CYRILLOMETHODIANUM

Studies on the History of Greek-Slavic Relations

Vol. XX (2015)
Thessaloniki

Κεντρο Μελετης Πολιτιστικης Κληρονομιας Κυριλλου και Μεθοδιου
Centre for the Study of the Cultural Heritage of Cyril and Methodius
Центр Изучения Культурного Наследия Кирилла и Мефодия

CYRILLOMETHODIANUM XX

Editor
A.-E. N. Tachiaos
(*Center for the Study of the Cultural Heritage of Cyril and Methodius*, Thessaloniki)

Secretary
A. Delikari
(*Aristotle University of Thessaloniki*)

Editorial Board
M. Flier (*Harvard University*), G. Lenhoff (*Slavic Department*, UCLA), B. Fonkich (*Russian Academy of Sciences*, Moscow), M. Garzaniti (*University of Florence*), P. Gonneau (*University of Sorbonne*, Paris), H. Goldblatt (*Yale University*), Ch. Hannick (*University of Würzburg*), T. Jovanović (*University of Belgrade*), Ljubor Matejko (*University of Bratislava*), G. M. Prohorov (*Institute of Old Russian Literature*, Saint-Petersburg), I. Tarnanidis (*Greek Society of Slavists*), P. P. Tolochko (*Institute of Archaeology, National Academy of Sciences*, Kiev)

gr-p.o.b. 50868, Thessaloniki 540 14, Greece, tel. (+30) 2310 869 960, (+30) 2310 832767
e-mail: cyrmeth@gmail.com

Cover Designer
K. Čižek (†)

Technical editing
Nikos Koukoulis

ISSN: 1010-2892
Copyright © Centre for the Study of the Cultural Heritage of Cyril and Methodius

CYRILLOMETHODIANUM

STUDIES ON THE HISTORY OF GREEK-SLAVIC RELATIONS

VOL. XX (2015) THESSALONIKI

Articles

Angeliki Delikari, *The literary work of the Cyrillo-methodian mission in great Moravia and its transmission around Ohrid during the 9th and 10th centuries* 9

Antoni Mironowicz, *The Methodian mission on the Polish lands until the down of 11th century* 19

Panagiotis J. Skaltsis, *Divine worship during the ninth century in Constanstinople and Sts. Cyril and Methodios use of it in their missionary activities* 47

Panos Sophoulis, *Incorporating the other: Shaping the identity of the christian community in early medieval Bulgaria* 63

Anthony - Emil Tachiaos, *Aspects of the relations between Byzantium and ancient Kiev* 77

Harvey Goldblatt, *Крещение князя владимира и кирилло-мефодиевское апостольское наследие* 107

Cyril Pavlikianov, *When did the Byzantine emperors promulgate their chrysobulls in Bulgarian?* 153

Димитър Кенанов, *Здравствуй о господи, честнейши отче… послание на йоан, игумен раитски* 219

Dagmar Christians, *Zur adjektivischen Wiedergabe griechischer adnominaler Genitive bei der slavischen Übersetzung des Gottesdienstmenäums* 231

Dieter Stern, *Studien zum Bdinskij Sbornik - Die slavische Erzählung des Abraham von Qidun und seiner Nichte Maria und ihre griechische Vorlage* 257

Book Reviews

Tatiana G. Popova, Die "Leiter zum Paradies" des Johannes Klimakos. Katalog der slavischen Handschriften [= Η "Κλίμαξ του Παραδείσου" του Ιωάννη Κλίμακος. Κατάλογος των σλαβικών χειρογράφων], Böhlau-Verlag, Köln – Weimar – Wien, 2012, 1073 S., ISBN 978-3-412-20948-3
(Angeliki Delikari) 289

Π. Γκοράνης, *Παλαιοσλαβικές μεταφράσεις του έργου του Ιωάννη Χρυσοστόμου. Σερβικά χειρόγραφα, φιλολογικές και θεολογικές προσεγγίσεις*
(= Old Church Slavonic translations of the work of John Chrysostom: Serbian manuscripts Literary and theological perspectives), [Ελληνισμός και Κόσμος των Σλάβων 11], Thessaloniki, University Studio Press, 2013, 225 p., ISBN: 978-960-12-2137-3
(Angeliki Delikari) 291

Антоније-Емил Тахиаос, *Солун и свет Словена. Духовно и културно зрачење византијског града* (превео Драган Стојаковић), Ниш 2014, 139 сс., ISBN: 978-86-80136-004/ISBN: 978-86-7181-084-5
(Angeliki Delikari) 292

Ольга Б. Страхова, *Глаголическая часть Реймского Евангелия: История, язык, Текст* (Palaeoslavica. Supplementum 3), Cambridge, Mass., 2014, 254 pp. (A.- E. Tachios).....295

Димитър Кенанов, *Страници от книжевното наследство,* Пловдив 2014, стр. 463. (A.- E. Tachiaos) 296

Rękopisy supraskie w zbiorach krajowych i obcych. Opracował: Antoni Mironowicz. *Katalog rękopisów supraskich,* opracovany przez Antoniego Mironowicz, Nadieżdę Morozową, Marinę Cristiakową, Elżbietę Kierejczuk, Eugenię Mironowicz, Nikołaja Nikołajewa, Białystok 2014, p. 391. (A.- E. Tachiaos) 297

Ольга Викторовна Лосева, *Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII-первой трети XV веков,* Москва 2009, стр. 466. (A.- E. Tachiaos) 298

Татяна Илиева. *Терминологичната лексика в Иоан-Екзарховия превод на „De fide Orthodoxa“.* София: Печатница Славейков, 2013, 405 с. ISBN: 978-619-188-002-7. (Лора Тасева) 299

M. Yovcheva, *Starobulgarskijat služeben minej* (= The Old Bulgarian Office Menaion), Institut za literatura pri BAN, Sofia 2014, 388 pp., ISBN 978-954-8712-90-3. (Evelina Mineva) 302

The Edinburgh History of the Greeks, c. 500 to 1050: The Early Middle Ages [Series: *The Edinburgh History of the Greeks],* Edinburgh University Press: Edinburgh 2011, 376 p. + 18 Ill., ISBN 978-07-486-38093 (Pavla Drapelova) 305

A. V. Nazarenko, *The 'Discourse on the renovation of the Church of the Tithes', or Toward the history of the veneration of St Clement of Rome in Early Rus'* / А. В. Назаренко, *«Слово на обновление Десятинной церкви», или К истории почитания святителя Климента Римского в Древней Руси* [Patrologia Slavica 2], Conférence Sainte Trinité du Patriarcat de Moscou ASBL, St Catherine's Monastery: Moscow–Brussels 2013, 224pp., ISBN 978-5-904685-07-2. (Dr. Alexander Korolev) 306

ARTICLES PUBLISHED IN PREVIOUS VOLUMES

Articles published in previous volumes of Cyrillomethodianum 313

Cyrillomethodianum XX (2015): pp. 9-16

The Literary Work of the Cyrillo-Methodian Mission in Great Moravia and its Transmission Around Ohrid During the 9th and 10th centuries

Angeliki Delikari

After Methodius' death on the 6th of April in 885, his successor Gorazd considered the continuation of the missionary work in Great Moravia as his sacred duty[1]. Unfortunately, he had to face Methodius' fierce enemy, the German clergyman Wiching. This clergyman had persuaded the new Pope Stephen V (885-891) to prohibit the Slav Liturgy and accept the correctness of his teachings. He also succeeded in undertaking pastoral care of the Moravian Church[2]. Meanwhile, the Moravian ruler Svatopluk wanted to settle once and for all this ecclesiastical quarrel and became an eager supporter of German clergy[3]. He asked Methodius' disciples to submit to papal direction. After their refusal he gave Wiching the freedom to take action against them. The Germans captured about two hundred of the disciples, who were first thrown into prison and soon expelled from the land. Some of them were sold as slaves to Jews and ended up in Venice's slave market. Those who were sold as slaves were bought by the Emperor Basileios I and brought to Constantinople. Those

1. Among the numerous earlier works devoted to the history of Cyrillo-methodian mission one may mention: F. Grivec, *Konstantin und Method. Lehrer der Slaven*, Wiesbaden 1960, pp. 63-156; F. Dvornik, *Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius*, New Brunswick-New Jersey 1970, pp. 105-193; A.-E. Tachiaos, *Κύριλλος και Μεθόδιος. Οι θεμελιωτές της αρχαίας σλαβικής γραμματείας*, Thessaloniki 1992, pp. 87-165; A. Delikari, «Η αποστολή των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου στη Μεγάλη Μοραβία», in: P. Sophoulis – A. Papageorgiou (ed.), *Μεσαιωνικός σλαβικός κόσμος*, Athens 2014, pp. 125-146.

2 . See Theophylact, *Βίος Κλήμεντος* VI 23-VIII 25 [pp. 88, 321-89, 348 Iliev], and D. Bartoňková - L. Havlík - I. Hrbek - J. Ludvíkovský - R. Večerka (ed.), *Magnae Moraviae Fontes Historici*, vol. 3: *Diplomata, epistolae, textus historici varii* [Opera Universitatis Purkynianae Brunensis Facultas Philosophica 134], Brno 1969, Nr. 101, pp. 215-225.

3. See Theophylact, *Βίος Κλήμεντος* IX 30-X 32 [pp. 91, 433-92, 489 Iliev].

who were imprisoned were later exiled to the Danube area, where many of them died from hardship. Although Gorazd returned to Moravia, he soon left the country, while some of Methodius' disciples fled to Bohemia and others to Bulgaria[4]. This led to a complete submission to German requirements, and the gradual alienation of the Slavic character, together with any Byzantine ideas and models that have been infiltrating the state. Western Slavs lost the chance of an autonomous Slav Church.

In the newly established Bulgarian state the Cyrillo-methodian work found the best conditions for further development and in fact the "inglorious" end of the Cyrillo-methodian mission in Great Moravia would become in Bulgaria a triumph and would influence the life and development of written culture throughout the Slavic world[5].

The Long Lives of Cyril and Methodius inform about the mission and the literary work in Great Moravia[6]. A Long Life of Saint Clement of Ohrid is also a very important source[7]. The latter was written undoubtedly in the area of Ohrid. This hagiographic text (in the form known today) was written by Theophylact, archbishop of Ohrid. However, it is generally accepted that it is based on other(s), previously unknown, slavic Vita(en), written by one or more of Clement's disciples soon after his death[8]. As for the Lives of Cyril and Methodius, I believe that there must have been two versions. The first (lost?) was the Moravic one and the second was composed

4. See Theophylact, *Βίος Κλήμεντος* XI 34-XV 43 [pp. 93, 499-95, 616 Iliev].

5. See I. Ševčenko, «Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission», *Slavic Review* 23/2 (1964) 220. See also D. Angelov, «Das Werk von Kyrill und Method und die literarische Tradition», in: E. Konstantinou (ed.), *Leben und Werk der byzantinischen Slavenapostel Methodios und Kyrillos. Beiträge eines Symposions der Griechisch-deutschen Initiative Würzburg im Wasserschloss Mitwitz vom 25.-27. Juli 1985 zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method*, Münsterschwarzach 1991, pp. 49-57; Sv. Nikolova, «The Moravian Mission – a successful and an unsuccessful result of the activity of Sts. Cyril and Methodius», in: A. Delikari (ed.), *Cyril and Methodius: Byzantium and the World of the Slavs*, Thessaloniki 2015, pp. 69-85.

6. B. St. Angelov – Chr. Kodov, «Prostranno žitie na Konstantin-Kiril Filosof», in: B. St. Angelov – Chr. Kodov (ed.), *Kliment Ochridski. Săbrani săčinenija*, vol. 3, Sofija 1973, pp. 89-109; B. St. Angelov – Chr. Kodov, «Prostranno žitie na Metodij», in: Angelov – Kodov (ed.), *Kliment Ochridski. Săbrani săčinenija*, vol. 3, pp. 185-192, and A.-E. Tachiaos, *Κύριλλος και Μεθόδιος. Οι αρχαιότερες βιογραφίες των Θεσσαλονικέων εκπολιτιστών των Σλάβων*, Thessaloniki 2008, pp. 47-166 and 191-262 (translated in Greek). See also Kl. Steinke, «Die Methodios-Vita als Apologie der Slavenmission», in: Konstantinou (ed.), *Leben und Werk der byzantinischen Slavenapostel Methodios und Kyrillos*, pp. 43-48.

7 . See I. G. Iliev, «The Long Life of Saint Clement of Ohrid. A Critical Edition», *Byzantinobulgarica* 9 (1995) 62-120.

8. See M. Jugie, «L'auteur de la vie de saint Clément de Bulgarie», *EO* 23 (1924) [= 1971] 5-8; A. Milev, *Grăckite žitija na Kliment Ochridski. Uvod, tekst, prevod i objansnitelni beležki*, Sofija 1966, pp. 31-34 and 68 (the discussion about the authorship of the Vita pp. 34-71); D. Obolensky, «Theophylaktos of Ohrid and the Authorship of the Vita Clementis», in: *Βυζάντιον. Αφιέρωμα στον Ανδρέα Ν. Στράτο*, vol. 2: *Θεολογία και Φιλολογία*, Athens 1986, pp. 611-612; I. Iliev, «The Manuscript Tradition and the Autorship of the Long Life of St. Clement of Ohrid», *Byzantinoslavica* 53 (1992) 68-73; V. Velinova, *Kliment Ochridski učiteljat i tvorecăt*, Sofija 1995, p. 9; G. Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865-1459*, München 2000, p. 285; G. Popov, «Chimnografskoto nasledstvo na Sv. Kliment Ochridski», in: *Kliment Ochridski - Život i delo* [*Kirilo-Metodievski Studii* 13], Sofija 2000, pp. 47-48.

later in Ohrid. The identity of the author(s) of Cyril's and Metodius' Viten was and still remains a debatable issue among scholars[9]. I think that it is almost certain that both Lives were written immediately after their death (i.e. 869 Cyril's death and 885 Methodius' death). The original text of Cyril's Vita was written either by his brother Methodius or by an unknown disciple, while the author of Methodius' Vita belonged certainly to the circle of the Cyrillo-Methodian Mission[10]. The first texts of these Viten were composed in terms of the Cyrillo-Methodian mission in Great Moravia in Slavic (it has been suggested that the Life of Cyril was composed soon after his funeral in Rome). Even if the author of Cyril's Vita were Methodius[11], this doesn't mean that he wrote it in Greek, since he knew and apparently used Slavic with the same fluency as Greek. Besides, together with his brother Cyril, he was the strongest defender of the Slavic script. Passages or words from the Vita, which according to some scholars recall a Greek prototype[12], may be explained on the basis of the author's nationality (if the author was Methodius, he probably wrote in Slavic, but mentally translated from Greek hagiographic patterns and current stereotypes, which he naturally had in mind[13]). Methodius was archbishop of a Slavic archdiocese, the first Slavic archdiocese in the world[14] and his flock, for whom he wrote the Life of his brother and colleague, was slavic in origin. We assume that he wanted to proclaim Cyril's glory

9. For this discussion, see I. Dujčev, «Kăm tălkuvaneto na prostrannite žitija na Kirila i Metodija», in: *Chiljada i sto godini slavjanska pismenost 863-1963. Sbornik v čest na Kiril i Metodij*, Sofija 1963, pp. 93-117; V. P. Vasilev, «Kliment Ochridski i avtorstvoto na "Panonskite legendi"», *Bălgarski ezik* 19/3 (1969) 229-240; Angelov – Kodov (ed.), *Kliment Ochridski. Săbrani săčinenija*, vol. 3, pp. 5-9; D. Petkanova, «Zur Frage der Autorenschaft der Vita Methodii», in: K. Trost et al. (ed.), *Symposium Methodianum. Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method* [Selecta Slavica 13], Neuried 1988, pp. 485-490; Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters*, pp. 274-275.

10. See H. Birnbaum, «Zur Sprache der Methodvita», in: M. Hellmann et al. (ed.), *Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven 863-1963*, Köln – Graz 1964, p. 332.

11. See Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters*, p. 274 (rich bibliography); Tachiaos, *Κύριλλος και Μεθόδιος. Οι αρχαιότερες βιογραφίες*, pp. 12-14.

12. See for instance the Greek terms in the IV. capital of Cyril's Life: грамaтикію, гєωмитри,ʽ діалєѯіцѣ, ритѡрикін, аритмитикін, астрономін etc. See also V. Vavřínek, «Staroslvověnské životy Konstantina a Metoděje a panegyriky Řehoře z Nazianzu», *Listy filologické* 85 (1962) 96-122; A. Vaillant, «Quelques notes sur la Vie de Méthode», *Byzantinoslavica* 24 (1963) 229-235; A. Vaillant, *Textes vieux-slaves*, vol. 2: *Traductions et notes* [Textes publiés par l'Institut d'Études slaves 8/2], Paris 1968, p. 25; H. Birnbaum, «The Lives of SS Constantine-Cyril and Methodius», *Cyrillomethodianum* 17-18 (1993-1994) 7 and 10-11.

13 . See Birnbaum, «Zur Sprache der Methodvita», p. 360.

14. According to his biographer, Methodius was appointed to the episcopal see of St. Andronicus (i.e. Sirmium) northwest to Belgrade. For a discussion of the place of his see and his missionary field see, for instance, I. Boba, «The Episcopacy of St. Methodius», *Slavic Review* 26/1 (1967) 85-93; M. Eggers, *Das Erzbistum des Method. Lage, Wirkung und Nachleben der kyrillomethodianischen Mission* [Slavistische Beiträge 339], München 1996; H. Birnbaum, «Where was the Missionary Field of SS. Cyril and Methodius?», in: *Thessaloniki Magna Moravia. Proceedings of the International Conference. Thessaloniki 16-19 October 1997*, Thessaloniki 1999, pp. 47-52; H. Lunt, «Cyril and Methodius with Rastislav Prince of Morava: Where were they?», in: *Thessaloniki Magna Moravia*, pp. 87-112; Tachiaos, *Κύριλλος και Μεθόδιος. Οι αρχαιότερες βιογραφίες*, pp. 237-238, note 19.

in Great Moravia and Pannonia. After all, the texts written in Great Moravia during the Cyrillo-Methodian mission were only in Slavic. The main purpose was probably the acceptance and the establishment of the Slavic language. Up to Cyril's death the Slavs in Great Moravia knew only the Lives of the most popular saints of the Western Church[15], as well as those who were venerated by the Eastern Church, and their Lives were translated into Slavic during the Cyrillo-Methodian mission[16]. The Life of Cyril consequently was giving them information on a saint who acted in their region for the cultural advancement and welfare of the Moravian people. He was contemporary figure and contributed to the intellectual independence of the region from the German influence (even if only temporarily). In other words I think that Cyril's Vita commenced the real Moravic hagiography[17]. After all, in this Vita, the extensive narration

15. Clement of Rome must also have been one of those saints. See S. Bărlieva, «Kliment Rimski, Kliment Ochridski i Kirilo-metodievskata tradicija»,in: *Kliment Ochridski – Život i delo*, pp. 159-166.

16. We assume that such a text would be the Life of Saint Demetrius of Thessaloniki. His cult was propagated among the Slavs by Cyril and Methodius (the canon for Saint Demetrius of Thessaloniki is ascribed to Methodius), and later on by Clement of Ohrid. See D. Obolensky, «The Cult of St. Demetrius of Thessaloniki in the History of Byzantine-Slav Relations», *Balkan Studies* 15/1 (1974) 13 [= D. Obolensky, *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe* [Variorum Reprints], London 1982, p. 13; St. Kožucharov, «Metodievijat kanon za Dimităr Solunski (novi danija za istorijata na teksta)», in: *Kirilo-Metodievski studii*, vol. 3, Sofija 1986, pp. 72-78; St. Kožucharov, «Kanon za Dimităr Solunski», στο: *Kirilo-Metodievska Enciklopedija*, vol. 2: I-O, Sofija 1995, pp. 215-217 (with rich bibliography); T. Butler, «Methodius's Kanon to Saint Demetrius of Thessaloniki», *Palaeobulgarica* 11/2 (1987) 3-8; T. Bătlăr, «Metodievijat kanon v čest na Dimităr Solunski», in: *Chiljada i sto godini ot smărtta na Metodij* [*Kirilo-Metodievski Studii* 4], Sofija 1987, pp. 259-264; L. Matejko, «The Cult of St. Demetrius of Thessalonica in the Church Slavonic Literary Tradition», in: *Thessaloniki – Magna Moravia*, pp. 217-224; K. Nichoritis, «Der hl. Methodios und sein altslavischer Kanon auf den hl. Demetrios», in: Konstantinou (ed.), *Leben und Werk der byzantinischen Slavenapostel Methodios und Kyrillos*, pp. 59-64; K. Nichoritis, «Unknown Sticheravα to St. Demetrius by St. Methodius», in: *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow*, Thessaloniki 1992, pp. 79-85. See also V. Tăpkova-Zaimova, «Les légendes de Saint Démetrius dans les textes byzantins et slaves», in: V. Tăpkova-Zaimova, *Byzance et les Balkans à partir du VIe siècle. Le mouvements ethniques et les Etats*. [Variorum Reprints], London 1979, p. 162; V. Tăpkova-Zaimova, «Tekstovete za sv. Dimităr Solunski v Makarievija sbornik», in: *Rusko-balkanski kulturni vrăzki prez srednovekovieto*, Sofija 1982, p. 153; V. Tăpkova-Zaimova, «Sveti-Klimentovite slova za sv. Dimităr i vizantijskata knižovna tradicija», in: *Kliment Ochridski – Život i delo*, pp. 145-151. Among these saints one3 could also include St. Panteleimon who was venerated especially in Ohrid by Clement and Naum. See K. Paskaleva, «Sveti Pantelejmon v starobălgarskata tradicija», in: *Problemi na kirilo-metodievoto delo i na bălgarskata kultura prez IX-X vek* [*Kirilo-Metodievski studii* 17], Sofija 2007, pp. 553-568. As to the hagiographic texts that could be known or written in Great Moravia from the 9th, 10th century onwards see D. Bartoňkova - L. Havlík - J. Ludvíkovský - Zd. Masařik - R. Večerka (ed.), *Magnae Moraviae Fontes Historici*, vol. 2: *Textus biographici, Hagiographici, Liturgici* [Opera Universitatis Purkynianae Brunensis Facultas Philosophica 118], Brno 1967, and D. Atanasova, «2.8.2. Moravskata misija i staročeškata literatura», in: A. Miltenova (ed.), *Istorija na bălgarskata srednovekovna literatura*, Sofija 2008, pp. 312-317.

17. Virtually nothing is known about a cult of Cyril in Moravia. There is no available evidence (churches, etc.). There may be a chance that his cult became first popular in Bulgaria, after the expulsion of Cyrill's and Methodius's disciples from Great Moravia. As far as a revival of Cyrillo-methodian legacy in Slovakia from the 15th century onwards is concerned, see R. Marsina, «La tradition des Saints Cyrille et Méthode en Slovaquie», in: *Thessaloniki – Magna Moravia*, pp. 113-

of Cyril's high intellectuality, the offices he gained, the confidence shown on him by prominent Byzantines, such as the emperor and the patriarch as well as foreign rulers, assigning him with important missions (to the Arabs, Khazars and Great Moravia), apparently tried to emphasize his personality[18]. This man, this saint was destined to change the future of Slavic peoples just before the end of his life.

Another issue regarding the established form of these Viten is the following: it raises few doubts, if after the unsuccessful fate of the Cyrillo-Methodian mission, the imprisoned or exiled disciples of Cyril and Methodius were able to bring with them the manuscripts of the literary works written or translated more than two decades ago in Great Moravia, together with Cyril's and Methodius Viten. That is confirmed also by Clement's Vita, in which his biographer describes in gloomy details the conditions of their arrest. The most prominent disciples, such as Gorazd, Clement, Laurentius, Naum and Angelarius and many others, were imprisoned[19]. So, according to the Vita of Clement, it would be practically impossible for the disciples of Cyril and Methodius to carry any book with them. Their release and arrival in Bulgaria was accompanied by many hardships[20]. The mission of Clement und Naum in Ohrid, directed by the Bulgarian ruler, Boris I, marks the beginning of the second phase —if I may use such a distinction— of the cultural activity of the Cyrillo-methodian mission among the Slavs. Clement and Naum tried to preserve, safe keep and transplant the Slavic culture

119; Jo. Benevski, «Kirillo-mefodievskie tradicii v Slovakii», in: *Problemi na kirilo-metodievoto delo*, pp. 61-66.

18. See V. Velčev, «Nedostatačno izpolzuvani izvori za charakteristika na Konstantin-Kiril Filosof kato čovek, mislitel, i istoričeski deec», in: *Kirilo-Metodievski studii*, vol. 3, pp. 18-27. Cf. A. Danti, «L'itinerario spirituale di un santo: dalla saggezza alla sapienza. Note sul cap. III della Vita Constantini», in: *Konstantin-Kiril Filosof. Materiali ot naučnite konferencii po slučaj 1150-godišninata ot roždenieto mu – Veliko Tărnovo, 10-11. XI. 1977 g., i Rim, 12-13 XII. 1977 g.*, Sofija 1981, pp. 37-58; D. Bulanin, «Neskolko parallelej k glavam III-IV Žitija Konstantina-Kirila», in: *Kirilo-Metodievski studii*, vol. 3, pp. 91-107.

19. See Theophylact, *Βίος Κλήμεντος* XI 34-XII 36 [pp. 93, 503-95, 536 Iliev]: Τοὺς μὲν ἀπανθρώπως ᾐκίζοντο ... ἄλλους γυμνοὺς ἐπ' ἀκανθῶν ἔσυρον ... . Ὅσοι δὲ τῶν πρεσβυτέρων καὶ διακόνων ἦσαν νεώτεροι, τούτους τοῖς Ἰουδαίοις ἐπώλουν ... καὶ ἄλλους πλείους ὀνομαστοὺς σιδηροδέτους φυλακαῖς εἶχον ἐγκλείσαντες ... καὶ τῷ σιδήρῳ τῆς ἁλύσεως βαρυνόμενοι ... δεσμούμενοι; *Βίος Ναούμ* (Long Life) [p. 174, 157-161 Trapp]: παρὰ δὲ τῶν δημίων τοῦ κοσμοκράτορος, εἴτ' οὖν τούτου τοῦ ἔθνους, καθ' ὑπεροχὴν πικραῖς αὐτοὶ φυλακαῖς δέσμιοι παρεπέμφθησαν δεινῶς μαστιγωθέντες πρότερον, ὑβρισθέντες, χαλεπαῖς αἰκίαις καταξανθέντες τὰς σάρκας καὶ ἀφόροις ποιναῖς ἀνηλεῶς καὶ κακώσεσι; [p. 174, 162 Trapp]: Ὕμνουν καὶ δεδεμένοι οἱ ἅγιοι; [p. 174, 168-169 Trapp]: ἐξέπιπτον γοῦν παραχρῆμα ἀπὸ τῶν ποδῶν καὶ τῶν χειρῶν τῶν ἁγίων αἱ ἁλύσεις ἅμα καὶ τὰ δεσμά; *Βίος Ναούμ* (Brief Life) [p. 184, 68-72 Trapp]: ἐκινήθησαν κατ' αὐτῶν οἱ βάρβαροι μὲ ξίφη καὶ μὲ ἄλλα πολεμικὰ ὄργανα, καὶ λαβόντες αὐτοὺς οἱ δήμιοι τοῦ ἡγεμόνος ἐκείνου τοὺς ἐμαστίγωσαν δεινῶς καταξέοντες τὰς σάρκας τως (?) καὶ βασανίζοντές τους ἀσπλάγχνως μὲ ἄλλες διάφορες παίδευσες, τοὺς ἔβαλαν ἔπειτα εἰς τὴν φυλακήν, and [p. 184, 78-79 Trapp]: ἔπεσον δὲ καὶ αἱ ἁλύσεις καὶ τὰ δεσμὰ ἀπὸ τὰς χεῖρας καὶ πόδας τῶν ἁγίων καὶ ἠνοίχθησαν αἱ θῦραι τῆς φυλακῆς.

20. See Theophylact, *Βίος Κλήμεντος* XIII.41 [pp. 95, 587-597 Iliev]. See also I. Snegarov, «Černorizec Chrabăr», in: *Chiljada i sto godini slavjanska pismenost 863-1963*, p. 318; I. Tarnanidis, «Αντί επιλόγου. Η δικαίωση της βυζαντινής πολιτικής έναντι των Σλάβων», in: I. Tarnanidis – I. Evangelou, *Μεσαιωνική γραμματεία των Σλάβων. Ιστορία και διαχρονική εξέλιξη*, Thessaloniki 2013, p. 485.

developed in Great Moravia[21]. Without the original works and translations, they were obviously obliged to reproduce (write) them. Even if we accept the possibility that the translations of the basic Liturgical Books had arrived a little earlier in Bulgaria (either through Moravia or through Byzantium), it is rather impossible that the Lives of the two enlighteners of the Slavs were known in Bulgaria before the arrival of their disciples. The Lives of Cyril and Methodius, at least in their current form, probably stems from the Ohrid Literary School (many scholars ascribe both or Methodius' Vita only to Clement of Ohrid)[22]. In my opinion Clement was the best person to fulfill this task successfully. If Clement is not the author of these hagiographic texts, then perhaps another disciple of them is, or there was a collaboration between their pupils who were active in Ohrid with Clement[23]. The oral tradition at that time was, as we know, highly developed. Clement, Naum and their disciples had certainly in mind the texts created in Moravia and could reconstruct them even reconstruct although partially or enriching them. The Lives of Cyril and Methodius are essentially an encomium to the Cyrillo-Methodian mission, a tribute that should be known by the other Slavs, that should become a monument of the Cyrillo-Methodian legacy. The view that Clement was involved in the writing of works about Cyril and Methodius is also supported by the manuscript tradition which attributes to Clement two encomia, *Pochvala Kirila* and (less likely) *Pochval'noe slovo Kirilu i Mefodiju*[24]. Although these are not historiographic texts, in both the author begins his narration with the history of the mission, as it is described in the Lives of Cyril and Methodius. The tribute and the praise of the protagonists occur only indirectly in the course of the historic plot[25].

21. For instance, see N. L Tunickij, *Sv. Kliment episkop slovenskij. Ego žizn' i prosvetitel'naja dejatel'nost'*, Sergiev Posad 1913 (München 1970); V. Sl. Kiselkov, *Sveti Kliment Ochridski. Život, dejnost i žitija*, Sofija 1941; *Kliment Ochridski. Sbornik ot statii po slučaj 1050 godini ot smărtta mu*, Sofija 1966; E. Georgiev – P. Dinekov – K. Mirčev (ed.), *Kliment Ochridski. Materiali za negovoto čestvuvane po slučaj 1050 godini ot smărtta mu*, Sofija 1968; Kr. Stančev – G. Popov, *Kliment Ochridski. Život i tvorčestvo*, Sofija 1988; *Kliment Ohridski i ulogata na Ohridskata književna škola vo razvitokot na slovenskata prosveta. Materijali od naučen sobir održan vo Ohrid od 25 do 27 Septemvri 1986 godina*, Skopje 1989; *Chiljada i osemdeset godini ot smărtta na Sv. Naum Ochridski*, Sofija 1993; A. Delikari, «Ο ρόλος του αγίου Κλήμη και των μαθητών του στον εκπολιτισμό των σλαβικών λαών, in: *Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικής Ημερίδας, Βέροια 9 Ιουνίου 2012. Άγιος Κλήμης Αχρίδος, συνεχιστής του έργου των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου*, Veroia 2014, pp. 103-122, and others.

22. For this discussion see Vasilev, «Kliment Ochridski i avtorstvoto na "Panonskite legendi"», pp. 229-240, and J. Rusek, «Vărchu deloto na slavjanskija părvoučitel Metodij», in: *Problemi na Kirilo-Metodievoto delo*, p. 615. Cf. Tachiaos, *Κύριλλος και Μεθόδιος. Οι αρχαιότερες βιογραφίες*, p. 14.

23. See also M. Ivanova, «Prostranni žitija na Kiril i Metodij», in: *Kirilo-metodievska Enciklopedija*, vol. 3: *P-S*, Sofija 2003, pp. 365-367; M. Jovčeva, «2.4.1. Kliment Ochridski», in: Miltenova (ed.), *Istorija na bălgarskata srednovekovna literatura*, p. 234.

24. See K. Mečev, «Kliment Ochridski i obštoto pochvalno slovo za Kiril i Metodij», in: *Kliment Ochridski. Sbornik ot statii po slučaj 1050 godini ot smătta mu*, pp. 279-290. See also K. Nichoritis, «Νέα στοιχεία στην κυριλλο-μεθοδιανή παράδοση», in: *Thessaloniki – Magna Moravia*, pp. 232-233; P. Gkoranis, «Ο Εγκωμιαστικός λόγος του Κλήμεντος Αχρίδος για τον Κύριλλο Φιλόσοφο», in: *Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικής Ημερίδας, Βέροια 9 Ιουνίου 2012*, pp. 65-85.

25. See A. Avenarius, *Die byzantinische Kultur und die Slawen. Zum Problem der Rezeption und Transformation (6. bis 12. Jahrhundert)*, Wien – München 2000, p. 155.

The author of Clement's Vita follows a similar course. The narration of the action is not enough for him. He devotes the longest part of the Live to a recounting of events and achievements during the mission in Great Moravia and the beginning of the new mission in Bulgaria. His aim was, as we assume, to present this mission to the public and glorify it[26]. Let us not forget that the Viten have always been the favorite texts of clergy and people (written for their soul-quenching effect).

Actually, Western Europe had already honored the two enlighteners of the Slavs. Cyril was buried with honors in Rome and canonized soon[27]. Methodius was consecrated bishop of Moravia and Pannonia, i.e. parts of the Church of Rome. When he died, he was buried with great solemnity in the presence of a great multitude[28]. In the Eastern Church the activity of the Cyrillo-Methodian mission was almost unknown and perhaps of no interest to the Byzantines[29]. Clement and the other disciples undertook the spread of the Slavic written language and its defence as religious diction. This intensive promotion of the Cyrillo-methodian mission in Ohrid found no strong equivalent in Preslav[30]. This is why clergy and laity in Ohrid were at that time closer to the Cyrillo-Methodian legacy and were thoroughly acquainted with the work done in Great Moravia through the hagiographic works of the Ohrid School[31]. Obviously, for the same reasons there are plenty of paintings regarding the individual saints of the Cyrillo-Methodian mission as well as the Seven Apostles of Bulgaria in Ohrid and the surrounding area (in Albania also)[32]. Clement and Naum worked hard to inform the

26. One can observe the same course in the hagiographic texts about St. Naum. See also E. Gergova, «Agiografskite proizvedenija za Naum – literaturni iztočnici i tekstovi vzaimootnošenija», in: *Kirilo-Metodievski Studii*, vol. 8, Sofija 1991, pp. 165-177.

27. See *Prostranno žitie na Konstantin-Kiril Filosof* 17 [p. 109 Angelov – Kodov]. About his tomb and the fate of his relics see for instance L. Boyle, «The Fate of the Remains of St Cyril», in: *Cirillo e Metodio i Santi Apostoli degli Slavi. Conferenze tenute nel Pontificio Istituto Orientale nei giorni 9-11 Maggio 1963 per commemorare l'undecimo Centenario della Missione dei SS. Fratelli nella Grande Moravia*, Roma 1964, pp. 159-193; L. Boyle, «The Site of the Tomb of St. Cyril in the Lower Basilica of San Clemente, Rome», in: E. G. Farrugia et al. (ed.), *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* [Orientalia Christiana Analecta 231], Roma 1988, pp. 75-82; J. Krüger, «Grab und Verehrung Kyrills in S. Clemente in Rom», in: Konstantinou (ed.), *Leben und Werk der byzantinischen Slavenapostel Methodios und Kyrillos*, pp. 105-126; A.-E. Tachiaos, *Κυρίλλος και Μεθόδιος*, Thessaloniki 1992, pp. 138-140.

28. See *Prostranno žitie na Metodij* 17 [p. 192 Angelov – Kodov].

29. See I. Dujčev, «Le testimonianze bizantine sui SS. Cirillo e Metodio», in: I. Dujčev, *Medioevo-bizantino-slavo*, vol. 2: *Saggi di storia letteraria* [Storia e letteratura. Raccolta di Studi e Testi 113], Roma 1968, pp. 29-41; V. Vavřínek, «Cyril and Methodius. Was there a byzantine missionary program for the Slavs?», in: Delikari (ed.), *Cyril and Methodius: Byzantium and the World of the Slavs*, p. 26.

30. See Avenarius, *Die byzantinische Kultur und die Slawen,* pp. 161-169. According to E. Stateva, the work of the Thessalonica brothers and the cult of Saint Cyril were officially announced by the Bulgarian rulers in the Preslaver Synod (893), when Symeon the Great ascended the throne; see E. Stateva, «Za kulta kăm Sv. Kiril (v perioda 886-893)», *Problemi na Kirilo-Metodievoto delo*, pp. 702-708.

31. See Avenarius, *Die byzantinische Kultur und die Slawen*, pp. 154-161.

32. See D. Usta-Genčov, «Sv. Kliment i sv. Sedmočislenici v domašnata ni ikonografija», *Makedonski Pregled* 3/1 (1927) 75-104; Cv. Grozdanov, «Pojava i prodor portreta Klimenta Ohridskog u srednjovekovnoj umetnosti», *Zbornik za likovne umetnosti* 3 (1967) 49-72; Cv.

Bulgarian people about the activity of Cyril and Methodius and to spread their cult all over Bulgaria[33]. The Bulgarian rulers Boris I and Symeon fully supported the work carried out in the new-conquered northwestern areas of the First Bulgarian State[34]. Thereby, they contributed decisively to the materialization of the Byzantine Slavic project[35]. In the region of Ohrid the principles of the Cyrillo-Methodian spirit, which affected all aspects of the spiritual and material culture of the South, West and East Slavs, were revived.

Angeliki Delikari
School of History and Archaeology
Faculty of Philosophy
Aristotle University of Thessaloniki

Grozdanov, «Najstarite portreti na Kliment Ohridski», in: *Kliment Ohridski. Studii*, Skopje 1986, pp. 238-253; S. Kissas, «Representations of Greek and Slav Saints from the Central and Western Balkan from the Ninth to the Eighteenth Century», *Cyrillomethodianum* 9 (1987) 249-255; Cv. Grozdanov, «Sv. Kliment i sv. Naum vo umetnosta na Makedonija i na Ohridskata arhiepiskopija», in: *Svetite Kliment i Naum Ohridski i pridonesot na Ohridskiot duhoven centar za sloveskata prosveta i kultura. Prilozi od naučen sobir održan na 13-15 Septemvri 1993*, Skopje 1995, pp. 31-43; Cv. Grozdanov, «Saint Constantin-Cyrille et Saint Méthode dans la peinture byzantine des pays balkaniques», in: *Thessaloniki – Magna Moravia*, pp. 319-345; Cv. Grozdanov, «La composition des sept saints slaves (Sedmočislenici Ἑπτάριθμοι) dans la peinture de l'Archevêché d'Ohrid», in: *Kliment Ochridski - Život i delo*, pp. 21-41; E. Bakalova, «Sedmočislenicite v izobrazitelnoto izkustvo», in: *Kirilo-metodievska Enciklopedija*, vol. 3: *P-S*, Sofija 2003, pp. 580-583; K. Nichoritis, «Svetite Sedmočislenici v grăckata tradicija (Novi momenti)», in: *Problemi na Kirilo-Metodievoto delo*, pp. 543-552; R. Ruseva, «Novi danni za izobrazitelnija kult kăm Svetite Sedmočislenici prez XVIII-XIX vek na teritorijata na săvremenna Albanija», *Problemi na izkustvoto* 4 (2012) 20-27; R. Ruseva, «Kompozicijata na Svetite Sedmočislenici v pametnicite ot XVIII-XIX vek na teritorijata na săvremenna Albanija», *Ongăl. Elektronno spisanie* 6/8 (2014) 83-106; K. Nichoritis, «Τα πρόσωπα των Αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου και των μαθητών τους στη Βυζαντινή και Μεταβυζαντινή τέχνη στους λαούς της Βαλκανικής – (Ιστορικό πλαίσιο)», in: Delikari (ed.), *Cyril and Methodius: Byzantium and the World of the Slavs*, pp. 176-199. See also St. Rek, «Sled kul'ta sv. Klimenta Ochridskogo v dinastii Komitopulov», in: *Chiljada i sto godini ot smărtta na Metodij*, pp. 176-179.

33. See V. Sl. Kiselkov, «Kirilometodievskijat kult v Bălgarija», in: *Chiljada i sto godini slavjanska pismenost 863-1963*, pp. 339-358; A.-E. N. Tachiaos, «The Cult of Saint Methodius in the Byzantino-Slavonic World», in: Farrugia et al. (ed.), *Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius*, pp. 131-142; H.-D. Döpmann, «Kyrillos und Methodios in ihrer Bedeutung für die Bulgaren», in: E. Konstantinou (ed.), *Methodios und Kyrillos in ihrer europäischen Dimension* [Philhellenische Studien 10], Frankfurt a. Main 2005, pp. 313-327.

34. See Theophylact, *Βίος Κλήμεντος* XVII 53-XVIII 56 [p. 98, 727-763 Iliev], and XIX 60-XXI 63 [pp. 99, 790-100, 838 Iliev].

35. M. Garzaniti, «The Constantinopolitan Project of the Cyrillo-methodian Mission according to the Slavonic Lives of the Thessalonican Brothers», in: Delikari (ed.), *Cyril and Methodius: Byzantium and the World of the Slavs*, pp. 51-67.

Cyrillomethodianum XX (2015): pp. 19-44

The Methodian Mission on the Polish Lands Until the Down of 11th century

Antoni Mironowicz

The process of Conversion of the Slavs was commenced with the contact of the Slavic people and the Byzantine culture which was initiated by the mission of Sts. Cyril and Methodius. Apart from the exceptional role of Bulgaria and the Great Moravia in the development of the Cyrillo-Methodian legacy the Ruthenian lands became the heir of this great religious and cultural tradition. Before we move on to the problem of the presence of the Methodian rite on the Polish lands it is worth recalling the basic facts of the activity of Sts. Cyril and Methodius in the area of the Great Moravia.

Constantine and Methodius came from Thessaloniki, the second most important city centre in Byzantium. The city took pride in old Christian traditions. Among Southern Slavs Thessaloniki called Solun, were treated with great deference. The prestige of Solun was mainly due to the presence of St Paul and the grave of St Demetrius the patron of the city, commonly worshipped by all Slavs[1].

Constantine and Methodius were the sons of a high Byzantine clerk. Constantine was born in the year 826 as a last of the seven siblings. Methodius, born before 820 was probably given the name Michael during the baptism ceremony. The areas of Thessaloniki and the whole Macedonia were inhabited by the Slavs. Constantine and Methodius had a possibility to learn their language and traditions. Methodius, at first became the archon of the administrative district north of Thessaloniki. Soon after he relinquished his family and joined one of the monasteries on the Mount Olympus in Bithynia (Asia Minor). At this time, Mount Olympus had a similar role to the one later achieved by Mount Athos. Methodius had great recognition among monks owing to his humility and education. His personal attributes were the main reason he was chosen the hegumen of the Polychron Monastery.

1. W. Soboda, Żywoty, cuda i kult św. Dymitra, [w:] *Słownik Starożytności Słowiańskiej*, vol. VII, part 1, Wrocław – Warszawa 1982, pp. 294-296.

The younger brother, Constantine having gained a decent education at home continued his studies in Constantinople. He entered a monastery in the capital of Byzantium and received the minor holy orders (deacon). Thereafter, Constantine adopted the position of chartophylax (librarian) from the patriarch Ignatius (847-858, 867-877) at the Church of Hagia Sophia in Constantinople. Constantine not wanting to engage in political events on Bosphorus devoted his life to education and in about 850 began to give lectures on philosophy at imperial university. Once Michael III became the Byzantine emperor (842-867), Constantine settled down in one of the monasteries on the Mount Olympus. During his stay in the monastery Constantine together with a future patriarch Photios (858-867, 877-886) took part in the mission among the Arabs (855). During his mission the monk showed an outstanding skill in making contacts with non-Christian people. Appreciating Constantine's skills the new patriarch Photios moved him together with his brother Methodius to missionary work among Khazars inhabiting the lands East of the Black Sea in the year 860. During the mission the monk managed to find the relics of the pope St Clement (92-101), worshipped especially in Byzantium and the whole Christian world. The discovery of the relics of St Clement brought great glory to the monk, who after the return to Byzantium settled down in the capital Holy Apostles Monastery[2]. At that place he began to work on preparing the Slavonic alphabet. During the Khazar mission Constantine understood the significance of spreading religion in the languages of the converted nations. Constantine used the evangelistic experience gained among the Khazars in the Moravian mission.

Constantine initiated the works on creating the Slavonic alphabet and the transliteration of the Gospel and liturgical texts to Slavonic long before the start of Moravian mission in 863 . The missionary created the writing system called "Glagolitic alphabet". The name of the writing is derived from the old Slavic word "glagol" which means "to speak" in the contemporary understanding. The creator of the Slavic writing was convinced that every nation should have its own writing in conformity with the requirements of a language. The Slavic Macedonian-Bulgarian dialect from the areas of Thessaloniki well known to Constantine and Methodius became the basis of the vocabulary of the translated texts. At first, the addressees of Constantine's' work above all meant to be the Slavs inhabiting the boarders of the Byzantine Empire. It turned out, however that the Slavic writing found its main recipients in the areas inhabited by the Southern Slavs and the Great Moravia.

The Great Moravia gained even greater political significance during the reign of Mojmir I (820-846) who in about 831 under the influence of the East Francia decided to

2. K. Potkański, *Konstantyn i Metodyusz*, Kraków 1905, pp. 177-208; Żywoty Konstantyna i Metodego, Polish translation with the introduction and commentary as well as the supplement of reconstructed Old Church Slavonic texts by T. Lehr-Spławiński, Poznań 1959; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, pp. 366, 367; A. Naumow, *Pasterze wiernych Słowian*, Kraków 1985, pp. 8-12; J. Leśny, *Konstanty i Metody, apostołowie Słowian, dzieło i jego losy*, Poznań 1987, pp. 28-38; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* Białystok 2003, p. 28-29.

convert to Catholicism. Parallel with the Great Moravia the infiltration of Christianity occurred in the neighbouring Bohemia state. Rastislav (846-870), the son of Mojmir I, led a vast Christianizing action, bringing the missionaries from Italy, Greece and Germany[3]. Salzburg and its suffragans supported by the East Francia played a decisive role in this accomplishment. The Great Moravia led numerous wars against this country. To separate the Bavarian Church and state Rastislav solicited in Rome and Constantinople for the establishment of the diocese at his lands. The Holy See would not grant his request as the Great Moravia was seen as a poorly Christianised country. In such situation the Moravian envoys went to the Byzantium in 862, where the Emperor Michael III approved of the fact that the missionaries were sent in order to carry out the evangelising activity. Rastislav aspired to create Moravian diocese and spread the faith in the Slavic language[4].

The request of the prince of the Great Moravia was only partially fulfilled by the Byzantine emperor Michael III. The emperor designated the most suitable and prepared people for the mission; however, he could not send a bishop to the church province in the jurisdiction of the Pope. The arrival of two Byzantine missionaries to the Great Moravia at the beginning of 864 was a challenge issued to the German clergy. Constantine and Methodius' activity in the area of Moravia became a great evangelising success. Within the fourteen months the Greek missionaries educated numerous candidates to become clergy. The Slavic liturgy became significantly popular in the language comprehensible to the faithful. Meanwhile, the German clergy worried about losing their influence and supported by king Louis II the German of East Francia (840-876) began to eradicate the activity of Constantine and Methodius. Under these circumstances the missionaries headed to Rome via Pannonia and Venice. The arrival of the Greeks at the Holy See was meant to acquire the papal recognition of their activity in the area of the Great Moravia and the Slavic language as a liturgical one.

It was generally believed in Rome that only Greek, Latin and Hebrew were sanctified languages. In such situation the evangelisation carried out by the Byzantine missionaries in Slavic language was treated as heresy by the German and Italian clergymen. Constantine and Methodius came to Rome at the end of 867 at the invitation of the pope Nicholas I (858-867). However, the pope died on 13th November 867 and did not see the missionaries. Therefore, they were received by his successor, Hadrian II (867-872)[5]. The new pope, thankful for the relics of St Clement brought by the missionaries became interested in the evangelisation of the Slavs and accepted the Slavic liturgy. Hadrian II ordered the church services to be carried out in Slavic in the most

3. Żywoty Konstantyna i Metodego, pp. 106, 107.

4. Josef Cibulka claims that the request was issued to the Constantinople in 863 and the arrival of Cyril and Methodius to the Moravia was not until the beginning of June 864 . J. Cibulka, *Początki chrześcijaństwa na Morawach*, translated by M. Erhardt i C. Piernikarski, Warszawa 1967, p. 148. O sytuacji wyznaniowej i politycznej w Wielkich Morawach cf.: H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, Warszawa 1970, pp. 358-363.

5. cf. The so called Italian legend published by P. Megvaert i P. Deves in „Analecta Bollandiana", issue no. 73, 1955, pp. 375-461.

important Roman churches and ordained Constantine's disciples. Methodius[6] was certainly among the newly ordained clergymen. During his stay in Rome Constantine entered one of the Greek monasteries and took the monastic name Cyril. In the period of the greatest triumph of the Slavic liturgy in Rome, on 14th February 869 the Greek monk died unexpectedly and was buried in the Basilica of Saint Clement in Rome.

The death of Cyril was a massive blow for the Slavic mission. The main initiator of the achievements to date left. Methodius had to carry the major burden of the continuation of missionary activities among the Slavs. Methodius put himself at the disposal of the Holy See which referred him with the mission to Pannonia. Owing to the endeavours of the Pannonian prince Kocel' (833-874) the metropolitan diocese in Sirmium (contemporary Syrmia) was reactivated. The pope named Methodius, who came to Pannonia at the beginning of 870, archbishop of Sirmium. The successes of his mission became universally known. The hierarchy of the Church of Salzburg acted against the apostle of the Slavs and condemned Methodius' activity at the synod in Regensburg followed by his imprisonment in one of the German monasteries at the beginning of 871. Pope John VIII (872-882) having been informed by Kocel' of the incarceration of the Greek bishop demanded his release under the threat of anathema to the Bavarian episcopate. As a result of the papal intervention, Methodius was released in 873. and recommenced his missionary activity in the area of the Great Moravia[7]. The arrival of Methodius to the Great Moravia coincided with the separation of this country from the monarchy of East Francia. The prince Svatopluk (870-894), who was formerly a vigorous opponent of the Slavic mission, became its unsung supporter in a new political situation. During his reign the Great Moravia had gone through the period of immense development. The Moravia, Slovakia, Bohemia region, the areas by the upper Tisza as well as the lands inhabited by the tribe of Vistulans and Lusatian Sorbs all created Svatopluk's state. Together with territorial development of the state the feudal relations as well as the system of fortified settlements began to shape. In the lands of the Great Moravia the first early urban settlements were raised, brick rotundas of the Slavonic rite were erected, furthermore the economy and culture developed[8].

Svatopluk was ready to support Methodius, as he personified the symbol of the independence of the Moravian Church. Svatopluk's support given to Methodius did not last long. The Moravian prince who strove to capture the lower Pannonia had to cooperate with Salzburgian clergy who possessed unlimited power in the lands of prince Kocel'[9]. Ultimately, having political benefits in mind, the Moravian ruler decided to

6. Żywoty Konstantyna i Metodego, pp. 84, 85. The clergymen were ordained by the bishop of Ostia Antica, cardinal Gauderich. J. Cibulka, *Początki chrześcijaństwa na Morawach*, p. 165.

7. *Magnae Moraviae fontes historici*, vol. III, Pragae – Brunae 1969, pp. 167-170; J. Leśny, *Konstanty i Metody*, pp. 58-62.

8. H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 477-479; L. E. Havlik, *Morava v 9-10 stoleti*, Praha 1978; G. Labuda, *Kraków biskupi przed rokiem 1000. Przyczynek do dyskusji nad dziejami misji metodiańskiej w Polsce*, „Studia Historyczne", R. XXVII, 1984, z. 3 (106), pp. 378-380; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* p. 31.

9. Prince Kocel' was allied with Frankish rulers. Cf.: F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome an IX-e siécle*, Paris 1926, pp. 226, 227.

collaborate with Latin clergy that represented the interests of Salzburg. The wavering position of the Holy See and indecisiveness of the pope John VIII towards the Slavic liturgy in Moravia had influence on such decision. The pope by sending Methodius to Moravia in 873 forbade him to celebrate the service in Slavic and allowed only for the liturgy in Greek and Latin. On the other hand, Rome sanctioned liturgy in Slavic. The indecisive standpoint of the pope was probably dictated by the accusations of heresy against Methodius issued by his objectors. The opponents of the Greek ruler accused him of obeying the filioque formula according to the doctrine established at ecumenical councils determined by St John of Damascus. As early as in the 9th century, the Latin Church was in favour of origin of the Holy Spirit from the Father and Son. The case of filioque was found irrelevant in Rome, as nobody treated it as a violation of the dogma of faith. The Holy See did not accept the origin of the Holy Spirit from the Father and Son as dogma until 1014. In 879 pope John VIII called Methodius to Rome and demanded personal explanation of his activity. Under the influence of the clarifications the pope exonerated the bishop Methodius and in June 880 issued a bull sanctioning his activity.

The papal bull constituted the highest recognition of the activity of Cyril and Methodius. The pope conferred the rank of archbishop of Moravia on Methodius, appointed two of his suffragans and allowed them to disseminate the liturgy in Slavic language on all Slavic lands. The protégé of Svatopluk, a German cleric Wiching with the title of the bishop of Nitra became one of Methodius' curates. The pope ordered Wiching to obey Methodius as archbishop. John VIII asked Svatopluk to send one more candidate for the post of bishop to be ordained, so that archbishop Methodius would consecrate the rulers with the help of his curates. The following paragraphs of the bull were most significant for the development of Methodian mission: " We also order that all priests, deans or clergy of all rites, or the Slavs, or people of any different nationality who inhabit your lands [Svatopluk's – A.M.] were subject to and fully obey the named brother and your archbishop, and would not do anything without his knowledge. (…) We rightly approve the Slavic letters devised by Constantine the Philosopher, that by their means God may be truly praised. We also direct that the words and acts of our Lord Jesus Christ (i.e. the Gospel) be explained in that language"[10]. Having gained the support of pope John VIII Methodius returned to Moravia and from there, he eventually set off to Constantinople in 881.

The relations between Rome and Constantinople could be described as decent. The patriarch Photios and emperor Basil I (867-886) sought to have good relations with the pope. In such situation bishop Methodius was received at Bosphorus with great respect. The Byzantine Orthodox Church supported the evangelization of the Slavs in their mother tongue. The support of the patriarch and emperor Basil I raised the authority of Methodius in the view of Moravian prince. The missionary from Byzantium despite the opposition of German clergy could continue his activity in the area of the

10. *Magnae Moraviae fontes historici*, vol. III, pp. 197-208; T. Lehr-Spławiński, *Konstantyn i Metody.* Supplemented and foreworded by F. Sławski, Warszawa 1967, pp. 117-131; H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 373-375.

Great Moravia and Pannonia. The last years of his missionary work (883-885) the ruler concentrated on the transliteration of liturgical texts. The translation of the Holy Bible made by bishop Methodius was a great event, as neither of the East European countries was in possession of the fully translated text of the Gospel in their mother tongue[11]. Methodius died on 6th April 885; however, his evangelistic mission in Slavic was continued by his disciples.

Shortly before his death Methodius appointed his disciple Gorazd for the office of archbishop of Moravia. The bishop claimed that the local superior should find support of Svatopluk and German clergy. The events went in a different direction. Wiching used the death of Methodius to present to the new pope Stephen V (885-891) accusations against the Slavic clergy. The German bishop accused him of heresy and disobedience to the Holy See. The pope, influenced by the false accusations forbade using Slavic liturgy and sent his legacies to the Great Moravia in order to familiarize with the situation on the spot[12]. Unfortunately, the papal legacies came too late. Wiching, with the help of Svatopluk removed the Moravian archbishop Gorazd from his office and banished the disciples of Cyril and Methodius. The inspiring role of Svatopluk in the process was not questioned. The prince feared that the Slavic liturgy would cause the ideological resonance between the Great Moravia and the Francia with Bavarian Church. Another reason for the battle of the German clergy with the Slavic liturgy was a compulsory abandonment of Pannonia by the archbishop of Salzburg, Riphald, as facing the competitiveness of the Slavic liturgy the congregation rejected Latin services[13]. The German clergy was afraid of a similar attitude of the inhabitants of the Great Moravia.

The successor of Svatopluk, Mojmir II (894-907) aspired to rebuild an independent ecclesiastic Moravian province. At his request, the legacies of pope John IX (889-900) ordained the Moravian metropolitan bishop and three of his suffragans. It is highly probable that despite the protests of Bavarian clergy, Gorazd became the metropolitan bishop. The Moravian ecclesiastic province with Slavic liturgy restored before 900 survived only just several years. The Great Moravia internally contradicted and surrounded by hostile neighbours, collapsed as a result of a Hungarian raid in 906. The Hungarian invasion and domination of German clergy caused the flight of the disciples of Methodius from the Great Moravia to the territory of the Balkan countries, Bohemia state and Poland.

The disciples of Methodius at about 925 carried out missionary activity in the area of Dalmatia and Croatia, Serbia and Bosnia. Many of them found refuge in the area of the contemporary Bulgarian state. Among them was Constantine called the Younger, the future Bulgarian bishop in Preslav, Clement and Naum. In Ohrid Clement set up a monastery of St Pantelejmon and created a missionary centre for the whole area

11. Żywoty Konstantyna i Metodego, p. 118; O. Narbutt, *Historia i typologia ksiąg liturgicznych bizantyjsko-słowiańskich*, Warszawa 1979, p. 15.

12. *Magnae Moraviae fontes historici*, vol. III, pp. 217, 218.

13. J. Cibulka, *Początki chrześcijaństwa na Morawach*, p. 132; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* pp. 32-33.

of Macedonia. His work was continued by Nahum who came from Pliska, the new capital of Bulgarian state. They both contributed to the development of culture and Cyrillic education[14]. The Cyril-Methodius tradition in Bohemia state had a special value in the analysis of the beginning of Christianity on Polish lands.

The legacy of Cyril and Methodius in Bohemia state did not find numerous publications. Bohemia state as a closest neighbour of Moravia was under the influence of its cultural and political influence. Surely, the missions of the disciples of Methodius reached the Bohemia state and after 885 . many of them found refuge in these lands. Historian Cosmas mentions the baptism of the Bohemia prince Bořivoj (894). The historian calls him the first of the Bohemia princes baptised by 'the reverend Methodius the bishop of the Moravia in the age of emperor Arnulf and the king of the Moravia Svatopluk"[15]. Together with Bořivoj, his wife Lyudmila and the court were baptised. Thus, the process of evangelisation of the lands of Vltava was commenced. The first temple of St Clement relating with its style to the Moravian rotundas was erected in Left Hradec nearby Prague. Bořivoj's baptism triggered an uprising among his pagan surroundings. The prince was forced to seek refuge in Moravia and only after getting help from Svatopluk he managed to regain the throne by Vltava. There, he founded a second temple devoted to the Theotokos and placed the Methodian clergy. After his death (899) the Bohemia state went under the rule of Svatopluk and thereafter they become subordinated to the German state (The Kingdom of East Francia). This fact did not foster the development of Slavic liturgy. After the collapse of the Moravia and the dissolution of East Francia, Vratislaus I became the ruler of the Bohemia state. During his reign the Moravia, Silesia and the land of Vistulans were included in the borders of the country. His successor, Vaclav I (921-929) fostered the development of the Latin Christianity. Despite such tendencies, there exist known facts acknowledging the knowledge of the Slavic writing among the first Přemyslids. The Slavic texts and the tradition of Methodian liturgy were maintained in the Bohemia state until 12th century[16].

*

The proximity of the Polish lands and the Great Moravia and later with the Christianised Rus and Bohemia state must have had great impact on the shape of their faith. The Christianisation of the Polish lands commenced during the reign of the Moravian prince Svatopluk. In Polish historiography this issue was broadly presented. The entire literature focusing on this subject matter can be divided into the adherents and opponents of the notion regarding the presence of Methodian mission in Poland[17]. The

14. More cf.: J. Leśny, *Konstanty i Metody*, pp. 75-119.

15. *Kosmasa Kronika Bohemiaów*, vol. I, chapter. 10, translated, introduction and commentaries compiled by M. Wojciechowska, Warszawa 1968, p. 109; H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 414-419.

16. J. Leśny, *Konstanty i Metody*, pp. 102-109.

17. For the presence of the Slavonic rite at the lands, among others were.: K. Potkański, *Kraków przed Piastami*, „Rozprawy Akademii Umiejętności Wydziału Historyczno-Filozoficznego", vol. XXXV, Kraków 1898, pp. 161-170; idem, *Lechici – Polanie – Polska. Wybór pism*, Warszawa 1965; J. Widajewicz, *Państwo Wiślan*, Kraków 1947; idem, *Prohor i Prokul, najdawniejsi biskupi krakow-*

newest publications, taking into account the archaeological discoveries acknowledge the presence of the Slavonic rite in the Polish lands before and after 966. Owing to the fact that the literature up to date devoted to the Slavonic rite scrupulously raised numerous controversial aspects, in my dissertations I shall not come back to them but rather focus on discussing the history of the Methodian mission in Poland. Knowingly, I shall neglect the presentation of the over a century-old discussion of historians regarding the functioning of the Slavonic rite in Poland. I am aware of the fact that the presented reconstruction of the history of Methodian liturgy is purely hypothetical in numerous instances; however, the lack of sources does not allow for a thorough clarification of the problem matter. It should be noted that the arguments raised against the presence of the Slavonic rite are based on the same source base as the one used by the adherents of the notion that the evangelisation process of Lesser Poland and Silesia was started when Methodius was still alive. Despite numerous doubts as far as the interpretation of sources and historical facts I am convinced that the Slavic liturgy functioned at the Polish lands before the official Christianisation of the country. Touching upon the named problem matter in this dissertation stems from the fact that the Orthodox Church in the Republic of Poland referred to the Cyril-Methodian tradition and its seizure of the whole liturgical and cultural wealth.

In the post-war years the discussion of the existence of Slavic ecclesiastical province was commenced by Jerzy Umiński who analysed the record of Gallus Anonymus of

scy, „Nasza Przeszłość", no 4 (1948), pp. 17-32; J. Umiński, *Obrządek słowiański w Polsce IX-XI wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego*, „Roczniki Humanistyczne KUL", R. IV (1953), z. 4, Lublin 1954; K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, Rome 1961; H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 472-515; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, pp. 365-421; A. Naumow, *Pasterze wiernych Słowian*, Kraków 1985, pp. 8-12; J. Leśny, *Konstanty i Metody*, pp. 28-38; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański w dawnej Polsce*, parts 1-3, Warszawa 1989; *Chrześcijaństwo w Polsce*, pod red. J. Kłoczowskiego, Lublin 1992, pp. 23-27; F. Kmietowicz, *Kiedy Kraków był „Trzecim Rzymem"*, Białystok 1994; S. Szczur, *Misja cyrylo-metodiańska w świetle najnowszych badań*, [w:] *Chrystianizacja Polski południowej. Materiały z sesji naukowej odbytej 29 czerwca 1993 roku*, Kraków 1994, pp. 7-23; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, Kraków 1996, pp. 417-445; R. Żerelik, *Obrządek słowiański w południowej Polsce*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i zdrój doświadczenia*, pod red. K. Leśniewskiego i J. Leśniewskiej, Lublin 1999, pp. 439-447; M. Bendza, *Chrystianizacja ziem Polski*, [w:] *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajach sąsiednich*, Białystok 2000, pp. 68-89; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* pp. 34-54. A completely different stance on the presence of the Slavonic rite at the Polish lands was presented by: K. Buczek, *Pierwsze biskupstwa polskie*, „Kwartalnik Historyczny", vol. LII, Warszawa 1938; W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, issue 3, Poznań 1962, pp. 158-161; T. Lehr-Spławiński, *Czy są ślady istnienia liturgii cyrylo-metodiańskiej w dawnej Polsce*, [w:] *Od piętnastu wieków. Szkice z pradziejów i dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1961, pp. 43-47; T. Silnicki, *Początki organizacji Kościoła w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, [w:] *Początki państwa polskiego. Księga Tysiąclecia*, pod red. K. Tymienieckiego, vol. I, Poznań 1962; J. Dowiat, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce do połowy XV w.*, Warszawa 1968; *Historia Kościoła w Polsce*, pod red. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, Poznań – Warszawa 1974; W. Korba, *Czy Kraków był metropolią kościelną w połowie XI wieku?*, [w:] *Ars Historica*, Poznań 1976, pp. 321-340; G. Labuda, *Kraków biskupi przed rokiem 1000*, „Studia Historyczne", R. XXVII, 1984, z. 3 (106), pp. 371-412; idem, *Zagadka zaginionej metropolii w Polsce za czasów Bolesława Chrobrego*, [w:] tegoż, *Studia nad początkami państwa polskiego*, vol. II, Poznań 1988, pp. 527-548.

two ecclesiastical provinces[18]. J. Umiński placed the capital of the province in Cracow with the Cracovian bishops up till Sula (1037) at the head of. The thesis was further developed by Henryk Paszkiewicz, Karolina Lanckorońska, Jerzy Klinger and Zbigniew Dobrzyński. Thus, the created concept proved the creation of the Methodian bishopric in Cracow after the banishment of the Slavonic rite clergy from Moravia. According to the conception, the disciple of Methodius Gorazd escaped from Poland and moved the seat of the Moravian bishopric to Cracow and, thus the capital of the state of Vistulans would become, in a certain way, the continuation of the Methodian ecclesiastic province[19]. In the times of Boleslaw Chrobry (the Valiant) (992-1025) in Cracow, there existed a Slavic cathedral of St Michael next to the new Latin cathedral. The words of the chronicler Vincent Kadlubek informing of the fact that bishop Stanislav died *inter infulas* – between the two cathedrals are clearer in such circumstances[20]. K. Lanckorońska treats the bishoprics in Sandomierz and Wiślica as suffragans of Cracow. According to this concept, after the year 1000 Boleslaw Chrobry limited the activity of the Slavic clergy and Casimir the Restorer (Kazimierz Odnowiciel) (1034-1058) ordered the Cracovian bishop Aaron Latinization of the Methodian rite. The reactivated Slavonic rite was eliminated by Boleslaw the Generous (1058-1079) after the king had been banished from the country. The presented notions constitute only a hypothetical version based on the premise that the Slavonic rite functioned in the country of the first Piast dynasty. Not all presented facts should be treated as credible. However, the doubts do not give the reason for the negation of the presence of the Slavonic rite in Poland. Analysing the stipulations of historiography devoted to the Slavic liturgy one may present a probable version of its development and fall.

*

The beginnings of the Methodian mission should be connected with the expansion of the Great Moravian state over the land of Vistulans. The prerequisite for the possibility of carrying out such a mission was the support of the secular authorities. Favourable circumstances for the mission came up after the return of Methodius to Moravia from the imprisonment in Swabia in summer 873. Svatopluk wanting to weaken the influence of the German clergy after the war between Moravia and Germany supported the Methodius' activity. According to the *Life of Saint:* "since that day the word of God started to spread over all cities and pagans (started to) believe in the true God, shedding all their mistakes. A fortiori, the Moravia began to broaden its borders in all directions and defeat all its enemies as even they persistently account for that fact"[21]. The account of the commencement of expansion of Moravia after the return

18. J. Umiński, *Obrządek słowiański w Polsce IX-XI wieku*, pp. 1-44.

19. K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, pp. 18-28; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, pp. 374-380; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 1, p. 36; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 417-445; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* pp. 35-36.

20. *Monumenta Poloniae Historica* (thereafter: *MPH*), vol. II, Warszawa 1952, p. 296.

21. Żywoty Konstantyna i Metodego, p. 113.

of Methodius is unquestionable. *The Life of Methodius* was arranged chronologically; consequently the expedition of prince Svatopluk against the Vistulans took place in 875. According to the source, the preliminary offensive role was credited to the price of the Vistulans, who persecuted Christians. "He [Methodius] also possessed prophetic abilities, as many of his predictions come true and one or two of which we shall recount. The pagan prince, of great strength, sitting by Vistula, railed heavily against the Christians and did them wrong. Hence, he ordered a messenger to pass on these words: «It shall be wiser for you, son, to accept christening from your own will at your lands rather than be forced to do so in captivity at foreign ground and you shall remind me». And so it happened"[22]. The source acknowledges directly that Svatopluk's retaliatory expedition was successful. As a result, the prince of the Vistulans was deprived of the throne and his principality was incorporated into Moravia. The prince of the Vistulans could have also kept his throne as a ruler independent of Svatopluk. No matter what form of dependency of the Vistulans from the people of Moravia was established, Svatopluk's expedition opened up the lands north of Carpathian Mountains for evangelisation. Hence, the subsequent expeditions of the Moravian prince broadened the influence of the Slavonic rite on the Bohemia lands (the baptism of prince Borivoj – 884 .) and Opole Silesia.

The Life of Methodius mentioned the occupation of these lands right after the conquest of the land of Vistulans. "Some other time, when Svatopluk battled against the pagans with no success and the combat prolonging, [Methodius] at the nearest Mass, that is the service [praising] St Peter, sent to him the following words: If you pledge that you shall spend the day of St Peter with your warrior at my place [in church], I trust God shall hand them over to you in no time. And so it happened"[23]. The dependence of Silesia towards the Moravia could have taken place after the conflict with Bulgaria had ended (882) and subordination of the Bohemia state (883). The reign of Svatopluk over the land of Vistulans and Silesia is documented in historical sources. The range of the Moravian bishopric that would reach the river Bug and Styr in the North has been established on their basis[24]. The document mapping out the border of the bishopric of Prague issued by the emperor Henry IV (1084-1106) in 1086 became the base for outlining such influence of the Moravian state. According to the document, the bishopric of Prague encompassing the former Moravian lands reached the river Bug and Styr. The document was meant to confirm the Bohemia claims to the Polish lands under the rule of Boleslaw the Bold. Even though their source was deemed a forgery and cannot constitute the proof for the Moravian expansion reaching the river Bug, it directly confirms that the Bohemia inherited the Moravian succession at the Polish lands[25].

22. Ibidem, p. 114.

23. Ibidem, p. 115; H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, p. 476, 477. Cf: J. Vašica, *Slovanska liturgie sv. Petra*, „Byzantinoslavica", vol. VIII, 1939-1946, pp. 1-54.

24. J. Widajewicz, *Państwo Wiślan*, p. 55; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* p. 37.

25. T. Wasilewski, *Wiślicka dynastia*, pp. 23-32; H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 477-493.

Cracow entered the system of the Great Moravian state and later on the Bohemia one. The central role of the capital Cracow in the state of the Vistulans does not arouse controversies. There arises a question of the presence of the temples with the Slavonic rite and the time of establishing the bishopric of Cracow in its area. Each attempt of answering that question shall present a construction solely based on presumptions and not stemming from a deep analysis of historical sources. The suggestions of Józef Widajewicz regarding the establishment of the bishopric of Cracow in 900 find no grounds[26]. The bishopric would not be established without the consent of the prince of Cracow and Moravian one. The policy of the German clergy and the Hungarian invasion shattered all attempts of establishing the Slavonic dominion. After the collapse of the Great Moravian state a large number of Methodian clergy emigrated from Moravia to the Polish lands. Even in Bohemia, after the Latin liturgy dominion (906) the Slavonic rite was maintained in certain monasteries until the end of the 14th century. Therefore, not determining its form, the Methodian liturgy could be continued in the area of the Lesser Poland[27], all the more so because there was no interest of the Latin mission in the matters of the land of the Vistulans. The Bulgarian centres with the disciple of Methodius, Gorazd were interested in the Slavic mission. K. Lanckorońska even proves that after the abandonment of the disciples of Methodius from Moravia the Slavonic ecclesiastical province was moved to Cracow and as a result two metropolitan bishops used to stay in the town during the reign of Boleslaw Chrobry (the Valiant). These suggestions were based on historiographical combinations rather than on the content of historical sources.

The most credible conception on the date of the establishment of the Slavic bishopric in Cracow has been presented by an outstanding Polish mediaevalist Henryk Łowmiański. According to the scholar, the establishment of the Slavic bishopric took place in the middle of the 10th century (before the year 972). The introduction of the bishop to Wawel occurred after the establishment of the Latin missionary bishopric in Poznan, that is in 968 Cracow used to compete with Gniezno on the Polish lands as an organisational-state centre and it was incorporated into Poland only at the end of the reign of Mieszko I (960-992). The land of the Vistulans benefited from the political and church support on the part of the Bohemia state. The mission of bishop Jordan, limited to the state of Polans did not encompass Cracow as the named area was subdued to the Bulgarian patriarchate. The patriarchate during the Rus-Byzantine war was not interested in broadening its influences and establishing the Slavic archbishopric in Cracow. The establishment of the bishopric of Cracow had to take place before 970 as in that year the Bohemia prince, Boleslaw I obtained the papal approval for the establishment of the bishopric of Prague. The bishopric of Prague made claims to the Southern areas of Polish lands[28]. It is possible that a second bishopric could be

26. J. Widajewicz, *Państwo Wiślan*, p. 72.

27. K. Budzyk, *Szkice i materiały do dziejów literatury staropolskiej*, Warszawa 1955, s. 13-17; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, cz. 1, s. 31-41.

28. H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 513, 514.

established in Wiślica, Sandomierz, Przemyśl, Wrocław or Smogorzow[29], as in the Ruthenian relations on the activity of bishop Adalbert one can find the records made in plural that he fought "the Slavic bishops."

The historical relations and archaeological sources confirm the development of the Slavonic rite in the area of Cracow and the Southern Polish lands in the second half of the 10th century. The bishopric of Cracow was liable to the jurisdiction of Bulgarian patriarchate, and after its abolition in 972 most probably the one of Constantinople. The establishment of the Slavic hierarchy by the Vistula River suggests the existence of close relationships between Cracow and Bulgaria. The cult of St Michael, to whom the first cathedral in Cracow was dedicated to, was exceptionally popular in Byzantium and Bulgaria. The economic contacts of the Lesser Poland with Bulgaria strengthened the infiltration of Eastern Christianity into the Polish lands. It does not seem, however, that the bishopric of Cracow would constitute the continuation of the Methodian ecclesiastical province since Constantine Porphyrogenitus considered the Croat areas [Lesser Poland] pagan[30]. It is possible that the Bulgarian interest in Cracow was resulting from the presence of the disciples of Methodius on the Polish lands and the continuation of his missionary activity by Gorazd. Although Gorazd was on his own in the area of Bulgaria, he supported the activity of the Slavic clergy on the Polish lands[31].

The forged bulla of pope John XII (955-964) directed to the Bohemia prince Boleslaw I (929-971) with regards to the establishment of the bishopric of Prague indirectly confirms such submission. The bull, despite being forged has a historic background. The document enumerates the papal appeal to Boleslaw I so that he would not appoint a clergyman belonging to a Bulgarian or Ruthenian rite ("sect")[32].

The historical literature broadly analyses the matter of the Christening of Mieszko I. This act, so important for the country is known only from skimpy texts contained in the *Chronicle* of Gallus Anonymus and the *Chronicle* of Thietmar. In the *Chronicle* of Thietmar one can find an information that the "faithful follower of Christ [princes Dobrawa – A. M.] seeing her husband submerged in various pagan mistakes wondered of a way they could reunite in faith"[33]. What is interesting in this section of the *Chronicle* is the fact that Mieszko was not called a pagan but "submerged in various pagan mistakes." The princess instead of converting her husband to Christianity ponders of a way to "reunite in faith." It seems less than probable that at that time Dobrawa would marry a pagan. The hypothesis that was raised numerous times claiming that Mieszko was Christian before the marriage with Dobrawa; however, of a different rite from his

29. K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, pp. 46-48; I. i J. Kramarkowie, *U źródeł archeologii*, Wrocław 1972, pp. 180-184; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 425, 426.

30. H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. II, pp. 166-171.

31. K. Lanckorońska claims that the bishopric of Cracow was estabished by Gorazd and was the continuation of the Methodian ecclesiastical province, cf.: K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, pp. 18-20; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* p. 39.

32. H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 509, 510.

33. *Kronika* Thietmara, translated by M. Jedlicki, Poznań 1953, p. 220.

wife should be reconsidered. The German chronicler does not give any circumstances of the Christening of the Polish king. The first lines of the *Rocznik Krasińskich* (Krasińscy's Annal) inform us that „Myeschko per Cirulum et Methodium baptizatur et per Adalbertum confirmatur" ("Mieszko was Christened by Cyril and Methodius and confirmed by Adalbert"). The record of Mieszko's I Christening by Cyril and Methodius and his confirmation by Adalbert is only seemingly irrational. This source should be interpreted as a tale of two different religion traditions. According to such interpretation Mieszko I was Christened in the Methodian rite and confirmed in Latin by bishop Adalbert. The above mentioned hypothesis is partially confirmed by Gallus Anonymus who stated that Mieszko being blind at birth regained his sight during his First Haircut[34]. The ceremony is called a pagan ritual by the chronicler. The Christening of Mieszko I, as incomprehensible to the chronicler finds its analogy in the Eastern Church. Christening is described in the Greek Church as "photismos" meaning "to regain one's sight". Similarly, the ritual of the First Haircut did not have to be pagan. In the Eastern rite of Christening the First Haircut are its permanent element[35]. The results of the archaeological studies around the area of the Poznan cathedral confirm these speculations. The three discovered baptismal fonts, the wall separating the nave from the chancel on the pattern of the Easter iconostasis as well as two annexes by the apse on the pattern of the Byzantine "prothesis" and the room called "diaconicon" all confirm the Eastern character of the oldest Christian cult centre in the area of Poznan[36]. As resulting from the above, it is most probable that Mieszko I was at first Christened in the Slavonic rite and he accepted the Latin ritual after he married the Bohemia princess Dobrawa and the arrival of bishop Jordan. It is unquestionable that once Mieszko accepted the Latin rite, the problem of regulating the mutual relation between the two rites came up. The projects of the organisation of Church in Poland must have been drawn up during the life of Mieszko I.

The foundation of the ecclesiastical province in the Slavonic rite in Poland was a difficult task. No wonder, Mieszko I in his future projects had to strive to make close contacts with the pope. The genesis of the submission of the land of Piasts under the direct command of the Holy See (*Dagome iudex)* [37] may be found in that fact. Gallus Anonymus accurately noticed that Boleslaw "treated the honour of the Church and the interest of [his own – A. M.] country with greatest care." The ecclesiastical province of the Slavonic rite originated from the religious and state needs. Apart from its missionary activity, the political aims as important as the conversion to Christianity

34. Gall Anonim, *Kronika polska*, translated by R. Grodecki, Kraków 1923, p. 69.

35. Other arguments in favour of the Christening of Mieszko I in the Slavonic rite were mentioned by: J. Klinger, *O istocie prawosławia*, s. 380-384 i Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 1, pp. 42-68.

36. K. Józefowiczówna, *Z badań nad architekturą przedromańską i romańską w Poznaniu*, Wrocław 1963, pp. 39-42, 56; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, pp. 384-386; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* p. 40.

