати («ἑλληνίζω» л. 152γ), икона («εἰκών» л. 156δ), Христосъ («Χριστός» л. 157γ); также грецизмом по происхождению является первая часть сложного слова идолослижени~ («εἰδωλολατρία» л. 156δ).

Если мы оставим в стороне заимствованные топонимы и имена собственные, (сделав исключение для слов елинни и елиньствовати, которые употребляются в гомилиях в значении «язычники» и «следовать язычеству») то нашим глазам предстанет следующая картина употребления грецизмов в четырех «Словах»:

СП	СР	СПт	СК
	аеръ		
ангелъ	ангелъ	ангелъ	ангьлъ
ангельскыи	ангельскыи		
	акровьсти~		
		апостолъскы	
			апостолъ
			астрономиу
диуволъ	диуволъ	диуволъ	диуволъ
драгъма	драгъма		
елиньствовати	елиньствовати	еллини	еллини
		euангелистъ	
	икона		
	лентии		
		пентикостиу	
			триподъ
Христосъ	Христосъ	Христосъ	Христосъ
		Христосовъ	

Сравнивая употребление грецизмов в 4-х выбранных гомилиях, нельзя не заметить,

что переводчики СР и СК несколько чаще, чем переводчики СП и СПт, обращаются к приему заимствования. Так, переводчик СК предпочитает заимствование калькированию при переводе греческих слов «τρίποδος» (триподъ), «ἀστρονομία» (астрономия). Переводчик СР заимствует слово «ἀκροβυστία» (акровьстви~), не прибегая к приему калькирования. Он также использует заимствование аеръ «ἀήρ», несмотря на существование славянской лексемы въздухъ, то же мы видим и в случае с лексемой «λεντίον» (лентии). Вместо славянской лексемы образъ в тексте СР встречается заимствование из греческого икона.

Следует также отметить, что перевод 'Ιουδαίος как иудеи из рассмотренных нами гомилий встречается только в СР: иудеи («'Ιουδαίος» л. 159γ) и в СК: иудеискы («'Ιουδαϊκώς» л. 15β); в СП же и СПт не только все лексемы с корнем «‘Ιουδ» но и с корнем «‘εβραι» переводятся словами с корнем «жид» Эта черта перевода также сближает СР и СК и отличает их от переводов СП и СПт.

Ряд отмеченных нами особенностей заставляет более внимательно присмотреться к переводу СР и СК. Использование в переводе этих гомилий «нетипичных» грецизмов, и в целом большее, по сравнению с другими гомилиями, количество грецизмов в СР и СК может свидетельствует о неоднородности перевода «Слов», переведенных, возможно, в разное время и в разных переводческих школах. Несомненно, рассмотрение грецизмов может быть лишь одним из вспомогательных признаков для группировки текстов, входящих в состав сборника «XIII Слов Григория Богослова», так как «только совокупность параметров позволяет разделять или же объединять переводные тексты»[9]. О неоднородности переводов гомилий, собранных в сборнике «XIII Слов Григория Богослова» уже писали некоторые исследователи (в частности, уже упоминавшиеся выше Е. Коцева и Л.Я. Петрова). Наши наблюдения тоже могут послужить в поддержку этого мнения. Вполне возможно также, что перевод ряда гомилий сборника «XIII Слов Григория Богослова» относится если не к деятельности самих Первоучителей славян Св. Кирилла и Мефодия, то к трудам их непосредственных учеников.

Если мы попробуем выделить не различия, но общее в употреблении грецизмов в четырех гомилиях (СР, СП, СК и СПт), то увидим, что во всех гомилиях употребляются следующие лексемы: Христосъ, ангелъ, диуволъ, елинни (в значении «язычники», елиньствовати (в значении «следовать язычеству»).

Эти грецизмы очень рано были усвоены славянским языком, и если мы обратимся к рассмотрению оригинальных, не переводных памятников письменности, то увидим,

9 Пентковская Т. В., «Лексический критерий в изучении древнеславянских переводов: проблемы локализации и группировки», Русский язык в научном освещении, № 5 (1), Москва 2003, 137-138

что практически все эти грецизмы встречаются и в славянских по происхождению произведениях.

В текстах Жития Феодосия Печерского (далее -ЖФП), «Сказания о Борисе и Глебе» (далее - БиГ) из Успенского сборника[10] и «Слова о Законе и Благодати» митрополита Иллариона (далее - Сл. о З. и Б)[11] встречаются следующие лексемы из числа тех, которые мы отметили в текстах гомилий Св. Григория Богослова: ангелъ (Сл. о З. и Б.78; ЖФП 40в.30; БиГ 18г.20), ангельскыи (ЖФП 46г.24-25; БиГ 13в.10), Хъ9 (Христосъ) (Сл. о З. и Б.; ЖФП 29в.21; БиГ 12а.28,18в.5), икона (Сл. о З. и Б. 608, ЖФП 48а.24; БиГ 19а.28), диуволъ (ЖФП 66в.26-27; БиГ 10в.8), иудеи (Сл. о З. и Б. 123); также грецизмом по происхождению является первая часть сложного слова идолослuжени~ (Сл. о З. и Б. 831). (В том же тексте встречается калька, созданная при помощи только славянских корней: бDосслuгани~ (Сл. о З. и Б. 603)).

Объем употребляющихся в том или ином памятнике грецизмов, несомненно, зависит от содержания произведения. Так, в Сл. о З. и Б., в силу особенностей его содержания (торжественное слово), грецизмов больше, чем в ЖФП и БиГ (которые относятся к житийному жанру). Всего в тексте Сл. о З. и Б. нами было отмечено 24 грецизма (включая производные слова, такие как архангельскыи, идольскыи).

Грецизмы в Слове о Законе и Благодати:

аггелъ 171а19, 189б22, 168б8, 170б41, 72а2, 176б9
апслъ 188б12, 190а13, 193б12, 169б7
апслскаа 187а15, 169б11
архаггелъ 192б3
архаггелскы 191б14
діаконъ 187а13
еваггелистъ 175б17
еваггльскыи 180б5, 181б3, 187а3, 179б3
евагглiе 180а2, 168б3
идолъ 187а5, 180а18, 182а3
идолослуженiе 193б15
идолослужитель 181а4
идольскыи 186б21, 169а12, 187б14, 190б2, 185б7 и др.
икона 187а6, 193а18
иудеи 174б16, 173б6, 172б18, 172а15 и др.

10 Успенский сборник XII–XIII вв., под ред. С. И. Коткова, Москва 1971.
11 Молдован А.М., «Слово о Законе и Благодати» Иллариона, Киев 1984.

манастыреве 187а18
христовъ 190а4, 174а12, 181а15, 169б5 и др.
христианiи 172б20, 173б19 и др.
христианскы 182б6
христианство 193 а17, 172б13
христианы 173б1, 173а10 и др.
христосъ 169б7, 171б10 и др.
клиросъ 187а13
темiанъ 180б20 187а17 193а20

Приведенный список употребляемых в Сл. о З. и Б. грецизмов еще раз подтверждает, что «уже в XI веке русский переводчик (в нашем случае русский автор. — *Л. Д.*) может использовать грецизмы не только для передачи соответствующего греческого текста, но и вне зависимости от греческого оригинала»[12]. Итак, мы наблюдаем достаточно определенный круг греческих лексем, уже на самом раннем этапе существования славянской письменности вошедших в литературный язык славян. Некоторые греческие корни уже настолько освоены славянским языком, что могут выступать в оригинальных текстах и как части сложных слов (например, идолослуженiе, идолослужитель). В языке оригинальных славянских произведений используется и синонимия греческих и славянских корней (Например, идолослуженiе и бDсолослуганiе в Сл. о З. и Б.).

Итак, благодаря существованию и достаточно широкому распространению переводов с греческого языка, славянский автор уже в XI веке демонстрируют уверенное владение рядом греческих лексем и корней.

12 Успенский Б. А., Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка, Москва 1983, 22.

The Greek Words in the “Thirteen Talks of Gregory the Theologian” According to the Manuscript of the 11th century.

Ludmila Dolgushina

SUMMARY

The manuscript of the 11th century contains the earliest slavic translation of the Gregory the Theologian homilies. The paper deals with the using of Greek words in the slavic texts of the homilies. The loan use words in the translation of the “Thirteen Talks of Gregory the Theologian” are compared with the loan words in the original slavic texts: The Sermon on Law and Grace of St Hilarion, Metropolitan of Kiev, and others.

Ο Κυριλλος και ο Μεθοδιος στην Ιστορικη Αφηγηση της Βουλγαρικης Αναγεννησης

Ελεονώρα Ναξίδου
Επίκουρη καθηγήτρια της Νεότερης και Σύγχρονης Ιστορίας της Νοτιοανατολικής Ευρώπης
Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας
Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης

Εισαγωγικα - Ιδεολογικο πλαισιο

Οι αδελφοί Κύριλλος και Μεθόδιος συγκαταλέγονται ανάμεσα στις πιο 'διάσημες' προσωπικότητες του μεσαιωνικού κόσμου της Ανατολικής Ευρώπης, της Βυζαντινής Κοινοπολιτείας, σύμφωνα με την επίσης 'διάσημη' θεώρηση του Ομπολένσκι[1]: έχουν προσελκύσει μεγάλο επιστημονικό ενδιαφέρον σε όλα τα κράτη που αναδύθηκαν στον ίδιο χώρο κατά τη νεωτερικότητα ως διεκδικητές και συνεχιστές της Κυριλλομεθοδιανής παράδοσης, έχουν αποκτήσει εξέχουσα θέση στο αγιολογικό τους ημερολόγιο, ενώ συγχρόνως λειτουργούν και ως σύμβολο με πολλαπλές εθνικές και πολιτισμικές σημασιολογικές προσλαμβάνουσες.[2] Αυτή ακριβώς η 'διεθνική' τους υπόσταση καθιστά την περίπτωσή τους κατάλληλο μεθοδολογικό εργαλείο για τη διερεύνηση της συμβολής του εθνικού Άλλου στη διαδικασία εθνικής συγκρότησης. Εστιάζοντας λοιπόν στον τρόπο με τον οποίο εντάσσονται ο Κύριλλος και ο Μεθόδιος και η δράση τους στη βουλγαρική εθνική αφήγηση του 19ου αι-

1 D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500-1453*, London, Cardinal 1974, και στα ελληνικά: *Η Βυζαντινή Κοινοπολιτεία. Η Ανατολική Ευρώπη 500-1453*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας 1991.

2 Για το ζήτημα της Κυριλλομεθοδιανής κληρονομιάς βλέπε ενδεικτικά: Α. Αι. Ταχιάος, *Κύριλλος και Μεθόδιος*, Θεσσαλονίκη, Κυριακίδης 2001, 191 κ.ε., Κ. Νιχωρίτης, *Οι άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος: οι αγώνες και το έργο τους για την ένταξη των Σλάβων στον Βυζαντινό Πολιτισμό και τα ελληνικά γράμματα*, Θεσσαλονίκη, Ηρόδοτος 2000.

ώνα, το άρθρο αυτό επιχειρεί να προσεγγίσει το ζήτημα της διαμόρφωσης του βουλγαρικού έθνους σε σχέση με τα γειτονικά του, το ελληνικό και τα σλαβικά, κατά τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο.

Η επικράτηση της ιδεολογίας του εθνικισμού στην Ευρώπη στην εποχή της νεωτερικότητας επέβαλε σταδιακά ως κυρίαρχο εντός και στη συνέχεια και εκτός της Γηραιάς Ηπείρου το μοντέλο της ομαδοποίησης των ατόμων με βάση τα ιδιαίτερα εθνικά τους χαρακτηριστικά, τα οποία όφειλαν να εντοπισθούν ή να επινοηθούν, και να καλλιεργηθούν.[3] Η κατηγοριοποίηση αυτού του είδους είχε ως αποτέλεσμα την ανάδυση εθνικών κοινοτήτων οι οποίες ασφαλώς δε δημιουργήθηκαν σε συνθήκες απομόνωσης, αλλά προέκυψαν μέσα σε περιβάλλον συνεχούς επικοινωνίας και αλληλεπίδρασης με πολλαπλές και ποικίλες εκφάνσεις.[4]

Μια από αυτές αφορά την ψυχολογική αντίδραση της *'μνησικακίας'*(*ressentiment*), δηλαδή της υποβάθμισης της εθνικής κουλτούρας του Άλλου, η οποία είχε προηγουμένως χρησιμοποιηθεί ως μοντέλο για τη διάπλαση του εθνικού Εαυτού και ως εκ τούτου είχε αρχικά προσληφθεί ως ανώτερη από αυτούς που τη μιμήθηκαν.[5] Έτσι το γαλλικό έθνος για παράδειγμα, το οποίο στην αρχή υιοθέτησε ως πρότυπο την αγγλική εθνική ιδέα, μετέβαλε σύντομα την Αγγλοφιλία του σε Αγγλοφοβία εκδηλώνοντας τάσεις απαξίωσης και αντιπάθειας έναντι των Άγγλων.[6] Στα Βαλκάνια εθνική συμπεριφορά, η οποία προσομοιάζει με την παραπάνω ερμηνευτική προσέγγιση, ανέπτυξαν οι Βούλγαροι απέναντι στους Έλληνες και τους Σλάβους: έχοντας εκκινήσει με χρονική καθυστέρηση σε σχέση με τους τελευταίους την πορεία της δικής τους εθνικής 'αφύπνισης', ενώ επηρεάστηκαν από αυτούς ιδεολογικά και πρακτικά σε επίπεδο εκπόνησης και υλοποίησης των εθνικών τους επιδιώξεων,[7] προέβησαν συγχρόνως

3 Για τον εθνικισμό ως φαινόμενο της νεωτερικότητας βλέπε ενδεικτικά: E. Gellner, *Έθνη και Εθνικισμός*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια 1992, E. Hobsbaum,*Έθνη και Εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα. Πρόγραμμα, Μύθος, Πραγματικότητα*, Αθήνα, Καρδαμίτσας 1994, Μπ. Άντερσον, *Φαντασιακές Κοινότητες. Στοχασμοί για τις Απαρχές και τη Διάδοση του Εθνικισμού*, Αθήνα, Κατάρτι 1997, E. Kedourie,*Ο Εθνικισμός*, Αθήνα, Νεφέλη 2005.

4 Τη σημασία της επαφής μεταξύ των ομάδων ως παράγοντα ανάδειξης του εθνοτικού/εθνικού τους χαρακτήρα επισήμαναν κυρίως οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι. Βλέπε: T. H. Eriksen, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London and New York, Pluto Press 2010, 16.

5 Τον φιλοσοφικό όρο ressentiment χρησιμοποίησε η Greenfeld στην προσέγγισή της για τη δημιουργία των σύγχρονων εθνών, η οποία διακρίνει τρεις φάσεις κατά την εξελικτική πορεία του εθνικισμού: τη δομική, την πολιτισμική και την ψυχολογική (structural, cultural and psychological). Βλέπε: L. Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Harvard University Press 1992, 14-17.

6 Greenfeld, *Nationalism*, 177-180. Σύμφωνα με τη Greenfeld ανάλογη ήταν η στάση του ρωσικού και του γερμανικού έθνους απέναντι στη Δυτική Ευρώπη, η οποία υπήρξε το εθνικό τους υπόδειγμα. Στο ίδιο 227-235 και 371-378.

7 Ορισμένες από τις βασικές επιδράσεις εντοπίζονται στο γεγονός ότι το βουλγαρικό έθνος στηρίχθηκε σε πολιτισμικά χαρακτηριστικά, όπως για παράδειγμα το ελληνικό και το σερβικό, ενώ έθεσε επίσης ως επιδίωξη την πολιτική του απελευθέρωση κυρίως μέσω επαναστατικής δράσης. Συγχρόνως όμως το βουλγαρικό εθνικό κίνημα εμφανίζει και πολλές ιδιαιτερότητες, μεταξύ των οποίων είναι και η εκκλησιαστική του διάσταση.

σε αξιολογικές συγκρίσεις μαζί τους και τους αντιμετώπισαν με ανταγωνιστική και μειωτική διάθεση.Αυτή η στάση οφειλόταν στην προσπάθεια των Βουλγάρων διανοούμενων και εθνικών ηγετών να αποδείξουν, επικαλούμενοι συγκεκριμένα κριτήρια, ότι το έθνος τους όχι μόνο δε μειονεκτούσε ως προς τους γείτονές του, αλλά ότι ήταν ιδιαίτερα αξιόλογο και μάλιστα υπερείχε σε ορισμένους τομείς. Στόχος τους ήταν να εγείρουν στους ομοεθνείς τους αισθήματα αξιοπρέπειας και υπερηφάνειας ώστε να ενισχύσουν την εθνική συνοχή και να επιτύχουν ευκολότερα τον εθνικό διαχωρισμό. Γι' αυτό το λόγο πρόβαλλαν τα προτερήματα και τις αρετές του εθνικού Εαυτού, ενώ παράλληλα υποτιμούσαν ή απαξίωναν τον εθνικό Άλλο, εν προκειμένω κυρίως τους Έλληνες, αλλά και τους Σλάβους.[8] Μια από τις χαρακτηριστικές ενδείξεις αυτής της πρακτικής ήταν η μεταστροφή σε Γραικοφοβία της αρχικής Γραικοφιλίας της βουλγαρικής ανώτερης τάξης, η οποία μάλιστα επικρίθηκε τελικά έντονα ως Γραικομανία.[9] Και αν στην περίπτωση των Γάλλων η αντιπαραβολή με τους Άγγλους έγινε κυρίως σε επίπεδο πολιτικών θεσμών,[10] για τους Βουλγάρους η αντιπαράθεση με τους Έλληνες και τους Σλάβους αφορούσε τα πεδία της ιστορίας και του πολιτισμού, όπως θα δειχθεί στη συνέχεια.

Ο βουλγαρικός εθνικός χαρακτήρας δομήθηκε αρχικά σε πολιτισμικά κυρίως γνωρίσματα, δηλαδή στην κοινή γενεαλογία, τους δεσμούς καταγωγής, τη λαϊκή κινητοποίηση, την κοινή γλώσσα και τα κοινά έθιμα και παραδόσεις, καθώς η αίσθηση του συνανήκειν σε μια κοινωνία πολιτών δεν υφίστατο πριν από την ίδρυση του έθνους-κράτους.[11] Η καλλιέργεια της βουλγαρικής εθνικής φυσιογνωμίας από μια συνεχώς αυξανόμενη αριθμητικά ομάδα διανοούμενων είχε ως άμεση συνέπεια τη σταδιακή απομάκρυνση των Βουλγάρων από το ενιαίο

8 Για το ζήτημα βλέπε και N. Danova, "Obrazi na Garci i Zapadnoevropeici v Balgarskata Knizhnina prez XVIII-XIX vek"(Η Εικόνα των Ελλήνων και των Δυτικοευρωπαίων στη Βουλγαρική Λογοτεχνία του 18ου και 19ου αιώνα), στο N. Aretov(εκδ.),*Balkanskite Identichnosti v Balgarskata Kultura. Tom Chetvarti*, Sofia, Kralica Mab 2003, 92-132.

9 Η μετάλλαξη της Γραικοφιλίας σε Γραικομανία αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της βουλγαρικής εθνικής κίνησης και έχει επισημανθεί και μελετηθεί από πολλούς ιστορικούς. Βλέπε ενδεικτικά: R. Detrez, 'Kakva Mania e Grakomaniiata;' (Τι Είδους Μανία είναι η Γραικομανία;), στο *Balkanite, Modernizaciia, Identichnosti, Idei. Sbornik v Chest na Prof. Nadia Danova*, Sofia, Institut za Balkanistika 2011, 354-363, E. Davidova, "'Graecomans' into Bulgarians: Shifting Perceptions of Greek-Bulgarian Interethnic Marriages in the Nineteenth Century", *Balkanologie*, XIV 1-2 Δεκέμβριος 2012, http://balkanologie.revues.org/2342 (τελευταία επίσκεψη 22 Μαρτίου 2014).

10 Greenfled, *Nationalism*, 179-180.

11 Για τον πολιτισμικό χαρακτήρα του έθνους βλέπε A. Smith, *Εθνική Ταυτότητα*, Αθήνα, Οδυσσέας 2000, 27-29.Ο Smith εξέφρασε επιφυλάξεις ως προς τη διάκριση μεταξύ ενός δυτικού/πολιτικού (civic) και ενός ανατολικού/πολιτισμικού(ethnic) μοντέλου του έθνους, την οποία αρκετοί νεότεροι μελετητές αμφισβήτησαν ή και απέρριψαν. Βλέπε: R. Brubaker, "The Manichean Myth: Rethinking the Distinction between 'Civic' and 'Ethnic' Nationalism", στο H. Kriesi, K. Armingeon, H. Siegrist and A. Wimmer (εκδ.) *Nation and National Identity. The European Experience in Perspective*, Purdue University Press 2004, 55-71.

ομόδοξο Ρουμ μιλλέτ και από το Ελληνορθόδοξο πολιτισμικό περιβάλλον.[12] Έτσι, ενώ οι αρχικοί πρωταγωνιστές της βουλγαρικής εθνικής κίνησης ήταν φορείς της ελληνικής γλώσσας και παιδείας, η νεότερη εθνική ελίτ πραγματοποίησε τις σπουδές της στα νεοσύστατα πρωτοβάθμια βουλγαρικά σχολεία και κατόπιν στα ανώτερα εκπαιδευτικά ιδρύματα της Ρωσίας, αλλά και της Δυτικής Ευρώπης.[13] Η παραπάνω εξέλιξη συνοδεύτηκε από την παράλληλη ένταξη των Βουλγάρων σε ένα αντίστοιχο Σλαβο-βουλγαρικό σύνολο, εντός του οποίου όμως επιθυμούσαν να αποτελέσουν πλήρως διακριτή ομάδα. Οι Βούλγαροι αποδέχονταν, δηλαδή, τη φυλετική, ιστορική και γλωσσική συγγένειά τους με τους υπόλοιπους Σλάβους, συγχρόνως όμως επιζητούσαν να υπογραμμίσουν την εθνική διαφορετικότητά τους μέσα στο κοινό σλαβικό πολιτισμικό πλαίσιο. Κατ' αυτόν τον τρόπο το βουλγαρικό έθνος αναδύθηκε ως αποτέλεσμα μιας διττής ιδεολογικής διεργασίας, η οποία αφενός μεν επιχειρούσε την ενίσχυση και παγίωση της βουλγαρικής εθνικής ιδιαιτερότητας, αφετέρου δε επιδίωκε να προβάλει τα στοιχεία εκείνα που καταδείκνυαν την πλήρη διαφοροποίηση από τους εθνικούς Άλλους, εν προκειμένω όχι μόνο τους Έλληνες, αλλά και τους Σλάβους αδελφούς. Αυτές ήταν οι δύο κύριες συνιστώσες με βάση τις οποίες συντάχθηκε το βουλγαρικό εθνικό αφήγημα της Αναγέννησης[14], με σκοπό να συνεισφέρει στο εγχείρημα της εθνικής συγκρότησης.

Κατά την ανάπλαση λοιπόν του παρελθόντος με εθνικούς όρους, κύριο μέλημα της βουλγαρικής διανόησης ήταν να αναδείξει την αξία του βουλγαρικού έθνους προβαίνοντας σε συγκριτική αντιπαράθεση με τους υπόλοιπους Σλάβους, και κυρίως με τους Έλληνες.

Η αξιολογική 'αναμέτρηση' με τους δεύτερους ήταν εντονώτερη, καθώς εξυπηρετούσε τις

12 Σύμφωνα με το διοικητικό σύστημα της Οθωμανικής αυτοκρατορίας όλοι οι ορθόδοξοι υπήκοοι, ανεξάρτητα από εθνοτικές, γλωσσικές, πολιτισμικές ή άλλες διαφορές ανήκαν στην ενιαία κοινότητα των Ρωμαίων, υπό την εκκλησιαστική δικαιοδοσία του Πατριαρχείου της Κωνσταντινούπολης, στην οποία η ελληνική επιρροή ήταν ιδιαίτερα έντονη. Η σταδιακή επικράτηση της εθνικής ιδεολογίας κατά τον 19ο αιώνα είχε ως αποτέλεσμα τη διάσπαση του Ρουμ μιλλέτ και τη διάκριση των πληθυσμών με βάση εθνικά και όχι θρησκευτικά κριτήρια. Για το ζήτημα βλέπε: B. Braude and B. Lewis, (εκδ.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. 1, New York, Holmes and Meier Publishers 1982, P. Konortas, "From Ta'ife to Millet: Ottoman Terms for the Ottoman Greek Orthodox Community", στο D. Gondicas and C. Issawi (εκδ.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the Nineteenth Century*, Princeton, New Jersey, The Darwin Press, 1999, 169-179, Δ. Σταματόπουλος, "Από τα Μιλλέτ στις Μειονότητες στην Οθωμανική Αυτοκρατορία του 19ου αιώνα: Ένας Αμφιλεγόμενος Εκσυγχρονισμός", στο S. Ellis, G. Halfdanarson & A. K. Isaacs (εκδ.) *Πολίτες στην Ευρώπη*, Θεσσαλονίκη 2010, 441-471.