37. G. Labuda, *Znaczenie prawnopolityczne dokumentu ,,Dagome iudex"*, „Nasza Przeszłość", IV, 1948, pp. 36-39; S. Kętrzyński, *W sprawie pierwszych biskupstw polskich*, „Przegląd Historyczny", R. XXXIX, 1949, p. 57; idem, *Dagome iudex*, „Przegląd Historyczny", R. XLI, 1950, pp. 150, 151.

by Volodymyr the Great (980-1015) were deeply hidden. There is a close interrelation between these events. The ecclesiastical province of Kiev was founded in about 988, however, the Mieszko's document *Dagome iudex* was written in the years 988-922. Most probably, a missionary bishopric of the Greek Church that could threat the interests of Poland was established in 922 in Volodymyr Volynsky. The Polish ecclesiastical province of a Slavonic rite received its final shape after 992[38] as a result of the foundation of the Latin archbishopric in Gniezno. It is difficult to assume that Rome would recognize its priority to the ecclesiastical province of Gniezno. Thus, both ecclesiastic organisations came to life simultaneously or nearly at the same time. However, it is unknown whether a partition of the state's territory between the two ecclesiastical provinces took place. Vincent Kadlubek points out that both ecclesiastical provinces were treated as "twin" ones[39]. It does not mean, however that both ecclesiastical units had an equal legal status.

The sources do not include data that would unequivocally point the seat of the Slavic bishoprics. One can only presume what area laid under the Slavic ecclesiastical province. The Slavic ecclesiastical province could encompass the areas of Sandomierz, Przemyśl, Halyč, Lublin and even the lands of Buzhans, regained by Boleslaw Chrobry (the Valliant) in 1018 . The territorial status of Polish Slavic ecclesiastical province underwent constant changes depending on the scope of the missionary work of clergy and the influence of the state of Piasts in the East. The seat of the province should be searched for in the Southern part of the Polish lands which used to belong to the Great Moravia. The political situation of the land of Cracow after the collapse of the Great Moravian state, its adhesion to Bohemia state in the second half of the 10th century and regaining Cracow by Mieszko I at the dawn of his reign had a significant influence on the future developments. Most scholars claim that Cracow was the seat of the Slavic ecclesiastical province. However, a different town of as strong political position as Cracow and belonging to the Great Moravia could be the seat of the ecclesiastical province. The most plausible town to act as one could have been Sandomierz[40]. Gallus, enumerating *sedes regni principals* treated Sandomierz equally to Cracow, Wrocław and Płock[41]. However, there are numerous facts indicating that the Slavic ecclesiastical province had its seat in Cracow. Sandomierz could only constitute the seat of the Slavic bishopric. In the autograph of *Annalia* by Jan Długosz (Johannes Longinus) under the year 1030 . one can find the information of the death of the bishop of Sandomierz, the name of whom was removed. K. Lanckorońska

38. Gallus stipulated that the establishment of both ecclesiastical provinces had been the work of Boleslaw Chrobry (the Valliant) who started his reign in 992 ., H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 422, 423.

39. „qui [Boleslaus] (...) tam adulta fovit tenerit udine, ut geminam metropolim instituerit, ut debitas suffraganeorum dioceses utrique deputaverit, ipsarumque dioecesium distinctiones certis limitibus insculpserit", *MPH*, vol. II, p. 276.

40. S. Kętrzyński, *O zaginionej metropolii czasów Bolesława Chrobrego*, „Prace Instytutu Historii Uniwersytetu Warszawskiego", vol. I, Warszawa 1947, pp. 16, 17, 20; A. Buko, *Początki Sandomierza*, Warszawa 1998, p. 64-68.

41. *MPH*, vol. II, pp. 75, 83.

and J. Klinger connect the aforementioned fact with the note in *Rocznik Krakowski* that mentions bishop Roman deceased in the same year together with another bishop Lambert. According to the scholars, the scraped out name could be read as Roman[42].

Facts and historical sources argue for such hypothetical reconstruction of the establishment of the Eastern rite bishoprics. The sources kept the information of the fact that during the reign if Boleslaw Chrobry two ecclesiastical provinces used to exist in Poland. S. Kętrzyński[43] devoted a special study to the named fact and F. Dvornik[44] acknowledged his stipulations. The oldest Polish chronicle of Gallus Anonymus dated at the beginning of the 12th century states that: "suo tempore [of Boleslaw Chrobry – *A. M.*] Polonia duos metropolitanos cum suis suffraganeis continebat"[45]. What Gallus stated was acknowledged by Vincent Kadlubek who stipulated that in the times of Boleslaw Chrobry "adhuc tenellas fidei primitias, adhuc in cunis vagientem ecciesiam tam tenero amplexu, tam adulta fovit teneritudine, ut geminam metropolim instituerit"[46]. On the other hand, in the *Rocznik kapitulny krakowski* one can find two notes: "1027. Ypolitus archiepiscopus obiit, Bossuta successit", "1028. Stephanus archiepiscopus obiit"[47]. In the years presented via the annual neither archbishop Hipolit nor Stefan were seated in any of the known archbishop capitals. Such archbishops could only be in Poland, especially when "Bossuta" in Polish means "Bożęta"[48]. It is hard to image that within the dozen or so months a threefold change at the archbishop capital in Gniezno would take place and that there would be enough time for two full *sedis vacans* and the beginning of the third one. In addition, there might have not been enough time to designate two successors of archbishop Hipolit, to ordain them and let alone the time to rule. The above mentioned information becomes clearer when we presuppose that one of the notes relates to the cathedral in Gniezno and the other one – to another, functioning at that time in Poland.

One of the evidence for the existence of the Slavonic rite cathedral was the sound of the names of first two bishops of Cracow. The information is derived from the *Katalog biskupów krakowskich (The Catalogue of the Bishops of Cracow).* The credibility of the *Katalog* is undeniable. The oldest of them is kept in the copy from the 13th century; however it was drafted on the basis of later records. Before the foundation of the Latin bishopric in Cracow (1000) a Slavonic rite bishop Prochor (Prohorius, Prochoros) used to reside in the town. The second one in the catalogue of the bishops of Cracow

42. W. Semkowicz-Zarembina, *Powstanie i dzieje autografii Annaliów Jana Długosza*, Kraków 1952; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, pp. 390, 391; P. Dymel, *Tradycja rękopiśmienna Roczników Jana Długosza*, Warszawa 1992.

43. S. Kętrzyński, *O zaginionej metropolii...*, pp. 5-46; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* pp. 41-42.

44. F. Dvornik, *The Making of Central and Eastern Europe*, London 1949, pp. 198-199; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 417, 418.

45. *Galli Anonymi Cronica*, ed. C. Maleczyński, [in:] *MPH* , vol. II, p. 30.

46. Tamże, vol. II, p. 276.

47. Tamże, vol. II, pp. 294, 296.

48. *Słownik staropolskich nazw osobowych*, vol. I, z. 2, Warszawa 1966, p. 239.

was a clergyman of a German origin Prokulf (Proculphus, Proclos)[49]. There are no grounds for the affirmation of the fact that Prochor resided in Cracow in the times of Methodius or shortly after his death. A letter of the German episcopate dated 900 to the pope John IX (898-900) could not neglect the fact of the existence of the bishopric of Cracow in the area of Moravian ecclesiastical province. It seems that Prochor could have been the first ordinary of the Slavonic rite diocese of Cracow established before 970 or one of his successors before the year 1000.

Nestor gives just a partial information about the existence of the Slavonic rite in *Powieść doroczna (Primary Chronicle)*. The chronicler informed that two Greek missionary brothers and their disciples handled the mission of Christianisation that encompassed the Danube Slavs, Moravians, Bohemia, Lendians and Polans from Dnieper River. "They were in fact one Slavic nation: the Slavic peoples who reside by the Danube River and that were conquered by the Hungarians, and the Moravians, Bohemia and Polans called the Rus nowadays. It is for them that the scripture was translated in Moravia, the writing of which was called Slavic and the writing exists in Rus and among the Danube Bulgarians"[50]. The aggregated treatment of the three nations could only be possible due to their common religious traditions, but also and more importantly because of the common liturgical language – Slavic.

Yet another source – *Opowieść o piśmiennictwie słowiańskim* (*The Tale of the Slavic Literary Activity*) – represents additional excerpt devoted to the activity of St Cyril. "During the reign of emperor Michael and Irene the Orthodox the philosopher Constantine was sent do Moravia by emperor Michael, as the Moravian prince asked for the philosopher. Thence, he went there and taught the Moravians and Lendians and Bohemia and other peoples and reassured the true faith in them, and he wrote scriptures in Ruthenian language and taught them well. And since then he departed to Rome and as he became sick he put on black robes and he was given the name Cyril. Out of the sickness he died eventually. Many years later, Adalbert came to Moravia and to the Bohemia peoples and Lendians and destroyed the true faith and rejected the Ruthenian scripture. He introduced the Latin writing and faith and burned the pictures of the true faith, chopped the bishops and presbyters and banished the others"[51]. Although the source in historiography evokes numerous doubts, in the context of other documents confirms the existence of the Slavonic liturgy, the scope of which was limited in Bohemia state and Poland by bishop Adalbert.

The presented relation does not contradict with the activity of bishop Adalbert. The Latin bishop did not fight the Slavic language in liturgy but the foreign hierarchy that was kept within the borders of his jurisdiction. It seems most plausible that at the end

49. *Katalogi biskupów krakowskich*, compiled by W. Kętrzyński, [w:] *MHP*, vol. III, Warszawa 1963, pp. 313, 328; J. Widajewicz, *Prohor i Prokulf, najdawniejsi biskupi krakowscy*, „Nasza Przeszłość", R. IV, 1948, pp. 17-32; F. Dvornik, *The Making*, p. 251; K. R. Prokop, *Poczet biskupów krakowskich*, Kraków 1999, pp. 19-22.

50. *Kroniki staroruskie.* Selected, and provided the foreword and annotations: F. Sielicki, Warszawa 1987, p. 29.

51. *MHP*, vol. I, p. 90; H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, p. 506.

of the 10th century during the activity of bishop Adalbert, the hierarchy of Bulgarian or Ruthenian origin was situated on the Polish lands. The opinions regarding the role of bishop Adalbert in the development of the Latin liturgy in historiography are quite diversified. Most scholars claim that St Adalbert was not an opponent of the Methodian rite. His person is presented differently in Ruthenian sources. There is an excerpt in *Chronografia (The Chronography)* of dean Samuel which directly relates to the attitude of bishop Adalbert to the Slavonic liturgy. According to the source St Adalbert "destroyed the true faith and rejected the Ruthenian scripture. He introduced the Latin writing and faith and burned the pictures of the true faith, chopped the bishops and presbyters and banished the others and went to Prussia where he was killed, Adalbert - the Latin bishop"[52]. The transmission, found implausible by Polish historiography, encompasses numerous accusations against the Latin clergyman. In the light of the preserved sources, bishop Adalbert did not "kill" and did not "banish" the clergymen but introduced the Latin rite[53].

The Slavonic rite was undoubtedly fought by the advocates of the „trilingual heresy". The named actions were undertaken especially after the previously mentioned bulla of pope John VIII forbidding Methodius to carry out the Slavic liturgy and recommending the service in Greek or Latin. It stems out that the Latin bishops did not oppose the Greek liturgy but would rather fight against the Slavonic liturgy and rival hierarchy. There is no evidence for the activity of bishop Adalbert reaching Cracow in the area of which the cathedral of St Michael would function. It seems that analogically to the situation in Moravia after the year 885 . the secular authorities began to abolish the clergy using the Slavonic liturgy. In case of Polish lands the process took place during the reign of Boleslaw Chrobry.

The *Chronicle* of Cosmas informs of the abolishment of Slavic monks during the times of Boleslaw Chrobry. The source mentions some *persecutio christianorum* that took place in Poland in 1022. That laconic note is proven correct in *Paterikon Pieczerski* of monk Polykarp in Żywot Mojżesza Węgrzyna (The Life of Moses Węgrzyn). The saint evokes anger of Boleslaw Chrobry as he was given First Haircut by the monk arriving from Athos[54]. The prince, in the framework of consolidation of the Latin Church structures that started at the convention in Gniezno through the abolishment of monks strove to limit the influence of the Slavonic rite hierarchy. A resulting from the above, the tradition of persecution of the Slavonic rite in Rus during the times of Boleslaw Chrobry has its partial justification, though it was unjustly connected with the person of St Adalbert.

The intentions of the liquidation of the Slavonic hierarchy were not realised as the chronicler Gallus mentions that the followers of the Slavonic and Latin rite were bewailing Boleslaw Chrobry at his grave. The excerpt of the Gallus's chronicle that tells

52. *MHP*, vol. I, pp. 89, 90; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, pp. 386-388.

53. H. Łowmiański, *The Slavic Rite in Poland and St. Adalbert*, „Acta Poloniae Historica", vol. XXIV, Warszawa 1971, pp. 5-21; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* pp. 43-44.

54. *MPH*, vol. IV, Warszawa 1961, p. 815.

in the laments about the great sorrow and grief of the Polish nation because of the death of the king has an essential meaning for the confirmation of the existence of the Slavonic rite. "Tanti viri funus mecum omnis homo recole, Dives, pauper, miles, clerus, insuper agricole. Latinorum et Slavorum quotquot estis incole"[55]. The word "Latini" universally meant the followers of the Roman Church of the Latin rite. The term "Slavi" should be placed on the same religious plane. In the 16th century this term still had a religious connotation[56]. Under this term the chronicler described the followers of the Methodian rite. A different interpretation of the Gallus's *Chronicle* is given by the historians[57], who questioned the Methodian mission on the Polish lands.

A difficult to answer question remains the issue why so little information or its lack is to be found in the oldest Polish chronicles. Gallus must have had the sense of unity of the Polish state, even though he divided the nation as per the Latin and Slavonic rite. Gallus was mostly interested in the "Latin" Poland. The chronicler omitted the legends that Vincent Kadlubek writes about and connected with Cracow. He did not mention a powerful prince known from the Żywot św. Metodego (The Life of St Methodius) who was staying by the Vistula River. He did not mentioned a word of the Great Moravian reign over the territory of Poland. He placed the armed forces of Boleslaw Chrobry in Poznan, Gniezno, Włocławek and Giecz. He omitted Wrocław, Cracow, Przemyśl, Halyč and other towns. Gallus informed of a Bohemia raid in 1038/1039 over Gniezno and Poznań; he did not mention however. The plunder of Cracow and Wrocław. We get to know of this fact from Cosmas' *Chronicle.* Cracow until the end last quarter of the 11th century did not exist in the Gallus's *Chronicle.* After all, the town became the capital of the seigneurial district of Poland by the testament of Boleslaw III the Weymouth (1102-1138). On one hand Gallus dedicated his work to the Latin bishop of Cracow and on the other he showed a pregnant silence towards the "Slavic" past of Cracow[58]. Of course, with such attitude of the author it is hard to expect closer information of a Polish Slavonic ecclesiastical province. Vincent Kadlubek and Johannes Longinus had a similar attitude. The Latin clergy insisted on omitting the traditions related to Cyril and Methodius.

*

The confirmation of the existence of Christian temples in the 10th and 11th century are archaeological excavations. The remains of the Slavonic cult are to be found in Ostrów Lednicki, Cracow, Wiślica, Przemyśl and many other towns. Those centres were not under the control of the Latin Church and remained under the influence of the

55. *MPH*, vol. II, p. 39.

56. B. Paprocki, *Herby rycerstwa polskiego*, wyd. K. Turowski, Kraków 1858, p. 19.

57. W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy XII w.*, pp. 110, 113, claimed that the chronicler did not mean the difference in rites but rather in nationalities. Cf.: M. Plezia, *Kronika Gala na tle historiografii XII wieku*, „Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności", vol. XLVI, Kraków 1947, pp. 154, 155; W. Szcześniak, *Obrządek słowiański w Polsce pierwotnej rozważony w świetle dziejopisarstwa polskiego*, Warszawa 1904; T. Lehr-Spławiński, *Misja słowiańska św. Metodego a Polska*, „Rocznik Krakowski Słowiański", 1932, pp. 3-12; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* p. 46.

58. H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 425, 426.

Byzantine civilisation with Slavonic liturgy and Cyrillic writing. One of the examples is the church of the Blessed Virgin Mary (today's' Sts Felix and Adaukt) on Wawel in Cracow which with its architectural style refers to Bohemia rotundas connected with the Cyril-Methodian tradition[59]. The archaeological excavation in Ostrów Lednicki revealed a massive Christian centre from the 10th century. The found chapel on the layout of the Greek cross has an added palatium[60]. A similar rotunda with an impressive palatium – the bishop's residency from the 10th century was discovered under the chancel of the Roman-Catholic cathedral in Przemyśl[61].

There are numerous tracks of the Slavonic rite in Wiślica. A baptismal font and a church from the end of the 10th century as well as a grave chapel reflecting the non-Latin character of this centre from the 11th century was found in its area. A four graves with heads directed to the East, characteristic of the Eastern rite were found in its premises. The deceased were buried in the naves and the chancel in the Latin Church. The graves in Wiślica contain interments of high church dignitaries. On their basis Zofia Wartołowska states that Slavic bishops were buried in the chapel. The discovery of the square palatium connected with the body of the rotunda constituted the confirmation of the thesis[62]. The original Roman collegiate church in Wiślica was probably embellished with numerous wall painting in Byzantine style, similarly to the Gothic church raised later on (in the 14th century) by Casimir the Great at the same place. According to Johannes Longinus, Casimir after the erection of the church regretted that he did not build in another place. As Longinus criticises the original construction of the church we can suppose that king's dissatisfaction was caused by too many elements moved to the new temple from the old one. Bishop, Jakub Zadzik (1628-1635) visiting the church in the 17th century wrote that the "Greek" paintings covered the whole interior of the church[63].

The archaeological excavations in Wiślica are closely related to the archaeological discoveries by the Salwator's Church in the district of Zwierzyniec in Cracow. The oldest building found under the temple is Greek cross-shaped. A stone Roman

59. A. Szyszko-Bohusz, *Rotunda świętych Feliksa i Adaukta na Wawelu*, „Rocznik Krakowski", R. XVIII, Kraków 1918, p. 18; V. Mole, *Nowy pogląd na rotundę św. Feliksa i Adaukta*, „Przegląd Historii Sztuki", R. III, 1932/1933, pp. 23-30; K. Żabokrycka, *Rotunda wawelska w świetle nowych badań i odkryć archeologicznych*, „Studia do dziejów Wawelu", vol. II, Kraków 1960, pp. 335-400.

60. Ibidem, vol. II, pp. 435-440; M. Sokołowski, *Ruiny na Ostrowie jeziora w Lednicy*, Kraków 1976, pp. 103-146.

61. J. Hawrot, *Problematyka przedromańskich i romańskich rotund bałkańskich, czeskich i polskich*, „Biuletyn Historii Sztuki", R.XXIV, no. 3-4, Warszawa 1962, pp. 279-280; A. Żaki, *Palatium i rotunda*, „Z otchłani wieków", R. XXVIII, Poznań 1962, pp. 128-131; A. Kunysz, *Przemyśl w starożytności i wczesnym średniowieczu*, [w:] *Przemyśl w starożytności i średniowieczu*, pod red. A. Kunysza i F. Perkowskiego, Rzeszów 1966, p. 38.

62. Z. Wartołowska, *Osada i grób w Wiślicy w świetle badań wykopaliskowych*, [w:] *Rozprawy Zespołu Badań nad polskim średniowieczem Uniwersytetu Warszawskiego i Politechniki Warszawskiej*, Warszawa 1963, pp. 11, 18, 35.

63. J. Zathey*, O kilku przepadłych zabytkach rękopiśmiennych Biblioteki Narodowej w Warszawie*, [w:] *Studia z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1949, pp. 76, 85; F. Z. Weremiej, Śladem zaginionych ogniw, Warszawa 1977, p. 120; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* p. 47.

rotunda[64] was raised on the rubble of the rotunda from the 10th century. Similar architectural tendencies are to be found around the cathedrals of Poznań and Płock. The latter building was erected during the times of Władysław Herman (1079-1102) by his wife, Bohemia princess Judith - daughter of duke Vratislaus II (1061-1085), a known adherent of the Slavonic rite. In Plock architectural complex there is a "prothesis" and "diaconicon" in both side apsyde niches of the temple. The whole Plock rotunda was built in a shape of "trikonchos" with Byzantine "narthex" refers to similar types of buildings to be found in the Balkans[65]. The Polish rotundas were not that different of the Bohemia or Moravian ones. The presence of this type of rotundas on Polish lands can be justified by the Christianisation and belonging to The Lesser Poland and the Great Moravia.

The news of the existence of the Slavonic rite on the Polish lands in the 11th centurz is found indirectly in the written sources and the analysis of the historical events. The letter of the Swabian princess Matilda to Mieszko II (1025-1034) is one of the types of such sources. The princess wrote in the letter that the king would pray not only in his own language (Slavic) but also in Latin and Greek. "Since in your own tongue and in Latin you can praise God, you have also desired to add Greek. This book ordo Romanorum I am sending you so that there would be nothing unknown to you in celebrating God's service"[66]. The text confirms the existence of strong Greek influence during the reign of Mieszko II. The named influence appeared as early as during the reign of Boleslaw Chrobry (the Valliant) when the diplomatic connection were made with the Byzantium. The contacts with the Byzantium did not interfere with fighting off the Slavonic rite by Chrobry. On the court of the Hungarian king Stephen I there was a large group of Byzantine clergy. Therefore, the influence of the Greek Church onto the Polish lands was something natural. The Kiev ecclesiastical province adjacent to Poland was still under the jurisdiction of the Constantinople patriarchate. In Piast Poland numerous Slavic and Greek liturgical book embellished with Byzantine miniatures were kept[67]. It is difficult to assume that they were assigned for solely for the use of spouses of Piasts, who were of an Eastern rite. Otherwise, state-church factors referred to the Slavonic liturgy. The Brunwilarian monk states that one of the reasons for Mieszko's II divorce with his wife Richeza was the "barbarian rite of the Slavs"[68]. Mieszko II could have been the adherent of the named rite during the times of the conflict with the emperor. He definitely stopped supporting it when he became imperial vassal.

Yet another "proof" for the functioning of the Slavonic liturgy on the Polish lands in the 11th century was the case of the so-called "pagan reaction". Some of the scholars

64. J. Hawrot, *Pierwotny kościół pw. Salwatora w Krakowie*, „Kwartalnik Archeologii i Urbanistyki", R. I, z. 2, 1956, pp. 157-172.

65. W. Szafrański, *Dzieje Płocka*, Płock 1978, pp. 37-62; idem, *Matka Krzywoustego*, „Notatki Połockie", no. 2 (123), Płock 1985, pp. 14-21; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 3, pp. 402-408.

66. *MPH*, vol. I, pp. 323, 325.

67. W. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, Warszawa 1951, pp. 103, 104, 134, 157, 301-303.

68. *Monumenta Germaniae Historica* (dalej: *MGH*), vol. XIII, Script. XI, p. 403; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, p. 421; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* p. 48.

interpret the words of Gallus regarding the rebellion raised by the subjects against the bishops as the fight of two rites. "The subjects raised the rebellion against the reign of the magnates and made themselves rulers. Moreover, moving away from the Catholic faith (*de fide catholica deviantes*), that cannot be uttered without lament, against bishops and clergymen, they grabbed God's domiciles and those worthy they slew with swords and others they stoned"[69]. The remittance puzzles with the fact that the rebels occupied the seats of bishops and clergymen, and churches. The question arises, why was it now that the rebellion broke out against the Christians and not any earlier. According to numerous historians it was a rebellion of the adherents of the Slavonic rite, later on called the "pagan reaction"[70].

By accepting such assumption, Masław should be considered Christian, as he was a cup-bearer from Mieszko's II court. It is hard to imagine a pagan to serve a similar function. Gallus informed that due to the rebellion of pagans and other reasons the people of Greater Poland, were fleeing beyond the Vistula River to Mazovia[71]. If this was an area dominated by pagans, the people of Greater Poland would have to search for another shelter. The chronicler emphasised that Mazovia was "heavily populated and its power rose significantly" [72] due to the massive inflow of the people from the West and South (because of the expedition of Kiev in 1031). One can suppose that Masław by opposing Casimir coming back from the exile strove to gather around the followers of the Slavonic rite. The action against the lands of Buzhans, the lands belonging to Yaroslav I the Wise (1019-1054) could have been taken from Mazovia. Thus, the active part of the Kiev prince who organised two military expeditions on Mazovia in the war is explained. According to the chronicler Nestor, Yaroslav gained victory without the participation of the army of Casimir the Restorer. Both sides paid much attention to winning over the Mazovian opponent. It is without doubt that Yaroslav communicated with his brother-in-law Casimir as far as the faith of Mazovia, before Masław was defeated. The Mazovian land was regained by the Restorer, and according to H. Paszkiewicz, let to church unification with the Latin rite[73]. Having defeated Masław, before the war with Pomeranians – "with pagans" Casimir the Restorer encouraged his warriors to present similar valour as in the battles with "false Christians"[74]. As Gallus only previously mentioned the war with Mazovia, one can only suspect whom he had on mind when relating to the term.

69. *MPH*, vol. I, p. 19; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, p. 399.

70. H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 429-432; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, p. 399; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 2, pp. 301-318.

71. *Galli Anonymi Cronica*, „Illi vero, qui de manibus hostium evadebant, vel qui suorum sedicionem devitabant, ultra flumen Wysla in Mazoviam fugiebant", *MPH,* vol. II, p. 43.

72. *Galli Anonymi Cronica*, „Erat enim eo tempere Mazovia Polonis illuec antea fugientibus, ut dictum, in tantum populosa, quod agricolis rura, animalibus pascua, habitatoribus loca (non satis) erant spaciosa", ibidem*,* p. 45.

73. H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 429-431.

74. *MPH*, vol. II, p. 47. The issue has been elaborated on by: J. Bieniak, *Państwo Miecława. Studia analityczne*, Warszawa 1963 i B. Krzemieńska, *Bretislav I. Križe a obnova českého stánu v prvni polovine 11 staleti (1000-1041)*, Praha 1969; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* p. 49.

The following facts constitute a confirmation of the thesis that Masław's rebellion was not a "pagan reaction". The cathedral churches in Cracow, Poznań, Gniezno, Płock and other towns were not destroyed during the rebellion. It was the Bohemia people and not the "Polish nation returning to paganism" that burnt the cathedral in Gniezno, the churches in Ostrów Lednicki, Trzemeszno or the cathedral in Poznań in 1039. The cathedral in Plock was burnt the army of the Kievan prince Yaroslav the Wise in 1031 and rebuilt by an alleged "pagan" Masław. The Wawel Cathedral; however, was demolished by the Hungarians in 1086. The last one of the cathedrals, crucial in this dissertation, was burnt by the Ruthenians in 1135. The enumerated facts question the character of the events in Mazovia presented by the chroniclers.

The victory of Casimir the Restorer enabled him to put the church affairs in order. The endowment of a pallium of Pope Benedict IX to the bishop of Cracow, Aaron with the jurisdiction over all ordinaries, "que in toto regno sunt Slavonica"[75] was to lead to the assimilation of the Slavonic rite with the Latin Church in Cracow. The Polish church province on the eve of schism in Church was largely connected with Rome. The Western Christian option won in Poland as it was with the Moravian state at the beginning of the 10th century.

Whether the reforms of the establishment of church put an end of the activity of the Slavic clergy still remains an open question. It seems that the reform itself did not eliminate the parish with Slavonic liturgy. Some historians are willing to acknowledge the fact that such Slavic hierarchy existed during the reign of Boleslaw the Bold and his conflict with bishop Stanislav was treated as a battle of two rites. The adherents of this view use numerous arguments that confirm the named hypothesis. Some scholars claim that one the traditions regarding the origin of the bishop of Cracow is deriving Stanislav from the family of Rurykowicze.The name Stanislav has clear Methodian connotations occurring in the Balkans and Rus in the 10th century. The dates that Stanislav was consecrated and assumed the cathedral bishopric remain unknown. The catalogue of the bishops of Cracow as precise with the names of other bishops remains strangely silent about his case. Scholars indicate the relations of Stanislav with the Bohemia prince Vratislaus II, the adherent of restoration of the Slavonic liturgy on Bohemia lands. In the times of the conflict between pope Gregory VII and emperor Henry IV, the latter could have used the question of the Slavonic liturgy as an element of anti-papal coalition. The anti-pope chosen by the emperor took the name Clemens, popular in Cyril-Methodian tradition.

In 1079 bishop Stanislav rose against the king "in defence of his people against ruin and harm", and as a result he was sentenced to death. The conflict that came into existence against a background of church affairs had to exacerbate due to the political or personal factors that led to irremediable effects. The actions undertaken by the bishop caused king's repressions. It is true that, despite being a clergyman himself, Gallus would not hesitate calling Stanislav "traitor" and judge his deeds as "sinful". The

75. *MPH*, vol. III, p. 340.

chronicles similarly assessed the king's revenge[76], but also said that the Boleslaw's fate was "injustice"[77].

The fact that with the abandonment of the king from the cathedral in Gniezno, the archbishop Bogumilus resigns and is replaced by archbishop Henry, supported by the emperor Henry IV is truly puzzling. The archbishop Bogumilus moved to a hermitage in Dobrowa where he died in 1092. It is highly probable that the bishop of Cracow stood trial of the metropolitan bishop of Gniezno[78] beforehand and, as a result had his limbs cut ("truncatio membrorum").

The most important duty of the metropolitan bishop of Gniezno was defence of the Latin rite in Poland. One cannot exclude the conjecture that archbishop feared of king's wrath or was convinced that the actions of Stanislav were harmful to the country. According to Vincent Kadlubek the bishop was quartered "inter infulas" – between two cathedrals. The chronicler almost certainly meant the two existing cathedrals – the Latin of St Waclaw and Slavic one of St Michael. Bogumilus, as an archbishop of Gniezno had to take part in the trial against bishop Stanislav and, presumably that was the reason why he was removed, together with king Boleslaw, by the imperial-Slavonic faction[79].

Henryk Paszkiewicz pointed out to one more source that allows for a slightly different interpretation of the conflict. The letter of Gregory VII (1073-1085) to Boleslaw the Bold dated April 1075 unambiguously indicated close relations between the Holy See and Boleslaw[80]. According to H. Paszkiewicz, the passage in the letter of Gregory VII concerning the need of establishment a metropolitan seat in Poland does not relate to Gniezno but a different Slavonic metropoly. There is no proof bearing testimony of the liquidation of the latter one by the pope. The initiative undertaken by Boleslaw the Bold to retain the Slavonic liturgy was fully justified by the political events. Gregory VII understood the weigh of the initiative for the Church, especially when Vratislaus II also turned to the pope with the request of introduction of the Slavonic liturgy in the

76. *MPH*, vol. II, pp. 52-53.

77. Ibidem, p. 55.

78. The letter of pope Paschalis II (1099-1118 .) to archbishop (of Gniezno) mentions sentencing the bishop by the archbishop without the knowledge of the pope. M. Gębarowicz, *Polska, Węgry czy Sycylia odbiorcą listu Paschalisa II*, „Kwartalnik Historyczny", vol. LI, 1937, pp. 513-553, established that the letter relates to Poland and was written to the archbishop of Gniezno. Gębarowicz's view is shared by: K. Maleczyński, *Bolesław III Krzywousty*, Wrocław 1975, p. 191; K. Górski, *O sprawie św. Stanisława*, „Nasza Przeszłość", vol. IV, 1948, p. 74; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 438, 439.

79. Such interpretation of the conflict between bishop Stanislav and king Boleslaw the Bold is shared by.: H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 437-442; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, pp. 401-407; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 2, pp. 346-368. However, K. Lanckorońska sees the king as a defendor of the Slavonic rite, cf.: K. Lanckorońska, *W sprawie sporu między Bolesławem Śmiałym a św. Stanisławem*, „Teki Historyczne", vol. LI, 1958, pp. 1-15. The full analysis of the conflic is presented by T. Grudziński, *Bolesław Śmiały – Szczodry i biskup Stanisław. Dzieje konfliktu*, Warszawa 1986; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* p. 51.

80. *MPH*, vol. I, p. 367; E. Caspar, *Das Register Gregors VII, Epistolae selectae*, II (l), 1920, pp. 233-235.

Bohemia state (after 1075)[81].

Iziaslav, the son of Yaroslav the Wise favoured the church plans of Boleslaw the Bold. Living in exile, Iziaslav was afiliated with Rome and, thus became an intercessor of the Slavonic rite dependent on the pope[82]. That would explain why Gregory approving of the church plans of Boleslaw the Bold in his letter strove, at the same time, to reconcile the both conflicted monarchs regarding them as executors of a common idea. The question of the organisation of the Slavonic ecclesiastical province on the Polish lands during the years 1075-1079 assumed a heavy political character. The note in *Rocznik kapitulny krakowski*, being an obituary notice states that the deceased Boleslaw the Bold „constituit episcopatus per Poloniam"[83]. The coronation (1076.) indicates that Boleslaw was still in close relations with Gregory VII. The German chronicler mentions fifteen bishops taking part in the ceremony[84]. It is possible that the number was exaggerated, but it is hard to accept that there were "only few bishops" in Poland at the of 1076 as stated by the pope in his letter from 1075. We have to assume that Boleslaw was successful in creating the organisation of church, making use of the presence of papal legates in his country. Owing to the fact that in the early 12th century where were only four Latin bishops in Poland subdued to the archbishop of Gniezno, one can suppose that the remaining number of sovereigns during the reign of Boleslaw the Bold encompassed the dignitaries of a Slavonic rite.

In this context the conflict between the king and the bishop of Cracow, Stanislav is differently interpreted by Henryk Paszkiewicz. According to the scholar, the conflict had lasted several years[85] before the bishop died. Bishop Stanislav refused to return

81. For the Bohemia's desires to come true would have to be at the expense of the Latin rite. The problem of the Slavic faith in Poland looked quite different. Moreover, Gregory VII needed the help of Bohemia Latin clergy that was largely German, in his battle against emperor Henry IV. Gregory VII led different politics in different countires with regards to the Slavonic rite. G. Hoffmann, *Papst Gregor VII und der christliche Osten*, [in:] *Studi Gregoriani*, I, 1947, p. 179.

82. A. Ziegler, *Gregor VII und der Kiever Grossfürst Izjaslav*, [w:] *Studi Gregoriani*, I, 1947, pp. 387-411.

83. *MPH*, vol. II, p. 918. see.: T. Wojciechowski, *Szkice historyczne jedenastego wieku*, Warszawa 1951, p. 135.

84. „Dux Polenorum (...) regiam dignitatem regiumque nomen sibi usurpavit, diadema imposuit, atque ipso die natalis Domini a 15 episcopis in regem est consecratus", *Lamberti Hersfeldensis Annales*, *MGH*, Script. V, p. 255.

85. What Gregory VII had written in the quoted letter to Boleslaw the Bold about the bishops in Poland, whose dioceses were too vast for them to diligently fulfill their duties, must have reffered to the bishopric of Cracow in the first place. As the papal letter was written in response to the king's appeal to the Holy See (cf.: T. Wojciechowski, *Szkice historyczne jedenastego wieku*, Warszawa 1951, p. 175), one may assume that the beginnings of the said conflict reach the times before 1075 . It is possible that the bishop of Cracow, Lambert (1061-1071 .) „neglexit pallium petere" under the influence or pressure of the king. On assuming this hypothesis, we can suppose that Boleslaw the Bold was against the excessive development of the bishopric of Cracow at the expense of Polish „Slavonic" lands from the very beginning of his reign. Consequently, he was stepping away from the poliscy of Casimir the Restorer and Aaron. Longinus states that the controversies regarding the election of the successor of the archbishop of Cracow, Aaron lasted two years after his death. Only after king's pressure Lambert-Suła was appoined at the vacant post (Dlugossius, *Opera*, I, p. 386). According to H. Paszkiewicz, the difficulties related to the nomination of the successor of Aaron, who was appointed

the lands that previously belonged to the Slavonic ecclesiastical province of Sandomierz[86] and were taken by ordinaries of Cracow. The assumption is confirmed by the aforementioned letter of Gregory VII, within witch the pope claims that the metropolitan capital in Poland is not settled ("episcopi terrae vestrae non habentes certum metropolitanae sedis locum")[87]. The existence of the Slavonic metropoly, according to Paszkiewicz, is therefore unquestionable and the conflict between the king and the bishop developed in the background of the competition between the two rites and concerned the territorial issues of the bishoprics. As there exist premises for such digressions, yet the lack of sources does not give ground for an explicit recognition of the conflict between bishop Stanislav and the king as the battle for a place of the Slavonic liturgy in the county.

It has to be acknowledged; however, that Boleslaw the Bold was the last of the Piasts who wanted to retain both liturgies. After king's death the people living in the areas of the River Bug and Dniester faithful to their church traditions, wanting to keep Slavic in liturgy, began to incline towards the Ruthenian and Kievan metropoly. The trend had serious consequences, not only of a religious nature.

In this context it is worth taking into consideration the events that took place after the capture of Cracow by Ladislaus II of Hungary in 1086. The son of Boleslaw the Bold, Mieszko returning from the exile died in Cracow and his body was burnt in the presence of bishops[88]. The ritual was characteristic of the Slavonic rite and may constitute a confirmation of the fact that the Methodian religious tradition was retained in Cracow. Wladyslaw Herman's ritual was respectful towards the memory of bishop Stanislav. After Mieszko's death he ordered the relics of St Stanislav to be moved from Skałka to Wawel, which was the beginning of his cult[89]. The canonisation of bishop Stanislav took place in 1253 and martyr's cult was developed by the Polish clergy in the 13th century. Władysław Herman unambiguously sympathised with the Latin liturgy and close relations to Rome. The parishes with the Slavonic liturgy finally ceased to exist during his reign[90].

The studies of the Old Polish church terms demonstrate a significant influence of the Old-Slavonic language over the Polish Christian terminology[91]. The influence of the Greek tradition is visible in the oldest Polish hymn devoted to Blessed Virgin Mary,

during the reign of Casimir the Restorer were connected with the new church policy of Boleslaw the Bold and his efforts to strengthen Church organisation of the Slavonic rite in Poland. That fact especially concerned the bishopric of Cracow. H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 436, 437.

86. S. Kętrzyński, *O zaginionej metropolii*, pp. 43-45.

87. *MPH*, vol. I, p. 370.

88. J. Klinger, *O istocie prawosławia*, p. 407; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 2, pp. 388, 389; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* pp. 52-53.

89. J. Umiński, *Obrządek słowiański w Polsce IX-XI wieku*, p. 29; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, p. 407; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 2, pp. 381-398.

90. Some scholars indicate that after St Stanislav the last bishops of the Slavonic rite in Cracow were Lambert III (1092-1101 .) and Czesław (1101-1104 .). Compare.: K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, p. 80 i n.; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, p. 408; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 3, pp. 391-416, 476.

91. E. Klich, *Polska terminologia chrześcijańska*, Warszawa 1927, pp. 146, 147.

called *Bogurodzica*[92]. In the old breviaries of the Polish clergy one could find a prayer to Sts Cyril and Methodius[93]. Churches devoted to St Clement that were the object of a special worship from the "Slavic apostles" were erected in Silesia and Lesser Poland. In the found calendar Wiślicki from the 14th century[94] among the saints who were especially worhipped we can find a figure of St Gorazd whom methodius appointed his successor as the archbishop of Moravia. The cult of St Gorazd could not come from the Red Ruthenia in the 14th century due to the lack of the cult of the named saint in the Ruthenian Church. The cult of St Gorazd is an element of an old tradition reaching the end of the 10th century when the Slavonic liturgy existed in the Lesser Poland.

The presented influence of the Methodian rite on the Polish lands had a significant influence in the shaping of the religious tradition in the local Orthodox Church. In the land of the Piasts and Jagiellons the named tradition rooted in the cult of Bulgarian and Greek saints of the Church-Slavonic liturgy, rituals and culture. The awarness of the role of Cyril and Methodius in the introduction of Christianity in Poland shall be especially cultivated in the Eastern Church. The evangelisation of the Great Moravia, Bohemia and Poland shall be attributed to the Slavonic Apostles.

92. J. Birkenmajer, *Wzory greckie „Bogurodzicy"*, „Przegląd Literacki", vol. XXXI, 1934, pp. 249-266; F. Dvornik, *The Making*, pp. 124, 125.

93. *MPH*, vol. I, pp. 88, 89.

94. J. Zathey, *O kilku przepadłych zabytkach rękopiśmiennych...*, pp. 74-86.

Cyrillomethodianum XX (2015): pp. 47-60

Divine Worship During the 9th century in Constantinople and sts. Cyril and Methodios Use of it in Their Missionary Activities

Panagiotis J. Skaltsis

The ninth century, an era in which the Thessalonian Saints Cyril and Methodios, the luminous, according to the hymnographer, stars,[1] illumined "the knowledge of Christ" to the Slavs, is a transitional period, with particular and very significant for the history of worship, liturgical processes.We are talking about a milestone in our Byzantine liturgical tradition.[2]

Characteristic examples of this new reality are the following. The Byzantine liturgical form is "nearly fully formed" from the late 8th century.[3] Certainly many things are in their initial stage of formation and not lacking is both the diversity in liturgical rubrics and competition between liturgical traditions.[4] Photios the Great, the enormous personality "of the history of Greek literature" according to Krumbacher,[5] accepts the differences in worship and speaks of the diversity and variations in this area.[6] This reality does not constitute liturgical conflict, but it affirms the local ecclesiastical traditions and highlights the constant as well as the variable elements in worship.[7]

1. Φουντούλης 1986: 208.
2. Κουμαριανός 2003: 85-122. See also Taft 1992.
3. Φουντούλης 1981: 57.
4. Φουντούλης 1981: 58.
5. Krumbacher 1974: 217. Φειδᾶς 1994:475-482. Κραλίδης 1995: 269-298.
6. *Ἐπιστολὴ* Β΄, PG 102, 608BC: «*Ὅρα δέ, εἰ βούλει, πρὸς τοῖς εἰρημένοις καὶ τὰς τῶν λειτουργικῶν ἑτερότητας τὰς ἐν ταῖς εὐχαῖς, τὰς ἐν ταῖς ἐπικλήσεσι, τὰς ἐν τάξει καὶ ἀκολουθίᾳ, τὰς ἐν τῷ τοῦ χρόνου μήκει, καὶ τῇ βραχύτητι, τὰς ἐν πλήθει καὶ ὀλιγότητι, καίτοι δι' αὐτῶν, ὦ τοῦ θαύματος! ὁ κοινὸς ἄρτος εἰς σῶμα Χριστοῦ μεταβάλλεται, καὶ ὁ κοινὸς οἶνος αἷμα χρηματίζει τοῦ λύτρου ἡμῖν ἐξ οἰκείας πλευρᾶς τοῦτο σὺν ὕδατι βλύσαντος. Καὶ ἡ τῶν εἰρημένων ἑτερότης τε καὶ παραλλαγὴ τὴν ἑνοειδῆ καὶ θεοποιὸν χάριν τοῦ Πνεύματος ἀπληθύντως τε καὶ ἀπαραλλάκτως ὑποδέξασθαι τὰ ἐφ' οἷς ταῦτα τελεῖται οὐ διεκώλυσεν*». Τιμιάδης 1991: 61-128.
7. Φίλιας 2006: 158-159.

Due to the unity of faith among the Churches and "the unifying and deifying grace of the Spirit",[8] whatever differences exist in worship constitute riches not problems. Photios relied on this basis in order to face the liturgical zealotism of the Triglositton or Pilatianon who spoke of only three languages for divine worship, Hebrew, Greek and Latin.[9] As with the spreading of the Gospel, according to the sacred Father, there is no linguistic exclusion, since "not only are letters and their shapes written dissimilarly, but the sound and the inflection of voice are diverse and strangely pronounced",[10] so too worship can be expressed in any language. Moreover, "the worship of the Church is the prayerful extension of its faith and the salvific content of the Gospel."[11]

The ninth century also coincides with the beginning of the synthesis between the ancient asmatic tradition and the monastic Typikon. These two liturgical Typika coexisted together for centuries. The first the cathedral or secular, originating from Antioch and Constantinople, molded for the needs of the urban centers was distinguished for fewer Services (Vespers, Orthros, Trithekte, Pannychis) and for antiphonal chanting with refrains from the Psalter divided into 72 antiphons.[12] The second originating from the monastic tradition of Palestine, particularly from the Monastery of St. Savvas,[13] characterized by the seven daily Services, the reading of the Psalter divided into kathismata, the enrichment of the Services with cannons and hymns and with the reading of biblical and patristic readings at Vespers and Orthros.[14]

In Constantinople, because the Typikon of Agia Sophia was considered the "strongest center of the asmatic – secular typikon, it is influenced by it integrates these changes and eventually develops into a typikon that meets the needs of the monks who are located in the urban environments, on the one hand, and becomes widely accepted in the monastic settings and the urban centers of the empire."[15]

Specifically in the Monastery of Stoudios the first synthesis of the two typika occurred, however the asmatic elements were reinforced and promoted. St. Theodore the Studite following the example of Basil the Great, who introduced chanting into the monastic office,[16] requested from the monks to follow the parish order in chanting

8. *Ἐπιστολὴ* Β΄, PG 102, 608C.

9. Ταχιάος 1977: 123.

10. *Τὰ Ἀμφιλόχια, Ἐρώτησις* ΣΕ΄, PG 101, 949AB.

11. Φίλιας 2006: 160.

12. Φουντούλης 2004:132-135. Μπαλα-γεῶργος 2001: 57-82. Σκαλτσῆς 2012: 53-54.

13. Συμεών Θεσσαλονίκης, *Διάλογος...,* ΤΒ΄, ΤΓ΄, PG 155, 556CD: «*Ἐν ταύταις δὲ ταῖς μοναῖς καὶ σχεδὸν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις ἡ τοῦ ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων Τυπικοῦ τῆς μονῆς τοῦ ἁγίου Σάββα τελεῖται τάξις. Ὅτι δὴ καὶ παρὰ μόνον τινὸς δυνατὸν χωρὶς ᾀσμάτων πολλάκις ἐν κοινοβίοις ἐκτελεῖται. Καὶ ἡ τοιαύτη δὲ διάταξις ἀναγκαιοτάτη καὶ πατρική. Καὶ γὰρ ὁ θεῖος Πατὴρ ἡμῶν Σάββας ταύτην διετυπώσατο, παραλαβὼν αὐτὴν ἀπὸ τοῦ ἐν ἁγίοις Εὐθυμίου καὶ Θεοκτίστου. Οὗτοι δέ γε ἀπὸ τῶν πρὸ αὐτῶν καὶ τοῦ ὁμολογητοῦ Χαρίτωνος παρειλήφασι. Τὴν δὲ τοῦ ἱεροῦ Σάββα διατύπωσιν, ὡς ἐμάθομεν, καταφθαρέντος τοῦ τόπου ὑπὸ βαρβάρων ἀφανισθεῖσαν, ὁ ἐν ἁγίοις Πατὴρ ἡμῶν Σωφρόνιος, ὁ τῆς ἁγίας πόλεως πατριάρχης, φιλοπονήσας ἐξέθετο· καὶ μετ' αὐτὸν πάλιν ὁ θεῖος ἡμῶν καὶ θεολογικὸς Πατὴρ ὁ Δαμασκηνὸς Ἰωάννης ἀνενεώσατο, καὶ γράψας παρέδωκε*». Σκρέττας 2012.

14. Φουντούλης 2002: 15-19.

15. Καραϊσαρίδης 2012: 748.

16. Μεγάλου Βασιλείου, *Ἐπιστολὴ* ΣΖ΄, 2-3, PG 32, 761-764: «*Ἀπερίσπαστοι ὄντες* (οἱ τῆς εὐσεβείας ἀσκητὲς) *καὶ εὐπάρεδροι τῷ Κυρίῳ, νυκτὸς καὶ ἡμέρας προσμένουσι ταῖς δεήσεσιν. Ὧν τὸ στόμα οὐ*

and "chant as prescribed and arranged, but not simply as it happens confoundedly."[17]

Inspired also "by the traditions of the Akoimitoi it renewed the same typikon (the Sabaitic) and introduced simpler services which is shown by the Studite, thus transferred to the Italo-Greek monasteries."[18]

The Iconoclastic Controversies (727 - 843) and the theological influence of the monks slowly contributed to the monastic typikon prevailing over the asmatic, from which it was greatly influenced.[19] The asmatic office, this great and ancient custom, was maintained in Constantinople until 1204 and in Thessaloniki, the homeland of Sts. Cyril and Methodios, at the Church of the Holy Wisdom, until 1430, the year the Turks seized the city.[20]

Another important aspect of worship during the ninth century is the formation of the liturgical books in combination with supporting and disseminating the dogmatic teachings of the Orthodox Church by means of the cannons and other new extensive hymns. The Iconoclasts had largely burnt and destroyed whatever existed up until then as far as the hymnographic books (older hymns or kontakia) "the poetic inspiration" as Panagiotis Trembelas characteristically notes, "definitively changed towards the composition of cannons according to the abandoned prototypes of Andrew of Crete, Damascus and Cosmas."[21]

The revision of the Typikon of St. Savvas, both by the Studites, to which we have referred, as well as earlier by John Damascene, contributed to the "definitive formation of the order of Orthros."[22]This formation coincided with the partial destruction by the Iconoclasts of the books containing the kontakia and the earliest hymns, also "the definitive number of nine biblical odes were permanently inserted in it (the Orthros) and the verses of these odes were automatically transferred into a collection of hymns, by which, when the biblical elements were completely substituted by the poetical, naturally a new type of cannon was created."[23]

Thus in this new reality the old liturgical book Tropologion, with whatever this term may denote,[24] is replaced by the ninth century with other books, such as the Triodion,

λαλεῖ τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων· ἀλλὰ ψάλλουσιν ὕμνους τῷ Θεῷ ἡμῶν διηνεκῶς, ἐργαζόμενοι ταῖς ἑαυτῶν χερσίν, ἵνα ἔχωσι μεταδιδόναι τοῖς χρείαν ἔχουσι. Πρὸς δὲ τὸ ἐπὶ ταῖς ψαλμῳδίαις ἔγκλημα, ᾧ μάλιστα πρὸς ἁπλουστέρους φοβοῦσιν οἱ διαβάλλοντες ἡμᾶς, ἐκεῖνο εἰπεῖν ἔχω· ὅτι τὰ νῦν κεκρατηκότα ἔθη πάσαις ταῖς τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίαις συνῳδά ἐστι καὶ σύμφωνα. Ἐκ νυκτὸς γὰρ ὀρθρίζει παρ' ἡμῖν ὁ λαὸς ἐπὶ τὸν οἶκον τῆς προσευχῆς, καὶ ἐν πόνῳ καὶ θλίψει καὶ συνοχῇ δακρύων ἐξομολογούμενοι τῷ Θεῷ, τελευταῖον ἐξαναστάντες τῶν προσευχῶν, εἰς τὴν ψαλμῳδίαν καθίστανται. Καὶ νῦν μέν, διχῇ διανεμηθέντες, ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις, ὁμοῦ μὲν τὴν μελέτην τῶν λογίων ἐντεῦθεν κρατύνοντες, ὁμοῦ δὲ καὶ τὴν προσοχὴν καὶ τὸ ἀμετεώριστον τῶν καρδιῶν ἑαυτοῖς διοικούμενοι».

17. Θεοδώρου Στουδίτου, *Μικρὰ Κατήχησις* 99, ἐκδ. «Ὀρθόδοξος Κυψέλη», Θεοδώρου Στουδίτου Ἔργα 2, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 252. Φίλιας, 2006: 171-172. Καραϊσαρίδης 2012: 749. Taft 1992.

18. Τρεμπέλας 2007: 35.

19. Ἀντωνιάδης 1949-1951: 704, 724· 180-200· 386-401· 557-567.

20. Σκαλτσῆς 1999: 227-241.

21. Τρεμπέλας 2007: 25.

22. Τρεμπέλας 2007: 36.

23. Τρεμπέλας 2007: 36.

24. Τρεμπέλας 2007: 31-33. See also Ἀλυγιζάκης 1985: 166-171.

the Menaia etc.,[25] which were constantly being enriched with new hymns.

The image we have concerning the Church's liturgical books during the ninth century is as follows. By the end of the eighth century the first manuscript Euchologion is generally known, referred to today as the Barberini codex 336,[26] it preserves the liturgical tradition of Constantinople and Southern Italy, a tradition in which the monastic element is combined with the asmatic.[27] Also by the eighth century, perhaps earlier, the lectionary system of Epistle and Gospel readings is formed.[28] From the ninth century these pericopes are read with intonation.[29] During the ninth century "the Paroimiario was in use which was referred to in the Slavonic translations made by Cyril and his brother Methodios."[30]

Also from the eighth century the foundations of the Sunday Octoechos are formed.[31] During the ninth century the oldest Orologion found in the Sinai codex 863[32] is attested to, it is of Palestinian origin with the "oldest written witness to the daily order of corporate services – First Hour, Third Hour, Sixth Hour, Ninth Hour, Vespers and the first service of the night 'at first evening.'"[33] This book according to Robert Taft influenced the liturgical practice of the Studites in Constantinople.[34]

Important also is the systematization that occurs during this period to the Calendar of Feasts, with the insertion of new feasts, such as that of the Transfiguration under influence of the Jerusalem tradition.[35] The calendar is cleared of "the interpolated heretical saints", resulting in vacancies that were filled by "Christian combatants, which were martyred for the Orthodox faith, for the restoration of the icons and for their Christian life."[36] The composition of the Basileian Minologion is associated with this development.[37] The relevant hymnographic material for the new feasts of saints, but also for the other fixed feasts such as Christmas, the Assumption of the Theotokos and others, is not at this time included in the Menaia which, as a continuation of the Tropologion, were formed from the 9th – 10th century in segments (the oldest is Sinai Gr. 607 which includes the Services for March – April) and appear in full form from in the 10th – 12th century, of course with many, as is natural, differences between them.[38]

As a result of influence from the monastic tradition in the ninth century new fasts were introduced, such as that of the Holy Apostles and that of Transfiguration of

25. Pitra 1876: VIII.
26. Parenti-Velkovska 2000. Φίλιας1990: 396-416.
27. Parenti-Velkovska 2000: 105-117. Ταρνανίδης 2013: 1847-1898.
28. Hannick 1991: 33.
29. Βεργωτὴς 1995: 109-110.
30. Βεργωτὴς 1995: 109.
31. Ἀλυγιζάκης 1985: 166-171.
32. Mateos 1964: 47-46.
33. Σκαλτσῆς 2008: 191.
34. Taft 1992: 56-57.
35. Σκαλτσῆς 2011: 295-312. See also Τζέρπος 2007: 239-263.
36. Βεργωτὴς 1995: 107. Βεργωτὴς 1993: 35. Γεδεών 1984: 26-64.
37. Πασχαλίδης 2011: 301-302. Δετοράκης 1992: 44.
38. Krivko typology: Nikiforova 2005.

Christ – Assumption of the Theotokos.[39] Especially interesting is St. Theodore the Studite's position for the new system of fasting during the period of Great Lent, where for the first time eating once a day is discussed and an exact diet for this period is prescribed. "During Holy and Great Lent we consume once a day at the ninth (hour) uncooked food, or legumes without oil, neither wine, except Saturday and Sunday, we also consume shellfish without bones unequivocally, in no way do we consume fish this holy fast, except the Saturday (of Lazarus) and Palm Sunday, for the glory of completion of the fast and for dining together upon Lazarus' raising, which is distinctly one and the same as Christ's divine feast. During Holy and Great Week we nevertheless sustain fasting, if possible, neither oil, nor wine, except for the vigil of the divine passion, drank in need because of the effort, likewise we sustain fasting until late Great Saturday, this alone – no other (Saturday) the whole year."[40]

The Iconoclastic crisis brought about changes also in the order of the Divine Liturgy, as well as in the interior decor of the Church with the aim of emphasizing the unity of heaven and earth (to that which is being performed), to display the mystical – mystagogical dimension of worship, but also the "creational history of the divine Economy."[41] Some of the new developments surely lead to a departure from the ancient eucharistic prototypes to the detriment of the unity of clergy and laity.[42]

The separation for example of the Church into the nave and the holy altar and the raising up of the iconostasis contributed to the formation of the Small Entrance as it exists today.[43] The synthrono inside the altar is removed and the ambo for purely practical reasons is repositioned to the place it stands today. Also connected to these developments is the change from the ninth century in the way the gifts are prepared, with the gradual development of a separate Service of Proskomide.[44] The limitation of the kiss of peace among only the priests, during the "Let us love one another…" of the Divine Liturgy, belongs to this very period.[45]

Generally speaking this is the image of divine worship in Constantinople during the ninth century, an image that reflects the reality up until then but also records the reality of the new developments in nearly all the aspects of liturgical life. In regards to the liturgical Typikon it is clear that in the urban centers the asmatic-parish is in use and in the monasteries the sabbaitic. The initiatives for a new synthesis have as criteria, on the one hand according to St. Theodore the Studite the return "to the ancient beauty and commonwealth",[46] in other words to the older traditions,[47] and on the other hand

39. Φουντούλης1981: 34. Γιάγκου 1989: 24-52. Γιάγκου 1996: 221-264.
40. Θεοδώρου Στουδίτου, *Διδασκαλία Χρονική,* § η, PG 99, 1700BC.
41. Βεργωτὴς 1995: 104.
42. Σκαλτσῆς 2011: 119-172.
43. Mateos1973: 365-381. Arranz 2000: 61-65.
44. Σούλτς 1998: 251-259. Τζέρπος 2001: 67-87. Κεσελόπουλος 2008.
45. Τρεμπέλας 1982: 89-91. Taft 1978: 374-398.
46. Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου, *Μικρὰ Κατήχησις* 67, ἐκδ. «Ὀρθόδοξος Κυψέλη», Θεοδώρου Στουδίτου Ἔργα 2, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 176.
47. Φίλιας 2006: 170.

the implementation of unceasing worship,[48] inside the framework of, which again according to St. Theodore, "chanting is succeeded by chanting, study by study, prayer by prayer."[49]

In precisely this liturgical and spiritual climate the two missionaries Cyril and Methodios lived. When they were invited in the year 862 to preach the Gospel in Moravia, in Slavonic, with the permission of Michael III and the blessing of Patriarch Photios the Great,[50] they would bring this wealth with them in order to establish the Orthodox Christian faith in an environment with many difficulties and problems. "It is absolutely certain," writes Professor Evangelos Theodorou "that the two Saints translated into Slavonic, Greek liturgical texts."[51] This, in response to the opinion that "the Slavonic worship created (by the two Saints) had Latin-Roman content or that it combined Byzantine with Roman elements."[52] All of this certainly requires substantiation, which modern scholarship and new findings greatly provide us.

From the lives of the two Saints[53] we have the following image. In the life of Cyril it is mentioned that, after his warm welcome by the leader of Moravia Rostislav, "promptly all the ecclesiastical books were translated and they taught them the Orthros, the Hours, Compline, Vespers, the Mesoniktiko, and the mystical order."[54] According to Anastasiou, Cyril "taught them the Orthros, the Liturgy, the Hours, Vespers, Compline and the Euchologion."[55] According to another translation "promptly all the ecclesiastical books were translated" is rendered as: "Immediately after he had received all the types of ecclesiastical services, he taught them (the Moravians) the Orthros, the Hours, the Liturgy, Vespers, Compline and mystical worship"[56] or "Quickly introducing all the ecclesiastical order, he taught them the Orthros, the Hours, Vespers and the Divine Liturgy."[57] In the life of Methodios we learn that already as Bishop of Moravia "in a short time he translated from the Greek language to the Slavonic all the books of the Holy Bible, with exception of the Maccabees",[58] to conclude that "with the philosopher (in other words Cyril) they had already translated only the Psalter, the Gospels, the Epistles and a selection of ecclesiastical services."[59]

Beyond some uncertainties that are created from the above, it is certain that a translation of biblical texts and ecclesiastical services occurred. Also certain is that some texts were translated into Slavonic, when the two Saints traveled to the area of activity, and that some had been translated before, probably at the Monastery

48. Α΄ Θεσ. 5, 24. Σκαλτσῆς2008: 41-102.
49. Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου 67, ὅ.π., σ. 176.
50. Στεφανίδης 1990: 401. Ταρνανίδης 2004: 107-127.
51. Θεοδώρου 1996: 127.
52. Θεοδώρου 1996: 126.
53. See Ταχιάος 2008. Ἀναστασίου 1968. Lavrov 1966. Νιχωρίτης 2012.
54. Lavrov 1966: 26,61. Ταρνανίδης 2004: 205.
55. Ἀναστασίου 1968: 142.
56. Ταρνανίδης1993: 1850.
57. Ταχιάος 1997: 121-122.
58. Ταρνανίδης 2004: 204.
59. Ταρνανίδης 2004: 204-205. Ταρνανίδης 1991: 107-136.

of Polychroniou in Olympus of Bithynia.[60] Ambiguities in the lives of the Saints, regarding their liturgical translations, gave rise to three views regarding which tradition these texts represent and especially the ecclesiastical services. According to the first view, expressed by the important Bulgarian liturgioligist the late Blagoy Tchiflianov,[61] Sts. Cyril and Methodios translated the Services of the asmatic typikon. The second claims that the background of this work represents the Roman liturgical practice.[62] The third, with basic convincing facts, defends the realities of a translation of the liturgical texts that express the monastic – Studite tradition of Constantinople during the 9th century, as we presented in the first part of this text, without this meaning that the two Saints did not take into consideration the asmatic typikon which they certainly knew of.[63]

Blagoy Tchiflianov defends his positions with different examples including that in the lives of the two Saints there is no mention of the books of the monastic Typikon, Octoechos, Menaia etc.[64] However in a transitional period, such as that of the ninth century, some of these books, the Menaia for example, as we have already mentioned, were in their infancy and had not yet been fully formed. A second example according to the life of Cyril, was that the two missionaries knew of the four Services of the asmatic typikon, which they translated,[65] is not valid because, as we have seen, the Mesoniktiko is discussed, as well as the Hours, and not the Trithekte alone.[66] Moreover the research which Professor Ioannis Tarnanidis has done in recent years on the Sinai manuscripts, has brought to light new parts of the ancient Sinaitic Slavonic Euchologion of the 10th – 11th century[67] and the older Slavonic Psalter.[68] These newly discovered Slavonic manuscripts greatly contribute to the theory in favor of the monastic structure of the services that were translated by Sts. Cyril and Methodios for the Slavs of Moravia, evidently tacking into consideration the asmatic tradition, which was known to them.[69]

In the contemporary research regarding the liturgical work of Sts. Cyril and Methodios much consideration was also given to the fact that in their missionary activities they made use of the Liturgy of St. Peter. This is an unprecedented and strange synthesis with the first part until the victory hymn according to the Eastern Orthodox order, then the addition of the Roman right which begins with the prayer "We therefore, most merciful Father…" and then goes on to finish with the Prayer Behind the Ambo and the rest of the Orthodox Liturgy.[70]

60. Ταρνανίδης 1986: 263. Ταχιάος 1977: 122.
61. Tchiflianov 1994: 60-65.
62. Lengeling 1965: 89.
63. Ταρνανίδης 2013: 1847-1898. Θεοδώρου 1996: 127-128.
64. Tchiflianov 1994: 62-63.
65. Tchiflianov 1994: 64-65.
66. Ταρνανίδης 2013: 1868-1869.
67. Ταρνανίδης 2004: 211-215. Ταρνανίδης 1986: 259-263. Ταρνανίδης 2013: 1847-1898.
68. Ταρνανίδης 2004: 216-218. Ταρνανίδης 2013: 1869. 1993: 415-426.
69. Ταρνανίδης 2013: 1869.
70. Ταρνανίδης2004: 245-246.

The old views, according to which the Liturgy we are discussing is not associated to Cyril and Methodios[71] or that its Slavonic version is the work of as early as the 14th century,[72] have been disproved by evidence to the contrary. First of all in the life of Methodios (late ninth century) it speaks about the "Missa of St. Peter."[73] In its Greek version it appears for the first time in the manuscript of Kryptoferris Γ. β. VII, in the 10th century,[74] which may mean that the synthesis "was created in Southern Italy and was used by the missionary team of the brothers Cyril and Methodios."[75] From this manuscript, according to the Italian liturgioligist Stefano Parenti, a translation of this Liturgy was also made into Slavonic. Hence it is not earlier than the 10th century and therefore "is not the work of, nor is related to the missionary activity of the Thessalonian brothers."[76]

Professor Ioannis Tarnanidis, relying on his research on the Sinai manuscripts and particularly on the discovery in 1975 among others of a liturgical text in Paleoslavonic Glagolitic writing, which refers to the Slavonic text of the Liturgy of St. Peter, dated between the 10th – 11th century,[77] claims that the Slavonic translation of this Liturgy comes "from the pen of the Cyrilmethodian circle, possibly and very likely that of their student Clement who had taken refuge in Ohrid."[78] It cannot be excluded that it was also known in Thessaloniki, which until the mid 8th century was a Papal vicariate.[79] In this regard it may be older than the 10th century and was translated by the two missionaries as a diplomatic maneuver "to mitigate the reactions against them and to win the favor of the Pope."[80]

Indeed there are many difficulties regarding the Liturgy of St. Peter, as there were many problems during the missionary work of Sts. Cyril and Methodios in Moravia, because of the new liturgical customs and its execution in the Slavonic language. Their accusers, Latin and Frankish bishops and ordinary clergy, were characterized as "Triglossites",[81] with a fratricidal spirit contrary to the Gospel and Christian beliefs.

Certainly it may have been because of these polemics that the two missionaries were forcibly expelled from the region and most of the Glagolitic manuscripts were found in libraries and monasteries far from the area of formation and development of the Cyrilmethodian tradition,[82] however their witness and activity to the Slavs marked the history of Orthodox Worship. With their obsession with the Slavonic language they

71. Θεοδώρου 1992: 178-179. Θεοδώρου 1996: 130. Ταρνανίδης2013: 1858.
72. Ταρνανίδης 2013: 1857.
73. Lavrov 1966: 75. Ἀναστασίου 1968: 157. Ταρνανίδης1986: 258.
74. Ταρνανίδης 2013: 1858.
75. Ταρνανίδης 2013: 1860. Φουντούλης 2003: 147: Ἡ Λειτουργία τοῦ ἁγίου Πέτρου «*ἀποτελεῖ μετάφραση τῆς ρωμαϊκῆς, ποὺ ἔγινε καὶ ἐχρησιμοποιεῖτο προσαρμοσμένη ἀπὸ τὶς ἑλληνοϊταλικὲς κοινότητες τῆς Νοτίου Ἰταλίας καὶ Σικελίας*».
76. Parenti 1994: 14. Ταρνανίδης 2004: 254.
77. Tarnanidis 1988: 103-108. Ταρνανίδης 2004: 245-246.
78. Ταρνανίδης 2004: 254-255. Ταρνανίδης 2013: 1860.
79. Ταρνανίδης 2004: 251-255. Ταρνανίδης 2001: 115-119.
80. Ταρνανίδης 2004: 257. Ταρνανίδης 2013: 1861-1864.
81. Ἀναστασίου 1968: 142. Ταρνανίδης 2004: 225. Θεοδώρου 1996: 115-117. Γόνης 2013: 14-17.
82. Ταρνανίδης 2004: 226.

elevated the grandeur and ecumenicity of the Orthodox Church, which supports the relevant point "Sing to the Lord, all the earth" (Psalm 95:1) "so that… every tongue should confess that Jesus Christ is Lord" (Phil. 2:11). In a general assessment of the liturgical work of the two Saints, who also authored discourses "on all the Feasts simple and concise",[83] but also created hymns such as in honor of St. Demetrios,[84] we can characterize it as creative and very positive. They contributed to the development of Slavonic hymnography,[85] they preserved old liturgical elements that were lost from the Greek Orthodox tradition and in general, well aware of patristic theology,[86] they helped in the spread of Orthodoxy and its liturgical unification.[87] In this regard they deserve greater honor, not only on a local level, but also on a wider level,[88] confirming in action that which the late Professor Ioannis Fountoulis noted during the Conference which was organized in Thessaloniki in honor of the two Saints in 1986, under the then Metropolitan Panteleimon II, that "The Greek 'Saints of the Slavs' fittingly also became Saints of Greece and of Thessaloniki."[89]

83. Θεοδώρου 1996: 134.
84. Θεοδώρου1996: 134-135.
85. Θεοδώρου 1996: 134.
86. Παπαδόπουλος 1986. Νιχωρίτης 1992: 495-509.
87. Φουντούλης1981: 57.
88. Φουντούλης 1986: 195-214.
89. Φουντούλης 1986: 213.

References

Ἀλυγιζάκης 1985: Ἀλυγιζάκης Ἀ. Εὐ., *Ἡ Ὀκταηχία στὴν Ἑλληνικὴ Λειτουργικὴ Ὑμνογραφία,* ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1985.

Ἀναστασίου 1968: Ἀναστασίου Ἰ. Εὐ., «Βίος Κωνσταντίνου-Κυρίλλου (μετάφρασις). Βίος Κλήμεντος Ἀχρίδος», ἐν *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Α.Π.Θ.,* τόμ. ΙΒ΄, Θεσσαλονίκη 1968.

Ἀντωνιάδης Εὐ. 1949-1951: Ἀντωνιάδης Εὐ. «Περὶ τοῦ ἀσματικοῦ ἤ βυζαντινοῦ κοσμικοῦ τύπου τῶν Ἀκολουθιῶν τῆς ἡμερονυκτίου προσευχῆς», ἐν *Θεολογία* 20 (1949), τ.Δ΄, σσ. 704-724· 21 (1950), τ.Β΄, σσ. 180-200· 22 (1951), τ.Δ΄, σσ. 557-567.

Arranz 2000: Arranz M. «La tradition liturgique de Constantinople au IXe siècle et l' Euchologe Slave du Sinai», ἐν *Studi sull' Oriente Cristiano* [Miscellanea Metreveli 42], Roma 2000.

Βεργωτὴς 1993: Βεργωτὴς Γ. Θ., *Τελετουργική,* Θεσσαλονίκη ^{3}1993.

Βεργωτὴς 1995: Βεργωτὴς Γ.Θ., «Ὁ Μέγας Φώτιος καὶ ἡ συμβολή του στὶς προϋποθέσεις τῆς λειτουργικῆς μεταρρυθμίσεως τοῦ θ΄ μ.Χ. αἰώνα», ἐν *Πρακτικὰ ΙΕ΄ Θεολογικοῦ Συνεδρίου «Μέγας Φώτιος»*, Θεσσαλονίκη 1995.

Δετοράκης 1992: Δετοράκης Θ.Ε. *Εἰσαγωγὴ στὴ σπουδὴ τῶν ἁγιολογικῶν κειμένων* [Πανεπιστημιακὲς Παραδόσεις], Ρέθυμνο 1992.

Φειδᾶς 1994: Φειδᾶς Βλ., «Ὁ πατριάρχης Φώτιος καὶ τὸ κήρυγμα τῆς βυζαντινῆς ἱεραποστολῆς», ἐν *Πρακτικά Συμποσίου: Μνήμη ἁγίων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Μ. Φωτίου Ἀρχιεπισκόπων Κωνσταντινουπόλεως* (Θεσσαλονίκη 14-17 Ὀκτωβρίου 1993), Θεσσαλονίκη 1994.

Φίλιας 1990: Φίλιας Γ.Ν., *Τὸ Βαρβερινὸν Εὐχολόγιον 336 (Codex Vaticanus Barberinianus Graecus 336)*, Ἀνάτυπον ἐκ τοῦ περιοδικοῦ «*Θεολογία*» (τόμ. ΞΑ΄ (1990), τεῦχ. Γ΄, σσ. 396-416), Ἀθῆναι 1990.

Φίλιας 2006: Φίλιας Γ.Ν., *Παράδοση καί ἐξέλιξη στὴ Λατρεία τῆς Ἐκκλησίας,* ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα 2006.

Φουντούλης 1981: Φουντούλης Ἰ.Μ., *Λειτουργική (Παναπιστημιακαὶ καί Παραδόσεις)*, Θεσσαλονίκη 1981.

Φουντούλης 1986: Φουντούλης Ἰ.Μ., «Οἱ ἅγιοι Κύριλλος καὶ Μεθόδιος στό ἑορτολόγιο καὶ στὴν ὑμνογραφία τῆς Ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας», ἐν *Πρακτικά Συνεδρίου. Ἑορταστικαί Ἐκδηλώσεις πρὸς τιμὴν καὶ μνήμην τῶν ἁγίων αὐταδέλφων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου τῶν Θεσσαλονικέων, φωτιστῶν τῶν Σλάβων* (10-15 Μαΐου 1985), Θεσσαλονίκη 1986.

Φουντούλης 1986: Φουντούλης Ἰ.Μ., «Μοναχικὸ καὶ Κοσμικὸ Τυπικό», ἐν *Τελετουργικὰ Θέματα* [Σειρά «Λογική Λατρεία»-12], Ἀθήνα 2002.

Φουντούλης 1986: Φουντούλης Ἰ.Μ., *Ἀπαντήσεις εἰς Λειτουργικάς Ἀπορίας*, τόμ. Ε΄, ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀθήνα 2003.

Φουντούλης 1986: Φουντούλης Ἰ.Μ., *Λειτουργικὴ Α΄. Εἰσαγωγὴ στὴ θεία Λατρεία,* Θεσσαλονίκη ^{3}2004.

Γεδεὼν 1984: Γεδεὼν Μ., *Ἁγιοποιήσεις,* Θεσσαλονίκη 1984.

Γιάγκου 1989: Γιάγκου Θ., «Ἡ νηστεία κατὰ τοὺς Ἱεροὺς Κανόνες καὶ τὰ Τυπικά»,

ἐν *Νηστεία καὶ Πνευματικὴ Ζωὴ (χρονικόν, εἰσηγήσεις, πορίσματα Ἱερατικοῦ Συνεδρίου τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Δράμας, ἔτους 1989),* Δράμα 1989, σσ. 24-52.

Γιάγκου 1996: Γιάγκου Θ., *Κανονικολειτουργικὰ* Ι, ἐκδ. Γ. Δεδούση, Θεσσαλονίκη 1996, σσ. 221-264.

Γόνης 2013: Γόνης Δ., «Ἱεραποστολικοὶ ἀγῶνες τῶν ἁγίων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου. Ἀποτίμηση τῆς προσφορᾶς τους», ἐν *Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος 2013,* ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος.

Hannick 1991: Hannick Chr. «Die byzantinischen liturgischen Handschriften», ἐν *Kaiserin Theophano*, Köln 1991.

Καραϊσαρίδης 2012: Καραϊσαρίδης Κ. (Πρωτοπρ.), «Ἀσματικὸ καὶ μοναχικὸ τυπικὸ καὶ ἡ στουδιτικὴ μεταρρύθμιση», ἐν *Ἐκκλησία* ΠΘ΄, τεῦχος 11 –Δεκέμβριος 2012, Ἀθῆναι.

Κεσελόπουλος 2008: Κεσελόπουλος Γ.Ἀ., *Ἡ Ἀκολουθία τῆς Προθέσεως (8ος-9ος αἰώνας) κατὰ τὸ κείμενο τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας τοῦ ἁγίου Γερμανοῦ πατριάρχου Κωνσταντι-νουπόλεως († 733) (Μελέτη λειτουργική, ἱστορικὴ-θεολογική),* Μεταπτυχιακὴ Ἐργασία, Θεσσαλονίκη 2008.

Κουμαριανός 2003: π.Κουμαριανός Θ., «Βασικοί σταθμοί στήν διαμόρφωση τῆς λειτουργικῆς τάξεως (Τυπικοῦ) τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας», ἐν *«Λατρεύσωμεν εὐαρέστως τῷ Θεῷ». Τό αἴτημα τῆς λειτουργικῆς ἀνανεώσεως στήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία. Πρακτικὰ Β΄ Πανελληνίου Λειτουργικοῦ Συμποσίου Στελεχῶν Ἱερῶν Μητροπόλεων,* 22-25 Ὀκτωβρίου 2000 Βόλος, Ἀθήνα 2003.

Κραλίδης 1995: Κραλίδης Ἀ. Φ., «Ὁ «Χαζαροπρόσωπος» Πατριάρχης. Ἡ συμβολὴ τοῦ Μ. Φωτίου στὴν ἀποστολὴ τῶν ἁγίων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου στὴ χώρα τῶν Χαζάρων», ἐν *Πρακτικά ΙΕ΄ Θεολογικοῦ Συνεδρίου «Μέγας Φώτιος»,* Θεσσαλονίκη 1995.

Krivko typology: Krivko R., «A typology of byzantine office menaia of the 9th - 14th c.», ἐν www.academia.edu/ 1145451.

Krumbacher 1974: Krumbacher K., *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Λογοτεχνίας* (μτφρ. Γ. Σωτηριάδου), τόμ. Β΄, Ἀθῆναι 1974 (φωτοτυπική ἀνατύπωση τῆς ἐκδόσεως τοῦ 1900).

Lavrov 1996: Lavrov P.A., *Materialy po Istorii Vozniknoveniya drevneĭshei slavyanskoĭ*, ἐκδ. Mouton, Hague-Paris 1966.

Lengeling 1965: Lengeling E.J., *Die Konstitution des zweiten vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie,* Münster 1965.

Mateos 1964: Mateos J., «Un Horologion inedit de Saint-Sabas. Le codex sinaitique grec 863 (IX siecle)», ἐν *Melanges Eugene Tisserant*, τόμ. III. 1, 47-76 [Studi e Testi, 233], Città del Vaticano 1964.

Mateos 1973: Mateos J., «Ἡ μικρὰ εἴσοδος τῆς θείας Λειτουργίας», ἐν *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 56 (1973) 365-381.

Μπαλαγεῶργος 2001: Μπαλαγεῶργος Δ.Κ., *Ἡ ψαλτικὴ παράδοση τῶν Ἀκολουθιῶν τοῦ Βυζαντινοῦ Κοσμικοῦ Τυπικοῦ,* Ἀθήνα 2001.

Nikiforova 2005: Nikiforova A.J., *problema proishozhdenija sluzhebnoj Minei: struktura, sostav, mesjaceslov grecheskih minej IX-XII vv. iz monastirja Svjatoj*

EKaterini na Sinae, Moskva 2005.

Νιχωρίτης 1992: Νιχωρίτης Κ., «Οἱ ἅγιοι Κύριλλος καὶ Μεθόδιος καὶ ἡ διδασκαλία των περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος», ἐν *Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου μὲ θέμα Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα (11-14 Νοεμβρίου 1991),* Θεσσαλονίκη 1992.

Νιχωρίτης 2012: Νιχωρίτης Κ.Ν. (Ἐπιμέλεια), *Κύριλλος καὶ Μεθόδιος. Παρακαταθῆκες Πολιτισμοῦ. Πρακτικὰ Διεθνοῦς ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ: «Ἡ Πολιτισμικὴ Κληρονομιὰ τοῦ ἔργου τῶν ἁγίων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου ὡς παράγοντας ἑνότητας μὲ τοὺς λαοὺς τῆς Ν. Α. Εὐρώπης*» (Ἀμύνταιο 21-22 Μαΐου 2010), ἐκδ. «Ἐπίκεντρο», Θεσσαλονίκη 2012.

Παπαδόπουλος 1986: Παπαδόπουλος Ἀ., *Ὁ χαρακτήρας τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου τῶν ἁγίων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου καὶ τὸ μήνυμά του στὸ σήμερα,* Ἀνάτυπο ἀπὸ τὸν τόμο Πρακτικὰ Συνεδρίου - Ἑορταστικαὶ Ἐκδηλώσεις πρὸς τιμὴν καὶ μνήμην τῶν ἁγίων αὐταδέλφων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου τῶν Θεσσαλονικέων, φωτιστῶν τῶν Σλάβων (10-15 Μαΐου 1985), Θεσσαλονίκη 1986.

Parenti 1994: Parenti, «Glagoliceskij spisok rimsko-vizantijskoj liturgii sv. Petra», ἐν *Paleobulgarica-Staro-balgaristika* XVIII (1994).

Parenti-Velkovska 2000: Parenti S. e Velkovska E., *L' Eucologio Barberini gr. 336*, CLV - Edizioni Liturgiche - Roma ^{2}2000.

Πασχαλίδης 2011: Πασχαλίδης Σ. Ἀ., *Ἐν ἁγίοις. Εἰδικὰ Θέματα Βυζαντινῆς καὶ Μεταβυζαντινῆς Ἁγιολογίας,* τόμος Α΄, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2011.

Pitra 1876: Pitra J.B., *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata* I, Parisiis 1876 (φωτ. ἀνατ. 1966).

Σκαλτσῆς 1999: Σκαλτσῆς Π.Ἰ. «Τὸ Τυπικὸ τῆς Ἁγίας Σοφίας Θεσσαλονίκης», ἐν *Λειτουργικὲς Μελέτες* Ι, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1999.

Σκαλτσῆς 2008: Σκαλτσῆς Π.Ἰ. *Ἡ παράδοση τῆς κοινῆς καὶ τῆς κατ' ἰδίαν προσευχῆς, μὲ εἰδικὴ ἀναφορὰ στὸ Ὡρολόγιο τοῦ Θηκαρᾶ*, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2008.

Σκαλτσῆς 2011: Σκαλτσῆς Π.Ἰ., «Ἡ εὐλογία τῶν σταφυλιῶν κατὰ τὴν ἑορτὴ τῆς Μεταμορφώσεως», ἐν *Λειτουργικὲς Μελέτες* ΙΙ, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2011, σσ. 295-312.

Σκαλτσῆς 2011: Σκαλτσῆς Π.Ἰ., «Τὰ διακονικὰ παραγγέλματα καὶ ἡ στάση τῶν πιστῶν στὴ θεία Λειτουργία», ἐν *Λειτουργικὲς Μελέτες* ΙΙ, ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2011.

Σκαλτσῆς 2011: Σκαλτσῆς Π.Ἰ., «Μοναχικὸ καὶ Ἐνοριακὸ Τυπικό: Μπορεῖ νά γίνει σύνθεση σήμερα;», ἐν *Μοναστήρια τῆς Κέρκυρας* [Ἱερά Μητρόπολις Κερκύρας, Παξῶν καί Διαποντίων Νήσων], Κέρκυρα 2012.

Σκρέττας 2012: Σκρέττας Νικόδημος (Ἀρχιμ.), *Τυπικὸν τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἀκολουθίας τῆς ἐν Ἱεροσόλυμοις ἁγίας Λαύρας τοῦ ὁσίου καί θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Σάββα,* ἐν Ἱεροσολύμοις 2012.

Σούλτς 1998: Σούλτς Χ.Γ., *Ἡ Βυζαντινὴ Λειτουργία. Μαρτυρία πίστεως καὶ συμβολικὴ ἔκφραση,* μετάφραση π. Δημήτριος Β. Τζέρπος, ἐκδ. «Ἀκρίτας», Ἀθήνα 1998.

Σταυρινός 2001: (Σταυρινός) Ἀμβρόσιος, Σχολάζων Μητροπολίτης Καισαρείας (†), *Αἱ ἀρχαιόταται καὶ αἱ σύγχρονοι Λειτουργίαι τῶν κυριωτέρων τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησι-*

ῶν, ἐπιμελείᾳ Ἀρχιμ. Νικοδήμου Σκρέττα [Λειτουργικὰ Βλατάδων 4], Θεσσαλονίκη [2]2001.

Στεφανίδης 1990: Στεφανίδης Β.Κ. (Ἀρχιμ.), *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία,* Ἀθῆναι [2]1990.

Taft 1978: Taft R.F., *The Great Entrance. A history of the transfer of gifts and other preanaphoral rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* [Orientalia Christiana Analecta 200], Roma 1978.

Taft 1992: Taft R.F., *The Byzantine Rite. A short History.* American Essays in Liturgy Series. The Liturgical Press, Collegeville, Minessota 1992.

Ταρνανίδης 1986: Ταρνανίδης Ἰ.Χ. «Παλαιά καὶ νέα δεδομένα στήν ἀναζήτηση τῆς γνήσιας Κυριλλο-Μεθοδιανῆς λατρευτικῆς παράδοσης στὸ σλαβικὸ κόσμο», ἐν *Πρακτικά Συνεδρίου. Ἑορταστικαί Ἐκδηλώσεις πρὸς τιμὴν καὶ μνήμην τῶν ἁγίων αὐταδέλφων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου τῶν Θεσσαλονικέων, φωτιστῶν τῶν Σλάβων* (20-25 Μαΐου 1985), Θεσσαλονίκη 1985.

Tarnanidis 1988: Tarnanidis I.C., *The slavonic Manuscripts. Discovered in 1975 at St Catherine's Monastery on Mount Sinai,* Thessaloniki 1988.

Ταρνανίδης 1991: Ταρνανίδης Ἰ.Χ., *Πτυχὲς τῆς σλαβικῆς Ὀρθοδοξίας,* Θεσσαλονίκη 1991.

Ταρνανίδης 1993: Ταρνανίδης Ἰ.Χ., «Τὸ ἀρχαιότερο σλαβικὸ Ψαλτήρι», ἐν *Καιρός. Ἀφιέρωμα στὸν καθηγητὴ Δαμιανὸ Ἀθ. Δόϊκο* [Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα τοῦ Τμήματος Θεολογίας τοῦ Α.Π.Θ., ἀρ. 4], Θεσσαλονίκη 1993.

Ταρνανίδης 2004: Ταρνανίδης Ἰ.Χ., *Σελίδες ἀπὸ τὴν Ἐκκλησιαστικὴ Γραμματεία τῶν Σλάβων,* Ἐκδοτικὸς Οἶκος Ἀδελφῶν Κυριακίδη, ἀ.έ., Θεσσαλονίκη 2004.

Ταρνανίδης 2013: Ταρνανίδης Ἰ.Χ., «Τὸ ἀρχαιότερο Σλαβικὸ Εὐχολόγιο», ἐν *Γηθόσυνον Σέβασμα. Ἀντίδωρον τιμῆς καὶ μνήμης εἰς τὸν μακαριστὸν καθηγητὴν τῆς Λειτουργικῆς Ἰωάννην Μ. Φουντούλην († 2007),* τόμ. Β΄, ἐκδ. Οἶκος Ἀδελφῶν Κυριακίδη ἀ.έ., Θεσσαλονίκη 2013, σσ. 1847-1898.

Ταχιάος 1977: Ταχιάος Ἀ. - Αἰ. Ν., *Κύριλλος καὶ Μεθόδιος. Οἱ θεμελιωτὲς τῆς ἀρχαίας σλαβικῆς γραμματείας*, Θεσσαλονίκη 1997.

Ταχιάος 1977: Ταχιάος Ἀ. - Αἰ. Ν., *Κύριλλος καὶ Μεθόδιος. Οἱ θεμελιωτὲς τῆς ἀρχαίας σλαβικῆς γραμματείας,* Ἀνατύπωση, Ἐκδοτικὸς Οἶκος Ἀδελφῶν Κυριακίδη ἀ.έ., Θεσσαλονίκη 1997.

Ταχιάος 2008: Ταχιάος Ἀ. - Αἰ. Ν., *Κύριλλος καὶ Μεθόδιος. Οἱ ἀρχαιότερες βιογραφίες τῶν Θεσσαλονικέων ἐκπολιτιστῶν τῶν Σλάβων,* Θεσσαλονίκη (University Studio Press) 2008.

Tchiflianov 1994: Tchiflianov B., *Ὁ λειτουργικός τύπος μεταφρασμένος ὑπὸ τῶν ἁγίων ἀδελφῶν Κυρίλλου καί Μεθοδίου ἐν ἀρχῇ τῆς ἀποστολῆς των εἰς τήν Μοραβίαν* [Ἀνάλεκτα Βλατάδων 31], Θεσσαλονίκη 1994.

Τζέρπος 2007: Τζέρπος (Πρωτ/ρος), «*Ἡ ἑορτὴ τῆς Μεταμορφώσεως τοῦ Κυρίου*», ἐν *Τὸ Χριστιανικὸν Ἑορτολόγιον. Πρακτικὰ Η΄ Πανελληνίου Λειτουργικοῦ Συμποσίου Στελεχῶν Ἱερῶν Μητροπόλεων,* Βόλος, 18-20 Σεπτεμβρίου 2006, Ἀθῆναι 2007, σσ. 239-263.

Θεοδώρου 1966: Θεοδώρου Εὐ.Δ., *Τὸ ἔργον τῶν ἁγίων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου ἐξ ἐπόψεως Λειτουργικῆς,* Ἀνάτυπον ἐκ τοῦ Ἑορτίου Τόμου Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου ἐπὶ

τῇ 1100 ἐτηρίδι, ἐν Θεσσαλονίκῃ 1996.

Θεοδώρου 1992: Θεοδώρου Εὐ.Δ., «Ἡ ἀπόπειρα συνενώσεως τοῦ βυζαντινοῦ μετὰ τοῦ ρωμαϊκοῦ λειτουργικοῦ τύπου ἐν τῇ ἑλληνικῇ "Λειτουργίᾳ τοῦ ἁγίου Πέτρου"», ἐν *Οἰκοδομὴ καὶ Μαρτυρία. Ἔκφρασις ἀγάπης καὶ τιμῆς εἰς τὸν Σεβασμιώτατον Μητροπολίτην Σερβίων καὶ Κοζάνης Κύριον Διονύσιον,* τόμος Β΄, ἐν Κοζάνῃ 1992.

Τιμιάδης 1991: Τιμιάδης Αἰμ. (Μητροπολίτης Συληβρίας), «Ὁ ἱερὸς Φώτιος ὑπέρμαχος τῆς λειτουργικῆς ἐλευθερίας», ἐν *Κληρονομία* 23 (1991) 61-128.

Τρεμπέλας 1982: Τρεμπέλας Π.Ν., *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατά τούς ἐν Ἀθήναις κώδικας,* Ἀθῆναι 1982.

Τρεμπέλας 2007: Τρεμπέλας Π.Ν., *Ἐκλογή Ἑλληνικῆς Ὀρθοδόξου Ὑμνογραφίας,* ἐκδ. «Ὁ Σωτήρ», Ἀθῆναι[2] 2007.

Cyrillomethodianum XX (2015): pp. 63-74

Incorporating the Other: Shaping the Identity of the Christian Community in Early Medieval Bulgaria

Panos Sophoulis

Ever since Anthony D. Smith convincingly argued that a sense of „ethnic identity" already existed in pre-modern times, medievalists, especially the proponents of the so-call „ethno-symbolic approach", have stressed the importance of symbols, myths, rites and traditions in the formation of cohesive, self-conscious communities in post-Roman kingdoms.[1] To be sure, the stability and ultimate territorial integrity of these realms depended on the development of a common sense of identity among their diverse inhabitants; as G. Sider put it, this entailed "the necessity of creating the other as the other –the different, the alien– and incorporating the other within a single social and cultural system of domination".[2] This is particularly true of early Medieval Bulgaria, which during the reign of Krum and Omurtag in the early ninth century expanded its reach into the southern and western Balkans, the Carpathian Basin as well as the area north and east of the Danube Delta, bringing under its sway a large number of Slavic and Christian populations whose loyalty to the Bulgar *khan* could hardly be taken for granted. This paper attempts to illustrate some of the aspects involved in the complex process of shaping ethnic identities in this medieval state. Its basis of discussion will be the community of Christian refugees and prisoners-of-war, settled by the Bulgar rulers both in the centre and the periphery of the realm. Much like the „Sermesianoi" in the Avar *Qaghanate*, known from the *Miracles of St. Demetrius*, the Byzantines seem to have maintained some degree of autonomy and a sense of „regional" Christian identity fostered by certain institutions, ritual practices and customs.

The construction of ethnic identities in early Medieval Europe, particularly in nomadic or semi-nomadic polities, must be viewed within several broader contexts. The

1. Smith 2000, 62, 64-77. In general for „ethno-symbolism", see Smith 2009.
2. Sider 1987, 7.

most important of these was the interrelations between the dominant group and the depended peoples of each realm. As is well known, nomadic societies could never be characterized as autarkic and closed systems by any of their main parameters. Just as the pastoral nomadic economy had to be supplemented with crafts and agriculture, so too did nomadic cultures need sedentary cultures as a source and a model for comparison, borrowing and imitation in the field of administration, ideology, religion, architecture, fashion etc.[3] To a considerable extent, therefore, the stability and territorial integrity of these states depended not simply on the close co-operation of its diverse inhabitants, but also on the development of a collective sense of identity among them.

Much like other nomadic states, the Bulgar *khanate* was a multiethnic and multicultural grouping ruled by a warrior aristocracy of Turkic origin.[4] It was established in what had previously been a militarized frontier province of the Byzantine Empire, and although by the end of the seventh century most late-antique cities had been abandoned, the descendants of the Romanized Christian population still existed as a consciously separate group.[5] They lived side by side with a much larger number of Slavs, who had settled in the Lower Danube region long before the arrival of the Bulgars but, like the shrinking Christian communities, had been forcefully incorporated into the newly-created tribal union. These Slavs, whose settlements and cemeteries clustered around the steppe-like plain of Pliska, that is, in the periphery of the Bulgar realm, acted as guardians of the border, providing most of the manpower needed for its defence.[6] Not surprisingly, their treatment by the Bulgar elite appears to have been tolerant: the Slavic place- and river-names in the territories controlled at the time by the Bulgars suggest that the Slavs were able to lead a relatively independent existence within the *khanate*.[7] For the most part, they used their own cemeteries, were allowed to retain their tribal leaders (the župans, attested in the written sources), and practiced their own religious beliefs.[8]

Far better documented is the presence of the Christian population in Bulgaria, especially in the eighth and ninth centuries. A number of late-antique churches seem to have remained in use until this period – a clear sign of continuity of Christian traditions in the northern Balkans – but the main evidence is provided by the production

3. For some examples, see Golden 1992, 144, 172-173; Nikolov 2000, 329; Khazanov 1990.

4. Pritsak 1955, 71-75; Beševliev 1981, 314-317. It is not unlikely that more than one language was spoken during this period by the nobility. Arguments in favour of the „Iranian theory" are presented by Stepanov 1999, 15-63.

5. The evidence for the existence of small Christian communities in the areas controlled by the Bulgars north of the Haemus Mountains has been presented, among others, by Sophoulis 2012, 58-59; see also Kirilov 2006, 39-42.

6. For Slavic cemeteries clustering around Pliska and the central areas of the Bulgar state, see Fiedler 2008, 158. For the establishment of Slavic subject tribes along the borders of the Bulgar state, see Theophanes, 359.12-17; Obolensky 1971, 64-65.

7. The evidence is summarized by Duridanov 1968, 131-141.

8. Doncheva-Petkova 2014, 14-17; Fiedler 1992, 307-311; Fiedler 2008, 158-159; Shepard 1995, 232. For evidence, albeit somewhat controversial, pertaining to the presence of a Slavic sanctuary of the seventh-ninth centuries in Montana, in northwestern Bulgaria, see Stanilov – Aleksandrov 1983, 40-52.

of the so-called „proto-bulgarian inscriptions", which express the official ideology of the Bulgar state and deal with a wide range of subjects (for instance, they recount the military exploits and building activity of the *khans*).[9] Most of these inscriptions are written in a debased and provincial but correct Greek with no apparent „barbarization", in a language close to the colloquial idiom that was spoken in Constantinople in the eighth and ninth centuries. This strongly suggests that the scribes were native Greek-speakers.[10] To be sure, most of the inscriptions were carved during the reigns of Krum and Omurtag, when the number of Christians living in Bulgaria grew rapidly, thanks to the arrival of thousands of captives from Thrace (especially after the fall of Adrianople in 813), but also of political refugees and immigrants who, no doubt, had good reasons for leaving Byzantium with what haste they could.[11] Not surprisingly, the Bulgar *khans* were eager to draw on their literary, technical and organizational skills, which were required for the development of a more sophisticated administrative apparatus, but were not readily available in Bulgaria.

Indeed, there are numerous references in the sources of Byzantine military and administrative officers in Bulgar service, including several *strategoi* in the frontier areas of the *khanate* (to whom we will return below). We also hear of engineers who helped the Bulgars capture several Byzantine forts in Thrace by building siege machines of various kinds.[12] Moreover, the overall design of Omurtag's impressive palatial complex at Pliska, with its rectilinear rooms around the perimeter and the basilican rooms within, as well as the use of baths with hypocausts and water reservoirs, shows reliance on late Roman and Byzantine prototypes, and there can be no doubt that for its construction the *khan* imported architects and craftsmen from Constantinople or the Byzantine Balkans.[13] Byzantine craftsmen are also believed to have been employed in the highly specialized metal, glass and ceramic production centres that were recently discovered in Pliska's „Inner Town" and were clearly designed to meet to exclusive needs of the ruling-elite (for instance, most of the belt-buckles, strap-ends and mounts decorated with motifs of Byzantine origin that have been found in Bulgaria are thought to have been manufactured in these workshops).[14]

In the early 800's, then, the Christians would have been a sizable minority in the Bulgar realm. According to a recent conjecture, they made up at least fifteen per cent

9. For the survival of the Church of St Sophia, outside the medieval city-walls of Serdica, see Stančeva 1978, 211; Howard-Johnston 1983, 247-248. For the discovery of a seventh- or eighth-century basilica at Veliko Tărnovo, see Hoddinott 1975, 249-250. According to archaeologists, a late-antique church may have also remained in use for a longer period at Khan Krum (former Čatalar, 28 km to the southwest of Pliska); see here Fiedler 2008, 195. For the history of the discovery of the nearly 100 inscriptions, see Beševliev 1992, 21-32.

10. Beševliev 1992, 47-49.

11. Sophoulis 2012, 45-47. For the Byzantine refugees in Bulgaria, see also Browning 1988, 32-36; Rašev 2004, 151-162.

12. See in particular Theophanes, 485.9-11, 498.7-14.

13. For the palatial complex at Pliska, see Rašev – Dimitrov 1999, 17-22, 72-73; Mijatev 1940-1942, 105-130; Fiedler 2008, 180-185.

14. Rašev – Dimitrov 1999, 33-34; Henning 2007, 216-220, 235-236; Daim 2000, 94-106.

of the total population.[15] These men, with their expertise, were rapidly incorporated into the central government, the court and the army, and, in fact, played a vital role in Krum's military successes against the Byzantine Empire during this period.[16] It is also worth remarking that some of the immigrants, refugees or „deserters", as the Byzantine sources call them, were eventually absorbed into the Bulgar elite. The case of a certain Constantine Patzikos, who was married into Krum's family (he had married the *khan's* sister), demonstrates the flexible Bulgar relations with other ethnic, cultural or religious groups in the Bulgar statehood.[17]

A number of Byzantine sources, some of them contemporary to the events they describe, indicate that the bulk of the Christians were settled in the northern periphery of the *khanate*, beyond the Danube River.[18] Much like the Slavic tribes on the southern frontier, the Christians guarded the borders, acting as check upon the adventurism of Bulgaria's northern neighbours – the Khazars, the Magyars and possibly the Franks.[19] During the reigns of Krum and, especially, Omurtag, in the first quarter of the ninth century, the area controlled by the Bulgars north of the Danube encompassed a broad belt of territory stretching east from the southern fringes of the Carpathian Basin to the Dniester River in the Pontic steppes. Two monumental barriers, the dyke at Bačka (in southwestern Vojvodina), which runs across the angle between the Lower Tisza River and the Danube for some 26 km on the one hand, and the North Bessarabian Rampart, covering an area of 126 km, from the River Prut to the Dniester on the other, served as border indicators and as symbolic lines of demarcation, erected to enhance the status of the *khans* and inform onlookers in the northwestern and northeastern edge of the realm respectively.[20]

The presence of a community of Christians in Wallachia and Moldova, near the Mouth of the Siret River, is archaeologically visible through the discovery of isolated coin-finds of Byzantine emperors and pottery remains of Byzantine tradition, both dating from the early ninth century onwards.[21] What is more, the construction techniques and some of the building material (bricks, clay pipes) used at the Slon, further north, in the southeastern Carpathians, strongly suggest that this fort was erected un-

15. Nikolov 2000, 332.

16. For an overview of the political developments, see Runciman 1930, 47-74; Božilov – Gjuzelev 1999, 126-148; Treadgold 1988, 71-75, 98-100, 157-160, 168-174, 180-188.

17. *Scriptor incertus*, 41.72-77; Browning 1988, 35.

18. *Scriptor incertus*, 43.150-44.153; Symeon Logoth., 128.21-22, 131.70-77; *Synaxarium CP*, 415; *Vita Basilii*, 4.4-11.

19. For a general overview of the relations between Bulgaria and the Magyars during the period in question, see Dimitrov 1998, 21-42. For Bulgar-Khazar relations in the eighth and ninth centuries, see Pavlov 2003, 114-141. For developments in Bulgaria's „Frankish borders", see Gjuzelev 1966, 15-39; see also Bowlus 1995, 46ff.

20. For the dyke at Bačka, see Fiedler 1986, 461-462; Squatriti 2005, 81-86. For the North and South Bessarabian Rampart (the latter running from Prut to Sasicul Mare by the Black Sea coast), see Rašev 1982, 28-29, 32, 74, 123.

21. For the isolated coins of Nikephoros I (802-811) and Michael I (811-813) discovered at Şirna, Ploieşti, (Prahova distr.) and Merei (Bazău distr.), see Sophoulis 2009, 192. For the ceramic finds at Bucov in central Wallachia, Comşa 1980, 106-113, 114-115; Madgearu 2002-2003, 44.

der the guidance of locally-available Byzantine specialists.[22] In these areas, the „Macedonians", as the former captives came to be called, seem to have maintained some internal autonomy within the Bulgar state. The surviving Byzantine sources indicate that they formed a separate province, headed by its own military and administrative commander, the *strategos* – a Byzantine title. He was in turn supervised by a Bulgar officer, who also bore the Byzantine title *komes* (*count*).[23] Here it should be noted that the Bulgars made similar arrangements in their southern borderland, where the Christian population was placed under the command of prominent Byzantine deserters or refugees called *strategoi*, who evidently enjoyed the confidence of the *khan*. The information comes from a Bulgar inscription (written in Greek) carved on an ancient altar at Malamirovo in Thrace which describes the typical internal organization of a frontier-province in the early ninth century.[24] To be sure, Theophanes also talks about a multitude of Byzantines living "within the *aule*", presumably Pliska or the so-called "inner lands" of Bulgaria, a fact which is hardly surprising bearing in mind the important positions that many of these men held in the Bulgar state.[25]

The written sources do not reveal much about the general conditions attendant upon the settlement of the Christians, their way life in their new homeland, or their contacts with the local population. It seems reasonable to assume that the historical perspectives of this community were not unlike those of the „Sermissianoi", a group of Roman prisoners-of-war who, according the *Miracles of St. Demetrius*, were forcefully settled by the Avars in Pannonia (in the Middle Danube region) in the early 600's. For some sixty years, these captives interacted and mixed with Bulgars, Avars and other peoples present in the *Qaghanate* to form „a new nation". The „Sermissianoi" were able to retain their Christian religion, their identity and desire to return to their ancestral homeland in the Byzantine Balkans. Nevertheless, the Avar *qaghan* still considered them to be „his own people".[26]

Quite the same way, the Bulgar *khans* in first half of the ninth century sought to

22. For the construction of forts under the guidance of Byzantine architects north of Bulgaria, see Damian 2003, 487-491. Diaconu 1976, 936, has presented toponymic evidence pointing possibly to old Byzantine settlements in that region.

23. εἶχε δὲ καὶ υἱὸν Βάρδαν ὀνόματι ἠνδριωμένον πάνυ, ὃν κατέλιπεν ἀντ' αὐτοῦ ἄρχειν τῶν Μακεδόνων τῶν ὄντων πέραν τοῦ ποταμοῦ Δανουβίου; Symeon Logoth., 131.79-81; Leonis Gram., 231.15-232.3.

24. The inscription reads: "ΤΟ . . . Ν ἐπόησα τὸν ἀδερφόν μου κὲ ὁ στρατηγὸς ὁ Λέον ἵνα ἦν ὑποκάτο αὐτοῦ. Ἀπὸ Βερόην κέ Δ . . . . ΟΔVΚΑΤΟVC Δουλτροηνους ἐσστὴν πρῶτος ὁ Τουκος ὁ η[ζ] ουργου βουληα δ[ηὰ] τὸ δεξηὸν μέρ[ος κ]ὲ ὁ Βαρδάνης κὲ ὁ Ηανὴς ὐ στρατυγὺ ὑπ[ο]κάτου αύτοῦ· κὲ δη[ὰ τ]ὸ ἀρηστερὸν μέρ[ο]ς τοῦ σαρακτου μου· τὴν Ἀνχηάλον, τὴν Δεβελτόν, τὴν Σοζόπολην, τὴν Ρανουλην ἐστὴν κεφαλὴ ὁ Ηραταης ὁ βοηλα καυχανος κὲ ὁ Κορδὺλης κὲ ὁ Γρηγορᾶς ὑποκάτο του στρατηγύ"; Beševliev 1992, nº 47.

25. ἡμεῖς τοὺς ἔσω τῆς αὐλῆς προδεδώκαμεν δυνάμενοι τούτους εἰρηνεύοντες περισώσασθαι· δεύτερον δὲ ὅτι, εἰ καὶ προσέφυγον τινες σπάνιοι, τὴν τῶν πλειόνων μᾶλλον καὶ ὁμοφύλων σωτηρίαν ἐχρῆν πραγματεύσασθαι…; Theophanes, 498.25-28.

26. *Miracles de saint Demetrius*, 222-234; Pohl 1988, 218, 278-279; Nikolov 2000, 329. For the discovery of Christian symbols (such as pectoral pendant crosses) in the Avar *Qaghanate*, a fact that can be linked to the existence of local Christian communities, mainly at Keszthely and Pécs, see László 1940, 128-130, 136; Kardaras 2012, 82-85.

forge bonds of political allegiance with the Christian community in their realm, and cultivate a sense of regional „Christian-Bulgar" identity fostered by certain institutions, ritual practices and customs. It is no coincidence that from the reign of Omurtag onwards (that is, from around 816), a significant amount of Christian symbolism becomes evident in Bulgaria.[27] Court ceremonials and acclamations, titles, insignia and other expressions of power that were meant to legitimize the *khan's* authority imitated Byzantine forms.[28] Thus, on two known gold medallions (from Belogradets near Varna –now lost– and Tsarevets Hill in Veliko Tărnovo) Omurtag is depicted in the manner of a Christian ruler: with a crown on his head, holding a cross in his right hand and an *akakia* in his left hand. He is also wearing a *chlamys*, fastened with a brooch on his right shoulder.[29] The medallions, which imitated gold coins of Byzantine emperors of the eighth and ninth centuries (Constantine V, Nikephoros I, Michael I, Leo V, Michael II) are thought to have been struck for ceremonial use.[30] Moreover, Omurtag's official title *kana sybigi* is usually attested with its Greek equivalent *ek theou archon* („ruler appointed by god") in several building, memorial and other stone inscriptions, which, just like the medallions, provided a favourable opportunity for the public display of royal power.[31] The god invoked in the title of the ruler as the provider of his divine mandate is not specified in these inscriptions. By not mentioning his name, the Bulgars evidently tried to make that god recognizable to the different peoples of the realm. In the mind of the *khan* and his nobles this is very likely to have been Tangra – the supreme deity of many Central and Inner Asian nomads (in fact, a badly-damaged inscription from Madara, about 10 km south of Pliska, commemorates a sacrifice made to him by Omurtag).[32] However, for the Greek-speaking population of Bulgaria the divine entity that sanctioned Omurtag's rule was clearly the Christian god.

The *imitatio imperii* put into practice by Omurtag was meant to facilitate the incorporation of the Christian population into the realm; by imitating the titles, ceremonials and fashions of the Byzantine emperors, Omurtag tried to project his authority in a way that was recognizable to his Greek-speaking subjects, and at the same time to create a shared sense of identity that looked beyond the pre-existing social boundaries. Indeed, in the inscription found in the Basilica „B" at Philippoi (dated to around 836,

27. For the historical circumstances surrounding Omurtag's rise to power, see Sophoulis 2012, 272-273.

28. For some examples, see Beševliev 1981, 425-429.

29. The medallion from Belogradets was used as a pendant attached to a necklace found around the neck of the individual buried there; see in particular Jordanov 2001, 25, nº 1-2; Slavčev – Jordanov 1979, 26-27.

30. Fiedler 2008, 192-193.

31. Curta 2006, 26. For the title *kana sybigi*, which is usually interpreted as „*khan* fortunate / heavenly blessed", see Stepanov 2001, 13ff.

32. „ ...κὲ ἐπύησ]εν θυσ[ήαν ἠς τὸν θεὸ]ν Ταγγραν..."; Beševliev 1992, nº 6. The promotion of Tangra as the supreme deity of the Bulgar elite is clearly connected with the strengthening of royal power, a process that, as far as we can tell, seems to have begun during the reigns of Krum and Omurtag. To be sure, the ideology associated with the worship of Tangra was bound to enhance monarchical rulership, as this allowed for a comparison between the supreme celestial Being and his reflection on earth – the *khan*. See the discussion by Hocart 1970, 85, 89, 248-249; Golden 1983, 130 n. 9.

that is, shortly after Omurtag's death), *khan* Persian is designated „ruler by god of the many Bulgars" (Τ[ô]ν πολῶν Βου(λ)γάρων [ó] ἐκ θεοῦ ἄρχον), an expression which may well suggest the existence of a new form of sacral kingship, suited to all Bulgar subjects regardless their cultural or religious background.[33] But were these efforts successful? Did the Christians really identify themselves with the *khanate*?

This is hard to determine. An important piece of evidence for the existence of some form of political or emotional bond between the Christian population and the Bulgar ruling elite comes, somewhat indirectly, from the Byzantine sources relating to the period in question. These written accounts indicate that around 816 Byzantium and Bulgaria signed a long-term peace treaty which put to an end the bitter struggle that had begun in the early ninth century.[34] One of the clauses of the agreement provided for the exchange of Byzantine officers, soldiers and civilians captured by the Bulgars during the war, and, as a matter of fact, we know by name several prisoners released on this occasion.[35] Nevertheless, a substantial number of Christians remained in Bulgaria after 816. The continued use of stone inscriptions in Greek after that date is just one indication of their presence in the *khanate*. The escape of two groups of former-captives, one around 825, the other, from „Bulgaria beyond the Danube", ca. 836/7, is another suggestive piece of evidence.[36] Whatever the exact reasons and circumstances of their departure, there is every reason to believe that these people had willingly agreed to stay until that point in Bulgaria, where their technical and administrative skills would have been in high demand.

There is little doubt that these men and women perceived themselves, and were perceived by others, as different from the Bulgar or Slav inhabitants of the state. Religion and, to a lesser extent, language were the main reasons for this.[37] And yet, the

33. Beševliev 1992, nº 14; Stepanov 1999, 84; Nikolov 2000, 334.

34. Nikephoros, 207.2-8; Theophanes continuatus, 31.10-19. The content of the treaty is partly preserved in two inscribed columns found near Pliska (Suleymanköy and Tărgovishte); Beševliev 1992, nº 41-42. In general for the peace-treaty of 816, see Bury 1910, 276-287, suggesting an earlier date (814); Treadgold 1984, 213-220; Božilov – Gjuzelev 1999, 145-147; Curta 2011, 16-23.

35. For *tourmarchs*, *spatharioi* and *counts*, the Byzantines had to pay a certain sum per head, common soldiers were to be exchanged man for man, while a payment of two oxen per head was to be made for those who were captured by the Bulgars into Byzantine forts: „δ΄ κεφάλεον περ] ὶ τῶν ἐγμαλότον Χριστιανῶν κὲ κρ[ατιθέντον - - - (lacuna!) - - - περὶ] δὲ τρομάρχον, σπαθαρίον κὲ κομίτο[ν δόσι (…..?). περὶ δὲ τοῦ πτο]χοῦ λαοῦ ψυχὶν ἀντὶ ψυχῖς. βουπ(άλια) β΄ δ[όσι περὶ τῶν κρατι] θέντον ἔ[σοθεν τῶν κάστρον "; Beševliev 1992, nº 41. The evidence for the exchange of civilians is provided by the *Life of Niketas of Medikion*, where we hear that a civil servant by the name of Zacharias, who had been carried off to Bulgaria, was released with the other captives after the peace was concluded: *Vita Nicetae Med*., c. 45.

36. For the events of 836/7, when the emperor Theophilos sent out a fleet to bring the former captives home, see Georgius Monachus cont., 817.10-819.15; Leonis Gram., 231.1-233.5; Symeon Logoth., 231.81-108. Among those returning to Byzantium was the *strategos* Kordyles, who had held an important administrative post in Thrace under Krum and was later appointed commander of the prisoners beyond the Danube, but also –if the report is to be trusted– the future emperor Basil I, whose parents are said to have been captured by the Bulgars at Adrianople in 813; see here Treadgold 1988, 290-291 and n. 397. The second tale of escape (which supposedly took place somewhat earlier, in 825) is related by Sabas, the composer of the second *Life* of St. Ioannikios; *Vita Ioannicii*, 359B-360A.

37. The literature on ethnic / cultural difference in the early Middle Ages is vast: see for example

material evidence for the perception of their difference in pre-Christian Bulgaria is hard to detect. There is no direct indication that the former captives dressed or wore their hair very differently from the Bulgar elite; to date, no sign exists in the archaeological record that specific artifact categories operated as markers of distinction from other ethnic groups. Indeed, if we assume that the Bulgar cemeteries discovered north of the Danube (Izvorul, Sultana, Frăteşti, Platoneşti) were also used by Christians, it is striking that the material culture of the inhumations is fairly homogenous.[38] Ethnic boundaries, in other words, had become quite blurred.

In nomadic politics, minorities were neither fully absorbed into the mainstream ethnic identity and culture, nor did they simply remain as they were. One may venture to suppose that this was very much the case with the Byzantines living in Bulgaria. Finding themselves in a foreign and perhaps hostile environment, they developed, just like other peoples in comparable circumstances, most notably the „Sermissianoi" in the *Miracles of St. Demetrius*, life-styles, a material culture and a political language that, on the one hand, as far as possible, preserved their old traditions, and, on the other, enabled the necessary adaptation to their new settings. The Christian community lived side-by-side and interacted with the Bulgar, Slav and indigenous Romanic populations, and from this interaction a new society was created – one that undoubtedly borrowed cultural traits from both the Byzantine and the barbarian world. Although we do not know how exactly they dressed, buried their dead or held their religious services, such as masses, baptisms or communions, it is certain that they had remained in Bulgaria not because they were compelled to do so, but by their own choice. To be sure, for some twenty years, their loyalty to the *khans* seems to have been unquestionable. Their experience of co-operation with the Bulgars opened to them a path which would lead to an affiliation or even solidarity with the Bulgar ruling-elite. As we have seen, this solidarity was sustained by the development of certain „special" institutions, customs and ritual practices which, at the same time, may have served as the instruments for shaping a new communal identity within the Bulgar state.

Pohl 1988, 17-69, and from that same volume Daim 1988, 71-79. This topic is also addressed by several contributions in Gillett 2003, as well as in Corradini – Diesenberger – Reimitz 2003.

38. Fiedler 1992, 268-272, 333f; Fiedler 1989, 148-150.

References

Beševliev 1981: Beševliev V., *Die protobulgarischen Periode der bulgarischen Geschichte*, Amsterdam 1981.

Beševliev 1992: Beševliev V., *Părvobălgarski nadpisi (vtoro predraboteno i dopălneno izdanie)*, Sofia 1992.

Bowlus 1995: Bowlus C. R. R., *Franks, Moravians and Magyars. The Struggle for the Middle Danube (788–907)*, Philadelphia 1995.

Božilov – Gjuzelev 1999: Božilov I. – Gjuzelev V., *Istorija na Bălgarija vi tri toma*, vol. I: *Istorija na srednovekovna Bălgarija, VII–XIV vek*, Sofia 1999.

Browning 1988: Browning P., "Byzantines in Bulgaria — Late 8th–Early 9th Centuries", P. Dinekov et al. (eds.), *Studia Slavico-Byzantina et Medievalia Europensia. In Memoriam I. Dujchev*, vol. I, Sofia 1988, 32-36.

Bury 1910: Bury J. B., "The Bulgarian Treaty of A.D. 814, and the Great Fence of Thrace", *English Historical Review* 25 (1910), 276-287.

Comşa 1980: Comşa M., *Cultura materială veche romanească (aşezările din secolele VIII–X dela Bucov-Ploieşti)*, Bucharest 1980.

Corradini – Diesenberger – Reimitz 2003: Corradini R. – Diesenberger M. – Reimitz H. (eds), *The Construction of Communities in the Early Middle Ages: Texts, Resources and Artefacts*, Leiden 2003.

Curta 2006: Curta F., "Qagan, Khan or King? Power in Early Medieval Bulgaria (Seventh to Ninth Century)", *Viator* 37 (2006), 1-31.

Curta 2011: Curta F., "Linear Frontiers in the 9th Century: Bulgaria and Wessex", *Quaestiones Medii Aevi Novae* 16 (2011), 15-32.

Daim 1998: Daim F., "Archaeology, Ethnicity and the Structures of Identification: The Example of the Avars, Carantanians and Moravians in the Eighth Century", W. Pohl – H. Reimitz (eds.), *Strategies of Distinction: The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, Leiden 1998, 71-79.

Daim 2000: Daim F., "Byzantinische Gurtel des 8. Jahrhunderts", F. Daim (ed.), *Die Awaren am Rand der byzantinischen Welt. Studien zu Diplomatie, Handel und Technologietransfer im Fruhmittelalter*, Innsbruck 2000, 77-198.

Damian 2003: Damian O., "Considérations sur la citadelle en brique de Slon-Prahova", *Acta Antiqua et Archaeologica* 9 (2003), 483-496.

Diaconu 1976: Diaconu P., "Istoria Dobrogei in unele lucrări străine recente (I)", *Revista de Istorie* 29, no. 6 (1976), 935-941.

Dimitrov 1998: Dimitrov H., *Bălgaro-ungarski otnošenija prez srednovekovieto*, Sofia 1998.

Doncheva-Petkova 2014: Doncheva-Petkova L., "Ethnic Changes in Present-day Bulgaria in the 6th – 9th Centuries", L. Doncheva-Petkova, Csilla Balogh, Atilla Türk (eds.), *Avars, Bulgars and Magyars in the Lower and Middle Danube. Proceedings of the Bulgarian-Hungarian Meeting, Sofia, May 27-28 2009*, Sofia 2014, 13-35.

Duridanov 1968: Duridanov I., "Slavizatsija na predslavjanski geografski imena ot Balkanskija poluostrov", *Slavjanska Filologija* 10 (1968), 131-141.

Fiedler 1986: Fiedler U., "Zur datierung der Langwalle an der mittleren und unteren Donau", *Archaologisches Korrespondenzblatt* 16 (1986), 457-465.

Fiedler 1988: Fiedler U., "Die Grablegen der Protobulgaren and der Unteren Donau", *Problemi na prabălgarskata istorija i kultura* 1 (1989), 143-158

Fiedler 1992: Fiedler U., *Studien zu Graberfeldern des 6. bis 9. Jahrhunderts an der unteren Donau*, Bonn 1992.

Fiedler 2008: Fiedler U., "Bulgars in the Lower Danube Region. A Survey of the Archaeological Evidence and of the State of Current Research", F. Curta (ed.), *The Other Europe in the Middle Ages. Avars, Bulgars, Khazars and Cumans*, Leiden / Boston 2008, 151-236.

Georgius Monachus cont.: *Vitae recentiorum imperatorum*, in *Theophanes continuatus, Ioannes Caminiata,Symeon Magister, Georgius Monachus continuatus*, ed. I. Bekker, CSHB, Bonn, 1838,761-924

Gillett 2003: Gillett A. (ed.), *On Barbarian Identity: Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, Turnhout 2003.

Gjuzelev 1966: Gjuzelev V., "Bulgarisch-frankische Beziehungen in der ersten Halfte des IX. Jahrhunderts", *Byzantinobulgarica* 2 (1966), 15-39.

Golden 1983: Golden P., "Khazaria and Judaism, *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 3 (1983), 127-156.

Golden 1992: Golden P., *An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, Wiesbaden 1992.

Henning 2007: Henning J., "The Metropolis of Pliska or How Large Does an Early Medieval Settlement Have to be in Order to be Called a City?", J. Henning (ed.), *Post-Roman Towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium*, vol. II: *Byzantium, Pliska, and the Balkans*, Berlin 2007, 209-240.

Hocart 1970: Hocart A. M., *Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, Chicago 1970.

Hoddinott 1975: Hoddinott R., *Bulgaria in Antiquity*. *An Archaeological Introduction*, London 1975.

Howard-Johnston 1983: Howard-Johnston J. D., "Urban Continuity in the Balkans in the Early Middle Ages", A. Poulter (ed.), *Ancient Bulgaria. Papers Presented to the International Symposium on the Ancient History and Archaeology of Bulgaria, University of Nottingham, 1981*, vol. II, Nottingham 1983, 242-254.

Jordanov 2001: Jordanov I., *Korpus na pečatite na srednovekovna Bălgarija*, Sofia 2001.

Kardaras 2012: Kardaras G., "Christian Symbols Among the Nomads, 5th–8th Century A.D", M. Salamon et al. (eds.), *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe. Archaeological and Historical Evidence*, vol. I, Kraków 2012, 79-90.

Khazanov 1990: Khazanov A., "Ecological Limitations of Nomadism in the Eurasian Steppes and their Social and Cultural Implications", *Asian and African Studies* 24 (1990), 1-15.

Kirilov 2006: Kirilov Ts., *Die Stadt des Frühmittelalters in Ost und West. Archäolo-*

gische Befunde Mitteleuropas im Vergleich zur östlichen Balkanhalbinsel, Bonn 2006.

László 1940: László G., "Die Reiternomaden der Völkerwanderungszeit und das Christentum in Ungarn", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 59 (1940), 125-146.

Leonis Gram.: *Leonis Grammatici Chronographia*, ed. I. Bekker, CSHB, Bonn 1842.

Madgearu 2002-2003: Madgearu A., "Transylvania and the Bulgarian Expansion in the 9th and 10th Centuries", *Acta Musei Napocensis* 39–40, no. 2 (2002-2003), 41-61.

Mijatev 1940-1942: Mijatev K, "Krumovijat dvorets i drugi novootkriti postrojki v Pliska", *Izvestija na Arheologičeskija Institut* 14 (1940-1942), 73-135.

Miracles de saint Demetrius: Les plus anciens recueils des miracles de Saint Demetrius, ed. P. Lemerle, vol. I, Paris 1979.

Nikephoros: Nicephorus archiep. Constantinop., *Opuscula Historica*, ed. C. de Boor, Leipzig 1880

Nikolov 2000: Nikolov S., "The Pagan Bulgars and Byzantine Christianity in the Eighth and Ninth Centuries", *Journal of Historical Sociology* 13, no. 3 (2000), 325-364.

Obolensky 1971: Obolensky D., *Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500-1453*, London 1971.

Pavlov 2003: Pavlov P. "Bălgaro-hazarski vzaimootnošenija i paraleli", Ts. Stepanov (ed.) *Bălgari i Hazari prez rannoto srednovekovie*, Sofia 2003, 114-141.

Pohl 1988: Pohl W., *Die Awaren*, *Ein Steppenvolk in Mitteleuropa, 567–822 n. Chr*., Munich 1988.

Pohl 1998: Pohl W., "Telling the Difference: Signs of Ethnic Identity", W. Pohl – H. Reimitz (eds.), *Strategies of Distinction: The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, Leiden 1998, 17-69.

Pritsak 1955: Pritsak O., *Die Bulgarische Furstenliste und die Sprache der Protobulgaren*, Wiesbaden 1955.

Rašev 1982: Rašev R., *Starobălgarski ukreplenija na Dolnija Dunav (VII–XI v.)*, Sofia 1982.

Rašev 2004: Rašev R., "Vizantijtsite v Bălgarija do pokrăstvaneto", Ts. Stepanov – V. Vačkova (eds.), *Civitas Divino-humana. V Čest na Profesor Georgi Bakalov*, Sofia, 151-162.

Rašev – Dimitrov 1999: Rašev R. – Dimitrov J., *Pliska: 100 godini arheologičeski razkopki*, Šumen 1999.

Runciman 1930: Runciman S., *A History of the First Bulgarian Empire*, London 1930.

Scriptor incertus: *Scriptor incertus. Testo critico, traduzione e note*, ed. and trans. F. Iadevaia, Messina, 1997.

Shepard 1995: Shepard, J., "Slavs and Bulgars", R. McKitterick (ed.), *The New Cambridge* Medieval History, vol. II, Cambridge 1995, 228-248.

Sider 1987: "When Parrots Learn to Talk, and Why They Can't: Domination, Deception, and Self-deception in Indian-White Relations", *Comparative Studies in Society and History* 29, no 1 (1987), 3-23.

Slavčev – Jordanov 1979: Slavčev P. – Jordanov I., "Zlatni medalăni na han Omurtag

(814–831)", *Arheologija* 21, no. 2, 25-31.

Smith 2000: Smith A.D., *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Hanover, NH 2000.

Smith 2009: Smith A.D., *Ethno-symbolism and Nationalism. A Cultural Approach*, London / New York 2009.

Sophoulis 2009: "Sheseis Vyzantiou kai Voulgarias kata to telos ton Skoteinon aionon: H nomismatikh martyria", *Vyzantiaka* 28 (2009), 171-193.

Sophoulis 2012: Sophoulis P., *Byzantium and Bulgaria, 775-831*, Leiden / Boston 2012.

Squatriti 2005: Squatriti P., "Moving Earth and Making Difference: Dikes and Frontiers in Early Medieval Bulgaria", F. Curta (ed.), *Borders, Barriers, and Ethnogenesis. Forntiers in Late Antiquity and the Middle Ages*, Turnhout 2005, 59-90.

Stančeva 1978: Stančeva M., "Sofia au Moyen-Âge à la lumière de nouvelles études archéologiques", *Byzantinobulgarica* 5 (1978) 211-228.

Stanilov – Alexandrov 1983: Stanilov S. – Aleksandrov G., "Srednovekovno ezičesko svetilishte v razvalinata na Montana", *Arheologija* 25, no. 3 (1983), 40-52.

Stepanov 1999: Stepanov Ts., *Vlast i avtoritet v rannosrednovekovna Bălgarija*, Sofia 1999.

Stepanov 2001: Stepanov Ts., "The Bulgar Title Kanasubigi: Reconstructing the Notions of Divine Kingship in Bulgaria, AD 822–836", *Early Medieval Europe* 10, no. 1 (2001), 1-19.

Symeon Logoth.: *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*, ed. S. Wahlgren, CFHB 44:1, Berlin / New York 2006.

Synaxarium CP: *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanea*, ed. H. Delehaye, Brussels 1902.

Theophanes: *Theophanis Chronographia*, ed. C. de Boor, vol. I, Leipzig 1883.

Theophanes continuatus: *Theophanes continuatus*, ed. I. Bekker, in *Theophanes continuatus, Ioannes Caminiata, Symeon Magister, Georgius Monachus continuatus*, 1-481.

Treadgold 1984: Treadgold W., "The Bulgars' Treaty with the Byzantines in 816", *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 4 (1984), 213-220.

Treadgold 1988: Treadgold W., *The Byzantine Revival*, *780-842*, Stanford 1988.

Vita Basilii: *Chronographiae quae Theophanis continuati nomine fertur liber quo Vita Basilii imperatoris amplectitur*, ed. I. Ševčenko, CFHB 42, Berlin 2011.

Vita Ioannicii: *Vita S. Ioannicii auctore Saba monacho*, *AASS* Nov. II, 384-435.

Vita Nicetae Med.: *Vita Nicetae Hegoumeni Medicii auctore Theostericto*, AASS Apr. I, Appendix xviii–xxviii.

Cyrillomethodianum XX (2015): pp. 77-105

Aspects of the Relations Between Byzantium and Ancient Kiev

Anthony-Emil Tachiaos

1. The Byzantine city of Thessaloniki and the State of Kiev

Relations between the state of Kiev and Byzantium have been the subject of a great deal of scholarship, though the subject has not been exhausted. One aspect is the relation between the second most important Byzantine city, Thessaloniki, with the emergent state of Russia. There is a certain amount of historical evidence- not, it must be said a very great deal- which nevertheless demonstrates that there was a connection between the traditions of this city and the new Slavic state which, with the baptism of Prince Vladimir and his subjects in 988, entered the circle of Christian states. An attempt will be made below to identify this evidence and to evaluate it on the basis of purely historical criteria.

It should be noted that the first point appertaining to the subject under examination relates to the journey of the Thessalonian brothers Constantine/Cyril and Methodius, the enlighteners of the Slavs, to the country of the Khazars[1], in 862, and their stay in the city of Cherson in the Crimea in the course of that journey. Although the final destination of the Byzantine mission, which was undertaken at the behest of the emperor, was to travel to Khazaria, Cyril and Methodius made an extended stop-over in Cherson, during the course of which Cyril made a number of contacts and also discovered the relics of Saint Clement, the Pope of Rome (†101), which he drew from the depths of the sea[2]. It is not possible to see this stop-over as a spontaneous initiative

1. On the mission of Cyril and Methodius to Khazaria, there is a great deal of information in chaps. 8-12 in the *Life* of Cyril and in chap. 4 of the *Life* of Methodius. See П. А. Лавров, Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Ленинград 1930, pp. 11-24, 71. See also Ἀ. Φ. Κραλίδης, Οἱ Χάζαροι καὶ τὸ Βυζάντιο. Ἱστορικὴ καὶ θρησκειολογικὴ προσέγγιση, Ἀθήνα 2003, pp. 210-222, and Α.-Α. Ταχιάος, Κύριλλος καὶ Μεθόδιος. Οἱ ἀρχαιότερες βιογραφίες τῶν Θεσσαλονικέων ἐκπολιτιστῶν τῶν Σλάβων, Θεσσαλονίκη 2008, pp. 60-78, 107-112, 197, 221-223.

2. See П. Д. Диатроптов, «Предания о мученичестве Климента папы Римского в Херсонесе Таврическом», Россия и христианский Восток, Вып. II-III, Москва 2004, pp. 10-18.

on the part of the two brothers, given that the whole mission was being carried out on the emperor's command and within the context of the political planning of Byzantium. While the *Life* of Cyril quotes details related to their stay in Cherson, the *Life* of Methodius, on the other hand, simply mentions very briefly that he followed his younger brother as his assistant. Certainly there should be no doubt that their stop in Cherson was planned from the beginning, as the execution of a special mission within the context of Byzantine foreign policy[3]. According to Cyril's biographer, during his stay in Cherson he learned to speak and write Hebrew, and also learned the Samaritan language[4]. A third episode, which again is related to language, is one which is of particular interest to us. According the Old Slavonic *Life* of Constantine/Cyril, an incident occurred which has led to long discussions among scholars and has resulted in a variety of conclusions. In the Old Slavonic bibliography, that is in the *Life* of Cyril, we read the following: '*Here he found a Gospel and Psalter, written in Russian letters, and also met a man who spoke this language, and he talked to him and understood the meaning of this discourse, comparing the letters, vowels and consonants with his own language; and making a prayer to God, quickly began to read and explain. And many admired him and praised God*' [Ѡбрѣте же тоу еѵаггелїе и алтирь роусьскыми писмены писано, и чловѣка wбрѣтъ глаголюша тою бесѣдою, и бесѣдова с нимъ, и силоу рѣчи прїимъ, своеи бесѣдѣ прикладаа различнаа писмена, гласнаа и съгласнаа, и къ богоу молитвоу твораѧ, вскорѣ начатъ чести и сказати, и мнѡзи сѧ емоу дивлѧхоу, бога хвалѧше][5]. On the one hand, this narrative is by way of being legendary[6], but it nevertheless conceals a core of historical truth[7]. Scholars have made great efforts to provide a proper interpretation for this passage, which presents considerable interest because it transmits information which involves other historical implications. Precisely because it links the activity of Cyril the Thessalonian with the history of the ancient Russian state, we shall dwell on this point a little longer.

The view has been expressed, that, in using the term 'in Russian letters', Cyril's biographer meant Gothic script, though it is clear that he meant 'in Slavonic letters'

3. See also А. В. Назаренко, Древнаяя Русь на международных путях, Москва 2001, pp. 51-70.

4. It ought to be mentioned here that the Legenda Italica (Translatio corporis sancti Clementis martiris ac pontificis) reports that in the Crimea Cyril learned only one language, that of the Khazars. Grivec Fr. et Tomšič, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes*. Zagreb 1960, p. 59.

5. Лавров, Материалы, p. 12.

6. There is a bibliography relating to the problems arising from this passage in the Life of Cyril in the following aides: Г. А. Ильинский, Опыт систематической Кирилло–Мефодьевской библиографии. Под редакцией и с дополнениями М. Г. Попруженка и Ст. М. Романского. София, 1934, pp. 66–67, М Попруженко и Ст Романски, Кирилометодиевска библиография за *1934–1940* год, София 1942, p. 56, И. Е. Можаева, Библиография по Кирилло–Мефодиевской проблематике *1945–1974* гг., Москва, 1960, p. 67, Ив. Дуйчев, А. Кирмагова, А. Паунова, Кирилометодиевска библиография *1940–1980*, София 1983, p.73. Cf. also V. Vavřinek, «"Russische Buchstaben" in byzantinischen Cherson», *Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, Wien, Köln, Weimar 2007, pp. 693-703.

7. See M. van Esbroeck, «Le substrat hagiographique de la mission khazare de Constantin-Cyrille», *Analecta Bollandiana,* 104 (1986), pp. 337–348.

and that the above passage must be interpreted from this perspective. Another interpretation which has been proposed, and has been accepted by many, claims that the expression 'Russian letters' (русьскыими писмены), as the text has it, actually meant 'Syriac letters' (сурьскыими писмены), and that we are dealing here with an error on the part of the copyist of the *Life*[8]. And so an easy answer has been provided for the question as to how it was possible for Cyril to find a Gospel written in Russian before he himself invented Slavonic script. This view must be rejected, because it ignores the fact that in ancient Russian texts, the term 'Russian' is often synonymous with 'Slavonic'[9]. It ought to be noted that the expression 'Russian letters' means precisely 'Slavonic letters', bearing in mind that in ancient Russian written records, it is not unusual to find 'Slavonic' in the sense of 'Russian'[10].

In her development of a number of serious arguments, the eminent Byzantine scholar H. Ahrweiler has expressed the view that the Cyril and Methodius' coming to the Crimea represents a first attempt on the part of the Byzantines to convert to Christianity those Russians living in the Taurian Peninsula and specifically Cherson[11]. Seri-

8. This view is supported by two eminent Slavists, Roman Jakobson and André Vaillant, though, in doing so, they ignore other historical and linguistic data. See R. Jakobson, «Saint Constantin et la langue syriaque», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, VII (1939-1944), pp. 181–186, A. Vaillant «Les «lettres russes» dans la Vie de Constantin», *Revue des études slaves*, XV (1935), pp. 73-77. Although O S. Patri rejects all the other theories which have been proposed regarding the language mentioned in the above passage he nevertheless accepts that it was Syriac script. He bases his view on a Greek hagiological text from the 5th century. S. Patri, «Les sources des «Lettres syriaques» de la Vita Constantini vieux-slave et les figurations littéraires du Logos de la Révelation», *Byzantinoslavica*, LXI (2003), pp. 83-94. The same view concerning 'Syriac' letters is accepted also by L. Müller, *Die Taufe Russlands*, München 1987, 47-48. But in this instance, too, a wealth of historical data which does not support it is again ignored. One important argument against this theory is that none of the surviving manuscripts of the *Life* of Cyril has preserved the reading 'Syriac'. Linguistic views on the matter, which are, however, somewhat removed from the historical reality are expressed by О. Н. Трубачев, К истокам Руси *(*наблюдения лингвиста*)*. Москва 1993, pp. 53–61.

9. Doubt has been cast on the authenticity of this passage by В. И. Ламанский, Славянские жития св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник, Петроград 1915, pp. 198-199. This doubt was rejected, however, by M. A. Vasiljev, «La Russie primitive et Byzance», *L´art byzantin chez les slaves. Les Balkans*, Paris 1930, p.16.

10. We also encounter this identification in the *Lives* of Cyril And Methodius (Βλ. Лавров, Материалы, p. 34, note 21. Grivec et Tomšič, *Constantinus et Methodius*, p. 140, notes 6, 7.), and in the most ancient Russian Chronicle, the Повесть временных лет, where it clearly states that the Russian were Slavs, and thus nationality and language were identical. See Повесть временных лет. Издание второе, Санкт–Петербург 1996, pp. 16, 411-412. See also О. Н. Трубачев, «Несколько лингвистических глосс к моравско–паннонским житиям». Жуковская Л. П. (ред.), Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому, Москва 1987, pp. 30–36, A.-E. Tachiaos, «Some Controversial Points Relating to the Life and Activity of Cyril and Methodius», *Cyrillomethodianum* XVII-XVIII (1993-1994), pp. 87-97, and A.–E. N. Tachiaos, *Cyril and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs*, Crestwood, NY, 2001, pp. 39-51, 168-171. Cf. H. Goldblatt, «On «"роуєьскъıми писмени" in the *Vita Constantini* and Rus'ian Religious Patriotism», *Studia slavica medievalia et humanistica Riccardo Picchio Dicata*. I. Roma 1986, pp. 311-328.

11. H. Ahrweiler, «Les relations entre les byzantins et les russes au IXe siècle», *Byzance et la Russie du XIe au XVe siècle. Aspects politiques, religieux économiques, culturels et artistiques*. Athènes-Pa-

ously though this view has been presented, it has been subjected to, if not rejection, at least counter-suggestions. In the first place, it should be noted that we cannot find any information about such activity on the part of Cyril and Methodius in any other Slavonic or Greek source. This effort was not directed towards the whole of the emerging state of Kiev, but only the region of the Crimea, which was under Byzantine suzerainty but inhabited by Russians, who were not of Scandinavian extraction but were Slavs. Although this theory of Ahrweiler's appears very plausible, this activity of the Thessalonian brothers has not been recorded in any Russian chronicle or other written testimony. Had the great missionaries brought Christianity to the Russian people, this would have been an event of such significance that logically it would have been impossible for it to pass unnoticed in the Russian annals. The only explanation that can be given for this silence in the Russian Chronicles is that the work of Cyril and Methodius among the Slavonic-speakers of the Crimea had no direct bearing on the period of Prince Vladimir and the state of Kiev, the beginnings of which, and its conversion to Christianity are directly linked to the personality of this Russian leader. It should be noted here that in the encyclical letter sent by Patriarch Photius of Constantinople to the patriarchs of the East in 867, in reference to the 'Rus' he writes: 'And he kindled the desire and zeal for the faith among them to such an extent that they accepted a bishop and shepherd and embraced the Christian tenets of religion with great eagerness and diligence'[12].

It is well known that for centuries Greeks had been living in Cherson and that archaeological finds prove that they were Christian. There were churches there from the earliest years of Byzantium, as is clear from the evidence from the ruins of twelve churches dating from the 4th to the 6th centuries[13]. Apart from the churches, however, there is also a wealth of other objects which confirm the Greek, Christian presence in Cherson[14]. Although it cannot be agreed that the state of Kiev was initially dependent

ris 1971, pp. 58-70. On relations between the Russians and Cherson, see П.П. Толочко, Ранняя Русь: История и археология, Санкт-Петербург 2013, pp. 105-111.

12. This encyclical from Patriarch Photius has been published many times: See Migne, *Patrologia graeca*, vol. 102, ll. pp. 736-737 and Ἰ. Βαλέττα, Φωτίου τοῦ σοφωτάτου καὶ ἁγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ἐπιστολαί, Λονδῖνον 1864, p. 178. An extensive bibliography concerning Photius' writings on the Russians and their translation into Russian by P. V. Kuznetsov is included in the work: М. В. Бибиков, *Byzantinorossica.* Свод византийских свидетельств о Руси. Нарративные памятники. II. Москва 2009, pp. 139-190. See also 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* LXIII (2005), pp. 103-115.

13. See I. Zavadskaya, «L'Église de Chersonèse protobyzantine (IVe -VIe siècle)», *Kiev-Cherson-Constantinople. Ukrainian Papers at the XXth International Congress of Byzantine Studies (Paris, 19-25 August 2001)*, Kiev-Simferopol-Paris 2007, pp. 3-10. See also С. А. Беляев, «Из истории социальной жизни Херсонеса второй половины IV–VI в.», Палестинский сборник, выпуск 29 (92). История и Филология, Ленинград 1987, pp. 74-84.

14. See И. В. Соколова, Монеты и печати византийского Херсона, Ленинград 1983, Э. И. Соломоник, Графити с Хоры Херсонеса, Киев 1984, И. С. Чичуров, Византийский Херсон. Каталог выставки, Москва 1991, L Golofast, «Early Byzantine Deposits from Chersonesos», *Kiev-Cherson-Constantinople*, pp. 45–75, and V. Sidorenko, «The Copper Coinage of Byzantine Bos-

ecclesiastically on the See of Ochrid, a view accepted by Kartashov[15], the latter is correct in claiming that there is confusion in Prince Vladimir's *Church Rule* when it says that he received baptism from Patriarch Photius and also that 'Michael was the first Metropolitan of Kiev and all Russia and baptized the whole of the Russian land'[16]. This information, which clearly comes from erroneous narratives, is not confirmed by any other credible source. There should be no doubt that the journey of Cyril and Methodius to the Crimea may have coincided with the baptism of the Slavonic-speaking Russians of the region, who, as reported by Patriarch Photius, had accepted a bishop from Constantinople[17].

Another suggestion can be made here, one which arises from a more correct interpretation of the evidence in the *Life* of Cyril: that Cyril and Methodius were aware that, on their journey to the land of the Khazars, they would pass through the Crimea and that they would there encounter populations which were Slavonic-speaking. With this in mind, and before they set off, they took with them a draft translation of the Gospel Readings[18] into Slavonic which they had worked on with their Greek and Slav disciples[19] who had settled in the monastery of Mount Olympus in Bithynia, where Methodius was abbot and where the mission to the Slavs was prepared. There can be no doubt that the Byzantine foreign mission was directed towards the conversion of the Slavs and also to the transmission to them of the spiritual values of Byzantium, in order to attract them to its side. Naturally, among these Slavs were also numbered the Russians. Byzantium did not wait for the invitation of Prince Rastislav of Great Moravia to begins its efforts to civilize the Slavs. Byzantium's 'Slavic project', for the implementation of which Cyril and Methodius laboured, had been set in motion earlier, and had as its centre, as was noted above, the monastery on Olympus in Bithynia where Cyril and Methodius lived and worked[20]. So no sooner had they encountered

poros (ca 590–659)», ibid., pp. 77-119.

15. А. В. Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви.* Том I. Париж 1959, 136. Idem История Русской Церкви. Москва 2005, p. 85.

16. Памятники права Киевского государства X-XII вв., Москва 1952, p. 237.

17. See also *Ahrweile*r, *Les relations entre les byzantins et les russes*, p. 57.

18. The matter of the first Gospel translated by Cyril and Methodius has been the object of discussions among specialists, but the correct view is that this was the *Gospel Readings*, which consisted of the passages for Sundays, and would have been of immediate use in the life of the Church. See Л. П. Жуковская, «Об объеме славянской книги, переведенной с греческого Кириллом и Мефодием», Вопросы славянского языкозняния, выпуск 7 (1963), pp. 73–81, С. Ю. Темчин, «Было ли краткоапракосное Евангелие первой славянской книгой, переведенной с греческого», Исследования по славянскому историческому языкознанию. Памяти профессора Г. А. Хамбургаева. Москва 1993, pp. 13–29.

19. On the selection of disciples from among Greeks and Slavs, see A.-E. Tachiaos, «L'oeuvre littéraire de Cyrille et de Méthode d'après Constantin Kostenečki», *Balkan Studies* 14 (1973), pp. 293-302.

20. See Ив. Дуйчев, «Въпросът за византийско–славянските отношения и византийските опити за създаване на славянска азбука през първата половина на IX век», Известия на Института за българска история, VII (1957), pp. 241–267. Ср.: А.-Э. Тахиаос, «Создание и деятельность литературного круга Константина–Кирилла до моравской миссии» Константин Кирил Философ. Юбилеен сборнк по случай 1100–годишнината от смъртта му, София 1971, pp. 285–293, A.-E. Tachiaos, «Cyril and Methodius in the Perspective of the Byzantine "Slavic Proj-

Slavonic-speakers in Cherson, doubtless Russians, than they attempted to test how far it was possible to teach them the Slavonic script that Cyril had invented, so that they could read texts in Slavonic. We must admit that it would have been of particular interest to the brothers Cyril and Methodius to ascertain how well the Slavs of the Crimea understood the tongue of the Slavs of Asia Minor, since this was the language in which the translations had been made[21]. The Slavs of Asia Minor had been brought there at an earlier time by Byzantine emperors from the regions of Northern Macedonia and Bulgaria, while the Slavs themselves, under pressure from the Bulgarians, had sought refuge in Byzantium[22]. Irrespective of which of the two versions is accepted, that is Ahrweiler's or the one proposed here, it is beyond question that the Thessalonians, Cyril and Methodius, were the first Byzantines to establish missionary contact in Russia with a people of Slavic origin, who would give the state of Kiev its Slav character. It is no coincidence that the *Tale of Bygone Years*, (Повесть временных лет), under the year 898, quotes a story about the work of Cyril and Methodius, the source of which is precisely their *Lives*. This indicates that Russian society was quick to recognize the work of the Thessalonian brothers and was familiar with it. This finding also emerges from the fact that the most ancient copy of the *Life* of Methodius has been preserved in a Russian manuscript collection from the 12-13th centuries, known as the *Uspenskij sbornik* (Успенский сборник), in which is also included an encomium (Εγκωμιαστικός λόγος) about Cyril and Methodius[23]. It should also be noted here that most of the copies of the *Lives* of the Thessalonian brothers are of Russian provenance[24]. There should be no doubt that these texts became known in ancient Russia via Bulgaria, since they were already in circulation in the latter country much earlier.

We shall now move on to another matter which has to do with a different occasion and is an example of the relations between Thessaloniki and the ancient state of Kiev.

ect"», Образ и слово. Юбилеен сборник по случай 60–годишнината на проф. Аксиния Джурова (*Studia slavico-byzantina et medievalia europensia*, vol. VIII). София 2004, pp. 407–415. The views expressed in the above article are held to be unacceptable by V. Vavřinek in his article «"Russische Buchstaben" im byzantinischen Cherson », *Byzantina Mediterranea*. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag, Wien, Köln, Weimar, pp. 693-703, where he insists that Slavonic script was created exclusively for the Slavs of Moravia

21. Regarding the influences of the Greek dialects of Asia Minor on the language of Old Slavonic literary texts, see Ταχιαος, «Создание и деятельность», pp. 291-292.

22. See В. Н. Ламанский, «О славянах в Малой Азии, в Африке и Испании», Ученые записки второго отделения Императорской Академии Наук, кн. V, Санктпетербург 1859, pp. 1-38, Ф. Успенский «К истории землевладения в Византии», Журнал Министерства народного просвещеня, CCXXV (1883), pp. 314-334. P. Charanis, «Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century», *Dumbarton Oaks Papers*, 13 (1959), pp. 24-44. M. Graebner, «The Slavs in Byzantine Population Transfers of the Seventh and Eighth Centuries», Études balkaniques, 1 (1975), pp. 40-52, Г. Литаврин, «К вопросу о Вифинских славянах», Palaeobulgarica, XVIII (1994), 40–46. See also Α.-Α. Ταχιάος, Κύριλλος και Μεθόδιος οι θεμελιωτές της αρχαίας σλαβικής γραμματείας, Θεσσαλονίκη 1992, pp. 57-58.

23. Успенский сборник XII-XIII вв.. Издание подготовили О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. Под редакцией С. И. Коткова, Москва 1971, 188-198, 19-208.

24. See M. Capaldo, «Materiali e ricerce per l'edizione critica di Vita Constantini. I. Testimoni e gruppis di testimoni», *Ricerche slavistiche*, 2 (48) 2004, 58-61, and Ταχιάος, Κύριλλος και Μεθόδιος οι θεμελιωτές, 34-38.

It is well known that, after the acceptance of Christian baptism by the Byzantine bishop of Cherson, the Grand Prince of Kiev, Vladimir, lost no time in building a church there between the years 990 and 996, dedicated to the Mother of God. It was known as the *Tithe* (Десятина), and craftsmen from the Byzantine state were invited to work on its construction and decoration[25]. The building of this church was accomplished within the context of Vladimir's wider church construction activities[26], and the *Tithe* was the most important of these projects. It took this name because Vladimir made available one tenth of his fortune and income for the church and for the poor[27]. From this church, only the foundations have survived and these indicate that it had three naves and a narthex. There are also remnants of mosaics and wall-paintings[28]. One of these wall-paintings depicts the upper portion of the face of a young saint (picture 1). The style of this work recalls the art of the Hellenistic age and is reminiscent of the portraits from Fayoum. With regard to this, Lazarev expresses the following opinion: 'The deeply ancient style of this fragment, with its grave manner and the intense shadows obviously argues for the fact that the artists who worked on the church of the *Tithe* were not invited from Constantinople but from some other artistic centre which tended towards ancient eastern traditions'[29]. The question arises here: how was it possible for a church built by masons from Constantinople to be decorated in a style that recalls Hellenistic art? In this instance, we must accept that the craftsmen from Constantinople dealt only with the building of the church, whereas the decoration was carried out by artists invited from other areas. A variety of opinions have been expressed regarding this point, but the most generally accepted is that of N. Sychev[30], the historian of ancient Russian

Picture 1. The fragment of the wall-painting in the church of the Tithe.

25. On the significance of the construction of this church, see Я. Петрухин, «Христианство на Руси во вторй половине X — первой половине XI в.», Христианство в странах восточной, юго–восточной и центральной Европы на пороге второго тысячелетия. Отв. ред. Б. Н. Флоря, Москва 2002, pp. 92–100.

26. С. А. Беляев, «Базилика на холме» в Херсонесе и «церковь на горе» в Корсуни, построенная князем Владимиром, *Byzantinorussica*, 1 (1994), pp. 7-47.

27. The ancient Russian chronicle mentions that 'Vladimir, living under the Christian law, thought of building a church to Our Lady the Mother of God and brought artisans from among the Greeks'. Повесть временных лет, p. 54. On the importance of the construction of this church, see: В. Я. Петрухин, «Христианство на Руси во вторй половине X — первой половине XI в.», Христианство в странах восточной, юго–восточной и центральной Европы на пороге второго тысячелетия. Отв. ред. Б. Н. Флоря, Москва 2002, pp. 92–100.

28. See M. Каргер, Археологические исследования древнего Киева. Киев 1950, pp. 45–140. Cf.: Н. Н. Воронин, «Зодчество Киевской Руси», История русского искусства. Том I. Москва 1953, pp. 117–120.

29. В. Н. Лазарев, «Живопись и скульптура Киевской Руси», История русского искусства. Том I. Москва 1953, p. 156.

30. Н. Сычев, «Древнейший фрагмент русско–византийской живописи», *Seminarium Konda-*

art, which has actually been accepted by Lazarev, too. In Sychev's view, the fragment of the wall-painting in the church of the Tithe which has survived until today displays the features of Hellenistic art[31]. To the question of the provenance of the artists who carried out the decoration of the church in this manner, Sychev points to the city of Thessaloniki[32]. So apart from Constantinople, the art of Russia is said to have been connected to the second most important city in the empire, Thessaloniki[33] which, in the 10th century, enjoyed an intense spiritual life.

The observation by Sychev and also Lazarev that the fragment of the wall-painting from the church of the *Tithe* denotes a style of art not from Constantinople but from another Byzantine locus where features of a more ancient, Hellenistic art were preserved- Thessaloniki to be precise- is correct, but needs to be reinforced on the basis of two specific elements: in the first place, with the identification of the fragment of the church of the *Tithe* with a similar example of art from Thessaloniki, which was not attempted by Sychev; and secondly with evidence of contact between the state of Kiev and this city at the end of the 10th century. As regards the first point, the similarity of iconographical expression can be found in the icons in its older churches, particularly in that of the patron saint of the city, Saint Demetrius. These works of art, which date back to before the time of the iconoclast schism and have been preserved in the city- though mostly in the form of mosaics[34]- nevertheless serve to support the view of Sychev and also of Lazarev[35] that they preserve a common tradition. As regards the contacts which Thessaloniki had to have with the state of Kiev in order to justify city's influence on the art work which was carried out in the church of the Tithe, Sychev has attempted to support this view by having recourse to a theory of M.D. Priselkov's. The latter claimed that, in ecclesiastical terms, Thessaloniki had passed into the jurisdiction of the Archbishopric of Ochrid and that, at the end of the 10th century Russia itself

kovianum, II (1928), pp. 91-104. See also E. N. Kyriakoudis, «La peinture monumentale de Thessalonique et des régions avoisinantes du nord dans la première période de la christianisation des Slaves (du milieu du IXe au milieu du XIe siècle)», *The Legacy of Saints Cyrille and Methodius to Kiev and Moscow*. Edited by A.-E. N. Tachiaos, Thessaloniki 1992, pp. 575-622.

31. Лазарев, «Живопись и скульптура Киевской Руси», p. 156.

32. It has rightly been remarked that in Constantinople, after the iconoclast schism, artists were looking for new ways of expression, whereas in the provinces the old tradition was still retained. Thus, according to Bonev, the Glagolitic and early Cyrillic manuscripts illustrate the miniature manuscript formation of the Early Christian style and the roots of this are to be found in the work of Cyril and Methodius, Saints and Equal to the Apostles, which continued to correspond to the principles of Proto-Christian provincial traditions. С. Бонев, «О стиле преславского иконного образа в X в.», *Byzantinoslavica*, LXIII (2005), p. 260.

33. For depictions in churches in the Thessaloniki region with present similarities to the fragment of the wall-painting in the church of the Tithe, see also Χ. Τσούμη, «Ἡ ζωγραφικὴ στὴ Θεσσαλονίκη τὸν 9ο αἰώνα», Πρακτικὰ συνεδρίου, ἑορταστικὲς ἐκδηλώσεις πρὸς τιμὴν καὶ μνήμην τῶν ἁγίων αὐταδέλφων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου τῶν Θεσσαλονικέων φωτιστῶν τῶν Σλάβων, Θεσσαλονίκη 1986, pp. 393-409.

34. A. Grabar, *La peinture byzantine*, Genève 1953, 50, and Mavropoulou-Tsioumi Chr., The Byzantine Thessaloniki. Thessaloniki 1993, pp. 50, 52-53, 77, 78-79.

35. В. Н. Лазарев, История византийской живописи, Москва 1986, pp. 41–42.

came under the same jurisdiction[36]. So Sychev concludes that, in this way, a direct connection was formed between Thessaloniki and Kiev. Priselkov's theory has been with serious reservations and this is why is has not been more widely accepted[37]. As a result, this theory cannot be taken as a basis to establish Sychev's view, though in all else the latter is correct[38]. The Russian Prince Vladimir, who, in 987 restored relations with Emperor Basil II[39], would not have welcomed iconographers from Ochrid, which was under the suzerainty of Samuel, who was in a relationship of war with the Byzantine emperor. What must be accepted beyond question, however, is Sychev's conviction that Thessaloniki was a centre with cultural prestige in Kievan Russia and that this reality is demonstrated thereafter by other irrefutable evidence. Quite how the iconographical principles which obtained in Thessaloniki were passed to the state of Kiev is an issue which requires further research. However, the fact that it is well known that the towns of Macedonia[40] maintained commercial and economic relations with the Crimea allows us to accept that Thessalonians would have made visits to the ancient state of Kiev.

As has already been mentioned, Thessaloniki became known in Russia through information concerning Cyril and Methodius, who hailed from the city and who are mentioned in the *Tale of Bygone Years*. And from later references to the city, such as, for example, in the *Saga* concerning the holy martyrs Boris and Gleb, who were martyred in 1015, we see that in the eyes of the Russians Thessaloniki was a most important spiritual and cultural centre. At the end of the *Saga*, the writer quotes an encomium in honour of the holy martyrs in which it is reported that the saints protect their city in a manner comparable to that of Saint Demetrius of Thessaloniki: 'Because you are celestial persons, earthly angels, the mainstays and fundament of our country. So

36. М. Д., Приселков, Очерки по церковно–политической истории Киевской Руси X–XII вв., С.–Петербург 1913, pp. 38–75. This theory was accepted by A. B. Карташев, too, in his work Очерки по истории Русской Церкви. Том I. Париж 1959, 135, and: История Русской Церкви, Москва 2005, p. 84. It is worthy of attention that I. Snegarov, who has been the most systematic scholar to deal with the history of the Archbishopric of Ochrid, nowhere refers to anything at all related to Russia being submitted to it. See И. Снегаров, История на Охридската архиепископия *(*от основанието й до завладяването на Балканския полуостров от турците*)*. Първи том. София 1924, pp. 22–51.

37. Regarding the serious criticism of Priselkov's theory made by prominent historians, see the article by: A. Poppe, «The Original Status of the Old-Russian State», *Acta Poloniae Historica*, XXXIX (1979), pp. 12-15.

38. One of the most reputable scholars of the art of ancient Ochrid, Tsv. Grozdanov, writes that indeed there is a similarity between the art of ancient Russia and that of Macedonia, but adds: 'Observing the closeness of the two magnificent products as a whole we are a long way from the view that there was direct collaboration between artists in Kiev and Ochrid'. П. Грозданов, «Сербия и средневековное ислусство на Руси» П. Грозданов, Тисячилетие введения христианства на Руси *988-1988* (Институт славяноведения и балканистики РАН), Москва 1993, p. 99.

39. М. В. Левченко, Очерки по истории русско-византийских отношений, Москва 1956, 363–365. Cf. G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*. New Brunswick, New Jersey, 1957, pp. 272-273.