13 L. Minkova, *Balgarski Vazrozhdenci v Rusiia (Βούλγαροι Εθνεγέρτες στη Ρωσία)*, Sofia, Izdatelstvo 'Karina-Mariana Todorova' 2005, J. Sampimon, *Becoming Bulgarian*, Amsterdam, Pegasus 2006,Β. Χανή-Μωϊσίδου, *Οι Ελληνομαθείς Βούλγαροι Λόγιοι του 19ου αιώνα. Η Συμβολή τους στην Πνευματική Αφύπνιση της Βουλγαρίας*, Θεσσαλονίκη, University Studio Press 2010,N. Genchev, *Balgarsko Vazrazhdane (Η Βουλγαρική Αναγέννηση)*, Sofia, Iztok-Zapad 2010, 178 κ.ε.

14 Με τον όρο βουλγαρική Αναγέννηση δε δηλώνεται μόνο η 'εθνοποιητική' διαδικασία μέσω της οποίας αναδύθηκε το βουλγαρικό έθνος, αλλά και η περίοδος της βουλγαρικής ιστορίας κατά την οποία έλαβε χώρα η εν λόγω διαδικασία. Βλέπε: Rumen Daskalov, *The Making of a Nation in the Balkans. Historiography of the Bulgarian Revival*, Budapest & New York, CEU Press, 2004, σ. 99-106.

προθέσεις της εθνικής ηγεσίας των Βουλγάρων να προωθήσουν την πλήρη απεξάρτηση των πληθυσμών βουλγαρικής καταγωγής από την ελληνική επιρροή ενισχύοντας την εθνική τους αυτοεκτίμηση και αυτοπεποίθηση. Έτσι με βάση αυτό το σκεπτικό ορισμένοι Βούλγαροι λόγιοι αμφισβήτησαν τη σπουδαιότητα του αρχαίου ελληνικού πνεύματος και υποβάθμισαν το ελληνικό παρελθόν. Η πιο χαρακτηριστική και ακραία περίπτωση είναι αυτή του Γκεόργκι Ρακόβσκι, ο οποίος υποστήριξε ότι οι περιοχές της Μεσοποταμίας και της Ινδίας ήταν η πραγματική κοιτίδα της ανθρώπινης σοφίας απ' όπου άντλησαν στην συνέχεια τις γνώσεις τους οι αρχαίοι Έλληνες συγγραφείς. Επίσης, σύμφωνα με τη δική του ιστορική εκδοχή, οι Βούλγαροι όχι μόνο ήταν οι απευθείας απόγονοι των λαών της κεντρικής Ασίας, αλλά και οι αρχαιότεροι κάτοικοι της Ευρώπης.[15] Την ιδέα της γέννησης του πολιτισμού στη Μεσοποταμία υιοθέτησε και ο Ιβάν Σελιμίνσκι, κατά τον οποίο, οι Έλληνες δεν ήταν οι διαφωτιστές της Ευρώπης, αλλά αποτέλεσαν απλώς τη γέφυρα για τη μετάδοση των φώτων της Ανατολής στη Δύση.[16]

Στο παραπάνω ιδεολογικό πλαίσιο εντάσσεται ο τρόπος πρόσληψης του έργου και της συνεισφοράς των αδελφών Κυρίλλου και Μεθοδίου από τη βουλγαρική ιντελιγκέντσια της Αναγέννησης, ζήτημα το οποίο θα διερευνήσουμε στη συνέχεια παρουσιάζοντας πώς πραγματεύτηκαν στα κείμενά τους το συγκεκριμένο θέμα ορισμένα επιφανή μέλη της: ο Παΐσιος Χιλανδαρινός, πρόδρομος της πνευματικής και εθνικής ανάπτυξης των Βουλγάρων, και οι Βασίλ Απρίλοφ, Γκεόργκι Ρακόβσκι, Ιβαν Σελιμίνσκι και Λιούμπεν Καραβέλοφ, πρωτεργάτες της κύριας φάσης της βουλγαρικής εθνικής 'αφύπνισης'.[17] Στο σημείο αυτό οφείλουμε να επισημάνουμε ότι όλοι οι παραπάνω είχαν ανώτερη μόρφωση για τα δεδομένα της εποχής τους, αλλά δεν ήταν ιστορικοί με την επιστημονική έννοια του όρου. Επιπλέον η ενασχόλησή τους με την ιστορία είχε ως κίνητρο την εξυπηρέτηση συγκεκριμένων πατριωτικών/εθνικών στόχων.

15 Georgi Stoikov Rakovski, *Sachineniia (Έργα)*, vol. IV, εκδ. Svetla Giurova, Sofia, Balgarski Pisatel, 1988, 143-189. Για την ιστορική εκδοχή και τις απόψεις του Ρακόβσκι για τους Έλληνες βλέπε επίσης: Σπ. Σφέτας, "Η Εικόνα των Ελλήνων στο Έργο του Βούλγαρου Επαναστάτη και διανοούμενου GeorgiRakovski", *Πρακτικά ΚΒ' Πανελλήνιου Ιστορικού Συνεδρίου*, Θεσσαλονίκη 2002, 351-372, Δ. Σταματόπουλος, *Το Βυζάντιο μετά το Έθνος. Το Πρόβλημα της Συνέχειας στις Βαλκανικές Ιστοριογραφίες*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια 2009, 190-197.

16 *Biblioteka Dr. Iv. Seliminski (Η Βιβλιοθήκη του δόκτορα Ιβάν Σελιμίνσκι)*, XII, εκδ. Elisabeta Pazheva, Sofia, Ministerstvo na Narodnoto Prosveshtenie, χ.χ., 69-81.

17 Παρά την έλλειψη ομοφωνίας στη βουλγαρική ιστοριογραφία ως προς την έναρξη της περιόδου της Αναγέννησης, οι περισσότεροι ιστορικοί συμφωνούν ότι η κύρια φάση της αρχίζει το 1830 μετά τη συνθήκη της Αδριανούπολης. Βλέπε:R. Daskalov, *The Making of a Nation*, 99 κ.ε.

Ο Κυριλλος και ο Μεθοδιος και οι Διανοουμενοι της Βουλγαρικης Αναγεννησης

Ο μοναχός Παΐσιος Χιλανδαρινός στη *Σλαβοβουλγαρική του Ιστορία* (1762) ήταν ο πρώτος που παρουσίασε τους Βουλγάρους με πρωτο-εθνικά χαρακτηριστικά, που τους περιέγραψε δηλαδή ως εθνοτική ομάδα[18] με κοινούς προγόνους και ιστορικό παρελθόν, κοινές παραδόσεις και γλώσσα που κατοικούσε σε οριοθετημένο χώρο, ενώ συγχρόνως τους ξεχώρισε από τους γειτονικούς Άλλους. Επιπλέον προσπάθησε να αποδείξει με επιχειρήματα ότι οι Βούλγαροι ήταν ένας σημαντικός λαός, ο οποίος μάλιστα δεν υπολειπόταν καθόλου σε αξία ούτε των Σέρβων και κυρίως ούτε των Ελλήνων. Κύρια επιδίωξή του ήταν να αντικρούσει την αντίληψη της ελληνικής ανωτερότητας αναζητώντας τεκμήρια της βουλγαρικής υπεροχής έναντι των Ελλήνων στο πεδίο της ιστορίας, αλλά και της ηθικής. Οι Βούλγαροι, σύμφωνα με τον Παΐσιο, είχαν να αντιπαραθέσουν στην ελληνική παιδεία και τον πολιτισμό τη γενναιότητα και την πολεμική τους ικανότητα, καθώς και τις χριστιανικές αρετές της απλότητας και της καλοσύνης που τους έκαναν πιο αγαπητούς στο Θεό.[19]

Ενώ όμως αυτή η προσέγγιση αποτελούσε τον βασικό άξονα εξιστόρησης της *Σλαβοβουλγαρικής Ιστορίας*, η αναφορά στον Κύριλλο και το Μεθόδιο, στους οποίους ο Παΐσιος αφιέρωνε ξεχωριστή ενότητα με τίτλο *'Για τους Σλάβους δασκάλους'*,[20] είχε ως στόχο να προσδώσει αξιολογικό προβάδισμα στους Βουλγάρους σε σχέση με τους υπόλοιπους σλαβικούς λαούς και κυρίως τους Σέρβους και τους Ρώσους στους τομείς του εκχριστιανισμού και της απόκτησης γραφής. Η σχετική αφήγηση του Παΐσιου έχει συνοπτικά ως εξής: Ο Κύριλλος και ο Μεθόδιος, τους οποίους ονομάζει συνεχώς αγίους, γεννήθηκαν στη Θεσσαλονίκη την εποχή του αυτοκράτορα Μιχαήλ Εικονομάχου και ήταν γιοι του Λέοντα, αξιωματούχου με υψηλή θέση, πλούσιου και ενάρετου. Ο άγιος Μεθόδιος έγινε αρχικά Σλάβος ή Βούλγαρος βοεβόδας και έμαθε τη σλαβική γλώσσα. Μετά από δέκα χρόνια παραιτήθηκε από το στρατιωτικό του αξίωμα για να γίνει μοναχός. Ο μικρότερος αδελφός του, ο άγιος Κύριλλος, αφού σπούδασε φιλοσοφία στην Κωνσταντινούπολη και έγινε φημισμένος φιλόσοφος, εγκατέλειψε κι αυτός τα εγκόσμια μετά από προτροπή του Μεθόδιου.[21] Ο Παΐσιος δεν έθιγε το ζήτημα της καταγωγής των Κυρίλλου και Μεθοδίου, υπονοούσε όμως ότι ήταν Έλληνες εφόσον

18 Για τις εθνοτικές ή πρωτο-εθνικές καταβολές του έθνους βλέπε αντίστοιχα: A. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell 2008 και Hobsbaum, *Έθνη και Εθνικισμός,* 70 κ.ε.

19 Paisii Hilendarski, "Istoriia Slavianobolgarskaia", στο H. Slavov, (εκδ.), *Literatura na Balgarskoto Vazrazhdane XVIII-XIX Vek. Tom Vtori. I Chast*. Sofia, Izdatelstvo Misal & Akademichno Izdatelstvo 'Prof. Marin Drinov' 2002, 13-16 και 63, και στην ελληνική μετάφραση: Παΐσιος Χιλαναδαρινός, *Σλαβοβουλγαρική Ιστορία*, μετ. Β. Χανή-Μωϊσίδου, Θεσσαλονίκη, Κυριακίδης 2003, 36-38 και 132.

20 Paisii Hilendarski, "Istoriia Slavianobolgarskaia", 68-74, και στην ελληνική μετάφραση, στην οποία θα παραπέμπουμε εφεξής 143-152.

21 Παΐσιος Χιλανδαρινός, *Σλαβοβουλγαρική Ιστορία,* 143.

ανέφερε ότι ο Μεθόδιος διδάχθηκε τα σλαβικά.

Διηγούνταν κατόπιν ότι όταν τσάρος των Βουλγάρων ήταν ο Μουρταγκόν, ο Μεθόδιος πήγε στο Τίρνοβο για να εικονογραφήσει το ανάκτορό του. Στην αρχή μέσα από τις ζωγραφιές του που ήταν εμπνευσμένες από χριστιανικά θέματα και κατόπιν με το κήρυγμά του κατάφερε να προσελκύσει το ενδιαφέρον του Μουρταγκόν για το χριστιανισμό και να του εμφυσήσει τη διάθεση να εκχριστιανιστεί. Πράγματι ο τελευταίος βαφτίστηκε με το όνομα Μιχαήλ, μαζί με μεγάλο τμήμα του βουλγαρικού λαού, γιατί ο Μεθόδιος τους δίδασκε στη γλώσσα τους. Έπειτα, μαζί με τον αδελφό του Κύριλλο,διορίστηκαν επίσκοποι για να διαδώσουν στους Βουλγάρους και τους υπόλοιπους Σλάβους τη χριστιανική πίστη και γι' αυτό ονομάστηκαν Βούλγαροι απόστολοι.[22] Τότε ο Κύριλλος, αφού νήστεψε 40 ημέρες, επινόησε 40 γράμματα και δημιούργησε τη σλαβική γραφή. Εγκαταστάθηκε ύστερα μαζί με τον Μεθόδιο στην Αχρίδα, κοντά στον Αρχιεπίσκοπο Κλήμη, ο οποίος ήταν βουλγαρικού γένους, αλλά ήξερε ελληνικά, και μαζί με άλλους πέντε μορφωμένους, επίσης βουλγαρικής καταγωγής και ελληνομαθείς, μετέφρασαν στα σλαβικά διάφορα εκκλησιαστικά κείμενα, τα οποία ονομάστηκαν βουλγαρικά βιβλία και όχι σερβικά ή σλαβικά.[23]

Αργότερα ο Κύριλλος και ο Μεθόδιος έγιναν επίσκοποι στη Μοραβία, όπου κήρυξαν επίσης τη χριστιανική θρησκεία. Εκεί παλιότερα κατοικούσαν Βούλγαροι, αλλά αυτοί που είχαν παραμείνει στην περιοχή κατά την εποχή εκείνη αποκαλούνταν Σλάβοι. Γι' αυτό το λόγο επικράτησε τελικά η ονομασία σλαβική γραφή για το αλφάβητο που δημιούργησαν, ενώ στην πραγματικότητα ήταν βουλγαρικό. Έτσι από όλους τους σλαβικούς λαούς πρώτοι οι Βούλγαροι απόκτησαν γραφή και ασπάστηκαν το χριστιανισμό παρόλο που οι Ρώσοι, οι Σέρβοι και άλλοι διεκδικούσαν τα πρωτεία και για τα δύο αυτά συμβάντα χωρίς όμως να είναι σε θέση να τεκμηριώσουν τους ισχυρισμούς τους.[24]

Στη συνέχεια μάλιστα ο Παΐσιος, για να ενισχύσει ακόμη περισσότερο την άποψή του, μετέθετε τον αρχικό εκχριστιανισμό των Βουλγάρων σε προγενέστερο χρόνο υποστηρίζοντας ότι οι τελευταίοι μαζί με τον τσάρο τους Τέρβελι είχαν βαφτισθεί για πρώτη φορά το 703, αλλά διδάχθηκαν το λόγο του Θεού στα λατινικά και στα ελληνικά. Οι επόμενοι ηγεμόνες τους όμως, οι οποίοι μετέφεραν την πρωτεύουσα του κράτους από την Αχρίδα στο Τίρνοβο, υπέπεσαν και πάλι στην ειδωλολατρία για 92 ακόμη χρόνια.[25] Έτσι, κατά τον Χιλανδαρινό μοναχό, ο Κύριλλος και ο Μεθόδιος, με αφετηρία τη βάφτιση του Μουρταγκόν, η οποία έλαβε χώρα το έτος 845, πάντα σύμφωνα με τον ίδιο, αποκατέστησαν οριστικά τη χριστιανική πίστη μεταξύ των Βουλγάρων χρησιμοποιώντας αυτή τη φορά ως μέσο για τη μετάδοση και

22 Ibidem, 143-144.
23 Ibidem, 144-146.
24 Ibidem, 146.
25 Ibidem, 147.

την εδραίωσή της τη σλαβική γλώσσα και γραφή. Με βάση λοιπόν την εκδοχή του Παΐσιου οι Βούλγαροι προηγήθηκαν χρονικά κατά 153 χρόνια σε σχέση με τους Ρώσους και 345 χρόνια συγκριτικά με τους Σέρβους τόσο ως προς την πρόσληψη του χριστιανισμού, όσο και ως προς τη χρήση της γραφής.[26]

Τη βουλγαρικότητα των Κυρίλλου και Μεθοδίου καθώς και των σλαβικών γραμμάτων υπερασπίστηκε αρκετά χρόνια αργότερα ο Βασίλ Απρίλοφ (1879-1847), ένας από τους σημαντικούς συντελεστές της κύριας φάσης της Αναγέννησης. Με τη μελέτη του *'Βουλγαρικά Γράμματα ή σε ποια σλαβική φυλή ουσιαστικά ανήκει το κυριλλικό αλφάβητο;'*,[27] η οποία εκδόθηκε το 1841 στην Οδησσό, επιχειρούσε να αντικρούσει τους ισχυρισμούς του Σέρβου Τιρόλ, σε άρθρο του σε τοπική εφημερίδα, ότι οι Σέρβοι εκχριστιανίστηκαν πρώτοι από τους σλαβικούς λαούς και ότι οι Κύριλλος και Μεθόδιος μετέφρασαν την Αγία Γραφή στη σερβική γλώσσα. Επικαλούμενος τις βυζαντινές και λατινικές μαρτυρίες, ο Απρίλοφ υποστήριζε ότι οι Βούλγαροι ήταν αυτοί που αποδέχθηκαν πρώτοι το χριστιανισμό μεταξύ 858 και 862, την εποχή του βυζαντινού αυτοκράτορα Μιχαήλ και του Βούλγαρου τσάρου Βόρη, διαπίστωση με την οποία συμφωνούσαν επίσης αρκετοί Σέρβοι και Ρώσοι συγγραφείς, όπως σημείωνε.[28]

Κατόπιν ο Απρίλοφ εξέταζε αναλυτικά το ζήτημα της καταγωγής των Κυρίλλου και Μεθοδίου και κατέληγε στο συμπέρασμα ότι ήταν Βούλγαροι με βάση την παρακάτω συλλογιστική. Το γεγονός ότι οι δύο αδελφοί αποκαλούνταν Ρωμαίοι από τις πηγές δεν σήμαινε ότι ήταν Έλληνες. Αντιθέτως έτσι χαρακτηρίζονταν όλοι οι υπήκοοι της ρωμαϊκής και κατόπιν βυζαντινής αυτοκρατορίας, η οποία δεν ήταν ελληνική. Έτσι Ρωμαίοι θεωρούνταν και οι κάτοικοι της Ρούμελης, της Μακεδονίας, της Θεσσαλίας και της Αλβανίας, όπως και της Θεσσαλονίκης και των περιχώρων της, οι οποίοι ήταν όλοι βουλγαρικής προέλευσης. Εφόσον λοιπόν οι Κύριλλος και Μεθόδιος γεννήθηκαν στη Θεσσαλονίκη, όπου εξακολουθούσαν και στις μέρες του να κατοικούν βουλγαρικοί πληθυσμοί, ήταν και αυτοί Βούλγαροι και όχι Σέρβοι.[29] Επιπλέον, κατά τον Απρίλοφ, οι δύο αδελφοί δεν ήταν δυνατόν να είναι Έλληνες και για έναν ακόμη λόγο. Για τη μετάφραση των ιερών κειμένων απαιτούνταν άριστη γνώση της σλαβικής γλώσσας, την οποία οι Έλληνες δεν θα μάθαιναν ποτέ, καθώς θεωρούσαν ότι ήταν βαρβαρική και ότι η εκμάθησή της μόλυνε τον υγιή νου. Επομένως οι γιοι ενός επιφανούς βυζαντινού αξιωματούχου, αν ήταν Έλληνες, δεν θα τη διδάσκονταν ποτέ. Άλλωστε, και

26 Ibidem, 148.

27 V. Aprilov, *Sabrani Sachineniia (Συλλογή Έργων),* εκδ. M. Arnaudov, Sofia,Pridvorna Pecatnica 1940, 15-32. Ο Απρίλοφ εξέθετε τις ίδιες απόψεις και στη μελέτη του *'Αυγερινός της νέας βουλγαρικής παιδείας'*, η οποία εκδόθηκε επίσης στην Οδησσό τον ίδιο χρόνο και περιλαμβάνεται στο *Sabrani Sachineniia,* 33 κ.ε.

28 Aprilov, *Sabrani Sachineniia,* 19-20.

29 Ibidem, 21-24.

στην εποχή του κανένας Έλληνας στην Οθωμανική αυτοκρατορία δεν μάθαινε βουλγαρικά, όπως δεν ήξεραν ρωσικά οι Έλληνες που ήταν εγκατεστημένοι στη Ρωσία, παρόλο που τους ήταν χρήσιμα για τις εμπορικές τους συναλλαγές, πρόσθετε ο Απρίλοφ.[30] Έτσι, ο Βούλγαρος λόγιος αποφαινόταν τελικά ότι οι Κύριλλος και Μεθόδιος ήταν Βούλγαροι, οι οποίοι, αφού σπούδασαν ελληνικά στην Κωνσταντινούπολη, πήγαν πρώτα στη Βουλγαρία, όπου βάφτισαν τον τσάρο και το λαό του και μετέφρασαν τα ιερά βιβλία, και συνέχισαν κατόπιν το ιεραποστολικό τους έργο στη Μοραβία.[31]

Τον Απρίλοφ απασχόλησε επίσης ο προσδιορισμός του σλαβικού ιδιώματος στο οποίο μεταφράστηκε αρχικά η Αγία Γραφή από τους Κύριλλο και Μεθόδιο. Εξέφραζε λοιπόν τη βεβαιότητα ότι επρόκειτο για τη βουλγαρική διάλεκτο με το επιχείρημα ότι η βουλγαρική γλώσσα των συγχρόνων του ήταν πλησιέστερη στην εκκλησιαστική-σλαβονική σε σχέση με τη ρωσική, τη σερβική, την τσεχική κτλ., όπως προέκυπτε από τη χρήση συγκεκριμένων λέξεων και γραμμάτων. Συμπλήρωνε δε, αναφέροντας παραδείγματα, ότι αυτό γινόταν φανερό και από τη μελέτη των παλαιών κωδίκων σε παλαιοσλαβική οι οποίοι φυλάσσονταν σε ευρωπαϊκές βιβλιοθήκες.[32]

Έτσι, κατά τον Απρίλοφ, οι Βούλγαροι κατείχαν τα πρωτεία στους παραπάνω τομείς και ήταν αυτοί που μύησαν τους Σέρβους και τους Ρώσους όχι μόνο στην ορθή πίστη, αλλά και στη λογιοσύνη.[33]

Μετά από 20 περίπου χρόνια, όταν το βουλγαρικό εθνικό κίνημα είχε πλέον λάβει δυναμικότερες διαστάσεις προωθώντας συγκεκριμένες διεκδικήσεις ως προς την εκκλησιαστική και πολιτική κατάσταση των Βουλγάρων,[34] ο Γκεόργκι Ρακόβσκι (1821-1867), ένας από τους επιφανέστερους διανοούμενους, δημοσιογράφους και επαναστάτες της βουλγαρικής Αναγέννησης, προσέγγισε τη δράση του Κυρίλλου και του Μεθοδίου με τη λογική της συγκριτικής θεώρησης του βουλγαρικού έναντι του ελληνικού έθνους, η οποία διέπνεε το σύνολο της γραπτής του παραγωγής και πρωτίστως τις γλωσσολογικές και ιστορικές του μελέτες.

Ο Ρακόβσκι αρνούνταν να δεχθεί οποιαδήποτε σχέση του Κυρίλλου και του Μεθοδίου με τη δημιουργία του σλαβικού αλφάβητου, ενώ υποβάθμιζε εντελώς τη συμβολή τους στη μετάδοση του χριστιανισμού στους Βουλγάρους. Απέρριπτε κατηγορηματικά ως ανυπόστατο

30 Ibidem, 24-25.
31 Ibidem, 26-27.
32 Ibidem, 27-30.
33 Ibidem, 31.
34 Το βουλγαρικό εθνικό κίνημα, εκτός από τις αρχικές πολιτισμικές-εκπαιδευτικές του εκφάνσεις, έθεσε συγκεκριμένους στόχους που αφορούσαν όχι μόνο την εκκλησιαστική αποδέσμευση των Βουλγάρων από τη δικαιοδοσία του Πατριαρχείου της Κωνσταντινούπολης, αλλά και την πολιτική τους ανεξαρτησία. Για τις πολλαπλές διαδρομές του βλέπε: E. Naxidou, "The Routes to the Bulgarian National Movement: Simultaneously Homogenous and Polymorphous", *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 1(2012), 25-42.

μύθευμα την αντίληψη που είχε επικρατήσει αρχικά μεταξύ των Σλάβων επιστημόνων και είχε υιοθετηθεί κατόπιν από την πλειονότητα των υπόλοιπων ότι η βουλγαρική γραφή έκανε την εμφάνισή της την εποχή του εκχριστιανισμού της αυλής της Πρεσλάβας τον 9ο αιώνα. Σχολίαζε μάλιστα με αρκετή δόση ειρωνείας ότι επρόκειτο στην πραγματικότητα για εφεύρημα του κλήρου υπό την επίδραση των Ελλήνων, οι οποίοι είχαν την τάση να υποτιμούν καθετί ξένο για να αναδείξουν τα δικά τους επιτεύγματα.[35] Αντιθέτως, ο ίδιος ισχυριζόταν με βάση μια ετυμολογία δικής του επινόησης, ότι η βουλγαρική ήταν η άμεση και ζωντανή συνέχεια της σανσκριτικής και της γλώσσας στην οποία είχαν γραφτεί τα αρχαία ιερά περσικά κείμενα, συνεπώς τόσο η ελληνική όσο και οι άλλες ευρωπαϊκές γλώσσες είχαν προέλθει από αυτήν.[36] Κατ' αυτόν τον τρόπο ήταν προφανές για τον Ρακόβσκι ότι και η βουλγαρική γραφή ήταν εξίσου αρχαία και δεν ετίθετο καν θέμα σύνδεσής της με τον Κύριλλο και τον Μεθόδιο. Κατόπιν με επιχείρημα τη γλωσσική αυτή ταύτιση, καθώς και τις πολλές ομοιότητες μεταξύ των βουλγαρικών προχριστιανικών δοξασιών και παραδόσεων και των αντίστοιχων των λαών της κεντρικής Ασίας, τις οποίες επεσήμαινε, τεκμηρίωνε τη θεωρία του ότι οι Βούλγαροι κατάγονταν απευθείας από τους αρχαίους κατοίκους της Μεσοποταμίας και της Ινδίας, όπως προαναφέραμε, καθώς και ότι ήταν οι πρώτοι που μετοίκησαν στην Ευρώπη.