40. Г. Г. Литаврин, «Византя и древная Русь в конце IX-X в.» *Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow,* 224–232. С. В. Цветков, И. И. Черников, Торговые пути, корабли кельтов и славян, Санкт-Петербург 2008, pp. 241-243.

you have fought for and assisted your homeland as the great Demetrius said about his own: "If I was with them when they rejoiced, then I shall die with them when they are lost". But the great Demetrius was speaking only of one city when he said this, but you are not speaking of one city, nor of two, but you are concerned and pray for the whole land of Russia'[41]. At the end, the editor of the text says that the church itself and the new town of Kiev, Vyshgorod (Вышгород = Upper Town), where the relics of these two martyrs rest, are both blessed. Regarding this city, where Yaroslav the Wise had settled, the author writes: '[it is truly] elevated above all the other Russian cities and is the supreme city, which has within it a treasure more than all the world. Indeed, it has truly been named the Upper City. It is elevated and more sublime than all cities. It has proved to be a second Thessaloniki in the land of Russia…'[42]. Here we see a remarkable comparison of a 'second Thessaloniki', which is what the author of the *Saga* calls the Upper City of Kiev. This demonstrates that educated Russian society at the beginning of the 11th century was fully aware of the importance of Thessaloniki. It is no coincidence that, in the *Saga*, the holy martyrs Boris and Gleb, as protectors of the great Russian city, are compared with no other saint within the realm of Christianity, but in particular with Saint Demetrius, the patron saint of the city of Thessaloniki[43]. The Byzantine city is rightly designated here as being 'famous', given that, in the Byzantine state, it was second in importance only to Constantinople and was actually called the 'co-Ruling City'. So in the comparison between Thessaloniki and Vyshgorod we see not only recognition of Thessaloniki as a city of great importance, but also special respect for the city of Vyshgorod[44].

41. Д. И. Абрамович, Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им, Петроград 1916, p. 50. A systematic edition of texts related to Ss. Boris and Gleb has been made by S. Boguslavskij, as also has an extensive study related to them. See. С. А. Богуславский, Памятники *XI-XVIII* вв. про князів Бориса та Глеба, Київ 1928, idem, Текстология древнеи Руси. Том II. Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе, Москва 2007. For an extensive bibliography on the two saints, see the work: G. Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982, pp. 106-116, and Г. Подскальски, Христианство и богословская литература Киевской Руси *(988-1237)* (*Subsidia Byzantinorossica.* Том 1). Санкт–Петербург 1996, pp. 186–192. See also the lengthy article on Ss. Boris and Gleb in Православная Эннциклопедия. Том XV, Москва 1997, 44-60, and the work by G. Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio–Cultural Study of the Cult and the Texts*, (UCLA Slavic Studies 19), Columbus Ohio 1989.

42. Абрамович, Жития святых мучеников, pp. 60-61. There is also a reference to Saint Demetrius in the *Saga* concerning the Russian martyrs Boris and Gleb which was included in the Russian miscellaneous codex from the 12th-13th centuries, the Успенский сборник, p. 57.

43. The basic sources for the study of the life of Saint Demetrius and the honour that was created for him as patron and guardian of the city of Thessaloniki are the books of his miracles. See their publication in: P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius*. I. *Le texte*. Paris 1979. II. *Commentaire*. Paris 1981. See also: J. C. Skedros, *Saint Demetrios of Thessaloniki, Civic Patron and Divine Protector, 4th-7th Centuries*, Harrisburg, Pennsylvania 1999, V. Tăpkova-Zaimova, «Les légendes sur Salonique —ville sainte— et la conversion des Bulgares», *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow*, pp. 133-141, and idem, «La Ville de Saint Démétrius dans les textes démétriens», Ἡ Θεσσαλονίκη μεταξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως, Θεσσαλονίκη 1982, pp. 21-30.

44. Regarding the way in which the ideal of Saint Demetrius of Thessaloniki was in general passed to Slavs, see the article by Ι.Ταρνανίδη, «Το σλαβικό είδωλο της πόλης του αγ. Δημητρίου

From what was written in Russian *Sagas* about Saint Demetrius, it can be shown that this saint, who met a martyr's death in Thessaloniki, was already well known to the recently converted Russians. The question arises here as to how it was possible for a blessed martyr to be so renowned in Russia when the city which honoured him was so far away from Kiev. We can find a first response to this question in the *Tale of Bygone Years* (Повесть временных лет). Here, under the year 907, a story is quoted, the contents of which are of great interest. The Russian Oleg set out at that time to capture Constantinople and the Greeks realized they would be defeated. They sought a temporary peace deal and attempted to deceive him into drinking a poisoned chalice. When Oleg discovered this plot, the Greeks shouted: 'This isn't Oleg, but Saint Demetrius whom God has sent to us'[45]. This conviction of the Greeks is inexplicable, given that there is no mention in the miracles of the saint of such an event, but what is important is that the Russians already knew about Saint Demetrius of Thessaloniki even before their conversion to Christianity. Since we know from the Russian Chronicle that there were also Slavs in Oleg's army, we might attribute to them the first information about Saint Demetrius[46]. What we must note in this instance, however, is that it appears that the Russians were attempting to adopt Saint Demetrius of Thessaloniki by identifying him with their own leader. Such an adoption need not surprise us since it was preceded by something similar in Bulgaria: that is the saint who protected Thessaloniki from the Slavs became, in the end, the protector of the very same Slavs, who accorded him the highest honours[47].

A second response concerning the sources of information of the Russians about Saint Demetrius is indirectly linked to the brothers Cyril and Methodius. In the first place, in the *Lives* of Cyril and Methodius, who, as the *Tale of Bygone Years* testifies were well known of old in Kievan Russia, Thessaloniki is mentioned as the birth-place of the two brothers[48] and therefore had a connection with Saint Demetrius. Secondly- and this is particularly important- in the *Life* of Methodius it says that when he completed his great work of the translation of the Scriptures, he served the Divine Liturgy and honoured the memory of Saint Demetrius[49]. Apart from that, it ought to be mentioned that, in Old Slavonic, a *Canon* has been preserved to Saint Demetrius,

Θεσσαλονίκης», Αφιέρωμα στη μνήμη του Σωτήρη Κίσσα, Θεσσαλονίκη 2001, pp. 597-613.

45. Повесть временных лет, p. 17.

46. On this point, D. Obolensky accepts, though without certainty, that this saga in the Russian Chronicle may have been of Scandinavian provenance. D. Obolensky, «The Cult of St. Demetrius of Thessaloniki in the History of Byzantine-Slav Relations», The Cult of St. Demetrius of Thessaloniki in the History of Byzantine-Slav Relations, *Balkan Studies* XV (1974), pp. 17-18. Cf. O. Pritsak, *The Origin of Rus'*. Volume One. *Old Scandinavian Sources other than the Sagas*, Cambridge Mass., 1981, pp. 150-152.

47. See Obolensky, «The Cult of St. Demetrius of Thessaloniki», p. 5.

48. In the text of the Russian Chronicle, the city of Thessaloniki is called Seloun (Селунь). Повесть временных лет, p. 15. In the Old Slavonic texts it is called Soloun (Солунь). See Старославянский словарь *(*по рукописям X–XI веков*),* Москва 1994, pp. 618–619. Cf.: Гр. Дьяченко, Полный церковно–славянский словарь, Москва 1993, p. 861.

49. Лавров, Материалы по истории возникновения, p. 77. Успенский сборник, p. 197.

which is assumed to be the work of Methodius[50]. Be that as it may, this *Canon* quickly became well known in Kievan Russia, where special veneration developed for the saint, who was presented as the patron of such a magnificent city.

Despite what has been said above, we should not rule out the possibility of direct contact between Kiev and Thessaloniki, occasioned by mutual visits between people of the two cities. Certainly there would have been written evidence concerning this, but this has since been lost. There is, however, testimony to the fact that, in Kievan Russia, another Thessalonian saint was accorded honour. Among the large number of saints depicted in wall-paintings and mosaics in the church of Holy Wisdom (Собор Святої Софії) in Kiev, built by the son of Prince Vladimir, Yaroslav the Wise (Ярослав Мудрый 1019-1054), there is a wall-painting representing some saints whom students of the artwork of the church have called Thessalonians, these being Domninos and Philipol'[51]. There is a problem here: Saint Domninos really was a saint of Thessaloniki but not only is there no saint of the city with the name 'Philipol', but the name is not recorded anywhere at all[52] and the man is not known as a saint of the Orthodox Church. In all likelihood, there is some mistake here, which if it happened as we suppose it must have, again shows some connection with the city of Thessaloniki. The name 'Philipol' (Филиппол) clearly comes from the Greek descriptive adjective for Saint Demetrius 'φιλόπολις', meaning 'he who loves the city'. This designation of Saint Demetrius is used extensively in the book of his miracles[53]. It is very likely that this epithet was associated with the saint in Kievan Russia also, as a feature of his love

50. The text of the Canon has been published in the work of Б. Ст. Ангелов, Из старата българска, руска и сръбска литература, София 1958, pp. 19–35. There is a table of all the manuscripts which preserve this canon in the article: Б. Мирчева «Един неупубликован препис на Канона на Димитър Солунски от сбирката на А. И. Хлудов в Москва», *Paleobulgarica* XXXVI (2002), pp. 3, 20-32. For an extensive bibliography referring to this canon, see: Дуйчев, Кирмагова, Паунова, Кирилометодиевска библиография, pp. 113–114. More recent publications on this subject are the following: Н. А. Кожухаров, «Методиевият Канон за Димитър Солунски (Нови данни за историята на текста)», Кирилло–Методиевски студии, 3 (1968), pp. 72–78, T. Butler, «Methodius' Kanon to Saint Demetrius of Thessaloniki», *Palaeobulgarica*, XI (1987/2), pp. 3-8, Т. Бътлър, «Методиевият канон в чест на Димитър Солунски». Кирилло–Медодиевски студии, 4 (1987), pp. 259–264, K. Nichoritis, «Uknown Stichera to St. Demetrius by St. Methodius», *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow*, 79-86, Metropolit Dorotej, «Metodějův Písnový kánon a služba na počest sv. Dimitrije», *Jubilejní sborník. K 1100, výročí smrti sv. Metodějě arcibiskupa Velké Moravy,* s. l. 1985, pp. 91-131.

51. See Г. Н. Ловгин, Собор Святої Софії в Києві, Київ 2001, p. 129, fig.. 257, 258. Сычев, «Древнейший фрагмент русско–византийской живописи», p. 99, Лазарев, История византийской живописи, pp. 217–218, note 86, О. С. Попова, «Фрески Софии Киевской», Византийский временник 66 (91) 2007, pp.17–18. In these publications, the Thessalonian martyr Domninos, who was killed under Maximian, is erroneously called Domn (Домн). On him see: Fr. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, III, Bruxelles 1957, p. 23. Cf: I. Martinov, *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus*, Bruxellis MDCCCLXIII, p. 262, and Τὸ Ἁγιολόγιον τῆς Θεσσαλονίκης. Α' Θεσσαλονίκη 1996, pp. 237–239.

52. A depiction of this saint in the wall-painting of the cathedral church in Kiev can be seen in the work by Ловгин, Собор Святої Софії в Києві, p. 315, and in the article by Попова, «Фрески Софии Киевской», fig. 12.

53. P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius*. I. *Le texte*, Paris 1979, p. 262.

and protection of the city, and that finally it became the personification of a new saint who, it was supposed, came from the same city as Saint Demetrius. This, of course, is pure supposition, but there seems to be no other explanation of how a saint otherwise entirely unknown to Christian tradition should have emerged in Kiev. In any event, it is worthy of attention that a Greek soubriquet given to Saint Demetrius and found in the book of his miracles, had become known in Russia and was transcribed into Slavonic. Of course, the question of how this happened remains open.

The time when Prince Yaroslav was in power is distinguished by the construction of a large number of churches such as that of Holy Wisdom. The prince's interest in learning and art brought Kiev close to the great spiritual and cultural centres of the age, such as Constantinople, Thessaloniki and the Holy Mountain[54]. If a Russian wished to visit the Holy Mountain, as did, for example Saint Theodosios of the Monastery of the Caves (Феодосий Печерский), their itinerary inevitably took them through Thessaloniki, where every visitor to the city was accorded the splendid opportunity to venerate the treasures in the magnificent churches and to become acquainted with spiritual personalities in the city. With the passage of time, relations between the state of Kiev and Thessaloniki became closer. It is known that Prince Iziaslav of Kiev (1054-1078), the son of Yaroslav the Wise, took the name Demetrius when he was baptized. That in itself is convincing proof of the extent to which the saint of Thessaloniki had infiltrated into the life of Kievan Russia. The veneration for Saint Demetrius was not merely the rendition of honour on the part of the ordinary people but also an indication of the respect in which he was held by the ruling class of the Russian State, as the protector of the second most important city in the Byzantine Empire. In honour of his heavenly protector, Iziaslav, in 1051, began the construction of a monastery in Kiev[55].

From what has been said so far, it emerges that the city of Thessaloniki and the cultural and spiritual features it had acquired became known to the Russian people in the State of Kiev at a very early stage. It appears probable that this acquaintance was fundamentally due to the influx into that state of texts dealing with the Thessalonian brothers Cyril and Methodius, as well as the protector of the city, Saint Demetrius, who was immediately honoured in the Russian world. This insistence on recognizing the particular protection of Saint Demetrius is not accidental. The saint was presented as an example of the patron of a city, a capacity which, in the milieu of the Russian

54. Lazarev's observation is entirely correct: 'The Kievan mosaics display stylistic similarity to the mosaics in Saint Luke's and in Vatopedi on the Holy Mountain. These correspondences make more likely the supposition that some of the artists who worked in Holy Wisdom came from the western regions of the Byzantine Empire. Facts such as the kindling of relations between Kiev and Athos and Thessaloniki or the depiction of the Thessalonian saints Domninos and and Philipol…may simply strengthen the likelihood of this hypothesis'. Лазарев, История византийской живописи, pp. 217–218, note. 86. Cf. Сычев, «Древнейший фрагмент русско–византийской живописи», p. 99.

55. Not only did Iziaslav build the monastery of Saint Demetrius, but also transferred to it Abbot Varlaam, who had been at the Cave Lavra of Saint Anthony, because he wanted the monastery of his protector to outshine the Lavra. Повесть временных лет, p. 69: Iziaslav created a monastery of Saint Demetrius and brought Varlaam the Abbot to Saint Demetrius, hoping and desiring to make that monastery superior to the Lavra…'

state, passed on to the first Russian saints, Boris and Gleb. They were invoked to elevate Kiev into the position of a second city, which, like Thessaloniki, could claim some sort of political superiority. As regards this, the question might be asked: do we have here the seeds of the idea of the 'Third Rome'? Improbable as this may seem, we mention it merely as a bold idea for further research. From what has been said above, it can be understood that there would have been other objects and historical features in the ancient state of Kiev to do with knowledge about Thessaloniki and Saint Demetrius which have not come down to us today and which would have clarified those which have. This matter and the questions which remain unanswered constitute a serious challenge for further research and academic discussion.

2. Byzantine artistic monuments in Kievan Rus'

In 1977, for the first time in Moscow, a magnificent exhibition was held of Byzantine works of art. Beginning with early Christian art and continuing through that of Egypt, this exhibition extended to objects dating from even after the Palaeologan era which had genuine Byzantine features. As V. N. Lazarev, the distinguished Russian historian of Byzantine art, wrote in the prologue to the three-volume catalogue, this was the first time the Russian people would see the Byzantine treasures preserved in their country. The exhibition included a total of 1046 exhibits of icons, mosaics, sculptures, embroidery, jewellery, vestments, coins and so on[56]. Most of the exhibits came from state or private collections and were pieces which had been bought in modern times by rich Russians, or had been acquired as gifts. There were many fewer exhibits directly associated with the history of relations between Byzantium and Russia, especially the period of the conversion of the state of Kiev to Christianity (988-1240). Reference will be made to some of these later since they provide proof of the spiritual bond between Russia and Byzantium from the very beginning of the conversion of the former. The reference made here to the works will not extend to an appreciation of their aesthetic value, nor of the position they occupy in the history of art; they will be examined simply as testimony to cultural and spiritual relations.

With the imposition of Christian baptism in 988 by Prince Vladimir (978-1015), the Russians also received, simultaneously, the transplantation into their state of a large number of cultural and spiritual elements which came from Byzantium and were accepted gladly and with enthusiasm[57]. At this point, mention should be made of the

56. Искусство Византии в собраниях СССР. Каталог выставки. Т. 1-3, Москва 1977. It was preceded by the publication of another notable catalogue of Byzantine objects preserved in Russia, that of А. Б. Банк, Византийское искусство в собраниях Советского Союза, Москва-Ленинград 1966.

57. On this process of the transplantation of Byzantine elements into ancient Russia, see the entirely correct positions of Д. С. Лихачев, as these are set out in his publications: 1. «Древнеславянские литературы как система», *VI* Международный съезд славистов*:* Доклады Советской делегации, Москва 1968, pp. 5-48. 2, «Старославянские литературы как система », Литературна мисъл, 13, No 1, (1969), pp. 3-38, 3, Развитие русской литературы *X-XIII* веков *vekov*, Ленинград 1973, pp.

marriage of Vladimir to Anna, the sister of the Byzantine Emperor Basil II. She had been born 'in the purple' and when she was born her father Romanos II was still reigning. This marriage had purely political motives, and one of the conditions imposed by the Byzantines for the contract was that Vladimir should become a Christian, to which he willingly agreed. Alas, the information about Anna supplied by historical sources is very sparse, but it is known that she came to Kiev with a large retinue, which no doubt also included a number of craftsmen for the construction of churches[58]. So when, in 988, Prince Vladimir received baptism from a Byzantine bishop[59], he quickly proceeded, between the years 990 and 996, with the building in Kev of a church dedicated to the Mother of God, for the construction of which craftsmen were summoned from the Byzantine State[60]. This church, which was called the 'Tithe' (Десятина) because Vladimir granted it a tenth of his fortune and his income, had three naves, with a cupola and a narthex. Only the foundations of the church have survived until today, though there is also a fragment of a wall-painting depicting the upper portion of the face of an unknown saint. This has led Russian art historians to conclude that the craftsmen summoned to do the work on the church came from Thessaloniki[61]. This issue was discussed in the preceding chapter. This initial contribution to the shaping of Russian ecclesiastical art had its continuation, which we see made manifest in the construction and decoration of the Church of Holy Wisdom (Святої Софії) in Kiev. Construction work on this church began in the year 1037 and was finished in the ensuing years[62]. Here, too, work was done by architects and artists who had come from Byzantium. The church was adorned with the most beautiful mosaics and wall-paintings, the inscriptions for which are all in Greek. Certainly the church and its decoration were, in one sense, an imitation of the cathedral church in Constantinople, though, at the same time they constituted a transferal of Byzantine notions as regards the proper appearance for the church of the capital of an empire. The concept of art in

15-49. Cf. D. Obolensky, "Medieval Russian Culture in the Writings of D. S. Likhachev", *Oxford Slavonic Papers*, New Series 9 (1976), pp. 1-16, and A.-E. Tachiaos, "The Greek Metropolitans of Kievan Rus': An Evaluation of Their Spiritual and Cultural Activity", *Harvard Ukrainian Studies*, Vol. XII/XIII (1988/1989), pp. 343-344.

58. See Повесть временных лет, pp. 53, 58, 59. D. Obolensky, *The Byzantine Commowealth. Eastern Europe 500-1453*, London 1974, pp. 253-259, and A. B. Назаренко, «Анна», Православная энциклопедия, II, pp. 456-457, Москва 2001.

59. For details about the baptism of Vladimir and the citizens of Kiev, as well as the various theories that have been expressed concerning it, see V. Vodoff, *Naissance de la chrétienté russe. La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XIe-XIIIe siècles)*, éditions Fayard 1988,pp. 62-81. Cf.. A. Poppe, «The Political Background to the Baptism of Rus›. Byzantine-Russian Relations», Dumbarton Oaks Papers, 30 (1976), pp. 197–244, A. Карпов, Владимир святой, Москва 1997, pp. 174–212. O. Мигел Арранц, «О крещении князя Владимира», Тысячилетие введения христианства на Руси. 988-1988, Москва 1993, pp. 60–76.

60. See В. Н. Лазарев, «Византия и древнерусско искусство», in his work Византийское и древнерусское искусство, Москва 1978, pp. 211, 214.

61. Н. П. Сычев,«Искусство средневековой Руси», История искусства всех времен и народов, Но. 4, Ленинград 1924, p. 184.

62. On the church of Holy Wisdom in Kiev, see the most recent, splendid and richly illustrated work by Г. Н. Логвин, Собор Святої Софії в Киеві, Київ 2001.

Russia ranged over other levels, much more primitive, but, as has been rightly pointed out by Lazarev, thanks to contact with the Byzantine tradition, the Slav peoples became acquainted with the Hellenistic system of proportions, especially with regard to the depiction of the human form. The artists of Kiev made this anthropomorphic Byzantine art preeminently and organically their own, which enabled them to make a decisive step forwards[63]. So through works of art, it was not merely the truths and symbols of the Christian faith they had recently espoused that were passed no to the Russians, but also elements of Byzantine political ideology with which the Russian state began to be nourished.

We have information concerning the new reality which was created in the artistic milieu of fledgling Russia in the *Tale of Bygone Years* (Повесть временных лет). There is a narrative here in which it states that Prince Vladimir of Kiev sent people to various countries to see how they worshipped God. These envoys came into contact with Bulgars[64] and Germans, from whom they returned disappointed In the end, they visited Constantinople, where they were received by Emperor Basil I and Constantine VIII, who requested that the Patriarch should celebrate the Divine Liturgy in the church of Holy Wisdom so that the Russians might attend. This they did, and when Vladimir's envoys returned, they reported thus to the Russian prince: 'We went to the Bulgars and saw how they prayed in church, that is, in the mosque. They stand there without belts and, having done some prostrations sit and look around, like idiots. There's no joy, just sorrow and a bad smell. Their law isn't good. We also went to the Germans and saw a variety of rites in their churches, but nothing of any beauty. Then we went to the Greeks and they took us to where they worship their God and we didn't know whether we were in heaven or on earth. Because there's no such spectacle and no such beauty on earth, such that we can't even describe it. All we know is that God consorts with people there and that their ritual is the best of any country. We cannot forget that beauty, because anyone who tastes sweetness but once will never again accept bitterness'[65]. It is worth noting that what is said here by Vladimir's Russian envoys indicates a high level of aesthetic sensitivity and an appreciation of the beautiful. This leads us to the conclusion that they were present at a Divine Liturgy in the church of Holy Wisdom in Constantinople which was celebrated especially for them and that they admired the architecture, the iconography and the singing. So it was the beauty

63. В. Н. Лазарев, «Живопись и скульптура Киевской Руси», История русского искусства. Том I, Москва 1953, p. 155.

64. These were not the Bulgars in Bulgaria, who had already become Christians in 864, but those in the region of the River Volga.

65. The original says: «Ходихом въ Болгары, смотрихомъ, како ся покланяють въ храме, рекше в ропати, стаяще бес пояса; поклонився сядеть, и глядить семо и онамо, яко бешенъ, и несть веселья в них, но печаль и смрадъ великъ. Несть добръ законъ ихъ. И придохомь в Немци, и видехомъ въ храме многи службы творяща, а красоты не видехомъ никоеяже. И придохомъ же въ Греки, и ведоша ны, идеже служать Богу своему, и не свемы, на небе ли есмы, ли на земли: несть бо на земли такаго вида ли красоты такоя, и не доумеемъ бо сказати; токмо то вемы, яко онъде Богъ с человеки пребываеть, и есть служба их паче всехъ странъ. Мы убо не можемъ забыти красоты тоя, всякъ бо человекъ, аще вкусить сладка, последи горести не принимаеть, тако и мы не имамъ сде быти», Повесть временных лет (ed. 2), Санкт-Петербург 1996, p. 49.

of the church, the liturgical order and the ecclesiastical art which attracted the Russian envoys. In the church of Holy Wisdom, the Russian mission experienced the combination of icons and a profound experience of compunction and prayer. It was this which so entranced them that they wanted to take it back to their own country. Since they had not yet been admitted, through instruction, into the Christian faith, it was natural that they could not penetrate the meaning of the Divine Liturgy, while the icons and the singing acted on them as a source of deep emotion. The artistic rendition or expression of the object of worship acted as a conduit into the realm of the transcendent, that is the enjoyment of a experience which they were undergoing for the first time[66]. The Russians then abandoned their anthropogenic mythology[67] and the idols which expressed it and accepted icons, which were the depiction of a transcendent reality, revealing truth from God to humankind.

The Russians were not at all lacking an artistic sense, as is evidenced by the decorative and artistic finds from their pre-Christian era, these being, for the most part miniatures and sculpted idols made of stone and marble, with depictions of natural people or divinities[68]. The acceptance of the Christian faith, particularly as it came from Byzantium, made an immediate difference to this reality, creating an entirely new one, with features which initially came complete and unaltered from the Byzantine source. The basic elements were the icons. From the primitive three-dimensional idol or engraving in the shape of an ancient divinity, as the Russians had previously worshipped, their religious art now progressed to the depiction of Christ, the revealed God and Man, His Mother, the Evangelists, the Apostles, and the saints, all of whom were depicted on portable icons and in mosaics and paintings on walls. The most characteristic example of this new form of art in ancient Russia was produced in the church of Holy Wisdom in Kiev, which included a wealth of features which were new for the country and which acted as bearers of symbols and spiritual values. It is obvious that the initial construction of the church and its artistic decoration can hardly have been the work of the newly-enlightened Russians who were as yet unskilled in such techniques. On this point, the information to be gleaned from the ancient Russian literary works is enlightening, since they mention craftsmen and iconographers who had arrived from Constantinople.

The information we have concerning the construction the church of Holy Wisdom in Kiev also comes from the ancient Russian chronicle, *The Tale of Bygone Years*, which states simply that the son of Prince Vladimir of Kiev, Yaroslav the Wise (1019-1054)

66. See also V. Hrochová, «Uloha Byzance v christianizaci Rusi», *Studie k dějinam a kultuře východních slovanů*, XX, 1991, pp. 31-36.

67. On the mythology of the Slavs, see: Т. А. Волошина, С. Н. Астапов, Языческая мифология славян, Ростов на Дону 1996, and also the massive and erudite work by В. Чајкановић, Мит и религија у Срба. Изабране студије. Приредио В. Ђурић, Београд 1973. On pp. 240-250 of the preceding work there is a specific reference to Vladimir's idolatrous faith.

68. See История культуры древней Руси. Домонгольский период. I. Материальная культура. Под редакцией Н. Н. Воронина, М. К. Каргера и М. А. Тихановой, Москва-Ленинград 1948. Cf. М. В. Алпатов, Всеобщая история искусств.Том. III. Русское искусство с древнейших времен до начала *XVII* века, Москва 1955, pp. 5-33.

laid the foundations for the church in the year 1037[69]. An engraving on the wall of the church, however, which bears the date 1031 is evidence that it was constructed at a somewhat earlier time[70]. In relation to this subject, a narrative in the chronicle says: 'Yaroslav founded a large city[71], in which there were also the "Golden Gates"; he also founded the church of Holy Wisdom, the metropolis and then, at the "Golden Gates" a church of the Annunciation of the Mother of God, then a Monastery of Saint George and another of Saint Irene. So in the time of Yaroslav, the Christian faith began to bear fruit and spread, monastics began to increase and monasteries were beginning to be founded. Yaroslav loved Church rules, he particularly loved priests and monastics and was especially fond of books, which he read day and night. He collected many written works which had been translated from Greek into Slavonic[72]. Many books were written, then, through which the faithful people were taught to rejoice in the divine teaching'[73]. Apart from this piece of information, however, there is also another one which comes from another Russian source the *Paterikon of the Lavra of the Caves in Kiev*, which reports in great detail that 'from Constantinople came four ecclesiastical craftsmen, very rich men', who undertook the construction of the main church of this monastery[74]. This occurred in the year 1073, when the church was built on the initiative of Rastislav's son, Svyatoslav (1073-1076). The same source informs us that, in about 1084, iconographers arrived from Constantinople who, it appears, had been there earlier and had reached an agreement with the saints and founders of the monastery, Anthony (†1072) and Theodosius (†1074) to work there. When the Greek iconographers heard that these two saints had passed away, they 'were overcome with fear at the news and brought many other merchants, who had travelled with them, Greeks and Opizans'. In the Russian original, the word for the latter is Obezi (Обези). Russian students of the text, going by a later source from the 13th century which equates the Opizans with the Iberians, that is Georgians, have accepted that the same are meant here[75]. M. Heppel, who translated the *Pateriko* into English,

69. Повесть временых лет, pp. 66, and 424-425.

70. See С. А. Высоцкий, Средневековые надписи Софии Киевской (по материалам граффити *XI-XVII* вв.), Киев 1976.

71. In fact, Yaroslav did not build a new city, but extended that of Kiev, adding a large new quarter to it.

72. On the cultural formation of Kiev, see also the accurate observations of Д. С. Лихачев, «Величие Киева», in the collection of studies entitled Избранные работы в трех томах. Том 2, Ленинград 1978, pp. 471-483.

73. Повесть временных лет, p. 204. The Old Russian text of the chronicle is as follows: «Заложи Ярославъ городъ великый, у него же града суть Златая врата; заложи же и церковь святыя Софья, митрополью, и посем церковь на Золотыхъ воротехъ святыя Богородица Благовещенье, посемь святаго Георгия манастырь и святыя Ирины. И при цемь нача вера хрестьяньска плодитися и раширяти, и черноризьци почаша множитися, и манастыреве починаху быти. И бе Ярослав любя церковныя уставы, попы любяше по велику, излиха же черноризьце, и книгамъ прилежа, и почитая е́ часто в нощи и въ дне. И собра писцы многы и прекладаше от грекъ на словеньское писмо. И списаша книгы многы, ими же поучащеся верны людье наслажаются ученья божественаго»

74. *Das Paterikon von Kiever Hölenklosters*, nach der Ausgabe von D. Abramovič neu herausgegeben von Dmitrij Tschiževskij, München 1964, pp. 9-10.

75. Повесть временных лет, p. 385. In Byzantine sources of the era, the word Ἰβηρες denotes

rendered the word as Abkhazians, though she does not provide any justification for this preference[76]. It may, of course, refer to the Abkhazians, but the name given in the Russian text would seem to indicate a more specific region. Clearly it refers to a people of Georgian origin who lived in a location called *Opiza*[77]. This place, which was close to the present-day Turkish Artvin, bordered n Byzantium and, in particular, lay to the east of the Greek Black Sea. Indeed, it had boasted a flourishing monastic life and ecclesiastical art from as early as the mid-8th century[78]. The same Russian source we mentioned above goes on to mention the Greeks: 'They also gave tesserae (mysiju) which they had brought to sell and with which they built the holy altar[79]'. The word *mysiju* (мусїю), which exists in the Russian original[80], corresponds to the Greek word μουσεῖον which, in Byzantine times, meant 'mosaic'[81]. It is difficult to determine exactly what is meant by this. It seems unlikely that a heavy mosaic was brought from Byzantium to Kiev. It is more likely that Greek merchants, in collaboration with craftsmen from Opiza, had brought tesserae to Kiev for the decoration of the church of the monastery. Probably these tesserae would have originated in the same place as the craftsmen, that is Opiza[82]. However that may be, the fact remains beyond question that Kiev was the recipient of objets d'art which came from Byzantium and which it incorporated into its own liturgical requirements[83].

A question arises here: why did these people from Opiza accompany Greek iconog-

various peoples from the region of the Caucasus. See Константин Багрянородный, Об управлении империй. Текст, перевод, комментарий. Под редакцией Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева, Москва 1989, pp. 421-422. In a recent edition of the *Paterikon* of the Lavra in Kiev, L. A. Dmitriev translates the Russian Обези much more correctly by the general term *Caucasian*. See Памятники литературы древней Руси. *XIII* век, Москва 1980, p. 425.

76. *The Paterik of the Kievan Caves Monastery.* Translated by Muriel Heppel with a Preface by Sir Dimitri Obolensky, Harvard University Press 1989, p. 11

77. See A. Marr et M. Brière, *La langue géorgienne,* Paris 1931, p. 662.

78. See T. Velmans, A. Alpago Novello, *L'arte della Georgia. Affreschi e architetture*, Milano 1996, pp. 246, 281. Cf. *Gechichte der kirchlichen georgischen Literatur*. *Auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze*. Bearbeitet von P. Michael Tarchnišvili im Verbindung mit Dr. Julius Assfalg, Città del Vaticano 1955, pp. 65, 102-103. In the Monastery of Iviron, on the Holy Mountain there is a most outstanding Four Gospel Book in the Ancient Georgian language and script, which dates back to the year 913 and was written in precisely the Monastery of the Honourable Forerunner in Opiza. See R. P. Blake, «Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos», *Revue de l'Orient chrétien*, VIII (XXVIII) 1933-1934, pp. 265-267, and Ἀ.-Αἰμ. Ταχιάος, «Γεωργιανικὰ χειρόγραφα», Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους, Θεσσαλονίκη 1997, p. 622, and idem in the volume *Le Mont Athos et l'Empire byzantin. Trésors de la Sainte Montagne*, Paris 2009, p. 120.

79. *Das Paterikon von Kiever Hölenklosters*, pp. 9-10.

80. On the use of this word in Old Russian literature, see И. И. Срезневский, Материалы для словаря древне-русскаго языка по письменным памятникам,. Том второй, Санкт-Петербург 1895, p. 196.

81. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 886.

82. *Das Paterikon von Kiever Hölenklosters*, p. 10.

83. At this point it ought to be noted that there was intense Greek Byzantine influence in the Abhkazia region, evidence of which are the Greek inscriptions which have been found on sculptures there. See И. Н. Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-кананитский Монастырь, Москва 1899, pp. 140-165, 118-122, 140-141.

raphers and merchants, and what connection might there have been between people of these two nationalities. It should be stated at the outset, as, the *Pateriko* states, both Greeks and Opizans venerated the icons of Saints Anthony (1072) and Theodosius, (1074) of the Lavra of the Caves, who actually founded the monastery, which means that the people from Opiza were also Christian. The *Pateriko* says: 'Then the abbot brought before everyone all their icons. No sooner did they see them than the Greeks and Opizans venerated them, saying "truly these are they and we believe they live even after death"[84]. From these words it emerges that the Opizans accompanied the Greek iconographers even before 1062, when the latter had gone to Kiev and come to an agreement with Saints Anthony and Theodosius regarding the decoration of the main church of the monastery. And it ought also to be noted here that, in the end, these Greek iconographers settled in the Lavra of the Caves in Kiev. A review of the relations between Byzantium and Georgia[85], as well as an appraisal of the Byzantine features of the ecclesiastical art of the Georgians leads us to the conclusion that co-operation between Byzantines and Georgians in the field of Church art was a reality in the 11th century[86].

We shall return to the subject of the church of Holy Wisdom in Kiev, because it is of particular importance with regard to the Byzantine influences on the ancient Russian world[87]. It is not possible for there to be any doubt about the fact that the erection of a church in Kiev, bearing the same name as that in the capital of Byzantium must, at the outset, have involved some form of political premeditation. It was an imitation, not perhaps in rivalry towards the Byzantine capital, but nevertheless as a powerful symbol of parallel significance and prestige. It should be noted here that when the Byzantine emperor, Michael III, sent the brothers Cyril and Methodius to Great Moravia in 863, he wrote in an accompanying letter to Prince Rastislav, the ruler of the country, that, after the invention of the Slavonic alphabet which Byzantium had given his people, he ought to promote the Christian faith, 'leaving [his] memorial to future generations, as did the great emperor Constantine'[88]. So now, the prince of Kiev, having received the Christian faith and built a church similar to that in the Byzantine capital, would be for Russia what Constantine the Great had been for the Roman State[89]. This

84. *Das Paterikon von Kiever Höslenklosters*, p. 10.

85. On the relations between Byzantium and Georgia in the 11th century, see: И. Н. Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-кананитский Монастырь, pp. 140-165, A. Manvelichvili, *Histoire de Géorgie.* Préface de Joseph Karst, Paris 1951, pp. 145-161, М. Д. Лордкипанидзе, История Грузии XI-начала XIII века, Тбилиси 1974, pp. 66-77. Cf. S. G. Каухчишвили, Грузинские источники по истории Византии. I. Тбилиси 1974, pp. 76-114.

86. See Ш. А. Амиранашвили, История грузинский монументаьлой живописи. Том I, Сахелгами 1957, pp. 109-115.

87. On how impressed the Russians were by the church of Holy Wisdom in Constantinople, see G. P. Majeska, «A Description of the Sanctuary of St. Sophie in Constantinople from Medieval Rus'», *Palaeoslavica* X/2002, No 1, pp. 249-254.

88. Лавров, Материалы по истории возникновения, 61, and Ταχιάος, *Κύριλλος καὶ Μεθόδιος, οἱ ἀρχαιότερες βιογραφίες*, p. 81.

89. See А. М. Ранчин, «Хроника Георгия Амартола и Повесть временных лет: Константин равноапостольный и князь Владимир Святославич», Русское средневековье. Духовный мир.

Picture 2. Mosaic with a Greek inscription in the church Holy Wisdom of Kiev.

much can be said about the state and political symbolism, but the church of Holy Wisdom in Kiev is different in architectural style from that of Constantinople, even though, here, too, Byzantine models were still present[90]. Of course, the church in the form it is in today differs from the original, which, over time suffered damage and was then rebuilt[91], though the way the light entered and the decoration followed Byzantine principles[92].

Although, as we have already mentioned, information to do with the construction of the church of Holy Wisdom in Kiev is relatively meagre[93], the interior decoration, with its mosaics and wall-paintings of sublime art and beauty are striking evidence of an artistic presence which was of Byzantine provenance (picture 2)[94]. Moreover, the inscriptions in the apse of the sanctuary[95], as well as on the mosaics, are all in Greek. It is not the intention of this present chapter to refer in detail to the genre of the mosaics and wall-paintings; we shall restrict ourselves to noting that the iconographical programme of the church demonstrates the artistic tradition of Constantinople, while the style has features in common with that of churches in other Greek regions, such as Saint Luke's in Phocis, the New Monastery on Chios and the church of the monastery of Daphni[96]. The iconographical decoration of the church of Holy Wisdom in Kiev took place in stages and though, of course, the basic craftsmen must have been Byzantine, it is equally clear that Russian artists also worked there and that their induction into Byzantine art had already

1999 год, Москва 1999, pp. 60-76.

90. H. Faensen, «Architektonische Motive der Kiewer Sophien-Kathedrale», *Eikon und Logos. Beiträge zur Erforschung byzantinischer Kulturtraditionen*. Band 1, herausgegeben von H. Glotz, Halle 1981, pp. 59-73. Cf. М. Б. Свердлов, «Киевский собор св. Софии как источник исторических информации», Труды Отдела дрвнерусской литературы, LV (2004), pp. 121-133.

91. Логвин, Собор Святоі Софиі в Киеві, pp. 30-43.

92. Regarding the subject of light in the Byzantine Church, see: Ι. Ποταμιάνος, Το φως στη βυζαντινή εκκλησία, Θεσσαλονίκη 2000.

93. See A. Poppe, «The Building of the Church of St Sophia in Kiev», *Journal of Medieval History*, 7, Amsterdam 1981, pp. 15-66.

94. The standard work on the mosaics in the church of Holy Wisdom is that of В. Н. Лазарев, Мозаики Софии Киевской, Москва 1960. See also the work dedicated to church of Holy Wisdom by Логвин, Собор Святої Софії в Киеві, pp. 74-99.

95. Interest regarding the relationship between the Greek inscription in the apse of the sanctuary and the Byzantine liturgical programme is presented in the article by К. Акентьев, «Мозаики киевской св. Софии и "Слово" митрополита Илариона в византийском литургическом контексте», Византинороссика. Том 1. Литургия, архитектура и искусство византийского мира, Санкт-Петербург 1995, pp. 75-94.

96. Логвин, Собор Святої Софії в Киеві, p. 28.

begun. Although the art in this decoration is purely Byzantine, it is nevertheless apposite to note, as Lazarev did, that: 'Thus, in the land of Kiev, a unique variant of Byzantine monumental art was created with intensely expressed archaisms: bulky, massive as regards the proportions, static forms, based on the principle of rhythmic repetition of the composition, emphasized, flat transfers of depictions and bleak lines. These ancient features were decisive throughout the course of the evolution of Russian monumental art, which, on this level was then only in the beginning stages of its formation. This is why, in the mosaics and frescoes in Holy Wisdom, there applies that special monumental power which we should diligently seek in monuments of purely Byzantine painting contemporaneous to it, with greater finesse, but, at the same time, with less vivid artistic language…What remains beyond doubt is only the fact that these (i.e. the craftsmen) were Greek, and moreover, such Greeks as were very closely associated with the art of Constantinople. From there they brought sublime monumental traditions into Old Russian artistic culture and the perfect technique of the flat mosaic'[97]. The point which is of special significance, however, is that the icon decoration of the church introduced the Russian faithful into the world of revealed truth, which foreshadowed magnificently a world which awaited them in the life after death and which revealed to them the reality beyond that of this world, providing a image of the Paradise which had been promised. The idols which the Russians worshipped before they were given Christian baptism were the products of human imagination, whereas Byzantine art brought them persons with hypostatic reality, who had actually lived upon the earth and concerning whom there was evidence in the Old and New Testaments, as well as the incontrovertible testimony of history.

It is of interest to see which saints are depicted in the mosaics of the church of Holy Wisdom in Kiev. Apart from representations of Christ, the Mother of God, the Archangels, the Evangelists and the Apostles, we see some of the Forty Martyrs of Sebasteia, such as Saints Angaius, Nicholas, Alexander, Valerius and Priscus. We ought to note at once here the incorrect spelling which characterizes the Greek inscriptions on the depictions of these holy persons[98]. Whereas the inscriptions in the cupola and apse of the sanctuary are correctly spelt, those on the mosaics on the columns of the side apses, as well as those in the naves and completely misspelt. Thus, for example on these mosaics we read ΧΕΡΕ ΚΕΧΑΡΗΤΩΜΕΝΗ and ΓΕΝΥΤΟ ΜΙ ΚΑΤΑ ΤΟ ΡΙΜΑ ΣΟΥ. There are also names which have been badly misspelt, such as ΑΡΟΝ, ΝΗΚΟΛΑΟΣ, ΛΑΥΡΕΝΤΟΣ, ΒΑΣΗΛΙΟΣ, ΛΥΣΗΜΑΧΟΣ and so on. Of course, it was not uncommon for there to be misspellings on mosaics and wall-paintings even in Constantinople[99]. As regards the wall-paintings in the church, these present scenes

97. В. Н. Лазарев, История византийской живописи, Москва 1986, p. 77.

98. On the Greek inscriptions on the mosaics in the church of Holy Wisdom in Kiev, see: А. А. Белецкий, «Греческие надписи на мозаиках Софии Киевской», in the work: Б. Н. Лазарев, Мозаики Софии Киевской, Москва 1960, pp. 162-166.

99. See Μ. Γεδεών, Βυζαντινὸν Ἑορτολόγιον. Μνῆμαι τῶν ἀπὸ του δ› μέχρι μέσων τοῦ ιε› αιῶνος ἑορταζομένων ἁγίων ἐν Κωνσταντινουπόλει, Κωνσταντινούπολις 1899, pp. 79, 80, 101, 102, 133, 181, 209.

from the life of Christ, of the Mother of God, the Apostles and also a host of figures of saints, many of which, however, have proved impossible to identify, because the names have been worn away over the years by the damp[100]. In some of the depictions of saints, however, the names are discernible and legible. It should be noted here that some of these names of saints, fifteen in all, belong to the *Forty Martyrs of Sebasteia*, who had been honoured in Constantinople from as early as the 5th century, while others belong to saints who were honoured in cities in Asia Minor, such as Pancratius, Cyrus, Christina, Elpis, Zoticus, Macrina, Phocas, Ermylus and Crispus[101]. The depiction of the martyrs of Sebasteia was no accidental choice, but rather, as Saltykov has shown, a contributing factor was the relations between Kiev and Byzantine Asia Minor and the geographical regions where the tradition of rendering honour to these martyrs was strongly preserved[102].

Picture 3. The parapet in the church Holy Wisdom in Kiev.

Among other depictions in these wall-paintings, there is one which shows Christ dining at the house of Lazarus in Bethany, as this is described in chapter 12 of the Gospel according to Saint John. Logvin[103] has correctly observed that this scene is entirely similar with a corresponding one included in a miniature in codex 587 of the Monastery of Dionysiou on the Holy Mountain, which is a Book of Gospel Readings dating to 1059, the artistry of which suggests Constantinople[104]. The similarity of these two works, as well as their closeness in time inevitably leads to the suggestion that, in all likelihood, there may have been a common model which the artists followed in both instances, although it is also possible that the two scenes were painted by the same artist. A similar view might also be reinforced by another finding of ours, which has shown that here is another case of great similarity between the parapets in Holy Wisdom in Kiev[105] (picture 3) and those

100. On the wall-paintings in the church of Holy Wisdom in Kiev and their relationship with Byzantine painting, see В. Н. Лазарев, «Фрески Софии Киевской», in his work: Византийское и древнерусское искусство, Москва 1978, pp. 71-115.

101. On these, see *Bibliotheca hagiographica graeca*, I, Bruxelles 1957, pp. 94, 106, 144-145, 178, 224. II, Bruxelles 1957, pp. 165, 206

102. А. Салтыков, «Историческое значение изображений Севастийских мучеников в Софии Киевской», Искусство христианского мира. Сборник статей, Выпуск 5, Москва 2001, pp. 25, 26**.**

103. Логвин, Собор Святої Софії в Киеві, fig. 93, pp. 132 and 136.

104. See Οἱ θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Τόμος Α΄, Ἀθήνα 1973, fig. 222, pp. 181 and 434-435, 439. In the manuscript there is a note in Slavonic saying '*For Voevod Peter and his wife*'. It is difficult to determine which 'vovevod' this was. A Bulgarian 'Voevod Peter'is attested between the years 974-976 in a Polish chronicle of the 15th century (see История на България. Том II, София 1981, pp. 400-401), but he is too distant in time from the chronology of the manuscript. Later officials of the principalities of Wallachia and Moldavia bearing the name 'Voevod Peter' are mentioned in the Slavonic manuscripts, but it is difficult to identify them with the manuscript in question. See Љ. Стојановић, Стари српски записи и натписи. Књига III, Београд 1905, p. 402.

105. Логвин, Собор Святої Софії в Киеві, fig. 105, p. 163.

of the *fiale* (φιάλη) in the Monastery of the Great Lavra on the Holy Mountain, dating from the 11th century[106]. The interesting point in this instance is that these monuments coincide chronologically. The parapet of the font of the Monastery of the Lavra dates to the year 1060 and is the oldest on the Holy Mountain. And so we see that in the art of Holy Wisdom in Kiev there are certain features in common with that of the Holy Mountain.

Picture 4. The flat relief on red-coloured slate which depicts two mounted figures.

A large number of objets d'art which have been revealed by archaeological digs in recent and more distant times in the Kiev region also indicate strong Byzantine influence. For the most part, these are miniature works[107], though there are also icons and some sculptures. There are five sculptures in all, but their provenance and what they depict are still matters for academic discussion. The first of these dates to about the year 1062 and is a flat relief on red-coloured slate, with dimensions of 118 x 226 cms, and depicts two mounted figures (picture 4). The one on the left is running a spear through someone lying on the ground and holding a sword and shield. The other, on the right, is holding a spear. Both of the mounted figures have haloes, which shows that they are saints[108]. While a variety of opinions have been expressed regarding the identity of the rider on the left – whether it is Nestor killing Lyaius, or Saint Theodore Stratelates- the prevailing opinion regarding the one on the right is that it is Saint Demetrius of Thessaloniki. This view is considerably reinforced by the fact that the relief comes from the Monastery of Saint Demetrius, which was founded in about 1062 by Prince Iziaslav of Kiev. More will be said about this monastery and the icon of Saint Demetrius later. Sidorenko's observation that this relief presents features in common with others from Asia Minor and Georgia immediately directs our attention to the references in the *Paterikon of the Lavra* of Kiev concerning the Opizans who

106. On the font of the Lavra and its depictions, see: M. Capuani-M. Paparozzi, *Athos. Le fondazioni monastiche. Un millennio di spiritualità e arte ortodossa*, Milano 1997, fig. 68, p. 105, and Ph. Sherrard, *Athos the Holy Mountain*, Woodstock, NY, 1982, p.114.

107. For a detailed inventory of the objects which have come to the light of archaeological research in recent decades, see the apposite article by H. Ivakin, «Excavations at St. Michael Golden Domes Monastery in Kiev», *Kiev-Cherson-Constantinople. Ukrainian Papers at the XXth International Congress of Byzantine Studies* (Paris 19-25 August 2001), ed. by A. Aibabin and H. Ivakin, Kiev-Simferopol-Paris 2007, pp. 177-220 + tables 1-17.

108. This statue, which comes from Kiev, is kept today in the Tretiakof State Gallery (Третьяковская Галерия) in Moscow. For a detailed description and related bibliography see the chapter by Г. Н. Сидоренко, «Скульптура, прикладное искусство X-XIV веков», in the volume: Государственная Третьяковская Галерия. Каталог собрания. Том I. Древнерусское искусство X-начала *XV*века, Москва 1995, pp. 195-196. On these three sculptures, see also the article by E. Arkhipova, «11th-12th-Century Figured Reliefs from St. Michael Golden Domes Monastery in Kiev», *Ukrainian Papers at the XXth International Congress of Byzantine Studies*, pp. 225-227.

accompanied the Greek craftsmen. One of the other two relief slabs comes from the gate of the Monastery of Saint Michael and depicts Saints George and Theodore on horseback, killing a serpent. On the other slab there is a representation of a rider on horseback, galloping, while his spear has fallen to the ground and he is gazing up at the heavens and praying.

The other two sculptures are also slabs of slate and come from the refectory of the Kievan Lavra of the Caves, where they were embedded in the wall[109]. On one of these, Hercules is shown grasping a lion by the muzzle (picture 5) and the other shows Cybele riding a chariot drawn by two lions (picture 6). It is certainly strange that subjects of ancient Greek mythology should be incorporated into a monastery of Kievan Russia, and the place where they may have been made is also a matter of perplexity. Thus far, no answer has been provided to these two questions and so the issue remains open to discussion. It is very likely that these two works would have been created by Greek craftsmen in Cherson and that they were taken thence to Kiev[110]. Besides, we know that Hercules was held in great honour in Cherson and that, in the end, he was worshipped as a god[111]. The fact that these reliefs were accepted in a monastery, despite their presentation of themes from Greek mythology, should not surprise us, because Greek mythology was already starting to become well known in the state of Kiev from works of an encyclopedic nature which had been translated from Greek into Russian[112]. We should accept here that the reason which led to the reception of these reliefs in a Christian city was the tendency among Russians to mimic Byzantium and to adopt its cultural models.

Picture 5. Hercules is shown grasping a lion by the muzzle.

Picture 6. Cybele riding a chariot drawn by two lions

We shall close this review of the presence in Kievan Russia of monuments of art originating in Greek Byzantium with a reference to two icons which are of particular

109. See Лазарев, «Живопись и скульптура Киевской Руси», pp. 192-194.

110. On the monuments of Byzantine art in Cherson, see the catalogue of the relevant exhibition which was held in 1991: Византийский Херсон. Каталог выставки. Ответственный редактор И. С. Чичуров, Москва 1991. Cf.. И.В. Соколова, Монеты и печати византийского Херсона, Ленинград 1983.

111. See Э. Соломоник, Графити с Хоры Херсона, Киев 1984, pp. 13-20.

112. See История древней русской литературы *X-XVII* веков. Под редакцией Д. С. Лихачева, Москва 1980, 50-59. Cf.. Э. Иглои, История древней русской литературы *XI-XVII* вв., Budapest 1981, pp. 25-29.

Picture 7. Byzantine mosaic icon of Saint Demetrius, which bears a Greek inscription and comes from the church of the Archangel Michael in Kiev.

significance. The first of these is of Saint Demetrius of Thessaloniki. This saint, the patron of the second most important city in the Byzantine Empire after Constantinople, very quickly became well known in Russia, as emerges from what was written in the Russian *Tale of Bygone Years*. There is mention of Saint Demetrius for the first time here, under the year 907, when Prince Oleg of Kiev besieged Constantinople. The Greeks then tried to trick him, giving him poisoned food. When he realized, the Greek shouted out: 'This isn't Oleg but Saint Demetrius whom God has sent to us'[113]. This expression on the part of the Greeks remains inexplicable, since there is no mention among the miracles of the saint of any such far-sightedness. In any case, the fact remains that even before they became Christians, the Russians had already heard of Saint Demetrius of Thessaloniki. Apart from this, however, the mention in the same chronicle, under the year 898, of the Thessalonian saints Cyril and Methodius[114] who had introduced veneration of Saint Demetrius into the world of the Slavs[115], reinforces the supposition that from the time of their conversion, the Russians already began to honour the saint.

The surviving mosaic icon of Saint Demetrius, which bears a Greek inscription and is 214.5 x 122 cms in size (picture 7), comes from the church of the Archangel Michael in Kiev[116] and is kept today in the Tretiakof Museum in Moscow[117]. The church was built between the years 1108 and 1113. In any case, it is no coincidence that, on baptism, Prince Iziaslav (1146-1150) took the name Demetrius and it was probably in his honour that an icon was made of his patron saint. This mosaic was embedded in the north-east column of the sanctuary at a height of 5.65 metres. The particular feature of the sublime art of the icon is that Saint Demetrius is depicted as a warrior, wearing a sword and holding a spear and shield. The colours used by the iconogra-

113. Повесть временных лет, p. 17.

114. Повесть временных лет, p. 15

115. See chapter 15 of the *Life of Methodius* in the edition by П. А. Лавров, Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности, Ленинград 1930, p. 77, and Ἀ.-Αἰμ. Ταχιάος, Κύριλλος καὶ Μεθόδιος. Οἱ ἀρχαιότερες βιογραφίες τῶν Θεσσαλονικέων ἐκπολιτιστῶν τῶν Σλάβων, Θεσσαλονίκη 2008, pp. 209, 256-257, and A.-E. Tachiaos, *The Original Biographies of the Enlighteners of the Slavs Saints Cyril and Methodius*, Athens 2015, pp. 213-216.

116. On the mosaics found in this monastery, see Н. В. Лазарев, Михайловские мозаики, Москва 1966.

117. See Государственная Третьяковская Галерия. Каталог собрания. Том I, pp. 40-42, where there is a relevant bibliography

Pisture 8. The Byzantine icon of Our Most Holy Lady known as the Mother of God of Vladimir.

pher show magnificent inspiration and execution, which make it a work of the highest art and of the greatest importance for its time[118]. Apart from the mosaic of Saint Demetrius, there are another two mosaic icons which come from the same church and have Greek inscriptions. These are of the Apostle Thaddaeus and Saint Stephen the First Martyr. Lazarev believes that the iconographers of the church of the Monastery of the Archangel Michael were Byzantines who had Russian assistants[119], whom they had doubtless introduced into the world of Byzantine art. This, of course, holds true for the wall-paintings, but the mosaics mentioned, with their Greek inscriptions and high standard of art, which argues for long experience, were certainly the work of Greek craftsmen.

We shall conclude our reference to works of Byzantine art in Kievan Russia, by concentrating our attention on an icon of the Mother of God, which is a rare treasure of Byzantine art. This is the famous icon of Our Most Holy Lady known as the Mother of God of Vladimir (Богоматерь Владимирская)[120]. This icon, which dates to the first third of the 12th century, is 78 x 55 cms in size and is kept today in the Tretiakof Museum in Moscow (picture 8)[121]. The icon is two-sided. On the front is a depiction of the Mother of God holding her child, Christ, in her arms, while on the back is a scene with an altar on which there are the Gospels, and behind a cross, the lance with which they pierced His side and a reed, at the end of which was the sponge with vinegar, which they gave Him to drink. There is also the Greek inscription: IC XC NHKA. The icon of the Mother of God herself exudes gentleness and sweetness and, at the same time, serenity, purity and spiritual beauty, while the infant Christ hugs her with love, gazing into her eyes with trust. These features place the icon in the category of the Mother of God the Merciful (Eleousa). The icon has been placed on a wooden frame of 104 x 69 cms. Over the centuries, the icon has been restored constantly: in the first half of the 13th century, at the beginning of the 15th, in 1514, when work took place on the renovation of the church of the Dormition of the Mother of God in the Kremlin, where it had been placed, and finally in 1895-6, during the coronation of Tsar Nicholas II in the same

118. See Lazarev's observations: Лазарев, «Живопись и скульпура Киевской Руси», p. 210.

119. Лазарев, «Живопись и скульпура Киевской Руси», pp. 211-212.

120. See the excellent study on this icon by А. И. Анисимов, «Владимирская икона Божией Матери», in the volume Богоматерь Владимирская. К *600*-летию Сретения иконы Богоматери в Москве *26* августа *(8* сентября*) 1395* года, Москва 1995, pp. 40-79.

121. For details on this icon, see also the catalogue of the museum Государственная Третьяковская Галерия. Том I, pp. 35–40.

church. The last time there was any scientific work done on restoring the icon to its original form was in 1918[122].

In the opinion of the experts, this icon is a masterpiece of art. Lazarev believes that the technique in the icon has its roots in the characteristics of the art of the Hellenistic period, which were retained in that of Byzantium. The artistic manner of the depiction of Christ recalls the art that developed in the Greek realm from as early as the 3rd century B. C.[123]. Although the icon had been painted in Constantinople, it was then taken, in 1130, to Kiev and placed in the Monastery of the Mother of God there, in the upper town (Vyshgorod). In 1155, Prince Andrej Bogoljubskij, having first embellished the icon with a beautiful investment, took it to the city of Vladimir and finally deposited it in the church of the Dormition of the Mother of God there, which was built between the years 1158-1161. So it was named the 'Vladimir Mother of God'. When the land of Russia was under the imminent threat of attack by the Mongol emir Tamburlaine, the prince had the icon taken to Moscow, to be placed in the church of the Dormition of the Mother of God in the Kremlin[124]. Before this dreadful attack took place, however, Tamburlaine changed direction and turned instead towards the Asian lands. This was considered a miracle of the Mother of God and, on the site where the icon had been received, Prince Vasily Dimitryevich (1371-1425) built a monastery which was named the Monastery of the Reception of Christ in the Temple (Sretenskij monastyr')[125]. The veneration paid to this icon spread immediately throughout Russia and at once copies of it were made, which retained the name 'Our Lady of Vladimir', the original being considered the protectress of the land of Russia[126].

122. The restoration work was carried out by G.O. Chririkov under the supervision of I. É. Grabar. See the diary of the work in the volume Богоматерь Владимирская. К *600*-летию Сретения иконы Богоматеры Владимирской в Москве *26* августа *(8* сентября*) 1395* года, Москва 1995, pp. 26-39. This work provides information concerning the honour it has been paid in Russia throughout the centuries which followed and about the host of copies made from it.

123. Лазарев, «Византийская икона Комниновской эпохи», in the collection of his works entitled Византийское и древнерусское искусство, pp. 12-13.

124. Л. А. Беляев, «Чудотворная икона в сакральной топографии средневековного города: первый престол иконы Владимирской в Москве», Чудотворная икона в Византии и древней Руси. Редактор-составитель А. М. Лидов, Москва 1996, pp. 303-315.

125. A tale has survived from the 17th century where there is s detailed description of the reception of the icon, while there is also the story of its transferal from Constantinople to Moscow, mainly of the wealth of miracles attributed to it. See. Полное собрание русских летописей. Том XI, Санкт-Петербург 1897, pp. 243-254. Cf.. В. А. Кучкина, Т. А. Сумниковой, «Древнейшая редакция сказания об иконе Владимирской Богоматери», Чудотворная икона в Византии и древней Руси, pp. 477-509.

126. On the honour accorded in Russia to this icon of the Mother of God, as well as the copies made from it, see the article by Э. К. Гусева, «Из истории почитания иконы «Богоматерь Владимирская», in the collective work Богоматерь Владимирская, Москва 1995 76-79. On pages 89-189 of the same volume, coloured Russian copies of the icon from the 13th to the 19th centuries are displayed. See also В. П. Гребенюк, Икона Владимирской Бог матери и духовное наследие Москвы, Москва 1997. See also idem: ««Сказание о чудесах Богородицы» и православная традиция сказаний о Богородичных иконах», Славянские литературы. IX Международный съезд славистов. Братислава*, сентябрь 1993 г. Доклады Российской делегации*, Москва 1993, pp. 14-26. For a correlation in Russia between this icon and that of the Odigitria by Saint Luke the Evan-

The aim of this brief review has been to show the extent of the Byzantine influences of the fledgling Christianity of Kievan Russia. The written sources and the artistic monuments provide a wealth of information, though as regards the individual aspects and details of the subject, many questions still remain unanswered.

gelist which was venerated in Constantinople, see the article by Л. А. Щенникова, «Чудотворная икона «Богоматерь Владимирская» как «Одигитрия евангелиста Луки'», Чудотворная икона в Византии и древней Руси, Москва 1996, pp. 352-302.

Cyrillomethodianum XX (2015): pp. 107-150

Крещение князя Владимира и кирилло-мефодиевское апостольское наследие

Harvey Goldblatt

1. Данная работа посвящена восточнославянским агиографическим произ-ведениям о князе Владимире Святославиче,[1] особенно о том, что касается его обращения и роли в крещении Руси.[2] Целью данной работы является вы-яснить, опирается ли ранняя восточнославянская агиографическая традиция прославления князя Владимира и его деяний — и если да, то в какой сте-пени — на идеологическое наследие «кирилло-мефодиевской апостольской тра-диции».[3]

Восточнославянские тексты, описывающие жизнь князя Владимира, можно разделить на три основные группы:

> **I.** Древнерусские хроники, особенно редакции и списки, где содержатся фрагменты, посвященые крещению Руси, в частности, «Начальная летопись», также называемая «Повестью временных лет» (далее ПВЛ).[4] Для нашей работы особенно важны следующие фрагменты: (1) вступительная часть летописи, прежде всего, посещение Руси св. Андреем; (2) год 6406/898, традиционно именуемый «Сказанием о преложении книг на словенский язык», где описывается моравская миссия Кирилла и Мефодия, про-исхождение славянской грамоты и связь между Русью и апостольской деятельностью св. Павла и св. Андроника;[5] (3) год 6491/983, где речь идет о первых христианских мучениках на Руси; (4) годы 6494/986-6497/989, где дается целый цикл повествований — обычно именуемых в научной литера-туре «Сказаниями о первоначальном распространении христианства на Руси» — рассказывающих о крещении князя Владимира и обращении Руси;[6] (5) год 6523/1015, где начинается похвала Владимиру, за которой следует фрагмент текста, озаглавленный «О

убиении Борисове»,[7] и (6) год 6545/1037, где описывается культурная жизнь на Руси в правление Ярослава Мудрого.[8]

II. Дошедшие до нас многочисленные агиографичские, богослужебные и околобогослужебные сочинения, прославляющие обращение князя Владимира и крещение им Руси. Сюда относятся: (1) «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона (далее «Слово»);[9] (2) «Память и похвала князю русскому Владимиру» (далее «Память и похвала»);[10] (3) так называемое «Житие блаженаго Владимира»;[11] (4) различные текстуальные единицы[12]— включая варианты так называемого «Обычного жития св. Владимира»,[13] «Особое житие св. Владимира»,[14] различные гимнографические тексты, именуемые «Службами св. Владимиру»[15] — а также тексты из богослужебных сборников, например, из «Пролога»[16] и «Торжественника»;[17] и (5) так называемое «Съказание о русьской грамоте» (далее «Сказание о Грамоте»).[18]

III. Есть и другие восточнославянские тексты, посвященные другим аспектам начального периода распространения христианства в Древней Руси, проливающие свет на деяния князя Владимира и его крещение. К ним относятся: (1) «Слово о томъ како крестися Володимиръ возмя Корсунь»;[19] (2) «Съказание и страсть и похвала святую мученику Бориса и Глеба» (далее «Сказание»);[20] а также (3) «Чтение о житии о пугублении блаженную страстерпца Бориса и Глеба» (далее «Чтение»), приписываемое иноку Нестору.[21]

2. Теперь уже стало традицией говорить о центральном месте языковой и литературной «кирилло-мефодиевской традиции» в средневековой восточ-нославянской культуре.[22] За последние пятьдестят лет видные исследователи, стремясь показать, что кирилло-мефодиевское наследие и идеология наиболее полно сохранились у восточных славян, главное внимание уделяют двум основным идеям:[23] во-первых, они подчеркивают тот факт, что основной массив сохранившихся источников по кирилло-мефодиевской миссии в целом, и по образу и деяниям Константина-Кирилла Философа и его брата Мефодия в частности, дошел до нас, вне зависимости от их происхождения, в восточнославянских списках;[24] и, во-вторых, под-черкивается, что широкий спектр выдержек, отсылок и цитат из «кирилло-мефодиевских текстов», сохранившийся в восточно-славянских рукописях, использовался с тем, чтобы возвысить Русь среди христианских народов и утвердить местную культурную, литературную и языковую традицию Руси.[25]

Тем не менее попытки «выжать эссенцию кирилло-мефодиевского наследия»[26] из многих восточно-славянских текстов часто предпринимались даже без четкого определения термина «кирилло-мефодиевский», без выделения различных

стадий «кирилло-мефодиевской истории» и, что еще важнее, зачастую даже без различения природы и исторической функции кирилло-мефодиевских тематических и формальных условностей.[27]

Анализируя самую ранную стадию кирилло-мефодиевского наследия, обычно именуемую «древне-церковнославянским периодом», исследователи часто связывали деятельность Константина и Мефодия в Великой Моравии с деятельностью их учеников в Болгарии X в. Опираясь на традиционную точку зрения, согласно которой литературный язык текстов, написанных в Великой Моравии, основывался на «болгаро-македонских» диалектах, бол-гарские ученые в частности стремились отождествить «язык Кирилла и Мефодия» с языком, кодифицированным в Болгарии в правление Бориса-Михаила и Симеона.[28] Также делались попытки показать, что расцвет литературы на общепризнанном богослужебном «церковнославянском языке» в Первом Болгарском царстве основывался на тех же языковых концепциях и литературных принципах, что и миссионерская деятельность в Великой Моравии.[29]

Но недавние исследования показали, что «наши выводы могли бы быть иными, если бы мы исследовали историческую функцию “древнеболгарского” <наследия>, а не его происхождение».[30] Другими словами, с точки зрения функциональности, как не раз напоминали нам Риккардо Пиккио и Фрэнсис Томпсон,[31] языковые и литературные принципы, сложившеся в Болгарии в правление Бориса-Михаила и Симеона, возможно, следует считать не продолжением великоморавской традиции, но радикаль-ным новаторством, основанным на общепризнанном богослужебном достоинстве «церковнославянского языка» как официального языка бол-гарских земель. В этих принципах можно увидеть начало новой традиции, которая уже в начале прошлого тысячелетия стремилась разрушить господство латинской и греческой культуры в христианском мире. Если придерживаться такой точки зрения, то окажется, что тематические и формальные условности кирилло-мефодиевской традиции, использовав-шиеся в литературных памятниках Киевской Руси, берут свое начало не из греческих или латинских образчиков и не из миссионерской деятельности в Моравии, но из *corpus paradigmatum*, сложившегося в IX – начале X вв. в Болгарии при царях Борисе-Михаиле и Симеоне.[32]

В своей важной работе о восприятии в Византии различных религиозных миссий Игорь Шевченко ставил своей задачей изучить христианизацию Руси в более широком религиозном и культурном контексте всего Византийского содружества <«Byzantine Commonwealth»>.[33] Конкретнее, задачей Шевченко было напомнить нам, что крещение князя Владимира и последующее крещение Руси следовало рассматривать как «местный вариант общей модели, которую <в Византийском содружестве> можно было проследить на протяжении более пятисот лет».[34] Поэтому, по его мнению, «именно византийские источники и прежде всего сообщения миссионеров, исторические, гибридные или воображаемые», имеют ключевое значение для понимания повествования о крещении Владимира в ПВЛ.[35] Тем не менее, как показывают источники, которыми пользовался

Шевченко, летописному повествованию о русском князе в некоторых существенных аспектах находятся параллели в повествованиях о крещении болгарского царя Бориса-Михаила (возможно, эти повествования послужили основой для ПВЛ).[36] Как впервые указал еще А.А. Шахматов в своей работе о ПВЛ сто лет назад, есть удивительное сходство между, с одной стороны, впечатлением, которое произвело на князя Владимира изображение Страшного суда на литургической завесе, которую показал русскому князю греческий «философ» (в более поздней летописи его зовут «Кирилл»),[37] и, с другой стороны, сообщением у Продолжателя Феофана (и у других византийских авторов) о том, что царь Борис крестился, увидев написанную неким «Мефодием» фреску Страшного суда на стене охотничьего дворца.[38]

Таким образом, представляется, что, вопреки мнению многих исследователей касательно «кирилло-мефодиевского наследия», ранне-болгарскую литературу не следует считать ни результатом простой «трансплантации» из Великой Моравии, ни просто «литературой-посредницей» между Византией и Русью.[39] В ней следует видеть «парадигматическую литературу», т.е. литературу, задающую парагдигмы или функциональные модели, которые, в свою очередь, заложили основание для последующего возникновения общих литературных условностей всего православного славянства, от Балкан до восточнославянских земель[40]. А это значит, что, как полагал Профессор Пиккио, литературное наследие, принесенное беженцами из Моравии в болгарские земли, было не просто «трансплантировано» в другое общество, но «видоизменено», превращено в нечто иное, новаторское, в то, что со временем распространится и на восточнославянские земли.[41] Учитывая цели нашей работы, можно даже предположить, что иная ситуация, с которой моравские беженцы столкнулись в Первом болгарском царстве (где славянская литературная и богослужебная традиция была «официальной» как для церкви, так и для государства), возможно, породила иную идеологическую схему, где особый акцент ставился на царские качества и апостольское достоинство славянских правителей, и что эта схема проникла на Русь вследствие возникновения и распространения зарождающегося православного славянского сообщества (т.е. «прото-православного славянства») в конце X – начале XI вв.[42]

3. Опираясь на солидную традицию авторитетных исследований и в ответ на труды, где основное внимание уделялось таким произведениям, как «Житие Константина» и «Житие Мефодия», рассматриваемым почти исключительно как фактологические источники, авторы недавних исследований утверждали, что различные типы произведений, посвященных Константину-Кириллу и Мефодию, следует также рассматривать как агиографические конструкты, обладающие высокой степенью формализации и построенные в соответствии с рядом идеологических моделей и литературных приемов[43]. Более того, для этих конструктов характерно взаимодействие различных «смыслов», эти конструкты связаны с «высшими» семантическими уровнями, которые опираются на общие референты, являющиеся внешними

по отношению к исследуемым текстам[44]. За последние **сорок лет Профессор Пиккио и другие исследователи показали, что ранние восточнославянские книжники часто использовали особый композиционный прием, который должен был стать мостиком через семантический разрыв между буквальным (т.е. «историческим») и духовным (т.е. «аллегорическим») уровнями смысла агиографических сочинений.**[45] **Этот прием Профессор Пиккио назвал «библейским тематическим ключом».**[46] **Суть его в том, что либо прямые ци-таты из Святого Писания, либо косвенные отсылки к нему располагаются в структурно маркированной позиции, чтобы читатель не упустил их маркирующую функцию и высший смысл всего литературного произ-ведения. В начале «Жития Константина» и «Жития Мефодия» располагается «общий тематический ключ» (ряд библейских цитат), дающий читателям ключ к пониманию духовного лейтмотива обоих произведений.**[47] **Для нас в данной работе еще более важен тот факт, что этот «общий тематический ключ» не только подчеркивает «истинный духовный смысл» обоих житий, но и раскрывает то, что Красимир Станчев назвал «инвариантной идеоло-гический моделью», на которой основывается весь корпус кирилло-мефодиевских текстов.**[48]

Возможно, наиболее полная разработка этого «общего тематического ключа» и фрагмент текста, где наиболее лаконично и одновременно полно раскрываются фундаментальные тезисы этой «инвариантной идеоло-гической модели» - это начало «Слова похвального слова Кириллу и Мефо-дию»:[49]

> Взойдя же не небеса, сел одесную престола величия на высотах, дав заповедь испытания роду человеческому, желая в последние времена прийти судить живых и мертвых и воздать каждому по делам его как праведный судия. Ибо не хочет смерти грешника, но обращения его и покаяния,[50] хотя бы был и больше всего склонен к злу каждый человек. Не оставил ведь создания своего[51] милостивый[52] Бог, не забыл творения рук твоих, но во все годы и времена избрал мужей и явил дела их и подвиги людям, чтобы, тем подражая, жизнь бесконечную обрели,[53] а после тех — пророков, а после пророков — апостолов, а после апостолов — мучеников, праведных мужей и учителей,[54] как и сбылось в VII век наш. Сказали ведь они: слепые прозрят, глухие услышат слово книжное,[55] и все возгласят на разных языках величие Божие.[56]

Из кирилло-мефодиевской «инвариантной идеологической модели», рас-крытой в этом «Слове похвальном» и в других текстах через использование маркированных библейских отсылок, можно извлечь три отдельных, но взаимосвязанных лейтмотива:

(1) Первый лейтмотив, основанный на учении ап. Павла,—

это изобилие благодати и щедрости Господа, Который, желая не погибели, но спасения людей, соделал возможным даже для славян в последние времена войти в семью христианских народов.[57]

(2) Второй лейтмотив, также опирающийся на учение ап. Павла, раскрывает учение об апостольской преемственности. Господь в Своей бесконечной благости во все века посылал «боговдохновенных мужей» (апостолов, пророков, учителей) рас-пространять Слово среди всех народов. И славянские «учители» (т.е. Константин-Кирилл и Мефодий), призванные в последние времена, суть боговдохновенные преемники апостолов, посланные распространять Слово среди новоизбранного славянского народа.

(3) Третий лейтмотив—роль Константина-Кирилл(и Мефодия) как орудий Благодати, избранных «придумать» славянскую грамоту и преложить Святое Писание на славянский язык. Поскольку все народы должны освободиться от идоло-поклоннической тьмы духовного и физического «бессловѣсия»[58], милостивый и милосердный Господь дал славянам дар Слова на их собственном языке.Через «слово книжное» славяне ощутили славу Божию и испытали перемену в отношении Господа, возвещенную пророком Исайей в видении возрожденного Сиона.[59] Таким образом, боговдох-новенный дар славянской грамоты есть новая Пятидесятница, т.е. новое оружие для победы над смешением языков во время Вавилонского столпотворения.[60]

4. Когда исследователи анализировали «кирилло-мефодиевское наследие» и его роль в восточнославянских литературных памятниках, посвященных образу и деяниям князя Владимира, основное внимание обычно уделялось вопросу о различных «влияниях». Например, Дмитрий Оболенский указал на «поразительное сходство» между началом обучения книжности при князе Владимире после крещения Руси (ПВЛ под годом 6496/988) и зарождением славянской книжности в Моравии благодаря деятельности Константина-Кирилла («Житие Константина»).[61] Оболенский отмечает, что в обоих текстах соединяются цитаты из Ис. 35.6 и 29.18[62] и, таким образом, спасительный и боговдохновенный дар славянской грамоты предстает как в Моравии, так и на Руси «второй Пятидесятницей» и подчеркивается связь между апостольской преемственностью и долгом говорить на «новых языках». Оболенский приходит к выводу, что «практически нет сомнений, что непосредственным источником фрагмента из ПВЛ послужил начальный фрагмент пятнадцатой главы “Жития Константина”».[63]

Точно так же и Н.Н. Розов, публикуя материалы из архива Н.И. Никольско-

го, стремился подчеркнуть влияние различных кирилло-мефодиевских текстов (например, «Жития Константина», «Слова похвального св. Кириллу», «Слова похвального Кириллу и Мефодию) на «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона.[64] Розов видел это влияние как в начальных фрагментах обоих частей «Слова» (т.е. собственно в «Слове»),[65] так и в третьей, похвальной части, посвященной князю Владимиру.[66] В этом отношении особенно важна начальная часть «Слова», где, как и начальных фрагментах «Жития Константина» и «Слова похвального Кириллу и Мефодию», присутствует типичный для кирилло-мефодиевских текстов тезис о милосердии Господа и о Его спасительном промысле касательно всего человечества: «“Благословлен Господь Бог Израилев,” Бог христианескый, “что посетил народ свой и сътворил избавление ему”! Ибо вовсе не попустил творению своему пребывать во власти идольской тьмы и погибать в служении бесовском».[67]

Однако и здесь, и в других случаях речь идет не о прямой взаимозависимости текстов, но о некотором наборе библейских формул и тематико-стилических общих мест, использовавшихся при изложении определенных мотивов. Другими словами, исследуя «кирилло-мефодиевское влияние» в восточнославянских текстах, прославляющих житие князя Влади-мира, мы, возможно, имеем дело не с прямыми текстуальными заимствованиями, а с преемственностью культурной традиции и с существо-ванием крайне формализованной литературной системы, где наборы лексикализованных формул и образов связываются с четко определенными коннотативными функциями.[68]

Это, впрочем, не означает, что эта культурная традиция, соприкоснувшись с конкретной социокультурной ситуацией Киевской Руси, осталась неизменной во всех своих аспектах. В этом отношении особенно важно подчеркнуть, что литературная моделя, сложившаяся в рамках кирилло-мефодиевского наследия, не была неким монолитным единством, которое последующие поколения книжников могли либо целиком принять, либо целиком отвергнуть; наоборот, она приспосабливалась к различным культурным контекстам, т.е. обретала иные формы в соответствии с новыми концептуальными и риторическими потребностями. Другими словами, после моравского периода развитие кирилло-мефодиевской традиции привело не к простому использованию и копированию «кирилло-мефодиевской модели», ведь когда-то влиятельная литературная традиция вполне могла выйти из употребления в другие эпохи. Нет, в новой исторической ситуации имело место использование литературных образцов, представлявших собой новаторскую стадию в подражании модели и ставших типологическими единицами, повлиявшими на эволюцию культурного наследия.

По моему мнению, житийная трактовка образа князя Владимира в восточнославянской литературе показывает, что именно некоторые из этих «образцов», а не просто исходная модель, из которой они произошли, могли стать частью стандартного литературного дискурса восточных славян.[69] Эти образцы, как я указывал ранее, вполне могли попасть в Киевскую Русь из Первого Болгарского царства, где «видоизмененное кирилло-мефодиевское наследие» (и связанное с

ним принятиеславянской литературной и богослужебной традиции как официальной традиции церкви и государства) породило новую идеологическую модель, где особый акцент ставился не только на княжеской власти, но также и на апостольской благословенности славянских правителей.

5. В значительной части научных работ, посвященных трактовке крещения князя Владимира и крещению им Руси, отправной точкой служила пространная «Похвала» из «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона, где, как отмечал Пол Холлингворт, «крещение Руси четко укореняется в рамках сакральной и всеобщей истории».[70] Конкретнее, в соответствии с кирилло-мефодиевской идеологией, в «Слове» митрополита Илариона мотив беспрестанного действия божественного Благодати, благости Божией и желания Господа спасти всех людей (разделы 1 и 2) неразрывно связан с апостольской преемственностью, подчеркиваемой в «Похвале» Владимиру (раздел 3)[71]. Поскольку «благодать и истина», несомые «Словом», должны, во исполнение божественного обетования, рас-пространяться божественным промыслом по всем народам, «и до нашего языка рускаго», «кагана нашего Володимера» дóлжно представлять бого-вдохновенным «учителем и наставником», избранным Самим Спасителем крестить землю русскую. Здесь важно подчернуть, что использование маркированной формулы «учитель и наставник» не только в начале «Похвалы» Владимиру, но в различных кирилло-мефодиевских текстах, четко подтверждает тот факт, что русского князя, как и Константина-Кирилла и Мефодия до него, следует считать преемником пророков, апостолов, мучеников и других боговдохновенных мужей, составивших тело Христово и основавших новые церковные иерархии в соответствии с учением ап. Павла[72].

Таким образом, возвышая новообращенную Русь как создание провиденциального замысла (т.е. как результат непосредственного божественного вмешательства) и возвышая ее «подобного апостолам учителя» как богоизбранное орудие божественной Благодати, Иларион в своей «Похвале», казалось бы, изображает Владимира в соответствии с вышеупомянутой «инвариантной идеологической моделью» Станчева, в которой «учители» Константин-Кирилл и Мефодий предстают иконами апостольского идеала, впервые воплотившегося в ап. Павле, «апостоле язычников».[73] И все же это не совсем так, потому что ключевой составляющей «Похвалы» Илариона (которая станет риторическим общим местом восточнославянской литературы) является сравнение князя Владимира (часто и его бабки княгини Ольги) и императора Константина (и его матери Елены)[74]:

> О подобный великому Константину, равный <ему> умом, равный любовью ко Христу, равный почтительностью к служителям его! Тот со святыми отцами Никейского Собора полагал закон народу <своему>, —ты же, часто собираясь с новыми отцами нашими — епископами, со смиренеием великим совещался <с ними> о том как уставит закон народу нашему,

> новопознавшему Господа. <…> Тот с матерью своею Еленой веру утвердил, крест принеся из Иерусалима и по всему миру своему распространив <его>, — ты же с бабкою Ольгой веру утвердил, крест пренеся из нового Иерусалима, град Константинова, и водрузив <его> по свей земле твоей. И, как подобного ему, соделал тебя Господь на небесах сопьричастником одной с ним славы и чести <в награду> за благочестие твое, которое стяжал ты в жизни своей.[75]

Сравнивая князя Владимира с Константином Великим, первым христианским римским императором, Иларион в «Похвале» рисует не только «учителя и наставника христианской веры»,[76] через которого «явилась заря правоверия»,[77] но также и «апостол среди владычест-вующих»,[78] который повелел и всей земле своей креститься, … чтобы во всех градах ясно и велегласно славиться Святой Троице и всем быть христианами».[79] Другими словами, Владимир—одновременно и могущест-венный апостол, распространяющий истинную веру, а также боговдох-новенный христианский правитель, обновляющий и очищающий свое земное царство и основывающий праведную и священную династию.[80] Его объявляют идеальным монархом, освященным не только своими добродетелями и богопочитанием, но также и чудесными деяниями его сына и преемника Ярослава Мудрого, укрепившего и украсившего то, что основал и постановил его отец.[81] И именно образ «священного апостола-князя» (Владимира), а не только «боговдохновенного учителя» (Константина-Кирилла Философа) позволяет нам говорить об «измененной» кирилло-мефодиевской «идеологической модели», т.е. о «руссоцентрическом варианте» духовного наследия, впервые «видоизмененного» в Болгарии при царях Борисе-Михаиле и Симеоне, где акцент на кирилло-мефодиевской идее милосердия и спасения Господня сопровождается даром полного апостольского достоинства боговдохновенному правителю-апостолу и основателю священной династии.[82]

6. Исследователи по-разному объясняли, почему, в противоположность столь многим восточнославянским текстам, Иларион в своем «Слове» не восхваляет князей-мучеников Бориса и Глеба и не упоминает их как прецедент для канонизации великого князя Владимира.[83] Как утверждалось выше, тогда как князья Борис и Глеб совершенно не упоминаются в «Слове», их брат Ярослав Мудрый играет ключевую роль в подтверждении святости Владимира и в утверждении священной миссии династии, основанной его отцом.[84] Тем не менее, примечательны поразительные параллели между идеологическими моделями «Слова» Илариона и различных агиографи-ческих текстов, посвященных Борису и Глебу.

Так, например, можно отметить важные тематические совпадения между «Словом» митрополита Илариона и «Чтением» инока Нестора, особенно в том, что касается характера апостольской миссии Владимира на Руси. Здесь надо упомянуть следующие мотивы: (1) в «Чтении» Нестора крещение Руси рисуется на фоне священной и всеобщей истории: русская зем-

ля крестилась в соответствии с провиденциальным замыслом, потому что «благой же Бог, долготерпеливый и ожидающий покаяния [людей] <…> не прогневался на создание Свое, но был милосерден к творению Своему»;[85] (2) князь Владимир у Нестора был «справедливым» и «милостивым» еще до крещения[86]; и (3) Владимир увидел в свете крещения орудие божественной Благодати, призванное освободить Русь от «первоначального обольщения идольского, ибо <страна Русская> не слышала ни от кого слово о Господе нашем Иисусе Христе, и Апостолы не ходили к ним, и никто не проповедовал им Слова Божьего»[87]. Другими словами, в «Чтении» Нестора, как и в «Слове» Илариона, князю Владимиру приписывается уникальная роль, он—«второй Константин», потому что он—боговдохновенный апостол и священный князь Руси.[88]

Однако в «Сказании» (в противовес «Чтению» Нестора) ключевой мотив представлен династической значимостью мученичества и смерти Бориса и Глеба. Можно провести весьма существенные параллели между агиографическим образом у Илариона (особенно в «пространной» редакции «Слова») и изображением Ярослава Мудрого в «Сказании», где «иконическое мученичество» Бориса и Глеба преображается в политическое повествование, посвященное священной миссии династии, основанной князем Владимиром и продолженной его законным преемником.[89] Поэтому в «Сказании» воз-никает тема мученичества в двух весьма различных смыслах: если изначально оно рисуется как покорность даже и до смерти в подражание крестной смерти Христа, затем оно становится орудием возмездия, направленного на создание нового политического порядка, основанного на христианских принципах. В этом контексте слияние двух библейских цитат (из Пс. 111.2 и из Пс. 36.26: «Род праведных благословится, говорил пророк, и и потомки их благословенны будут»)[90] непосредственно следующих на заглавием «Сказания» и вроде бы служащих «тематическим ключом» к постижению «высшего смысла» произведения, относится не к генеалогической связи между отцом и двумя сыновьями-мучениками,[91] но, скорее, к праведности и плодовитости правящей династии, воплощенной в праведном «семени» Владимира и его сына Ярослава.[92]

7. Как уже указывалось выше, в изложении митрополита Илариона князь Владимир предстает как боговдохновенным учителем, так и священным князем, и это позволяет нам говорить о «видоизмененной» кирилло-мефодиевской идеологической модели, о «руссоцентрической транс-формации» духовного наследия, где в дополнение к кирилло-мефодиевскому тезису о том, что Господь воздвигает боговдохновенного учителя, появляется особый акцент на «константиновской модели», т.е. на мысли о том, что боговдохновенный правитель и основатель священной династии получает полное апостольское достоинство. Здесь особенно примечательно, что благодаря особому акценту, который Иларион ставит на «блаженном» императоре Константине, в котором «во-плотилось высшее соединение выдающегося правителя и могущест-венного апостола,»[93] в

«Слове» воплощается не только важное риторическое клише, но также и представление о роли Владимира в крещении Руси, радикально отли-чающееся от других восточнославянских текстов, особенно ПВЛ.[94]

В «Начальной летописи», под годами 6494/986-6497/989,[95] перед нами пред-стает мозаичная компиляция «текстуальных единиц», повествующих о крещении Владимира и крещении Руси:[96]

> [986] (1) Князь Владимир в Киеве принимает посольства булгар (мусульман), немцев (католиков) и хазар (иудеев).
>
> (2) Прибытие в Киев греческого «философа» и его «речь», обращенная к князю Владимиру. После очень длинной «речи» и просьбы «философа» к Владимиру принять крещение, князь говорит, что подождет еще немного, потому что хочет больше узнать о каждой вере.[97]
>
> [987] (3) Посланцы князя Владимира прибывают из Киева к булгарам (мусульманам) и немцам (католикам), чтобы изучить их обряды и веру.
>
> (4) Посланцы Владимира прибывают в Константинополь и видят богослужение и красоту греческой церкви. Выслушав посланцев, которые не могут забыть эту красоту, Владимир в Киеве спрашивает, должны ли они все принять крещение. Бояре отвечают, что решение должен принять сам князь.[98]
>
> [988] (5) Князь Владимир идет на Корсунь, и город сдается. Во время осады Корсуни Владимир поднимает глаза к небу и клянется, что если Корсунь будет взята, он примет крещение.
>
> (6) Город взят, Владимир крестится в церкви св. Василия в Корсуни, потом женится на византийской царевне Анне.
>
> (7) Священники в Корсуни объясняют Владимиру поло-жения христианской веры, включая «Верую», «Confessio fidei» и историю вселенских соборов.
>
> (8) Русский князь в Корсуни забирает царевну, Анастаса и священников, также мощи св. Климента и некоторые церковные сосуды и иконы для богослужений.
>
> (9) Владимир отдает Корсунь грекам в качестве сва-дебного подарка царевне, а потом уезжает в Киев.

(10) Он разрушает языческие капища в Киеве и крестит русский народ.

(11) Русский князь в Киеве отправляет детей самых знатных семейств учиться книжности.

[989] (12) Живя в христианской вере, князь Владимир строит церковь Пресвятой Богородицы в Киеве.

(13) Русский князь в Киеве украшает ее иконами и поручает Анастасу Корсунскому, а корсунским священникам поручает служить там и отдает этой церкви все иконы, сосуды и кресты, которые он забрал из Корсуни [курсив мой - Х.Г.].[99]

Как мы отмечали выше, значительная часть текстуального материала в этой части летописи (т.е. пересказ Ветхого Завета [6494/986], вариант никейско-константинопольского «Верую», «Confessio fidei», а также история вселенских соборов [6496/988]), возможно, представляет собой педагоги-ческие приемы, использовавшиеся в миссионерской деятельности.[100] Например, как отметил Шахматов,[101] в ключевом фрагменте ПВЛ соеди-няются более ранняя «киевская легенда»[102] и более поздняя «корсунская легенда»,[103] где первая легенда подчинается последней и устанавливается имеющая ключевое значение связь между темой крещения и захватом византийского города на побережье Крыма. Другими словами, в контексте, указывающем на разногласия по поводу того, где именно крестился Владимир,[104] «киевская легенда» подверглась редакторскому вмешательству, чтобы подчеркнуть, что Владимир крестился — как и предполагалось заранее — в Корсуни.

Как уже часто указывалось, византийские и арабские источники подтверждают захват Корсуни Владимиром — в отличие от его крещения.[105] Однако что действительно нужно исследовать подробнее, так это различные агиографические тексты, посвященные князю Владимиру, и при этом особое внимание нужно обратить на то, используется ли «корсунский мотив»—и если да, то как и почему—для того, чтобы изложить ообую версию крещения Владимира и его роли в крещении Руси.[106]

Исследовав русские летописи, Шахматов пришел к выводу, что, в противовес «корсунской легенде», «киевская легенда» (особенно длительная «речь» греческого «философа»), должно быть, опиралась на не сохранившийся болгарский источник, описывающий крещение царя Бориса-Михаила, где болгар крестили непосредственно греки.[107] Однако здесь следует отметить, что не только в «киевской легенде», но также и в «корсунской легенде» подчеркивается не «независимое вхождение» Руси в семью христианских народов, но, скорее, «трансплантация» из византийской христианской традиции, в которой роль князя Владимира неизбежно уменьшалась.[108] В этом отношении ключевое значение имеет тот факт, что в ПВЛ под годами 6494/988-6497/989 отражена идеологическая мо-

дель, совершенно отличная от той, что мы видим в «Слове» Илариона, где не упоминается ни речь греческого философа, ни крещение в Корсуни. Таким образом, в «Слове» Илариона князь Владимир — хотя «непрестанно слушал он о православной Греческой земле, христолюбивой и сильной верою»[109]—крестился не по инициативе греческого философа, но потому, что Сам Господь направлял деяния «князя-апостола», и именно благодаря непосредственному действию божественной Благодати Русь была крещена деянием богоизбранного орудия.[110]

Более того, как указывал Анджей Поппе, более широкий контекст в ПВЛ способствовал дальнейшему уменьшению значимости апостольской миссии Владимира, если не прямо ставил ее под сомнение: в ПВЛ упоминаются другие «апостолы», которые уже бывали в русских землях.[111] Во вступлении к ПВЛ, содержится т.н. «андреевская легенда», где рас-сказывается, как апостол Андрей прибыл в Корсунь, а оттуда отправился в Киев, где благословил это место и воздвиг там крест.[112] Как отмечал Поппе, «крест, воздвигнутый в Киеве <апостолом Андреем>, низводит роль Владимира до исполнителя божественного и апостольского предо-пределения»[113]. В этом отношении примечательно не только то, что в «андреевскую легенду» летописец также вводит «корсунский мотив»; также нельзя забывать и о том, что вставка о путешествии апостола Андрея имеет важные «идеологические» коннотации, потому что, согласно более поздней версии, апостол Андрей был первым епископом Византия, города императора Константина.[114]

Во-вторых, в том разделе ПВЛ, где под годом 6406/898 рассказывается о кирилло-мефодиевской миссии в Великую Моравию (условно это повествование именуется «Сказание о преложении словенских книг»), также преуменьшается важность апостольской роли Владимира.[115] Как уже указывалось, ключевое значение в этой записи играет не только оценка кирилло-мефодиевской миссии в связи с рассуждениями о происхождении славянской грамоты («славянский язык и русский един»), но тот факт, что рассуждение о пастырской деятельности Мефодия в Паннонии связывает славян, и русскую землю в частности, с апостольской деятельностью как св. Андроника, одного из семидесяти, традиционно считающегося первым паннонским епископом, так и ап. Павла, который добирался до Иллирии:[116]

> Закончив же, [Мефодий] воздал достойную хвалу и славу Богу, давшему такую благодать епископу Мефодию, преемнику Андроника; поэтому учитель славянскому народу—апостол Андроник. К моравам же ходил и апостол Павел и учил там; там же находится и Иллирия, до которой доходил апостол Павел и где первоначально жили славяне. Поэтому учитель славян—Павел, из тех же славян—и мы, русь; поэтому и нам, руси, учитель апостол Павел, так как учил слваянский народ и поставил по себе у славян епископом и наместником Андроника.[117]

На основании этого фрагмента исследователи приходили к выводу, что в ПВЛ, в атмосфере славянского этнического и языкового единства, в записи под годом 6406/898 подчеркивается, что задолго до Владимира престижные «апостолы» и «учители» вели миссионерскую деятельность, затронувшую Русь. Другими словами, по мнению этих ученых, точка зрения в ПВЛ куда менее руссоцентрическая, потому что все славяне с самого начала были освящены ап. Павлом и св. Андроником, а христианская вера и славянская грамота вначале были даны моравам, а потом распространились среди дунайских славян (т.е. болгар) и полян-русичей в Киеве.[118] Однако не было уже уделено должного внимания тому факту, что отрывок, по-священный апостольской деятельности ап. Павла и св. Андроника среди славян (и косвенным образом среди русичей), не только подрывает, если совсем не обесценивает представление об апостольстве князя Владимира, но также преуменьшает значение миссионерской деятельности Константина-Кирилла и Мефодия и ее влияния на Русь. Как будет показано далее, этот мотив (и прежде всего попытка преуменьшить значимость роли Константина-Кирилла) весьма важен для нашей работы. Другими словами, как указывалось выше, хотя и справедливо сказать, что целью некоторых восточнославянских текстов XIV-XV вв. было восхвалить значимость Константина-Кирилла для Руси, столь же справедливо сказать, что у других текстов цель совершенно была противоположная, т.е. преуменьшить важность его деяний, сравнивая их со совершениями князя Владимира не в пользу Кирилла или даже приписывая деяния Кирилла «апостолу Руси».[119]

8. Памятуя о двух различных версиях апостольства князя Владимира, изложенных соответственно в «Слове» Илариона и в ПВЛ, обратимся к некоторым похвальным текстам, посвященным князю Владимиру, уделяя особое внимание тому, используется ли в них «корсунский мотив», и если да, то как именно. Вначале рассмотрим уже упоминавшуюся выше «Память и похвалу», сохранившуюся в различных вариантах и явно представляющую собой мозаичную компиляцию.[120] Более того, многие варианты «Памяти и похвалы» дошли до нас в списках вместе с другим произведением, т.н. «Житием блаженаго Владимира», которое, несмотря на мнение некоторых исследователей,[121] несомненно является не частью «Памяти и похвалы», а совершенно отдельным произведением, главным образом (но не только) основанным на тексте ПВЛ под годами 6495/987-6496/988. Наконец, хотя справедливо сказать, что в «Житии блаженаго Владимира» доминантными мотивами являются выбор византийского христианства и «корсунская легенда», столь же справедливо сказать, что заключительные части этого «Жития» основаны не на ПВЛ под годами 6495/987-6496/988, а на других источниках, и эти части вполне могли заставить читателей пересмотреть концепции, сформулированные в основном тексте произведения.[122]

В конечном итоге, в этом случае, как и в других, для нашего исследования средневековых восточнославянских литературных памятников, например, вышеупомянутой «Памяти и похвалы», особое значение имеет их «составной ха-

рактер» или «мозаичная природа», т.е. объединение «редактором-соавтором» небольших, но самостоятельных текстов, которые могли различаться по «жанру» или «манере изложения», в некое целое, могущее обладать, а могущее и не обладать тематическим единством. И такие произведения, как «Память и похвала», оказавшись рядом с «Житием блаженаго Владимира», сами по себе могли функционировать как небольшие текстуальные единицы, соединенные «редактором-компилятором» в более крупный «ансамбль», или быть частью того, что Профессор Пиккио назвал «вторым уровнем авторства».[123] В этом отношении особенно релеванты замечания Н.И. Серебрянского по поводу связи «Памяти и похвалы» и «Жития блаженаго Владимира». По мнению Серебрянского, «Житие» помещается после «Памяти» с тем, чтобы смысл «Памяти и похвалы» воспринимался и истолковывался на основе «корсунской легенды».[124]

Поэтому при исследовании агиографической литературы, посвя-щенной князю Владимиру, существенно важно определить точные границы различных текстуальных единиц и учесть всё значение того явления, которое Гейл Ленхофф назвала «свободной морфологией» этих произведений,[125] т.е. наличия текстуальных единиц, обладающих высокой степень структурной самостоятельностии функционирующих в качестве «текучих» и «незавер-шенных композиционных структур», переходящих от одного «модуса повест-вования» к другому. Таким образом, любой литературный «текст» мог пред-ставлять собой сочетание существовавших ранее текстуальных единиц, объединенных в новом «контексте» и, возможно, не имеющих полного формального и концептуального единства.[126]

Теперь обратимся к «Памяти и похвале» (в ее «пространной» редакции),[127] где мы, как представляется, имеем дело с сочетанием различных текстуальных единици где корсунский мотив либо игнорируется, либо излагается совершенно иначе, нежели в ПВЛ (или в вышеупомянутом «Житии блаженаго Владимира»). Судя по заглавию, «Память и похвала» может состоять из двух или трех основных разделов, которые также можно подразделить на девять текстуальных единиц в соответствии с ниже-приведенной тематической дистрибуцией:[128]

Раздел I

(1) Во вступлении агиограф подчеркивает апостольский долг учителя, которым полнится память о житии и мученичестве многих святых [426].[129]

(2) Собрав нужные сведения, агиограф теперь может описать, как благодать Господня просветила сердце князя Владимира и как он возжаждал святого крещения, потому что «возлюбивый и человеколюбивый» Господь желает, чтобы все люди были спасены и пришли в познание истины [426-427].[130]

(3) Услышав о том, что Ольга крестилась в Константинополе и обрела спасение и получила просвещение сердца от милостивого и щедрого Господа, князь Владимир принимает святое

крещение. Подражая деяниям святых мужей и идя стезей Господних законов, он крестит всю Русь [427-428].

(4) Князя Владимира следует прославлять, ибо он подражает императору Константину (подобно тому, как княгиня Ольга подражает императрице Елене).Он—апостол среди князей, и вся Русь пришла к познанию Господа через него [427-428].

Раздел II

(5) Княгиню Ольгу, деяниям которой подобны деяния князя Владимира, тоже следует прославлять, ибо она подобна императрице Елене, совершавшей свои деяния вместе с императором Константином. Княгиня Ольга отправилась в землю греческую и вернулась в землю русскую, неся знамение священного креста. И княгиня Ольга скончалась на Руси [498-500].

(6) Князя Владимира следует восхвалять, ибо он подражает деяниям и поведению святых правителей и святых мужей. Его следует почитать по делам, не по чудесам [429-431].

(7) Деяния князя Владимира: он покоряет своих врагов и решает идти войной на греческий город Корсунь. Владимир возносит молитву Господу и, если Господь дарует ему победу, обещает привести в свою землю христиан и священников, которые наставят его людей в христианской вере. Он захватывает Корсунь и церковные сосуды, иконы и мощи св. иеромученика Климента и других святых. Два греческих императора Василий и Константин отдают Владимиру свою сестру, посылают ему многие дары и отдают ему мощи святых [431].

(8) Князь Владимир умирает в православной вере и предает свою душу Господу. Прямо перед смертью русский князь воз-носит молитву [431].

(9) Деяния князя Владимира после святого крещения: в третий год после крещения он взял Корсунь. Познав истинного Бога и послужив Ему добрыми делами и милостыней, Владимир мирно опочил во Христе Иисусе 15 июля 1015 г. [431-432].

В первом разделе «Памяти и похвалы» (единицы 1-4), где появляются такие фундаментальные кирилло-мефодиевские темы, как апостольский долг учительства и беспрестанное действие милосердия Господня среди людей и где совершенно не упоминается ни место крещения Владимира, ни «корсунский мотив», особый акцент ставится на том, как князь Владимир принял святое крещение не потому, что полагался на греческую веру, но потому что «благодать Божия просветила сердце князя русского Владимира» [426].[131] Таким образом,

в разделе I Владимир предстает «князем в апостолах» и «учителем» [428], божественным орудием (т.е. устами Господними), ибо Бог желает «всякого человека спасти и к познанию истины привести; и дар Божий осенил [Владимира], благодать Святого Духа освятила сердце его» [426-27]. Здесь, как и в «Слове» Илариона, раскрывается не только параллель между Владимиром и Константином Великим, который «утвердил всю вселенную любовью и верою, и святым крещением просветил весь мир, и закон Божий по всей вселенной заповедал» [429], но и утверждение, что Русь самостоятельно вошла в семью христианских народов, а не просто получила «трансплантированную» из Византии веру.

Второй раздел «Памяти и похвалы» (единицы 5-9), хотя и называется «Похвалой княгине Ольге»,[132] главным образом посвящен добрым делам и восхвалению князя Владимира. Здесь крайне важно то, что здесь перед нами—весьма сложное сочинение, где можно увидеть два варианта «корсун-ского мотива», ни один из которых не основывается на сохранившихся летописных источниках. В повествование о том, как князь Владимир «побеждал всех врагов своих, и боялись его все» [430-31], в «Памяти и похвале» включается кампания князя против греков, «чтобы взял он город Корсунь, и сосуды церковные, и иконы и мощи священномученика Климента и других святых» [431] и «чтобы взял и привел [он] людей-христиан и попов на свою землю»[431]:

> Когда князь добрые дела совершал, то Божия благодать освящала сердце его и рука Господня помогала ему, и побеждал всех врагов своих, и боялись его все. На кого шел, одолевал: радимичей победил и дань на них наложил, вятичей победил и дань на них наложил на обоих, ятвягов взял и серебряных болгар победил. И хазар, пойдя на них, победил и дань на них наложил. Замыслив поход на греческий город Корсунь, так молился князь Владимир: «Господи Боже, Владыка всех, одно у Тебя прошу: дай мне город, чтобы взял и привел людей-христиан и попов на свою землю, и пусть учат людей закону христианскому». И услышал Бог молитву его, и взял он город Корсунь, и сосуды церковные, и иконы, и мощи священномученика Климента и других святых. И в те дни было два царя в Царьграде, Константин и Василий. И послал к ним Владимир, прося у них сестру себе в жены, чтобы укрепиться еще больше в законе христианском. И дали они ему сестру свою, и дары многие прислали ему, и мощи святых дали ему [430-431].

В противоположность разделу I, в разделе II Корсунь не только становится местом крещения князя Владимира, но также и тем центром, откуда Русь примет христианство. В конечном итоге, как мы увидим в других агиографических текстах, включая «Житие блаженаго Владимира», «Обычное житие св. Владимира» и текст из «Пролога», Корсунь станет тем местом, откуда придет «учитель» и «богослужебные книги» для апостольской и миссионерской деятельности на Руси. Одновременно в разделе II, в противовес ПВЛ, мы также видим, как князь Владимир захватил Корсунь через три года после крещения:

> После святого крещения прожил блаженный князь Владимир двадцать восемь лет. На другой год после крещения к порогам ходил, на третий год Корсунь город взял, на четвертый год церковь каменную святой Богородицы заложил, а на пятый год Переяславль заложил, в десятый год десятину блаженный христолюбивый князь Владимир дал церкви святой Бого-родицы из достояния своего (курсив мой -Х.Г.)[431-432].

Многих исследователей интриговала эта хронология, которой нет ни в одном сохранившемся летописном источнике.[133] Здесь особенно важно то, что данные здесь резко противоречат тому, что говорится в «корсунской легенде». В этом отношении примечательно, что даже если, как утверждали некоторые исследователи, многие варианты проложного текста были написаны под влиянием «корсунской легенды», тем не менее в этих самых вариантах часто содержится «семантическая рамка», которая вынуждает нас рассматривать крещение «равноапостольного учителя Владимира»[134] не в ожидаемых категориях зависимости от греков, но как результат прямого божественного вмешательства, т.е. «когда Бог пожелал избрать Себе новых людей, [он] вдохнул в него благодать Святого Духа».[135]

Что касается вышеупомянутой графически выделенной «Молитвы князя Владимира» [431], обращенной к Богу, примечательно то, что в других агиографических произведениях, например, в проложном тексте, цель князя Владимира еще конкретнее: «Сделаю так, пойду в землю и пленю города их, и найду учителей» [курсив мой - Х.Г.]».[136] Таким образом, как указывал Сере-брянский, возможно, «корсунский мотив» включен в «Пролог» с тем, чтобы объяснить «истинное значение» Корсуни для развития христианства на Руси: Корсунь—не столько место, где крестится Владимир (как в «корсунской легенде» в ПВЛ), сколько «греческий город», в котором он мог найти боговдохновенного «учителя» и забрать его на Русь, чтобы наставить земли русские в христианской вере.[137] Как отмечалось выше, в соответ-ствующем месте в «Памяти и похвале» (как и в ПВЛ, и в «Житии блаженаго Владимира», и в других агиографических сочинениях) Владимир занимает город Корсунь, а потом берет «сосуды церковные, и иконы и

мощи священномученика Климента» [431]. В ПВЛ (под годом 6796/988) Владимир берет «священников корсунских с мощами святого Климента, и Фива, ученика его <…> и сосуды церковные и иконы на благословение себе»[138]. Следует отметить, что в «Житии блаженаго Владимира», которое следует за «Памятью и похвалой» во многих сборниках, Владимир берет не только «попов корсунских с мощами святого Климента и Фива, ученика», и иконы разные, но и «книги»[139]. Таким образом, в ПВЛ и в «Житии блаженаго Владимира» — но не в «Памяти и похвале» —нам сообщают, где и как захваченные в Киеве люди и предметы используются в Киеве. И все же только в «Обычном житии св. Владимира» среди предметов, перемещенных из Корсуни в Киев, фигурирует собрание книг.[140]

9. В заключительном разделе настоящей работы необходимо сказать о разработке «корсунского мотива» в совершенно ином агиографическом контексте; этот новый контекст представляет собой логическое развитие и, даже можно сказать, логический предел «руссоцентрической» идеоло-гической рамки, заданной в «Слове» митрополита Илариона. Я имею в виду кирилло-мефодиевскую миссию к хазарам в целом («Житие Константина» VIII-XII) и, в частности, пребывание Константина Философа» в Корсуни зимой перед поездкой к хазарам («Житие Константина» VIII). В главе VIII (Чтение 3) «Жития Константина» говорится, что Философ не только овладел «древнееврейской речи и книгам», о также научился без ошибок читать книги на самарянском языке. Однако перед тем, как отправиться с посольством к хазарам, Философ должен был овладеть еще одним языком:

> И нашел <Философ> здесь <в Корсуни> Евангелие[141] и Псалтырь, написанные русскими письменами, и человек нашел, говорящего той речью. И беседовал с ним и понял смысл языка, соотнося отличия гласных и согласных букв со своим языком. И вознося молитву к Богу, вскоре начал читать и говорить. И многие имумлялись тому, славя Богу.[142]

Мало кто из исследователей будет отрицать тот факт, что «Евангелие и Псалтырь», написанные русскими письменами («роуськыми писмены»), которые Константин нашел в Корсуни, бросают густую тень сомнения на точность передачи текста.[143] После исследований Андре Вайяна и Романа Якобсона, опубликованных более семидесяти лет назад,[144] специалисты по большей части сходятся в том, что фраза «роуськыми писмены», содержащаяся во всех сохранившихся списках как южнославянской, так и восточнославянской ветвей «Жития Константина»,[145] имеет «вторичный характер», т.е. изначально она читалась «соурьскыми писмены»[146]. Другими словами, по мнению большинства исследователей, прилагательное «роуськыми» во всех списках «Жития Константина» обязано своим происхождением либо ошиб-

ке в прочтении, либо ошибке при переписывании, когда переписчик спутал два корня «соур-» и «роус-».[147]

Я уже неоднократно утверждал[148], что представляется желательным считать фразу «роуськыми писмены» не ранней ошибкой южнославянского писца, «равно далекого от обоих [т.е. «роуськаго» и «соурьскаго»] народов»,[149] но «подлинным» прочтением несомненно восточнославянского происхождения;[150] и это прочтение содержало весьма конкретную идею, обращенную к восточнославянской аудитории, и играло важную контекстную функцию в сохранившихся списках «Жития Константина». Еще более важно, как я уже указывал, то, что найденные Константином «Евангелие и Псалтырь», написанные «роуськыми писмены», свидетель-ствуют о «религиозном и политическом патриотизме», несомненно свя-занном с текстуальной традицией «Сказания о грамоте», произведения, которое сохранилось по меньшей мере в двадцати списках, все восточнославянские,[151] и самый древний из них (как и «Житие Константина») датируется XV в.[152.]

В «Сказании о грамоте», где эволюционируют и «преувеличиваются» мотивы, появляющиеся еще в «Слове» Илариона, рисуется весьма красноречивый агиографический портрет князя Владимира, его деяний и роли в крещении Руси. В этом отношении важно отметить, что, несмотря на наличие общего текстуального материала и других указаний на текстуальные связи между ними[153], «Житие Константина» и «Сказании о грамоте» радикально различаются в своей идеологии. Если цель «Жития»—прежде всего восславить совершения Константина и связать его миссионерскую деятельность с Русью, в «Сказании о грамоте»—несмотря на то, что в нескольких списках ему дается заглавие «О преставлении св. Кирилла, учителя словянскому языку» особое внимание уделяется восхвалению «апостола-князя» Владимира и его совершениям на Руси. Конкретнее, основные идеологемы «Сказания о грамоте»: (1) Руси не нужен был «чужеземный апостол», потому что «истинную веру» Руси дал «только Сам Богъ вседержитель» через боговдохновенные деяния великого князя Влади-мира,[154] и (2) боговдохновенное крещение Владимира связано с обретением в Корсуни книг, написанных русскими письменами («роуськыми писмены»).

Учитывая то, что уже говорилось о «видоизмененной» кирилло-мефодиевской модели, особенно важным становится тот факт, что неза-менимым компонентом этой похвалы князю Владимиру (и его деянием в Корсуни) является намерение преуменьшить совершения Константина-Кирилла (включая и корсунские деяния), которые иногда сравниваются со совершениями Владимира—не в пользу Константина-Кирилла, или даже приписываются русскому «апостолу-князю». И здесь важно помнить, что именно раньше говорилось о Владимире в Корсуни в целом и о том, как он захватил некоторые предметы, включая богослужебные книги в частности. Таким образом, если мы сравним «Житие Константина» и «Сказание о грамоте», мы получим весьма интересные результаты: (1) если в «Житии Константина» св. Кирилл нашел «Евангелие и Псалтирь», роуськы писмены писано» нашел человека, который говорил на этом языке (от которого

он и научился «смыслу языка»), то в «Сказании о грамоте» именно «моужоу роусиноу» Господь открыл «роуськы писмены» в городе Корсуни и именно у этого человека учился Константин; (2) если в «Житии Константина» в Корсуни Философ нашел «Еваньгелие и Псалтирь, роуськы писмены писано», то в «Сказании о грамоте» Владимир находит в Корсуни «Еваньгелье и Псалтирь» и приносит их на Русь; и (3) если в «Житии Константина» св. Кирилл обретает мощи св. Климента и отправляется с ними сперва в Моравию, а потом в Рим (где его торжественно принимает папа римский и римляне), в «Сказании о грамоте» Владимир единолично приносит мощи св. Климента на Русь (и совершенно не упоминается обретение мощей Константином-Кириллом).[155]

В «Сказании о грамоте», в противовес «Житию Константина» и ПВЛ, Константин-Кирил предстает не активным участником создания традиции, т.е. создателем славянского алфавита и переводчиком греческих книг на славянский язык, но пассивным носителем «роуських письмен», давшим их западным славянам, где его труды скоро забылись усилиями римской церкви. В атмосфере религиозной враждебности, характерной для позднего периода,[156] усилиями «латинского епископа Войтеха» апостольская и учи-тельская деятельность Константина-Кирилла среди западных славян обесценивается.

В «корсунском мотиве» в «Сказании о грамоте» мы имеем дело с концепцией, цель которой — не только отрицать историческую зависимость либо от «греческой веры», либо от кирилло-мефодиевской традиции, но также и провозгласить тезис, основанный на «особой идеологической аннексии» и «трансформации кирилло-мефодиевской модели»; в рамках этого тезиса совершения Константина-Философа и город Корсунь перемещаются в другой (т.е. совершенно «руссоцентрический») историо-графический контекст. Если в «Сказании о грамоте» крещение Руси предстает актом боговдохновенным, а деяния Владимира—заслуживающими всей полноты апостольского достоинства, то миссия Константина-Кирилла, в конечном итоге, рассматривается как опирающаяся на христианский народ Руси. Помещая совершения Константина-Кирилла в «русские» историо-графические рамки и обесценивая его апостолькую и учительскую деятель-ность, в «Сказании о грамоте» (в которой раскрываются идеологические образцы, «видоизменившие» кирилло-мефодиевскую модель, но все-таки основанные на ней) подчеркивается образ св. Владимира как верховного правителя, вдохновленного Богом крестить Русь и получившего от Господа полное апостольское достоинство.

Хотя невозможно определить точную дату создания «Сказания о грамоте», мотивы которой вполне могли иметь хождение в киевский период, нет никаких сомнений, что широкое распространение этого произведения начиная со второй половины XV в. было тесно связано с подъемом религиозного и политического патриотизма в русских землях. В своем стремлении подчеркнуть автономию Руси и уникальную роль ее монарха, московские книжники тоже пользовались традиционными образами, принадлежащими к идеологическому наследию православного славянства (т.е. они пользовались уже существующими вариантами

«инвариантной идеологической модели» Станчева), не только подчеркивая независимое вхождение Руси в семью христианских народов, но также присваивая совершения Константина-Кирилла и отдавая их собственному апостолу Руси.

10. Таким образом, наше исследование приводит к следующим выводам:

(1) Прославление крещения князя Владимира и совершенного им крещения Руси, сложившееся, вероятно, в эпоху Ярослава, показывает важные связи с кирилло-мефодиевским религиозным и идеологическим наследием.

(2) Образ Владимира, созданный в восточнославянских текстах, представляет собой видоизмененный вариант кирилло-мефодиевской идеологической модели (сочетание «учителя-апостола» и «боговдохновенного правителя»), впервые возникшей в Болгарии при царе Борисе-Михаиле, т.е. этот образ сложился под влиянием болгарской литературной модели.

(3) Эта «видоизмененная» идеологическая модель смогла распространиться на Русь в рамках «прото-православного славянства», т.е. уже существо-вавшего сообщества славян, которые пользовались церковнославянским как священным языком (практика, основанная на религиозной политике болгарской церкви).

(4) Описывая обращение Руси в христианство, восточные славяне могли разными способами использовать раннюю агиографическую традицию, относящуюся к деятельности Константина-Кирилла и ее связи с деяниями князя Владимира в частности.

(5) Аналогичным образом «корсунский мотив» мог включаться в различные историографические контексты для изложения меняющихся версий крещения Владимира и его роли в крещении Руси.

Примечания

1. Важно подчеркнуть, что при анализе различных способов прославления князя Владимира и его деяний меня не интересует четкое различие между агиографическими и не-агиографическими текстами и я не ставлю своей задачей подтвердить существование отдельного жанра или поджанра восточнославянских «княжеских житий» (ср. Н.И. Серебрянский. Древнерусские княжеские жития. Обзор редакций и тексты. // Чтения в императорском обществе Истории и Древностей российских при Московском университете 3, ч. 2 [Москва, 1915]; N. Ingham. The Limits of Secular Biography in Medieval Slavic Literature, Particularly Old Russian. // American Contributions to the Sixth International Congress of Slavists [Prague, 1968], vol. 2, Literary Contributions, ed. W. Harkins, [The Hague, 1969], pp. 181-89; idem. Genre Characteristics of the Kievan Lives of Princes in Slavic and European Perspective. // American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists [Kiev, September 1983], vol. 2, Literature, Poetics, History, ed. P. Debreczeny [Columbus, 1983], 223-37). Справедливо

будет сказать, что четкая формальная классификация агиографического материала в восточнославянской литературной традиции представляется невозможной, поскольку те черты, характерные для агиографической литературы, легко могут стать функциональными компонентами похвальных слов и летописей (см.: H. Goldblatt. Confessional and National Identity in Early Muscovite Literature: The Discourse on the Life and Death of Dmitrii Ivanovich Donskoi. // Culture and Identity in Muscovy, 1359-1584, ed. A. Kleimola & G. Lenhoff [Moscow, 1997], 84-115, особ. 89-93.

2. Следует также подчеркнуть, что в нашей работе также не ставится задача понять, «что действительно случилось» в последние десятилетия X в. Не стоит забывать, что, несмотря на всю «уникальную историческую важность», которая придавалась крещению князя Влади-мира в науке в прошлом и придается сегодня, в византийских источниках того времени не упоминается его крещение, Русь именуется «варварской», т.е. она не является частью христианского мира, а крещение Руси датируется не концом X в., но, скорее, 860-ми годами (см.: A. Poppe. How the Conversion of Rus Was Understood in the Eleventh Century. // Harvard Ukrainian Studies 11 [1987], 287-302, особ. 287-290; I. Ševčenko. Religious Missions seen from Byzantium: The Imperial Pattern and its Local Variants. // *Ukraine between East and West* [Edmonton and Toronto, 1996], 27-45, особ. 39-40). Настоящая работа ставит своей целью про-следить возможные различия в культурных смыслах и семантических полях истолкований исследуемых текстов, цель которых — восславить жизнь и деяния князя Владимира. Другими словами, мы будем считать корпус текстов не «историческими документами», т.е. «источниками фактической информации», но агиографическими конструктами с высокой степенью формализации (см.: H. Goldblatt & R. Picchio. The Formalist Approach and the Study of Medieval Orthodox Slavic Literature. // Russian Formalism: A Retrospective Glance. A Festschrift in Honor of Victor Erlich. Yale Russian and East European Publications, № 6 [New Haven, 1985], 272-88, особ. 272-78). О понятии «агиографической правды» и о необходимости рассматривать древнерусские тексты прежде всего как произведения словесного искусства, а не как исторические источники, см.: T. Heffernan, Sacred Biography, Saints and their Biographers in the Middle Ages [New York & Oxford, 1988], особ. 55-67; N. Ingham, [Review of] J. Fennell and A. Stokes, Early Russian Literature [Berkeley & Los Angeles, 1974]. // Slavic and East European Journal 18 [1974], 177. Так, например, при исследовании хорошо известного «Сказания, страсти и похвалы святым мученикам Борису и Глебу» нас будет интересовать прежде всего не вопрос о том, можем ли мы узнать историческую правду об отношениях князя Владимира и Святополка (см.: «Повесть временных лет», прим. 4 ниже, где дается совсем иная историческая правда), но, скорее, мотив незаконнорожденности Святополка, который выдвигается для того, чтобы раскрыть «агиографический смысл»: этот «второй Каин» произошел не от «плодовитого семени» того властителя, который просветил русскую землю святым крещением и сделал возможным основание праведной династии (см.: H. Goldblatt, Authorship and Textual Identity in the “Tale of the Holy Martyrs Boris and Gleb,” AION Slavistica 1 [1993], 97-13o, особ. 109-112. Поэтому наша задача в данной работе—поиск «агиографической правды» о совершениях князя Владимира и об их связи с высшими семантическими уровнями, возможно, зависевшими от общих референтов, являющихся внешними по отношению к исследуемым текстам (см.: Р. Пиккио, Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства. // Р. Пиккио. «Slavia Orthodoxa». Литература и язык, под. ред. М. М. Сокольской. М., 2003, 433-37).

3. О формуле «кирилло-мефодиевская апостольская традиция» см., прежде всего: Р. Пиккио. Вопрос о языке и кирилло-мефодиевский славянский мир. // Пиккио. «Slavia Orthodoxa». Литература и язык, 245-362, особ. 253-62.

4. В.П. Адрианова-Перетц (ред.). Повесть временных лет. 2-е изд. СПб., 1996, 7-129, особ. 7-9, 15-16, 38-39, 39-54, 58-62 и 66-67. См. также: Д.С. Лихачев. Историко-литературный очерк. // Ibid., 271-358, особ. 321-24; его же. Русские летописи и их культурное значение. М.-Л., 1947, особ. 39-52, 87-93. Недавнее издание и современный русский перевод летописного свода, см.: Библиотека литературы древней Руси, т. 1, XI-XII века, под ред. Д.С. Лихачева. СПб., 1997, 62-315. Как пишет А.А. Гиппиус, «в том объеме, в каком он представлен в тексте, общем для <«Повести временных лет»> и <«Новгородской первой летописи» младшего извода>, <текст Крещения Руси> восходит к киевскому Начальному своду 90-х годов XI в.» (см.:

А.А. Гиппиус. Крещение Руси и Повесть временных лет: к стратификации текста. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики, 2008, 3 [33], 20). Примечательно, что биография князя Владимира до его крещения известна только из сохранившихся летописных сводов (см. Н.И. Милютенко. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб., 2008, 104-48.

5. О годе 6406/898 в ПВЛ см.: H Goldblatt. Slavic Ethnic and Confessional Identity in the Rus´ Primary Chronicle: On the «Tale about the Translation of Books into the Slavic Language». // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics 44-45 [2002-2003], 175-96.

6. См.: Лихачев. Русские летописи и их культурное значение, особ. 45-58.

7. См.: Адрианова-Перетц. Повесть временных лет, 58-62.

8. Ibid., 66-67. Ср. H. Lunt. On Interpreting the Russian Primary Chronicle: The Year 1037. // The Slavic and East European Journal 32, № 2 [1988], 251-64.

9. Дипломатичное издание так называемой «пространной» или «полной» (или «первой») редакции «Слова» см.: Н.Н. Розов. Синодальный список сочинений Илариона—русского писателя XI в. // Slavia 32 [1963], 141-75. Для нашей работы особенный интерес представляет третья (т.е. похвальная) часть «Слова», посвященная князю Владимиру (Ibid., 163-70 [fols. 183-195]). Ср. А.М. Молдован (ред.). Слово и законе и о благодати Илариона. Киев, 1984, 78-108, особ. 90-100. Недавнее издание и современный русский перевод см. в издании: Библиотека литературы древней Руси, т. 1, XI-XII века, 26-61. Примечательно, что только в выше- упомянутой «пространной» редакции, сохранившейся в единственном списке (т.е. в Синодальном списке XV в. [ГИМ, Син. № 591]), дается длительная похвала, где в восхваление Владимира входит раздел, посвященный его сыну и наследнику Ярославу Мудрому. По мнению Саймона Фрэнклина и дгугих исследователей, описательное заглавие этой пространной редакции «Слова» позволяет разделить текст на четыре части, которые могут по своему происхождению быть различными «произве-дениями»: [1] «О законе, Моисеомъ данеемъ, и о благодети и истине, Исусомъ Христомъ бывшии [ср. Ио 1.17]. [2] И како законъ отиде, благодеть же и истина всю земли исполни, и вера въ вся языкы простреся и до нашего языка рускаго. [3] И похвала кагану нашему Володимеру, от негоже крещени быхомъ. [4] И молитва къ Богу от всеа земля нашеа» (S. Franklin, Sermons and Rhetoric of Kievan Rus, Harvard Library of Early Ukrainian Literature, № 5 [Cambridge, Mass., 1991], xxvii).

10. Об издании т.н. «пространной» редакции «Памяти и похвалы», основанном на древнейшем сохранившемся (Егоров) списке (относимом к 1470-м гг.), см.: А.А. Зимин. Память и похвала Иакова Мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку. // Краткие сообщения Института славяноведения 37 [1963], 66-75. Современный русский перевод «Памяти и похвалы» см.: в издании: Милютенко. Святой равноапостольный князь Владимир, 426-32. Хотя более ранний список (датируемый 1414 г.) был опубликован в конце XIX в. и известен современным исследователям, сама рукопись погибла в московском пожаре 1812 г. Различные точки зрения на это произведение в общем контексте агиографической литературы, посвященной князю Владимиру, а также библиографию см. в работах: P. Hollingsworth. The Hagiography of Kievan Rus. // Harvard Library of Early Ukrainian Literature, № 2 [Cambridge, Mass., 1992], lxxxi-xcv; Милютенко. Святой равноапостольный князь Владимир, 51-92, 149-212, 513-39. О «Памяти и похвале», ее списках и редакциях, а также о посвященной ей литературе см.:: Н. Никольский. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочи-нений. СПб., 1906, 228-39; Серебрянский. Древнерусские княжеские жития, 43-51; Е.А. Фет. «Память и похвала князю Владимиру». // Словарь книжников и книжности Древней Руси. т. 1, XI–первая половина XIV в., под ред. Д.С. Лихачева. Л., 1987, 288-90; Г. Подскальский. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.). Изд. 2-е, испр., пер. А.В. Назаренко. СПб., 1996, 200-02; Милютенко. Святой равноапостольный князь Владимир, 561-62. «Память и похвала»—компилятивный текст, дошедший до нас по крайней мере в пятнадцати относительно поздних списках. Многие исследователи делят «пространную» редакцию текста на три части: (1) похвала князю Владимиру (Зимин. «Память и похвала», 67-69); (2) похвала княгине Ольге (Ibid., 69-70); и (3) т.н. «древнее житие» князя Владимира (Ibid., 70-72). О компилятивных чертах «Памяти и похвалы» см., прежде всего: А.А. Шахматов. Корсунская легенда о крещении Владимира. // Сборник статей, посвященных почитателями ака-

демику и заслуженному профессору В.И. Ламанскому по случаю пятидесятилетия его ученой деятельности, ч. 2. СПб., 1908, 1044-52; Милютенко. Святой равноапостольный князь Владимир, 160-62. Хотя исследователи продолжают говорить о редакциях «Памяти и похвалы», на самом деле принятые ими принципы классификации часто опираются скорее на включение или исключение определенного материала в процессе бытования текста, чем на сознательную переработку текста с целью изменения самой сущности его тематической и структурной индивидуальности (см.: H. Goldblatt. History and Hagiography: Recent Studies on the Text and Textual Tradition of the «Vita Constantini». // Harvard Ukrainian Studies 19 [1995], 158-79, особ. 174-78; Д.С. Лихачев. Текстология на материале русской литературы X-XVII вв., изд. 2-е, испр. Л., 1983, 132-39; A. Danti. Di un particolare aspetto della tradizione manoscritta antico-russa: testi a duplice redazione e problemi della loro edizione. // Ricerche Slavistiche 20 [1973], 1-28, особ. 2-3; M. Colucci. Contributi ad un'edizione critica del «Xoženie za tri morja». // Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dicata, ed. M. Colucci, G. Dell'Agata, & H. Goldblatt [Rome, 1986], vol. 1, 147-62; H. Goldblatt. Orthography and Orthodoxy. Constantine Kostenečki's Explanatory Treatise on the Letters. // Studia Historica et Philologica, № 16 [Florence, 1987], 91-97.) Также следует отметить, что «Житие блаженаго Владимира», во многих списках следующее непосредственно за «Памятью и похвалой» (Ibid., 72-75), иногда ошибочно считали частью «Памяти и похвалы».

11. Об этой текстуальной единице, которую А.А. Шахматов называет третьей редакцией и четвертой редакцией Распространненого вида «Обычного жития», см.: А.А. Зимин. Память и похвала, 72-75; Милютенко. Святой равноапостольный князь Владимир, 456-67. Со-временный русский перевод этой тектуальной единицы, на которую, как традиционно считается, сильно повлияла ПВЛ, см.: Ibid., 467-71. Сравнение «Повести и похвалы» с ПВЛ, см.: Е.Е. Голубинский. История русской церкви, т. 1. Период первый, киевский или домонгольский, изд. 2-е, испр. М., 1901, 225-35; Милютенко. Святой равноапостольный князь Владимир, 565. О сложной и богатой текстуальной традиции, сложившейся вокруг редакций Распространенного вида «Жития блаженаго Владимира», см.: Ibid., 188-99, 456-67; Николь-ский. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений, 239-43; Подскальский. Христианство и богословская литература, 202-03. «Житие блаженаго Владимира» (т.е. четвертая редакция Распространенного вида «жития») можно подразделить на несколько частей в соответствии с дистрибуцией четырнадцати тем: (1) Посланники князя Владимира отправляются к булгарам (мусульмане) и к немцам (католики), чтобы познакомиться с их обрядами. Затем они отправляются в Константинополь и там слышат богослужение и видят красоту греческой церкви. (2) Выслушав посланников и напоминание о том, что его блаженная бабка Ольга приняла греческую веру, князь Владимир говорит: «Да будет воля Годподня». Он решает принять крещение, как и его бабка Ольга. (3) Год спустя князь Владимир идет на Корсунь (Херсонесес) с войском, чтобы взять этот город. Он го-ворит, что если его упования осуществятся, он немедленно примет крещение. (4) Корсунь скоро сдается. (5) Попросив в жены сестру императоров Василия и Константина, князь Владимир получает ответ, что ее отдадут в жены только христианину. Он отвечает посланникам императоров: «Пришедшие с царицей Анной пусть крестят меня». (6) Когда царица Анна пришла в Корсунь, Владимир разбаливается. Епископ корсунский с царицынными попоами крестит его в церкви св. Иакова в Корсуни, и дал ему имя Василий. Когда возложил руку на него епископ, он тут же исцеляется от язвы. (7) На горе в Корсуни он воздвигает церковь, освященную в честь св. Василия. (8) И потом, взяв константинопольскую царицу, корсунских священников и мощи св. Климента, а также драгоценные книги и иконы, Владимир отдает Корсунь императорам в качестве свадебного подарка их сестре. (9) Владимир вступает в Киев, уничтожает всех идолов и крестит Русь. Он там воздвигает церковь св. Василия и приказывает священникам крестить народ и учить детей читать. (10) Князь Владимир решает воздвигнуть церковь в честь Пресвятой Богородицы. Он посылает за греческими мастерами. Когда церковь построена, он дает ей все, захваченное в Корсуни. Ибо князь Владимир был чрезвычайно милостив, потому что Господь сказал: «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» [Матф. 5.7]. (11) Владимир умирает в Берестове, его погребают в церкви Пресвятой Богородицы. (12) Киев—это второй Иерусалим, а Владимир—второй Моисей. Моисей привел свой народ к вере в единого Бога, а Владимир просветил всю

русскую землю верой и святым крещением и привел свой народ к Святой Троице. (13) Владимир—новый Константин из великого Рима, который крестился сам и крестил свой народ. Дивно, сколько добра он содеял в земле русской, крестив ее. Ибо если бы он не крестил нас, мы были бы сегодня в силках дьявольских заблуждений, подобно нашим погибшим предкам. (14) О святые императоры Константин и Владимир, помогите родне вашей против ее врагов и освободите свои народы, греков и русь, от всех несчастий. Молитесь за свои народы и за нас и присоединитесь в молитве к Господу к своим святым сыновьям Борису и Глебу [курсив мой – Х.Г.].

12. В данном контексте также важны былины о Владимире, возможно, послужившие источ-никами некоторых агиографических текстов о киевском князе (см.: Шахматов. Корсунская легенда о крещении Владимира, 1072-1103; Серебрянский. Древнейшие княжеские жития, 67-81). Также здесь можно упомянуть различные похвалы, в том числе «Слово о томъ како крестися Володимиръ возмя Корсунь» и переработки второй редакции «Слова о законе и благодати Митрополита Илариона», например, «Похвалу св. Владимиру» и «Поучение на память св. Владимира» (см.: Милютенко. Святой равноапостольный князь Владимир, 201-06, 567-68).

13. Эту текстуальную единицу, т.е. «Обычное житие св. Владимира», также называют первым и вторым Распространенными видами «Жития блаженаго Владимира» (см.: Ibid., 184-88, 446-55, 564-65, 568. Об «Обычном житии св. Володимере», см. также: А.И. Соболевский. Обычное житие св. Владимира. // Чтения в историческом обществе Нестора летописца, т. 2, раздел 2. Киев, 1888, 30-32; Шахматов. Корсунская легенда о крещении Владимира, 1052-57; Серебрянский. Древнейшие княжеские жития, 59-67; Подскальский. Христианство и богословская литература, 205). О других описаниях деяний князя Владимира и прославлениях его жизни см.: Никольский. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений, 251-53; Шахматов. Корсунская легенда о крещении Владимира, 1061-64. В частичном пересказе «Обычное житие св. Владимира» краткого вида выглядит следующим образом: (1) Вот сын Святослава, князь Владимир, который вначале предался идолам по обычаю своего отца; но когда Господь пожелал избрать для Себя новый народ, Он вдохнул во Владимира благодать Святого Духа. (2) И Владимир пробудился от сна, от гнусного идолопоклонства, и послал посланцев по всем народам, чтобы исследовать их законы и их веру. И слуги Владимира прибыли к булгарам и немцам и увидели их мерзкие дела. А оттуда они отправились в Константинополь и там узрели красоту церкви и божественной литургии. (3) Они пребывали там восемь дней, а потом императоры Василий и Константин отослали их на Русь с богатыми дарами и великой честью. Описав мерзкие дела булгар и немцев и красоту увиденного в Константинополе, путешествовавшие слуги заключают, что Господь пребывает только там и что поэтому они долее не могут оставаться в Киеве. (4) Бояре ответствовали, что если бы греческая вера была нехороша, бабка Владимира, княгиня Ольга, не приняла бы ее. Тогда Владимир отвечает: «Да будет воля Господня». (5) Год спустя Владимир идет с войском на Корсунь (Херсонесес), потому что решает: «Пленю город их и найду учителей». (6) Потом Владимир посылает к царям Василию и Константину, говоря: «Отдадите вашу сестру девица Анну за меня». Они же отвечают: если крестишься, то и ее получишь». И отвечает Владимир посланным царей: «Пришедшие с царицей пусть крестят меня». И царица Анна пришла в Корсунь. (7) И в то время у Влади-мира заболевает оба глаза. И говорит царица Анна: «Если не крестишься, не избавишься от этой болезни». И он сказал: «Крестите меня». (8) Корсунский епископ вместе со священниками византийской царицы крестит князя Владимира в церкви св. Иакова в Корсуне и дает ему имя Василий. И Владимир воздвигает на холме в Корсуне церковь св. Василия. (9) Затем, взяв византийскую царицу и корсунских священников и мощи св. Климента; Владимир берет и церковные сосуды, иконы и богослужебные книги; и он отдает Корсунь императорам обратно в качестве свадебного подарка для их сестры и сам идет в Киев. (10) И когда приходит в Киев, велит ниспровергнуть идолов, одних он велит изрубить, а других сжечь. И ставит церковь св. Василия на холме, где стоял кумир Перун. (11) В Киеве и по всем другим городам и селам Владимир велит ставить церкви и попов, и людей приводить на крещение. И детей начал отдавать в учение книжное. (12) И по прошествии года князь Владимир принимает решение воздвигнуть церковь Пресвятой Богородицы. Он посылает за греческими мастерами, которые строят церковь; и Владимир украшает ее иконами, книгами,

церковными сосудами и крестами. Князь Владимир необыкновенно милостив, потому что как Господь сказал: «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» [Матф. 5.7]. (13) Можем ли мы достаточно восхвалить тебя, [князь Владимир], того, чьи деяния равны апостольским. Ибо Рим хвалит Петра и Павла, Азия восхваляет Иоанна Богослова, Антиохия возносит хвалы Луке, Египет прославляет Марка, греки славят Андрея. А вся земля русская восхваляет тебя, Владимир, как апостола Господня. Возрадуйся, честная глава, наш наставник и учитель, через которого мы освободились от тьмы и познали свет. Он питает святых мучеников Бориса и Глеба, освещает всю землю русскую крещением и распространяет священные книги (по которым даже и сейчас верные обретают царство небесное) [курсив мой – Х.Г.]. Более позднюю переработку различных видов текстуального материала о Владимире см. в книге: А.И. Соболевский. Южно-русское житие Владимира. // Чтения в историческо обществе Нестора летописца, т. 2, раздел 2. Киев, 1888, 32-45. См. также Милютенко. Святой равноапостольный князь Владимир, «Перечень рукописей», 561-68.

14. См.: Ibid., 200-01, 474-77, 565.

15. См.: Ibid., 206-212, 565-567.

16. О двух старших видах, а также о младших видах и редакции «Проложного жития», см.: Милютенко. Святой равноапостольный князь Владимир, 162-84, 435-445, 562-64; А.И. Со-болевский. Проложное житие св. Владимира. // Чтения в историческом обществе Нестора летописца, т. 2, раздел 2. Киев, 1888, 24, 28-30.; Голубинский. История русской церкви, т. 1, 246-47; А.И. Соболевский. Распространенное проложное житие. // Чтения в историческом обществе Нестора летописца, т. 2, раздел 2. Киев, 1888, 34-37; Шахматов. Корсунская легенда о крещении Владимира, 1058-64; Никольский. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений, 243-51; Серебрянский. Древнерусские княжеские жития, 51-59; Подскальский. Христианство и богословская литература, 206-о7. В частичном пересказе текст «Проложного жития» первого вида выглядит следующим образом: (1) Вот сын Свято-слава, князь Владимир, который вначале предался идолам по обычаю своего отца; но когда Господь пожелал избрать для Себя новый народ, Он вдохнул во Владимира благодать Святого Духа. И Владимир пробудился от сна, от гнусного идолопоклонства, и послал посланцев по всем народам, чтобы исследовать их законы и их веру. (2) Узнав о святой греческой вере, Владимир говорит себе: «Вот что я сделаю. Я пойду в их земли, и захвачу их город, и найду учителей». И в таких мыслях Владимир захватывает Корсунь. (3) Взяв Корсунь, Владимир посылает к греческому царю со словами: «Отдай за меня свою сестру». Греческий царь отвечает: «елси крестишься, то и ее получишь». И сказал Владимир: «Сделаю так. Пусть пришедшие от тебя с царицею крестят меня». (4) И в то время у Владимира за-болевает оба глаза. И говорит царица Анна: «Если не крестишься, не избавишься от этой болезни». И он сказал: «Крестите меня, потому что для этого призвал вас». (5) И когда Владимира крестили, совершилось великое чудо: его глаза открываются, словно никогда и не было болезни. (6) Когда князь Владимир возвращается в Киев, он разбивает всех идолов. Потом, созвав весь народ, он велит им всем креститься. И он приказывает людям возводить церкви во всех городах, а сам строит церковь святой Богородицы. (7) Через несколько лет Владимир умирает. Тело его кладут в церкви святой Богородицы. (8) Как сможем мы по достоинству восхвалить князя Владимира, того, чьи деяния равны апостольским. Ибо Рим хвалит Петра и Павла, Азия восхваляет Иоанна Богослова, Антиохия возносит хвалы Луке, Египет прославляет Марка, греки славят Андрея. А вся земля русская восхваляет Владимира, как апостола Господня. (9) Он—наш наставник и учитель, через которого мы освобож-даемся от тьмы и познаем свет. Он напитывает святых мучеников Бориса и Глеба, осветив всю землю русскую крещением и распространив священные книги (из которых даже и сейчас сыны русские получают пищу для царствия небесного) [курсив мой – Х.Г.].

17. См. прим. 13 выше.

18. Т.н. «пространную» или «сводную» редакцию «Сказания о грамоте» см.: в: V. Jagić, Codex Slovenicus rerum grammaticarum. Slavische Propyläen, № 25 [Munich, 1968], 20-22. Изложение этой редакции «Сказания о грамоте» см. в: H. Goldblatt. O «rus´kymi pismeny» in the *Vita Constantini* and «Rus´ian» Religious Patriotism. // Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica Riccardo Picchio dicata, 321-22. В.М. Живов предложил не только «восстановленный текст»

«основных» вариантов ««Сказание о грамоте»», но также и «текстологическую стемму». По мнению Живова, сохранившиеся списки «Сказания о грамоте» можно подразделить на четыре «редакции», различаемые на основании четырех четких признаков (см.: В.М. Живов. «Slavia Christiana» и историко-культурный контекст Сказания о русской грамоте. // В.М. Живов. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002, 116-169, особ. 119-20, 154-63. О «Сказании о грамоте» и о его предполагаемых «редакциях», см. также: Goldblatt. History and Hagiography, 174-78. О предположении, что именно «Сказание о грамоте» было источником «Жития блаженаго Владимира», см.: Живов. «Slavia Christiana», 118.

19. См.: Шахматов. Корсунская легенда о крещении Владимира, с. 1064-1072; Подскальский. Христианство и богословская литература, 205-06.

20. См.: Д.И. Абрамович. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. // Памятники древнерусской литературы, № 2. Петроград, 1916, 27-51. Древнейший список «Сказания» сохранился в «Успенском сборнике» конца XII - начала XIII вв. под 22 мая (см.: Успенский сборник XII-XIII вв. Под ред. О.А. Князевской, В.Г. Демьянова, & М.В. Ляпона. М., 1971, 42-58 [fols. 8б-18б]). Недавнее издание вместе с переводом на современный русский язык см. в издании: Н. И. Милютенко, Святые князья-мученики Борис и Глеб. СПб., 2006, 134-211, 287-345.

21. См.: Абрамович. Жития святых мучеников, 1-26. Недавнее издание вместе с переводом на современный русский язык см. в издании: Милютенко, Святыекнязья-мученники Борис и Глеб, 249-282.

22. Пятьдесят лет назад Игорь Шевченко провозгласил, что «самое важное достижение кирилло-мефодиевской миссии живет на Руси. <...> Именно среди восточных славян наиболее полно сохранились образ и труды солунских братьев. <...> Но это всего лишь детали по сравнению с вкладом, который внесло самое главное творение братьев, церковно-славянский язык, в литературный русский язык» (I. Ševčenko, Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission. // Slavic Review 23 [1964], 225.

23. См., например: B. Unbegaun. L'héritage cyrillo-méthodien en Russie. // Cyrillo-Methodiana, ed. M. Hellman et al. [Cologne and Graz, 1964], 135-49; D. Obolensky. The Heritage of Cyril and Methodius in Russia. // Dumbarton Oaks Papers 19 [1965], 47-65. Ср. H. Goldblatt, On the Place of the Cyrillo-Methodian Tradition in Epiphanius' «Life of St. Stephen of Perm» // Christianity and the Eastern Slavs, vol. 1, Slavic Cultures in the Middle Ages, ed. B. Gasparov & O. Raevsky-Hughes [Berkeley, CA, 1993], 154-78, особ. 154-56.

24. Так, большинство дошедших до нас списков «Жития Константина» и других кирилло-мефодиевских текстов—восточнославянские (см.: M. Capaldo. Sulla Vita Constantini. Questioni minori di metodo, di esegesi, di critica testuale. // Europa Orientalis 11 [1992], 341-48; G. Ziffer. La tradizione russa sud-occidentale della Vita Constantini. // Studi slavistici offerti a Alessandro Ivanov nel suo 70. anniversario, ed. M. L. Ferrazzi [Udine, 1992], 370-97. В некоторых случаях, как в случае «Жития Мефодия», все списки—только восточнославянские. Также примечательно, что исследователи обычно считают восточнославянские кирилло-мефодиевские тексты вторичными, т.е. предполагается, что они происходят от южнославянских (или даже западнославянских) оригиналов (см.: Goldblatt. History and Hagiography, 160-64). Ср. прим. 145 ниже.

25. См., в частности: Obolensky. The Heritage of Cyril and Methodius in Russia.

26. Ševčenko. Religious Missions seen from Byzantium, 41.

27. См.: Р. Пикио. Литературни и езикови аспекти на старата българска традиция. // Право-славното славянство и старобългарска културна традиция. София, 1996, 171-90.

28. См., *inter alia*: D. Ivanova-Mirčeva. La lingua letteraria bulgara del XIII e del XIV secolo – terza lingua classica dell"Europa.// Atti dell 8o congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 3-6 novembre 1981 [Spoleto, 1983], 203-12; Л. Грашева. Старобългарската литература през погледа на проф. Рикардо Пикио. // Кръгозор 1984, № 1, 223-29; А. Милчева. Аспекти на формирането на нормите на старобългарския книжовен език. // Исследования по кирило-методиевистика. София,1985, 174-91.

29. См.: Пикио. Литературни и езикови аспекти, 176-178. О функциях «церковнославянского языка» и о ключевом различии между «сакральным языком» и «апостольским наречием», см.: в частности Пиккио. «Вопрос о языке» и кирилло-мефодиевский славянский мир, 22-34; idem. Мястото на старата българска литература в културата на средневековна европа. // Православ-

ното славянство и старобългарската културна традиция. София, 1996, 137-69.

30. Пикио. Литературни и езикови аспекти, 174.

31. См. Пикио. Мястото на старата българска литература; idem. Литературни и езикови аспекти; F. Thompson. The Bulgarian Contribution to the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus´: The Myths and the Enigma. // Harvard Ukrainian Studies 12/13 [1988/1989], 214-61; idem. The Intellectual Culture of Early Russia and the Historian's Task. An Open Letter to Oleg N. Trubačev. // Palaeoslavica 3 [1994], 297-302.

32. Об этом см.: R. Picchio. From Boris to Volodimer: Some Remarks on the Emergence of Proto-Orthodox Slavdom. // Harvard Ukrainian Studies 12/13 [1988/1989], 200-13.

33. Ševčenko. Religious Missions Seen from Byzantium, 11-33. О термине «Византийское со-дружество» см.: D. Obolensky. *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500-1453* [London, 1971], особ. 1-3.

34. Ševčenko. Religious Missions Seen from Byzantium, 43.

35. Ibid., 40-41.

36. Ibid., 41.

37. О литургической завесе и ее функции «своеобразного наглядного пособия» в традиционной миссионерской деятельности византийцев см.: Ibid., особ. 41. О попытке связать литурги-ческую завесу в русской ПВЛ и еврейскую традицию в апокалиптическом видении Еноха см.: А. Архипов. По ту сторону Самбатиона. Berkeley, 1995, 55-70. Имя «Кирилл» встречается, например, в «Первой Софийской летописи», а также в «Четвертой новгородской летописи» (см.: Шахматов. Разыскания о древнейших русских летописных сводах, 231). Более того, с точки зрения Шахматова, имя «Кирилл» восходит к древнейшему киевскому своду, куда эпизод с приходом философа к Владимиру попал из истории о крещении болгарского царя Бориса. Кроме того, В.И. Ламанский, опираясь на версию о том, что этот философ—Константин-Кирилл, заключает, что весь этот эпизод в ПВЛ доказывает, что «речь философа» восходит к хазарской миссии Константина-Кирилла (которая, по мнению Ламанского, на самом деле была «русской» миссией), когда Константин Философ предположительно крестил Русь (см.: В.И. Ламанский. Славянское житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. Критические заметки. // Журнал Министерства народного просвещения 353 [1904], 176 след.). Наконец, следует отметить, что в некоторых апокрифах, где содержится история о «чаше Соломона с пророчеством пришествия Христа» (ср. «Житие Константина» XIII), мудрецом, который «читает и толкует» надпись, оказывается либо (1) не названный по имени «философ»; (2) человек по имени «Кирилл»; (3), тот, кто крестил князя Владимира; или (4) тот, кто ранее бывал на Руси (см.: I. Ševčenko. The Greek Source of the Inscription on Solomon's Chalice in the *Vita Constantini*. // I. Ševčenko. Byzantium and the Slavs in Letters and Culture. Renovatio, № 1 [Cambridge, Mass. and Naples, 1991], 288).

38. См.: Шахматов. Разыскания о древнейших русских летописных сводах, 152-53. О связи между ПВЛ и «Продолжателем Феофана», см. также: I. Dujčev. Légendes byzantines sur la conversion des Bulgares. // Medioevo byzantinoslavo 3 [1971], особ. 66, прим. 2; Ševčenko. Religious Missions Seen from Byzantium, 39-41. О том, что крещение первого христианского правителя Болгарии, Бориса-Михаила, следует ставить в заслугу «Мефодию» (т.е. славянскому «учителю» и брату Константина-Кирилла), см.: греческое «Житие Климента Охридского» архиепископа Феофилакта (А. Милев. Гръцките жития на Климент Охридски. София, 1966, 88-89). Аналогичную «болгароцентристскую точку зрения» касательно миссионерской деятельности Константина-Кирилла (но не Мефодия!) см. в ПВЛ [под годом 6406/898], где говорится, что тогда как учитель «Мефодий остался в Моравии» («Мефедий оста въ Моравѣ»), учитель «Константин вернулся назад и отправился учить болгарский народ» («Костяньтинъ же възвратися въспять и иде учить болгарьска языка»). См.: Goldblatt. Ethnic and Confessional Identity.

39. О терминах «литературная трансплантация» и «литература-посредница» см.: Д.С. Лихачев. Развитие русской литературы. Л., 1972, 23-44. Ср. П. Динеков. Историческа мися на старобългарска литература. // Старобългарска литература 2 [1977], 5-19.

40. См. прежде всего: Пикио. Мястото на стара българска литература, 139-40.

41. Ibid.

42. О термине «прото-православное славянство» («proto-Slavia Orthodoxa») см.: Picchio. From Boris to Volodimer, особ. 203-205. Примечательно, что хотя особое внимание и уделяется связи между Болгарией и ранним русским христианством, это никоим образом не означает попытку преуменьшить возможную значимость западнославянской традиции происхож-дения восточнославянской литературной цивилизации. См.: К. Никольский. «Повесть вре-менных лет» как источник для начального периода русской письменности и культуры. К вопросу о древнейшем русском летописании. АН СССР. Сборник по русскому языку и словесности, т. 2, ч. 2. Л., 1930; idem. К вопросу о следах моравско-чешского влияния на литературных памятниках домонгольской эпохи. // Вестник Академии Наук СССР 3, №№ 8-9 [1933], 5-18; Ziffer. Ricerche sul testo e la tradizione della «Vita Constantini» [dottorato di ricerca in Slavistica – 3 ciclo, 1992], 181-83. Вопрос о степени западнославянского влияния—один из основных задач в изучении вышеупомянутого «Сказания о преложении книг на словенский язык» в ПВЛ [под годом 6406/898]. Интересное изложение дискуссии по этой проблеме см. в: О. Кралик. «Повесть временных лет» и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле. // ТОДРЛ 19 [1963], 185-191; Живов. «Slavia Christiana». Goldblatt. Slavic Ethnic and Confessional Identity.

43. Как я уже писал, «само собой разумеется, что утверждение “достоверности” <кирилло-мефодиевских текстов] в качестве исторического источника не означает, что нам следует игнорировать тот факт, что перед нами—агиографическое сочинение, типичными характеристиками которого являются традиционно выработанные принципы композиции и обширное использование того, что в классической риторике называется “ornatus” (“κόσμος”)» (Goldblatt: History and Hagiography, 159) См. прим. 2 выше.

44. Ibid.

45. См., *inter alia*: Пиккио. Функция библейских тематических ключей; idem. Pauline Connotations of Cyril and Methodius’s Apostleship in the «Vita Constantini» and the «Vita Methodii». // Palaeobulgarica 6 [1982], № 2, 112-18; idem. Notes on the Text of the Igor´ Tale. // Harvard Ukrainian Studies 2 [1978], 399-404; Goldblatt. Orthodoxy and Orthodoxy, 197-203.

46. Пиккио. Функция библейских тематических ключей, 435-46. В другой работе Профессор Пиккио выделяет в «Житии Константина» и «Житии Мефодия» два типа тематических ключей: т.е. «обший ключ», который нам дает общие черты апостольской деятельности Константина-Кирилла и Мефосия, и «индивидуальный ключ», подчеркивающий отличительлные личные заслуги каждого из славянских «учителей» (см.: Picchio. Pauline Connotations of Cyril and Methodius’s Apostleship).

47. Следует вспомнить, что мы должны обсудить здесь «инвариантная идеологическая модель» Станчева и термин «библейский тематический ключ» на фоне тех научных работ Профессора Пиккио о древнеславянской литературе, которые состедоточили свое внимание и на моделях, возникших в зарождающем православном славянском сообщества (т.е. прото-Slavia Orthodoxa), и на последующем развитии образцов происшедших из них. С этой точки зрения, Кирилло-Мефодиевские литературные приемы использованные в XI в. в Киевской Руси берет свое начало из воникновения *corpus paradigmatum,* сложившегося в IX – начале X вв. в Болгарии при царях Борисе-Михаиле и Симеоне.

48. К. Станчев. Идеологические модели и художественные реализации в «Пространных жи-тиях Кирилла и Мефодия». // Symposium Methodianum. Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg [17 bis 24 April 1985] zum Gedenken an den 1100 Todestag des hl. Method. Selecta Slavica, № 13, ed. K. Trost et al. [Neukried, 1988], 541-47.

49. «Слово похвально на память святыма и преславьныма учителема словеньску языку <...> блаженому Кирилу и архиепископу Паноньску Мефодию» (далее «Слово похвальное»). Современный русский перевод см.: Жития Кирила и Метофодия. Под ред. И. Дуйчева & Б.Н. Флори. М., 1986, 232-33. Церковнославянский текст см.: П.А. Лавров. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. // Slavistic Printings and Reprintings, № 67 [The Hague and Paris, 1966], 79-80. Примечательно, что древнейший список «Слова похвального» сохранился в «Успенском сборнике» конца XII – начала XIII вв. (см. прим. 14 выше), где «Слово похвальное» идет сразу после самого раннего сохранившегося списка «Жития Мефодия» (fols. 102б-115г). О связи между «Житием Мефодия» и «Словом похвальным» см. прим. 50 ниже.

50. См.: Иезек. 33.11. Ср. Иер. 26.13; Деян. 17.30-31. В процитированном фрагменте «Слова похвального» присутствуют многочисленные параллели не только с «Житием Мефодия», но и с «Житием Константина» и другими «классическими» текстами кирилло-мефодиевского наследия. В «Слове похвальном», как и в «Житии Мефодия» (но в отличие от «Жития Константина», «О писменехъ» черноризца Храбра и «Жития св. Стефана Пермского» Епифания), цитаты из Книги Иезекииля 33.11 и из 1 Послания Тимофею 2.4 соединяются с тем, чтобы подчеркнуть преемственность спасительного промысла Божия. Однако это вовсе не значит, что мы должны прийти к выводу (или исключить самую возможность) того, что именно «Житие Мефодия» послужило непосредственным источником «Слова похвального». Как я уже писал, и в данном случае, и в других ситуациях «наиболее уместным пред-ставляется говорить не о прямых текстуальных заимствованиях или прямой передаче текста, но, скорее, о преемственности в рамках *традиции* и о существовании крайне формализованной литературной системы, в которой наборы лексических формул и образов связываются с определенными коннотативными функциями» (Goldblatt. On the Cyrillo-Methodian Tradition, 158). О связи «Жития Мефодия» и «Слова похвального», особенно в от-ношении различных вариантов папской буллы, обращенной к Ростиславу, Святополку и Коцелу, см.: Б.Н. Флоря. Сказания о начале славянской письменности. М., 1981, 149-56; S. Sakač. Die Kurzere slavische Fassung des Briefes «Gloria in Excelsis Deo». // Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven (863-1963). Slavistische Forschungen, № 6 [Cologne and Graz, 1964], 411-31. О значимости этой и других библейских отсылок для т.н. «славянского тезиса о преемственности апостольской деятельности», см.: Пиккио. Вопрос о языке и кирилло-мефодиевский славянский мир, 34-48.

51. Указание на спасительную природу Божественного промысла касательно человечества в «Слове похвальном» и в других кирилло-мефодиевских текстах служит оправданию преем-ственности апостольской деятельности во всех народах, включая славян (см.: Ibid., 34-48).

52. Утверждение, что Господь—«милостивъ и щедръ» постоянно повторяется в Псалтири и во всем корпусе кирилло-мефодиевских текстов (см.: Ibid., 6-8).

53. 1 Кор. 11.1. О представлении ап. Павла об imitatio как о существенном аспекте божест-венного дара апостольства см.: Ibid., 114-15.

54. См. Еф. 4:11; 1 Кор. 12.28. Здесь можно увидеть заимствованные у ап. Павла основания тезиса о преемственности апостольской деятельности.

55. Ср. Ис. 29.18; Ис. 35.6. О слиянии этих цитат из Книги Исайи, см. прим. 58 ниже.

56. Ср. Деян.2.4; Деан. 2.11. Важно подчеркнуть, что подобное слияние библейских цитат, где боговдохновенное создание славянской грамоты уподобляется схождению языков огня в день Пятидесятницы, встречается не только во включенных в «Слово похвальное» и в «Житие Мефодия» вариантах послания Адриана II от 869 г. князьям Ростиславу, Святополку и Коцелу, но и в ПВЛ [под годом 6406/898] и в знаменитой булле Иоанна VIII «Industriae tuae» от 880 г., обращенной к князю Святополку (см.: Флоря. Сказание о начале славянской письменности, с. 152-154.

57. Примечательно, что мотив спасительного промысла Господня сохраняется и остается важной составляющей православной славянской литературной цивилизации на протяжении всех Средних веков. Этот важный кирилло-мефодиевский мотив присутствует во многих произведениях литературы Киевской Руси. В литературе Московской Руси он лучше всего представлен в «Житии св. Стефана Пермского» Епифания Премудрого (см.: Goldblatt. The Place of the Cyrillo-Methodian Tradition). Более того, традиционный прием включения формульных упо-минаний Господа-человеколюбца в начале литературных произведений является существенной составляющей продуктивной идеологической модели даже в XVII в. В первых строках таких предположительно светских произведений, как «Повесть о Савве Грудцыне» и «Повесть о Горе-Злочастии», можно увидеть мысль о грядущем спасении (т.е. «духовный лейтмотив»), что говорит о том, что даже в правление Алексея Михайловича «новые» техники повествования все еще предполагалось истолковывать в рамках семантического кода «старой» литературной традиции. Представляется, что в двух вышеупомянутых повестях использование традиционного композиционного приема влекло за собой определенное богословское истолкование истории, которую в других условиях можно было бы прочесть иначе (см.: Н.