Όσο αφορά τώρα τη συνεισφορά του Κυρίλλου και του Μεθοδίου στον εκχριστιανισμό της αυλής της Πρεσλάβας, ο Ρακόβσκι δε θεωρούσε ότι αυτή είχε στοιχεία θαύματος ούτε αναγνώριζε ότι ήταν θεόπνευστη και εξέχουσας σημασίας. Αντιθέτως υποστήριζε ότι το έργο τους είχε προετοιμαστεί πολύ καιρό πριν, γιατί οι Βούλγαροι της Μακεδονίας, οι οποίοι ήταν εγκατεστημένοι στη συγκεκριμένη περιοχή ήδη από την προχριστιανική εποχή, είχαν ήδη δεχθεί το χριστιανισμό από τον ίδιο τον απόστολο Παύλο και είχαν ιδρύσει την πρώτη χριστιανική εκκλησία στην Ευρώπη.[37] Ειδικότερα επικαλούμενος τις επιστολές του αποστόλου Παύλου από τις οποίες μάλιστα παρέθετε και αποσπάσματα, αφηγούνταν ότι ο τελευταίος, συνοδευόμενος από τον συνεργάτη του Σίλα, ήρθε από την Τρωάδα στη Μακεδονία ανταποκρινόμενος στην πρόσκληση ενός άνδρα που ήθελε να γνωρίσει το νέο δόγμα και περιόδευσε σε διάφορες πόλεις. Ως αποτέλεσμα της μεγάλης απήχησης που είχε το κήρυγμά του, οργανώθηκε στη Θεσσαλονίκη εκκλησιαστική κοινότητα, η οποία διέδωσε περαιτέρω τη χριστιανική πίστη και αποτέλεσε πρότυπο για τις επόμενες. Αντιθέτως η συνέχεια της περιοδείας του Παύλου στο νότο και στην Αθήνα δεν απέδωσε καρπούς.[38] Ο Ρακόβσκι διατεινόταν λοιπόν ότι οι Μακεδόνες Βούλγαροι εκχριστιανίστηκαν πολύ πριν από τους Έλληνες, ενώ απέδιδε την ευκολία με την οποία αποδέχθηκαν τη νέα θρησκεία στο γεγονός ότι ο χριστιανισμός είχε

35 Rakovski, *Sachineniia IV*, 264.
36 Ibidem, 169 κ.ε.
37 Ibidem, 266.
38 Ibidem, 274.

κοινά σημεία με την αρχαία βουλγαρική και σλαβική λατρεία, τα σπουδαιότερα από τα οποία ήταν: η πίστη σε ένα Θεό, στην αθανασία της ψυχής, στη μεταθανάτια κρίση, στις αρχές του καλού και του κακού, στα καλά και τα κακά πνεύματα, καθώς και η απουσία ειδώλων.[39]

Σύμφωνα με τα παραπάνω ο Ρακόβσκι φαίνεται να υπονοεί, χωρίς όμως να το δηλώνει ευθέως, ότι η μετάβαση των Κυρίλλου και Μεθοδίου στην Πρεσλάβα συνδεόταν με την προσχώρηση στο χριστιανισμό μόνο του ηγεμόνα και της αυλής του. Στο ζήτημα της καταγωγής των δύο αδελφών πάντως ήταν απόλυτος: δεν ήταν Έλληνες, αλλά καθαροί Βούλγαροι.[40]

Στο σημείο αυτό οφείλουμε να προσθέσουμε ότι ο Ρακόβσκι κατανοούσε ασφαλώς ότι η δική του ιστορική αναπαράσταση των γεγονότων αντέβαινε στην κρατούσα επιστημονική θεώρηση. Γι' αυτό το λόγο έσπευδε να εξηγήσει ότι η μέχρι τότε προσέγγιση του παρελθόντος ήταν λανθασμένη γιατί είχε στηριχθεί κυρίως σε αρχαίες ελληνικές πηγές, οι οποίες ήταν αναξιόπιστες και πολλές φορές ψευδείς, καθώς και σε βυζαντινές και λατινικές μαρτυρίες, οι οποίες ήταν επίσης ανεπαρκείς.[41]

Μια παραλλαγή των απόψεων του Ρακόβσκι υιοθέτησε την ίδια περίοδο και ο γιατρός και διανοούμενος Ιβάν Σελιμίνσκι (1799-1867), ο οποίος υποστήριξε επίσης ότι οι σλαβικοί λαοί, δηλαδή οι Βούλγαροι που ήταν εγκατεστημένοι στη Δαρδανία, τη Μακεδονία, την Ιλλυρία και τη Δαλματία, διδάχθηκαν το χριστιανισμό από τον απόστολο Παύλο και τους συνεργάτες του Σωσιπάτορα, Αρίσταρχο Θεσσαλονίκης, Δεκούνδο, Γάιο και Τιμόθεο, που ήταν Σλάβοι και επομένως μετέφρασαν το λόγο του Θεού στη γλώσσα των κατοίκων σύμφωνα με τη συνηθισμένη πρακτική των χριστιανών ιεραποστόλων. Σύμφωνα με τον Σελιμίνσκι, οι απόστολοι διέδωσαν τη χριστιανική πίστη σε όλους τους λαούς έχοντας τη συνδρομή ντόπιων βοηθών κάθε φορά, οι οποίοι, αφού λάμβαναν το αξίωμα του επισκόπου στις νεοσύστατες χριστιανικές κοινότητες, πραγματοποιούσαν τις τελετουργίες στη γλώσσα του λαού και φρόντιζαν να μεταφραστούν σ' αυτήν τα ιερά κείμενα. Παρόλο που αυτό συνέβη και στην περίπτωση των Σλάβων, πάντα κατά τον ίδιο, τα εκκλησιαστικά βιβλία που ήταν γραμμένα στα σλαβικά δεν διατηρήθηκαν, εξαιτίας της απουσίας της τυπογραφίας, της δυσκολίας στο γράψιμο, της σπανιότητας των χειρογράφων, καθώς και του γεγονότος ότι οι Φαναριώτες κληρικοί του Πατριαρχείου της Κωνσταντινούπολης τα κατέστρεφαν.[42]

Συνεχίζοντας την εξιστόρησή του ο Σελιμίνσκι έγραφε ότι η πρώτη σλαβική εκκλησία ιδρύθηκε στη Θεσσαλονίκη από τον Παύλο και γι' αυτό ο επικεφαλής της αναγορεύτηκε αρχιεπίσκοπος. Ο τελευταίος μετέφερε αργότερα την έδρα του στην Αχρίδα, γενέτειρα του

39 Ibidem, 274-275.
40 Ibidem, 266.
41 Ibidem, 149-163.
42 *Biblioteka Dr Iv. Seliminski (Η Βιβλιοθήκη του δόκτορα Ιβάν Σελιμίνσκι),* εκδ. E. Pazheva, Sofia, Darzhavna Pechatnica 1929, 29-30.

Ιουστινιανού, έλαβε τον τίτλο του πατριάρχη και έστειλε δασκάλους και βιβλία στη νέα βουλγαρική εκκλησία, η οποία συστήθηκε το 864 όταν ο Βόρης βαφτίστηκε και ανακήρυξε το χριστιανισμό επίσημη θρησκεία του κράτους του. Τότε πήγαν στην Πρεσλάβα και οι Βούλγαροι αδελφοί από τη Θεσσαλονίκη Κύριλλος και Μεθόδιος, οι οποίοι αντικατέστησαν το χρησιμοποιούμενο γλαγολιτικό σλαβικό αλφάβητο με το απλούστερο κυριλλικό. Έτσι οι Βούλγαροι της Μακεδονίας και όχι το Πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης ήταν αυτοί που ανέλαβαν το έργο του εκχριστιανισμού των συμπατριωτών τους, μαζί με τη διαμόρφωση της λόγιας σλαβικής γλώσσας. Σύμφωνα μάλιστα με τη μαρτυρία του Βίου των αγίων Επτάριθμων, οι Έλληνες δεν είχαν καμία ανάμειξη στο όλο εγχείρημα. Εξάλλου ούτε ήθελαν ούτε είχαν ευχέρεια στην εκμάθηση ξένων γλωσσών, συμπλήρωνε ο Σελιμίνσκι.[43]

Μερικά χρόνια αργότερα, ένας ακόμη διανοούμενος και πρωτεργάτης του βουλγαρικού εθνικού κινήματος, ο Λιούμπεν Καραβέλοφ (1834-1879) παρουσίασε τη δική του εκδοχή της ιστορικής 'αλήθειας' για τους Κύριλλο και Μεθόδιο. Το σχετικά εκτενές κείμενο που αφιέρωσε στο βίο και το έργο τους προδίδει τη σύγχιση του συγγραφέα ως προς την προσωπική του εκτίμηση για τη σημασία της προσφοράς τους. Αρχικά δίνει την εντύπωση ότι αμφιβάλλει για την αξία της, ενώ στη συνέχεια την εξαίρει με ιδιαίτερα επαινετικές εκφράσεις εξακολουθώντας όμως να μην είναι βέβαιος και να μην προσδιορίζει ακριβώς σε τι συνίστατο αυτή.

Ο Καραβέλοφ επιδίωκε αφενός μεν να μειώσει στο ελάχιστο την ελληνική ανάμειξη στη δράση των δύο αδελφών και να δείξει ότι ουσιαστικά επρόκειτο για σλαβική υπόθεση, αφετέρου δε να επισημάνει ότι οι Βούλγαροι είχαν το χρονικό προβάδισμα στην απόκτηση γραφής και γραμματείας σε σχέση με όλους τους υπόλοιπους Σλάβους. Υποστήριζε λοιπόν ότι οι Βούλγαροι Σλάβοι που κατοικούσαν στη Θράκη, τη Μακεδονία και τη Βουλγαρία του Δούναβη προ αμνημονεύτων χρόνων δέχθηκαν το χριστιανισμό από τους πρώτους αποστόλους και υπενθύμιζε την έλευση του Παύλου και του Τιμόθεου στη Μακεδονία. Προς επίρρωση της άποψής του παρέθετε τα εξής επιχειρήματα: πρώτον ότι ο Ιουστινιανός που ήταν Σλάβος ίδρυσε στη γενέτειρά του την Πρώτη Ιουστινιανή αυτοκέφαλη σλαβική εκκλησία, δεύτερον ότι ο Τερτυλιανός αναφέρει πως διακόσια χρόνια μετά τη γέννηση του Χριστού διαδόθηκε ο χριστιανισμός στη Μοισία, δηλαδή στη σημερινή Βουλγαρία, και τρίτον ότι οι παραπάνω περιοχές είχαν ήδη πριν από τον 5ο αιώνα περιέλθει στη δικαιοδοσία του πατριάρχη της Κωνσταντινούπολης και του πάπα. Το τελευταίο κατά τον Καραβέλοφ σήμαινε ότι οι ανώτατοι αυτοί εκκλησιαστικοί άρχοντες δε θα μπορούσαν παρά να έχουν στην εξουσία τους χριστιανικούς λαούς. Ο Βούλγαρος διανοούμενος πρόσθετε ακόμη ότι η ιεραρχία της Αχρίδας είχε αποκτήσει μεγάλη ηθική ισχύ, ώστε μετά από μερικές εκατονταετίες ο Κύριλλος και ο

43 Ibidem, 30-41.

Μεθόδιος είχαν τη βοήθεια 40 ιερέων από την Αχρίδα για να μεταφράσουν εκκλησιαστικά βιβλία στην Πρεσλάβα.[44] Κατ' αυτόν τον τρόπο κατέληγε στο συμπέρασμα ότι οι νότιοι Σλάβοι εκχριστιανίστηκαν πολύ νωρίτερα από την εποχή του Κυρίλλου και του Μεθοδίου και ότι το 861 ή 862 βαφτίστηκαν μόνο ο Βούλγαρος τσάρος και οι ευγενείς του. Συμπλήρωνε μάλιστα ότι αυτό ήταν σύμφωνο με τη γενικότερη πορεία εξάπλωσης της χριστιανικής θρησκείας από κάτω προς τα πάνω, δηλαδή πρώτα στους απλούς ανθρώπους και κατόπιν στις ανώτερες τάξεις.[45]

Στη συνέχεια ο Καραβέλοφ ισχυριζόταν ότι η εμφάνιση της βουλγαρικής γραφής και η συνακόλουθη φιλολογική ανάπτυξη συνέπεσαν χρονικά με τον εκχριστιανισμό των Βουλγάρων, οι οποίοι μάλιστα ήταν οι πρώτοι μεταξύ των Σλάβων που μετέγραψαν την Αγία Γραφή στη γλώσσα τους. Έτσι, κατά τον ίδιο, η σλαβοβουλγαρική, η οποία ήταν πολύ κοντά στα υπόλοιπα σλαβικά ιδιώματα έγινε η κοινή λόγια γλώσσα όλων των σλαβικών φύλων.[46] Ως προς το ζήτημα της γραφής ο Καραβέλοφ θεωρούσε επίσης ότι η κυριλλική προηγήθηκε της γλαγολιτικής, ενώ αδυνατούσε να διαβεβαιώσει τους αναγνώστες του ότι το κυριλλικό αλφάβητο και τα πρώτα σλαβικά ιερά βιβλία ήταν έργο των Κυρίλλου και Μεθοδίου.[47]

Κατόπιν ο Καραβέλοφ πραγματευόταν το πρόβλημα της καταγωγής των Κυρίλλου και Μεθοδίου, στο οποίο έδινε μεγάλη βαρύτητα. Επικαλούμενος λοιπόν τις πηγές διαπίστωνε ότι οι δύο αδελφοί δεν ήταν ελληνικής, αλλά βουλγαρικής καταγωγής πέρα από κάθε αμφιβολία. Απέκλειε την περίπτωση να ήταν Έλληνες και για τους εξής λόγους: πρώτον επειδή κανένας Έλληνας δεν θα αναλάμβανε να διαφωτίσει και να φροντίσει για τη μόρφωση και την πνευματική καλλιέργεια ενός εχθρικού και μισητού του λαού με τον οποίο το Βυζάντιο βρισκόταν σε διαρκή διαμάχη· και δεύτερον επειδή κανένας μη Σλάβος δεν θα εργαζόταν τόσο δραστήρια για τη διάδοση της παιδείας σχεδόν σε όλα τα σλαβικά φύλα, καθώς μάλιστα κάτι τέτοιο ήταν αντίθετο με την πεποίθηση των Ελλήνων ότι ο λόγος του Θεού δεν μπορούσε να γραφτεί σε άλλη γλώσσα εκτός των τριών ιερών, δηλαδή της εβραϊκής, της ελληνικής και της λατινικής. Επιπλέον ο Καραβέλοφ, πέφτοντας μάλιστα σε αντίφαση με όσα είχε υποστηρίξει παραπάνω, τόνιζε ότι τα κίνητρα των Θεσσαλονικέων αδελφών να δημιουργήσουν αλφάβητο για το λαό τους και να μεταφράσουν τα ιερά βιβλία ήταν εθνικά ή πολιτικά.[48]

Παρακάτω ο Καραβέλοφ επαναλάμβανε ότι μόνο ο Βούλγαρος τσάρος Βόρης και μικρός αριθμός ευγενών βαφτίστηκαν με παρότρυνση του Μεθόδιου, ενώ και οι δύο ισαπόστολοι, όπως τους ονομάζει, συμμετείχαν στον εκχριστιανισμό του λαού, που ήταν εγχείρημα

44 L. Karavelov, *Sabrani Sachineniia (Συλλογή Έργων),* τόμος 12,εκδ. P. Toshev, Sofia 1992, 422-423.
45 Ibidem, 424.
46 Ibidem, 425.
47 Ibidem, 426.
48 Ibidem, 429.

πολύ μεγαλύτερης σπουδαιότητας.[49] Ισχυριζόταν επίσης ότι οι Κύριλλος και Μεθόδιος πήγαν στη Μοραβία, αφού είχαν ήδη προσφέρει τις υπηρεσίες τους στους συμπατριώτες τους στη Βουλγαρία και μάλιστα ότι ανέλαβαν αυτή την αποστολή, όχι επειδή τους το υπέβαλε ο βυζαντινός αυτοκράτορας, αλλά επειδή οι ίδιοι το επιθυμούσαν.[50] Κατόπιν, αφού περιέγραφε με λεπτομέρειες τη δράση τους στη Μοραβία, κατέληγε ότι η προσφορά των δύο ισαποστόλων ήταν ανεκτίμητη και ότι τα ονοματά τους είχαν γίνει σύμβολα του διαφωτισμού όχι μόνο των Βουλγάρων, αλλά όλων των Σλάβων, στων οποίων την πνευματική ανάπτυξη αφιέρωσαν τη ζωή τους.[51]

Όπως προκύπτει από την παραπάνω παρουσίαση του κειμένου του, ο Καραβέλοφ, μέσω μιας αντιφατικής συλλογιστικής πορείας, παραδεχόταν τελικά, με κάποια δυσκολία βέβαια, ότι η συμβολή των Κυρίλλου και Μεθοδίου στην καλλιέργεια της παιδείας των Σλάβων ήταν καθοριστικής σημασίας, δεν ήταν όμως διατεθειμένος να αποσαφηνίσει το ακριβές περιεχόμενο της συνεισφοράς τους. Φαίνεται πάντως να υπονοεί ότι οι Κύριλλος και Μεθόδιος εκχριστιάνισαν το Βούλγαρο ηγεμόνα και τους ευγενείς και εργάστηκαν για την οριστική εδραίωση της χριστιανικής πίστης των Βουλγάρων, ενώ συγχρόνως μετέφρασαν εκκλησιαστικά βιβλία χωρίς όμως να είναι σίγουρος αν επινόησαν και τη σλαβική γραφή.

Συμπερασματικα

Όλες οι παραπάνω αναπαραστάσεις της ιστορίας των Κυρίλλου και Μεθοδίου παρά τις μεταξύ τους ουσιώδεις ή μη αποκλίσεις, κινούνται και συγχρόνως υπηρετούν τους βασικούς ιδεολογικούς άξονες πάνω στους οποίους δομήθηκε το εθνικό αφήγημα της βουλγαρικής Αναγέννησης, όπως οι τελευταίοι περιγράφηκαν στην εισαγωγική ενότητα αυτού του άρθρου. Δηλαδή αφενός μεν επιχειρούν να διαγράψουν με ευκρίνεια το διακριτό χαρακτήρα του βουλγαρικού έθνους, αφετέρου δε να υπογραμμίσουν την αξία του διαπιστώνοντας ότι υπερτερεί έναντι των γειτόνων του Ελλήνων και Σλάβων σε συγκεκριμένους τομείς. Καταρχάς οι Βούλγαροι διανοούμενοι της Αναγέννησης, των οποίων τις ιστορικές προσεγγίσεις εκθέσαμε, 'οικειοποιούνται' εθνικά το έργο των δύο αδελφών δίνοντας έμφαση στη βουλγαρική τους φυλετική/'εθνική' προέλευση και εντάσσοντάς τους αποκλειστικά στη βουλγαρική παράδοση. Ακόμη και ο Παΐσιος, ο οποίος αποφεύγει να αναφερθεί στο ζήτημα της καταγωγής τους, δίνει έμφαση στις βουλγαρικές ρίζες του Κλήμη της Αχρίδας και των υπόλοιπων μαθητών τους. Επιπρόσθετα, στην προσπάθειά τους να αποδεσμεύσουν τους Βουλγάρους

49 Ibidem, 433-434.
50 Ibidem, 431 και 440-441.
51 Ibidem, 453-454.

από την ελληνική πολιτισμική επιρροή, ελαχιστοποιούν ή και αποκλείουν εντελώς την ανάμειξη του Βυζαντίου και των Ελλήνων στο εγχείρημα του εχριστιανισμού και της διάδοσης του κυριλλικού αλφάβητου στους σλαβικούς λαούς, το οποίο καθιστούν ουσιαστικά βουλγαρική εθνική υπόθεση.

Από την άλλη πλευρά και οι πέντε συγγραφείς επιχειρούν να αποδείξουν ότι οι Βούλγαροι όχι μόνο ασπάστηκαν το χριστιανισμό και χρησιμοποίησαν σύστημα γραφής πρώτοι χρονικά από όλους τους Σλάβους συγγενείς τους, αλλά και ότι ήταν αυτοί που διέδωσαν στους τελευταίους τις δύο σημαντικές πνευματικές κατακτήσεις. Έτσι στις περισσότερες αφηγήσεις ο μερικός έστω εκχριστιανισμός των Βούλγαρων χρονολογείται νωρίτερα και αποσυνδέεται από τον Κύριλλο και το Μεθόδιο, ενώ συσχετίζεται με τους Βουλγάρους της Μακεδονίας και την Αρχιεπισκοπή της Αχρίδας. Επιπλέον η αποστολή στη Μοραβία έπεται πάντα της παραμονής των δύο αδελφών και των συνεργατών τους στο μεσαιωνικό βουλγαρικό κράτος. Οι Βούλγαροι αναδεικνύονται λοιπόν σε ανώτερο αξιολογικά έθνος μεταξύ των Σλάβων στον τομέα του πολιτισμού, εφόσον τους έχουν μεταλαμπαδεύσει τη θρησκεία και τη γραμματεία. Ως προς τους Έλληνες τώρα, σε αντίθεση με τον Παΐσιο και τον Απρίλοφ, οι τρεις μεταγενέστεροι δίνουν προβάδισμα στους Βουλγάρους στο θρησκευτικό πεδίο: αν οι πρώτοι προηγούνται σε πνευματικά επιτεύγματα, γεγονός που μόνο ο Ρακόβσκι αμφισβητεί, έπονται όμως από τους δεύτερους όσο αφορά την προσχώρησή τους στο χριστιανισμό. Κατ' αυτόν τον τρόπο αν μη τι άλλο επέρχεται μια αξιολογική 'ισορροπία' μεταξύ τους.

Γίνεται λοιπόν φανερό ότι το φαινόμενο της 'μνησικακίας' (ressentiment), το οποίο χαρακτηρίζει την ανάπτυξη του εθνικισμού άλλων Ευρωπαϊκών λαών, στην περίπτωση των Βουλγάρων αποκτά και μια επιπρόσθετη διάσταση: δεν εκδηλώνεται μόνο ως αντίδραση απέναντι στα πρότυπα, τα οποία προσλαμβάνονται ως ανώτερα, αλλά εξυπηρετεί και τις ανάγκες εθνικής αποστασιοποίησης και αυτοεπιβεβαίωσης λειτουργώντας ως ασπίδα προστασίας απέναντι στους αφομοιωτικούς κινδύνους που ελλοχεύουν μέσα στον ομόδοξο πολιτισμικό χώρο από τον οποίο επιχειρούν να αποσπαστούν. Έτσι κατά την ανάπλαση του παρελθόντος με εθνική επένδυση το θέμα του Κυρίλλου και του Μεθοδίου αξιοποιήθηκε με τέτοιον τρόπο ώστε να τονιστεί η μεγάλη αξία του βουλγαρικού έθνους. Σ' αυτή την οπτική διακρίνουμε δύο τάσεις εκ των οποίων η πρώτη είχε πιο πολλούς υποστηρικτές: οι περισσότεροι διανοούμενοι εξήραν τη δράση των δύο αδελφών για να προβάλουν την υπεροχή των Βουλγάρων απέναντι στους υπόλοιπους Σλάβους και να μειώσουν την υποτιθέμενη αξιολογική απόσταση από τους Έλληνες, ενώ ο Ρακόβσκι, και εν μέρει ο Σελιμίνσκι, την υποβάθμισαν για να δείξουν την ανωτερότητα των Βουλγάρων απέναντι στους Έλληνες.

The Wake Behind the Mission of Cyril and Methodius: Byzantine Echoes in the Chronicle of the Priest of Diokleia

Dr Angeliki Papageorgiou
Department of Slavic Studies/National and Kapodistrian University of Athens

The Chronicle of the Priest of Diokleia is a controversial text of late fourteenth/early fifteenth century date, composed in two versions by a representative of the clergy in order to serve the political plans of his patron. It refers to the history of the Slavs, with particular emphasis on the Croats, from the end of the fifth to the middle of the twelfth century. Its author, Rüdiger, of possible Czech descent, belonged to the monastic order of the Cistercians. We do not know the year of his birth, but between the years 1295 and 1298 he lived in Split and belonged to the staff of the city's Archbishopric. In 1299 he moved to Bar (Antibari), where he was elected Archbishop. In 1301 he was forced to flee, after the city had been captured by the Serb ruler Stefan Milutin. He died in 1305 in Zwettl Abbey, Lower Austria[1].