Goldblatt & R. Picchio, "On Old and New Russian Literature in the Seventeenth Century. // Freedom and Responsibility in Russian Literature: Essays in Honor of Robert Louis Jackson. Yale Russian and East European Publications, № 12, ed. E. Allen and G. Morson [Evanson, IL, 1995], 6-19, 267-73, особ. 17-18).

58. О важности этого термина в контексте кирилло-мефодиевского вопроса о языке см.: Пиккио. Вопрос о языке и кирилло-мефодиевский славянский мир, 34-48.

59. См. о слиянии цитат из Ис. 35.6 и 29.18 в «Житии Константина» XV (Лавров. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности, с. 28), а также в ПВЛ [под годом 6406/898] применительно к распространению славянской грамоты в правление князя Владимира (Адрианова-Перетц. Повесть временных лет, 53) и в «Житии св. Стефана Пермского» Епифания (В.Г. Дружинин. Житие св. Стефана, епископа пермского, написанное Епифанием Премудрым. СПб., 1897, 66), где прославляется дар пермской грамоты (см.: Obo-lensky. The Heritage of Cyril and Methodius, 57-58, 65). Важно отметить, что именно библей-ские отсылки в «Житии Константина» XV (Ис. 29.18 и 35.6), призванные привлечь наше внимание к наступающему времени духовного спасения славян, помогают читателю понять «высший смысл» жития, особенно если рассматривать их в связи с отсылкой к Ис. 35.2 в «Житии Констанина» XIII («они увидят славу Господа»). Поэтому, по мнению Профессора Пиккио, первоначальная отсылка к Ис. 35 в «Житии Константина» XIII—это один из «краеугольных камней» агиографической структуры произведения, и она играет роль «тематического ключа», который вводит кульминационный раздел «Жития Константина» (т.е. главы XIV-XVIII, посвященные апостольской миссии у славян) и задает его прочтение. Последующая отсылка к Ис. 35 в «Житии Константина» XV исполняет ожидания, заданные первой отсылкой к пророчеству о зарожденном Сионе и обетованием к язычникам в нарождающуюся эпоху христианского спасения (см.: R. Picchio. Chapter XIII of «Vita Constantini»: Its Text and Contextual Function. // Slavica Hierosolymitana 7 [1985], 133-53, особ. 145-50; Goldblatt. History and Hagiography, 164-69.

60. О боговдохновенном даре славянской грамоты как о «второй Пятидесятнице», см.: Obolen-sky. The Cyrillo-Methodian Heritage in Russia, 54-59, 64-65. Более того, как я уже писал ранее, связь между апостольской преемственностью и долгом говорить на «новых языках» особенно очевидна в «мотиве овладения языками», что является необходимым условием начала апостольской миссии. Во многих текстах, от «Жития Константина» до «Жития св. Стефана Пермского», полная апостольская легитимность (т.е. уровень духовной подготовки, достаточный для миссии к «новоизбранному народу») неразрывно связана с овладением тремя языками. Примечательно, что в житии Епифания боговдохновенное создание пермской грамоты прямо уподобляется обетованию, исполнившемуся в день Пяти-десятницы, когда языки огня сошли на апостолов (см.: Goldblatt. On the Place of the Cyrillo-Methodian Tradition, 159-60).

61. Obolensky. The Heritage of Cyril and Methodius, 57-58.

62. Т.е. «... и язык немого будет петь» [Ис. 35.6]; «... и в тот день глухие услышат слова книги» [Ис. 29.18].

63. Obolensky. The Heritage of Cyril and Methodius, 58-59.

64. Н.Н. Розов. Из истории русско-чешских литературных связей (о предполагаемых западно-славянских источниках сочинений Илариона). // ТОДРЛ 23 [1968], 71-85, особ. 73-79. Ср. Franklin, Sermons and Rhetoric of Kievan Rus´, xli-xlii. Как указывалось выше (см. прим. 9 выше), заглавие «пространной» редакции «Слова» позволяет разделить текст на четыре части, которые по своему происхождению вполне могли быть самостоятельными произведениями. Однако, по мнению Пиккио, конкретные тематические мотивы соединяются в общем тезисе, что придает большее единство семантической структуре произведения митрополита Илариона. Конкретнее, исходные мотивы спасительного промысла Божия, превосходства божественной Благодати и апостольской преемственности в «Слове» тесно переплетаются с последующими мотивами крещения «князя-апостола» Владимира и вхождения Руси в христианский мир (см.: R. Picchio. Eloquenza sacra al servizio della politica di Kiev: il «Discorso sulla Legge e sulla Grazia». // R. Picchio & M. Colucci, Storia della civiltà letteraria russa, vol. 1, Dalle origini alla fine dell'Ottocento [Turin, 1997], 34-38).

65. Т.е. первая и вторая части, соответствующие следующим частям заглавия «Слова»: (1) «О

законе, Моисеомъ данеемъ, и о благодети и истине, Исусомъ Христомъ бывшии». (2) «И како законъ отиде, благодеть же и истина всю земли исполни, и вера въ вся языкы простреся и до нашего языка рускаго» (Franklin, Sermons and Rhetoric of Kievan Rus´, 4). Предмет первой части—превосходство божественной Благодати над Законом в соответствии с аллегори-ческой интерпретацией ап. Павлом истории Сары и Агари в Книге Бытия [Быт. 16.15, 21.1-21; Гал. 4.21-31], а вторая часть, посвященная пророчествам о распростанении веры по всем народам и тому, как они сбываются, непосредственно готовит читателей к последующей похвале Владимиру и крещению Руси. Примечательно, однако, что исследователи по большей части продолжают рассматривать первые две части «Слова» как единую текстуальную единицу (Ibid., xxvii).

66. Т.е. третья часть «пространной» редакции «Слова», к которой отсылает следующая часть заглавия: (3) «И похвала кагану нашему [Владимиру]" (Ibid., 4). Важно отметить, что не-которые исследователи утверждают, что третья, похвальная, часть представляет собой либо интерполяцию, либо отдельное приложение к собственно «Слову». Давно уже идут споры о том, где именно проходит граница между «словом» и «похвалой». Неясно, служит ли длинная цепочка библейских цитат, посвященных крещению и спасению всех народов, завершением «слова» или тематическим введением к следующей далее похвале. Профессор Пиккио преложил, что если конкретный набор библейских формул — в частности, набор цитат из Псалтири, Книги Данилы, и Книги Исайи — не относится напрямую к главной теме предваряющого «слова» о законе и благодати но, наоборот, играет роль «второго тема-тического ключа», он дает основания считать «похвалу Владимиру» структурно самостоятельной единицей, не входящей собственно в «слово» (см.: Пиккио. Функция библейских тематических ключей, 456-57). Детальное исследование Джоржио Зиффера, представляющее собой критический анализ текстуальной документации третьей части — когда будет издано и доступно в полном объёме — нам даст новую ценную информацию относительно не только панегерической части, посвящённой князю Владимиру, но и концепции «Слова», как объединяющего текста.

67. «Слово о законе и благодати Митрополита Илариона» // Библиотека литературы древней Руси, т. 1, XI-XII века, 26. См.: Розов. Из истории русско-чешских литературных связей, 78-80. Примечательно, что хотя «смысл» и «тон» в этих произведениях вполне могут показаться «сходными», по большей части конкретные лексикализованные и библейские формулы разнятся. Другими словами, и здесь тоже речь идет не о прямой взаимозависимости текстов, но о существовании некоторого православного славянского репертуара библейских формул и общих мест. В соответствии со структурами кирилло-мефодиевского наследия столь же важен тот факт, что духовным лейтмотивом всего «Слова» служит мотив непрерывности благости Господней и Его желания спасти человека (а также родственные представления о том, что на смену закону Ветхого Завета пришла истина христианской эпохи благодати и что крещение Руси есть подтверждение Господня обетования). По мнению Профессора Пиккио, в начале заглавия «Слова» Илариона (те же слова повторяются и в структурно-маркированном конце вступления) содержится цитата из Ио. 1:17 («Ибо закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа»). Как он полагает, именно эта библейская отсылка и ее богословская истина (а не обращенное к галатам аллегорическое учение ап. Павла о Саре и Агари [Гал. 4.21-31]) служат основным темати-ческим ключом к «Слову» (см.: Пиккио. Функция библейских тематических ключей, 454-57).

68. См.: Goldblatt. On the Place of the Cyrillo-Methodian Tradition, 159.

69. Другими словами, именно некоторые тенденции, порождающие образцы, а не просто исходная модель, из которой они произошли, могли стать частью стандартного литературного дискурса восточных славян. О терминах «модели» и «образцы» см., прежде всего: R. Picchio. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom. // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists, Warsaw, August 21-27, 1973, vol. 1, Literature and Folklore, ed. V. Terras (The Hague, 1973), 439-67, особ. 441-46.

70. Hollingsworth, The Hagiography of Kievan Rus´, lxxxiii.

71. См. прим. 64 и 65 выше.

72. О формуле «учитель и наставник», используемой в начале похвалы Владимиру, и о ее

значимости для кирилло-мефодиевской идеологии в целом (и для провиденциальной миссии Кирилла и Мефодия в частности) см.: Пиккио. Функция библейских тематических ключей, 443-44. Ср. Еф. 4.11; 1 Кор. 12.28.

73. Приравнивая роль «учителей» к деятельности апостолов, носители кирилло-мефодиевской идеологии стремятся не только подчеркнуть непрерывность действия Благодати во все века, но также и представить крещение любого народа как результат провиденциального замысла (см.: Пиккио. Функция библейских тематических ключей, 445-46).

74. Hollingsworth. The Hagiography of Kievan Rus´, lxxxi. См. также: Franklin, Sermons and Rhe-toric of KievanRus, xxxi-xxxiii.

75. Слово о законе и благодати Митрополита Илариона, 48-51.

76. Ibid., 42-43.

77. Ibid., 44-45.

78. Ibid., 52-53.

79. Ibid., 44-45

80. О «благословенном императоре» Константина (изображенного Евсевием в его «Истории церкви» и «Житии Константина») как примере и образце идеального соединения правителя и апостола-учителя и о возможном влиянии этой модели на православную славянскую агиографию, см.: Picchio. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom, 450-52. Анализ изображения у Евсевия императора Константина и политической идеологии восточного христианства, где аскет, а также мистик и правитель делят, так сказать, между собой истинное царское достоинство, см.: G. Ladner. The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers [Cambridge, Mass., 1959], 119-25. О формуле «новый Константин», см.: Подскальский. Христианство и богословская литера-тура, 508-09.

81. Слово о законе и благодати Митрополита Илариона, 46. Как уже указывалось (см. прим. 9 выше), именно в т.н. «пространной» редакции «Слова» Илариона, дошедшей до нас в единственном списке XV в. (Синодальный список, № 591) присутствует гораздо более обширное изложение «мотива Ярослава». Ср. ПВЛ [под годом 6545/1037], где особый акцент ставится на расцвете культурной жизни на Руси в правление Ярослава Мудрого: Ярослав «к книгам имел пристрастие, читая их часто и ночью, и днем. И собрал писцов многих, и перелагали они с греческого на славянский язык и на писмо. Переписали они и собрали множество книг, которые наставляют верующих людей, и наслаждаются они учением Божественного слова. Как если один землю вспашет, другой же засеет, а иные жнут и едят пищу неоскудевающую,—так и этот. Отец ведь его Владимир землю вспахал и размягчил, то есть крещением просветил. Этот же Ярослав, сын Владимиров, посеял книжные слова в сердца верующих людей, а мы пожинаем, учение принимая книжное» (Повесть временных лет, 195). Как будет показано ниже, особенно важно для настоящей работы то, что «про-странная» редакция является «вторичной» по отношению к другим вариантам текста «Слова», и то, что единственный список «пространной» редакции датируется 1450-ми гг., когда формировалась новая идеологема места Руси во всеобщей истории, а также особой роли священного правителя московской земли (см.: Ziffer. The Shadow and the Truth). Также интересно отметить, что, учитывая роль князя Владимира как боговдохновенного «учителя» и то, что летописному повествованию о крещении Владимира и крещении им Руси предшествует рассуждение о Ветхом Завете, а сопровождает его пересказ Никейско-Константинопольского «Верую» и сокращенный вариант «Confessio fidei», в Синодальном списке содержатся материалы, которые могли послужить важными педагогическими приемами в миссионерской деятельности (см.: Ševčenko. Religious Missions Seen from Byzantium, 41). Конкретнее, в Синодальном списке за «Молитвой к Богу от всей земли нашей» (т.е. за предполагаемой четвертой частью «Слова») также следует вариант Никейско-Константинопольского «Верую» и более длинное «Confessio fidei», сходное по типу с тем, которое написал византийский книжник Михаил Синцелл (Franklin, Sermons and Rhetoric of KievanRus, xxix; Ziffer. The Shadow and The Trust, 21). О сравнении «Confessio fidei» Михаила Синцелла с текстом из «Изборника 1073 г.» см.: A. Poppe. Two Concepts of the Conversion of Rus in Kievan Writings. // Harvard Ukrainian Studies 12/13 [1988-1989], 494-95, прим. 25. Ср. аналогичную природу и функцию «Жития Мефодия» I и ее возможного использования применительно к апостольской деятельности в Моравии и Паннонии (Флоря. Сказание о начале славянской

письменности, 143-45).

82. Опираясь на греческое «Житие Климента Охридского» архиепископа Феофилакта и осо-бенно на описание у него Бориса-Михаила как «подчиненного военачальника Господня» и как отца, породившего сына Симеона «по своему образу и подобию», Профессор Пиккио писал о переходе «от “апостолоцентрического” к “цезароцентрическому” представлению о провиденциальном замысле, и в рамках этого представления славяне облекались достоинством Нового Израиля; представление это предположительно восходит к “Первому Болгарскому царству”» (Picchio, “From Boris to Volodimer,” 207).

83. См.: G. Lenhoff. The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts. // UCLA Slavic Studies, № 19 [Columbus, 1989], 47-48.

84. Как уже отмечалось, это особенно справедливо применительно к «пространной» (или «первой») редакции «Слова» (см. прим. 9 выше).

85. Милютенко, Святые князья-мученики Борис и Глеб, 357-59.

86. Ibid., 361.

87. Ibid., 359. Как отмечал Пол Холлингуорт, «Нестор, кажется, не знает о путешествии в Киев апостола Андрея, благодаря которому составитель ПВЛ смог связать Русь с апостольской традицией» (Hollingsworth, The Hagiography of Kievan Rus´, 5, прим. 6). Здесь особенно важно то, что, подчеркивая тот факт, что апостолы и их преемники проповедовали Евангелие по всему миру, но не на Руси, Нестор придает апостольской деятельности князя Владимира особый авторитет и достоинство. Ср. ПВЛ [под годом 6491/983] о земле русской: «Здесь же, — думал окаянный, — обрету себе жилище, ибо здесь не учили апостолы, не пророкы не предрекали» (Повесть временных лет, 131).

88. Милютенко, Святые князья-мученики Борис и Глеб, 361.

89. См.: H. Goldblatt. Authorship and Textual Identity in the «Tale of the Holy Martyrs Boris and Gleb». // AION Slavistica 1 [1993], 97-130, особ. 119-21. Об идее «иконического мученичества» см.: N. Ingham. The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity. // Medieval Russian Culture, California Slavic Studies, № 12, ed. H. Birnbaum & M. Flier, [Berkeley and Los Angeles, 1984], 31-53.

90. Пс. 111(112).2: «Сильно будет на земле семя его; род праведных благословится». Пс. 36(37).26: «Он всякий день милует и взаймы дает, и потом с твоего в благословение будет» [курсив мой - Х.Г.]. Отметим, что в 111 псалме основной упор делается на награду праведникам, а в 36 псалме—на наказании безбожных и неизбежности воздаяния грешникам. Эти противоположные судьбы играют очень важную роль в «Сказании».

91. Об этой более ограниченной функции слияния двух библейских цитат из Псалтири см.: Hollingsworth. The Hagiography of Kievan Rus´, 97, прим. 223.

92. См.: Goldblatt. Authorship and Textual Identity, 109-12. Аргументы, доказывающие, что этот тематический ключ призван подчеркнуть правление благословенной династии, под-крепляются функцией сходного тематического ключа в средневековой сербской литературе (особенно в «Житии Симеона Немани» Доментиана), где прославляется священная миссия династии Неманичей. Здесь также можно вспомнить, что часть текстуального материала «Слова» митрополита Илариона, где восхваляется боговдохновенная роль князя Владимира в независимом вхождении Руси в семью христианских народов, включалась в выше-упомянутое «Житие Симеона Немани». В структурно-маркированном завершении вступительного раздела (т.е. перед самым началом *narratio*) «Жития Симеона Немани» Доментиана читаем: «Вот так Господь призрел на него, нашего почтенного отца, так что Благодать его будет на нем, и благочестивое потомство родится от него; и семя его станет Новым Израилем, и через него они воссияют Благодатью вовеки. Ибо, как говорится в псалмах блаженного Давида, «благословены все те, которые выбрали Господа, и Он их примет; и память ихь будет из рода в род [Пс. 101(102).12], и сильно на земле будет семя их [Пс. 111(112).2a], и род праведных благословится [Пс. 111(112).2b], и семя их утвердится вовеки» [Ps. 101(102).28] (см.: Д. Даничич. Живот светога Симеуна и светога Саве. Београд, 1865, 4). Как отмечал Профессор Пиккио, «употребление [приблизительно] одного и того же библейского тематического ключа в агиографическом сочинении о Борисе и Глебе и в житии св. Симеона Немани не может быть обусловлено чистой случайностью. Но необязательно также полагать, что между текстами этих

памятников имело место прямое взаимодействие. Поскольку в обоих случаях мы имеем дело с прославлением священной миссии новой династии, есть основание считать, что похожие темы требовали для своего выражения сходных тематических ключей. Если это так, наша гипотеза о формировании в Slavia Orthodoxa корпуса библейских формул, соответствующих ряду избранных тематических мотивов, представляется в значительной степени правдоподобной» (Пиккио. Функция библейских тематических ключей, 454). О текстологических отношениях между «Словом» Илариона» и «Житием Св. Симеона» см.: М.П. Петровский «Иларион, Митрополит Киевский и Доментиан, иеромонах Хиландарский (Библиографическая заметка)» // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук 13, № 4(1908), 81-133;, F. Butler, “Mechanical Borrowing or Conscious Adaptation?: The Monk Domentijan’s Use of the East Slavic «Sermon on Law and Grace». // Slavic and East European Journal 37 (1993), 442-55. Четыре момента особенно важны для понимания связи между Митрополитом Иларионом и Иеромонахом Доментианом в прославлении деяний князя/правителя, положившего начало святого предназначения новой династии: (1) важно отметить, что, согласно Батлеру, определённые места из “Слова” Митрополита Илариона (а именно, «Похвала Владимиру») могли изначально быть самостоятельным текстом (Ibid., 442). (2) Серия цитат из Исайи, Данилы и Псалмов, предваряющая «Похвалу Владимиру», служит тематическим ключом, не только проявляющим структурную независимость панегирика от собственно проповеди, но и определяющим главную тему как панегирика так и «Слова» Митрополита Илариона в целом, а именно то, что Киевская Русь была обращена в православие самим Господом Богом через вдохновивлённого им на апостольские деяния Владимира Святославовича» (см.: Пиккио, Функция библейских тематических ключей, 22-23). (3) В изначальном тексте Дементиана содержится пассаж, восходящий к тому же мотиву, что и вначале «Жития Константина», «Жития Мефодия», а также в трактате Черноризца Храбра «О письменехъ» (Ibid., 19). (4) Тот же самый мотив обнаруживается в серии средневековых сербских текстов, включая «Житие Семеона Немани» Стефана Первовенчанного, «Житие Семеона Немани» св. Саввы Сербского и в двух версиях «Хиландарской грамоты» (см.: Ibid., 448).

93. Picchio. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom, 450.

94. Анджей Поппе писал о двух истолкованиях крещения Руси, а также о двух версиях роли князя Владимира в крещении земли русской (см.: Poppe. Two Concepts of the Conversion of Rus, 488-504). Как пишет Поппе, одно истолкование «возникло из убежденности в единстве церкви, которая есть церковь «апостольская» и «православная» тогда как во [втором] истолковании <. . .> уже признается раскол между имперским городом и Римом» (Ibid., 494). Примечательно, однако, что Поппе практически не упоминает о биспользовании кирилло-мефодиевский модели. Ср. A. Poppe. The Political Background to the Baptism of Rus. Byzantine-Russian Relations between 986-989. // Dumbarton Oak Papers 30 (1976), 195-244; idem. How the Conversion of Rus Was Understood in the Eleventh Century. // Harvard Ukrainian Studies 11 (1987), 287-302.

95. Со времени исследований Шахматова в начале XX в. («Корсунская легенда», 1110), последующие поколения ученых обычно делили ПВЛ на две части, а именно на т.н. «киевскую легенду» — то, что Поппе (The Political Background, 209) назвал «первой версией», и на «корсунскую легенду», которую ученые в большинстве своем датируют концом XI в. (Ibid.). В своем исследовании ПВЛ Дональд Островский разделил «киевскую легенду», которую он назвал «исследованием религий», на две разные истории: о миссионерах, прибывших в Киев [история 1], и о послах, которых Владимир отправил к разным народам [история 2]; а затем он разделил «корсунскую легенду» на две различных истории: о захвате Корсуни, приведшем к переговорам о браке с сестрой двух императоров Византии [история 3], и об исцелении Владимира от слепоты крещением [история 4] (D. Ostrowski, The Account of Volodimer’s Conversion in the “Povest´ vremennykh let”: A Chiasmus of Stories». // Harvard Ukrainian Studies 28 [2006], 567).

96. В своей работе Островский также предположил, что ПВЛ [под годом 6494/986-6497/989] можно анализировать на любом из трех возможных уровней или на всех сразу, в зависимости от того, как исследователь намеревается использовать данные летописи. Если первый уровень можно использовать для истолкования анализируемых событий, а второй уровень использовать как данные об эпохе составления ПВЛ, «на третьем уровне данные можно использовать

как свидетельство литературного дарования автора, в данном случае, использования хиазма в качестве структурирующего принципа. В любом случае, следует принять ту точку зрения, что повествование в ПВЛ по большей части является литературной выдумкой» (Ibid.) [курсив мой - Х.Г.].

97. **В этом месте в тексте ПВЛ наличествует очевидное и необходимое изменение. Другими словами, здесь можно увидеть стык в «киевской легенде», которую требовалось в некоторой степени переработать (см.: Шахматов. «Корсунская легенда», 1029-44;** idem. **Разыскания о древнейших русских летописных сводах, 133-61). После того, как Владимир принял послов трех вер — и после прибытия греческого «философа» с его «бесконечным пересказом» Ветхого завета и демонстрацией завесы, изображающей Страшный суд Господень — русский князь почему-то неожиданно колеблется. Как мы читаем в ПВЛ [под годом 6496/988]: «<Философ> же сказал:** “Если хочешь с праведниками по правую сторону стать [**т.е. с праведниками, идущими в рай, а не грешниками, идущими в муки**], то крестися”. Владимиру же запало это в сердце, и сказал: “**Подожду еще немного**”, желая разузнать о всех верах. И дал ему Бладимир многи дары и отпустили его с честию великою» (Повесть временных лет, 152-53) [курсив мой - Х.Г.]. Как мы читаем в проницательном разборе Островского, «Джонатан Шеперд (Jonathan Shepherd, Some Remarks on the Sources for the Conversion of Rus´ // Le Origini e lo sviluppo della Cristianità slavo-bizantina **17 [1992], 64) указывал, что «история словно бы обещает некий “кульминационный момент” — обращение государя — но этот момент так и не наступает. Подобным же образом в каждой истории, вплоть до последней, Владимир колеблется. “Кульминационный момент” или развязка отсутствует, и слова Владимира после речи философа — его первое колебание. <…> “Колебания” Владимира в повествовании — два явные, два подразумеваемые — отличают одну традицию от другой. В конце концов некий внешний деятель, Анна, сумеет преодолеть колебания Владимира и добиться его крещения. Анна с Владимиром вместе отправляются в Киев, чтобы крестить русский народ» (Ostrowski, “The Account of Volodimer’s Conversion,” 568, 576).**

98. Здесь тоже присутствует стык — на этот раз между «киевской легендой» и «корсунской легендой», для соединения которых также потребовалось редакторское вмешательство (Ibid.).

99. Как пишет Островский (Ostrowski. The Account of Volodimer’s Conversion, 574), составитель ПВЛ имел дело по крайней мере с пятью традициями: «(1) исламские, иудейские, западно-христианские и восточно-христианские миссионеры прибыли в Киев, чтобы обратить Владимира в свою веру; (2) Владимир отправил послов разузнать подробнее об исламе, западном христианстве и восточном христианстве; (3) Владимир поклялся принять крещение после захвата Корсуни; (4) Владимир согласился креститься, чтобы жениться на Анне, сестре императоров Византии; и (5) Анна научила Владимира принять крещение, чтобы исцелиться от слепоты».

100. См.: Ševčenko. Religious Missions seen from Byzantium, 41.

101. См.: Шахматов. Разыскания о древнейших русских летописных сводах, 133.

102. Т.е. приезд представителей различных вер в Киев, знаменитая речь греческого философа, изучение послами Владимира различных обрядов и особый восторг, который вызвала у них греческая вера [под годами 6044/986-6046/987]. О «киевской легенде» и «корсунской легенде», см.: Л. Мюллер. Рассказ о крещении Владимира Святославича из «Повести временных лет». // Г.В. Степанов (ред.). Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985, 47-56.

103. Т.е. поход Владимира на Корсунь, захват города, крещение и женитьба на византийской царевне Анне и захваченные в Корсуни священники и священныепредметы, отправившиеся вместе с Владимиром в Киев. О характере и функции «Корсунской легенды» и об агиографическом плане, противопоставленном интерпретации А.А. Шахматова и М.Д. Приселкова, видевших в «Корсунской Легенде» «греко-византийский» замысел направленный против князя Владимира, см.: Лихачев. Историко-литературный очерк, 320-26.

104. «Крестился же [Владимир] в церкви святой Софии, а стоит церковь та в городе Корсуни посреди града, где собираются корсунцы на торг. <…> После крещения привели царицу для совершения брака. Не знающие же истины говорят — в Васильеве, а другие и по-иному скажут» (Повесть временных лет, 156-57).

105. См.: Poppe. The Political Background to the Baptism of Rus,pp. 201-07; idem. Two Concepts of the Conversion of Rus in Kievan Writings, 291-95.

106. Об изучении этих текстов не в качестве исторических источников, но в качестве агио-графических конструктов, см. прим. 2 выше.

107. О предположительно болгарском происхождении речи греческого философа, см.: Шах-матов. Разыскания о древнейших русских летописных сводах, 152-57. Ср. А.С. Львов. Исследование «Речи философа». // Памятники древнерусской письменности. Язык и текстология. М., 1968, 333-95.

108. См.: Poppe. How the Conversion of Rus Was Understood in the Eleventh Century, 301. В этой работе Поппе проводит различие между концепцией апостольской миссии Владимира, заданной Вседержителем, и концепцией, в рамках которой дается «более живописное историческое описание» крещения Владимира (Ibid., 297-302). Другими словами, можно заключить, что в ПВЛ Владимира посещает просто греческий философ, а не Сам Господь (как в «Слове» митрополита Илариона). В «Слове» Илариона читаем: «И какое воздадим благодарение тебе, ибо преведены тобою в познание Господа и избыли идольское прельщение, ибо повелением твоим по всей земле твоей славится Христос? <…> Посему со дерзновением и не усомнившись взываем к тебе, о блаженный! — ибо сам Спаситель так назвал тебя» («Слово о законе и благодати» Митрополита Илариона, 46-47). Об аналогичном подходе см. в похвале Владимиру, **в ПВЛ [под годом** 6523/1015], где нам сообщают, что (1) Владимир желал «скверной похоти» до крещения, но потом посвятил себя покаянию согласно учению апостолов; (2) он крестился, потому что «жив я, Аданай Господь, и не хочу смерти грешника» — это цитата из Книги пророка Иезекииля 33.11, необычайно важная в кирилло-мефодиевских произведениях; (3) без святого крещения Владимира земля русская осталась бы «в прелести дьяволе» и (4) народ Руси же его «в память держать», потому что благодаря ему они теперь — «новии людье», просвещенные Святым Духом (Повесть временных лет, 174-177).

109. «Слово о законе и благодати» Митрополита Илариона, 45.

110. Напротив, Д.С. Лихачев в своем исследовании ПВЛ, написанном с преувеличенно патрио-тических позиций, господствовавших в советской идеологии сразу после Второй мировой войны, полагает, что в т.н. «Сказаниях о первоначальном распространении христианства на Руси» [под годом 6494/986-6497/989] также высказывается мысль о том, что «русская земля не нуждается в греческой опеке, а имеет собственную славную христианскую историю» (Лихачев. Историко-литературный очерк, 324).

111. См.: Poppe. How the Conversion of Rus Was Understood in the Eleventh Century, 301.

112. Как справедливо отмечал Поппе, «несомненно, в легенде Русь была включена в путе-шествие ап. Андрея в конце XI – начале XII вв. вследствие усиления значимости этой легенды в византийской литературе. Упоминание Корсуни в “андреевской легенде” также говорит о многом» (Poppe. Two Concepts of the Conversion of Rus´, 500). Обычно предполагается, что изложение «андреевской легенды» в ПВЛ составлено на основании «Жития св. Андрея» инока Епифания и вторичного *Laudatio*; в обоих произведениях (а также в ПВЛ) Корсунь упоминается наряду с Синопом. О легенде об апостоле Андрее см., прежде всего: F. Dvornik. The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew (Cambridge, Mass., 1958), особ. гл. VI, «The Growth of the Andrew Legend», 223-264; Н.В. Понырко & А.М. Панченко. Апокрифы об Андрее Первозванном. // Словарь книжников и книжности Древней Руси, т. 1: XI – первая половина XIV в., под ред. Д.С. Лихачева. Л., 1987, 49-54; L. Müller. Die Taufe Russlands (Munich, 1987), 9-16; И.С. Чичуров. Хождение апостола Андрея в византийской и древнерусской литературной традиции. Ed. A.-E. Tachiaos [Thessaloniki, 1992], 195-213; Подскальский. Христианство и богословская литература, 18-19. Анализ «Слова» митрополита Илариона и анализ определения у него апостольской деятельности (без всяких отсылок к апостолу Андрею) см. в: Poppe. Two Concepts of the Conversion of Rus, 498-501.

113. Poppe. How the Conversion of Rus Was Understood in the Eleventh Century, 301-02.

114. Примечательно, что в летописном изложении «андреевской легенды» (а также в «Слове» митрополита Илариона) апостол Андрей совершенно не связывается с эпархией Кон-стантинопольского патриархата. В этом можно увидеть либо доказательство постоянных сомнений

в легендарных мотивах миссионерской деятельности Андрея, либо простое опущение, стимулированное желанием как можно более преуменьшить зависимость русской веры от греческого религиозного наследия (см.: Poppe. Two Concepts of the Conversion of Rus´, 499-500).

115. См.: Poppe. How the Conversion of Rus Was Understood in the Eleventh Century, 301-302. Литература, посвященная т.н. «Сказанию о преложении книг на словенский язык», весьма велика, особенно касательно происхождения памятника. Особенное внимание уделяется изучению следующих аспектов: (1) «Сказанию о преложении книг» и его связи с западнославянской (т.е чешской), южнославянской (т.е. болгарской) и восточнославянской литературной традициями; (2) его место на самых ранних стадиях возникновеня ПВЛ; и (3) связь между ним и другими памятниками восточнославянской литературы, в частности, со «Сказание о грамоте». См., в частности: А.А. Шахматов. «Сказание о преложении книг на словенский язык». // Jagić-Festschrift. Zbornik u slavu Vatroslava Jagića (Berlin, 1908), 172-188; Никольский. «Повесть временных лет» как источник; R. Jakobson. Minor Native Sources for the Early History of the Slavic Church. // Harvard Slavic Studies 2 [1954], 39-73; Кралик. «Повесть временных лет» и легенда кристиана о святых Вячеславе и Людмиле; Б.Н. Флоря. «Сказание о преложении книг на славянский язык». // Byzantinoslavica 46 [1985], 121-30; H. Lunt. What the Rus´ Primary Chronicle Tells Us about the Origin of the Slavs and of Slavic Writing. // Slavic and East European Journal 19 [1995], 336-57; Goldblatt. Slavic Ethnic and Confessional Identity.

116. Lunt. What the Rus´ Primary Chronicle Tells Us, 349-50.

117. Повесть временных лет, 81.

118. См.: Lunt. What the Rus´ Primary Chronicle Tells Us, 349-50.

119. См.: Goldblatt. On the Place of the Cyrillo-Methodian Tradition, 154-56.

120. См., прежде всего: Шахматов. Разыскания о древнейших русских летописных сводах, 13-28.

121. См.: Hollingsworth. The Hagiography of Kievan Rus, lxxxv.

122. Возможно, источниками заключительной похвалы в «Житии блаженаго Владимира» (Милютенко, Святой равноапостольный князь Владимир, 470-471) были текстуальные единицы из ПВЛ [под годом 6523/1015] и «Сказания о грамоте».

123. См.: R. Picchio. Compilation and Composition: Two Levels of Authorship in the Orthodox Slavic Tradition. // Cyrillomethodianum 5 [1981], 1-4. Как я писал ранее, «многие православные славянские произведения не просто переписывались, но перерабатывались или даже расчленялись в соответствии с новыми концептуальными и/или риторическими запросами. Они могли, в свою очередь, становиться частями новых литературных произведений. И хотя сочинение каждого отдельного текста отличалось от компиляции «сборников», на обоих «уровнях авторства» использовались текстуальные единицы, функционировавшие как компоненты «текучих» структур» (H. Goldblatt. A Bio-Bibliographical Profile of Riccardo Picchio. // Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica Riccardo Picchio dicata, xxxi).

124. См.: Серебрянский. Древнерусские княжеские жития, 49-50.

125. G. Lenhoff. Categories of Early Russian Writing. // Slavic and East European Journal 31 [1987], 259-271, особ. 261.

126. См.: Picchio. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom, 453.

127. См. прим. 10 выше.

128. Другими словами, можно говорить о двухчастном делении «Памяти и похвалы» на похвалу князю Владимиру и похвалу княгине Ольге. С другой стороны, можно разделить это произведение и на три части в соответствии с описательным заглавием, которое мы находим в начале текста: (1) Память и похвала князю Русскому Владимиру; (2) Как крестился Владимир, и как детей своих крестил, и всю землю Русскую от края до края; (3) И как крестилась бабка Владимирова Ольга до Владимира (Милютенко, Святой равноапостольный князь Владимир, 426). Однако ни двухчастная, ни трехчастная структура не соответствуют распределению тем или композиции «Памяти и похвалы». Как указывалось выше, в большинстве своем исследователи делят «пространную» редакцию этого составного текста на три сегмента: (1) похвала князю Владимиру; (2) похвала княгине Ольге; и (3) т.н. «Древнее житие кн. Владимира». После скрупулезного исследования Шахматов (см.: Разыскания

о древнейших русских летописных сводах, 15-16) подразделил текст следующим образом: (1) первый раздел (т.е. собственно «Память и похвала») состоит из двух фрагментов ([i] от «Павел, святой апостол...» до «…бабка его Ольга совершили» [Милютенко, Святой равно-апостольный князь Владимир, 427-29] и [ii] от «Как и благоверная Ольга...» до «…венец красоты из руки Господней» [Ibid., 431]); (2) второй раздел (т.е. «похвала княгине Ольге») представляет собой позднейшую вставку (от «Та блаженная княгиня Ольга...» до «...предавши душу свою в руки Владыки Христа Бога. Послушайте, возлюбленные» [Ibid., 498-500]); и (3) в третьем разделе содержится «Древнее житие кн. Владимира», также в двух частях ([i] от «Блаженный князь Владимир, внук Ольгин...» до «...предал душу свою в руки Божии» [Ibid., 429-31]; и [ii] от «После святого крещения…» до «...О Христе Иисусе Господе нашем» [Ibid, 431-32]). О композиции произведения, а также исследование раздела о княгине Ольге как поздней вставки см., в частности: Шахматов. Разыскания о древнейших русских летописных сводах, 13-28. Согласно гипотезе Шахматова, существовало два варианта «Памяти и похвалы»: более древний, в композицию которого входили летописные вставки, и новый, куда были включены заимствования из житийной литературы, основанной на «корсунской легенде». По мнению Шахматова, поздний «редактор» соединил два варианта в один текст.

129. Здесь и далее номера страниц отсылают к современному русскому переводу «Памяти и похвалы» в издании: Милютенко. Святой равноапостольный князь Владимир, с. 426-432, 498-500.

130. 1 Тим. 2.4: Бог «который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины». О важности этого Кирилло-Мефодиевского мотива и особенно о значимости благости и милосердия Божия см.: Пиккио. Вопрос о языке и кирилло-мефодиевский славянский мир, особ. 253-59.

131. Т.е. в соответствии с той концепцией крещения Владимира, которую мы анализировали выше применительно к «Слову» митрополита Илариона.

132. Данный текст дается как графически выделенный описательный заголовок для по-следующего раздела произведения: «Похвала княгине Ольге, как она крестилась и благочестно жила по заповедях Господних» [498]. Заметим, что заключительное пред-ложение предшествующего раздела, которое, возможно, сыграло определенную роль в появлении «вставки» о княгине Ольге: «Тоже и блаженный князь и бабка его Ольга совершили» [429] [курсив мой - Х.Г.].

133. См.: Шахматов. Разыскания о древнейших русских летописных сводах, 133-34.

134. «Как сможем мы по достоинству восхвалить тебя, сделавшего дело, равно еапостольскому?» (Милютенко, Святой равноапостольный князь Владимир, 439, 444),

135. Ibid., 438, 443. См.: Серебрянский. Древнерусские княжеские жития, особ. 51. Другими словами, справедливо сказать, что в основном массиве проложного текста, посвященного житию князя Владимира (возможно, опирающегося на вариант «корсунской легенды») говорится о том, что русская вера обязана своим происхождением апостольской деятельности греков. Тем не менее, вступительная и заключительная части проложного текста содержат семантический код, который заставляет нас изменить наше понимание роли Владимира в крещении Руси. Если рассматривать «семантическую рамку» проложного текста, мы увидим, что начальный и заключительный разделы содержат иную концепцию, т.е. там князь Владимир предстает боговдохновенным «учителем», которого воздвиг Сам Господь, чтобы он просветил землю русскую: (1) во вступлении содержится традиционная кирилло-мефодиевская толковательная модель, предметом которой является желание Бога избрать Себе новый народ и тем самым «вдохнуть в <Владимира> благодать святого Духа» (Милютенко, Святой равноапостольный князь Владимир, 438, 443); (2) подобным же образом в заключительной части, где содержится общий текстуальный материал со «Словом» митрополита Илариона (а также с «Житием св. Стефана Пермского» Епифания Премудрого и «Словом о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича Донского»), Владимир, «наш наставник и учитель», рисуется в ряду знаменитого перечисления христиан-ских земель и их святых (Ibid., 439, 445). В этом отношении примечательно то, что в «Слове» Илариона это перечисление находится в структурно-маркированной позиции, т.е. оно служит началом «похвалы Владимиру», а цель этой похвалы — показать, что русский князь принял крещение не по инициативе византийского императора и

церкви (или греческого философа), но по промыслу Божию, потому что Сам Господь направлял намерения и деяния «князя-апостола», и именно благодаря непосредственному вмешательству божественной Благодати Русь была крещена богоизбранным орудием Провидения. В «Житии св. Стефана Пермского», как и в проложном тексте, апостол Андрей также именуется святым покровителем «греческой земли». И напротив, как указывалось выше, в «Слове» Илариона «андреевская легенда» не упоминается вообще. Ср. вышеупомянутое «Слово о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича Донского» (цель которого — пре-уменьшить роль Владимира и возвеличить великого князя Дмитрия как «национального святого» «всей земли русской»), где утверждается, что «Греческая земля восхваляет Императора Константин, а только все поморье—Андрея Первозванного» (Goldblatt. Confessional and National Identity, 102-103). Об использовании «тематической рамки» с целью задать определенную интерпретацию повествования, которое в иных условиях можно было бы прочесть по-другому, см.: R. Picchio. The Hagiographic Framing of the Old Russian Tale on Prince Petr of Murom and the Wise Maid Frevronija. // Language and Literary Theory in Honor of Ladislav Matejka, Papers in Slavic Philology, № 5, ed. B. Stolz, I. Titunik, & L. Doležel [Ann Arbor, MI, 1984, 489-503; Goldblatt & Picchio. On Old and New Russian Literature, особ. 17-18.

136. Милютенко. Святой равноапостольный князь Владимир, 438, 443. Если в проложном тексте в связи с необходимостью вести апостольскую и миссионерскую деятельность в русских землях прямо поднимается вопрос поиска «учителя», значит, Владимир «учителем» не считается. О значимости термина «учитель» в свете кирилло-мефодиевской идеологии в аспекте апостольской деятельности см.: прим. 72 и 73 выше. Частичный пересказ проложного текста см. в прим. 16 выше.

137. См.: Серебрянский. Древнерусские княжеские жития, с. 54-59.

138. Повесть временных лет, 151.

139. Примечательно, что в других текстах, например, в «Обычном житии св. Владимира», «книги» называются «избранными книгами» («зборныя книгы»), т.е. по контексту ясно, что имеются в виду «церковные» или «литургические книги» [Милютенко, Святой равноапостольный князь Владимир, 438]. Далее в «Обычном житии св. Владимира» говорится, что когда Владимир решил воздвигнуть в Киеве церковь Пресвятой Богородицы, он «украсил <церковь> иконами и поручил ее Анастасу Корсунянину, и поставил попов корсунских служить в ней, дав ей все что взял в Корсуни, иконы и книги, сосуды и кресты» (Ibid., 452-53) [курсив мой - Х.Г.]. Здесь следует особо отметить три пункта: (1) только в «Обычном житии св. Владимира» говорится о «книгах», которые Владимир захватил в Корсуни и забрал в Киев, чтобы использовать в церкви Пресвятой Богородицы — ни в ПВЛ, ни в «Житии блаженаго Владимира» ничего этого нет; (2) утверждение, что Владимир «обрел» в Корсуни «избранные книги» (т.е. «евангелие и псалтырь») окажется одним из важных мотивов в «Сказании о грамоте»; и (3) отсылка к «учителю» во всех трех текстах, т.е. в ПВЛ, в «Обычном житии св. Владимира» и в «Житии блаженаго Владимира», весьма красноречива сама по себе; однако в других текстах, в особенности в вышеупомянутом «Сказании о грамоте», перенос этого именования на Владимира представляет собой ключевой компонент в объяснении апостольских и миссионерских оснований крещения Руси.

140. См. прим. 135 выше.

141. Т.е. евангельские зачала, представляющие собой кульминацию и самую торжественную часть Литургии оглашенных. О важности «Евангелия и псалтири» в качестве литургических книг см., прежде всего: H. Goldblatt. On the Language Beliefs of Ivan Vyšensky and the Counter-Reformation. // Harvard Ukrainian Studies 15 [1991], 7-34.

142. Современный русский перевод этого фрагмента из «Жития Константина» VIII см.: Житие константина-Кирилла. // Библотека литературы древней Руси, т. 2, XI-XII века. СПб., 1999, 36-37. См.: Goldblatt. On «rus´kymi pismeny» in the «Vita Constantini», 317-18.

143. См.: Goldblatt. History and Hagiography, 169. Следует помнить, что сомнения по поводу «подлинности» слов «руськыми писмены» надо рассматривать в контексте недавних дискуссий о возможности редакторского вмешательства или ошибок писцов в «Житии Константина» VIII, а также в общем контексте споров о том, не являются ли пять «хазарских глав» в «Житии Константина» поздней интерполяцией. См.: O. Pritsak. Turkological Remarks on Constantine's

Khazarian Mission in the Vita Constantini. // Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius, Orientalia Christiana Analecta, № 231, ed. E. Farrugia et al. (Rome, 1988), 295-98; G. Ziffer. Konstantin und die Chazaren. // Die Welt der Slaven 13 [1989], 354-61; idem. La tradizione russa sud-occidentale, особ. 394-95. Ср. Capaldo. Sulla Vita Constantini, 337-40.

144. A. Vaillant. Les 'lettres russes' et la Vie de Constantin. // Revue des Etudes Slaves 15 [1935], 73-77; R. Jakobson. Saint Constantin et la langue syriaque. // Université de Bruxelles, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves 7 [1939-1944], 181-86. Новая интер-претация согласно которой Евангелие и Псалтырь были написаны «роумьскыми писмены» (т.е. «латинскими письменами»), см.: J. Vnitr. Řím a záhadní «ruská pismena» в «Životě Konstantinově». // Verba et historia Igoru Němcovi k 80. Narozeninám, ed. P. Nejedlý & M. Vajdlová [Prague, 2005], 385-89. Об критическом ответе на работу Внитра см.: V. Vavřínek. Učil se svatý Cyril na Krymu latinsky? // Slavia 74 [2005], 141-48. См. также S. Patry. Les sources des «Lettres syriaques» de la «Vita Constantini» vieux slave et les figurations littéraires du «Logos» de la Révelation. // Byzantinoslavica 61 (2003), 83-94; V. Vavřínek. Russische Buchstaben im byzantinischen Kherson. // Byzantia Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag [Vienna, 2007].

145. По поводу «ветвей» «Жития Константина» Джорджо Циффер пришел к следующим выводам: (1) неверно утверждать существование южнославянского извода, противо-поставленного восточнославянскому; (2) на самом деле южнославянский извод происходит от восточнославянского извода «Жития Константина»; (3) поэтому в более ранний период, после того, как текст «Жития Константина» распространился на землях восточных славян, балканская традиция прервалась; и (4) поэтому все сохранившиеся южнославянские списки восходят не к некоторой древней стадии в истории и передаче текста, но к более позднему периоду, тесно связанному с восточнославянскими землями (см.: Ziffer. La tradizione russa sud-occidentale, 371; idem. Ricerche sul testo e la tradizione, 181-83). Ранее в одной из своих работ о «Житии Константина» VIII (и, в частности, о фрагменте, посвященном находке Константином «Евангелия и Псалтири», писанных «роуськыми писмены») я утверждал, что мой (пусть и неполный) список разночтений показывает результаты обычной практики писцов, а не целенаправленного редакторского вмешательства, и, следовательно, доказывает существование замкнутой текстуальной традиции; следов деятельности переписчиков недостаточно, чтобы оправдать деление сохранившихся списков на две «редакции» (Goldblatt. «On rus´kymi pismeny» in the «Vita Constantini», 318). Я также писал, что необходимо указать конкретные списки, в которых читаются вариантные формы роусьскым(и) – роушькым(и) – роськы. Если во всех известных мне на тот момент восточно-славянских списках содержалось прочтение «роуськым(и)», в южнославянских списках встречались все три прочтения. Эти данные подтверждали мое мнение о том, что тексты восточнославянского *recensio*, восходящего к XV в., представляют собой замкнутую восточнославянскую традицию (Ibid., 318-19).

146. Основные гипотезы касательно фразы «роуськыми писмены», включая сирийскую гипо-тезу, см. в: Флоря. Сказания о начале славянской письменности, 115-17; Goldblatt. «On rus´kymi pismeny» in the «Vita Constantini», 313-14. См. также, в дополнение к работам Дж. Циффера и В.М. Живова: О.Н. Трубачев. Несколько лингвистических глосс к моравско-паннонским житиям. // Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. Под ред. Л.П. Жуковской. М., 1987, 30-36; Г.С. Хабургаев. Первые столетия славянской письменной культуры. Истоки древнерусской книжности. М., 1994, 117-27.

147. Защищая сирийскую гипотезу, некоторые исследователи обращались к проложному житию (составленному, по их мнению, на основе «Жития Константина»), где говорится, что Константин изучил четыре языка: «и елиньскы, и римьскы, соурьскы, жидовьскы» (Лавров. Материалы по истории возниковения древнейшей славянской письменности, 101). С другой стороны, в «Успении» св. Кирилла, где содержится много параллелей с «Житием Константина» VIII в том, что касается изучения Константином древнееврейского и самарянского языков, нет никаких упоминаний «русского эпизода». Другими словами, в тексте «Успения» повествование переходит прямо от изучения самарянского к обретению мощей св. Климента без всякого упоминания «Евангелия и Псалтири», писанных «роуськыми писмены» («<…> и чьсти начет книгы тые [самаренскые], и кр[е]сти того и сына его, и слышавь ту, яко и святы

Климент и еще въ мори лежить» [Ibid., 155]). Об овладении тремя языками как житийном общим местом см.: Goldblatt. «On rus´kymi pismeny» in the «Vita Constantini», 311-12; idem. On the Place of the Cyrillo-Methodian Tradition, 158-60.

148. См.: Goldblatt. «On rus´kymi pismeny» in the «Vita Constantini», 313-14»; idem. History and Hagiography.

149. H. Lunt. Again the «rus'kymi pismeny». // Cercetări de lingvistică 3 (1958), 326. Cf. A. S. L´vov (K istokam staroslavjanskoj pis´mennosti, Slavia 44 [1975], 274-85), высказавшего предположение о том, что «русский эпизод» является ранней (т.е. южнославянской) интерполяцией.

150. Циффер (Ricerche sul testo e la tradizione, 178) отмечал, что еще в 1843 г. А.В. Горский (О св. Кирилле и Мефодии. // Москвитянин, 1843, ч. 3, № 5, 9) подозревал восточнославянское происхождение этой фразы, даже не зная, что это прочтение содержится во всех списках.

151. См. прим. 18 выше; Живов. «Slavia christiana», особ. 132-36. «Пространную» редакцию «Сказания о грамоте» можно сегментировать в соответствии со следующей дистрибуцией (семи) тем: (1) все народы должны знать, что Русь получила свою святую веру и свою грамоту от Господа Всемогущего и ни от кого иного. Только Святой Дух вдохновил князя Владимира принять веру и крещение от греков. (2) Господь открыл русские письмена благочестивому русичу в Корсуни еще до крещения Руси. Константин-Философ учился у этого русича; и, обретя книги на русском языке, он выучил иврит от некоего самарянина в Корсуни. (3) Когда его отправили к моравам, Константин-Философ утвердил божественную истину среди моравов, ляхов и чехов. Он написал книги на русском языке и наставлял их на этом же языке. Затем Константин отправился в Рим; там он заболел, принял постриг под именем Кирилл и вскоре скончался. (4) По прошествии многих лет к моравам, чехам и ляхам прибыл латинский епископ Войтех. Он уничтожил истинную веру и русскую грамоту и утвердил латинскую веру и грамоту. Желая распространить латинскую веру, Войтех отправился в прусские земли и там был убит. (5) В правление императора Романа русский князь Владимир крестился в городе Корсуни, где были найдены книги на русском языке. По велению Божию Владимир единолично принес на русскую землю веру и крещение, грамоту и книги, найденные в Корсуни (т.е. Евангелие и псалтирь), мощи св. Климента, церковные сосуды, иконы и кресты, а также привел священников. После Корсуни Владимир крестил русские земли. (6) Киев—это второй Иерусалим, а Владимир—второй Моисей. Но если утверждать веру и грамоту среди Израиля Моисею помогали Иисус Навин и первосвященник, Владимир крестил Русь и дал ей грамоту единолично. И если Иерусалиму был дан закон, который есть тень истины, то Руси были даны благодать и истина, дарующие вечную жизнь. Именно поэтому Владимира считают вторым Константином. (7) О святые императоры Константин и Владимир, молитесь за наш и за ваших родичей. Присоединитесь к нам в молитве вместе со своими святыми сынами Борисом и Глебом.

152. Ранее (Goldblatt. «On rus´kymi pismeny» in the «Vita Constantini»), опираясь на данные Франтишека Мареша («Сказание о славянской письменности». // ТОДРЛ 19 [1963], 169-76), я писал о шести списках. Теперь о рукописной традиции «Сказания о грамоте» и о значении редакции А («Палейной), см.: Живов. «Slavia Christiana», 158-63). Опираясь на работу Зиффера, Живов перечисляет около двадцати списков и приводит ценные данные о них.

153. В некоторых списках, «Сказание о грамоте» следует прямо за «Житием Константина» (Ibid., 120-21, прим. 4).

154. Аналогичным образом, хотя, как указывали исследователи, вполне возможно, что в «Сказание о грамоте» заимствуется материал из ПВЛ [под годом 6406/898], где говорится о моравской миссии Константина и Мефодия, (т.е. из т.н. «Сказания о преложении книг на славенский язык»), необходимо подчеркнуть, что эти два текстуальные единицы являются идеологически разнонаправленными. Если в «Сказании о грамоте» основной акцент ставится на самостоятельном вхождении Руси в семью христианских народов благодаря деяниям одного лишь св. Владимира, в летописи не только утверждается, что начало христианству (и грамотности) на Руси положила кирилло-мефодиевская традиция, но также говорится и об апостольских корнях христианизации славян (см.: Goldblatt. «On rus´kymi pismeny» in the «Vita Constantini, 325-28; idem. Живов. «Slavia christiana», 136-37).

155. Ср. критические комментарии о латинянах и их учении, которые найдены в «Confessio

fidei» князя Владимира в том виде, как они переданы в ПВЛ [под годом 6496/988]: «Не принимай же учения от латинян, — учение их искаженное <…> Этому не учили апостолы» (Повесть временных лет, 158-59). Соглацно Поппе, вышеприведенная цитата, отсутствующая в «Слове» Митрополита Илариона, демонстрирует яркое различие между, с одной стороны, верой Илариона в единство Церкви, <…> и с другой, — признание разделения «новой» столицы и «старого» Рима, содержащееся в ПВЛ. С точки зрения Поппе, «попытки некоторых исследователей объяснить анти-римские и анти-латинские комментарии в ПВЛ более поздними вставками не могут быть приняты на основании того, что они являются неотъемлемой частью концепции “Выбора веры”, выдвинутой автором» (Poppe. Two Concepts of the Conversion of Rus´, 494-95).

Cyrillomethodianum XX (2015): pp. 153-216

The Mediaeval Slavic Archives of the Athonite Monastery of Kastamonitou

Cyril Pavlikianov

To the memory of Nicholas Oikonomides

We owe a debt of gratitude to the *hegoumenos* of Kastamonitou, father Agathon, as well as to the librarian, father Charalampos, who gave us access to the archives of their monastery, provided us with the best possible conditions for working, and permitted us to photograph the Slavic documents. Without their blessing and benevolent support our research would have never been completed.

The mediaeval Slavic documents of Kastamonitou are only four and date from the period 1429-1433. Two of them were promulgated by the Despot of Serbia, George Branković (1427-1456), and two were issued by his military commander, the grand *čelnik* Radič. These documents are:

1. Act of the Despot of Serbia, George Branković, corroborating the property which the grand *čelnik* Radič had been granted by his predecessor, the Despot Stephen Lazarević, and by the King of Hungary, Sigismund of Luxemburg (**1429**).
2. Act of the Despot of Serbia, George Branković, confirming a chrysobull which the *čelnik* Radič had received from his predecessor, the Despot Stephen Lazarević (**1430**).
3. Act of the *čelnik* Radič granting to Kastamonitou a yearly subsidy of 20 *litrai* of silver (September 1, **1430**, - August 31, **1431**).
4. Act of the *čelnik* Radič sanctioning his own rights as new founder (*ktitor*) of Kastamonitou (May 22, **1433**).

There are four more mediaeval Slavic acts of the period 1429-1433 elucidating the activity of the grand *čelnik* Radič on Mount Athos. Three of them are kept in the archives of the Athonite monasteries of Vatopedi and St. Paul, and one until the mid-19th century survived as part of the mural paintings of the church of St. George at Vraćevštica in central Serbia. These documents are:

1. Act of donation issued by the *čelnik* Radič. It granted to the monastery of Vatopedi the village of Belo Polje near the Morava River in central Serbia (March 28, **1432**).
2. Act of the Despot of Serbia, George Branković, confirming Radič's donation of the village of Belo Polje to Vatopedi (after March 28, **1432**).
3. Act of the Despot of Serbia, George Branković, confirming Radič's donation of the village of Gornja Peščanica near Braničevo to the Athonite monastery of St. Paul **(**after **1429**).

4. Act of donation issued by the *čelnik* Radič for the monastery of St. George which he had founded at the village of Vraćevštica near Rudnik in central Serbia (September 1, **1430 –** August 1, **1431**).

The Serbian charters of Kastamonitou were first published by Lj. Stojanović in 1890. His edition is already obsolete and was based on photographs taken in the 1860s by the Russian nobleman P. Sevast'janov. Stojanović had never seen the originals but only their photographs, which in the 1880s were already kept in the Archives of the Russian Imperial Academy[1]. In 1939 the four Serbian documents of Kastamonitou were photographed by V. Mošin. His photographs are presently kept in Serbian Academy of Science and Art at Belgrade (Архив Српске академије наука и уметности, историјска збирка, no. 8885/1-4). However, according to Đ. Bubalo, their quality is poor and reading them is next to impossible[2]. All the mediaeval archives of Kastamonitou, both Greek and Slavic, were photographed in the 1960s on behalf of the Centre for Byzantine Research (today Institute for Historical Research) of the National Hellenic Research Foundation at Athens. Using these photographs in 1970 N. Oikonomides published a catalogue of Kastamonitou Greek archives in which he described 18 separate acts and 4 compilations of copies dating from the period 1047-1686[3]. His full edition of the monastery's mediaeval Greek archives, which comprised 8 authentic and 5 falsified charters of the period 1047-1513, was published in 1978 in the French series *Archives de l'Athos*[4].

Our photographs of Kastamonitou mediaeval Slavic documents were taken in August 2013, while those of the charters kept in Vatopedi and the monastery of St. Paul - in 1992, 1995 and 2002 (see pl. nos. 1-19).

The main events in the history of Kastamonitou have been analysed by N. Oikonomides[5]. The monastery is first mentioned in 1051 in an act concerning the minor monastic foundation of Kalligraphou: οὐ δίκαιον ἔσται ἡμᾶς διαπληκτισμοὺς ἔχειν μετὰ τῶν γειτόνων ἡμῶν, τῆς μονῆς τοῦ Κασταμονίτου ἡγουμένου κυροῦ Νίφωνος, μεγάλως γὰρ ἀδικοῦσι ἡμᾶς εἰς τὰ δίκαια τοῦ ἡμετέρου ἀγροῦ τοῦ Καλλιγράφου[6]. After 1051 Kastamonitou disappears from the Athonite documents for about two centuries, until 1262, when it is mentioned in an act of the *protos* Arsenios relating, once again, to the monastery of Kalligraphou: προσεκλήθη καὶ ὁ τῆς τοῦ Κασταμονίτου μονῆς καθηγούμενος ἐλθεῖν μετὰ τοῦ Καλλιγράφου ὅπως ἐνώπιον τοῦ συλλόγου τῶν καθηγουμένων τὸ δίκαιον ἑκάστου φανήσεται[7]. After 1262 Kastamonitou is already regularly referred to in the documents of the Athonite monasteries[8].

An indication about some kind of Slavic presence in Kastamonitou is first attested

1. Љ. Стојановић, Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типици, поменици, записи и др., *Споменик Српске краљевске академије* 3, Belgrade 1890, 3-5 (nos. 2, 3 and 4) and 34-36 (no. 6).

2. Ђ. Бубало, Прилози српској дипломатици. Потпис деспота Ђурђа Бранковића на повељи челнику Радичу у архиву манастира Кастамонит, *Хиландарски зборник* 12 (Belgrade 2008), 76.

3. N. Οἰκονομίδης, Ἱερὰ Μονὴ Κωνσταμονίτου. Κατάλογος τοῦ ἀρχείου (1047-1686), *Σύμμεικτα* 2 (1970), 416-436 and pl. 41-43.

4. *Archives de l'Athos IX, Actes de Kastamonitou*, ed. N. Oikonomidès, Paris 1978.

5. Kastamonitou, 1-21.

6. C. Pavlikianov, *The Mediaeval Greek and Bulgarian Documents of the Athonite Monastery of Zographou*, Sofia 2014, 114, no. 3, l. 3-4.

7. *Archives de l'Athos XIII, Actes de Docheiariou*, ed. N. Oikonomidès, Paris 1984, no. 7, l. 16-18.

8. Kastamonitou, 2-4.

in the mid-14th century. A note added to a Slavic manuscript containing works of St. John Chrysostomos, which is presently kept at Chilandar, states that the book was copied in 1344 in "the monastery of the holy martyr, Archdeacon and Apostle Stephen"[9]. There can be no doubt that the unnamed monastery is that of Kastamonitou, because it is the only Athonite foundation dedicated to the Archdeacon Stephen. This dedication is first attested as early as in 1051[10]. The anonymous copyist follows an early Serbian orthographic pattern. This detail, together with the fact that the reproduction of the manuscript was commissioned by Chilandar, indicates that the nameless copyist must have been of Serbian descent or was at least educated in Serbia.

The next indication about Slavic presence in Kastamonitou derives from a Slavic *Triodion* kept in Vienna. It had been copied in 1360-1366 in the hermitage of St. Sabbas at Karyai. What is important in this case is that the copyist, the monk Job of Chilandar, explicitly states in a marginal note that he had used a Slavic prototype which was kept at Kastamonitou: **и писа сѣ сии триодь отъ изводь кастомонитьскыхъ**[11]. The plural of the adjective **кастомонитьскыхъ** makes it clear that the Slavic books of Kastamonitou which Job used must have been at least two. It is, therefore, clear that from 1344 to 1366 there were Serbian copyist residing in Kastamonitou and they were connected with the Serbian monastery of Chilandar.

In November 1424 Kastamonitou was severely damaged by fire and it was the eminent Serbian military commander, the grand *čelnik* Radič, who embarked on restoring and renovating it about six years later, in 1429-1431. Documents of the Ottoman court at Serrhai make it clear that by 1440 he had already retreated to Kastamonitou adopting the monastic name Roman[12]. His family kept on being connected with this monastery until 1459 when one of his sons, the monk Misail ibn Radič, supported Kastamonitou in a Turkish court of law[13]. The benefactions of Radič had evidently triggered a large-scale infiltration of Serbian monks in Kastamonitou, but we must underscore that Slavs are attested as legal representatives of this monastery even before the great fire of 1424 which made the intervention of Radič necessary. The first Slav *hegoumenos* of Kastamonitou appears in 1423, i.e. a year before the destruction of 1424. His signature appears in a document of the Athonite *protos* Malachias kept in the monastery of St. Paul: **игоумень чьстные и свещенние wбитѣли царскыѥ кастамонитски ѥрѡмонахъ неѡфитъ**[14]. Based on our Slavic document no.

9. Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, I, Belgrade 1902, no. 78; Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Belgrade 1978, no. 385; Κ. Παυλικιάνωφ, *Σλάβοι μοναχοὶ στὸ Ἅγιον Ὄρος ἀπὸ τὸν Ι' ὡς τὸν ΙΖ' αἰῶνα*, Thessalonica 2002, 49-50 and 217, no. 17; К. Павликянов, Монаси от славянско потекло в светогорската обител „Кастамонит" от XIV до XVI век, *Българско средновековие: общество, власт, история (Studies in honour of Prof. Dr. Miljana Kajmakamova)*, Sofia 2013, 428-429.

10. Kastamonitou, 1-2; Pavlikianov, *The Mediaeval Documents of Zographou*, 110-116.

11. Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, II, Belgrade 1903, no. 4231; Κ. Παυλικιάνωφ, *Σλάβοι μοναχοὶ στὸ Ἅγιον Ὄρος ἀπὸ τὸν Ι' ὡς τὸν ΙΖ' αἰῶνα*, Thessalonica 2002, 50 and 227-228, no. 37.

12. Kastamonitou, 4-8 and notes 22-37; E. Zachariadou, The Worrisome Wealth of the Chelnik Radich, *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, Istanbul 1994, 383-397.

13. Kastamonitou, 7-8, note 37.

14. Κρ. Χρυσοχοΐδης, Ἱερὰ μονὴ Ἁγίου Παύλου. Κατάλογος τοῦ ἀρχείου, *Σύμμεικτα* 4 (1981), 271 and 273, no. 20 and pl. 6. Cf. Kastamonitou, 5 and 10, notes 24a-26; Παυλικιάνωφ, *Σλάβοι μοναχοὶ στὸ Ἅγιον Ὄρος*, 52; Павликянов, *Монаси от славянско потекло в светогорската обител „Кастамонит"*, 431.

3, it was Neophytos who visited Radič after the disaster of 1424 and requested him to help his monastery: ꙗа, челникь радичь пишоу сїа, како прїиде к намь чьстныи въ свещенноинѡкохь игꙋмен храма светаго апостола и прьвомꙋчеинка и архїдїакѡна стефана, кѵрь неѡфить, вь ѡбитѣли светыѥ горы аѳѡна мѡнастира рекомаго кастамонить, и бесѣдова сь нами мольбнѣ, да бисмо ми были помѡщници на вьздвигноутїе и ѡбновлѥнїе (l. 2-5). In other words, the support which the *čelnik* Radič provided to Kastamonitou in 1429-1433 was not the cause but the result of the Slavic presence in this Athonite foundation. We know no details about how exactly this presence came into being, but the aforementioned connection of the copyists, who worked in Kastamonitou in the mid-14th century, with Chilandar indicates that the Slavs in Kastamonitou were, most probably, of Serbian origin. It also seems that from 1423 to 1449 the *hegoumenoi* of Kastamonitou were prevailingly Slavs, because in 1449 an abbot of Kastamonitou named Basil signed in Slavic a document kept in Vatopedi: свещеннїе ѡбитѣли светого пръвомꙋченка и архидїакона христова стефана кастамонита игꙋмен василїе монах[15].

We know nothing about the Slavs in Kastamonitou during the period 1450-1490, but in about 1494-1496 a priest named Esaias signed in Slavic a letter of the Athonite authorities addressed to the Ottoman governor (*paşa*) of Thessalonica: ѿ кастамꙋнита попь исаıа[16]. Based on two unpublished Turkish documents of Kastamonitou, in 1491 the same person was a representative of the monastery in a court at Thessalonica[17]. Esaias's Slavic signature is too short and it is impossible to draw conclusions about his ethnic origin.

In 1496 an elder of Kastamonitou named Joseph signed an act of the Athonite *protos* Gregory kept in the archives of Docheiariou: ѡд кастамонїта старацъ їѡсифь[18]. In 1493-1496 the same person signed in Greek two documents preserved in Dionysiou[19]. In 1504-1505 Joseph is attested in an act of the *protos* Moses: ѿ кастамонит ıѡсифь старць[20], and in 1507 he signed in Slavic two documents kept in the monasteries of Pantokrator and Vatopedi. In the last two cases his signature is exactly the same and reads: ѿ кастамонита старцъ ıѡсиф[21]. Phonetically Joseph's Slavic signature of 1496 is typically Serbian, for the word *starac* (elder) is pronounced and spelt in this way only in Serbian - in Bulgarian and Russian the correct spelling is *starec*. However, his signature of 1504-1505 seems to follow a Bulgarian grammatical pattern because the preposition отъ (from) is used with nominative. Modern Bulgarian features no cases at all, while in Serbian of all times almost no preposition can be used with nominative. Nonetheless, Joseph's signature of 1496 indicates that he must have been of Serbian descent.

15. Παυλικιάνωφ, *Σλάβοι μοναχοὶ στὸ Ἅγιον Ὄρος*, 53; Павликянов, *Монаси от славянско потекло в светогорската обител „Кастамонит"*, 432.

16. Dionysiou, no. 38, l. 14, 212, pl. 2. Cf. Kastamonitou, 8 and 10, notes 46-47.

17. Kastamonitou, 8, note 46.

18. Docheiariou, no. 62, l. 29. Cf. Kastamonitou, 9, note 48.

19. Dionysiou, nos. 36, l. 30 and 39, l. 30.

20. Παυλικιάνωφ, *Σλάβοι μοναχοὶ στὸ Ἅγιον Ὄρος*, 53-54; Павликянов, *Монаси от славянско потекло в светогорската обител „Кастамонит"*, 433-434.

21. Παυλικιάνωφ, *Σλάβοι μοναχοὶ στὸ Ἅγιον Ὄρος*, 54; Павликянов, *Монаси от славянско потекло в светогорската обител „Кастамонит"*, 434.

In 1501 an elder of Kastamonitou named Job signed an act of the *protos* Leontios kept in the monastery of Pantokrator: **старꙑ́цъ иѡвъ кастамонитски**[22]. His signature offers no clues as to his mother tongue.

In 1503 a monk of Kastamonitou named Pachomios signed a document preserved in Dionysiou: **пахѡмїе кастамонитски**[23]. His signature is too neutral and offers no clues as to his ethnic identity.

On June 16, 1513, a *hegoumenos* of Kastamonitou whose name started with the syllables *Theo-* (**ѳео**.....) signed in Slavic a document kept in the monastery of Grigoriou[24]. No further details are known about this person.

After June 1513 a *hegoumenos* of Kastamonitou named Nestor signed a charter of the Athonite authorities which settled a difference between his own foundation and the neighbouring Bulgarian monastery of Zographou: **азꙑ́ игоу҃мен кастамонитски нестѡр їерꙑ́монахъ и вси старци и кратїа светаго монастира**[25]. In 1518 he corroborated in Greek an act demarcating the border between the monasteries of Rabdouchou and Kutlumus: ὁ προηγούμενος Κασταμονίτης Νίστωρ ἱερομόναχος[26]. Unfortunately, his Slavic signature offers no clues as to his mother tongue.

In 1526 an elder of Kastamonitou named Misael signed a charter of the *protos* Gabriel referring to the border between the monasteries of Kutlumus and Xeropotamou: **старьць мисаиль ѿ кастамонит**[27]. Misael must have been Bulgarian because he uses the preposition **отъ** (from) with a grammatical form which is definitely nominative.

In 1541 a monk of Kastamonitou named Dositheos signed a decision of the Athonite authorities concerning the abandoned monastery of Phakenou: **досиѳеѡс маистор ѿ кастамонит(а)**[28]. The ending of the word *Kastamonit* is abbreviated and we cannot be sure if it should be restored as a nominative (*Kastamonit*) or as a genitive (*Kastamonita*). For this reason the identification of Dositheos's ethnic identity remains elusive.

Recapitulating, the Slavic presence in Kastamonitou from 1340 to 1550 can be summarized in the following way:

1. 1344. Anonymous Serbian copyist.
2. 1360-1366. Nameless Serbian monk(s).
3. 1423-1429. Neophytos, *hegoumenos* of Serbian origin.
4. 1433-1440. The grand *čelnik* Radič, Serbian.
5. 1449. Basil, *hegoumenos*.
6. 1459. Misael, son of the *čelnik* Radič.

22. Pantocrator, no. 29, l. 33 and pl. XL; Παυλικιάνωφ, *Σλάβοι μοναχοὶ στὸ Ἅγιον Ὄρος*, 54-55; Павликянов, *Монаси от славянско потекло в светогорската обител „Кастамонит"*, 434.

23. Dionysiou, no. 42, l. 20; p. 213, pl. 2. Cf. also Kastamonitou, 9, note 49.

24. Βαρλαὰμ Ἀγγελάκος Γρηγοριάτης, Ἡ ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει Ἄθῳ ἱερὰ μονὴ τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου, Thessalonica 1921, 48. See also Παυλικιάνωφ, *Σλάβοι μοναχοὶ στὸ Ἅγιον Ὄρος*, 55; Павликянов, *Монаси от славянско потекло в светогорската обител „Кастамонит"*, 435.

25. Pavlikianov, *The Mediaeval Documents of Zographou*, 458, no. 61, l. 34-35. Cf. Kastamonitou, 9, note 51-52, Dionysiou, 213, pl. 2.

26. Kutlumus, no. 51, l. 43-44. Cf. Kastamonitou, 9, note 52.

27. Kutlumus, no. 52, l. 23.

28. Ν. Οἰκονομίδης, Ἱερὰ Μονὴ Σταυρονικήτα. Κατάλογος τοῦ ἀρχείου (1533-1661), *Σύμμεικτα* 2 (1970), 445, no. 9a and photograph 48. Cf. also Ἀ. Γιαννακόπουλος, *Ἀρχεῖο τῆς Ἱ. Μ. Σταυρονικήτα. Ἐπιτομὲς ἐγγράφων, 1533-1800* (Ἀθωνικὰ Σύμμεικτα 8), Athens 2001, 38-40, no. 4a and pl. 3.

7. 1491-1496. Esaias, priest.
8. 1496-1507. Joseph, monk of Serbian origin.
9. 1501. Job, monk.
10. 1503. Pachomios, monk.
11. June 1513. *Hegoumenos* named Theo[…..].
12. 1513-1518. Nestor, *hegoumenos*.
13. 1526. Misael, monk of Bulgarian origin.
14. 1541. Dositheos, monk.

Our most important conclusion is that the *hegoumenos* of Kastamonitou, Neophytos, who in 1429 invited the Serbian potentate Radič to restore and renovate his monastery, was certainly a Slav.

TEXTS OF THE SLAVIC DOCUMENTS KEPT IN KASTAMONITOU

EDITORIAL NOTE

Our transcription of the mediaeval Slavic texts is based on the principle that in diplomatic editions the Slavic abbreviations must be reproduced exactly as they have in the prototype, without being interpreted or restored.

CRITICAL SIGNS USED IN THE SLAVIC TEXTS

«ⱑⰱⰲ» = deleted letters
<ⱑⰱⰲ> = letters or phrases which must be ignored
{ⱑⰱⰲ} = letters omitted by the scribe
[.....] = letters or text missing or not readable, with proposals for reconstruction (the dots correspond to the approximate number of the lost letters)
[… 35-40 …] = missing text and approximate number of the lost letters

STRUCTURE OF THE ENTRY

Act no.
TITLE OF THE DOCUMENT

Date:

Type of the act: Type of the act as specified in the text.
Description: Remarks on the peculiarities and the variants of the document.
Analysis: Summary of the document's content.
Signatures:
Notes in the margins or on the rear:
Dating:
Mentioned documents:
Bibliography:
Editions:
Remarks:
Prosopography: Analysis of the prosopographical data mentioned in the document.
Topography: Analysis of the topographical data available in the text.
Text:
Biblical quotations:

Slavic charter no. 1

ACT OF THE DESPOT OF SERBIA, GEORGE BRANKOVIĆ, CORROBORATING THE PROPERTY WHICH THE GRAND *ČELNIK* RADIČ HAD RECEIVED FROM THE DESPOT STEPHEN LAZAREVIĆ AND THE HUNGARIAN KING SIGISMUND OF LUXEMBURG

6937 (**1429**), *indiction* 7th

Type of the act: записание и оутвръждение (l. 42: записаше се и оутвръдише се).

Description: Two variants of the document are available.

Variant 1 (see pl. nos. 1-3). Original written on **parchment** with a semi-uncial script and the normal for this type of script abbreviations. Dimensions 58 X 45 cm. No archival number. The ink is dark brown. Several initial letters are written with red ink which has faded significantly. The wax seal which was once attached beneath the text is presently missing, but the remains of the red cord (*merinthos*) which connected it with the document are clearly visible. A large piece of the lower margin, which evidently contained the despot's signature, has been destroyed, but the main text of the charter is not damaged.

Variant 2: 19th century copy written on a sheet of **paper**. Dimensions 54 X 45.5 cm. The text is written on both sides of the sheet. The paper has been damaged by water and there are three large perforations in its right upper section.

Analysis: Theological introduction (l. 1-10). After the death of the Despot Stephen Lazarević it was George Branković who assumed power and became the ruler of the Serbian state. He was then visited by his loyal military commander, the grand *čelnik* Radič, who requested the new Despot to corroborate as transferrable to his heirs all the properties which he had been given by his predecessor. Branković satisfied this request, emphasizing that nobody, including his own sons, was allowed to confiscate any property belonging to Radič, unless the latter mutinied against his lord (l. 11-22). The estates confirmed as belonging to Radič were the following: 1. The town of Kupinnyj together with the villages of Poraiska which were situated around it. This fief was ceded to Radič by the King Sigismund (l. 22-24). 2. In the vicinity of Braničevo: the villages of Topolovnik, Kuplinovo, Oklopci, Raonica, Pesčanica, Kladorub, Tušinci, Repehe, Kurjače, Dušnik, and Peščanica. 3. In the vicinity of Kučevo: the villages of Drugovci, Vlasi Radivoevci, Vlasi Košarna, and the abandoned villages (*selišta*) of Mladovikja and Junošino. 4. In the district of Nekudim: the village of Haljae near Cerovac, and the villages of Grŭlštica and Sasi near Lepenica. 5. In the vicinity of Kruševac: the villages of Belo Polje, Buhmenti and Drenova. 6. In the district of Belasica: the villages of Trebinja and Bŭdčiki. 7. In the district of Upper Morava: the villages of Obrovo, Leskova, Platovo, Jabučie, and three abandoned settlements – Kovači, Vražice and Leskovica. 8. In the district of Rudnik: the villages of Belukja, Prodanovci, Šumeli, Vlasi Voikovci, Upper and Lower Vrakjevštica, Grahovac, Konjuša, Brezova, Kamenica, and a church at Vrakjevštica which, based on

a chrysobull, possessed five villages. 9. In the district of Mačva: a market place at Debrc, the income of the yearly festival of St. Panteleimon, the villages of Prhovo, Stadnici, Bošnjaci, Trstenica, Dobra Glava, Medoeva Reka, Ptičarie, Batar, Podlužie Vlukosalje, Tišica and Strelci, the abandoned villages of Konatice and Razloe, the village of Zagreb with the property that once belonged to Vlkoslav Vladilović, the villages of Utištcu and three villages named Štira (l. 25-34). All these properties are corroborated as eternally owned by the *čelnik* Radič. Final confirmative clauses (l. 35-44).

Signatures: The signature of George Branković is not preserved because the lower margin of the act is partially missing.

Notes on the rear of **Variant 1**:

1. Ὁ ἀρχιστράτηγος τζελνήκ.

2. Ὁ βοηβόνδα Ραδήτς φανερόνει αὐθέντην της Σερβείας Στέφανον, ἀφιερόνει εὐδομήντα χῶρας επίεισέ την Σερβία (corrected: ὁ βοεβόδας Ράδιτς φανερώνει αὐθέντην τῆς Σερβίας Στέφανον, ἀφιερώνει ἑβδομήντα χώρας, ἐποίησε τὴν Σερβίαν).

Dating: 6937, *indiction* 7th. The date is written on l. 43-44: **въ лѣто ѕцлз, индикт҃їѡнь з.** There is no discrepancy between the year and the number of the *indiction*[29].

Mentioned document: Chrysobull (**хр҃исовꙋ́лъ**, l. 30-31) describing five villages which were the property of a church situated at the village of Vraćevštica.