1 In the past there have been other opinions regarding the composition and authorship of the Chronicle; they are summarized in the following works: S. Ćirković, *Istorijasrpskognaroda*(=History of the Serbs), Beograd 1994, herepp. 180-211, V. Ćorović, "Primedbe o DukljaninovojHronic" (=Comments on the Chronicle of Diokleia), in B. Marinković (ed.), *Scriptaminora*, Valjevo 1998, 76-112, herep. 77, J. Ferluga, "Die Chronik des Priesters von Diokleia als Quelle für die byzantinische Geschichte", *Βυζαντινά* 10 (1980) 431-460, herepp. 431-434, F. Rački, "Ocjenastariji hizvoraza hrvatskuisrbsk upoviest SrednjegaVieka" (=Evaluation of the earliest sources on medieval Croatian and Serbian history), *Književnik*1 (1864) 35-77, T. Zivković, "O prvimpoglavljima Letopisa Popa Dukljanina" (=The first chapters of the chronicle of the Priest of Diokleia), *Istorijski Časopis* 44 (1998) 11-34, herepp. 11-15 andp. 11 n. 2 with relevant bibliography, idem, "O takozvanomsaboruna Duvanjskompolju" (=The legendary Synod at Dalma), *Zbornikza Istoriju Bosne I Hercegovine* 4 (2004) 45-65, idem, *Forging Unity. The South Slavs between East and West: 550-1150*, Belgrade 2007, pp. 205, 207-209, 220, 229-235, 266, 293-294, 318. See also F. Šišić, *Letopis Popa Dukljanina*, Beograd 1928, -who was the first to publish a critical edition of the text-, herep. 179. The aforementioned view was

During his stay in Split, Rüdiger was attached to one of the most powerful men of the time, Croat nobleman Pavle Subić[2]. The latter commissioned Rüdiger to write the Chronicle. Its basic purpose was to serve the political ambitions of Subić, who wished for the creation of a Croatian kingdom in the region. Rüdiger's aim was, first of all, to show that his patron descended from the Nemanjić royal dynasty of Serbia, in order to facilitate Subić's realization of his ambitious plans, and, second, to prove the continuous and extensive presence of the Croats in Slavic lands, again with the aim of serving the Croatian ruler's plans.

Rüdiger himself had at his disposal a vast array of sources, ranging from Czech and Polish chronicles to works of theology, Byzantine and Latin chronicles, legal and diplomatic documents, material which he used to construct his Chronicle. Indeed, we ought to talk of fabrication, because the work was not simply militant, as we would say in modern terms, but an artificial construction, to which false clues were added, in the guise of legends, genealogies were often distorted and events were invented, with the sole purpose of using the Chronicle as propaganda to justify the plans of Subić. Individuals such as Svetopelek[3] and Pavlimir Belo[4] or events such as the Synod in the plain of Dalma[5] had been fabricated with the sole

originally expressed by Zivković in the second volume of his work on the Chronicle; the volume deals exclusively with the issue of authorship. An English translation of the summary of his conclusions may be found at the end of the volume. Cf. T. Zivković, *Gesta Regum Sclavorum*, v. 2, Belgrade 2009, here mainlypp. 379-384. On the various views regarding the chronicle in general, see Angeliki Papageorgiou, *ΤοΧρονικό του Ιερέα της Διόκλειας*, Athens 2012, pp. 12-23.

2 Pavle Subić (1245-1312) belonged to the illustrious Croatian family Subić, which acquired power during the thirteenth century, enjoying the support of the Hungarian crown. Pavle Subić is considered the most powerful Croatian nobleman of the late thirteenth/early fourteenth century. In 1273 he was named ban of Croatia, a title which he held until his death. In 1292 Charles I of Hungary gave him command of the regions between the rivers Gvozdand Neretva. In 1299 Pavle conquered Bosnia and started styling himself as «dominus Bosniae», while since 1305 he added to his title the term *totius*, i.e. of all Bosnia (*totius Bosniae dominus*). Despite the fact that he was under the dominion of the Hungarian crown, Pavle Subić acted almost independently and struck his own coins. He died in May 1312. On Pavle Subić see indicatively J. V. A. Fine, *The Late Medieval Balkans*, Ann Arbor 1987, pp. 206-210, 258, 276.

3 On Svetopelek as a legendary figure see for instance T. Živković, "Two questions from the time of King Bodin's reign", inidem (ed.), *Forging Unity, The South Slavs between East and West: 550-1150*, Belgrade 2008, 275-292, herepp. 276, 283, 292 n. 39. On Svatopluk see indicatively A. Róna-Tas, *Hungarians and Europe in the Early Middle Ages*, Budapest 1999, mainly pp. 243-246, 331-332, 336, 369, 389, V. Jagić, "Conversion of the Slavs", in J.B. Bury (ed.), *The Cambridge Medieval History*, v. 4, *The Eastern Roman Empire (717-1453)*, 215-229, herepp. 226-227, Ch. Kadlec, "The Empire and its northern neighbours", in J.B. Bury (ed.), *The Cambridge Medieval History*, v. 4, *The Eastern Roman Empire (717-1453)*, 183-215, herepp. 198, 210.

4 On this issue see T. Živković, "The legend of Pavlimir Belo", inidem (ed.), *Forging Unity, The South Slavs between East and West: 550-1150*, Belgrade 2008, 205-227. See alsoV. Ćorović, *Historija Bosne*, Beograd 1940, herepp. 146-147, who also does not consider Pavlimir Belo to be an historical person, and Lj. Kovačević, "Nekoli kapitanja o Stefanu Nemanji; prilog kriticii zvorazasrpsku istoriju XII veka" (= Some questions regarding Stefan Nemanja, the contribution of the source to a critique of Serbian twelfth-century history), *Glas* [Serbian Royal Academy] 58 (1900) 43-45, who claims that Pavlimir might have been the founder of the Nemanjić dynasty.

5 Regarding the Synod of Dalma seeT. Zivković, "O takozvanomsaboruna Duvanjskompolju" (=The legend-

purpose of serving the aforementioned aims.

The Chronicle begins with a reference to the Byzantine Emperor Anastasius and ends with a mention to Manuel I Komnenos.[6] Opening and closing with those two Emperors is not surprising, since Byzantium played a seminal role in the region during the period in question, sometimes as an actual overlord and others as a nominal one.

However, despite Byzantium's indisputable role, references by the Priest of Diokleia to that role, the Byzantines in general and their Emperors in particular range from scarce to non existent. Often he does not name the Emperors, while other times he confuses individuals and events. Generally speaking, the image of Byzantium that transpires from the sporadic references to it, is not that of a dominant player in the region's history. Thus, the aim of this paper is to highlight the way in which the Priest of Diokleia uses Byzantium and the Byzantines to further the aims of his writing.More specifically, we will analyze the episode of the Christianization of the Slavs by Constantine-Cyril and the image of the Byzantines in general as presented in the Chronicle.

At this point we ought to mention that, despite the fact that researchers have been concerned with the issue of "the image of the other" over the past years and notwithstanding the countless studies that have been written on the image the Byzantines had for "the others"[7], as far as the image the "others" had for the Byzantines very little has been published and that has been concerned mainly with the image of the Latins for Byzantium[8]. There is no relative

ary synod at Dalma), *Zbornikza Istoriju Bosne I Hercegovine* 4 (2004) 45-65.

6 Papageorgiou, *Ιερέας*, pp. 24 and 79-80.

7 On the image of the "other" in general during the twelfth century see for instance J. Gaudemet, "L'etrangeraubas-empire", *L'etranger*, Bruxelles 1958, 209-235, J. Gilissen, "Le statut des etrangers, à la-lumière del'histoire comparative", *L'etranger*, Bruxelles 1958, 5-57, D. Jacoby, "The Byzantine Outsider in trade (c. 900-c.1350)", in D.C. Smythe (ed.), *Strangers to themselves: The Byzantine outsider*, Aldershot 2000, 129-147, M. Mullet, "The "Other" in Byzantium", στο D.C. Smythe (ed.), *Strangers to themselves,* op. cit., 1-22. Regarding the image of the Slavs, the only one to study the subject is E. Malamut. On the image of the Serbs during the second half of the twelfth century (from the reign of Manuel I onwards) see E. Blangez-Malamut– M. Cacouros, "L'image des Serbes dans la rhètorique Byzantine de la seconde moitiè du XIIe siècle", in Fl. Karsten (ed.), *Byzantium, Identity, Image, Influence*, Copenhagen 1996, 97-122, E. Malamut, "Concepts et réalités: Recherches sur les termes désignants les Serbes et les pays serbes dans les sources byzantines des Xe-XIIe siècles", in *ΕΥΨΥΧΙΑ, Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Paris 1988, 439-457, eadem, "Les adresses aux princes des pays slaves du sud dans le Livre des Cérémonies, II, 48: interprétation", *TM* 13 (2000) 595-615.

8 On the image of the Latins see indicatively from a vast literature C. Asdracha, "L'image de l'homme occidental à Byzance: le tèmoignage de Kinnamos et de Choniates", *ByzSlav* 44 (1983) 31-40, M. Gallina, "Il mezzogiorno normano-svevo visto da Bisanzio", in *Il mezzogiorno normano-svevo, Atti delle XIII giornate normano-sveve*, *Bari, 21-24 Ottobre 1997*, Bari 1999, 201-204, A. Kazhdan, "Latins and Franks in Byzantium: Perception and reality from the eleventh to the twelfth century", in A.E. Laiou – R. Parviz Mottahedeh (eds.), *The Crusades from the perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington, D.C. 2001, 83-100, J. Hermans, "The Byzantine view of the Normans-Another Norman myth?", in *Proceedings of the Battle Conference on Anglo-Norman Studies* 2 (1979) 81-82, P. Odorico, "L'etranger et son imaginaire dans la

work pertaining to the way the Byzantines were perceived by the Slavs. This undoubtedly has to do with the rarity of Slavic written sources that refer to Byzantium to a smaller or greater degree. Therefore, we are essentially forced to rely solely on the text of the Chronicle if we want to interpret the image we draw from the Priest of Diokleia regarding Byzantium and the Byzantines. Besides, this is exactly what interests us at this specific point: the way Byzantium was perceived by the author and not by the Slavs in general.

Already in the first chapter, right after the introduction, the Priest of Diokleia begins with the following phrase: *Regnante in urbe Constantinopolitana imperatore Anastasio, qui se et alios multos Eutychiana haeresi maculaverat*[9]. This constitutes the first eponymous reference to a Byzantine Emperor in the text. However, the author uses the above mention more as a chronological starting point than anything else, since he does not link Anastasius directly to the individuals and the area in which his Chronicle is to take place. The clearly negative judgment he expresses for the Emperor («he had stained himself and others with the heresy of Eutyches») is not connected to the appearance of the Goths, who he himself sees as the ancestors of the Slavs[10], Anastasius' name — as also happens with the other individuals mentioned,

litérature Byzantine", στο M. Mayali – M.M. Mart (eds.), *Of strangers and foreigners (Late antiquity-Middle ages)*, Berkeley 1993, 65-79, L. Mavromatis, «Σημειώσεις για την εικόνα του άλλου στο Βυζάντιο», *Βυζαντινά Σύμμεικτα* 10 (1996) 235-239, O.J. Schmitt, "Das Normannenbild im Geschichtswerk des Niketas Choniates", *JŐB* 47 (1997) 157-177, A. Simpson, "Byzantine "latinophobia": some explanations concerning the central aspect of Byzantine popular attitudes towards the Latins in the XII century", *Mesogeios* 3 (1999) 64-82. On the perception of the Byzantines in the Western mind see for instance M. Arbagi, *Byzantium in Latin eyes 800-1204*, Michigan 1983, M. Carrier, *L'image du Grecs elon les chroniquers des croisades: Perceptions et reactions face au ceremonial byzantin 1096-1204*, Ottawa 2000, B. Ebels-Hoving, "Byzantiumin Latin Eyes before 1204. Some remarks on the thesis of the 'growing animosity'", in K. Ciggaar –A. Van Aalst (eds.), *The Latin Empire, some contributions*, Hernen 1990, 21-32 See also the recent study by E. Tounta, "The perception of difference and the difference of perception: The image of the Norman invaders of Southern Italy in contemporary Western medieval and Byzantine sources", *Βυζαντινά Σύμμεικτα* 20 (2010) 111-142.

9 Papageorgiou, *Ιερέας*, ch. I, p. 24.

10 Papageorgiou, *Ιερέας*, pp. 24-25.It is interesting that the author's views, i.e. the Croats' Gothic ancestry, have been supported much later by the Croats themselves. Already in 1848, Croatian aristocrats, fanatical supporters of the Habsburg regime, promoted this theory. A century later, in 1941, Ustaše leader Ante Pavelić argued in front of German officials that the Croats were not South Slavs, but Eastern Goths; therefore, they were related to the Germans. The latter used the Gothic theory to approach the Bosnian Muslims, regarded as Croats by the Ustaše. On this question see indicatively F. Curta, "The Making of the Slavs. Between Ethnogenesis, Invention and Migration", *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana* 2 (2008) 155-172, here pp. 168-170 where he refers to confusion between Croats and Goths in medieval sources. See also O. Karatay, *In Search of the Lost Tribe. The Origins and Making of the Croatian Nation*, Forum 2003, mainly pp. 16-17, N. Malcolm, *Bosnia, A Short History*, New York 1994, p. 5, S. K. Pavlowitch, *Hitler's New Disorder. The Second World War in Yugoslavia*, New York 2008, pp. 24-25, 137.

Pope Gelasius[11], Bishop Germanus of Capua[12], Sabinus of Canosa[13] and Saint Benedict[14] — is merely used as a starting point for the Chronicle.

Nevertheless, the introduction of Byzantium through the mention of a heretical Emperor as a temporal milestone cannot be accidental. At the time the Chronicle was composed, the throne of Constantinople was held by Andronikos II Palaiologos (1282-1328). Despite the trouble he was facing in the northwest part of his empire — and the fact that in the region where the Chronicle was compiled Byzantium was not in a position to reclaim lost territories —, in 1298 Andronikos had concluded a marriage alliance with the Serb ruler Stefan Uroš II Milutin[15], Subić's main opponent[16]in the area. Therefore, the reference to a heretical Emperor, Anastasius, was meant to weaken Byzantium's image and, consequently, any claims the empire might have in the region. This constitutes one of the primary aims of the whole Chronicle; it is within this framework and from this viewpoint that Byzantium is dealt with throughout the text.

Among the vast array of Emperors that remain nameless we ought to mention one who is used in the fabrication of the legend of the Synod of Dalma. We are referring to Michael III (842-867)[17], the Emperor who organized the mission of Cyril and Methodios in Moravia[18]. According to the Priest of Diokleia, Pope Stephen (V) and Emperor Michael III sent, at the request of Svetopelek, the former a *vicarius* and the latter two imperial officials, to contribute

11 On Gelasius and the letters he wrote see for instance W.Ullmann, *Gelasius I. (492-496): Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter*, Stuttgart 1981, idem, "Der Grundsatz der Arbeitsteilung bei Gelasius I", *Historisches Jahrbuch* 97-98 (1978) 41-70, J.Taylor, "The Early Papacy at Work: Gelasius I (492-496)", *Journal of Religious History* 8 (1975) 317-332*,* Ph.V.Bagan, *The Syntax of the Letters of Pope Gelasius I,* Catholic University Press 1945. See also Papageorgiou, *Ιερέας*, pp. 192-193.

12 Papageorgiou, *Ιερέας*, pp. 193-194.

13 On Saint Sabinus see for instance A.Paulicelli, *San Sabino nella storia di Canosa*, Bari 1967. See also Papageorgiou, *Ιερέας*, pp. 222.

14 On Saint Benedict see for instance St. Gregory the Great, *The Life of St Benedict*, TAN Books and Publishers, Rockford 1995.

15 On Andronikos II see for instance A. Laiou, *Constantinople and the Latins: The foreign policy of Andronicus II, 1282-1328*, Cambridge 1972, mainlypp. 95-99, 230-233, 281-282. See also M. C. Bartusis, *The Late Byzantine Army. Arms and Society 1204-1453*, Philadelphia 1992, pp. 67-84 and mainlypp. 72-73 and 82-83, Fine, *Late Balkans*, mainlypp. 230-252. On Milutin see L. Mavromatis, *La fondation de l'empire Serbe, Le Kralj Milutin*, Thessaloniki 1978, M. Dinić, "Odnosizmedju kralja Milutinai Dragutina", *ZRVI* 3 (1955) 49-82, Fine, *Late Balkans*, mainly pp. 217-227, 255-270, 311-314.

16 On Subić see above n. 2. See also Papageorgiou, *Ιερέας*,pp. 19-21 and n. 23.

17 On Michael III see for instance J.N. Ljubarskiij, "Der Kaiser als Mime", *JÖB* 37 (1987) 39-50, H. Grégoire, "Michel III et Basile le Macédonien dans les inscriptions d'Ancyre", *Byz*5 (1929-1930) 327-346.

18 See Papageorgiou, *Ιερέας*, ch. 9, p. 31 (*Tunc rex dei sapientia plenus, sano utens consilio, misit sapientes acnobiles viros legatos ad venerabilem et apostolicum virum, papam Stephanum, et* ***ad imperatorem Constantinopolitanae urbis Michaelem****, rogans et petens, quatenus antiqua privilegia, quibus termini et fines provinciarum ac regionum, seu terrarum scripti continebantur, mittere cum viris sapientissimis dignarentur.*).

to the demarcation of the limits of the region of Dalmatia[19].

It is the wish of the author to show that the boundaries of Dalmatia were determined by the two great powers of the time, i.e. the Pope and the Byzantine Emperor. For this purpose he actually uses an Emperor that is known to the Priest's readership, thanks to his participation in the Christianization of the Slavs, in order to attach even greater importance to his argument, i.e. the independent disposition of the region. Generally speaking, in this particular chapter the Priest uses the story of the Christianization of the Moravians, adapting it to the needs of his own narrative. His aim is to prove that Dalmatia was under the suzerainty of neither the Pope nor Byzantium, and that the only role they undertook and their only contribution were limited to delineating the borders, because they had the necessary background for this specific arrangement.

Nevertheless, even through this elaborate and definitely artificial narrative, the author lets Byzantium's influence in the region become apparent, as well as the fact that he recognizes the significance of Byzantine law, which the Priest of Diokleia thought was essential in organizing the administration of Dalmatia[20]. Thus, despite his efforts to undermine Byzantine domination and any possible imperial aspirations in the region, the Priest is forced, albeit indirectly, to admit that the foundations of its administration were Byzantine.

This indirect admission essentially serves the aims of his narrative. What this means practically is that in his effort to construct the Chronicle — for the reasons that have already been mentioned — he has to be as convincing as possible. Thus, he does try to play down Byzantium's role, but the latter's complete deletion would not render the work of the Priest of Diokleia convincing, since even at the time of the composition of the Chronicle the Byzantines continues to be active in the region, while Byzantium's influence is apparent in administration and culture. The aim of the Priest is to show that Constantinople was not entitled to claim the lands in question, an aim that is best served if the author sporadically refers to the presence, even the influence of the Byzantines.

Within this framework, the Priest of Diokleia also deals — to a smaller or greater extend — with other individuals of Byzantine descent. One of them is Constantine-Cyril, one of the

19 See Papageorgiou, *Ιερέας*, ch. 9, pp. 30-35, herep. 32 (*Inter haec, dum populi congregarentur, advenerunt legati nobiles et sapientes,* ***missi ab imperatore Michaele, Leo, et Joannes, et alii sapientes****, qui a rege et cardinalibus honorifice suscepti sunt*.).

20 See Papageorgiou, *Ιερέας*, ch. 9, p. 31 (*Tunc rex dei sapientia plenus, sano utens consilio, misit sapiente sac nobiles viros legatos ad venerabilem et apostolicum virum, papam Stephanum, et ad imperatorem Constantinopolitanae urbis Michaelem,* ***rogans et petens, quatenus antiqua privilegia, quibus termini et fines provinciarum ac regionum, seu terrarum scripti continebantur, mittere cum viris sapientissimis dignarentur****.)* andp. 33 (*Relecta sunt et in eadem synodo* ***antiqua privilegia, tam latina quam graeca****, missa ab apostolico et ab imperatore, audientibus cunctis populis de divisione provinciarum ac regionum seu terrarum,* ***sicuti ab antiquis imperatoribus scripta et ordinata fuerunt***.).

two missionaries among the Slavs[21]. The Priest feels the need to incorporate in his narrative elements from the life and work of Constantine-Cyril, implying that it was the latter that Christianized all the Slavs, including the Croats and Serbs[22].

The Priest's information regarding Constantine-Cyril is limited and largely misleading. Apart from the basic core referring to his origins from Thessaloniki, the rest of the narrative is full of inaccuracies. To begin with, the author claims that Cyril's mission to the Khazars was successful and that the latter converted to Christianity, which is incorrect[23]. The state-

21 On Cyril and his brother Methodius see indicatively I. E.Anastasiou, *Κυρίλλῳ καὶ Μεθοδίῳ τόμος ἑόρτιος ἐπὶ τῇ χιλιοστῇ καὶ ἑκατοστῇ ἐτηρίδι*, Thessaloniki 1966,J . Bujnoch, *Zwischen Rom und Byzanz: Leben und Wirken der Slavenapostel Kyrillos und Methodios nach den Pannonischen Legenden und Klemens vita. Bericht von der Taufe Russlands nach der Laurentiuschronik*, Graz-Wien 1972, P. Chrestou, *Επιδιώξεις της αποστολής Κυρίλλου και Μεθοδίου εις την Κεντρικήν Ευρώπην*, Thessaloniki 1966, F. Dvornik, *Byzantine missions among the Slavs: SS Constantine-Cyril and Methodius*, New Brunswick 1970, G. Malingoudi, *Η παρουσία του Μεσαιωνικού Ελληνισμού στην κεντρική Ευρώπη: το εκπολιτιστικό έργο των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου των Θεσσαλονικέων*, Thessaloniki 1997, K. Nichoritis, *Οι άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος: οι αγώνες και το έργο τους για την ένταξη των Σλάβων στον Βυζαντινό πολιτισμό και τα ελληνικά γράμματα*, Athens 2000, A. Protopapas, *Κύριλλος και Μεθόδιος ανάμεσα στους Σλάβους*, Nicosia 2006, A.-A. Tachiaos, *Κύριλλος και Μεθόδιος οι εκ Θεσσαλονίκης: η Βυζαντινή Παιδεία στους Σλάβους*, Thessaloniki 1989, idem, *Κύριλλος και Μεθόδιος: οι θεμελιωτές της αρχαίας σλαβικής γραμματείας*, Thessaloniki 1997.

22 On the life and work of Constantine-Cyril in the Chronicle see Papageorgiou, *Ιερέας*, ch. 8-9, pp. 29-31 (*Post mortem vero quatuor iniquorum regum, natus est ex eorum progenie quidam Svetimirus, qui accepto regno destitit christianos persequi. Temporibus huius floruit, utrosa, ex civitate Thessalonica quidam philosophus Constantinus nomine, filius cuiusdam Leonis patricii, vir per omnia sanctissimus atque in divinis scripturis profundissime a pueritia edoctus. Hic vir sanctus, a spiritus ancto admonitus, exiens de civitate sua Thessalonica, venit in spiritu sancto Casariam provinciam ibique cum pluribus philosophis disputans diebus plurimis, convicit eos suaque doctrina et praedicatione convertit totam Casariam provinciam ad fidem Jesu Christi et baptizati sunt omnes in nomine patris et filii et spiritus sancti. Post haec convertit totam gentem Bulgarinorum et similiter baptizati sunt in fide sanctae trinitatis. **(IX)** Inter haec mortuus es trex Svetimirus et accepit regnum [filius] eius Svetopelek nomine. Regnante vero rege Svetopeleko misit papa Stephanus litteras ad venerabilem virum Constantinum doctorem, vocans eum ad se. Audierat enim de eo, quod sua praedicatione converti fecerat innumerabilem gentem et ob hanc causam desiderabat eum videre. Itaque Constantinus, vir sanctissimus, ordinavit presbyteros, et litteram lingua sclavonica componens, commutavit evangelium Christi atque Psalterium, et omnes divinos libros veteris et novi testamenti de graeca littera in sclavonicam, nec non et missam eis ordinans more Graecorum, confirmavit eos in fide Christi et valedicens omnibus, quos ad fidem Christi converterat, secundum apostolicum dictum Romam pergere festinabat. Dum autem pergeret transiens per regnum regis Svetopelek honorifice ab eo susceptus est. Tunc vir dei Constantinus, cui nomen postea Kyrillus a papa Stephano impositum est, quando consecravit eum monacum, caepit praedicare regi evangelium Christi et fidem sanctae trinitatis. Ad cuius praedicationem rex Svetopelek credidit Christo et baptizatus est cum omni regno suo et effectus est orthodoxus et verus sanctae trinitatis cultor. Aliquantis post haec diebus immoratus cum rege vir beatissimus confirmavit eum in fide atque doctrina Christi et valcfaciens omnibus christicolis, Romam profectus est.*).

23 See Papageorgiou, *Ιερέας*, ch. 8, p. 30 (*Hic vir sanctus, a spiritu sancto admonitus, exiens de civitate sua Thessalonica, venit in Casariam provinciam ibique cum pluribus philosophis disputans diebus plurimis, convicit eos suaque doctrina et praedicatione convertit totam Casariam provinciam ad fidem Jesu Christi et baptizati sunt omnes in nomine patris et filii et spiritus sancti.*). On Cyril's mission to Khazaria see *Vita Constantini*, L.E. Havlik (ed.), *Magna Moraviae Fontes Historici*, v. 2, Prague – Brno 1966-1967, ch. 8-12. See also O.Pritsak, "Turcological remarks on Constantine's Khazarian mission in the *Vita Constantini*", in

ment that the Bulgarians were Christianized by Cyril is also spurious[24]. Furthermore, the Priest confuses the individuals who led the way in the Christianization of Great Moravia. Thus, instead of Rastislav he mentions Svatopluk (the *Sphendoplokos* of Byzantine sources) and instead of Pope Nicolas I he refers to Stephen V[25]. Naturally, Byzantium is totally absent from the activity of Constantine-Cyril.

Cyril himself is portrayed in a most favorable light as *vir per omnias anctissimus atque in divinis scripturis profundissime a pueritiae doctus*[26], the man who gave the Slavs the alphabet and their first liturgical books, as well the one who cemented their Christian faith[27]. No one can question the role played by Cyril and Methodios in the Christianization of the Slavs, is particularly their contribution to the creation of a written Slavic culture.

Therefore, the question is why does the Priest of Diokleia find it necessary to exaggerate the activities of Cyril and how is it possible to confuse the main protagonists of the events. The answer to the aforementioned question is relatively easy, as long as we take into account the basic core of the Chronicle, which consists of a construction fabricated by Rüdiger in order to serve the aims of his patron. The narrative regarding the activity of Cyril is included in the same chapter where the legend of the Synod of Dalma is developed.

In order to make his text plausible and credible, the Priest seems to imply that the Chris-

E.G.Farrugia - R.S.J.Taft - G.K. Piovesana (eds.), *Christianity among the Slavs. The heritage of Saints Cyril and Methodius, Acts of the International Congress held on the Eleventh Centenary of the Death of St. Methodius, Rome, October 8-11, 1985*, Roma 1988, 295-298.

24 See Papageorgiou, *Ιερέας*, ch. 8, p. 30 (*Post haec convertit totam gentem Bulgarinorum et similiter baptizati sunt in fide sanctae trinitatis*.). On the Christianization of the Bulgarians by Emperor Michael III in 864-865 see for instance Runciman, *Bulgarian empire*, mainlypp. 99-132. Regarding the date of their Christianization see H. Grégoire, "La date de la conversion des Bulgares", *Byzantion* 8 (1933) 663-668, A.Vaillant -M. Lascaris, "La date de la conversion des Bulgares", *Revue des études Slaves* 13 (1933) 5-15.

25 See Papageorgiou, *Ιερέας*, ch. 9, pp. 30-31 (*Inter haec mortuus est rex Svetimirus et accepit regnum [filius] eius* ***Svetopelek*** *nomine. Regnante vero rege Svetopeleko misit* ***papa Stephanus*** *litteras ad venerabilem virum Constantinum doctorem, vocans eum ad se. Audierat enim de eo, quod sua praedicatione converti fecerat innumerabilem gentem et ob hanc causam desiderabat eum videre. Itaque Constantinus, vir sanctissimus, ordinavit presbyteros, et litteram lingua sclavonica componens, commutavit evangelium Christi atque Psalterium, et omnes divinos libros veteris et novi testamenti de graeca littera in sclavonicam, nec non et missam eis ordinans more Graecorum, confirmavit eos in fide Christi et valedicens omnibus, quos ad fidem Christi converterat, secundum apostolicum dictum Romam pergere festinabat. Dum autem pergeret transiens per regnum regis* ***Svetopelek*** *honorifice ab eo susceptus est. Tunc vir dei Constantinus, cui nomen postea Kyrillus a* ***papa Stephano*** *impositum est, quando consecravit eum monacum, caepit praedicare regi evangelium Christi et fidem sanctae trinitatis. Ad cuius praedicationem rex* ***Svetopelek*** *credidit Christo et baptizatus est cum omni regno suo et effectus est orthodoxus et verus sanctae trinitatis cultor. Aliquantis post haec diebus immoratus cum rege vir beatissimus confirmavit eum in fide atque doctrina Christi et valcfaciens omnibus christicolis, Romam profectus est.*)

26 See Papageorgiou, *Ιερέας*, ch. 8, p. 30.

27 See Papageorgiou, *Ιερέας*, ch. 9, pp. 30-31.

tianization of the South Slavs was carried out by Cyril during the reign of Michael III[28]. In fact, when describing the convocation of the Synod,he has the aforementioned Emperor send emissaries to organize its proceedings. So the Priest uses people and events already known to his readership, injecting them with fictitious events in order to make the Synod of Dalma appear plausible and in this way to uphold the independent and continuous presence of the Croats in those particular territories. Thus, he accomplishes a dual purpose. First of all, he sees to it that the South Slavs are directly connected to Cyril, relieving them from any other intermediary to their Christianization and in this way enveloping the process by which they entered the family of Christian nations with even more luster. Furthermore, by the use of the legend of the Synod of Dalma he highlights the Croatian domination over the lands of Dalmatia and averts the danger of any other claim. In conclusion, it may be claimed that the inaccurate information provided by the Priest of Diokleia with regard to the life and activities of Constantine-Cyril does not stem from the author's ignorance, but serves the expediencies of his text.

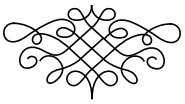
To summarize:the image of Byzantium, the Priest of Diokleia is trying to paint is that of an empire which is mostly absent from the region. The individuals portrayed in the text, starting with the Emperors, are incapable of participating in military operations, as they issue orders from Constantinople and employ devious means (bribery, diplomacy etc.) in order to achieve their purposes. Byzantine officials, when not submitting to the Slavs' military superiority, are in need of the latter's aid to achieve victory, while the Byzantine army is composed of inept, cowardly soldiers unable to resist against Slavic bravery and military predominance[29]. As it has already been noted, this particular image has been shaped by the author so as to avert the danger of Byzantium returning to the region in question. Thus, the Priest of Diokleia is trying in every way possible to weaken and diminish the Byzantine Empire's influence and presence throughout time, beginning with a reference to the heretical Emperor Anastasius in the fifth century and ending in the twelfth century.

28 There is no concrete data regarding the exact time of the Christianization of the Croats and Serbs. A wide spread view claims that it took place during the reign of Basi lI (867-886), the successor of Michael III. The prevailing theory regarding the Christianization of the Serbs places it between the years 867-874. On the issue see G. Radojčić, "La date de la conversion des Serbes", *Byzantion* 22 (1952) 250-256. With regard to the Christianization of the Croats, there is a view that it commenced with Methodius and was continued by his disciples, who founded the Bishopric of Enona. On the issue see for instance M. deVos, *Histoire de la Yougoslavie*, Paris 1955, mainlyp. 21. At any rate, it is extremely interesting that the Priest of Diokleia conceals the contribution of Methodius to the Christianization of the Croats and prefers to highlight the work of Cyril, for which no corresponding evidence exists. Perhaps the author selected Cyril as the better known of the two brothers in order to attach greater prestige to the Christianization of the South Slavs.

29 For the way in which the Priest treats the Byzantines in general see Papageorgiou, Ιερέας, pp. 370-414.

However, the task undertaken by the author was extremely difficult. For that reason, despite the fact the reader's first impression corresponds to the author's aim, a careful analysis of the Chronicle reveals a different reality. Byzantium's dominion over the region might not have been constant, nevertheless its suzerainty and influence were continuous, a fact that the Priest of Diokleia cannot conceal, despite his earnest effort to do so. Thus, infrequently and from time to time he implies, possibly unintentionally, that Byzantium one way or another exerted its influence in the Western Balkan regions.

Σλαβικη Ορθοδοξια



Slavia Orthodoxa

Uneasy Neighbourhood: Reflexes of Slavo-Byzantine Relations in Slavonic Historiography (with Special Reference to Thessaloniki)

Roland Marti,
Saarland University, Germany

Ancient Rome, the predecessor of Byzantium, had no contacts with Slavs and showed little or no interest in them except for spurious references to peripheral tribes that might have been Slavs.[1] Rome was much more concerned with Germanic tribes, who presented a real danger. The Slavs in contrast were far away. The situation was different for Byzantium, and it is from sources linked to that city that we get the first reliable bits of information on Slavonic peoples, referred to by Pseudo-Kaisareios as Σκλαυηνοί,[2] by Prokopios from Kaisareia as Σκλαβηνοί, Σκλαβινοί or Σθλαβηνοί[3] and by Jordanes as *Venethi* and

1 Pliny the Elder in his *Naturalis historia* and Tacitus in his *Germania* in the first century AD (as well as Ptolemy a century later) mention the tribe of the *Venedi* (*Venet(h)i*, Οὐενέδαι). Due to the fact that the name is still in use today to designate Slavs (*Wenden* was the traditional designation for all Slavs in German, just als *Welsche* was used for all those speaking Roman languages) it is assumed that the *Venedi* were Slavs. Another argument is that Pliny and Ptolemy place them near the Vistula in Sarmatia (whose name recurs in the *Sarmatian myth* in Poland), cf. C. Mayhoff (ed.), *C. Plini Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII* I, Stutgardiae 1967, 345 (lib. IV 13 [27]), and A. Stückelberger, G. Graßhoff (edd.), *Klaudios Ptolemaios. Handbuch der Geographie* I-II, Basel 2006, here I 302-305 (3,5,19-20) and II 804-807 (8,10,1-3). Tacitus, on the other hand, is not sure whether the *Venedi* are Germanic or Sarmatian ("Peucinorum Venethorumque et Fennorum nationes Germanis an Sarmatis adscribam dubito [...] Venethi [...] tamen inter Germanos potius referuntur", cf. *P. Cornelii Taciti Libri qui supersunt* II. 2: *Germania. Agricola. Dialogus de Oratoribus*, Lipsiae 1962, 32 (ch. 46)) but seems to prefer a Germanic ascription on ethnographic grounds. In both cases the sources do not positively support the claims made by the representatives of the Slavonic renascence in the 19th century.
2 Cf. on the relevant passage, where the Slavs are described as engaging in gynaecomastophagy and infanticide, Я. Милтенов, *Диалозите на Псевдо–Кесарий в славянската ръкописна традиция*, София 2006, 15-21.
3 *Procopii Caesariensis Opera Omnia* II. *De Bellis Libri* V-VIII, Lipsiae 1963, 130 (= V. 27. 2), 475-482 (VII. 40), here incidentally in the context of a threat by the Slavs to attack Thessaloniki.

Sclaveni[4] in the sixth century AD. Slavs continued to be a topic of concern from then on, all the more so since migration brought Byzantium into direct contact with them.[5] Slavs were or became Byzantine subjects, and Slavonic tribes or later states turned out to be formidable enemies or allies in the centuries to come. In South Eastern Europe the Slavs became the most important neighbours and a more or less permanent danger from the ninth century onward, i.e. from the times when they developed stable structures and became Christians. As a matter of foreign policy Byzantium fostered Christianity among her neighbours in order to get a hold on them by making them subject to the ecclesiastical jurisdiction of the (œcumenical) Patriarchate of Constantinople, but at the same time this policy contributed to the creation of future enemies or at least competitors (and they were not always more easily manageable and less dangerous and unpredictable than the Islamic foes). One of the side effects of Christianisation was the advent of literacy (first in the church, but also in secular institutions) and of written traditions. In the case of the Slavs that were in contact with Byzantium this came about not in Greek, but in Church Slavonic.[6] The written tradition, originally restricted to translations and to texts necessary for the functioning of the church, developed in the course of time to include original and secular writings as well. Eventually this would also extend to historiography. This gave the newly converted peoples a chance to write their own history, becoming thus a subject instead of a mere object. It is interesting to follow the development of historiography in *Slavia Cyrillo-Methodiana* and later *Slavia orthodoxa* as far as the relationship to the Byzantine "mother culture" is concerned.[7]

1. Slavia Cyrillo-Methodiana

Since Constantine-Cyrill and Methodius were mainly busy translating texts needed in the daily life of the church, they had little time for original writings and historiography must have ranked very low on their list of priorities. Historiography *sensu stricto* was therefore non-existent. The only sources containing historical information were hagiographic. Such

4 *MGH Auct. ant.* 5, 1, 62-63 [V 34-35], where *Venethi* is the hypernym, and the principal tribes are the *Sclaveni* and the *Antes*, and 88-89 [XXIII 119] where *Venethi* is used once as a hypernym and once as a hyponym. In the latter case the *Venethi* coexist with the *Antes* and the *Sclaveni*.

5 It might well be that Σκλαβηνοί/Σκλαυηνοί was a cover term for people of different ethnic and linguistic background, cf. F. Curta, *The Making of the Slavs. History and Archeology of the Lower Danube Region, c. 500 – 700*, Cambridge/New York 2001.

6 The respective areas were those affected by the activities of Constantine-Cyrill and Methodius or of their disciples. The cultural space created by them is referred to here as *Slavia Cyrillo-Methodiana*, developing later on into the *Slavia orthodoxa*. On the latter cf. R. Picchio, *Letteratura della Slavia ortodossa (IX-XVIII sec.)*, Bari 1991 (*Storia e civiltà* 30).

7 The situation in the *Slavia romana* is beyond the scope of this article.

information is to be found, above all, in the *Vitae* of Constantine-Cyril and of Methodius, adapted to the genre of hagiography. In addition to that they devote only little attention to Slavo-Byzantine relations: chapters I-XIII of the *Vita Constantini* (VC) are set in an exclusively Byzantine context and do not mention the Slavs at all. Only chapters XIV-XVIII relate his activities among the Slavs. Furthermore that part of VC is more œcumenical (or even pro-Roman) than Byzantine.[8] In the *Vita Methodii* (VM) the Slavs get a larger share: chapters V-XVIII describe the activities among them, and there is even an auctorial anticipation of Method's future vocation in the first part of VM (II 5):[9]

... цѣсарь, [оувѣдѣвъ add. var.] быстрость его, княжение емоу дасть дьржати Словѣньско, рече же азъ, яко прозьрѫ, како и хотѧше оучителѧ Словѣнѣмъ посълати и пьрьваго архиепископоупа, да бы прооучилъ сѧ вьсѣмъ обычаемъ Словѣньскыимъ и обыклъ я по малоу.

It is also worth noting that the Cyrillo-Methodian activities were not seen as a *mission* with the goal of *conversion* (after all, the Moravians were already Christians, cf. VC XIV 3 and VM V 2) but rather as a political endeavour, an embassy, with a slightly "legalistic" touch:

шть вась бо на в'се страны добрь законь исходитъ (VC XIV 5). It seems that legal questions were of utmost importance in a region hotly contested between Rome and Constantinople, and it is hardly surprising that Hadrian, in a letter to Rastislav, Svętoplъk and Kocel felt compelled to stress this aspect again:

она же, оувѣдѣвъша апостольскаго стола достоѩща ваша страны, кромѣ канона не створисте ничьсоже, нъ къ намъ придосте (VM VIII 8)[10]

The secular and not missionary aspect of the Cyrillo-Methodian activities is also underlined by the fact that the main actor is always the Byzantine Emperor, not the Patriarch. The latter is mentioned twice, but only together with the Emperor:

видѣвъ же цѣсарь и патриархъ подвигъ его добръ на божии поуть бѣдиша и да быша и сватили архиепископоупа (VM IV 5)[11]

цѣсарь [...] облюбль и одарь вельми проводи и пакы славьно до своего стола. тако же и патриархъ. (VM

8 An indication of this is the use of the title апостол(ьн)никъ for the Pope in addition to папа and папежь; cf. on the subtle differences of meaning J. Kurz, «Patriarcha, císař a papež v Životě Konstantinově a Metodějově», *Franku Wollmanovi k sedmdesátinám*, Praha 1958, 20-34, especially 30-34.

9 The *Vitae* are quoted from the edition Constantinus et Methodius Thessalonicenses, *Fontes* (edd. F. Grivec, F. Tomšič), Zagreb 1960 (*Radovi Staroslavenskog instituta* 4).

10 The idea that the Slavs seem to be unable to establish lawful order by themselves can be found elsewhere as well: in the East Slavonic *Primary Chronicle* the Varangians are called to rule the Slavs because there is no order among the latter, cf. *Лаврентьевская летопись вып. I: Повесть временных лет*, Ленинград 1926 (*Полное собрание русских летописей I*), s.a. 6370 (862).

11 Grammatically the opening participle should be in the dual (as in the quotation from VM VIII 8 above) so the Patriarch might even have been added later. (The finite plural forms in the rest of the sentence are rather the expression of a general action; otherwise dual forms should be expected.)

XIII 5-6)

In all other cases only the Emperor is mentioned.

In this context it is also worth while to draw attention to the reasons why Constantine-Cyril and Methodius were chosen to head the embassy to the Slavs. The first reason was political: Constantine had a reputation as an experienced diplomat with great erudition. The second one was ecclesiastic: Methodius was an equally experienced representative of the Byzantine church who could have become Archbishop, had he not declined the offer (see the quotation from VM IV 5 above; he would later be ordained to this position by the Pope). The third one was linguistic, and in this case the Emperor seems to have relied on general knowledge:

вы во кста Селоунѧнина, да Селоунѧне вьси чисто словѣньскы [var. селоунскьі] бесѣдоуютъ. (VM V 8)[12]

It is not surprising that the Thessalonian origin of the brothers is mentioned in the long *Vitae* (at length in VC II-III and indirectly in VM II 4) since they belong to the sub-genre of historical *Vitae* and were written by their contemporaries. But these *Vitae* were not accessible to most of the newly converted Slavs; at best they would be read in the refectory of monasteries or in libraries. But what might the simple believers know about the two brothers and their Thessalonian origins? Their source of information were basically the short *Vita* read after the sixth Ode of the Canon on the Saint's day and the canon itself. It is interesting to note that in these sources Thessaloniki is mentioned quite regularly. Cf. the short *Vita* of the two brothers and the separate short *Vitae*:

Мєтодиє ... братъ сѫщь ... Кирила философа, родомь сѫща Солѹнѣнина (Short *Vita* of Constantine-Cyril and Method,[13] Л 100)

Въ Селуньстѣмь градѣ бѣ мужь имѣнемь Левъ ... ѿ негоже роднсѧ блаженьіи Кирилъ (Short *Vita* of Cyril, Л 101)

Прѣподобньіи отць нашь Мєфедии бѣ ѿ града Селоуньскаго (Short *Vita* of Method, Л 102)[14]

The second city of the empire is also mentioned in the *exaposteilarion* of the Canon to Cyril and in the seventh Ode of the Canon to Method:

прѣбл҃жене Кирїле. Солоун'скаа ѿрасли. (Л 122)

Ѡ ваоу, ст҃аа, хвалитсѧ славно градъ Солун'скъіи. Кирїле сте и Мєѳодиє (Л 122)

Interestingly enough the Croatian Glagolitic tradition prefers to ignore Byzantium and Constantinople completely (they are not even mentioned in the *lectiones* from the *Vitae*), and

12 The *varia lectio*, even though it is the *lectio difficilior*, can be discarded for being nonsensical and for being a case of *perseveratio*.

13 The following texts are quoted from П. А. *Лавров, Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности,* Ленинград 1930 (= Л).

14 In this text Constantinople (Костатинь градь, Л 103) is mentioned as well.

Thessaloniki (Solun) is changed to Salona (Split):

Se esta dvě maslině iz zagradi Solin'skie (February 14, Cyril and Methodius, antiphone to the mattins, Л 136)[15]

In all the cases mentioned above the problem was that the *Slavia Cyrillo-Methodiana* had become an outdated concept rather soon after the death of the Thessalonian brothers in view of the growing estrangement between West (Rome) and East (the Orthodox Churches, i.e. the pentarchy minus Rome). Its most faithful heir, the Croatian tradition, had to treat the Byzantine origin of the brothers with circumspection. In the *Slavia orthodoxa* the situation was slightly different, but still it seems that a reference to their birth place was preferred over mentioning Constantinople.

2. Slavia orthodoxa

The *Slavia orthodoxa* evolved out of its predecessor, the *Slavia Cyrillo-Methodiana*, rather slowly, and it essentially conserved the heritage of the former. The beginnings of this evolution are situated in Bulgaria in the late ninth century. From there it would eventually spread to the Rus' and to Serbia.[16]

2.1. Bulgaria

As in Moravia, the Bulgarians had been Christianised before the disciples of Constantine-Cyril and Methodius came to their country after being expelled from Moravia. The khan, Boris, was baptised around 865 in Constantinople and given the name Michail. In spite of this Bulgaria as a state still had several options for the process of Christianisation, and all of them were tested. In view of Boris-Michail's own baptism the obvious option was Constantinople, and the letter of Photios to the Khan 865 proves that it was considered seriously.[17] The equal-

15 Later on this Croatisation (and Romanisation) is carried even further. In the Breviary of Pope Mavar of 1460 the first reading of the vigil makes it clear that "Solina" (Salona) is a Dalmatian city: "V Dlmacii v Solině gr(a)dě. roistvo s(veta)go Kur(i)la i br(a)ta ego Metudie. ot roda Děokliciêna c(ěsa)ra. i s(veta)go Gaê p(a)pi.", adding in the fifth reading "i vse kn(i)gi hr'vat'ske tlmač'še. S(ve)tih eréi H(гьsto)vihь Kur(i)la i Metudie, siju dviju ob'kь br(a)tu biv'šu v gr(a)dě Solině" (M. Pantelić, «Glagoljski breviar popa Mavra iz godine 1460», *Slovo* 15-16 (1965), 94-149, here p. 133 and 137, cf. also p. 116).

16 For a succinct presentation of the historical and ecclesiastical situation cf. G. Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien:* 865-1459, München 2000, 48-101, and id., *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus'* (988-1237), München 1982, 11-42 (with abundant bibliographical references).

17 The text would later serve as a mirror for princes. Cf. the edition B. Laourdas, L. G. Westerink (edd.), *Photii Patriarchi Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia I*, Leipzig 1983, 1-39. On the Slavonic translation that may be dated to the times of Patriarch Euthymius cf. Т. Славова, *Славянският превод на посланието*

ly obvious alternative was Rome, and here the long letter of Pope Nicholas 866 answering to questions submitted by Boris-Michail bears witness to the fact that this solution was explored as well.[18] Finally, but less likely, an alignment with the Frankish church seemed possible, and there were some activities in this direction.[19] The situation was complicated by the fact that both Rome and Constantinople claimed jurisdiction over Bulgaria for themselves, and the matter became entangled in a more general dispute between Rome and Constantinople essentially fueled by the Photian affair. When Bulgaria finally opted for the Byzantine solution in 870 this did not alleviate the situation for all parties concerned.[20]

Bulgaria found herself in a difficult situation. There was a Protobulgarian non-Christian ruling class that did not follow the Khan in his policy of Christianisation. This becomes clear from the rising against Boris-Michail that had to be suppressed by force and later from the anti-Christian policy of his son and successor Vladislav/Rasate that forced Boris-Michail to depose him and instate his second son Simeon. There was the predominantly Slavonic population that was Christianized. Little is known about their initial attitude towards Christianisation, but it may be assumed that at least some opposition came from these quarters. Last, but not least there was the Byzantine Christian neighbour who could always use the church hierarchy to influence Bulgarian policy.

In this situation the disciples of Constantine-Cyril and Methodius expelled from Moravia after 885 must have been a real godsend. They could be used to weaken Byzantine influence by challenging the church structure dominated by Byzantine clergy and by substituting Slavonic for Greek.[21] Furthermore they could be instrumental in winning over the Slavs, the majority population, through the use of Slavonic. And finally their experience in finding a middle road between Rome and Constantinople could be helpful in planning the policy of the Bulgarian church. The price to be paid by the disciples of Constantine-Cyril and Methodius was a compromise with the Greek tradition, viz. the introduction of the Cyrillic alphabet that would eventually replace the Cyrillo-Methodian *glagolica*.[22]

на патриарх Фотий до княз Борис–Михаил, София 2013.

18 Cf. «Nicolai PP. responsa ad consulta Bulgarorum», *MGH Epp*. 6, no. 99, 568-600. The letter with the questions, presumably written in Greek, has not been preserved, but at the beginning of each answer the original question is paraphrased.

19 Cf. on this the information from the *Annales Bertiniani* s.a. 866 (*MGH SS* rer. Germ. 5, 85-86) and the *Annales Fuldenses* s.a. 867 (*MGH SS* rer. Germ. 7, 65-66).

20 Cf. G. Podskalsky, Theologische Literatur, 48-62 (from the ecclesiastic point of view), and А. Николов, *Политическа мисъл в ранносредновековна България (средата на IX – края на X век),* София 2006, 41-64

21 This meant also breaking with the Protobulgarian tradition since the Protobulgarians used Greek in official contexts (cf. the Protobulgarian inscriptions, В. Бешевлиев: *Първобългарски надписи. (Второ преработено и допълнено издание),* София 1992).