Bibliography: С. Новаковић, Велики челник Радић или Облачић Раде 1413–1435. Једна слика из традиционалне народне историје, *Гласник Српског ученог друштва* 50 (Belgrade 1881), 154-159 (reprinted in С. Новаковић, *Историја и традиција. Изабрани радови*, ed. S. Ćirković, Belgrade 1982 (Српска књижевна задруга, series LXXV, vol. 496), 79–111, with a commentary of the editor S. Ćirković, *Допуне и објашненија*, 440-443); Г. Шкриванић, Властелинство великог челника Радича Поступовића, *Историјски часопис* 20 (Belgrade 1973), 125-138; В. Тошић, Велики челник Радич, *Зборник Матице српске за историју* 13 (Belgrade 1976), 7-21; *Archives de l'Athos IX, Actes de Kastamonitou*, ed. N. Oikonomidès, Paris 1978, 4-8; E. Zachariadou, The Worrisome Wealth of the Chelnik Radich, *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, ed. C. Heywood and C. Imber, Istanbul 1994, 383-397; C. Pavlikianov, *The Medieval Aristocracy on Mount Athos*, Sofia 2001, 78-80 and 148-149; Κ. Παυλικιάνωφ, *Σλάβοι μοναχοὶ στὸ Ἅγιον Ὄρος ἀπὸ τὸν Ι' ὡς τὸν ΙΖ' αἰῶνα*, Thessalonica 2002, 49-57; *Културна ризница Србије*, ed. J. Janićijević, Belgrade 2005[3], 141, 336-337 and 436; M. Živojinović, Le grand čelnik Radič, *Κλητόριον in memory of Nikos Oikonomides*, Athens-Thessalonica 2005, 387-402; А. Крстић, Град Некудим и Некудимска власт, *Историјски часопис* 55 (Belgrade 2007), 99-111; С. Божанић, Раваничка села и села великог челника Радича Поступовића „у Мачви", *Споменица Историјског архива Срем* 7 (Sremska Mitrovica 2008), 34–45; Ђ. Бубало, Прилози српској дипломатици. Потпис деспота Ђурђа Бранковића на повељи челнику Радичу у архиву манастира Кастамонит, *Хиландарски зборник* 12 (Belgrade 2008), 75-77; *idem*, *Писана*

29. See V. Grumel, *Traité d'études byzantines. I. La chronologie*, Paris 1958, 262-263.

реч у српском средњем веку. Значај и употреба писаних докумената у средњовековном српском друштву, Belgrade 2009, 134, 136, 144 and 170; М. Живојиновић, Света Гора у светлости аката великог челника Радича манастирима Кастамониту и Ватопеду, in *Пад Српске деспотовине 1459. године* (Научни скупови САНУ CXXXIV, Одељење историјских наука 32), Belgrade 2011, 57-62; К. Павликянов, Монаси от славянско потекло в светогорската обител „Кастамонит" от XIV до XVI век, *Сборник в чест на проф. д-р Милияна Каймакамова „Българско средновековие: общество, власт, история"*, Sofia 2013, 428-436; М. Ивановић, Властела државе српских деспота (doctoral dissertation), Belgrade 2013, 105-106, 129, 163-166 and 171; *idem*, Средњовековни властеоски поседи у Крушевачком крају, *Жупски зборник* 8 (Belgrade 2013), 7-22[30].

Editions: Љ. Стојановић, Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типици, поменици, записи и др., *Споменик Српске краљевске академије* 3, Belgrade 1890, 3-4, no. 2; С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века*, Belgrade 1912, 333-334.

Remarks: The 62 villages of the grand *čelnik* Radič described in the document were scattered in various districts of mediaeval Serbia, more specifically around 8 main localities: Braničevo, Kučevo, Nekudim, Kruševac, Rudnik, the Upper Morava River, the district of Mačva, and in the region north of the Sava River, i.e. in a territory controlled by the Hungarian King Sigismund of Luxemburg (see maps nos. 1-5).

Prosopography:

1. The grand *čelnik* **Radič** is a well-known and extensively studied person, the principal studies pertaining to him being those of S. Novaković, G. Škrivanic, V. Tošić, N. Oikonomides, E. Zachariadou, M. Živojinović, Đ. Bubalo, C. Pavlikianov and M. Ivanović (see the bibliographic entry above). In his capacity of *čelnik*, a term equivalent to the Byzantine *protostrator*, Radič was a first rank military commander in the armies of the Serbian Despots Stephen Lazarević and George Branković[31]. Our act makes it clear that Radič was a very wealthy person who possessed considerable fiefs granted to him by his masters, the Serbian despots and the King of Hungary, Sigismund of Luxemburg[32]. Radič is first mentioned in 1413, when Constantine of Kostenec (also known as Constantine the Philosopher) referred to him in his biography of the Despot Stephen Lazarević as to a wise, brave and efficient warrior: ... **ꙗгоже вь рѣцѣ искрѣ ѥмьше прѣломивьше оудавише. множьство же много побиѥно бысть и тоу воиньствомь тьзоименитааго. бѣше же надь деспотовѣми вои начелникь Радичь чельникь, моужь храбрѣишии и моудрѣишии, и малыими глаголы**

30. M. Ivanović has also published two popularizing texts about the *čelnik* Radič: М. Ивановић, Смедеревска и Голубачка власт у време владавине деспота Ђурђа Бранковића, *Наш траг (часопис за културу)* 1, (Belgrade 2010), 439-440; *idem*, Света Гора као уточиште за властелу из српске деспотовине, *Наш траг* 3–4 (Belgrade 2013), 362-365.

31. On the two Serbian rulers see Ч. Мијатовић, *Деспот Ђурађ Бранковић – господар србима, подунављу и зетском приморју*, I-II, Belgrade 1880 and 1882; М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, Belgrade 1994; *idem*, Деспот Стефан Лазаревић и „господин" Ђурађ Бранковић, *Историјски часопис* 56 (Belgrade 2008), 49-68; А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана*, Belgrade 2007; В. Ћоровић, *Историја Срба*, Belgrade 2010, 293-327.

32. E. Zachariadou, The Worrisome Wealth of the Chelnik Radich, *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, Istanbul 1994, 383-397.

многаꙗ сьврьшаѥ бѣше, ѥште же сь нимь два воѥводы, шаинь и михаиль[33]. In 1435 George Branković authorised Radič to sign as his official representative a treaty with Venice. The relevant document describes the Serbian envoy as *Radich Celnin, comes palatinus*[34]. Radič is last mentioned as a legal representative of the Serbian ruler on October 24, 1446, when he withdrew a deposit which G. Branković had left in Dubrovnik (Ragusa) in 1441[35]. Radič's ancestry is obscure and his family name is never mentioned, either in his own documents or in those of George Branković. An inscription in the church of St. George which Radič built in 1431 at the village of Vraćevštica in central Serbia indicates that the two final syllables of his surname were most probably -повїкь, but this detail is to no avail as it offers nothing essential[36]. In the Serbian folklore Radič's surname is Postupović, but this is undoubtedly only a legend[37]. S. Novaković's restoring of the *čelnik*'s name as Rade Oblačić (1880) is equally unsubstantiated[38].

Based on some documents of the Ottoman court at Serrhai, in 1433 Radič had already retreated to Mount Athos, where he became a monk in Kastamonitou and adopted the monastic name Romanos. Some of his descendants certainly followed his example as in 1459 a monk named Misail ibn Radič, i.e. Misail the son of Radič, appeared as a witness of Kastamonitou before a Turkish court[39]. The Greek archives of Kastamonitou offer no evidence as to Radič's activity in the monastery and the only indication about some kind of intervention of Serbian aristocrats in the affairs of Kastamonitou can be found in a falsified chrysobull ascribed to Manuel II Palaiologos. According to it, the Athonite monastery of Neakitou was bequeathed to Kastamonitou by a person labelled δέσποινα τῆς Σερβίας[40]. However, such a donation is impossible, since laymen have never been permited to possess property on Athos. Radič's intervention in favour of Kastamonitou, which took place in 1428-1432, was definitely quite necessary, because the monastery had been devastated by fire in November 1424[41]. Our act no. 3 makes it absolutely clear that it was the *hegoumenos* of Kastamonitou, Neophytos, who invited Radič to become a *ktitor* of his foundation. Most probably this happened because Neophytos was a Slav too. His Slavic origin is beyond any doubt, because in 1423 he had signed in Slavic a document kept in the monastery of Saint Paul: игꙋмень чьстные и свещенние ѡбитѣли царскыѥ кастамонитски ѥрѡмонахь

33. Константин Филозоф и његов живот Стефана Лазаревића деспота српског. По двјема српско-словенским рукописима издао В. Јагић, ed. V. Jagič, *Гласник Српског ученог друштва* 42, (Belgrade 1875), 308.

34. J. Šafarik, *Acta archivi veneti, spectantia ad historiam Serborum et reliquorum Slavorum meridionalium*, II, Belgrade 1862, 299; С. Новаковић, Велики челник Радић или Облачић Раде 1413–1435. Једна слика из традиционалне народне историје, *Гласник Српског ученог друштва* 50 (Belgrade 1881), 159.

35. С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века*, Belgrade 1912, 236; Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић*, 315–319.

36. М. Милићевић, Манастири у Србији, *Гласник Српског ученог друштва* 21, Belgrade 1867, 31; M. Živojinović, Le grand čelnik Radič, *Κλητόριον in memory of Nikos Oikonomides*, Athens-Thessalonica 2005, 393-394.

37. С. Новаковић, *Историја и традиција. Изабрани радови*, Belgrade 1982, in the commentary of the editor S. Ćirković, *Допуне и објашненија*, 441.

38. Новаковић, *Велики челник Радић или Облачић Раде*, 154-159.

39. *Archives de l'Athos IX, Actes de Kastamonitou*, ed. N. Oikonomidès, Paris 1978, 7-8.

40. *Ibidem*, 85-94, Appendice I, no. γ, l. 27-29.

41. *Ibidem*, 4-5.

нєѡфвъ[42]. It is, thereby, evident that Neophytos's ethnic identity must have played significant role when he persuaded Radič to subsidize Kastamonitou[43].

2. **Vlkoslav Vladilović** (l. 33), who is said to have formerly possessed property at the village of Zagreb, seems to be mentioned only in this document.

Topography:

Three Serbian scholars have extensively commented the toponyms mentioned in our document: Miodrag Purković (1940)[44], Gabro Škrivanić (1973)[45] and Mirjana Živojinović (2005)[46]. According to them, Radič's domain consisted of the following villages:

1. The town (*grad*) of **Kupinnyj** and the villages of **Poraiska** in its vicinity (l. 22-24). They were granted to Radič by the king of Hungary, Sigismund of Luxemburg[47] (l. 23: **краль Жигмѵ́ндь**), and were confirmed as Radič's property by the Despot of Serbia, Stephen Lazarević. The villages labelled Poraiska cannot be precisely identified, but the town of Kupinnyj is most probably identical with the modern village of Kupinovo on the north bank of the Sava River, between what are today the cities of Šabac and Obrenovac. Being situated on Hungarian territory, Kupinnyj Grad ceased to be the property of Radič in 1438, when the Hungarian King Albert (1437-1439) delivered it to the brothers Thalloczy[48] (see map no. 2).

2. The villages of **Topolovnik** (**Тополовникь**), **Kuplinovo** (**Кꙋплиново**), **Oklopci** (**Ѡклопци**), **Raonica** (**Рaѡница**), **Peščanica** (**Пешчаница**), **Kladorub** (**Кладорꙋбь**), **Tušinci** (**Тꙋшинци**), **Repehe** (**Репєхє**), **Kurjače** (**Кꙋрꙗчє**) and **Dušnik** (**Дꙋшникь**) were situated in the administrative district (*župa*) of **Braničevo** (l. 24-26). This *župa* comprised the territory enclosed by the rivers Danube, Velika Morava, Pek and Resava (for all the settlements see map no. 1)[49].

2.1. The village of **Topolovnik** is still extant. It is located close to the Danube, 8 km west of Branicevo and about 4 km south of Veliko Gradište[50].

2.2. The village of **Kuplinovo** has vanished, but it must have been adjacent to Topolovnik because, according to G. Škrivanić, until the 1970s there was a hill named

42. К. Χρυσοχοΐδης, Ἱερὰ μονὴ Ἁγίου Παύλου. Κατάλογος τοῦ ἀρχείου, *Σύμμεικτα* 4 (1981) 271, no. 20 and 273, pl. 6; Kastamonitou, 5 and 10 with notes 24a-26; К. Παυλικιάνωφ, *Σλάβοι μοναχοὶ στὸ Ἅγιον Ὄρος ἀπὸ τὸν Ι' ὡς τὸν ΙΖ' αἰῶνα*, Thessalonica 2002, 52; К. Павликянов, Монаси от славянско потекло в светогорската обител „Кастамонит" от XIV до XVI век, *Сборник в чест на проф. д-р Милияна Каймакамова „Българско средновековие: общество, власт, история"*, Sofia 2013, 341.

43. Cf. М. Благојевић, Савладарство у српским земљама после смрти цара Уроша, *Зборник радова Византолошког института* 21 (1982), 185-198.

44. М. Пурковић, Попис села у средњевековној Србији, *Годишњак Скопског филозофског факултета*, IV.2, Skopje 1940, 53-160.

45. Г. Шкриванић, Властелинство великог челника Радича Поступовића, *Историјски часопис* 20 (Belgrade 1973), 125-136.

46. Živojinović, *Le grand čelnik*, 392-397.

47. On Sigismund of Luxemburg see P. Engel, *The Realm of St. Stephen. A History of Medieval Hungary (895-1526)*, London - New York 2001, 206-243.

48. Шкриванић, *Властелинство*, 125 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393-397. Cf. also *Културна ризница Србије*, ed. J. Janićijević, Belgrade 2005[3], 556; Ћоровић, *Историја Срба*, 326 and 367; Engel, *The Realm of St. Stephen*, 279-280.

49. М. Динић, *Браничево у средњем веку*, Požarevac 1958, 1-36.

50. Пурковић, *Попис села*, 148; Шкриванић, *Властелинство*, 127 and 133; *Živojinović, Le grand čelnik*, 393 and 395.

Kupljevo or Kopljevo around 3 km west of Topolovnik[51].

2.3. The village of **Oklopci** has disappeared, but it was probably located in the vicinity of Veliko Gradište. According to G. Škrivanić, until the 1970s there was a hill named Oklopci to the southwest of this settlement, near the modern village of Majlovac[52] .

2.4. The village of **Raonica** has vanished, but it was probably adjacent to Topolovnik too because, based on G. Škrivanić, until the 1970s there was a hill named Ramnica about 7 km southwest of Topolovnik[53].

2.5-6. The two settlements called **Peščanica** seem to have survived through the centuries. Today there is a village named Pečanica near Veliko Gradište, about 7.5 km southwest of Branicevo[54]. It is quite plausible that modern Pečanica might have also absorbed the village which our document labels "the second village of Peščanica"[55].

2.7. The village of **Kladorub** is most probably identical with the modern village of Kladurovo which is located on the Mlava River near the town of Petrovac, about 30 km south of Branicevo[56].

2.8-9. The villages of **Tušinci** and **Repehe** cannot be identified with modern settlements or toponyms[57].

2.10. The village of **Kurjače** is still extant and its name has remained unchanged. It is situated northeast of Požarevac and about 16 km west of Branicevo[58].

2.11. The village of **Dušnik** cannot be identified with any modern settlement around Branicevo. However, according to G. Škrivanić, until the 1970s there was a hill called Dušnik near the village of Biskuplje, about 6 km southwest of Veliko Gradište[59].

3. The villages of **Drugovci** (**Дроүговци**), **Vlasi Radivoevci** (**Власи Радивоевци**), **Vlasi Košarna** (**Власи Кошарна**) and the abandoned villages (*selišta*) of **Mladovikja** (**Младовиќа**) and **Junošino** (**Јуношино**) were situated in the district of **Kučevo** (**оү Коүчевоү**, l. 26-27), a settlement which still exists on the north bank of the Pek River, about 30 km southwest of the Danube. During the 14th century there were merchants from Dubrovnik (Ragusa) settled in Kučevo and lead was mined in its vicinity[60] (for all the settlements see map no. 1).

3.1. The village of **Drugovci** has vanished. According to G. Škrivanić, it is probably mentioned as Dragovci in 1467, in the first Ottoman census of the district of Braničevo[61].

51. Пурковић, *Попис села*, 109; Шкриванић, *Властелинство*, 127 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 395.
52. Пурковић, *Попис села*, 122; Шкриванић, *Властелинство*, 127 and 133.
53. Пурковић, *Попис села*, 134; Шкриванић, *Властелинство*, 127 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 395.
54. Пурковић, *Попис села*, 126; Шкриванић, *Властелинство*, 127 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 395.
55. Шкриванић, *Властелинство*, 127.
56. Пурковић, *Попис села*, 102; Шкриванић, *Властелинство*, 127 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 395.
57. Шкриванић, *Властелинство*, 127.
58. Шкриванић, *Властелинство*, 127 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 395.
59. Пурковић, *Попис села*, 92; Шкриванић, *Властелинство*, 127.
60. Шкриванић, *Властелинство*, 128 and 133.
61. Пурковић, *Попис села*, 91; Шкриванић, *Властелинство*, 128 and 133.

3.2. The village of **Vlasi Radivoevci** cannot be identified with a modern settlement or toponym[62].

3.3. The village of **Vlasi Košarna** cannot be identified with any modern settlement. However, according to G. Škrivanić, a village named Košarna is mentioned in a document which the Serbian ruler Lazar Hrebeljanović issued around 1379. This Košarna was located on Mount Homoljska to the south of Braničevo and was adjacent to Osanica, a village which has survived until present days without changing its name. In the aforementioned Ottoman census of 1467 Košarna is described as having 17 houses and a fishery, i.e. it must have been situated quite close to the Mlava River[63].

3.4. The abandoned village of **Junošino** cannot be identified with a modern settlement or toponym[64].

3.5. The abandoned settlement of **Mladovikja** is probably identical with the modern village of Milatovac on Mount Homoljska, about 7.5 km northwest of Žagubica. In the aforementioned Ottoman census of 1467 Milatovac is described as having 13 houses[65].

4. The villages of **Haljae** (**Халꙗе**), **Grŭlštica** (**Грьлщица**) and **Sasi** (**Саси**) were located in the district of **Nekudim** (**оу Некоудимскои власти,** l. 27-28). Nekudim is mentioned as *castrum Nicodem* in 1389, in a document of the Hungarian king Sigismund. During the 15th century it is frequently mentioned as a fortress and residence of the Serbian Despots, Stephen Lazarević and George Branković, and was an important administrative centre. According to M. Purković and G. Škrivanić, it was situated southwest of Smederevska Palanka, at the confluence of the rivers Kubršnica and Jasenica[66] (see map no. 4). In 2007 A. Krstić localized Nekudim close to the modern village of Pridvorica and identified it with some ruins near this village. After the Ottoman conquest Nekudim became the centre of a *nahiye*, but by 1476 it was already depopulated and had only 12 houses[67].

4.1. The village of **Haljae** cannot be identified with a modern settlement or toponym. However, based on our document, it must have been adjacent to the settlement of Cerovac (**оу Церовцоу**) which still exists to the southeast of Smederevska Palanka, on the left bank of the Jasenica River[68].

4.2. The village of **Grŭlštica** near **Lepenica**. During the 15th century Lepenica was the name of an administrative district (*župa*) which comprised the two banks of the Lepenica River. Grŭlštica is probably an ancient form of the name of the modern village of Gradac, which is situated on the west bank of Lepenica to the northeast of Kragujevac[69].

62. Пурковић, *Попис села*, 133; Шкриванић, *Властелинство*, 128 and 133.

63. Пурковић, *Попис села*, 106; Шкриванић, *Властелинство*, 128 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 395.

64. Пурковић, *Попис села*, 100; Шкриванић, *Властелинство*, 128 and 133.

65. Пурковић, *Попис села*, 117; Шкриванић, *Властелинство*, 128 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 395.

66. Пурковић, *Попис села*, 120-121; Шкриванић, *Властелинство*, 128-129 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 395.

67. А. Крстић, Град Некудим и некудимска власт, *Историјски часопис* 55 (2007), 99-111.

68. Пурковић, *Попис села*, 152 and 155; Шкриванић, *Властелинство*, 128 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 395.

69. Пурковић, *Попис села*, 83; Шкриванић, *Властелинство*, 129.

4.3. The village of **Sasi** cannot be identified with a modern settlement or toponym. However, it was located near Lepenica and its name indicates that it must have been a settlement of Saxons who were most probably miners[70].

5. The villages of **Belo Polje** (**Бѣло поле**), **Buhmenti** (**Бѹ̑хменти**) and **Drenova** (**Дренова**) were certainly situated in the vicinity of **Kruševac - прѣма крѹ̑шевцѹ̑** (l. 28, see maps nos. 5 and 6).

5.1. In 1940 M. Purković supported that the village of **Belo Polje** was still extant and was located southwest of Kruševac, in the vicinity of what is today the town of Brus. In 1973 and 2005 G. Škrivanić and M. Živojinović assumed that it was located on the north bank of the Zapadna (Western) Morava River between the modern villages of Bela Voda and Selište, i.e. about 10 to 12 km to the northwest of Kruševac[71].

5.2. The village of **Buhmenti** cannot be identified with a modern settlement or toponym[72].

5.3. The village of **Drenova** is most probably identical with the modern settlement of Velika Drenova which is situated north of the Zapadna Morava River about 16.5 km northwest of Kruševac[73].

6. The villages of **Trebinja** (**Трѣбиња**) and **Bŭdčiki** (**Бъдчики**) are said to have been located in the district of **Belasica** (**Бѣласица**). A village named Belasica still exists on the nothern slope of Mount Jastrebac about 17 km southeast of Kruševac (see map no. 5), but the settlements of Trebinja and Bŭdčiki have vanished without a trace[74].

7. The villages of **Obrovo** (**Ѡброво**), **Leskova** (**Лѣскова**), **Platovo** (**Платово**), **Jabučie** (**Ꙗбѹ̑чиѥ**) and the abandoned settlements of **Kovači** (**Ковачи**), **Leskovica** (**дрѹ̑гаа Лѣсковица**) and **Vražice** (**Вражиѥ**) were situated in the administrative district (*župa*) of **Upper Morava** (l. 28-29). This *župa* comprised the two banks of Zapadna (Western) Morava River, from Čačak in the west to Trstenik in the east[75] (for all the settlements see map no. 6).

7.1. The village of **Obrovo** is still extant. Its modern name is Obrvo and it is situated on the north bank of the Zapadna Morava River, about 11.5 km northwest of Kraljevo[76].

7.2. The village of **Platovo** cannot be identified with a modern settlement or toponym[77].

7.3. The village of **Jabučie** is still extant and is located to the east of Kragujevac[78].

7.4. The abandoned settlement of **Kovači** could be identified with a modern village of the same name which is situated to the southeast of Kraljevo, near the mediaeval

70. Пурковић, *Попис села*, 138; Шкриванић, *Властелинство*, 129.

71. Пурковић, *Попис села*, 61; Шкриванић, *Властелинство*, 129; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 395.

72. Пурковић, *Попис села*, 71; Шкриванић, *Властелинство*, 129.

73. Пурковић, *Попис села*, 90; Шкриванић, *Властелинство*, 129 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 395.

74. Пурковић, *Попис села*, 58 and 148; Шкриванић, *Властелинство*, 130 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 395.

75. Шкриванић, *Властелинство*, 130 and 133.

76. Пурковић, *Попис села*, 122; Шкриванић, *Властелинство*, 130 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 395.

77. Пурковић, *Попис села*, 127; Шкриванић, *Властелинство*, 130.

78. Пурковић, *Попис села*, 98; Шкриванић, *Властелинство*, 130.

mines of Plana[79].

7.5. According to M. Purković and G. Škrivanić, the abandoned settlement of **Leskovica** could be identified with a modern village of the same name which is located northwest of Alexandrovac and west of Kruševac[80].

7.6. The abandoned village of **Vražice** cannot be identified with an extant settlement or toponym[81].

8. The villages of **Belukja** (**Бѣлꙋкꙗ**), **Prodanovci** (**Продановци**), **Šumeli** (**Шꙋмели**), **Vlasi Voikovci** (**Власи Воиковци**), **Upper** and **Lower Vrakjevštica** (**Вракꙗевщица горнꙗа** and **Вракꙗевщица долнꙗа**), **Grahovac** (**Граховьць**), **Konjuša** (**Конюша**), **Brezova** (**Брѣзова**), and the two settlements called **Kamenica** (**село Каменица** and **село дрꙋга Каменица**) were situated in the district of **Rudnik** (l. 29-31), an important administrative and mining district of mediaeval Serbia. Rudnik was the centre of Radič's personal domain in which there was also a church estate labelled *metochion* (**ѡ Рꙋдникꙋ метохꙋ**). The name has remained unchanged through the centuries and today Rudnik is a village on the Jasenica River to the north of Gornji Milanovac and to the northwest of Kragujevac[82] (see map no. 4).

8.1. According to a traditional belief surviving in the region of Rudnik, the mediaeval settlement **Belukja**, whose name means "the white one" (today it is spelt Beluća), is identical which the modern village of Crnuća, whose name means exactly the opposite – "the black one". Today Crnuća consists of two settlements – Upper and Lower (Gornja and Dolnja) Crnuća, which are situated about 9.5 and 11.5 km south of Rudnik and around 6 km north of Gornji Milanovac. An inscription preserved in a church at the nearby village of Vrakjevštica makes it clear that Beluća was Radič's main residence[83]. We also know that on September 6, 1456, George Branković and his son Lazar donated Beluća to the metropolitan of Gračanica, Benedict[84].

8.2. The village of **Prodanovci** cannot be identified with a modern settlement or toponym[85].

8.3. The village of **Kamenica** is still extant about 15 km southeast of Rudnik and to the south of the village of Stragari[86].

8.4. The village of **Šumeli** still exists and its modern name is Šume. It is situated on the south bank of the Jasenica River southeast of Aranđelovac, southwest of Smederevska Palanka and east of the village of Topola[87].

8.5. The village of **Vlasi Voikovci** is still extant. Its modern name is Voikovci and it

79. Пурковић, *Попис села*, 103; Шкриванић, *Властелинство*, 130.

80. Пурковић, *Попис села*, 109-111; Шкриванић, *Властелинство*, 130.

81. Шкриванић, *Властелинство*, 130.

82. Шкриванић, *Властелинство*, 130-131. Cf. also Б. Марковић, *Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића. Превод и правноисторијска студија* (Споменик Српске Академије наука и уметности 126), Belgrade 1985.

83. Пурковић, *Попис села*, 61; Шкриванић, *Властелинство*, 130-131 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 395. See also our act no. 8.

84. Љ. Стојановић, *Стари српски хрисовуљи*, 5-6, no. 5.

85. Пурковић, *Попис села*, 132; Шкриванић, *Властелинство*, 131.

86. Пурковић, *Попис села*, 101; Шкриванић, *Властелинство*, 131 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 395.

87. Пурковић, *Попис села*, 160; Шкриванић, *Властелинство*, 131 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 395.

is located about 5 km northeast of Rudnik[88].

8.6. The villages of **Upper** and **Lower Vrakjevštica**. Today these two villages have merged into a single settlement – the modern village of Vraćevstica, which is located near the road leading from Gornji Milanovac to Kragujevac[89]. In 1429-1431 the *čelnik* Radič built at Vrakjevštica a church dedicated to St. George. Today this is the monastery of Vraćevštica to the southeast of Rudnik[90] (see our **Appendix IV**. *Slavic charter of the čelnik Radič preserved in the monastery of Vraćevšica in Serbia*).

8.7. According to G. Škrivanić, the village of **Grahovac** cannot be identified with a modern settlement or toponym[91], but we know that on September 6, 1456, Despot George Branković and his son Lazar delivered Grahovac to the metropolitan of Gračanica, Benedict[92]. M. Živojinović identifies Grahovac with the modern village of Krasojevci which is located about 8 km to the northwest of Vraćevštica[93].

8.8. The village of **Konjuša** is still extant about 6 km south of Vraćevstica[94]. In September 1456 Despot George Branković and his son Lazar donated it to the metropolitan of Gračanica, Benedict[95].

8.9. According to G. Škrivanić, the village of **Brezova** cannot be identified with a modern settlement or toponym[96]. However, M. Purković and M. Živojnović assume that it might have been identical with the modern village of Brestovac which is located about 14.5 km northeast of Rudnik and in the vicinity of Aranđelovac[97].

9. The villages of **Debrc** (**Трьгъ Дєврьць**), **Prhovo** (**Прьхѡво**), **Stadnici** (**Стадници**), **Bošnjaci** (**Бошняци**), **Trstenica** (**Трьстєница**), **Dobra Glava** (**Добрал Глава**), **Medoeva Rêka** (**Медоєва Рѣка**), **Ptičarie** (**Птичарїє**), **Batar** (**Бътьрь**), **Podlužie Vlukosalje** (**Подлѫ́жїє Влькосалє**), **Tišica** (**Тишица**), **Strelci** (**Стрелци**), **Zagreb** (**Загрєвь**), **Utištcu** (**Оутишцоу**), three settlements named **Štira** (**Штира**) and the abandoned villages of **Konatice** (**Конатицє**) and **Razloe** (**Разлоє**) were situated in the district of **Mačva** (**оу Мачвє**, l. 31-34), i.e. to the west of Belgrade. Mačva is a region to the south of the Sava and to the west of the Kolubara River. It comprises the territory among Mount Cer and the rivers Sava and Drina[98] (see maps nos. 2 and 3).

9.1. The village of **Debrc** is still extant about 22 km southeast of Šabac, on the south bank of the Sava[99]. Its name has remained unchanged through the centuries. It is described as a **трьгъ**, i.e. a constant market place. In mediaeval times such places were

88. Пурковић, *Попис села*, 74; Шкриванић, *Властелинство*, 131 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 395.

89. Пурковић, *Попис села*, 75; Шкриванић, *Властелинство*, 131 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 396.

90. М. Милојевић, *Наши манастири и калуђерство*, Belgrade 1881 (reprint 1997), 35; В. Петковић, *Преглед црквених споменика кроз повеснщу српског народа*, Belgrade 1950, 33 and 62; Т. Поповић, *Водич до манастира у Србији*, Belgrade 2008, 130-131.

91. Шкриванић, *Властелинство*, 131 and 133.

92. Стојановић, *Стари српски хрисовуљи*, 5-6, no. 5; Пурковић, *Попис села*, 61.

93. Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 396.

94. Пурковић, *Попис села*, 104; Шкриванић, *Властелинство*, 131 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 396.

95. Стојановић, *Стари српски хрисовуљи*, 5-6, no. 5.

96. Шкриванић, *Властелинство*, 131 and 133.

97. Пурковић, *Попис села*, 67; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 396.

98. М. Динић, *Археолошки споменици и налазишта. Западна Србија у среднем веку*, Belgrade 1952, 177.

99. Шкриванић, *Властелинство*, 131 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 396.

frequently protected and taxed directly by the kings of Serbia[100].

9.2. The village of **Prhovo** still exists on the south bank of the Sava River, southeast of Šabac and about 4.5 km northeast of Debrc. Its modern name is Provo and, according to M. Purković, it was first mentioned in 1381[101]. Today there is also a village called Prhovo at a certain distance to the north of the Sava River, between Šabac and Obrenovac. However, it is definitely outside Mačva and, what is more important, in the 15th century it was in a territory controlled by the king of Hungary.

9.3. The village of **Stadnici** has vanished, but it might have been identical with a settlement named Stadolin, which is mentioned in Ottoman documents of the years 1533, 1600-1604 and 1623-1624[102].

9.4. The village of **Bošnjaci** is, most probably, the modern settlement of Mali or Lesser (formerly also known as Donji, i.e. Lower) Bošnjak. It is situated about 15 km southwest of Debrc, in the vicinity of the village of Draginja which in the past was also known as Gornji (Upper) Bošnjak[103].

9.5. The village of **Trstenica** is still extant about 9.5 km southeast of Debrc and to the southwest of Obrenovac. Its name has not been changed trough the centuries[104].

9.6. The abandoned village of **Konatice** was evidently repopulated because it still exists about 6 km to the southeast of Obrenovac, between the villages Draževac and Stepojevac[105].

9.7. The village of **Dobra Glava** has vanished but its name is preserved as a toponym in the vicinity of Draževac, about 4.5 km southeast of Obrenovac[106].

9.8. The village of **Medoeva Reka** is, most probably, the modern village of Medoševac which is located about 6.5 km northeast of Lazarevac and southeast of Obrenovac[107].

9.9. The village of **Zagreb** has disappeared but its name is preserved as a toponym near the settlement of Veliki Borak to the southeast of Obrenovac[108].

9.10. The village of **Utištcu** cannot be identified with a modern settlement or toponym[109].

9.11. The three villages labelled **Štira** (first, second and third) have vanished, but they must have been situated southeast of the town of Loznica on the banks of the

100. See *Лексикон српског средњег века*, Belgrade 1999, 737-739.

101. Пурковић, *Попис села*, 132; Шкриванић, *Властелинство*, 131 and 133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 396.

102. Пурковић, *Попис села*, 143; А. Ханцић, *Шабац и његова околина у XVI веку*, Šabac 1970, 202-203; Шкриванић, *Властелинство*, 132-133.

103. Пурковић, *Попис села*, 65; Шкриванић, *Властелинство*, 132-133; Ханцић, *Шабац*, 201-202; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 396.

104. Пурковић, *Попис села*, 150; Шкриванић, *Властелинство*, 132-133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 396.

105. Пурковић, *Попис села*, 104; Шкриванић, *Властелинство*, 132-133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 396.

106. Пурковић, *Попис села*, 86; М. Костић, Насеља у околини Београда, *Зборник Географског института* 9, Belgrade 1962, 66; Шкриванић, *Властелинство*, 132-133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 396.

107. Пурковић, *Попис села*, 116; Шкриванић, *Властелинство*, 132-133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 396.

108. Пурковић, *Попис села*, 94; П. Петровић, Шумадиска Колубара, *Насеља* 31, Belgrade 1949, 36; Шкриванић, *Властелинство*, 132-133.

109. Шкриванић, *Властелинство*, 132-133.

Štira River which is a right tributary of the Drina[110].

9.12. The village of **Ptičarie** cannot be identified with any modern settlement but, according to G. Škrivanić, its name survives in the toponym Tičar Polje to the north-east of the town of Loznica and to the south of the confluence of the rivers Drina and Jadar. During the 16th century Ptičari was the name of an Ottoman administrative district (*nahiye*) located on the east bank of the Drina River[111].

9.13. The village of **Batar** still exists on the west bank of the Drina River, north of Loznica and about 7.5 km southwest of the village of Janja[112].

9.14. The village of **Podlužie Vlukosalje** cannot be identified with a modern settlement or toponym[113].

9.15. The village of **Tišica** is mentioned as a castle - *exceptis et penitus seclusis castro Thysnitza et pertinentiis eiusdem in tenutis Ozaz habitis* - in a document which the Hungarian King Sigismund issued in 1426[114]. Unfortunately, it cannot be identified with a modern settlement or toponym[115].

9.16-17. The village of **Strelci** and the abandoned village of **Razloe** cannot be positively identified[116].

Text:

† бл҃говолѥнїемь ѡ҆ц҃а, и и҆зволѥнїемь сн҃а, и съпоспѣше́нїемь ст҃го д҃ха, единици вь тр҃ици, и҆ тр҃ици вь е҆дини҃, ||[2] единоу волю, едино хотѣнїе, едино сьтво́ренїе, е҆дино бж҃тво, е҆дино цр҃тво безначе́лно, и не и҆́моуще̑ прѣмѣ||[3]нѥнїа, вьса̀ могоущїа, и въса сьтворша, ѿ небытїа вь бытїе, смѣ́рающа высокыѥ, и вьзно́сеща смѣренныѥ, ||[4] сего̀ е҆диного безначелнаго б҃а, г҃а госпо̑ствꙋющимь, и҆ ц҃ра цр҃твꙋющїи̑, ст҃їи и҆ бж҃твныи а҆пл҃ы и҆ оу҆чи||[5]тели вьселѥнсцїи проповѣдаше, и҆ семоу единомоу вѣ́ровати и҆ покланꙗти се наоу́чише. сего̀ и҆́же въ ||[6] тр҃ици славимаго б҃а, бы҃ призрѣ́нїе на смѣренїе моѥ, и҆ постави ме наслѣдника родителѥ̑ мои̑ г҃на срьблѥ̑. ||[7] тѣмже и҆ а҆́зь вь х҃а б҃а млт҃їю б҃жїею, бл҃гочт҃выи и҆ х҃олю́бивыи г҃нь срьблѥмь гюргь, и҆ сь б҃годарова́нны̑ми ||[8] с҃нови госпѡ̑ства ми, по дарованномоу ми ѿ влк҃ы мое́го х҃а сана же и҆ власти, и҆ сьдръжи́телю ми бы́вшоу дръжави ||[9] и҆ прѣстолоу госпѡ̑ства землѥ срьбскыѥ, поревновахь ꙗко́ же бл҃гочт҃їа и҆же прѣж҃е мене бывщїи̑ бл҃гочт҃выих ||[10] госпѡ̑дь срьбскыи̑, сице и добродѣтели тѣхь никако же ли́шень бы́ти. сего̀ ради пише̑ госпо̑ство ми ||[11] вь св҃ѣнїе вьсѣмь по прѣставлѥныи бл҃гочт҃ваго и҆ х҃олю́бивага и҆ самодрьжа́внаго г҃на и҆ роди́телꙗ моего ст҃о||[12]почи́вшаго де́спота сте́фана, пришь̑шоу ми вь б҃годарованноую ми землю̀ госпо̑ства срь́бска̑го, и҆ прѣемни||[12]коу ми бывшоу дрьжа́ви и҆ прѣстола е҆го, како прїиде пр҃ѣ госпо̑ство ми почтенїи и҆ вѣрныи властелинь го||[13]спѡ̑ства ми, великыи челникь ради́чь, и҆ вьспоменоу мольбнѣ госпо̑ствꙋ ми, за

110. Пурковић, *Попис села*, 160; Шкриванић, *Властелинство*, 132-133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 396.

111. Пурковић, *Попис села*, 133; Ханџић, *Шабац*, 183-186; Шкриванић, *Властелинство*, 132-133.

112. Пурковић, *Попис села*, 59; Шкриванић, *Властелинство*, 132-133; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 396.

113. Пурковић, *Попис села*, 129; Шкриванић, *Властелинство*, 133.

114. Cf. Мијатовић, *Деспот Ђурађ Бранковић*, I, 392-393.

115. Пурковић, *Попис села*, 147; Шкриванић, *Властелинство*, 133.

116. Пурковић, *Попис села*, 134 and 144; Шкриванић, *Властелинство*, 133.

села що ѐ дрьжаль за ст҃опочи||[14]вшаго г҃на и҆ роди́телꙗ ми деспота сте́фана, коꙗ соу сьда оу госпо̑ства ми роуцѣ, и҆ за села що моу е при́дало го||[15]спѡ̑ство ми, да моу ѡнази села е҆дна и҆ дроугаа запи́ше и҆ оу҆твр҃ьди̑ госпѡ̑ство ми оу҆ бащиноу нѥмоу и҆ нѥговѣ ||[16] дѣтце, и҆ по нѥго́вѣ сьмрьти на кога би ѡ҆нь насло́ниль. мы̑ же мл҃рдїемь движимыи, и҆ повелѣнїемь заповѣ||[17]ди во́дими, и҆ вѣры ради̑ того и поработанїа и҆ оусрьдїа е҆же кь госпо̑ствꙋ ми, въ тогашнѥе прилоучившеѥ се на̑ ||[18] врѣме, бл҃говоли госпѡ̑ство ми просимоѥ томоу и҆спльнити. и записа моу госпо̑ство ми тази села оу҆ вѣчноу̑ ба́||[19]щиноу, да си и҆ и҆маа челни̑кь ради̑ оу҆ свомь животꙋ, и҆ по своѡ̀и сьмрьти комоу що ꙋсхокѥ ѡ҆ста́вити, записавши оу҆ ||[20] свои дїатаѯ, и҆ли свѡ̑моу дѣтетоу, и҆ли комоу ѿ свои̑ сьро́дникь, и҆ли цр҃кви приложити, и҆ли оу҆ прикїю дати, и҆ли ||[21] заложи́ти, и҆ли продати, да ѐ волнь како соущо̑ своѡ̑ ба́щинѡ̑. и да мꙋ е то́зи тврьдо и҆ непоколѣбимо оу҆ животоу ||[22] госпо̑ства ми и҆ сн҃овь госпѡ̑ства ми, и҆ да моу се този не ѿтни́ми ни за е҆дно сьгрѣше́нїе кромѣ невѣ́ре. и гра̑ коупинныи ||[23] и҆ села пораи́скаа ѡ҆коло коупиннога, що мꙋ ѥ записа̑ оу҆ ба́щиноу г҃нь крааль жи́гмꙋнда, и҆ г҃нь и҆ роди́тел ми ст҃опочившїи ||[24] де́спо̑, да мꙋ ѥ то́зи тврьдо и непоколѣбимо госпо̑ством ми, и҆ с҃нови госпо̑ства ми. а село̑ имена сїа̀, ꙋ браничевꙋ село ||[25] то̑ловникь, село коуплиново, село ѡкло́пци, село раѡница, село пешчаница, се̑ кладорꙋбь, се̑ тꙋпшинци, село ||[26] дрꙋгаа пешчаница, се̑ репехе, се̑ кꙋрьꙗче, се̑ дꙋшни̑. и оу҆ кꙋчевꙋ се̑ дрꙋговци, се̑ власи радивоевци, се̑ власи кошарна, ||[27] и҆ ко̑ ни̑ две̑ селищи, и҆ селище миладовикꙗ, и҆ юношино, и҆ оу҆ некꙋдїм҄скои власти оу҆ церо́вцꙋ се̑ халꙗе, и҆ ꙋ҆ лепеници се̑ грь̑щиц̑, ||[28] се̑ саси. и прѣма крꙋшевцꙋ се̑ бѣло полѥ, се̑ бꙋхменти, се̑ дренова. и ко̑ беласице се̑ трѣбинꙗ, се̑ бь̑чики. и ꙋ горнои моравѣ се̑ ||[29] ѡбро̑, се̑ лѣсковаа, се̑ плато̑, се̑ ꙗбꙋчіе, и҆ три̑ селища пꙋста, кобачи и҆ дрꙋгаа лѣсковица <и҆ дрꙋгаа лѣсковїца> и҆ вражице. и ꙋ рꙋдникꙋ ||[30] метохꙋ се̑ бѣлꙋкꙗ̑, се̑ продановци, се̑ каменица, се̑ дрꙋга̑ каменица, се̑ шꙋмели, се̑ власи воиковци, и цр҃кве вракѥвщи̑ке що имаа ||[31] ꙋ҆ хрїсовꙋлю пе̑ се̑, вракѥвщица горнꙗа, се̑ вракѥвщица долнаа, се̑ гра́ховь̑, се̑ конюша, се̑ брѣзова. и оу҆ мачве трь̑ дебрь̑, и҆ панагю̑рь ѡ пра||[32]зникꙋ ст҃го панделеимона, и҆ село коѥ прилага̑ к трьгꙋ дебрьцꙋ прьхѡ̑, и҆ село стадници, се̑ бошнꙗци, се̑ трьстеница, и҆ селище пꙋсто ||[33] конатице, се̑ добраа гла̑, се̑ медоева рѣка, се̑ загребь с чи̑ га е дрьжаль влькославь владиловикь, села оу҆тищцоу, се̑ щира, се̑ дрга̑ ||[34] щира, се̑ третїа щира, се̑ птичарїе, се̑ бьтьрь, се̑ по̑лꙋжїе влькоса́лѥ, се̑ тишица, се̑ стре̑ци, и҆ селище разлое. сїа вьса̀ ||[35] вышеписаннаа, вѣрою и҆ повелѣнїемь потвр҃жа̑еть госпо̑ство ми, ꙗ҆ко да прѣбываю̑ твр҃ьда и҆ непрѣло́жна вь вса лѣта ||[36] живота госпѡ̑ства ми, и҆ с҃новь госпѡ̑ства ми, по прѣложе́нїю же мое́го живота, по повелѣ́нїю б҃жїю мл҃ю е҆го же бл҃го||[37]волить б҃ь моего прѣстола сьдрьжи́телю бы́ти, и҆ли с҃нꙋ госпѡ̑ства ми, и҆ли кого̀ ѿ сьродникь госпѡ̑ства ми, и҆ли ||[38] и҆ного кого̀, ꙗко да сьхра́нить сїа̀ вы́шеписаннаа и҆ пр̑ѣре̑ннаа мно̑ю, да боу̑ть твр҃ьда и҆ непоколѣбима, ꙗкоже ||[39] и҆ а҆зь прѣже̑ мене бы́вшїи̑ цр҃ь̑ и҆ господь̑ не потвори̑, ни поколѣба̑, нь паче потвр҃ьдихь. аще ли кто дрьзне̑ ||[40] завистїю дїаволѥю, сїа мно̑ю вы́ше писа́ннаа разори́ти и҆ поврѣдити, та́коваго да разорить г҃ь б҃ь зде̑ и҆ вь бꙋ̑ще̑ ||[41] вѣцѣ, и҆ да се ѿре̑ тѣла и҆ крьви хв҃е, и҆ да ѥ̑ причестникь іоу҆де и арїи, и҆ тѣмь иже рѣше, вьзми вьзми распни̑ крьвь ||[42] е҆го на на̑ и҆ на чедѣхь нашихь, и҆ вьмѣсто помощи да мꙋ ѥ сьпьрница прч҃таа вьсѐнепорочнаа влч̑ца б҃ца и҆ вьси̑ ст҃ыи ||[43] и҆же ѿ вѣка б҃ꙋ оу҆го́жь̑ши, а҆ми́нь. записа́ше се и҆ оу҆[твр] ьдише се сїа̀ вса̀ выше писаннаа въ лѣто ҂ѕц҃лз, ||[44] и҆ндиктїѡ́нь з҃.

Slavic charter no. 2

ACT OF THE DESPOT OF SERBIA, GEORGE BRANKOVIĆ, CONFIRMING A CHRYSOBULL WHICH THE GRAND *ČELNIK* RADIČ HAD RECEIVED FROM HIS PREDECESSOR STEPHEN LAZAREVIĆ

6938 (**1430**), *indiction* 8th

Type of the act: записаніе и оутвръжденіе (l. 35: записаше се и оутврьдише се).

Description: Two variants of the document are available.

Variant 1 (see pl. nos. 4-6). Original written on **parchment** with semi-uncial script and the normal for this type of script abbreviations. Dimensions 60 X 35 cm. No archival number. The ink is black. Several initial letters of sentences are written with red ink. A heavily damaged unreadable red wax seal with diameter 5.5 cm is attached with a silk cord (*merinthos*) to the lower margin of the document.

Variant 2: 19th century copy written on a sheet of **paper**. Dimensions 60 X 45.5 cm. The paper has been damaged by water and there are three large perforations in its right upper section.

Analysis:

Theological introduction (l. 1-11). The grand *čelnik* Radič had produced to the Despot George Branković a chrysobull issued by his predecessor requesting the new ruler to corroborate the properties described in it. Branković satisfies his request (l. 12-14). The estates confirmed as belonging to Radič are the following: 1. The Church of the Annunciation of the Virgin which Radič had built near the Grabovničica River. 2. The villages of Budilovino and Melentia in the district of Rasina. 3. The villages of Vrbnica and Sebečevac in the district of Kruševac. 4. The village of Donji Kožetin. 5. A house in the castle of Novo Brdo which was formerly owned by one Paul Petrobabić. Some of these estates are said to have already fallen in Turkish hands (l. 15-19), but all the properties are confirmed as eternally owned by the *čelnik* Radič. Nobody is allowed to confiscate any of them, unless Radič mutinies against his lord. Final confirmative clauses (l. 20-36).

Signatures (l. 37): Despot George, lord of the Serbs. The signature of George Branković has been written with red letters by a specialised scribe and belongs to the type known as *vjaz* or *Ligaturschrift*. The red ink of the signature has faded significantly.

Dating: 6938 (**1430**), *indiction* 8th. The date is written on l. 35-36: лѣто ҁ҃ц҃л҃и индїктїѡнъ и҃. There is no discrepancy between the year and the number of the *indiction*[117].

Mentioned documents: Chrysobull of late Despot Stephen Lazarević describing the properties of the grand *čelnik* Radič (l. 11).

Bibliography: See the bibliography of our act no. 1.

Editions: Стојановић, *Стари српски хрисовуљи*, 4-5, no. 3; Новаковић, *Закон-*

117. See Grumel, *La chronologie*, 262-263.

ски споменици, 334-337.

Prosopography:

1. For the *čelnik* **Radič** see the prosopography of act no. 1.

2. **Paul Petrobabić** (l. 18), who is said to have formerly owned a house at Novo Brdo, seems to be mentioned only in this document.

Topography:

The document refers to a church of the Annunciation of the Virgin situated near the **Grabovničica River** (**Грабовничица**), to the castle of **Novo Brdo** (**Ново Брьдо**), to the villages of **Budilovino** (**Боудиловино**) and **Melentia** (**Мелентїа**) in the district of **Rasina** (**Расина**), to the villages of **Vrbnica** (**Врьбница**) and **Sebečevac** (**Себечевць**) in the district (*vlast*) of **Kruševac** (**оу Кроушевьчкои власти**), and to the village of **Donji Kožetin** (**Кожетїино Долиѭ**) (l. 15-17, for all the settlements see maps nos. 5, 6 and 7).

1. As far as the church of the Annunciation of the Virgin near the **Grabovničica River** is concerned, G. Škrivanić identifies Grabovničica with the modern river Velika Grabovnica in the district of Rasina to the northwest of the town of Brus. He disagrees with the earlier opinion of M. Purković and V. Petković who localize Grabovničica to the east of the modern town of Gornji Milanovac, in a region where today there is a village named Grabovica and a rivulet called Grabovačka[118]. The identification proposed by Škrivanić seems more plausible.

2. The villages of **Budilovino** and **Melentia** are still extant near the Rasina River, about 12-13 km to the northwest of Brus[119].

3. The village of **Vrbnica** in the district (*vlast*) of **Kruševac** has successfully survived until present days without changing its name. Today it consists of two settlements, Velika (Greater) and Mala (Lesser) Vrbnica, which are situated about 11.5 and 12 km southwest of Kruševac, on the banks of the Pepeljuša River which is a south tributary of the Zapadna (Western) Morava River. In 1940 M. Purković identified Vrbnica with a village of the same name located in the district of Rasina to the northwest of what is today Aleksandrovac, but in 1973 G. Škrivanić rejected this identification as unsubstantiated[120]. As *vrba* is Serbian for willow, the toponym is quite common all over the Serbian lands.

3. The village of **Sebečevac** has not been renamed and still exists about 13.5 km southwest of Kruševac[121].

4. The village of **Donji Kožetin** could be identified with the northwestern section of the town of Aleksandrovac whose modern name is Kožetin[122].

5. The mediaeval fortress of **Novo Brdo** was situated in the district of Kosovo, 40 km east of Priština and about 30-35 km north of Gnjilane, i.e. at a significant distance

118. Пурковић, *Попис села*, 81; Петковић, *Преглед црквених споменика*, 72.

119. Пурковић, *Попис села*, 69 and 117; Шкриванић, *Властелинство*, 133-134; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 396; *Културна ризница Србије*, 436.

120. Пурковић, *Попис села*, 76; Шкриванић, *Властелинство*, 133-134; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 396.

121. Пурковић, *Попис села*, 139; Шкриванић, *Властелинство*, 133-134; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 396.

122. Пурковић, *Попис села*, 103; Шкриванић, *Властелинство*, 133-134; Živojinović, *Le grand čelnik*, 393 and 396.

to the south from all the other estates possessed by Radič. During the first half of the 15th century Novo Brdo was an important mining center producing approximately 6 tons of silver per year[123]. It was first taken by the Turks in 1441, restored to the Serbs in 1443 and finally reconquered by the Ottomans in 1455[124].

Text:

† мноⷪ҇ю ц҃рїе цⷭ҇твоуюⷮ҇ и҆ си́лныи вла́сти прѣдрь́жеⷮ҇, реⷱ҇ прѣмоу́дрїиⷨ҇ соломѡ́нѡⷨ҇ ц҃рь вѣкѡⷨ҇ вьседрьжи||[2]тель г҃ь. поне́же врѣме́нноѥ сї҆е цⷭ҇тво прїехѡⷨ҇ ѿ крѣ́пкї҆е того҆ роукы, и всебога́тїе бл҃гости, поⷣ҇||[3]баеⷮ҇ и҆ поⷣбїю того҆ по е҆ли́ко мѡ́щно роже́нномоу ѥⷭ҇ства поⷣби́ти се, ѿврьзающомоу рꙋкꙋ и҆ насы́ща||[4]ющоⷨ҇моу вьса́ко живо́тно бл҃говолѥ́нїа, ꙗ҆ко да не тьчї҆ю врѣме́нномꙋ семоу цⷭ҇твїю прѣ́етници боу||[5]демь, нь҆ и҆ вѣчномоу наслѣ́дници, ѿ е҆́же ѿсоу́дꙋ бл҃гооу҆строе́нїа вьвѣ́реннаго намь слоужбоначелїа. тѣ́мже ||[6] и҆ азь вь хⷭ҇а б҃а бл҃гочⷭ҇тивыи и҆ хⷭ҇олю́бивыи млⷭ҇тїю б҃жїею г҃нь срьблюмь де́споть гю́ргь и҆ сь бл҃гочⷭ҇тивою и҆ хⷭ҇олю́би||[7]вою гⷭ҇жею де́спотицею кѵ́ра ериною, и҆ сь б҃годарова́нныими сн҃овы госпѡⷣства ни подарованномоу ми ѿ ||[8] влкⷣы мое́го хⷭ҇а са́на же и҆ вла́сти, и҆ сьдрьжи́телю ми бы́вшоу госпоⷣства срь́бскыѥ землѥ҆, дрьжа́вы и҆ прѣстолꙋ, ||[9] поревноваⷯ҇ ꙗ҆ко́же бл҃гочь́стїа и҆́же прѣ́жеⷣ҇ мене бы́вшиⷯ҇ бл҃гочⷭ҇тивыиⷯ҇ господьⷨ҇ срь́бскыиⷯ҇, си́це и добродѣ||[10]тели тⷯ҇ѣ никако́же ли́шень бы́ти. сего҆ ради҆ пи́шеть госпѡⷣство ни вь свⷣѣнїе вьсⷨ҇ѣ, по прѣста́влѥ||[11]нїи бл҃гочⷭ҇ти́ваго и҆ хⷭ҇олю́биваго г҃на и҆ роди́телꙗ мое́го ст҃опочи́вшаго де́спота сте́фана, пришьдшꙋ ми ||[12] вь б҃годарова́нноу ми зе́млю госпѡⷣства срь́бскаго, и҆ прѣ́емникоу ми бы́вшоу дрьжа́вы и҆ прѣсто́ла е҆го҆, ||[13] како прїи́де прⷣѣ госпѡⷣство ни почте́нїи и҆ вѣ́рныи властели́нь госпоⷣства ни великыи че́лникь ради́чь, ||[14] и и҆́знесе хрїсо́воуль ст҃опочившаго г҃на и҆ роди́телꙗ мое́го де́спота сте́фана що ѥⷭ҇ томоузи записа́ль ||[15] цⷭ҇ковь бл҃говѣще́нїе прⷭ҇чтїе влⷣчце на́ше б҃це на рѣцѣ глѥмѣи гра́бовничица, що си ѥ сьзида́ль своимь ||[16] троудѡⷨ҇, и҆ село҇ боуди́ловиноу, и҆ село мелентїа на раси́нѣ, и҆ село врь́бницоу, и село себечевць оу҆ кроу́||[17]шевьчкои вла́сти, и҆ село кожетїино долнѥ, и коу́кю оу҆ градоу госпѡⷣства ни оу҆ но́вомь брьдꙋ що ѥ биⷧ҇а ||[18] па́вла пе́трьбабикꙗ. и вьспоменоу мольбнѣ госпѡⷣствꙋ ни да моу госпѡⷣство́ ни ѡно́зи потврьдїи. ||[19] мы҆ же млⷭ҇рдїемь движимїи и повелѣнїемь заповѣдїи во́димы, вѣ́ры ради҆ того и҆ слоужбы е҆́же кь го||[20]спѡⷣствоу ни вь то́гдашнѥѥ прилоучи́вшеѥ се наⷨ҇ врѣ́ме, бл҃говоли госпоⷣство ни про́симоѥ томꙋ и҆спль||[21]нити, а҆ще бл҃говолить б҃ь и҆ прⷭ҇чтаа б҃гомⷮ҇и и҆ пристоупїиⷮ҇ ѡна́зи землꙗ҆ коꙗ е ѿстоупи́ла оу҆ тꙋрске рꙋке, ||[22] ѡ҆́петь оу роуке госпѡⷣства ми и҆ сн҃овь госпоⷣства ми. тѣ́мже и҆ потврьжда́еть госпоⷣство ни хрїсо́вꙋль ||[23] ст҃опочи́вшаго г҃на и҆ роди́телꙗ ми де́спота сте́фана, цⷭ҇ко́вь бл҃говѣще́нїа прⷭ҇чтїе влⷣчце на́ше б҃це и҆ се́||[24]ла вышере́ннаа и҆ коу́кю оу҆ гра҆дꙋ оу҆ но́вомь брь́доу да си и҆́маа оу҆ вѣ́чноу ба́щинꙋ себѣ҆ до свога живота, ||[25] а҆ по свої҆́и сьмрь́ти на кога ѡ҆ста́вїи, и҆́ли на сьро́дника, и҆́ли и҆́нога кога, да моу госпѡⷣство ни не потво́||[26]рїи, како моу е записа́но и҆ оу҆таѯано оу҆ хрїсовꙋлю ст҃опочи́вшаго г҃на и҆ роди́телꙗ мое́го де́спота сте́фана ||[27] и҆ да моу се не ѿними́ⷨ҇ ни за е҆дно сьгрѣше́нїе кромѣ невѣ́ре докле ѥ҆ госпоⷣство ни срьблѥⷨ҇ господарь и҆ госпоⷣ||[28]ства ни с҃нове. молю҆ е҆го́же и҆зво́лить б҃ь

123. М. Динић, *За историју рударства у средњевековној Србији и Босни*, II, Belgrade 1962, 22, 48 and 72; Н. Радојчић, *Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића*, Belgrade 1962.

124. On Novo Brdo see М. Динић, Ново Брдо, *Старинар* 5-6 (Belgrade 1956), 247-294; И. Здравковић, Археолошко-конзерваторски радови на Новом Брду од 1952-1956. године, *Гласник Музеја Косова и Метохије* 1 (Приштина 1956), 329-342; *Културна ризница Србије*, 497-499.

по мнѣ̀ госпѡ̑дствовати и҆ намѣ́стникоу бы́ти прѣстолꙋ̀ ||[29] госпо̑дства ми, или сн҃оу госпо̑дства ми, или комоу ѿ сьродникь госпѡ̑дства ми, или и҆номоу комоу, сїе́ ||[30] моу не потво́реноу бы́ти, нь̀ па́че потврьжⷣеноу ꙗ҆ко́же и҆ а҆́зь не потвори̑ прѣ́жⷣе мене бывшїи̑ ц҃рь̑ и госпо̑дь̑ ||[31] срь́бскыи̑, нь̀ па́че потврьди́хь. аще ли кто̀ дрь́знеть сїа̀ разори́ти и҆́ли поврѣди́ти вы́ше писа́ннаа го||[32]спо̑дством ни, таковаго да разо́рить г҃ь вьсѐдрьжи́тель, и҆ вьмѣ́сто по́мощи, да моу ѥ съпь́рница прч҃таа ||[33] бг҃омт҃и и҆ вьсѐнепорѡ́чнаа влч҃ца, и҆ да ѥ҃ про́клеть ѿ си́лы чт҃наагѡ и҆ животворе́щаго кр҃та, и҆ ѿ ст҃їихъ ||[34] и҆ вьсѐхва́лныи̑ врьхо́вныи̑ в҃і а҆п҃ль̑, и҆ ѿ ти҃і ст҃ыи̑ и҆ бг҃оно́сныи̑ ѿц҃ь̑ и҆́же въ никѥ́и, и҆ ѿ всѣ̑ ст҃їи̑ и҆́же ||[35] ѿ вѣка б҃оу ꙋ҆годи́вшїи̑, амїнъ. записа́ше се и҆ оу҆тврьди́ше се сїа̀ вьса̀ вы́ше писа́ннаа въ лⷮѣ ҂ѕц҃ли, ||[36] и҆ндїктїѡ́н и҃.
||[37] † МИЛОСТЇ(Ю) БОЖЇ(ЄЮ) Г(ОСПОДИ)НЬ С(РЬБЛЮ)МЬ ДЄСПѠТЬ ГЮРГЬ

Slavic charter no. 3

ACT OF THE *ČELNIK* RADIČ GRANTING TO THE MONASTERY OF KASTAMONITOU A YEARLY SUBSIDY OF 20 *LITRAI* OF SILVER

6939 (September 1, **1430**, - August 31, **1431**), *indiction* 10th

Type of the act: писание (l. 1).

Description: Original written on **parchment** with semi-uncial script and the normal for this type of script abbreviations (see pl. nos. 7-8). Dimensions 48 X 37 cm. No archival number. There are two cross-shaped perforations along the folds in the upper section of the charter. The ink is brown and has faded significantly.

Analysis: The *hegoumenos* of Kastamonitou, Neophytos, visited the *čelnik* Radič and requested him to provide financial support for the restoration of his monastery (l. 1-11). Radič responded by granting to Kastamonitou an annual subsidy of 20 *litrai* of silver per year. For receiving this sum Kastamonitou must send every year a special delegation which is expected to arrive at Radič's residence around April 23. The 20 *litrai* of silver should be used for the purchase of wheat and other aliments (l. 12-18). After Radič's death instead of the subsidy the monastery must receive an annual income collected from seven of Radič's villages. The names of these villages are not specified. The donor also promises that after his death Kastamontiou will obtain half of his shares in the mines of Rudnik and Kamenica. The other half must be delivered to the monastery of St. George at Vračevštica (l. 19-26). Date.

Signatures: The act has neither a signature nor a seal.

Dating: September 1, 1430, - August 31, 1431 (**6939**), *indiction* 10th. The date is written on l. 27: лѣто ҂ѕцлѳ, индїктїѡнъ і҃. There is no discrepancy between the year and the number of the *indiction*[125].

Mentioned document: Chrysobull (господски хрисовꙋль, l. 20) issued in favour of Radič by his suzerain and describing the seven unnamed villages which the former bequeaths to Kastamonitou.

125. See Grumel, *La chronologie*, 262-263.

Bibliography: See the bibliography of our act no. 1.

Editions: Стојановић, *Стари српски хрисовуљи*, 34, no. 5; Новаковић, *Законски споменици*, 548-549; А. Соловјев, *Одабрани споменици српског права (од XII до краја XV века)*, Belgrade 1926, 200-201, no. 116.

Prosopography: For the *čelnik* **Radič** see the prosopography of our act no. 1.

Topography: On the villages of **Rudnik** and **Kamenica** and the monastery of **Vraćevštica** see entries no. 8.3 and 8.6 in the topographical comment of our act no. 1.

Text:

† въ и҆́ме ѡ҆́ц҃а и҆ сн҃а и҆ ст҃го д҃ха, да ю҆ⷭ҇ вь свѣ́нїе вьса́комоу прⷣѣ ко́га се ѿво́зи писа́нїе и҆знесе, ||[2] ıа҃а, че́лникь радиⷹ҇ пи́шоу сї́а, како прїиде к на́мь чⷭ҇тныи въ сщ҃еннои҆нѡ́кⷯо и҆гꙋмен ||[3] храма ст҃го а҆пⷭ҇ла и҆ прьвомⷹ҇нка и҆ а҆рхїдїа́кѡна сте́фана, кⷬ҇ь неѡ́фиⷮ҇, вь ѡ҆битѣли ||[4] ст҃ыѥ го́ры аѳѡ́на мѡ́настиꙋра рекомаго каста́мониⷮ, и҆ бесѣдова сь на́ми мо||[5]льбнѣ, да бисмо иⷨ҇ были помощници на вьзⷣвигноꙋ́тїе и ѡб[но]влѥнїе ст҃го ||[6] [... 15-20 ...]мь не прѣзрѣсмо, нь примисмо сь оу[... 8-10 ...]г҃о ||[7] [... 15-20 ...]о и крѣ́пимо ст҃їи мѡнастирь елико [.....] ||[8] [....]ан[....]ь мѣсто хтїтѡра, сь въсакыиⷨ҇ оу҆сръдїемь и҆ повинова́нїемь, ||[9] ка́ко ю҆ⷭ҇ ѡбычаи ст҃ыѥ гѡ́ры хтїтороу повиновати се, и҆ ка́ко сїе запи́саль и по||[10]винꙋль и҆гоумень и҆ всѐ бра́тство ст҃го мѡнастира того̀ оу҆ своⷨь записа́нїꙋ, ||[11] оу҆ то́мзи да прѣбыва́ю непрѣмѣнно ни́когда до́ндеⷤ҇ стоиⷮ ст҃їи мѡнастїр. ||[12] и є҆́ще оу҆та́ⷯꙁа ıа҃а, челникь радиⷹ҇ да да́вамь ст҃омꙋ мѡнастирꙋ на годище ||[13] два̀десети литрь сребра, що иⷨ҇ кю быти за хра̀нꙋ да си коупꙋю жи́то. и ||[14] за ѿвози да прихѡде всакоⷺ годище, ѡ҆ пра́зникоу ст҃го вели́комⷹ҇нка ||[15] хⷭ҇ва геѡⷬ҇гїа да си ѿно́зи оу҆зимаю. и ѿво́зи да ѥⷭ҇ непрѣмѣ́нно на всакѡⷺ ||[16] годїще, ѡ҆свѣнь и҆́нога що кю помагати и҆ крѣпити ст҃ыи монастиⷬ҇ ||[17] и҆ подви́зати є҆лика ми роука̀ пода́ваа, ѿвози да боу́де тврьдо и неко||[18]лѣбимо донде смь живь. по прѣшьстви же моѥ́мь є҆́же кь г҃оу да си ||[19] имаа ст҃ыи мѡнастирь ре́комїи кастамѡнитскыи ѿⷣ мои҆ⷯ сель се́ⷣмь ||[20] сель що соу запи́сана оу҆ госпѡⷣскомь хрїсѡвꙋлоу, въ мѣсто ѡнѣⷯзи два||[21]десети литрь, ѿнѣмзи да се помагаа ст҃ыи мѡнастирь, що дохо́дїи ||[22] ѿⷣ онехзи се́ⷣмь сель. и дѣлове що и҆мамь оу҆ рꙋдникоу, и҆ ко́ло що смь съ||[23]градиль оу҆ момь селоу оу ка́менице. и ѿⷣ дѣловь и ѿⷣ ко́ла полови́ноу да и҆||[24]маа ст҃ыи мѡнастирь кастамонитскыи що дохо́дїи, а҆ половина ||[25] да ю мѡнастироу ст҃го великомⷹ҇нка хⷭ҇ва геѡⷬ҇гїа на вракю́вщици. и ѿво́||[26]зи да сто́и межюⷣ ни́ми тврьдо и҆ непрѣмѣнно, до́ндеⷤ҇ стоѐ ѡ҆́ба монастїра ||[27] сїа̀ выше писа́ннаа запи́саше се въ лⷮ҇ѣ ҂ѕцлѳ, и҆ндїктїѡⷩ҇ г҃.

Slavic charter no. 4

ACT OF THE GRAND *ČELNIK* RADIČ DETERMINING HIS RIGHTS AS A NEW FOUNDER (*KTITOR*) OF KASTAMONITOU

May 22, 6941 (**1433**), *indiction* 11th

Type of the act: записание и оутвръждение (l. 56: записахѡм и оутврьдихѡм).

Description: Two variants of the document are available.

Variant 1 (see pl. nos. 9-11). Original written on **parchment** with semi-uncial script and the normal for this type of script abbreviations. Dimensions 57 X 49 cm. No archival number. The ink is dark brown. A small unreadable brown wax seal is attached directly to the parchment the middle of the lower margin.

Variant 2: 19th century copy written on a sheet of **paper**. Dimensions 56.5 X 43.5 cm. The paper has been damaged by water and there are several large perforations along the horizontal folds.

Analysis: Theological introduction (l. 1-6). Having restored and renovated the monastery of Kastamonitou, the grand *čelnik* Radič follows the advice of his spiritual father, the metropolitan of Arilje Mark, and issues the present charter which arranges the practical details in a case that he decides to become a monk in Kastamonitou. The document orders that the monastery should function as a cenobitic foundation, the *hegoumenos* should be elected by all the monks and should be supported by a council of six persons whose advices he must always take into consideration, the only exception being his exclusive competence on spiritual issues. The monks are not allowed to keep in their cells neither personal possessions nor money, unless this is explicitly permitted by the *hegoumenos* (l. 7-26). Radič had already donated to Kastamonitou silver liturgic vessels, incense burners (*kadilnice* and *katzia*), candlesticks, a Gospel with a metallic cover, books and liturgic garments for the priests. These objects cannot be sold, but if necessary they might be pawned for a certain period of time. The same is valid for the villages in the vicinity of the Serbian mining centers at Rudnik and Novo Brdo which Radič had donated to Kastamonitou. Radič promises to deliver to Kastamonitou 20 *litrai* of silver each year, on the feast day of St. George. He also donates 2 more *litrai* per year for the needs of the monastery's hospital. The monastery is obliged to accept Radič if he decides to become a monk, to obey his orders and to provide for him the necessary amenities. In this case Kastamonitou will keep on receiving the income from the villages donated by Radič, including the 2 *litrai* of silver for the hospital, but will cease receiving the 20 *litrai* provided by Radič in person (l. 26-40). The same arrangement is valid if Radič dies before becoming a monk in Kastamonitou. After Radič's death the monastery is obliged to accept his spiritual father, the metropolitan of Arilje Mark, and to alow his to act as a *hegoumenos* or general manager (*stroitel*, l. 41) until the end of his life. Kastamonitou is also obliged to accept and accommodate Radič's relatives and more specifically the sons of his brothers and sisters. If any of them proves to be wise enough, he should be promoted to the rank of an elder and supervisor of the monastery. If such a person denies to take part in the common affairs of the monastery he must, nevertheless, observe the cenobitic rules. The monastic congregation should also take care of all the guests of the monastery and accommodate them properly. After Radič's death the monks are obliged to serve a mass in his memory every Thursday (l. 41-51). Final confirmative clauses (l. 52-56). Date (l. 57).

Signatures: The act has no signature but only a small obliterated wax seal.

Dating: May 22, 6941 (**1433**), *indiction* 11th. The date is written on l. 57: **вь лѣто ҂ѕцм҃а маїа к҃в, индїктон а҃і.** There is no discrepancy between the year and the number

of the *indiction*[126].

Bibliography: See the bibliography of act no. 1.

Editions: Љ. Стојановић, *Стари српски хрисовуљи*, 34-36, no. 6; Новаковић, *Законски споменици*, 549-553 (without the theological introduction).

Remarks: The document is in reality a sort of a founder's *typikon* (in Slavic *ustav*) arranging the way in which the restored foundation was expected to function[127].

Prosopography: The metropolitan of Arilje, Mark (l. 15-16), seems to be mentioned only in this document[128].

Topography: The town of Arilje is situated southwest of Čačak and west of Kraljevo, about 15 km southeast of the town of Požega along the road leading to Ivanjica (see map no. 6). It is well-known because of the church of St. Achileios (*sveti* Ahilije) which was erected by the Serbian King Stephen Dragutin (1276-1282) and was decorated with outstanding murals in Paleologan style in 1296[129].

Text:

† г҃и възлюбиⷯ бл҃голѣпїе домꙋ твоего и мѣсто вьселюнїа славы твоѐ, реⷱ҇ бж҃твныи дв҃ь. ѿсоудꙋ бл҃женнѣишїи ѡни̇, и хⷭ҇олюбивїи мꙋ||[2]жїе вь древнїихь коупно, и̇ нн҃ѣшнїихь родовѣхь, сїа сьматрающе, и кь боудꙋщомꙋ блаженствоу прⷪ҇рочьскыими рꙋково||[3]дствꙋеми гл҃ы бжⷭ҇твные храмѝ, и̇ мл҃тьвные доми, б҃оу же и бж҃їимь на высотꙋ оукраси́вше вьзвⷣигоше оу̇срьдїе срⷣчно ||[4] топлотꙋ и̇ вѣрꙋ д҃шевноую, паче вьсакого злата и̇ камене чьстна сьвьнесьше, и̇ тѣхь памети сьпрѣбывати. нн҃ѣ же ||[5] вь бꙋдꙋщемь крѣпцѣ вѣровавше, и̇ вь ра́дости г҃а своего вьни́ти, съ влⷣкою сьвѣчновати по нелъжномоу ѡ̇бѣтованїю, ||[6] ꙗ̇ко слоугы соуще того̀ и̇ блази ра́би, и вѣрни строителю въвѣренаго комоужⷣо слоужбоначелїа. сего̀ ради̇ и̇ мы̏ бл҃го||[7]чьстиваго и̇ ст҃опочи́вшаго господі́на деспота стефана ра́би, и̑ по е̑говоу прѣставлюнїю, бл҃гочьстиваго и̑ хⷭ҇олюбиваⷢ ||[8] срьблюмь г҃на деспота гюрга такожⷣе ра́би и̑ послоушници. азь челникь великыи срьб'скыи радичь поревноваⷯ ꙗ̇коⷤ ||[9] бл҃гочⷭ҇тїа, и̏же прѣжⷣе нась бл҃гочⷭ҇тивыиⷯ ѡ̇нѣхь моужеи, си́це и̑ добродѣтели тѣⷯ никакоже ли́шень бы́ти, е̇лико по ||[10] си́лѣ моеи потрꙋдих се, и̑ сьзда́х мѡнасти̇рь и̏же вь ст҃ѣх горѣ, ст҃омꙋ и̇ сла́вномоу прьвомⷱ҇нкоу и̑ а̇рхїдїаконоу хв҃ꙋ а̇плⷭ҇ꙋ сте||[11]фанꙋ, на мѣстѣ гл҃юмѣмь кастамони́ть, и̑ и̏на ѡ̇бновиⷯ и̑ сьзидаⷯ разо́ренаа и̑ сьградихь и̑ оу̇твьрдихь вь томь ст҃омь ||[12] мѡнасти̇рꙋ, поне́же бѣше падшїи и вь запоустенїе пришьдыи. молим же се ст҃мꙋ и̑ сла́вномꙋ прьвомⷱ҇никоу, ꙗ̑коже вдо||[13]вїе дв̇е лептѣ, сице и сї̇е малою на́ше дароно́шенїе прию̇ти, и̇ вь врѣменнѣ и сїеи жизни сьхранити и̑ сьблюдати, и̇ кь ||[14] поль́зныиⷨ роу̇ковод'ствовати и вь боу̇доущїимь того̀ мл҃твами вѣчнаго ѡ̇ного и̑ прⷭ҇носꙋщнаго бл҃жен'ства наслѣдни||[15]кѡⷨ быти. тѣм'же сь сьвѣтоⷨ и̇ бл҃говолю́нїемь г҃на и̇ ѡ̇ц҃а ми дхⷪ҇вного прѣѡ̇сщ҃енаго митрѡⷫ҇лїта а̇хїл'скаго кѷⷬ ||[16] марка, оу̇стависмо си́цевыиⷨ ѡ̏бразомь да боу́де ѡ̏бщежи́тїе ꙋ ст҃омь мѡнасти̇рꙋ,

126. See Grumel, *La chronologie*, 262-263.

127. See В. Марковић, Ктитори, њихове дужности и права, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 5 (Belgrade 1925), 103 and 111. The content of this act has been summarized in Serbian by G. Škrivanić in Шкриванић, *Властелинство*, 136.

128. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић*, 204; М. Ивановић, *Властела државе српских деспота* (doctoral dissertation), Belgrade 2013, 216-217 and 373.