22 It may safely be assumed that Simeon, educated in Constantinople and a known Hellenophile, was instrumental in this change.

Given the general tendency of Bulgarian policy to achieve greater autonomy *vis-à-vis* Byzantium it is surprising that Bulgaria did not develop a historiographic tradition of her own. Instead the Bulgarian *litterati* essentially translated Byzantine sources, inserting Bulgarian additions to complement, as it were, Byzantine history.[23] There is, however, a compelling reason for this: Bulgarian rulers aspired not only to greater autonomy, but to far more. Once the goal of autonomy was achieved under Boris-Michail, the next step was to be recognised on an equal footing with Byzantium. This happened during Simeon's reign as a result of the campaign of 913, when Byzantium grudgingly conceded his elevation to βασιλεύς (of the Bulgarians).[24] The final goal, of course, was to become βασιλεύς of the Byzantines as well, and it seems that Simeon used seals that proclaimed him to be βασιλεύς Ρωμαίων towards the end of his reign.[25] His aggressive policy was not continued under his son, who had difficulties maintaining his position *vis-à-vis* Byzantium. The concept, however, survived the end of the first Bulgarian empire and resurfaced in the second empire, most notably during the reign of Ioann Aleksandăr, as witnessed in Bulgarian manuscripts of that period:

Іωаннь Ѧлєксан(д)р цр҃ь бл҃гар(ѡ)мь. Сїрѣчь, сиє сътворєно бьі(с), въ по(м)щь и оутвръж(д)єнїє, Иѡ(а)ноу Ѧлєѯан(д)роу цр҃ю бл҃гарѡ(м) пачє жє и гръкомь. и бѫди въсєгда ам҃нь.[26]

If this was indeed the political "roadmap" of Bulgaria, the absence of independent historiography makes sense. Since the times of Simeon the goal of Bulgaria was to become the heir to Byzantium and thus also to its history. The best way to express this was to take Byzantine historiography as a basis and to simply add information relevant for Bulgaria and absent from the Byzantine texts.

This ideology was not only expressed in titles given or usurped, in seals and in historiography. A most peculiar expression of it can be found in pseudo-historical writings such as the *Bulgarian Apocryphal Chronicle*[27] that seems to be a nonsensical mixture of historical

23 Cf., e.g., the *Chronicle of Manasses* with the *Bulgarian Short Chronicle* and the *Bulgarian (or Jewish) Chronograph*, including the *Imennik na bălgarskite chanove*.

24 It seems that some ceremony reminiscent of a coronation was performed by Patriarch Nikolaos Mystikos. Cf. Николов, *Политическа мисъл,* 124-151. The title was clearly restricted to "Tsar of the Bulgarians" at the time, and in Byzantine eyes this did not entail equality. It is not clear whether the marriage between Simeon's son Petăr and the grand-daughter of Romanos Lakapenos, Maria-Irene, signified a higher degree of recognition or whether it was just a Byzantine diplomatic manœuvre to pacify a still dangerous neighbour (op. cit., 233-239).

25 Op. cit., 149.

26 Marginalia from the *Sofia Psalter* of 1337 (БАН 2), cf. Б. Христова, Д., Караджова, Е. Узунова (edd.), *Бележки на българските книжовници* X–XVIII век. Том 1: X–XV век, София 2003, 40

27 The title in the manuscript calls the text a ска(з)нїє and attributes it to a certain Ісаїя пр(о)рокь (V. Tapkova-Zaimova, A. Miltenova, *Historical and Apocalyptic Literature in Byzantium and Medieval Bulgaria*, Sofia 2011, 280). To judge by this it would belong to the genre of visions but the narrative is more of the historical type.

incongruities at first sight. This becomes most conspicuous in the passage where Byzantine (by extension even Roman) and Bulgarian rulers are brought together. It begins by enumerating more or less correctly the Bulgarian rulers Slav (a mythical "founding father"), Ispor (Asparuch), Izot (?), Boris, Simeon and then continues:

и по ѳмр'тїю его пакы прѣемь цр(с)тво бльгарьское : сн҃ь его ц҃рь Петрь : вь(с) ц҃рь бл'гаро(м)ь еще (ж) и гр'ко(м)ь [...] и тог(д)а вь лѣ(т)хъ с҃тго Петра ц҃ря бльгарьска(г) : обрѣте(с) жена нѣка в(д)овица : ила(д) и ѳдра : и ѕѣло правед'на вь земли бл'гар'стѣи : име(н)емь Елена : и р(о)ди Констан'дина ц҃ря с҃та и(ѳ)жа и правед'на : сьи оубо бы(с) сн҃ь Костан'дина Зелена(г) : и ѿ м҃тре Елени : и сь Костан'дін' гл҃еми Багреноро(д)ни ц҃рь ри(м)скы : [...] люблѣста бо се Петрь ц҃рь и Ко(н)стан'тин' ц҃р' [...] а Петрь ц҃рь бльгар'скы правед'ни иѳжь ѡстав(і) цр(с)тво : и бѣжа на запа(д) в Ри(м') и тѳ ско(н)ча житїе свое : [...]

и по(т)м' вьста дрѳ(г) ц҃рь : ѿ южнїе страни : имене(м) Тѳр'гїн : и т' възе(т) вѣнц' Костан'тина ц҃ря: и поняе(т) в'се цр(с)тво бл'гар'ско(є) : и грь(ч)ское[28]

The obvious historical and geographical impossibilities actually turn history upside down. Helena, a widow living in Bulgaria in the times of the Bulgarian Emperor Petăr (who is called "Emperor of Bulgarians and Greeks"), gives birth to an Emperor Constantine who is the son of Constantine Chloros (and would thus have to be Constantine the Great) and is called Constantine Porphyrogennetos. Constantine (the Great or Porphyrogennetos) and Petăr befriended each other, and the latter eventually went to Rome where he died. Much later (at the end of the vision) a mythical Southern Emperor by the name of Turgius will come and rule the Bulgarian and Greek empire.

Leaving aside the phantasmagoric content the text is a good example of the ideology that the Greek and Bulgarian empires are (or should be) one and that by consequence their history can be told as one. In view of this there was indeed no need for a separate Bulgarian historiography.

2.2. The Rus'

The situation in the Rus' was quite different from that of Bulgaria. Byzantium was neither an immediate neighbour nor a serious danger: rather, it was an important partner for trade and Constantinople was a shining example as the epitomy of cultural refinement. And it was, of course, the end point of the trade route from the Baltic Sea (the Varangians) to the Black Sea and the Mediterranean (the Greeks), i.e. "путь из варяг в греки", the real *raison d'être* for the emergence of the Rus' as a political entity.

28 Op. cit., 282-285.

The Byzantine Christian heritage as transmitted by the *Slavia Cyrillo-Methodiana* reached the Rus' from Bulgaria, the texts mainly in an already "Hellenised" form, i.e. in Cyrillic.[29] Officially Christianisation (the baptism of the Rus') took place in 988, but members of the ruling elite were baptised before, the best-known example being Ol'ga, the grandmother of Vladimir the Saint,[30] and Slavonic texts must have reached Kiev much earlier.

In stark contrast to Bulgaria the Rus' developed a rich tradition of autochthonous historiography.[31] The *Primary Chronicle* starts out with a general opening part, relating events of world history from the Flood to 6360 (852), followed by a chronological part mainly centred on Rus', with occasional reference to events elsewhere. In this chronological part Constantinople and Byzantium are not often seen as the centre of Orthodoxy[32] but rather as a rich city and empire to attack and to extort ransom from:

Иде Асколдъ и Диръ на Грекы 6374 (866)

Иде Олегъ на Грекы [...] и повѣси щитъ свои въ вратехъ показуꙗ побѣдоу, и понде отъ Цареграда 6415 (907)

Иде Игорь на Грекы, яко послаша Болгаре вѣсть ко царю, яко идоутъ Роусь на Цареградъ 6449 (941)

Игорь же ... понде на Грекы[33] 6452 (944)

[...] и понде Сватославъ на Грекы 6479 (971)[34]

In comparison to Constantinople, Thessaloniki, the second city of the empire, is mentioned only rarely in the historiography of the Rus'. As a matter of fact the *Primary Chronicle* refers to it only in one entry s.a. 6406 (898). This is not really surprising since, in contradistinction to Bulgaria, the Rus' had no real interest in the city, since it was farther away than Constantinople and not a direct neighbour. Thessaloniki is mentioned in the context of the incursion of the Magyars. The chronicle claims that the Magyars conquered Byzantine territories all the way down to Thessaloniki. Mentioning this city the author was prompted to include the story

29 The history of the activity of Constantine-Cyril and Methodius is told in the Primary Chronicle *(Повесть временных лет)* s.a. 6406 (i.e. 898) in the context of the Magyar incursion into Moravia. It is linked to the activity of Andronicus and the Apostle Paul and stylised as the conversion of all the Slavs. The Primary Chronicle is quoted from *Лаврентьевская летопись,* indicating the year of the entry.

30 According to the chronicle, she was baptised in Constantinople in 955 and the Byzantine Emperor Constantine VII Porphyrogennetos was her godfather (6463 [955]).

31 The texts of this strand of historiography are referred to as летописи, whereas the translated Byzantine texts are known as хроники. The two strands interacted with each other and with biblical history to some extent, but the tradition of the летописи clearly dominated.

32 Examples of such a function are the tale of Olga's baptism or the story of the embassy to Constantinople s.a. 6495 (987) in the context of Christianisation.

33 The next entry in chronological order is rather untypical, since it relates a peaceful event, viz. the baptism of Olga mentioned above: Иде Ольга въ Грекы, и прнде Царюгородоу 6463 (955).

34 It is interesting to note that both Byzantium and especially Constantinople are so emblematic that they are usually not referred to by their proper names: for Byzantium the ethnonym is used (на Грекы, see above), and Constantinople is often simply called градъ instead of the official Цареградъ.

of Constantine-Cyril and Methodius (cf. n. 29), putting special emphasis on the Slavonic (and not only Moravian) significance of their activity.

Further attempts to really link the history of the Rus' with that of Byzantium/Constantinople in historiography come much later in the context of the theory "Moscow – Third Rome" and still later when a genealogical continuity from the Emperors of Ancient Rome to the Tsars of Russia is established in the *Степенная книга*.

2.3. Serbia

In Serbia the situation was different again: Christianisation of the state as a whole took place at about the same time as in Bulgaria even though the littoral had known the Christian faith much earlier. Serbia essentially took over the Church Slavonic tradition that came from Bulgaria. In the beginning there was a similar indecision as in the case of Bulgaria whether Serbia should lean more towards Rome or towards Constantinople, but here, too, the Eastern option eventually prevailed.[35]

For obvious reasons Serbia had no real ambition to become heir to Byzantium[36] and this can be seen clearly in her historiography. In contradistinction to Bulgaria Serbia created an impressive body of historical writings. And in contradistinction to the Rus' the texts were not annalistic but rather biographical and genealogical. Serbian historiography consists essentially of biographies of her (secular and ecclesiastical) rulers. This has certainly to do with the fact that there was but one dynasty, the Nemanjids, and they dominated both state and church. Another interesting aspect of the Serbian tradition is the strong link with Mt. Athos. The foundation for it was laid by the first Serbian Archbishop, St. Sava, and his father, the Grand Župan Stefan Nemanja, who were both Athonite monks for some time. The connections with Byzantium/Constantinople on the other hand were not very strong.

Still an indirect link exists and it is very prominent in the biographical writings: it goes back to the founder of Constantinople, Constantine the Great. The Nemanjid traced their ancestry back to him. This is expressed most clearly in the *Vita* of Stefan Lazarević written by Konstantin of Kostenec, a Bulgarian at the Serbian court:

Великьіи Ѹбо Кѡн'ста рѡди .г҃. сньі. Кѡн'стан'тіна и Кон'стантїа, и Кѡн'стѹ и дъщеръ Кѡн'стан'тїю, юже великьіи Кон'стантїнъ въдасть Лїкїнїю въ женѹ. [...] съ же Лїкѵнїе бѣше дал'матїнскьі(и) г(с) подїнъ, рѡ(д)мъ сръбьінъ. и рѡди ѿ Кон'стан'тїе, сн҃а Бѣла Ѹроша. Ѹрош' же роди Тѣхомила, Тѣхомил'

35 In both cases there was a renewed period of indecision in the 13th century, but the reasons for this were essentially of a political nature.

36 In spite of this the first (uncanonical) Serbian Patriarch, Joanikije I, assumed the title "Patriarch of the Serbs and the Greeks", cf. Podskalsky, *Theologische Literatur,* 91.

же рωди ст҃го Сїмеωна. ст҃ыи же Сїмеω(н) рωди съ своею сȣпрȣжницею .г҃. сн҃ы. Стефана пръвовѣнчан'наго краля, и Влъкана великааго кнеѕа и Раст'ка. послѣди же наречан'наго Савȣ, пръвааго архїеп(с)копа сръб'скаго. съ же брата своего Стефана вѣн'ча на кралѥв'ство. [...] И много ȣбо лоза тъ процветѣ, аще Кωн'стан'тїею, аще Лїкѵнїе(м) нѣстъ чюдно.[37]

Even though this genealogy is also quite ahistoric,[38] it is not nearly as phantastic as its Bulgarian counterpart (there is just a considerable time lapse, and Licinius could of course not be a Serb). Another difference is also quite noticeable: no attempt is made to unite Serbian history with the history of Byzantium. The main emphasis is on the Constantinian link. This conclusion is also supported by evidence from other texts abounding with Constantinian reminiscences. In the *Rodoslovi* Constantine himself is a Serb (because he was born in Niš!), the vision of the cross can be found in the *Vita* of St. Sava, and several other Nemanjids are compared to Constantine.[39] As a matter of fact it seems that Byzantium and Constantinople are deliberately given short shrift in these texts.

3. Conclusion

Even though Byzantium and Constantinople were the undisputed points of reference in cultural and ecclesiastical matters for both the *Slavia Cyrillo-Methodiana* (albeit with some accomodation to Rome in view of the situation in its original area of activity) and the *Slavia orthodoxa*, i.e. Bulgaria, the Rus' and Serbia, this is reflected in quite different ways in the respective historiographic traditions. Bulgaria saw herself as the natural-born heir to Byzantium and was content to translate and to complement Byzantine historiographic texts. In the Rus' an autochthonous annalistic tradition was developed. Serbia finally safisfied her need for historical self-assertion through a rich biographic tradition (*vitae*, *rodoslovi*) featuring the ruling dynasty of the Nemanjids.

The few extant historical sources, do not put particular emphasis on the Byzantine origin of the Cyrillo-Methodian embassy to the Slavs. Proper recognition is given in the long and short *Vitae*, but not in the sung parts of the church service, i.e. the Canon. There, at least, reference is made to Thessaloniki. Thus the average Christian in the *Slavia Cyrillomethodiana* and later in the *Slavia orthodoxa* might not have realised the political background behind the

37 К. Куев, Г. Петков, *Събрани съчинения на Константин Костенечки. Изследване и текст,* София 1986, 372.

38 It is difficult to imagine Simeon, the ruler of Serbia in the second half of the twelfth century, to be a great-grandson of Licinius, who lived in the fourth century.

39 Cf. on this A. Naumow, «Costantino il Grande nella letteratura serba antica», *Slavica Ambrosiana* 4 (2013), 113-122.

Cyrillo-Methodian mission and the wrangling between different political powers, but they were prompted by the texts they heard to link the two brothers to their hometown Solun, i.e. Thessaloniki.

Οι Σερβοι στο Πλαισιο του "Byzantine Commonwealth"*

Ljubomir Maksimović
(University of Belgrade, Serbian Academy of Sciences and Arts)

Οι Σέρβοι αναμφισβήτητα, σε όλη τη διάρκεια της μεσαιωνικής τους ιστορίας, με τον έναν ή με τον άλλον τρόπο βρίσκονται σε «τροχιά» γύρω από την Κωνσταντινούπολη, ανήκοντας στη μεγάλη κοινότητα του βυζαντινού κόσμου, τον οποίο μερικές φορές ονομάζουμε «Βυζαντινή Κοινοπολιτεία».[1] Ωστόσο, αυτή η τοποθέτησή τους εκφράζεται ποικιλοτρόπως, ανάλογα με τις ιστορικές συνθήκες. Ταυτόχρονα όμως, η θέση της Σερβίας στην «Κοινοπολιτεία» σημαδεύεται από ξεχωριστά χαρακτηριστικά, τα οποία τής εξασφαλίζουν μια ιδιαιτερότητα σε σύγκριση με τις άλλες χώρες αυτής της «Κοινοπολιτείας», θέση που σχετίζεται ασφαλώς και με την πρόσληψη του έργου των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου.

Μερικοί παράγοντες, που ακολουθούν με χρονολογική σειρά, συνέβαλαν σε αυτήν την ιστορική εξέλιξη της Σερβίας: α) ο τρόπος με τον οποίο συντελέστηκε ο εκχριστιανισμός των Σέρβων, β) η πλήρης αν και καθυστερημένη αποδοχή της βυζαντινής ορθοδοξίας, ταυτόχρονα με την επίτευξη της πολιτικής και εκκλησιαστικής ανεξαρτησίας της χώρας, γ) η

* Το άρθρο περιέχει μερικά αποτελέσματα της έρευνάς μου στο πλαίσιο του ερευνητικού προγράμματος "Tradition, Innovation and Identity in the Byzantine World" που υποστηρίζεται από το Υπουργείο Παιδείας και Επιστημών Σερβίας» (№ 177032).

1. Πρβλ. Lj. Maksimović, «The Byzantine «Commonwealth»:an Early Attempt of European Integration», The Idea European Community in History, I, Athens 2003, 99-109.

κατάκτηση των βυζαντινών εδαφών και η χρήση τους για τη διείσδυση στο σύστημα της Αυτοκρατορίας, δ) η υιοθέτηση του αυτοκρατορικού θεσμού, ε) η εν μέρει εγκατάλειψη του βυζαντινού «μοντέλου».

α) Στους πρώτους αιώνες της ιστορίας τους οι Σέρβοι είχαν μόνο έμμεση σχέση με τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία μέσω των πόλεων των δαλματικών ακτών, οι οποίες ήταν μεν υπό την κυριαρχία της Αυτοκρατορίας, αλλά υπάγονταν στην εκκλησιαστική δικαιοδοσία της Ρώμης. Η πορεία του εκχριστιανισμού των Σέρβων, που ξεκίνησε από τις πόλεις αυτές προς τη σερβική ενδοχώρα των Βαλκανίων, ήταν μακροχρόνια, έφερε πολλά στοιχεία της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και ολοκληρώθηκε την εποχή της αποστολής των Θεσσαλονικέων αδελφών στη Μοραβία.[2] Αρχικά η δράση τους και η δράση των μαθητών τους δεν έγινε αισθητή στον σερβικό χώρο. Με καθυστέρηση σχεδόν 150 χρόνων, την εποχή της αποκαταστάσεως των βυζαντινών συνόρων στους ποταμούς Σάββα και Δούναβη, και μάλιστα τη στιγμή που καταρρέει το κράτος του Σαμουήλ, οι Σέρβοι έρχονται σε άμεση επαφή με τη βυζαντινή Εκκλησία, εφόσον στη δικαιοδοσία της Αρχιεπισκοπής Αχρίδας συμπεριλαμβάνονταν μερικές επισκοπές και στα σερβικά εδάφη, που δεν κάλυπταν ωστόσο ολόκληρη τη σερβική επικράτεια. Ο δρόμος προς τη σλαβική κυριλλο-μεθοδιανή εγγραμματοσύνη και προς την επικράτηση της Ορθοδοξίας είχε επιτέλους ανοίξει, χρειάστηκε όμως να περάσουν περισσότερα από 100 χρόνια για να ωριμάσουν οι πρώτοι καρποί.

β) Ο Στέφανος Νεμάνια (1166-1196) έκανε το αποφασιστικό βήμα όσον αφορά την ολοκληρωτική αποδοχή της Ορθοδοξίας σε όλη την χώρα, μολονότι προς το τέλος της ηγεμονίας του, κατόπιν προσωπικής μακρόχρονης υποτέλειας στον βυζαντινό αυτοκράτορα, διεκδίκησε καθαρά αυθεντική ανεξαρτησία και αυτονομία για την εξουσία του. Ταυτόχρονα, με το γάμο του γιου του Στεφάνου με τη βυζαντινή πριγκίπισσα και την απόσυρσή του, μαζί με τον δευτερότοκο γιο του, Σάββα, στο νεοϊδρυθέν σερβικό μοναστήρι Χελανδαρίου στο Άγιον Όρος, ο Νεμάνια τόνισε τους πολιτικούς και πνευματικούς δεσμούς με το Βυζάντιο.[3] Οι καρποί αυτής της προσέγγισης θα ωριμάσουν στη γενιά των διαδόχων του, ύστερα από την προσωρινή διάλυση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας το 1204.

Ο Στέφανος και ο Σάββας, ο πρίγκιπας και ο μοναχός, συνέχισαν το έργο του πατέρα τους προς τις δύο κατευθύνσεις επιμένοντας συνάμα στην ανεξαρτησία της χώρας και στην υιοθέτηση πολλών βυζαντινών προτύπων, ιδιαίτερα στο πνευματικό επίπεδο. Το 1217 παρελήφθη-

2 Πρβλ. Lj. Maksimović, «Christianization of the Serbs and the Croats», in: The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow, Thessaloniki 1992, 167-184.

3 Πρβλ. Lj. Maksimović, «Byzantinische Herrscherideologie und Regierungsmethoden im Falle Serbien. Ein Beitrag zum Verständnis des byzantinischen Commonwealth», in: ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ, Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag (Byzantinisches Archiv 19), München-Leipzig 2000, 174-192.

σαν από τη Ρώμη τα βασιλικά διάσημα, ενώ το 1219 δόθηκε από τη Νίκαια το καθεστώς της αυτοκεφαλίας στην Εκκλησία μαζί με το δικαίωμα της ελεύθερης εκλογής Αρχιεπισκόπου.[4] Έτσι τοποθετήθηκαν οι βάσεις για την ολοκλήρωση του σχηματισμού της σερβικής ταυτότητας, χάρη στην οποία η χώρα θα φτάσει στο απόγειο της εξέλιξής της την εποχή που προηγείται των Οθωμανικών κατακτήσεων. Με την αυτοκρατορική έννοια εξουσίας (κράλης-αυτοκράτωρ) υπονοείτο η εξουσία πάνω στον εκλεκτό λαό, τον Νέο Ισραήλ, και αυτό βασικά ήταν ιδέα παρμένη από το Βυζάντιο.[5] Ωστόσο, οι ηγεμόνες κηρύσσονταν άγιοι ο ένας μετά τον άλλον, ενώ ολόκληρη η δυναστεία των Νεμανιδών θεωρείτο αγιοτόκος, γεγονός που δεν είχε ρίζες στη βυζαντινή ιδεολογία.[6] Το Κράτος λειτουργούσε ενωμένο με την Εκκλησία, η οποία θα μπορούσε να θεωρηθεί εθνική, διότι η δικαιοδοσία της επεκτεινόταν αποκλειστικά στο έδαφος της Σερβίας και, σύμφωνα με την παραδοσιακή πρακτική των Εκκλησιών της Ανατολής, χρησιμοποιούσε τη σερβική γλώσσα στη Θεία λειτουργία και σε όλα τα είδη των κειμένων.

Ο Σάββας ανεδείχθη ο γίγας της σερβικής πνευματικότητας· το λογοτεχνικό και το νομοθετικό του έργο αποτέλεσε το πρότυπο της σερβικής λογιοσύνης. Αν προσθέσουμε σε αυτό ότι η προγενέστερη προσπάθεια να εκχριστιανιστούν οι Σέρβοι δεν απετέλεσε έργο των ιεραποστόλων των Σλάβων, του Κυρίλλου και του Μεθοδίου και των μαθητών τους, γίνεται σαφές ότι οι Θεσσαλονικείς αδελφοί στη σερβική παράδοση επισκιάζονταν ως ένα βαθμό από την αυθεντικότητα του αγίου Σάββα. Το έργο τους δεν επρόκειτο να χάσει ποτέ τη θέση του ιερού συμβόλου της σλαβικής εγγραμματοσύνης αλλά είναι προφανές ότι πολλοί παράγοντες συνεισέφεραν στο να ανοίξει ένας ιδιαίτερος δρόμος όσον αφορά την εξέλιξη της Σερβίας. Όντως μπορούμε να πούμε ότι η κοινωνία και το κράτος στηρίζονταν σε τρεις βάσεις: στις αρχαίες σερβικές παραδόσεις (ιδιαίτερα όσον αφορά το στρατό και την κρατική διοίκηση), στη βυζαντινή επιρροή και τους υιοθετημένους θεσμούς (ειδικά στη σφαίρα της πνευματικότητας, της νομοθεσίας και της γεωργίας), στην εισροή ανθρώπινου δυναμικού από τη Δύση και την εισαγωγή, από εκεί, τεχνολογίας και οικονομικών δομών. Στο δεύτερο ήμισυ του 13ου αι. το κύριο οικονομικό υπόβαθρο για την πλήρη ανάπτυξη της Σερβίας πάνω στα θεμέλια που αναφέραμε αποτελεί η εκμετάλλευση των ορυχείων, με την οποία ασχολούνταν κυρίως Γερμανοί μετανάστες (πρωτίστως Σάξονες).[7]

γ) Υπό αυτές τις περιστάσεις δημιουργήθηκε και αναπτύχθηκε βαθμηδόν ο βασικός άξονας

4 Lj. Maksimović, «La Serbie et les contrées voisines avant et après la IVe croisade », *Urbs capta*: The Fourth Crusade and its Consequences; la IVe croisade et ses consequences, Paris 2005, 269-282.
5 Lj. Maksimović, *Η εθνογένεση των Σέρβων στον Μεσαίωνα,* Αθήνα 1994, 45.
6 Lj. Maksimović, «Οι άγιοι Σέρβοι βασιλείς», The Heroes of the Orthodox Church: The New Saints, 8th-16th Centuries, Athens 2004 (ed. 2005), 107-122.
7 Lj. Maksimović, «La Serbie : pouvoir et organisation sociale », in : Le Monde Byzantin, III, L'Empire grec et ses voisins (XIIIe - XVe siècle), edd. A. Laiou (†) – C. Morrisson, Nouvelle Clio, Paris 2011, 323-342.

της εξωτερικής πολιτικής της ισχυρής Σερβίας: επέκταση εις βάρος των βυζαντινών εδαφών, όχι μόνο μετά τη διάλυση της ενιαίας αυτοκρατορίας το 1204 αλλά και κατόπιν της ανασύστασής της το 1261. Η Μακεδονία υπήρξε η περιοχή από την οποία ξεκίνησε η απώθηση της βυζαντινής εξουσίας και συνακολούθησε το ορμητήριο για την εισχώρηση των Σέρβων στο έδαφος του Βυζαντίου. Η κατ' αρχάς έμμεση προσέγγιση έγινε άμεση και ακολούθως συνεχής. Επί της βασιλείας του Μιλούτιν (1282-1321) μπορούμε ήδη να μιλήσουμε περί συνεχούς σερβικής παρουσίας στα βυζαντινά εδάφη, ειδικά στις τελευταίες δύο δεκαετίες της εξουσίας του.[8]

Σε όλη αυτή την περίοδο, κατά τον 13ο και τον 14ο αι., η επίδραση που ασκεί το Βυζάντιο πάνω στη σερβική πνευματικότητα και την καλλιτεχνική δημιουργία έχει ως κύριες απαρχές το Άγιον Όρος και τη Θεσσαλονίκη, που με την έννοια αυτή αποτελούν τον συνδετικό κρίκο με το βυζαντινό κόσμο. Ως αποτέλεσμα έχουμε πολλά πιστά αντίγραφα βυζαντινών προτύπων, στα οποία τονίζεται ο βυζαντινός χαρακτήρας ιδιαίτερα όταν οι δημιουργοί των έργων τέχνης είναι Βυζαντινοί. Ωστόσο δύο σημαίνουσες εξαιρέσεις αποδεικνύουν ότι η «σερβική» ιδιοπροσωπία είναι παρούσα και στη σφαίρα της πνευματικότητας και, γενικά, στο πολιτισμικό πεδίο, το οποίο συνήθως θεωρείται πως εγγράφεται – όταν πρόκειται για τη μεσαιωνική Σερβία – κατ' εξοχήν στη σφαίρα επιρροής του Βυζαντίου. Εννοούμε αφενός τους βίους των Σέρβων βασιλέων, ως το σημαντικότερο είδος της σερβικής μεσαιωνικής γραμματείας, και αφετέρου τη λεγόμενη αρχιτεκτονική Σχολή της «Ράσκα» από το 13ο αι., ως ιδιάζοντα αρχιτεκτονικό ρυθμό, στα κτήρια του οποίου ανθίζει ελεύθερα η βυζαντινή ζωγραφική.[9] Παράλληλα, η αγιορείτικη πνευματικότητα κατακυρίευσε τόσο το προσωπικό όσο και το ιδεαλιστικό υπόβαθρο ώστε οδήγησε τη Σερβία, όσον αφορά την πνευματική της ζωή; στην έντονη αντίθεση προς την Ένωση της Λυών, και λίγο αργότερα άνοιξε το δρόμο για τον ερχόμενο ησυχασμό.

Η συνεχής παρουσία της Σερβίας στα βυζαντινά εδάφη και οι συνέπειές της έγιναν ιδιαίτερα φανερές κατά τα μέσα της βασιλείας του Μιλούτιν. Σε αυτά τα εδάφη υιοθετήθηκαν με άμεσο τρόπο οι βυζαντινοί κοινωνικοί (πρόνοιες) και κρατικοί θεσμοί (κεφαλείς ή κεφαλάδες, φορολογικό σύστημα) και διατηρήθηκαν στις θέσεις τους τα στελέχη του βυζαντινού διοικητικού συστήματος. Άλλωστε, ο επικεφαλής των πολεμικών επιχειρήσεων στα σύνορα (κατά το μεγαλύτερο μέρος τους), όπου ο Μιλούτιν είχε τις περισσότερες επιτυχίες εις βάρος του Βυζαντίου, ήταν ο Κοτανίτζης, ο αποστάτης βυζαντινός αριστοκράτης που πέρασε στην πλευρά των Σέρβων. Με τον τρόπο αυτό άρχισε η εξέλιξη η οποία θα μπορούσε να

8 Lj. Maksimović, «Η βυζαντινή Μακεδονία στήν πολιτική τής μεσαιωνικής Σερβίας», Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών 85Β΄ (2010, έκδ. 2011) 261-285.
9 Maksimović, «La Serbie », 336-338.

ονομαστεί κατάκτηση του Βυζαντίου από μέσα, που επιταχύνθηκε κυρίως στα τελευταία 15 έτη της βασιλείας του Μιλούτιν.[10] Ήταν η εποχή όταν η πεθερά του, η αυτοκρατόρισσα Ειρήνη, ανέλαβε άμεσα την εξουσία στη Θεσσαλονίκη. Με το γαμπρό της προέβη σε πρωτάκουστες συμφωνίες, με επακόλουθο να γίνει πολύ οικεία η φυσική παρουσία του Κράλη στη Θεσσαλονίκη, καθώς ο ίδιος αρεσκόταν να ασκεί την εξουσία του «βυζαντινοτρόπως», συμπεριλαμβανομένων και των επανειλημμένων προσπαθειών του να αναδείξει τον διάδοχό του βυζαντινό πρίγκιπα. Η εξέλιξη προς τη δημιουργία της «σερβικής» Αυτοκρατορίας, πράγμα που θα συμβεί επί της βασιλείας του Στεφάνου Ντουσάν (1331-1355), έχει ήδη αρχίσει να προετοιμάζεται.

δ) Στα πρώτα δέκα χρόνια της εξουσίας του Ντουσάν η σερβική εισχώρηση στη Μακεδονία είχε τον «κλασικό» χαρακτήρα της εχθρικής εισβολής, αν και τότε, στο πρόσωπο του Συργιάννου Φιλανθρωπηνού, ήδη εφαρμόζεται η πρακτική να αξιοποιούνται οι υπηρεσίες των αξιωματούχων Βυζαντινών. Το 1341 ξέσπασε ο εμφύλιος πόλεμος στο Βυζάντιο και ύστερα από τη σύμβαση μεταξύ των Ντουσάν και Ιωάννη Καντακουζηνού, που ακολούθησε, ο Σέρβος κράλης πραγματικά συντάχθηκε, ως τρίτος παράγοντας, με τις αντιμαχόμενες πλευρές στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία. Την κατάλληλη στιγμή αυτό συντέλεσε στο να ανέβει ο Ντουσάν στον αυτοκρατορικό θρόνο. Υπό τις συνθήκες αυτές, παρά ορισμένες ιδιαιτερότητες όσον αφορά τους τίτλους του και τον τρόπο διοικήσεως, επρόκειτο όντως για σφετερισμό της θέσης του βυζαντινού αυτοκράτορα.[11] Η ταραχή που προκλήθηκε στη Σερβία λόγω της απομάκρυνσης από τις βασικές προϋποθέσεις της μέχρι τότε ζωής της και του συνακόλουθου σχίσματος των δύο Εκκλησιών, Κωνσταντινουπόλεως και Σερβίας, υπήρξε εξαιρετικά δυνατή. Φαίνεται ότι πολλοί δυσαρεστήθηκαν και είναι φανερό ότι η ιδέα η εποχή του Ντουσάν να αποτελεί το αποκορύφωμα της σερβικής μεσαιωνικής ιστορίας πήρε έκταση μόλις το 17ο αιώνα.[12]

ε) Η διάλυση της Αυτοκρατορίας σήμανε την εγκατάλειψη του «διεθνούς» μοντέλου του κράτους και την επιστροφή στο «εθνικό» μοντέλο, αλλά η παλιά οργάνωση δεν μπόρεσε να αποκατασταθεί πλέον. Το βασίλειο, με τη συμβίωση των δύο - κοσμικής και πνευματικής - εξουσιών της, ήταν πλέον ανάμνηση του μακρινού παρελθόντος. Οι Σέρβοι ηγεμόνες έφεραν τώρα τον τίτλο του Δεσπότη, αποκτημένο από το Βυζάντιο, που θυμίζει το καθεστώς προ της αναδείξεως της δυναστείας των Νεμανιδών. Ωστόσο, στην οργάνωση του κράτους και της οικονομίας, καθώς και στην εξωτερική πολιτική, η χώρα περισσότερο από ποτέ εστράφη προς τη Δύση, πρωτίστως προς την Ουγγαρία και τη Βενετία. Το Πατριαρχείο ακολουθούσε

10 Maksimović, «Η βυζαντινή Μακεδονία», 275-280.

11 Lj. Maksimović, «L'Empire de Stefan Dušan: genèse et caractère», Travaux et mémoires (Mélanges Gilbert Dagron) 14 (2002) 415-428.

12 B. Ferjančić – S. Ćirković, *Stefan Dušan,* Beograd 2005, 325-341.

τη δική του πορεία με την επέκταση που δεν ταυτίζεται με εκείνη του κράτους. Αφετέρου, πολλοί πρόσφυγες από το αποθανόν Βυζάντιο έφερναν μαζί τους την αρχιτεκτονική τέχνη τους, τις φιλοσοφικές και καλλιτεχνικές αντιλήψεις κτλ. της Παλαιολόγειας Αναγέννησης, έτσι ώστε στη Σερβία βλέπουμε αντίστοιχη λόγια και πνευματική ανάπτυξη.[13] Τότε για πρώτη φορά παρατηρείται έντονο ενδιαφέρον για την αρχαιότητα.[14] Ωστόσο, η πίεση της προσέγγισης των Τούρκων και ο αντίστοιχος φόβος από το Τέλος, μετέβαλαν τη χώρα σε προμαχώνα της Ορθοδοξίας με αποτέλεσμα ότι η Σερβία δεν έστειλε εκπρόσωπο στη Σύνοδο Φερράρας-Φλωρεντίας (1438-39).[15] Σε όλη αυτή τη σύγχυση ήταν δύσκολο κάποιος να θυμάται το παλαιό έργο των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου.

Οι πέντε αναφερθέντες παράγοντες, σε σύνδεση με τα γενικά συστατικά της σερβικής ταυτότητας – τα αυτόχθονα, τα βυζαντινά και τα δυτικά – διαμόρφωσαν την εξέλιξη της μεσαιωνικής Σερβίας ως ιδιάζοντος ιστορικού φαινόμενου, όπου αυτά τα στοιχεία περιπλέκονται ποικιλοτρόπως μεταξύ τους. Λόγω αυτής της εξέλιξης, τη βυζαντινή όψη της Σερβίας μπορούμε να τη δούμε από διάφορες απόψεις ενώ η ίδια εκδηλώνεται με διαφορετική ένταση στις διαφορετικές εκφάνσεις της ζωής. Εκεί όπου εκδηλώθηκε σαφέστατα, δηλαδή στη σφαίρα της πνευματικότητας, παρήγαγε απαράμιλλη ντόπια συνεισφορά βάσει της προσωπικότητας και του έργου του Αγίου Σάββα. Στην κοσμική σφαίρα, όπου επίσης τονίστηκε με ποικίλους τρόπους, αυτή η βυζαντινή όψη της Σερβίας, σε μια περίοδο, εκδηλώθηκε ως ταύτιση με το Βυζάντιο. Ήδη στα πρόθυρα τού να γίνει αντίγραφο του βυζαντινού προτύπου, η προσπάθεια ματαιώθηκε λόγω των ίδιων των αντιφάσεών της και της απομάκρυνσης από την αρμονική συνύπαρξη των διαφόρων ριζών της σερβικής μεσαιωνικής ουσίας. Στις ρίζες αυτές συγκαταλέγεται, εννοείται, και το έργο των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου, το οποίο έγινε αποδεκτό και αντικείμενο τιμής μεν, αλλά με ιδιάζοντα τρόπο.

13 B. Ferjančić, «Vizantinci u Srbiji prve polovine XV veka» (Les Byzantines en Serbie durant la première moitié du XVe siècle), Zbornik radova Vizantološkog instituta 26 (1987) 173-215.

14 Lj. Maksimović, «Značenje reči *Grk* i *Jelin* u srpskim srednjovekovnim izvorima» (The Meaning of the Words «Grk» and «Jelin» in Serbian Medieval Sources), Zbornik radova Vizantološkog instituta 38 (2000) 215-228.

15 Lj. Maksimović, «Το τέλος του Μεσαίωνα στα Βαλκάνια ως ιδεολογική αντιμετώπιση της καταστροφής· η περίπτωση των Σέρβων», The Balkans and the East Mediterranean (12-17 s.), Athens 1998, 141-149.

The Cyrilo-Methodian Tradition: what Riccardo Picchio Taught Us

Harvey Goldblatt
Yale University

I.

Last November, surrounded by old colleagues and new friends alike, I had the great honor and distinct privilege of delivering a paper at an international conference held in the historic city of Thessaloniki, the birthplace of Saints Cyril and Methodius. The conference, which was devoted to "Byzantium and the World of the Slavs," was organized in order to celebrate the anniversary of a momentous event, that is, the mission led by the two brothers and destined for the Slavs of Central Europe in 863AD. The great achievements of the two Greek Saints among the Slavs mark the beginning of a momentous process, namely, the entry of the Slavs into Christendom, which in turn provides religious and cultural implications of the greatest importance for all of Europe and, indeed, the entire Christian world.

The specific purpose of the present study is to shed light on what Riccardo Picchio (hereafter RP) taught us about the Cyrilo-Methodian tradition. I find it difficult to speak about my *maestro*, one of the truly extraordinary Slavists of the twentieth century, even if we were very close and he undoubtedly was the person who influenced my scholarship much more than any other individual in the forty years that I knew him: from my years with him as a graduate student at Yale University beginning in 1969, then as an assistant to RP, later as a tenured professor at Yale upon his return to Italy in the late 1980s, and finally to the terrible years of disease, culminating in his death on August 11, 2011.

When we seek to evaluate the impact of his *oeuvre*, we are obliged to reflect on all aspects of RP's striking originality and innovative ideas, which first can bedetected in studies appearing during the early 1950s and which end with a collection of his scholarly contribu-

tions, translated into Russian, that was published in 2003. More specifically, therefore, before I directly address my main topic-namely, RP and the Cyrilo - Methodian tradition—it would appear necessary to offer a few preliminary comments about RP's(1) concept of philology, (2) approach to diverse historiographic traditions and (3) general vision of the Slavic world in the medieval period.

As I noted in a "bio-biobliographic profile" written about him almost three decades ago, RP unquestionably "belongs to that outstanding generation of Italian Slavists who began their academic years after World War II. Trained in the best traditions of the humanistic discipline by the 'founding fathers' of Italian Slavic studies - Arturo Cronia, Enrico Damiani, Ettore Lo Gatto, and Giovanni Maver - he drew upon the achievements of his teachers in his quest for new methodological principles and the laws which govern the literary and linguistic systems in the Slavic world."[1] In particular, the structures of RP's thought clearly were shaped in a period when philology represented for the discipline of medieval studies the "matrix out of which all else springs."[2] In other words, he always regarded his field of critical investigation not only as the study of language, textual criticism,literature, and religion but rather as the scholarly inquiry into the entire culture of a people or community. For RP, therefore, Slavic Philology, modeled after first Classical and then Romance as well as Germanic Philology, came to accept this type of interpretation directly and totally. He fully would have agreed with Ernst Robert Curtius who, in his eloquent testimonial to the continuity of Western culture, quoted Leibnitz to distinguish two types of truth: *verités éternelles et verités de fait*. The latter type, that is, the accidental truths of fact, were in need of empirical confirmation and could only be established by philology, the "handmaid of historical disciplines."[3]

RP also always insisted - on the basis of traditional philological principles - that the text, and not its cultural environment, should serve as the main object of textual analysis. This did not mean, however, that one should examine the text in isolation from its surroundings. Indeed - as RP delighted in asserting - (1) philology was the foundation of all "historical investiga-

1 H. Goldblatt, "A Bio-Bibliographic Profile of Riccardo Picchio," in *Studia Slavic Medievalia et Humanistica Riccardo Picchio dicata*, ed. M. Colucci, G. Dell´Agata, and H. Goldblatt (Florence, 1986), xxiii.

2 S. Nichols, "The New Philology. Introduction: Philology in a Manuscript Culture," *Speculum* 65, no. 1 (1990), 1.

3 As Curtius observed, in his eloquent testimonial to the continuity of Western culture: "But in order to convince, I had to use the scientific technique which is the foundation of all historical investigation: philology. As Leibniz taught, there are two kinds of truths: on the one hand, those which are only arrived at by reason and which neither need nor are capable of empirical confirmation; on the other hand, those which are recognized through experience and which are logically indemonstrable; necessary truths and accidental truths, or, as Leibniz also puts it, verités éternelles et verités de fait. The accidental truths of fact can only be established by philology. Philology is the handmaid of historical disciplines" (E. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. W. Trask (Princeton, NJ, 1967, x).

tions" - that is, there was no history without philology - and (2) all components of every text had be viewed as products of a"historical process." On the other hand - according to RP - the crucial linkage between philology and history had more to do with the *origin* and *formation* of the textual components; what was of critical significance for textual analysis, instead, was their *function* within the text. RP frequently informed his students that there was no mistake in stating that the description of a text had to rely on recognizing textual components that were of various origins and derived from diverse sources. It was no less true,however, that the particular history of each of these building blocks represented something quite different from the history of the text itself, which functioned as a new and autonomous semantic unit.

Another recurring motif in RP's scholarly publications was the danger of excessively narrow interpretations or all forms of cultural sectarianism in any endeavor to determine the distinctive features that marked medieval Slavic cultural monuments produced in diverse periods. What this meant for him was that, *sensu lato*, allegiance to one particular *historiographic* scheme revealed only a part of the *historical* truth and that, *sensu stricto*, the concomitant attempt to transfer the modern acceptations of "peoples" - or the relationship between "religions" and "nations" - to periods when these terms and concepts had entirely different meanings underscored the inherent functional limitations of any interpretative formula.

Accordingly, there were two common threads running through all of RP's studies that focused on the medieval Slavic world: first, the notion that "larger" and "supranational" communities (*confessiones*) and "local" and "national" groups (*nationes*) did not contradict each other, for both were partial interpretations able to be combined to achieve a broader perspective; and second, the idea that the delicate balance and dialectal relationship between them could be comprehended only if we determined *historically* the specific functions of *confessiones and nationes*, and even their convergence in certain circumstances.[4] Finally, in RP's vision of medieval *Slavia*, it was essential to differentiate between, on the one hand, certain

4 See in particular R. Picchio, "Questione della lingua e Slavia Cirillometodiana," in *Studi sulla Questione della lingua,* ed. R. Picchio (Rome, 1972), 7-120, esp. 7-13. Thus, for example, use of the purely *national* designation "Old Bulgarian" for the language of Saints Cyril and Methodius may well be appropriate, but it relates only to one part of historical reality (as is the case with other historiographic formulae, such as "Old English" and "Old Russian"). Likewise, equally limited in its interpretive force is a solely *confessional* focus on the Cyrilo-Methodian tradition, so popular in most American Slavic Departments, with its overwhelming tendency to see the mission of Saints Cyril and Methodius and its diverse vicissitudes of fortune from a predominantly "Orthodox Russian" perspective and to view the earliest form of the "Slavonic language" (i.e., Old Church Slavonic) primarily as the earliest phase in the sacred and literary language of "Orthodox Russia." Indeed, it sadly remains a permanent fixture of many centers of American Slavistics to rely on an confessional interpretative tradition, which in fact reveals an imperial and Soviet Great-Russian bias—that is, betrays a "Russocentric nationalist perspective"—that first not only appropriated the Cyrilo-Methodian language as its own confessional heritage but later adhered to a position that paid only lip-service to the thesis of independent Ukrainian and Belorusian languages.

basic ideas and controversies going back to the time of Saints Cyril and Methodius and the so-called "age of Old Church Slavonic" and, on the other hand, what developed in the later periods of Church Slavonic within the framework of the Cyrilo-Methodian tradition.[5]

While it is true that RP largely employed the above-mentioned ideas and distinctions in his studies on the "rules of the game" that governed the formation and evolution of the *medieval* civilization of *Slavia orthodoxa* - that vast supranational community of peoples which for centuries shared not only a common confession cultural patrimony but also a common sacred and literary language[6] - he fully understood that it would be a serious error to view the significance of the Cyrilo-Methodian heritage only in the context of its contribution to *Orthodox Slavic* religion and culture (or the competition between Greek and Latin Christianity that

5 See R. Picchio, "Il posto della letteratura bulgara antica nell cultura europea del medio evo," *Ricerche Slavistiche* 27-28 (1980-1981), 37-64.

6 On RP's two cultural communities and literary civilizations of "Orthodox Slavdom" (*Slavia orthodoxa*) and "Roman Slavdom" (*Slavia romana*), see R. Picchio, "La 'Istorija slavěnbolgarskaja' sullo sfondo linguistico-culturale della *Slavia Ortodossa*," in *Ricerche Slavistiche* 9 (1958), 103-118; idem, "Die historisch-philologische Bedeutung der kirchenslavischen Tradition," *Die Welt der Slaven* 7 (1962), 1-27; idem, "A proposito della Slavia ortodossa e della comunità linguistica slava ecclesiastica," *Ricerche Slavistiche* 11 (1963), 105-27; idem, "Lo studio delle tradizioni letterarie della Slavia medievale e premoderna," *Rivista di studi bizantini e slavi* 2 (1982), 133-145; idem**, "**Slavia ortodossa e Slavia romana," in R. Picchio, *Letteratura della Slavia ortodossa (IX–XVIII sec.)* (Bari, 1991), 1-83; idem, "Open Questions in the Study of the 'Orthodox Slavic' and 'Roman Slavic' Variants of Slavic Culture," in *Contributi italiani al XII Congresso Internazionale degli Slavisti (Cracovia 26 Agosto – 3 Settembre 1998*) (Naples, 1998), 1-23; idem, "Latinitas Slaviae Romanae," in *Łacina w Polsce,* fasc. 1-2, *Między Slavia Latina i Slavia Orthodoxa,* OBTA (Warsaw, 1996), 11-18. For more recent comments on RP´s historiographic vision, see M. Garzaniti, "Slavia Latina e Slavia ortodossa. Per un'interpretazione della civiltà slava nell'Europa medieval," *Studi Slavistici* 4 (2007), 29–64; S. Graciotti, 1998–1999."Le due Slavie: problemi di terminologia e problemi di idee." *Ricerche Slavistiche* 45–46 (1998-1999), 5–84; idem, "Slavia orientale e Slavia occidentale. Contenziosi ideologici e culture letterarie," in *Lo spazio letterario del Medioevo*: *Le culture circostanti*, vol. 3, *Le culture slave*, ed. Mario Capaldo (Rome, 2006), 75–144. One of the intriguing aspects of RP's research is that he devoted relatively little attention to *Slavia romana and far more of his time and efforts to the commonality he found in "Orthodox Slavdom") Slavia orthodoxa and the "Church Slavonic Linguistic Community" (Communitas linguistica slava ecclesiastica*) While it might be interesting to speculate on why that is, what counts for our the more limited purposes of this study is the fact that his emphasis on "Orthodox Slavic literary civilization" compelled him to confront another historiographic tendency that in his view negatively affected studies treating the formative period of *Cirillo-Methodiana, that is, a scholarly perspective that erroneously viewed the Cyrilo-Methodian patrimony either solely within the context of its contribution to Orthodox Slavic religion and culture or against the backdrop of a permanent separation and sharp antagonism that alleged affected the relations between Greek and Latin Christianity in the ninth century. See below, note 8. For RP's vision and definition of Church Slavonic, the "language of the Slavs," see above all R. Picchio,* "Slavic ecclésiastique, slavons et rédactions," in *To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday,* 3 vols., Janua Linguarum, nos. 31-33, vol. 2 (The Hague & Paris, 1967), 1527-44; idem,"Church Slavonic," in *The Slavic Literary Languages: Formation and* Development, Yale Russian and East European Publications, no. 1, ed. A. Schenker & E. Stankiewicz, (New Haven, CT, 1980), 1-33; idem, "On Church Slavonic Isonorms," In *Slavic Linguistics and Poetics. Studies for Edward Stankiewicz on his 60th Birthday, 17 November 1980*, International Journal of Slavic Linguistics and Poetics 25/26, ed. K. Naylor et al. (Columbus, OH, 1982), 367-78.

served as the background for the entry of the Slavs into ninth-century European history).[7]

As RP noted on more than one occasion, the earliest debates on the status and function of Cyril and Methodius' "Slavonic language" ought not be evaluated within the spirit of later confessional polemics. Nor would they permit us to project back into the ninth century a later picture of an irreconcilable ecclesiastical and cultural split between "East and West."[8] In his view, whatever the differences between the Greek and Latin churches may have been before the Church Schism of 1054, there was no question that the Cyrilo-Methodian mission, as well as its immediate aftermath, was guided by the idea of the basic unity of Christendom. Indeed, as our cherished and recently departed friend Viktor Markovič Živov asserted, the vision of a specifically "Christian Slavic unity" *(Slavia christiana*) stretching from the Czech lands to the Eastern Slavs would survive until the end of the eleventh and beginning of the twelfth centuries, when the adversaries of a single "Cyrilo-Methodian community" would succeed in dividing it into two opposing religious and cultural spheres.[9]

Finally, permit me to observe that for an understanding of RP's contributions to the study of the Cyrilo-Methodian tradition we need to consider carefully the intersection of the personal as well as the professional, the humane as well as the humanistic, and the ethical as well as the analytical. In other words, RP's insistence on the inevitable distortions resulting from an excessive reliance on the interpretive tradition of any "national philological school" was closely connected with the specific historical and cultural milieu in which he was reared and educated and with his responses to it. Indeed, until the very end of his life, RP's passionately-held anti-fascist beliefs always served as an ideological underpinning for what he regarded as his ethical and scholarly obligation to warn against a Romantic interpretive legacy and cultural orientation that concentrated *exclusively* or *excessively* on the aspirations of national statehood and exalted patriotically-inspired nationhood at the expense of all other concerns.

7 See above, note 6.

8 See Picchio, "Questione della lingua e Slavia Cyrilomethodiana," 7-13.

9 On the concept of "Christian Slavdom" (*Slavia christiana*) see V. M. Živov, "*Slavia Christiana* i istoriko-kul´turnyj kontekst *Skazanija o russkoj gramote*." *Russkaja duxovnaja kul´*tura, ed. L. Magarotto and D. Ricci (Trent, 1992), 71-125; H. Goldblatt, "History and Historiography: Recent Studies on the Text and Textual Tradition of the *Vita Constantini*." *Harvard Ukrainian Studies* 19 (1995), 174-79, esp. 174-75n81. As I emphasized previously, it is of note that hostility to *Slavia christiana* was a distinctive feature of not only *Slavia orthodoxa* but *Slavia romana* as well. Moreover, in an earlier paper I gave at a conference at the Accademia Ambrosiana (Classe di Slavistica) in Milan, entitled "Giornata di Studio 2013 nel 1150°anniversario (863-2013) della missione tra gli Slavi dei santi Cyrilo e Metodio" and devoted to the Cyrilo-Methodian tradition, I cited Pope John Paul II's 1985 encyclical *Slavorum apostoli,*where a focus on the unique contributions of the two Greek brothers in "incarnating the Gospel in the native culture of the peoples which they were evangelizing" ("cum ergo sic Evangelium insererent in populorum culturam, quos evangelizabant" [**VI.21**]) was accompanied by an insistence on extending the "cult of the two brothers to the *whole* Church" ("ad universam Ecclesiam amborum sanctorum Caelitum cultus" **[VI.21]**) [emphasis mine].

II.

Although RP's treatment of Cyrilo-Methodian legacy begins *sensu stricto*with his 1960 article, "Compilation and Narrative Plot in the "Lives" of Constantine and Methodius,"[10]for the purposes the present study, I prefer to regard the latter article, together with many other writings throughout the 1960s, as a preparatory phase, wherein his research focused primarily on the crucial links between compositional units, the compilatory character of many Orthodox Slavic monuments, and the principles of Orthodox Slavic textual criticism.[11]

Accordingly,in my view,RP's "Cyrilo-Methodian period" truly begins only in the early 1970s, specifically in 1972, with his brilliant study, "The Language Question and *Slavia Cyrilo-Methodiana.*[12] Moreover, as can be deduced from the title of the latter publication, many of his studies devoted to *Slavia Cirillo-Methodiana* concentrated on Slavic "language questions," that is, on debates which were regarded as essential components of Slavic religious, cultural, and literary history.[13]If we focus merely on five of RP's fundamental scholarly

10 "Compilazione e trama narrativa nelle 'Vite' di Costantino e Metodio," *Ricerche Slavistiche* 8 (1960), 61-95.

11 In point of fact, these preparatory studies can be said to begin in the late 1950s, that is, in the period when he completed and published his superb history of Old Russian literature (R. Picchio, *Storia della letteratura russa antica* [Milan, 1959]). See R. Picchio, "Osservazioni sulla tradizione stilistica nella letteratura russa antica," *Rivista di Letterature Moderne e Comparate* 11, no. 2 (1958), 101-30; idem, "In merito alla tradizione testuale russa antica," in *Studi in onore di Artura Cronia* (Padua, 1967), 415-32; idem, "On the Textual Criticism of Xrabr's Treatise," in *Studies in Slavic Linguistics and Poetics in Honor of Boris O. Unbegaun,* ed. J. Allen III et al. (New York & London, 1968), 139-47; idem, "Le canzoni epiche russe e la tradizione letteraria," in *Atti del convegno internazionale sul tema: La poesia epica e la sua formazione* (Rome, 1970), 467-80. For later studies on the motifs of composition, compilation and textual criticism, thematic clues, and prosodic structures against the backdrop of the Cyrilo-Methodian tradition, see R. Picchio, "Strutture isocoliche e poesia slava medievale: a proposito dei capitoli III e XIII della *Vita Constantini,*" *Ricerche Slavistiche* 17-19 (1970-1972), 419-445; idem, "The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of 'Slavia Orthodoxa'," *Slavia Hierosolymitana* 1 (1977), 1-31, esp. 6-13; idem, "Compilation and Composition: Two Levels of Authorship in the Orthodox Slavic Tradition," *Cyrilomethodianum* 5 (1981), 1-4; idem, "*VC* and *VM's* Pauline Connotations of Cyril and Methodius' Apostleship,"*Palaeobulgarica* 6 (1982), 3, 112-18; idem, "Chapter XIII of *Vita Constantini:* Its Text and Contextual Function," *Slavica Hiersolymitana* 7 (1985), 133-52; idem, "Quelques remarques sur le texte du 'Proglas'," *Revue des Études Slaves* 60, no. 2 (1988), 313-24; idem, "On 'Isocolic Grids' and Textual Criticism: The Case of the *Vita Methodii*," in *Festschrift in Honor of Henrik Birnbaum*, International Journal of Slavic Linguistics and Poetics 44-45, (Columbus, OH, 2002-2003), 111-35.

12 Picchio, "Questione della lingua e Slavia Cirilometodiana."

13 The aim of the bulk of RP's studies on Slavic "language questions" was to elucidate certain fundamental language beliefs that not only reflected but actually conditioned the origins of Slavic writing as well as the formation and development of the medieval literary civilization of *Slavia orthodoxa*.These studies have sought to demonstrate, moreover, that in the premodern period new "language questions"—that is, innovative debates on (1) the status of the older supranational linguistic patrimony, and (2) the connections between national language and ethnolinguistic identity—played a central role among the Eastern Slavs in helping to establish a different type of relationship between supranational trends and national sentiments in Orthodox Slavdom. RP's unfolding of Slavic "language questions" presented new ideas about language disputes among the Slavs against the backdrop of the Italian *Questione della lingua*. For general guidelines on Slavic "lan-

contributions - namely, (1) the 1972 study on *Slavia Cirillo-Methodiana,*[14] (2) the 1981 work, "The Place of Old Bulgarian Literature in Medieval European Culture," prepared for the First Congress on Bulgarian Studies,[15](3) his 1986 study, "Literary and Linguistic Aspects of the Old Bulgarian Tradition," written for the Second Congress on Bulgarian Studies,[16] (4) his large 1991 synthetic work, *Slavia orthodoxa* and *Slavia romana,* published in Italian, Bulgarian and Russian, and soon to appear in English,[17] and finally, (5) his last original study, "So

guage questions," see above all R. Picchio, "Guidelines for a Comparative Study of the Langage Question among the Slavs," in *Aspects of the Slavic Language Question*, Yale Russian and East European Publications, no. 4, vol. 1 (New Haven, CT, 1984), 1-42; H. Goldblatt, "The Language Question and the Emergence of Slavic National Languages," in *The Emergence of National Languages*, ed. A. Scaglione (Ravenna, 1984), 107-56. For an overview of the Italian *Questione della lingua*, with its inception in Dante's *Convivio* and *De vulgari Eloquentia*, see *inter alia* B. Migliorini, 'La questione della lingua," in *Questioni e Correnti di Storia Letteraria,* vol. 3 of *Problemi ed orientamenti critici di lingua e di letteratura italiana,* ed. U. Bosco (Milan 1949), 1-75; T. Labande-Jeanroy, *La question de la langue en Italia* (Paris, 1975); M. Simonelli, "Aspects of the Language Question in Italy," *Aquila: Chestnut Hill Studies in Modern Languages and Literatures* 3 (1976), 174-89; M. Tavoni, *Latino, grammatica, volgare. Storia di una questione umanistica,* Medioevo e Umanesimo, no. 53 (Padua, 1984); idem, *Quattrocento* (Bologna, 1992); A. Mazzocco, *Linguistic Theories in Dante and the Humanists: Studies of Language and Intellectual History in Late Medieval and Early Renaissance Italy* (Leiden, New York, & Cologne, 1993); M. Sansone, *Storicità e letteratura: da Machiavelli a Leopardi* (Naples, 1997); idem, *Da Bembo a Galiani: il dibattito sulla lingua in Italia* (Bari, 1999). As RP noted on numerous occasions, the point of departure for any consideration of the Italian *Questione della lingua* resides in Dante's linguistic beliefs regarding the definition and relationship of the *latina lingua* (i.e., a *locutio secondaria*) to the *lingua vulgaris* (i.e., a *locutio primaria*) against the general backdrop of the traditional concepts of *dignitas* (i.e., the choice between two linguistic systems) and *norma* (i.e., the formal choice within one linguistic system): "...dicimus, celeriter actendentes, quod vulgarem locutionem appellamus earn qua infants assuefiunt ab assistentibus cum primitus distinguere voces incipient; vel, quod brevius dici potest, vulgarem locutionem asserimus quam sine omni regula nutricem imitantes accipimus. Est et inde alia locutio secundaria nobis, quam Romani grammaticam vocaverunt. Haec quidem secundariam Greci habent et alii, sed non omnes; ad habitum vero huius pauci perveniunt, quia non nisi per spatium temporis et studii assiduitatem regulamur et doctrinamur in ilia" (DVE, i.2-3). For additional studies by RP on the early Church Slavonic "language question," see R. Picchio, "Lingua d'apostolato e lingua liturgica nella chiesa latina e nel Primo impero bulgaro," in *Atti dell´8º Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 3 – 6 novembre 1981* (Spoleto, 1983), 269-79; idem, "Le disposizioni del Concilo di Tours (813) e le tradizioni linguistiche dell´apostolato," in *Studi di filologia e letteratura italiana in onore di Maria Picchio Simonelli*, ed. P. Frassica (Alessandria, 1992), 209-19.

14 Picchio, "Questione della lingua e Slavia Cirillometodiana." It is of note that it is this study which provides us with the essential guidelines for all of RP´s concepts and ideas regarding the Cyrilo-Methodian and Church Slavonic language disputes.

15 Picchio, "Il posto della letteratura bulgara antica.

16 R. Picchio, "Literaturni i ezikovi aspekt na starobălgarska tradicija," in *Vtori meždunaroden kongres po bălgaristika, Sofija, 23 maj – 3 juni 1986. Plenarni dokladi*, vol. 1 (Sofia, 1986), 79-101.

17 This large and comprehensive study originally was written in 1984 as an introduction for a Bulgarian collection of studies that was published in 1993 (R. Pikio, "'Pravoslavnoto slavjanstvo' i 'Rimsko slav-janstvo.' Literaturno-istoriografski văprosi," in R. Pikio, *Pravoslavnoto slavjanstvo i staro-bălgarskata kulturna tradicija* [Sofia, 1993], 35–136). It appeared in print in Italy in 1991 (Picchio, "*Slavia ortodossa e Slavia romana*). The article later was published in Russian in 2003 (R. Pikkio, "Slavia orthodoxa i Slavia romana," in R. Pikkio, *Slavia Orthodoxa. Literatura i jazyk*, ed. M. M. Sokol´skaja (Moscow, 2003),3-82. Finally, the English version will soon appear in a two-volume collection of his studies, to be published jointly by Yale

that all might understand…": On the Use of the Vernacular in Emerging *Slavia Romana*."[18]

III.

In the remainder of the present study, I shall touch briefly upon the primary ideas and concepts that RP presented in the 1970s, 1980s, and the 1990s regarding the Cyrilo-Methodian tradition.

(1) First,permit me to focus on one of the fundamental motifs treated in his 1972 study, namely, that the existence of the Slavic linguistic, liturgical, and literary patrimony can be fully legitimized in accordance with the Pauline spirit extolled by both the Latin and the Greek churches. Thus, the main doctrinal grounds for the Cyrilo-Methodian mission - again based on St. Paul's teachings - derives from the thesis regarding the continuity of apostolic activity revealed through the actions of inspired men in *all* generations and ages. According to RP, Constantine-Cyril and Methodius are given full theological justification as "apostle-like teachers"precisely in light of the doctrine of the continuity of apostolic activity.

(2) Second, let me make mention of one of RP's central responses to a well-ensconced historiographic tradition, namely, his emphasis on the need to avoid being exceedingly influenced by an Orthodox historiogaphy that lavishes praise upon the Byzantines for their encouragement of "popular languages" while deriding the Latin church for its opposition to a "national Slavic liturgy." Indeed, according to RP, there are solid reasons for studying the first debates on the appropriateness of the Slavic language as a liturgical language in Great Moravia against the specific background of the attitudes held by the *Roman* church in regard to the use of sacred and vulgar tongues.More specifically, as he observed more than thirty years ago, "it is reasonable to conclude that in the same way one could preach in the *rustica romana lingua* or the *lingua thiotisca* throughout the Carolingian lands, it would have been reasonable to preach in other "barbaric" tongues, including - at least in theory - the *sclavinica lingua* cited some decades years later by Pope John VIII [in 880]."[19] In other words, the Cyrilo-Methodian language took shape in the same religious, social, and poltical environment in which the first forms of Romance and Germanic vulgar tongues had been used by the Latin

Slavic and East European Publications and the Harvard Ukrainian Research Institute (R. Picchio, *Studies on the Literary Tradition of Slavia Orthodoxa*, Renovatio, no. 2, 2 vols., ed. and trans. H. Goldblatt [New Haven, CT & Cambridge, MA, 2015]). The paper aims to summarize in a synthetic form arguments that had been presented in many of RP's earlier publications.

18 R. Picchio, "'So That All Might Understand…': On the Use of the Vernaculars in Emerging *Slavia Romana*," in *For Professor Ihor Ševčenko. Essays presented to Ihor Ševčenko on his eightieth birthday by his colleagues and students*, Palaeoslavica 10, no. 2 (Cambridge, MA, 2002), 69-78.

19 Picchio, "Il posto della letteratura bulgara antica," 44.

church so that the "common people might understand."[20] Moreover, if we examine the papal epistles drawn up by first by Popes John VIII and then Stephen V regarding missionary activity among the Slavs, we are presented with a clear and consistent programmatic intent on the use of the Slavonic tongue. The *sclavinica lingua* could be used as an apostolic instrument of instruction at an appropriate time during the liturgy but *not* in the celebration of the Mysteries and divine offices or in the chanting of biblical pericopes before - or to the exclusion of - the Latin readings. In point of fact, therefore, Rome could not accept the notion of the "Slavonic tongue" as a *sacred* language.[21]

(3) Third, when comparing the language situation in Great Moravia with the new environment of the First Bulgarian Empire, RP offered a new perspective that ran counter to many well-ensconced aspects of Bulgarian historiography. Focusing on the functional distinction between the Cyrilo-Methodian "apostolic dialect" in Moravia and the nature and purposes of the religious language in the Bulgaria of Boris and Simeon, he concluded that it was in Bulgaria that Church Slavonic appears to have acquired full rights as the official language of an autonomous state and its church. In other words, as he asserted, "only in the Bulgaria of Boris and Simeon did authors begin in fact to use a particular form of grammaticalized Slavonic as a 'sacred language'in all parts of the liturgy, including the celebration of the Mysteries. Before rising to such full dignity, forms of Slavonic with varying degrees of grammaticalization had been used in the Latin area no less than in the Byzantine sphere only as 'apostolic dialects'."[22] What is especially important for RP in regard to the Cyrilo-Methodian aspects of "Old Bulgarian literary culture" is the fact that - because the language codified in the First Bulgarian Empire was no longer conceived of as merely a "vulgar tongue" - it could now assert itself as an equivalent of church Greek in the East. Moreover, in his estimation, it was this codification, and not the "Cyrilo-Methodian language" of Great Moravia, that profoundly influenced the subsequent development of all Orthodox Slavic writings, which have their genesis in the *corpus paradigmatum* that took shape in Bulgaria. RP observed that the use of the "Slavonic tongue" during the First Bulgarian Empire and the flowering of a literature with full ecclesiastical dignity assume particular importance if we places them at the origins of a new cultural heritage, that is, the tradition of *Slavia orthodoxa*.

(4) Fourth**,** permit me to add one implicit point about RP's vision of Old Bulgarian literary culture: namely, that the functional transition from "apostolic dialect" in Great Moravia to

20 See Picchio, "Il posto della letteratura bulgara antica; idem, "'So That All Might Understand…'."

21 On the formulaic statements regard sacred and vulgar tongues employed in the papal epistles, see H. Goldblatt, "The Ukrainian Language in the Context of the Study of Sacred and Vulgar Tongues in Orthodox Slavdom, *Harvard Ukrainian Studies* 29, no. 1 (2007), 152-54, 176-78.

22 Picchio, "Il posto della lingua bulgara antica," 50.

"sacred language" in Bulgaria was accompanied by an equally decisive shift in orientation from Latin to *Greek*. In other words, if in the Cyrilo-Methodian age the definition of the "language of the Slavs" as a vulgar tongue was dependent on its relationship to the Western language policies adopted during the Carolingian age in general, and the special status of Latin in particular, the idea of Church Slavonic as a sacred language that first took root in the Bulgarian lands and then spread to other parts of Orthodox Slavdom could not separated from the motifs of dignity and prestige embodied in the Greek language and literary tradition. Indeed, as we can observe in the earliest evidence available to us, it is clear that the sacrality and full dignity of Church Slavonic began to be affirmed in Bulgaria on the basis of its special relationship to Greek, which involved the concepts of *both* opposition and imitation. In this regard, it appears that, beginning with the corpus of writings produced in the literary centers of the First Bulgarian Empire and for centuries thereafter throughout *Slavia orthodoxa*, differences between the Greek language and Church Slavonic could not be taken for granted without explaining the possible theological implications arising from these differences.

(5) Fifth, a final exceedingly important aspect of RP's thought concerns the early religious and cultural relations that developed between Old Bulgaria and Old Rus´, for which he employed the historiographic formula, *Proto-Slavia orthodoxa.*[23] In many ways, despite certain revealing differences,RP's historiographic term calls to mind Živov's above-mentioned formula *Slavia christiana* and the formation of a Slavic cultural community governed by the essential unity of Christendom prior to the Church Schism of 1054.[24] Thus, it not surprising that works such as Metropolitan Hilarion's *Sermon on Law and Grace* - with its very strong Cyrilo-Methodian ideological message advancing the motif of the ceaseless action of divine Grace as well as the continuity of apostleship embodied in the inspired actions of Prince Volodimer - might be considered a prime example of either RP's *Proto-Slavia orthodoxa* or Živov's *Slavia christiana.* In a later period of *Slavia russica*, another historiographic formulae sometimes employed by RP, a "patriotic" document such as the *Tale on Rusian Writing*, with a manuscript tradition going back to the fifteenth century,seems to have been based on a peculiar type of "ideological annexation," which viewed Constantine-Cyril's providential mission in a state of dependency on the divinely-inspired actions of

23 R. Picchio, "From Boris to Volodimer: Some Remarks on the Emergence of Proto-Orthodox Slavdom," *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus´-Ukraine,* Harvard Ukrainian Studies 12-13 (Cambridge, MA, 1990), 200-13.

24 On the nature and function of the two historiographic formulae, *Slavia christiana* and *Proto-Slavia orthodoxa*, see H. Goldblatt, "Slavic Ethnic and Confessional Identity in the Rus´ Primary Chronicle: On the 'Tale about the Translation of Books into the Slavic Language'," in *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics* 44-45 (2002-2003), 175-96, esp. 185-96.

Prince Volodimer and the wisdom of the Christian people of Rus´.[25]

IV.

The true value of RP's teachings regarding the Cyrilo-Methodian tradition is to be found not only in his studies devoted to other periods but also in random but brilliant observations (often in footnotes) that came to fruition in fully-developed studies by other scholars. If I might provide some personal examples, four of my own fields of inquiry - namely, (1) the writings of the Bulgarian-trained Constantine of Kostenec writing in early fifteenth-century Serbia, (2) the writings of the Ruthenian Orthodox monk Ivan Vishens´kij writing from Mt. Athos in the late sixteenth and early seventeenth century, (3) the connections between Hesychasm and Orthodox Slavic language speculation and literary theory, and (4) the parallels between Orthodox Slavic language beliefs and the the Western Humanistic language question - not only often bear a strong imprint of the Cyrilo-Methodian tradition but owe their existence to such random observations.[26]

V.

In conclusion, it is no secret to those of you who know me and are acquainted with my scholarship that RP was a person and scholar who had an enormous impact on my life. I admired many things in him; but what was most striking was his ability to approach a given problem or concern from many different angles and somehow - almost as a "miracle" or "mystery" - bring all these perspectives together into one glorious synthesis. Finally, I continue to tell all my students, and anybody else who will listen, that RP demonstrated by word and deed that

25 For a good summary of the problems surrounding the above-mentioned type of "ideological annexation," see H. Goldblatt, "History and Historiography: Recent Studies on the Text and Textual Tradition of the *Vita Constantini*." *Harvard Ukrainian Studies* 19:158–79; idem, "La 'Leggenda di Cherson' e l'immagine agiografica del principle Vladimir Svjatoslavič," *Russica Romana* 9 (2002), 165-74.

26 See *inter alia* (1) H. Goldblatt,*Orthography and Orthodoxy: Constantine Kostenečki's Explanatory Treatise on the Letters*,Studia Historica et Philologica, no. 16 (Florence, 1987); idem, "On Supranational and Local Aspects of *Slavia Orthodoxa:* The Case of Constantine Kostenečki's *Explanatory Treatise on the Letters*," *Palaeoslavica* 19 (2002), 139-48; (2) idem, "On the Language Beliefs of Ivan Vyšens´kyi and the Counter-Reformation," *Harvard Ukrainian Studies* 15 (1991), 290–323; idem,"On the Reception of Ivan Vyshens'kyi among the Old Believers." *Harvard Ukrainian Studies* 15 (1991) 354–82; idem, "Godlike 'Simplicity' *versus* Diabolic 'Craftiness': On the Significance of Ivan Vy ens´kyi's 'Apology for the Slavic Language'," in *Living Record: Essays in Memory of Constantine Bida. Festschrift (1916–1979),* ed. I. Makaryk (Ottawa, 1992), 1–19; idem, Ivan Vyshens´kyj's Conception of St. John Chrysostom and his Idea of Reform for the Ruthenian lands, *Harvard Ukrainiain Studies* 16 (1992), 37-66; (3) idem, "Confessional and National Identity in Early Muscovite Literature: The Discourse on the Life and Death of Dmitrii Ivanovich Donskoi," in *Cultural and National Identity in Muscovy, 1359-1584,* ed. A. Kleimola & G. Lenhoff (Moscow, 1997), 84-115; (4) idem, "The Orthodox Slavic Parallel to the Humanistic Language Question," in *Italy and Europe in Renaissance Linguistics: Comparisons and Relations,* vol. 2, *Italy and Non-Romance Europe. The Oriental Languages,* ed M. Tavoni (Modena, 1996), 99-130.

humane values and humanistic studies, while distinguishable, could not and should not ever be separated. And for the more than four decades of our relationship,"Professor Picchio", as I always did and still do refer to him, graciously permitted me to believe that it was he who "chose" me to work with him and not the other way around.