129. Cf. *Културна ризница Србије*, 406-407.

напрѣжде игоумень да се ста́выи и||[17]з мѡнастѝра, кога изберꙋ сьбо́рнѣ и̂ полю́бе вса бра́тїа ѡ҆бъ́ще, и҆ да се изби́раю ше́сть чл҃къ добрѣ сьбо́рникь кои се те ||[18] с игꙋменѡ сьвѣ́товати и̂ строити рабо́те мѡнастирьске ма́ле и голѣ́ме, и̂ и̂гоумень да не чинїи без ни сьвѣ́та ни ѥ́дн҃||[19]га посла ни ма́ла ни вели́ка кромѣ дх҃овныѥ ве́щи. та́кожде и҆ бра́тїа коꙗ се ѡ҆брѣтаю оу҆ ст҃омь мѡнастѝрꙋ, да прѣбы́ваю ||[20] оу҆ стра́хꙋ по за́повѣди б҃жїи, и҆ да не чине нищо ѡ̂ себѣ ни ма́ло ни вели́ко безь оу҆прошенї[а] ста́рѣѥга. и да ѥ҆ всеѡбще ||[21] ꙗ҆денїе и̂ питїе и̂ ѡ҆дежда, и̂ до ть[..]ый до игле и҆ до конца̀ ни́що да не и҆маа оу҆ кѥлїи оу҆ сво[ѡ]и без бл҃венїа ста́рѣега, тькмо ||[22] що моу ста́рѣи бл҃вїи то́зи да дрьжїи и҆ да и҆маа оу҆ кѥлїи оу҆ своѡ́и. и що би тко ѿ бра́тїе и҆спроси́ль и҆лѝ оу҆ сьро́дника и҆лѝ ꙋ҆ и҆но ||[23] кого̀, и҆лѝ свое си и҆манїе донесль, и҆лѝ и҆гоумень и҆лѝ тко ѿ бра́тїе ѡ҆брѣтающим се вь ст҃омь мѡнастѝрꙋ, да нѣ во́лнь дрь||[24]жати е҆днь динарь оу҆ себе, тькмо да доно́сїи пре и҆гоу́мена и пре сьбо́рнике, да що мꙋ ѡ҆ни бл҃вѣ и҆ подадꙋ то́зи да и҆маа. кто̀ ꙋсхо||[25]кѥ прѣбывати вь ст҃омь мѡнастѝрꙋ, такози да чинїи. кто ли бѝ хтѣль и҆мѣнїе свое дрьжати, а҆ да прѣбы́ваа оу҆ мѡнастѝрꙋ ||[26] та́ковїи да се не ѡ҆брѣте тоу́и, тькмо ꙋ҆ гости́нско и҆́ме да прѣнокюе, и҆ пакы̀ да си и҆зи́де коу́де хокѥ свои̑ иманїемь. и що сь ||[27] приложи ꙗ҆а челникь ради ст҃мѣ мѡнастѝрꙋ сьсꙋде сщ҃енне сре́брьне, кадилнице, кацїе, свѣщнике, блю́да, тетро̂еуле ѡ҆коване, ||[28] и̂ и҆́наа кни́жїа, ѡ҆дежде сщ҃енничьске хамоухе, и̂ и҆́не потрѣбе що се ѡ҆брѣтаю оу҆ ст҃омь мѡнастирꙋ, ѿ то́гази да нѣ во́лнь никто̀ ||[29] ни прода́ти ни заложи́ти, ни комѣ даровати, про́сто рекше ни изне́сти на дво́рь и҆ ст҃го мѡнастира, кро́мѣ а҆ко се бѝ слоу́чило съ||[30]тѣскнѥ́нїе и҆лѝ коꙗ̀ ноужда да се не имаю ни за́ що за и҆но задѣноути, оу҆ таковои врѣме да се заложе сьсоуди а҆ да се не прода́доу догде се ||[31] пакы̀ по́ врѣмени ѡ҆коупѣ. такожде и҆ се́ла коꙗ сь приложи, и҆ ца́ринꙋ и҆ делове по са́шки мѣ́стѣ, рекше оу҆ но́во брьдꙋ и̂ оу҆ рꙋдникꙋ ||[32] тѣмжде ѡ҆бразѡ да нѣ волнь нї и еднь пре́статель прода́ти, тъчїю а҆ко се ноужда слоучїи заложити до врѣмене догде се ѿкоупїи. ||[33] и докле смь живь ꙗ҆а че́лни ради, докле боу оу҆ мирскѡ прѣбыванїю, да да́вамь ст҃омꙋ мѡнастѝрꙋ кастамони́тскомѣ на всако го||[34]дище по двадесети лирь сребра ѡ҆ гю́гѥвѣ днѣ̀, оу҆ болницꙋ по двѣ литрѣ сре́бра за е҆ѯѡ болный. аще ли ми се слоучїи и҆ при||[35]доу вь ст҃оу го́рꙋ калогерѡ оу свои мѡнастѝрь кастамѡнитскы, и҆лѝ оу҆схокю бы́ти оу҆ ст҃омь мѡнастѝрꙋ, илѝ ꙋ шꙋме, илѝ индѣ ||[36] гдѐ, да ме ѥ дльжнь ст҃ыи мѡнастѝрь послоу́шати и҆ покои́ти сь вса́кый бл҃говолѥ́нїе, що бꙋде сь съвѣтѡ ѡ҆ц҃а игꙋмена и до́бры ||[37] чл҃къ, и̂ к томꙋ ѿ сѣль да сѝ оу҆зимаю дохѡ́къ, а҆ сребро̂ що ѥ давано да не ищꙋ. и ѡ се́лскый доходъкь да се даваа оу болницꙋ по двѣ лире ||[38] сребра донде сто́и ст҃ыи мѡнасти, да и҆мь е то́зи сребро за е҆ѯѡ. такожде и҆ дїаконїа да се даваа оу҆ болницꙋ що се ѡ҆брѣтаа ꙋ ст҃омь монастирꙋ ||[39] що кѥ доволно би́ти бо́лнїи како ꙋтаѯа пре́статель. аще ли ми се слꙋчи конць менѣ челникꙋ радичꙋ въ мирско прѣбыва́нїю, такожде да бꙋде ||[40] ѡ҆ селе и̂ ѡ҆ сребрꙋ ꙗ҆ко прѣжде рекохѡ. и по прѣшьствїю моемоу къда бл҃гово́ли б҃ь, а҆ко прїиде оу҆ ст҃ыи мѡнастѝрь дх҃овни мои прѣѡ҆сщ҃енныи ||[41] митрѡ́лїть а҆хи́скыи ку марко, въмѣсто мене ѡ҆́нь да бꙋде строитель оу҆ ст҃о мѡнастѝрꙋ догде е живь. такожде и̂ ѡ сьро́дницѣ мои, ре́кше ||[42] бра́танце и̂ сестри́чикѥ, а҆ко прїиде кто ѿ ни калогѥрѡ, да и ѥ дльнь ст҃ыи мѡнастѝрь прїими и҆ покои како то и̂ дрꙋгꙋ братїю монастїрскꙋ. ||[43] аще ли кто ѡ҆брѣщет се ѿ ни разꙋмичнь и҆ добрь строи́тель никокїрнь мѡнастѝроу, та́ковыи сь съвѣтѡ и҆ бл҃говолѥнїе бра́тьскы да по||[44]ста́влꙗет се ста́рѣи. аще ли та́ковыи не ѡ҆брѣщет се да прѣбывае сь бра́тїами ѡ҆бще и҆ дїаконїѡ. еще дльно ѥ

въспоменꙋти ꙋ ѡ҆бщ҃е ||[45] жи́тїꙋ. игꙋ́мень и҆ бра́тїа монастир҃скаа и҆ и҆нїи кои прихо́де го́стїе добри̑ чл҃ци и҆ и҆на̑ бра́тїа нигде́ да се дїаконїа не и҆зе́даа кро́мѣ тра́пезе. ||[46] и оу҆ болници и болный тьчїю кь҃ се прилоучїи нѣкои го́сть до́брь чл҃кь, да моу се ѡ҆не́се вино по трапезе оу҆ кѥлїю да м҃ се послоу́жїи колико ꙋре҃ ||[47] и҆гꙋ́мень. и кои годе се прилоучїи пришьдыи нѣкои до́брь чл҃кь и҆ли̑ калогерь и҆ли бѣльць всакога да е дльжнь с҃тыи мѡнасти҃ при̑мити ||[48] с почьстїю и҆ оу҆покоити и ѡ҆проводи҃ съ вса́кый потьщанїе и҆ бл҃говолѥ́нїе, за́ради ѥ тази наи҆прьваа по́чьсть и҆ по́лза бра́тїа живꙋщи҃ ||[49] въ с҃то мѡнасти̑рꙋ. и е҆́ще моли҃ и҆ миль се дѣѥ҃ ѡ҃цꙋ игꙋменꙋ и҆ ѡ҆ х҃ѣ братїамь живоущїи҃ вь с҃томь мѡнастирꙋ, и҆ ѡ҆брѣ́тающи҃ се ||[50] въ тога̑шнѥе врѣме. по прѣшьствїю моемь кь г҃оу да ми се по̑е бж҃твнаа лꙋ҃ргїа ꙋ всакы̑ че҃врьткь с ко́ливѡ и҆ приле́вкѡ, и҆ съ всакый ||[51] оу҆покоенїемь бра́тьскый, ꙗ҆ко же ми се сте ѡ҆беща́ли. мо́лимь и҆ миль се дѣ́емь ꙗ҆ко господе и бра́тїе ѡ҆ х҃ѣ, сїемꙋ на́шемоу писанїꙋ ||[52] не потворенꙋ быти, нъ паче потврьж҃енꙋ, е҆гоже бл҃говоли҃ б҃ь бы́ти строи́телю с҃томоу мѡнастирꙋ. аще ли̑ кто дръзнеть ||[53] на́шꙋ па́меть оу҆га́сити въ с҃томь мѡнасти̑рꙋ, и҆ самь себе грѣхь наслѣдовати, таковаго да разорить г҃ь б҃ь въсѐдрьжи́тель вьси̑ вѣкь ||[54] и҆ вь бꙋ́дꙋщїи, и҆ въместо по́мощи да моу е сьпьрница прч҃таа б҃гом҃ти и҆ с҃тыи пръвом҃нкь и҆ а҆рхїдїаконь х҃вь а҆пл҃ь сте́фань вь д҃нь ||[55] стра́шнаго и҆спита́нїа, и҆ да ѥ҃ причте́нь іоу́де и҆ арїи, и҆ тѣмь и҆́же рекоше вьзми̑ распни̑, крьвь е҆го на на҃ и҆ на чедѣхь на́шихь. ||[56] и сїа̀ выше пи́саннаа записа́хѡ҃ и҆ оу҆твръдихѡ҃ сь прѣѡ҆с҃щенный г҃номь и҆ д҃хѡ́вникѡ҃ митрѡ҃лїтѡ҃ а҆хилскый кꙋ҃ ма́ркѡ҃. ||[57] вь лѣто ҂ѕц҃ма маїа к҃в, и҆ндїкто а҃і.

APPENDIX

CHARTERS PERTAINING TO THE *ČELNIK* RADIČ PRESERVED IN OTHER ATHONITE ARCHIVES AND IN SERBIA

I. Slavic charter of the *čelnik* Radič kept in Vatopedi

THE *ČELNIK* RADIČ DONATES TO THE MONASTERY OF VATOPEDI THE VILLAGE OF BELO POLJE NEAR THE RIVER MORAVA IN CENTRAL SERBIA

6940 (**1432**), March 28

Type of the act: свѣдетелство (l. 1).

Description: Original written on **paper** with semi-uncial script and the normal for this type of script abbreviations. Dimensions 21 X 22.5 cm. No archival number.

Analysis: The *hegoumenos* of Vatopedi, Theophanes, visited the grand *čelnik* Radič who requested him to be accepted in his monastery as an *adelphatarios*, i.e. as a holder of an *adelphaton.* For this reason Radič donates to Vatopedi 100 golden ducats, the village of Belopolje near the Morava River and 8 *mŭtii* of vineyards situated at an unspecified location. In return he is given the permission to use Vatopedi's wharf for unloading and sheltering the ship of Kastamonitou. Date. The document has been issued in the castle of Nekudim.

Signatures (l.): The act has neither a signature nor a seal.

Dating: 6940 (**1432**), March 28. The date is written on l. 20: **въ лѣто ҂ѕц҃м м҃ца мартїа к҃и.**

Bibliography: See the bibliography of act no. 1.

Editions: Laskaris, *Vatopédi*, 181-182, no. 7.

Remarks: The *adelphaton* was a lifelong pension provided and guaranteed by a monastery[130], but it is absolutely clear that Radič was not directly interested in acquiring an *adelphaton* in Vatopedi. What he needed and obtained from the *hegoumenos* of Vatopedi, Theophanes, was the permission to use the port facilities of Vatopedi for the needs of Kastamonitou and mainly for sheltering its ship. Kastamonitou is situated at an altitude of about 300 m above the sea level in a hilly district around 2 km away from the south coast of the Holy Mountain. On the contrary, Vatopedi is built on the north coast of Athos. The distance between the two monasteries is approximately 7

130. Cf. М. Живојиновић, Аделфати у Византији и средњевековној Србији, *Зборник радова Византолошког института* 11 (1968), 241–270; *eadem*, Монашки аделфати на Светој Гори, *Зборник Филозофског факултета Университета у Београду* XII/ 1 (Belgrade 1974), 291–303; Ἰ. Κονιδάρης, *Νομικὴ θεώρηση τῶν μοναστηριακῶν τυπικῶν*, Athens 1984, 223–230; A. Laiou-Thomadakis, Economic Activities of Vatopedi in the Fourteenth Century, *Ἱερὰ Μονὴ Βατοπεδίου. Ἱστορία καὶ τέχνη*, Athens 1999, 66–72; C. Pavlikianov, *The Mediaeval Aristocracy on Mount Athos*, Sofia 2001, 148-149 and 189–197; K. Smyrlis, *La fortune des grands monastères byzantins (fi n du Xe – milieu du XIVe siècle*, Paris 2006, 138–145; C. Pavlikianov, *The Athonite Monastery of Vatopedi from 1462 to 1707. The Archive Evidence*, Sofia 2008, 62–64.

km. The arrangement described in our act, which would have been pointless if Kastamonitou was erected on the sea shore, was necessary for at least two reasons:

1. Because of the danger which every ship faces when circumnavigating the southern tip of Mount Athos[131].

2. Because of the widespread piracy, a phenomenon endemic to the northern Aegean Sea during the 14th and 15th century[132].

A similar transaction is known to have taken place in 1422 when the Athonite monastery of Alypiou allowed the Russian monastery of St. Panteleimon to use its wharf at Kaliagra on the north coast of Athos, because St. Panteleimon was built at a landlocked location about 2.5 km north of the south coast of the Athonine peninsula[133].

The term *mŭtĭ* (мьть) or *mŭtija* (мътїи, l. 16) is a Slavic unit of measurement of surface which corresponds to the Byzantine *modios* (μόδιος). In mediaeval Serbia it was used exclusively for measuring the surface of agricultural terrains and vineyards[134].

Prosopography:

1. For the čelnik Radič see the prosopography of act no. 1.

2. The *hegoumenos* of Vatopedi, Theophanes (l. 5), seems to be mentioned only in this document.

Topography: For the village of Belo Polje see entry 5.1 in the topographical comment of act no. 1 and map no. 5.

Text:

† понѥ́же сїа пи́шꙋ въ свѣтел҄ство въсѣмь, а҆́зь рабь и послꙋшни҃ ||2 г҃на ми деспота срьбскаго гюрга и гж҃е деспотице кѥра̀ ири́не и с҃но̀вь госпо-||3ства ихь, челникь великы радичь. нѣкогда прїи́доше цр҃каго ||4 монастира ѻ҆битѣли прѣч҃тыѥ б҃гом҃тре ватопед҄скыѥ чт҃нѣи́ши ||5 въ с҃щенноинокѡ ӥгоумень кꙋ҃ ѳеофа́нь, и мы҆ потрѣбова́смо ||6 чт҃ныѥ ѥ҆гѡ̀ с҃тынѥ да боудемо братїа монасти́рска ӥ адръфа-||7тарїе. и ѡ҆нӥ сь всакымь оу҆сръдїемь и любовїю приѥ́ше. и дадо-||8ше ни кѥлїе ꙋ с҃томь монастирꙋ ӥ а҆дрьфата и е҆́ще ӥ приста-||9нище кора́бꙋ с҃тго монастира кастамони́т҄скаго да се растова-||10рать ѿнде́зи кора̀бь ӥ ӥзвла́чить на сꙋхо. и мы҆ дадосмо б҃лве-||11нїе с҃томꙋ мона-||12стирꙋ сто҆ дꙋка́ть златы҆ ӥ прило́жисмо с҃то-||13моу монастирꙋ ѿ на́ши҆ селъ ба́щинскыхь, е҆дно се́ло бѣло-||14полѥ на̀ моравѣ сь всакымь оправданїемь ӥ доходци ||15 щ҃о е҆сть намь доходило, ӥ на дроугомь мѣстѣ ѿ нашега ||16 вино́града приложисмо

131. The best illustration of this danger is the destruction of Xerxes's fleet commanded by Mardonius in a storm off the coast of Athos in 492 B.C. (Herodotus, *Historiae*, VI.44 and VII.22). See also B. Isserlin - R. Jones - S. Papamarinopoulos - J. Uren, The Canal of Xerxes on the Mount Athos Peninsula: Preliminary Investigations in 1991-2, *The Annual of the British School at Athens* 89 (1994), 277-284.

132. On the piracy around Athos cf. M. Живојиновић, О нападима турака на Свету Гору на основом византијских извора, *Југословенски историјски часопис* 1-2 (Belgrade 1979), 5-19; C. Pavlikianov, Mount Athos and the Peril from the Sea, *Captain and Scholar. Papers in memory of Demetrios I. Polemis*, Andros (Greece) 2009, 215-226.

133. *Archives de l'Athos XII, Actes de Saint-Pantéléèmôn*, ed. P. Lemerle, G. Dagron, and S. Ćirković, Paris 1982, 129-133, act no. 19. Cf. also Živojinović, *Le grand čelnik*, 400.

134. See Ђ. Даничић, *Рјечник из књижевних старина српских*, II, Belgrade 1863 (reprint Graz 1962), 100-101. On the size of the Byzantine *modios* and its variations cf. E. Schilbach, *Byzantinische Metrologie*, Munich 1970, 56–73.

ѡсмь мътїи, да си и҆маю и се́ло ||[17] и҆ виноградь тврьдо и непоколѣбимо на въса́кꙋ во́лю свою̀ ||[18] и҆ да си ставеть калогера своига кои хо́щеть онѣмзи ѡбла́-||[19]дати и҆ дохо́дкы монасти́рскыѥ сьби́рати. и записаше҃ ||[20] сїа въ лѣто ҂ѕцм҃ м҃ца мартїа к҃и, ꙋ некꙋ́димꙋ.

II. Slavic charter of the Despot George Branković kept in Vatopedi

GEORGE BRANKOVIĆ CONFIRMS THE DONATION OF THE VILLAGE OF BELO POLJE IN CENTRAL SERBIA WHICH THE *ČELNIK* RADIČ HAD MADE TO VATOPEDI

Shortly after March 28, **1432**

Type of the act: хрисовꙋль (l. 36).

Description: Original written on **parchment** with semi-uncial script and the normal for this type of script abbreviations (see pl. nos. 12-15). Dimensions 48 X 33 cm. No archival number. The cross before the text, the capital letter **М** after it, and the initial capital letter **Т** on l. 7 are written with red ink. A red wax seal with diameter 9 cm is attached with a red silk cord (*merinthos*) to the lower margin of the document. Its inscription reads: † **ВЬ ХРІСТА Б(О)ГА ВЕРНИ И ХР(І)СТОЛЮБИВИ ГОСПОДИНЬ СРЬБЛЕМ И ПОДꙊНАВИꙊ ГЮРГЬ.**

Analysis: Theological introduction (l. 1-12). The *čelnik* Radič visited the Despot of Serbia, George Branković, and requested him to confirm a donation which he had made to the monastery of Vatopedi. Radič had bequeathed to this Athonite foundation the village of Belo Polje near the Morava River and 8 *mŭtii* of vineyards at an unspecified location. G. Branković satisfies Radič's request (l. 12-26). Final confirmative clauses (l. 26-36). Date (l. 36-37).

Signatures (l. 38): The signature of the Despot, George Branković, is written with red letters by a highly specialised scribe and belongs to the type known as *vjaz* or *Ligaturschrift*.

Notes on the rear:

1. Χρυσόβουλλος Γεωργίου Δεσπότου ||[2] ὁποῦ ἀφιέρωσεν ἕνα χωρίον ||[3] εἰς τὸ μέρος τοῦ Νύση καλού||[4]μενον Ἀσπρόπολιν πλησίον ||[5] εἰς τὴν Μωράβαν.

2. Ἀριθ(μός) 80.

Dating: 6940 (September 1, **1431** – August 1, **1432**), *indiction* 9th. The date is written on l. 36-37: **въ лѣто ҂ѕцм҃, и҆ндїктон і҃.** There is no discrepancy between the year and the number of the *indiction*[135].

Bibliography: See the bibliography of act no. 1.

Editions: Laskaris, *Vatopédi*, 182-183, no. 8.

Remarks: On the term *mŭtija* (l. 26) see our remarks on the first Slavic charter of Vatopedi.

Prosopography: For the čelnik Radič see the prosopography of act no. 1.

135. See Grumel, *La chronologie*, 262-263.

Topography: For the village of Belo Polje see entry 5.1 in the topographical comment of act no. 1 and map no. 5.

Text:

† мнѡю црїе цртвоуют҄ь, и силнїи власти прѣдрьжеть, ре прѣмдрый соломѡнѡ црь вѣкѡм ||[2] въседрьжитель гь, и поне врѣменное сїе цртво приюхѡм ѿ крѣпкыю того рꙋкы, и въ-||[3]се богатїе блгости, пѡбаеть и побїю того поелико мощно роженномꙋ естъ (sic!) ||[4] побити се, ѿврьзающомꙋ рꙋкꙋ, и насыщающомꙋ вьсако животно блговолю-||[5]нїа ꙗко да не тьчїю врѣменномоу семꙋ цртвїю прѣетници боуде, нь и вѣчном ||[6] наслѣдници, ѿ еже ѿсоудꙋ бговстренїа, въвѣреннаго намь слоужбоначелїа. ||[7] тѣмже и азь вь ха ба млтїю бжїею блговѣрныи и холюбивыи гподинь срьблѥм ||[8] и зетѣ деспоть гюргь, сь бгодарованныими снови гпства ми, подаровано-||[9]моу ми ѿ влкы моего ха сана же и власти, и сьдръжителю ми бывшꙋ дрьжа-||[10]ви и прѣстолоу гптва срьбскыю землю и зетскыю, поревновахь ꙗко же благо-||[11]чтїа иже прѣжде мене бывшїих блгочьстивый госпѡ срьбьскый, сице и до-||[12]бродѣтели тѣх никако же лишень быти. сего ради пишет гптво ми въ ||[13] свѣдѣнїе вьсѣмь, по прѣставлюнїи блгочьстиваго и хѡлюбиваго и са-||[14]модрьжавнаго гна и родителꙗ моего стопочившаго деспота стефана ||[15] пришьдшоу ми въ бгодарованнꙋю землю гптва срьбскаго, и прѣемникꙋ ми ||[16] бывшоу дрьжавы и прѣстола его, како прїиде прд гптво ми почтенїи ||[17] и вѣрныи властелинь гптва ми челникь великыи ради, и въспоменоу мѡ-||[18]льбнѣ гптвꙋ ми да си приложїи ѿ сель свойх си едно село стомꙋ мѡнастирꙋ ||[19] ватопедскомꙋ домꙋ прчтїе бгомтре, що мꙋ ю записало гптво ми за ню-||[20]говꙋ вѣрꙋ оу вѣчноу баштинꙋ. мы же млрдїемь движимыи, и повелѣ-||[21]нїемь заповѣдїи водимыи, вѣры рад того и слоужбы еже кь гпствꙋ ми, ||[22] благоволи гптво ми просимое томꙋ испльнити. тѣмже и потврьжда-||[23]еть гптво ми челникоу великомꙋ радичю, що ю приложил село стомоу ||[24] црквомꙋ мѡнастирꙋ домꙋ прчтыю бгомтре ватопедьскыю, глюмое ||[25] бѣлополю на моравѣ, съ всѣмь ѡправданїемь и синори села того, и ѿ сво-||[26]га виноград що е приложиль ѡсьмь мьтїи лозїа, тази да сꙋ тврьда и непо-||[27]колѣбима стомꙋ мѡнастирꙋ ватопедьскомꙋ, по прѣложени же моего ||[28] живота по повелѣнїю сьздателювꙋ, молю егоже аще благоволить бь ||[29] моего прѣстола сьдрьжителю быти, или снове гптва ми, или ѿ сьро-||[30]дникь гптва ми, или кого иного ѿ блгочьстивый, ꙗко да сьхранить ||[31] сїа прѣдреннаа, да боудуть тврьда и непоколѣбима, аще ли кто дрьзнет ||[32] завистїю дїаволею разарати что ѿ сихь вышеписанный таковыи ||[33] да ю проклеть ѿ га ба вьседрьжителꙗ, и ѿ прчтїе его бгомтере и ѿ ||[34] силы чтнаго и животворещаго крста, и ѿ всѣх стїих иже ѿ вѣка бꙋ оуго-||[35]ждьшїихь, и вьмѣсто помощи да мꙋ ѥсть сьпьрница прчтаа бгомти ||[36] на страшномь испитанїю. и писа се сїи хрїсовꙋль вь лѣто ꙁгцм, ||[37] индїкто, г.

||[38] † МИЛОС(Т)ЇЮ Б(О)ЖЇЕ(Ю) Г(ОСПОДИ)НЬ СР(Ь)БЛЕ(МЬ) ДЕСПѠТЬ ГЮРГЬ

Biblical quotation: l. 1: мнѡю царїе царствоують и силнїи власти прѣдрьжеть, рече прѣмꙋдрыимъ соломѡномъ царь = *Proverbs of Solomon* VIII.15: *By me kings reign, and princes decree justice*, in Church Slavonic: мною царїе царствꙋютъ, и сильнїи пишꙋтъ правдꙋ.

III. Slavic charter of the Despot George Branković kept in the monastery of St. Paul

GEORGE BRANKOVIĆ CONFIRMS THE DONATION OF THE VILLAGE OF GORNJA PEŠČANICA NEAR BRANIČEVO WHICH THE *ČELNIK* RADIČ HAD MADE TO THE MONASTERY OF ST. PAUL

[after July **1429**]

Type of the act: not specified in the text.

Archival number: 21 (1).

Description: Original written on **parchment** with semi-uncial script and the normal for this type of script abbreviations (see pl. nos. 16-19). Dimensions 26 X 44 cm. The cross before the text, the capital letter **П** after it, and the capital letters **Т** on l. 7 and **И** on l. 11 are written with red ink. An elliptical red wax seal with diameter 8-8.5 cm and printed surface 6.5-7 cm is attached with a silk cord (*merinthos*) to the lower margin of the document. Its inscription reads: † **Ѣ ХРІСТѪ Б(О)ГѪ БЛ(Ꙗ)ГОВѢРНИ И ХР(И) СТОЛЮБИВИ ГОСПОД(И)Н СРЬБЬЛѦМ И ПОДУНАВИЮ ГЮРЬГЪ.**

Analysis: Theological introduction (l. 1-10). The grand *čelnik* Radič visited the Despot of Serbia, George Branković, and requested him to confirm a donation which he had made to the monastery of St. Paul. Radič had bequeathed to this Athonite foundation the village of Gornja (Upper) Peščanica near Braničevo. G. Branković satisfies Radič's request (l. 10-21). Final confirmative clauses (l. 21-33).

Signatures (l. 34): The signature of the Despot, George Branković, is written with red letters by a highly specialised scribe and belongs to the type known as *vjaz* or *Ligaturschrift*.

Note on the rear: † ѵ бранічевѵ село песчанїца.

Dating: The act bears no date. D. Sindik dates it to 1430[136], while according to M. Živojinović the only certain thing is that it was promulgated after July 1429, when George Branković was promoted to the rank of despot[137].

Bibliography: G. Čremošnik, Studije za srednovekovnu diplomatiku i sigilografiju južnih Slovena, *Građa Akademije nauka Bosne i Hercegovine* 22, Sarajevo 1976, 140-141, pl. VII; Д. Синдик, Српске повеље у светогорском манастиру Светог Павла, *Мешовита грађа (Miscellanea)*, vol. 6 (*Историјски институт. Грађа*, vol. 17), Belgrade 1978, 195-196, act no. 7; [Ἀ.-Αἰ. Ταχιάος], *Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Ἱστορικὰ ἀρχεῖα. 15. Σλαβικὰ ἔγγραφα*, Thessalonica 1997, 557, no. 15.2. See also the bibliography of act no. 1.

Editions: Стојановић, *Стари српски хрисовуљи*, 5, no. 4; Новаковић, *Законски споменици*, 531-532.

Prosopography: For the *čelnik* Radič see the prosopography of act no. 1.

Topography: On the village of Gornja Peščanica see entry 2.5-6 in the topographi-

136. Д. Синдик, Српске повеље у светогорском манастиру Светог Павла, *Мешовита грађа (Miscellanea)*, vol. 6 (*Историјски институт. Грађа*, vol. 17), Belgrade 1978, 195.

137. Živojinović, *Le grand čelnik*, 389-390 (note 20) and 399 (note 73).

cal comment of act no. 1 and map no. 1.

Text:

† понеже вьса́комоу слове́сномоу̀ ѥ҃ствоу желателно ѥ҃ прибли́жити се б҃зѣ, и̓ ѿ т҃ꙋ ||2 ѐлико вьзможно ѡ҆сїавати се бж҃тьвныи҆ свѣтѿ, вѣрою, добродѣтелми, ||3 м҃лтынꙗми, ѐли́ка кь б҃жїю оу̓гоже́нїю вьзво́дѣ чл҃ка, и҆миже вьзмѡ́жно ѥ҃ ||4 полоучи́ти вѣчныи҆ бл҃гь наслаже́нїе, да не вса̀ ꙗже здѣ пльти ѡ҆ста́ви, ||5 нь вь вѣчнѿ житїи скро́вище себѐ състáвимь, ꙗко́же и̓ и пр҃ждѐ на҃ бывшїи ||6 ц҃рїе и҆ господа̀, ѡ҆ се҃ тьща́нїе и҆моу́ще и҆ з҃ѣ бл҃гочт҃но поживше, и тамо́-||7шнїи бл҃гь наслажда́ют се. тѣ́мже и̓ а҆зь вь х҃а б҃а бл҃говѣрныи и̓ хрїсто-||8любывыи г҃нь срьблѥ҃ деспѿ гюр҃, вьсесрч҃ное жела́нїе и̓ тьща́нїе ѡ҆ се҃ и̓-||9мѣю, е҆же црк҃вы бж҃тьвныѥ кр҃пи́ти и̓ по́чт҃ь и҆мь вьзава́ти, вь ||10 просщ҃е́нїе и̓ по́лзоу д҃ши своѥи, и҆ вь оу̓твьржде́нїе и̓ по́чт҃ь б҃годарова́н-||11ные дрьжа́ви госпо҃ства ми. и се҃ ради прїиде госпѡ҃ствоу ми по-||12чте́нныи и̓ вѣрныи властелинь г҃пва ми че́лны велйкыи ради, и вь-||13споменоу мольбнѣ госпо́ствоу ми, да си прило́жїи ѿ свои́хь сел҃ ||14 ѿ ва́шинскыи҆ що моу ѥ госпѡ҃ство ми записáли и҆ оу̓тврьдило пр҃же ||15 и̓ о҆д онѣхзи сел҃ ѐдно оу̓ браничевоу гѡ́рню пешча́ницоу ꙋ с҃тои гѡ́-||16рѣ с҃топа́влꙗнѡ. и бл҃говолїи госпо́ство ми проси́мое томоу и҆-||17спльнити. и тѿ рад̀и да́ваа зна́ти госпо́ство ми всакомоу̀ чл҃кь (sic!) ||18 вь св҃ѣнїе како бл҃гослови че́лникоу вели́комоу радичоу, да си о҆но́-||19зи село̀ выше ре́ченно пе҃ча́ницоу го́рню оу̓ браничевоу прило́жїи ||20 с҃топа́влꙗнѿ оу с҃тои го́р, сь всѣ́ми мегꙗми и҆ пра́винами ||21 села̀ тѿ, и̓ да га и҆ма́ю с҃топа́влꙗне вь вѣкы ни́кыи неѿе́млю-||22мо, оу̓ животоу̀ госпо́ства ми и҆ сн҃вь госпо́ства ми. и м҃лю ||23 ѐго́же бл҃гоизволи б҃ь по мнѣ̀ сьдрьжати госпѡ҃ство прѣсто́-||24ла моѥго, и҆ли ѿ сн҃вь госпѡ҃ства ми и҆ли ѿ сьрѡ҃никь, и҆ли̓ ||25 и҆нѿ кѿ любо ѿ бл҃гочт҃ивыи, сїемоу моѥмоу записа́нїю не по-||26творенноу быти нь паче потврьжде́нноу. аще ли ктѿ дрь-||27ражѣг (sic!) се завистїю дїаволѥю, сїе запи҃нїе госпо́ства ми раза-||28ра́ти, тако́ваго да разори и̓ порази г҃ь б҃ь и̓ пр҃чтаа б҃гом҃ти ||29 здѣ и̓ вь боудоу́щее вѣцѣ, и̓ да е҃ прокле ѿ силы чт҃[н]ааго и жи-||30вотворе́щааго крт҃а г҃нꙗ, и ѿ четыре ев҃листе, и ѿ в҃і ||31 врьховныи҆ а҆п҃ль, и ѿ седьдесе изьбранныи х҃вѣхь ꙋчени[кь] ||32 и̓ ѿ т҃ и҆ и҃і с҃тїи б҃гонѡсни ѿць никеи́скихь, и҆ ѿ всѣ ||33 с҃тїи и҆же ѿ вѣка б҃ꙋ оу̓го́жьшїи. а҆м[инь].

||34 † МИЛО(С)ТЇЮ Б(О)ЖЇ(Є)Ю Г(ОСПОДИ)НЬ СР(Ь)БЛЄ(МЬ) ДЄСПѠТЬ ГЮРГЬ

IV. Slavic charter of the *čelnik* Radič preserved in the monastery of Vraćevšica in Serbia

ACT OF DONATION ISSUED BY THE *ČELNIK* RADIČ FOR THE MONASTERY OF ST. GEORGE WHICH HE HAD BUILT IN THE VILLAGE OF VRAĆEVŠTICA NEAR RUDNIK IN CENTRAL SERBIA

6939 (September 1, **1430 –** August 1, **1431**), *indiction* 9th

Type of the act: not specified in the text.
Description: The text of charter was preserved, at least until 1867, as an inscription

painted on a pillar inside the church of St. George at Vraćevštica which Radič constructed in 1431. The document was depicted in 1737 by a painter named Andrew Andreović, whose additional note explicitly states that he had copied this text from "an ancient chrysobull"[138].

Analysis: The grand *čelnik* Radič donates to the church of St. George, which he had built a litlle bit earlier, the villages of Gornja (Upper) and Donja (Lower) Vraćevštica, Krasovac, Konjuša, Osjaci, Brestovo and Kukavlje. He also delivers to this church half of his shares in the village of Kamenica, the other half being already transferred to a monastery called Kastunski. After Radič's death the church of St. George should also receive the village of Beluća and half of the villages around Obrovo in the district of Morava. The other half of these villages sould be delivered to a church dedicated to the Annunciation of the Virgin.

Notes:

1. Note at the end of the text painted in 1737: приведе сѣ сеи ѿ стараго {х}рꙋсоволѣ повеленїемь прѣѡсвещенаго патриарха срьбскаго кир Арсениа вь лѣто [....] мц҃а генвара к҃. пописа вьса црква благословенїемь господина епископа доситеѧ николаевикѧ валѣвскога трꙋдомь и иждивенїемь игꙋмена еромонаха михаила 1737 лѣто.

2. Note painted in 1737 on another pillar in the church: изволенїемь ѡца и са поспешенїемь сина и савршенїемь ст҃аго дꙋха пописа се ст҃аꙗ и божеставна црковь зовемь вракевьщица храмь ст҃аго и славнаго великомꙋченика и победоносца х҃ва геѡргїа ва врѣмѣ ц҃сара карола шестаго прї блаженеишемꙋ патриархꙋ арсению їѡанновїчꙋ трдомь иждивениемь игꙋмена ѥрмонаха михаила. понови и саписа васꙋ црков са братїам мц҃а авгꙋста к҃и вь лѣт(о) аѱлз. андре зографь андреовичь.

Dating: 6939 (September 1, **1430 –** August 1, **1431**), *indiction* 9th. The date is written at the end of the text: лѣто ҂ѕц҃лѳ, индиктиона ѳ҃. There is no discrepancy between the year and the number of the *indiction*[139].

Mentioned document: Act of the Despot George Branković confirming the properties of the *čelnik* Radič (що мꙋ господинь гюраги деспоть записаль ꙋ бащинꙋ, l. 9-10). This must be our act no. 1, which describes all the estates mentioned in the present document.

Bibliography: M. Živojinović, Le grand čelnik Radič, *Κλητόριον in memory of Nikos Oikonomides*, Athens-Thessalonica 2005, 393-394. See also the bibliography of our act no. 1.

Editions: M. Милићевић, Манастири у Србији, *Гласник Српског ученог друштва* 21, Belgrade 1867, 31-33.

Remarks: The date of Radič's death is unknown, but by 1456 his domain, whose centre were the villages of Vraćevstica, Rudnik, Beluća and Kamenica, was evidently disintegrating because in September 1456 the Despot George Branković and his son Lazar donated one of the two villages known as Vraćevstica (село дрꙋга Вракѥвщица) to the metropolitan of Gračanica Benedict[140].

Prosopography: **Branko Miladinović** (l. 6) who ceded to Radič the settlement of

138. Милићевић, *Манастири у Србији*, 31-32.
139. See Grumel, *La chronologie*, 262-263.
140. Стојановић, *Стари српски хрисовуљи*, 5-6, no. 5.

Osjaci in exchange for other property seems to be mentioned only in this document[141].

Topography:

1. For the villages of **Beluća** (Белꙋча, l. 11) and **Kamenica** (Каменица, l. 7) see entries 8.1 and 8.3 in the topographical comment of our act no. 1 and map no. 4.
2. For the villages of **Vraćevštica** (Вракевщица горнꙗ и Вракевщица долнꙗ, l. 4-5), **Krasovac** (Красоваць, l. 5) and **Konjuša** (Конюша, l. 5) see *ibidem*, entries 8.6, 8.7, 8.8 and map no. 4.
3. For the village of **Brestovo** (Брестово, l. 6) see *ibidem*, entry 8.9 and map no. 4.
4. For the village of **Obrovo** (Оброво, l. 12) in the district along the Morava River see *ibidem*, entry 7.1 (cf. also map no. 6).
5. According to M. Milićević, the place name **Kukavlje** (Кꙋкавлѥ, l. 6) could have also been read as Kukja Vlkanska (Кꙋкю Вьлканскꙋ). However, this alternative reading does not help us at all, for none of the two names can be identified with a modern settlement or toponym. The only certain thing is that was located very close to Rudnik (кодь рꙋдника, l. 6) and had a pub (с пивницомь, l. 7) which probably provided a considerable income[142].
7. The monastery called **Kastunski** (манастирь Кастꙋнски, l. 8) is undoubtedly the monastery of Kastamonitou.
8. Based on the text, the minor settlement of **Osjaci** (саселакь Осѧцї, l. 5) was situated on the Vraćevštica River and was ceded to Radič by a certain Branko Miladinović in exchange for other property. However, on September 6, 1456, the Despot George Branković and his son Lazar donated it to the metropolitan of Gračanica, Benedict[143]. The settlement has vanished but, according to M. Purković and G. Škrivanić, Osjački Potok (i.e. the Osjaci Creek) is presently the name of the Vraćevštica River between its source in the mountain above Rudnik and the village of Vraćevštica[144] (see map no. 4).
9. The church of the **Annunciation** (частноє Благовещенїє, l. 13-14) is most probably the church of the Annunciation of the Virgin which Radič constructed near the Grabovničica River in the district of Rasina, i.e to the northwest of the modern town of Brus (see entry 1 in the topographical comment of our act no. 2 and map no. 6).

Text based on the edition of M. Milićević published in 1867:

вь дни благочастиваго и христолюбиваго деспота србски зем[....] гѡрга велики ч҃лникь радичь [.....]повїкь, изволен(їемь) ѿца и поспешенїемь [.....] с҃таго [.....] вь име с҃таго [.....] победо[носца] (ге)ѡргїа [.....] ꙗже [...] ел(и)ко емꙋ вьзможно бисть приложи с҃томꙋ храмꙋ ѿ своихь сель село вракевщицꙋ горню и село вракевщицоу долню и село красоваць, конюшꙋ и саселакь осѧцї на рецї вракевщици что замени ꙋ бранка миладиновича ї кодь рꙋдника село брестово и кодь рꙋдника село кꙋкавлѥ с пивницомь и бащинами, и ѿ доловь и ѿ пола що е оу каменице ꙋчинѣно половина, половина манастирꙋ кастꙋнскомꙋ. и еще приложи велики ченикь радичь с҃томꙋ храмꙋ

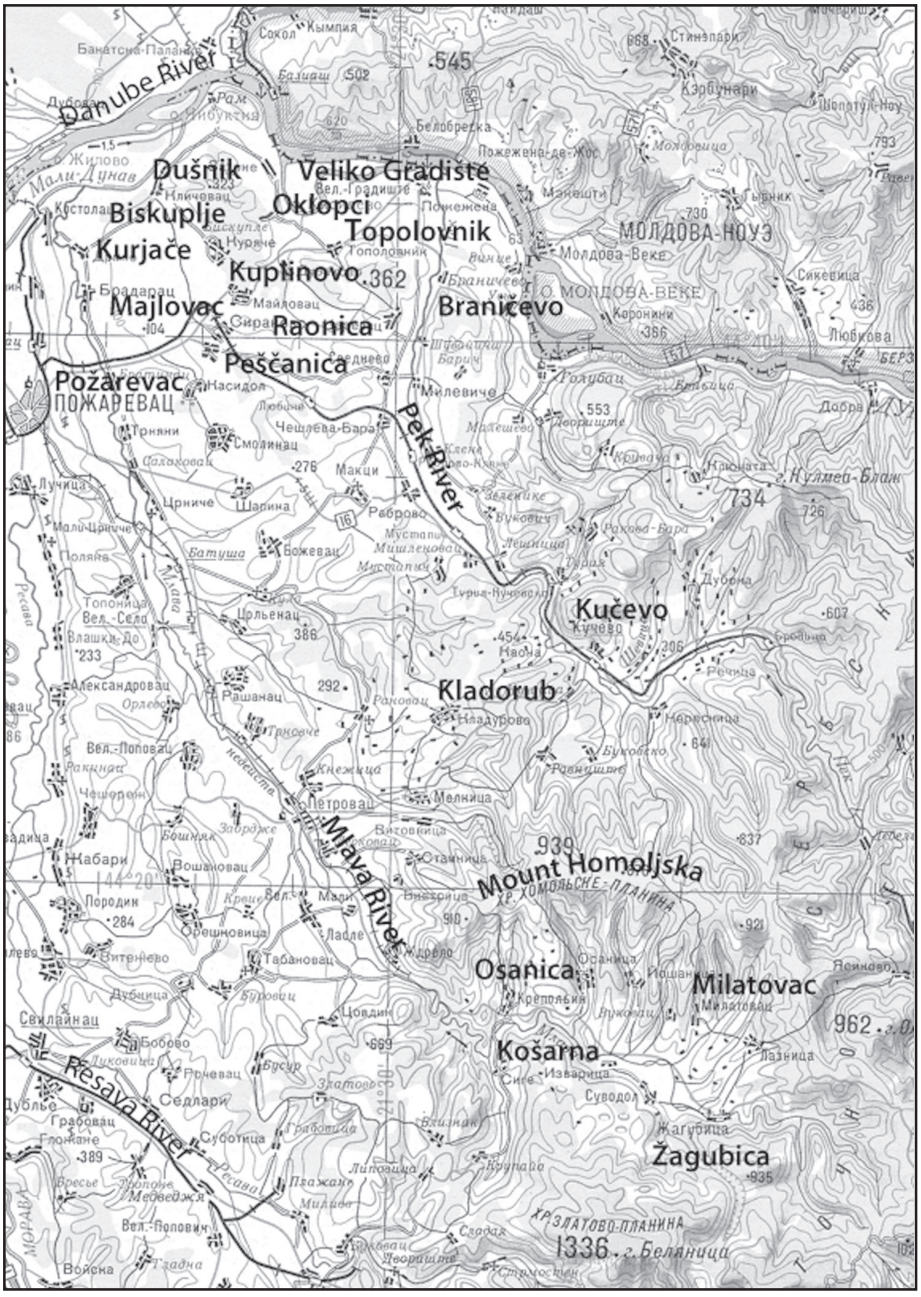
141. Cf. Ивановић, *Властела државе српских деспота*, 215, 298, 351 and 355.
142. Милићевић, *Манастири у Србији*, 31-32.
143. Стојановић, *Стари српски хрисовуљи*, 5-6, no. 5.
144. Пурковић, *Попис села*, 124; Шкриванић, *Властелинство*, 133 and 135.

великомꙋчеика христова геѡргїа ѿ своихь сель що мꙋ господинь гюраги деспоть за(пи)саль ꙋ бащинꙋ кадь мꙋ се смрть сьлꙋчї по повеленїю б҃жїю по неговѣ смрти село белꙋчꙋ з дворомь и с вїноградомь и сь всѣмь що се к немꙋ предрьжи, на мораве половина ѡбровскихь сель що се кь обровꙋ предрьжи, половина частномꙋ благовещенїю, кто се обретае ꙋ немь да е҆ о немь окрмлѧ и помага. и ѿ именїѧ како есть писано ꙋ дїатезꙋ и сицевимь образомь ꙋтеѯа велики челникь радичь да прѣбїваеть братиа ꙋ с҃томꙋ ма҃тїрꙋ колико ихь с еобретаю да пребиваю обще дондеже стоить с҃ти манастирь и да не бꙋдеть междꙋ имь ничтоже разлꙋчено до танкихь вѣщи, до игле и до конца, и да ставеть междꙋ собомь стареега кое вси соборнѣ изволе. аще ли кто дрьзнеть сіе више писанїе разорити или ѿ начелствꙋемихь или ѿ сароднихь моих да мꙋ есть вь мѣсто помощи с҃ты веиликомꙋч҃нїкь х҃рвь геѡргїе сꙋпарникь на страшнемь испитанию х҃вмꙋ, молю же се с҃томꙋ великомꙋченикь геѡргїе да ми боуде млстивь и помощникь вь д҃нь старшнаго испитанїа предь великимь царꙋ всехь да избавлю се его ради вѣчнаго м҃ченїа. пописа же и саврьши и ꙋкраси сы с҃ты божествени храм велики чѣлникь радичь вь имѣ с҃таго и славнаго великомученика х҃рва геѡргїа вь лѣто ҂ѕц҃лѳ, индиктиона ѳ҃.

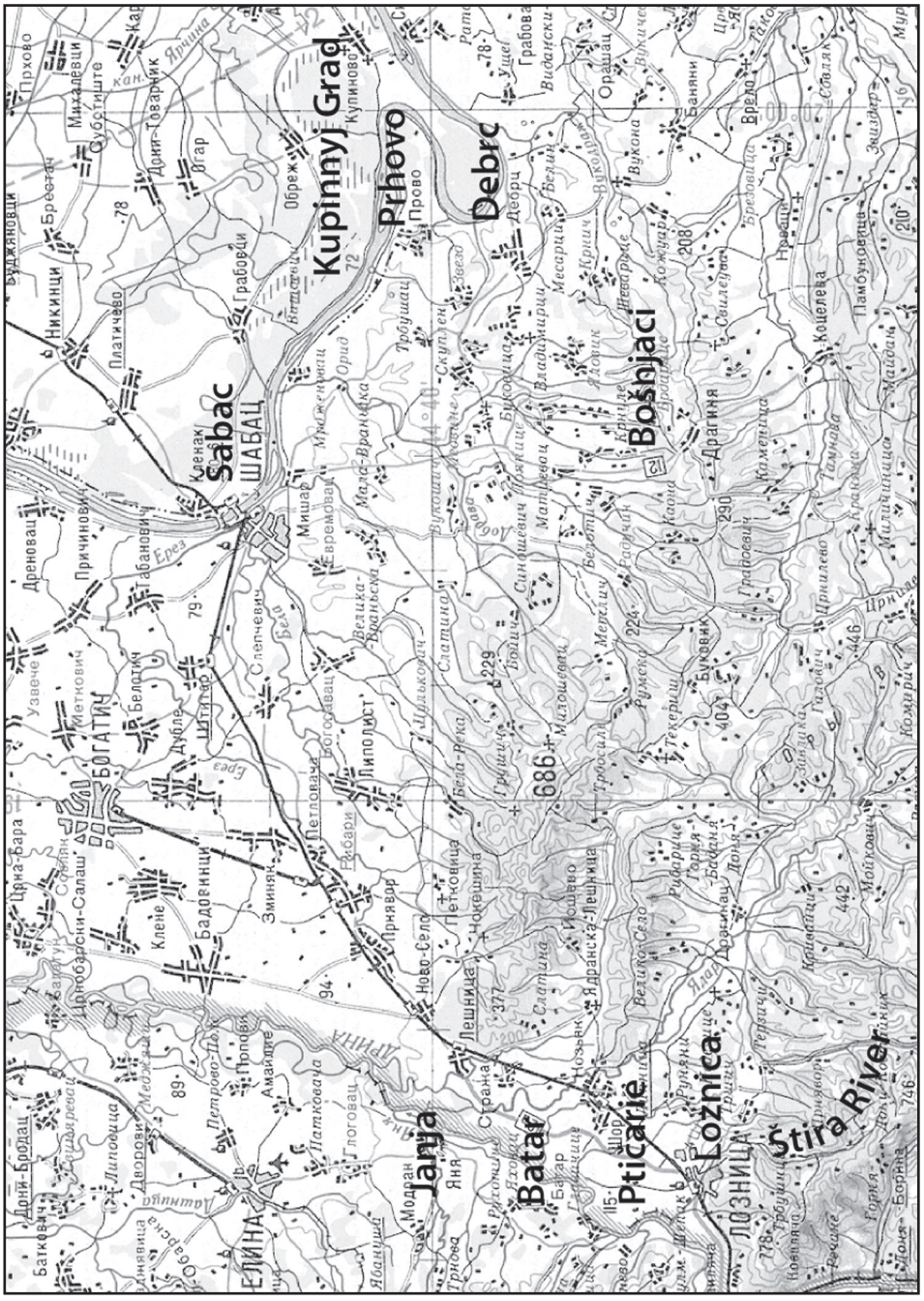
CONCLUSIONS

The late mediaeval Slavic archives of Kastamonitou consist of only four Serbian charters. They are all connected with the grand *čelnik* Radič who possessed 67 villages scattered at 8 main locations - around Braničevo, Kučevo, Nekudim, Kruševac and Rudnik, along the Upper Morava River, in the district of Mačva, and in the territory to the north of the Sava River, which was controlled by the Hungarian King Sigismund. Radič donated one village, Belo Polje near Kruševac, to the Athonite monastery of Vatopedi, and another one, Gorna Peščanica, to the Athonite monastery of St. Paul. He provided a yearly subsidy of 22 *litrai* of silver for the monastery of Kastamonitou and entitled it to receive an annual income from 7 of his villages. Radič also divided his shares in the mining enterprises at the villages of Rudnik and Kamenica in two equal parts – one for Kastamonitou and one for the monastery of St. George which he had built at Vraćevštica. He ordered Kastamonitou to accept and accomodate all his kin including his spiritual father, the metropolitan of Arilje Mark. This activity of the eminent Serbian military commander was mostly due to the fact it that his estates were gradually passing under Ottoman control.

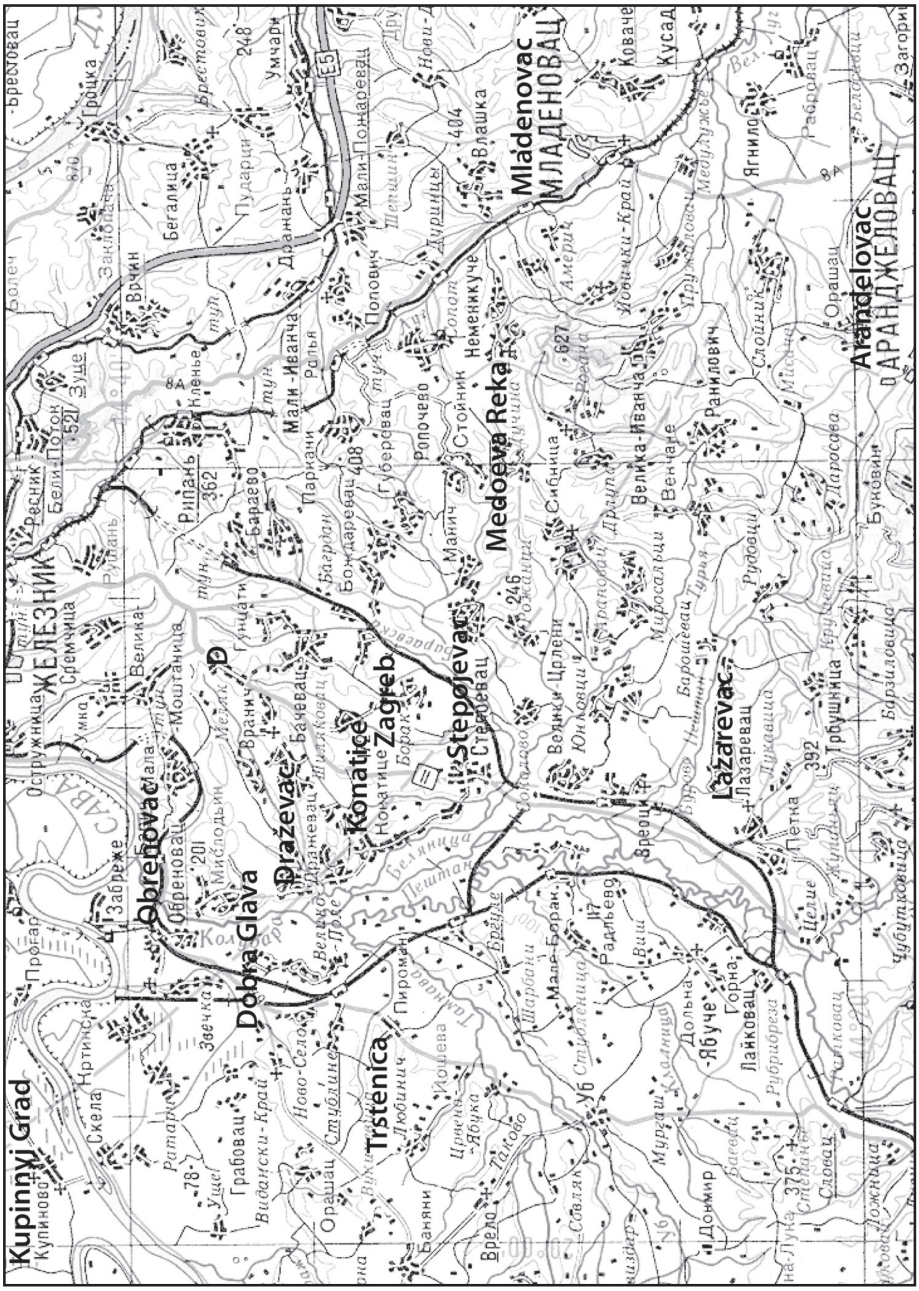
Map no. 1. Pozarevac, Braničevo, Veliko Gradište.



Map no. 2. Šabac, Kupinnyj Grad, Loznica.

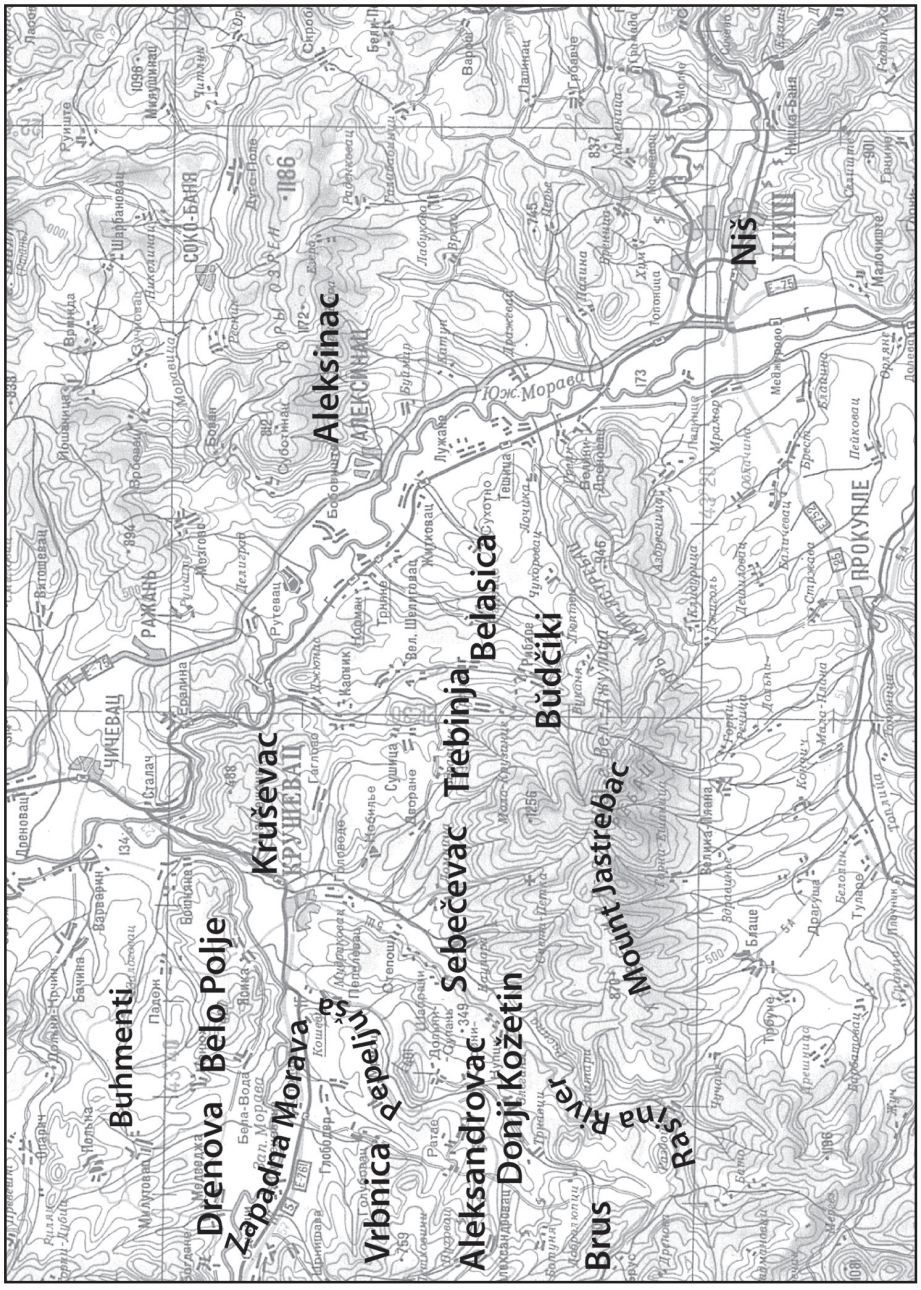


Map no. 3. Obrenovac, Mladenovac, Aranđelovac.

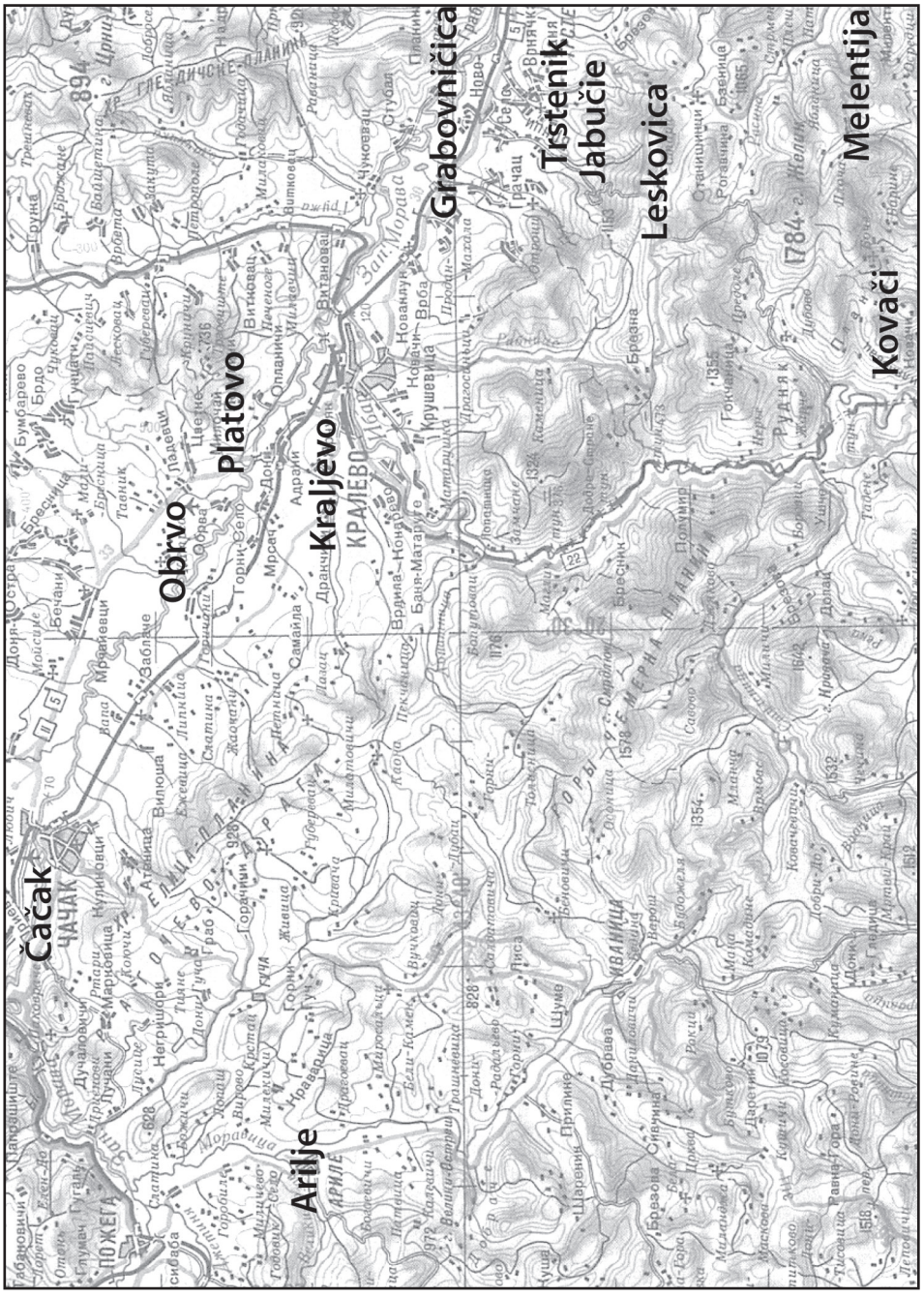


Map no. 4. Kragujevac, Gornji Milanovac, Rudnik.

Map no. 5. Kruševac, Aleksandrovac, Aleksinac.



Map no. 6. Kraljevo, Čačak, Arilje.



Map no. 7. Priština, Novo Brdo.

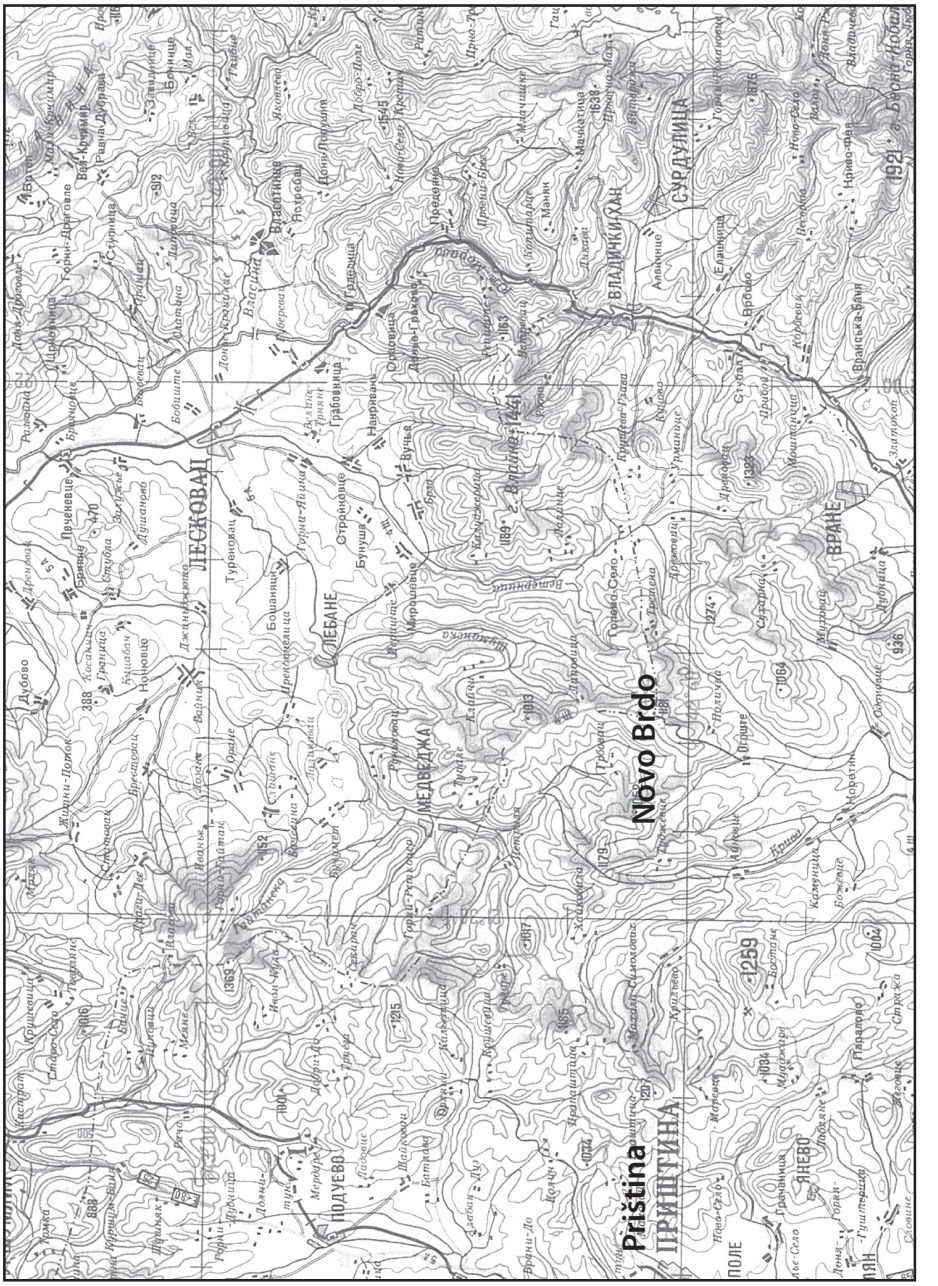


Plate 1. **Slavic charter no. 1, Variant 1 (1429)**. Act of the Despot of Serbia, George Branković, corroborating the property which the grand *čelnik* Radič had been granted by the Despot Stephen Lazarević and by the Hungarian King Sigismund of Luxemburg (photograph 1).

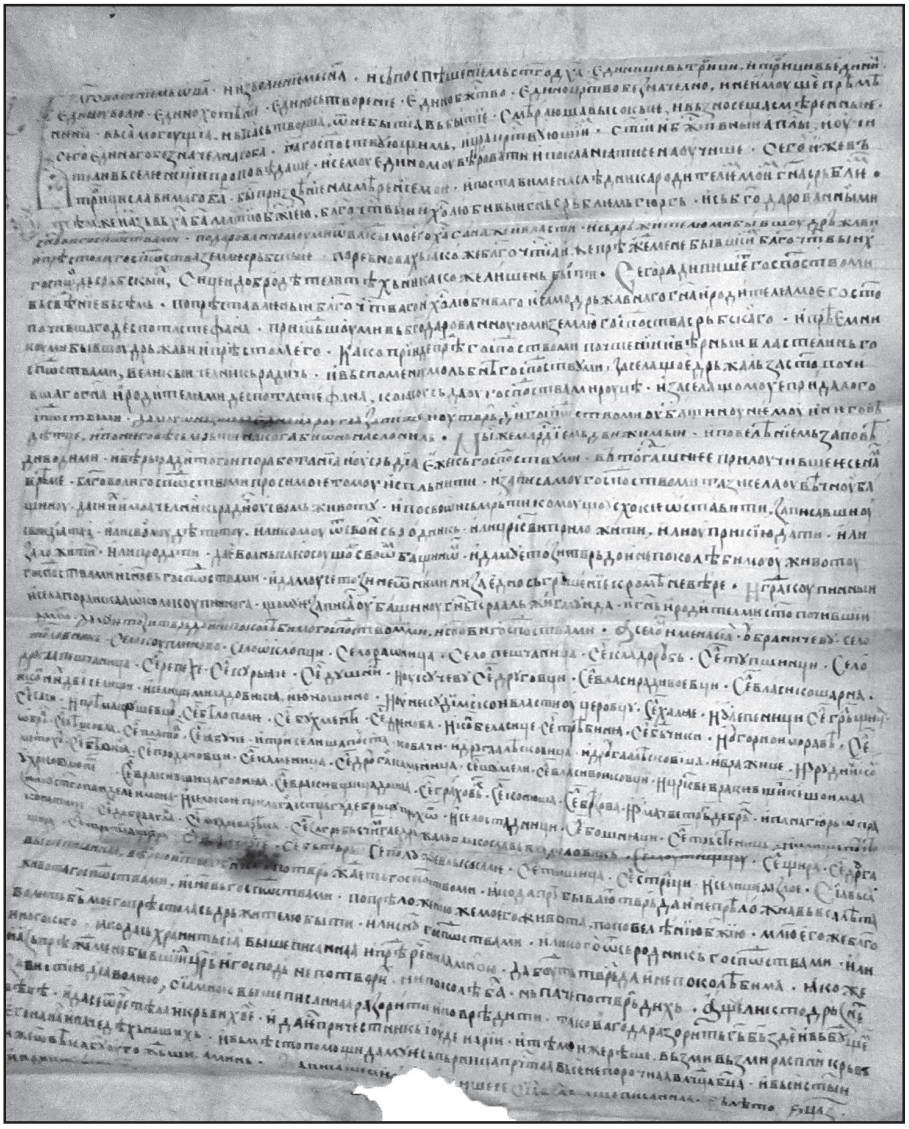


Plate 2. **Slavic charter no. 1, Variant 1 (1429)**. Act of the Despot of Serbia, George Branković, corroborating the property which the grand *čelnik* Radič had been granted by the Despot Stephen Lazarević and by the Hungarian King Sigismund of Luxemburg (photograph 2).

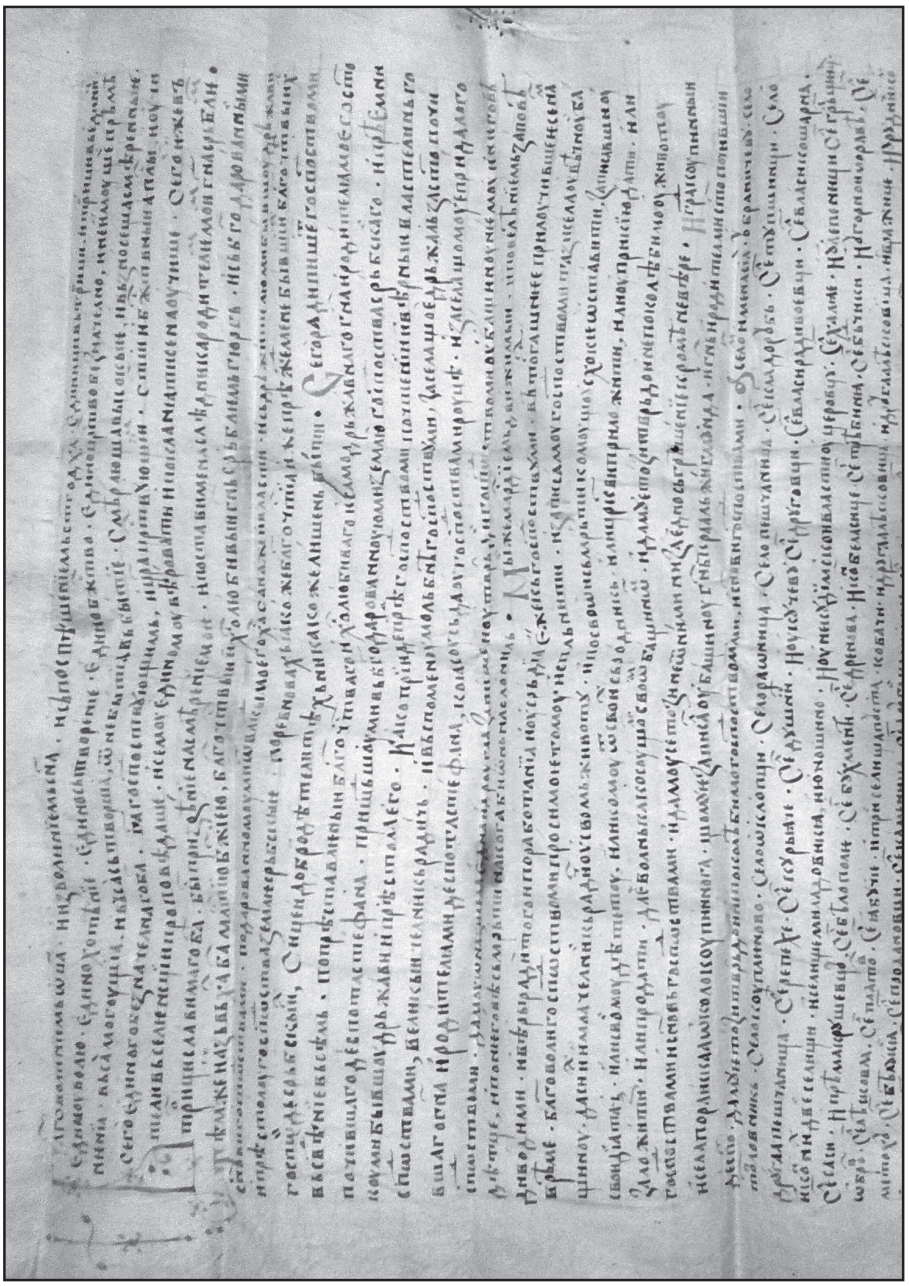


Plate 3. **Slavic charter no. 1, Variant 1**. **(1429)**. Act of the Despot of Serbia, George Branković, corroborating the property which the grand *čelnik* Radič had been granted by the Despot Stephen Lazarević and by the Hungarian King Sigismund of Luxemburg (photograph 3).

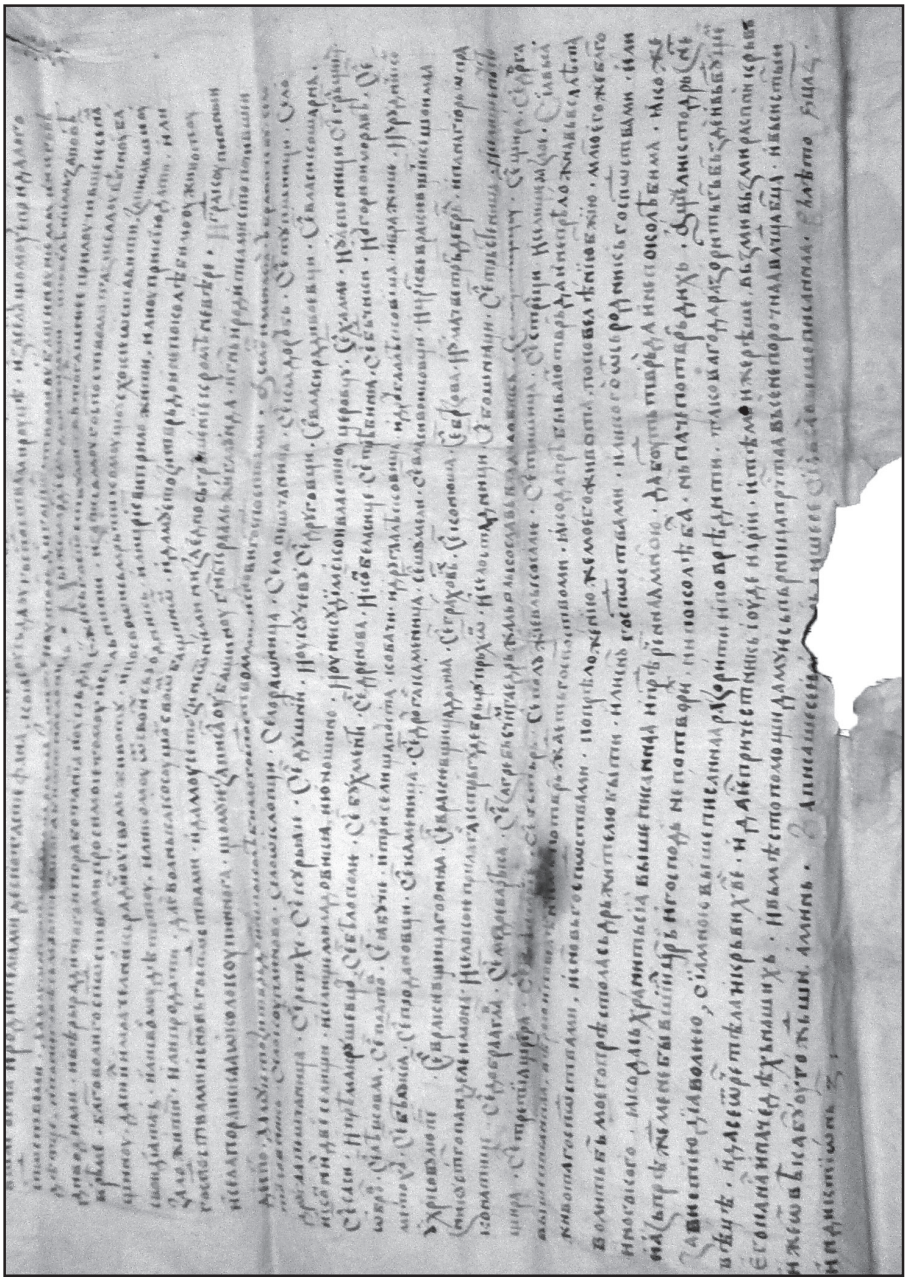


Plate 4. **Slavic charter no. 2, Variant 1 (1430)**. Act of the Despot of Serbia, George Branković, confirming a chrysobull which the grand *čelnik* Radič had received from his predecessor, the Despot Stephen Lazarević (photograph 1).

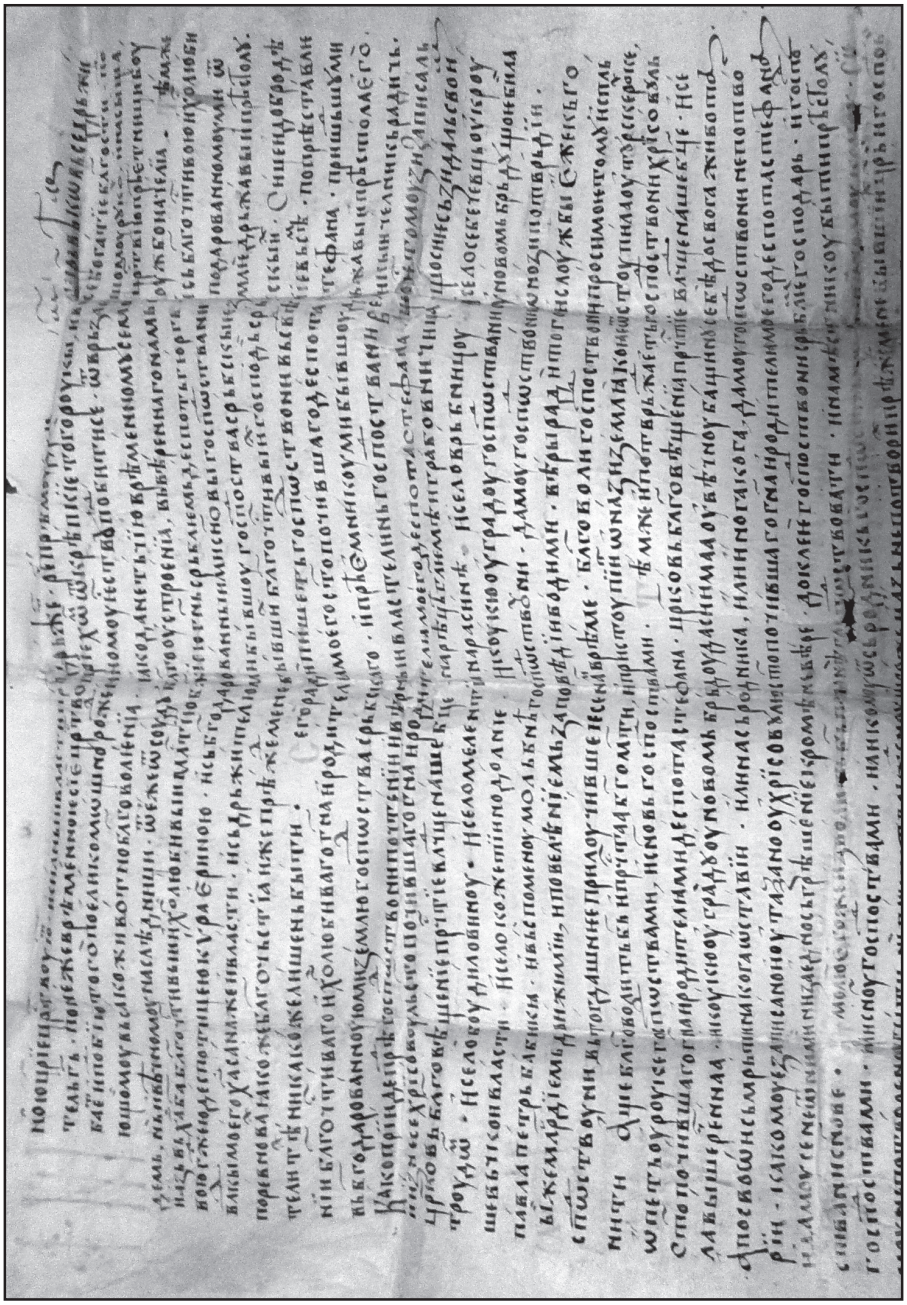


Plate 5. **Slavic charter no. 2, Variant 1 (1430)**. Act of the Despot of Serbia, George Branković, confirming a chrysobull which the grand *čelnik* Radič had received from his predecessor, the Despot Stephen Lazarević (photograph 2).

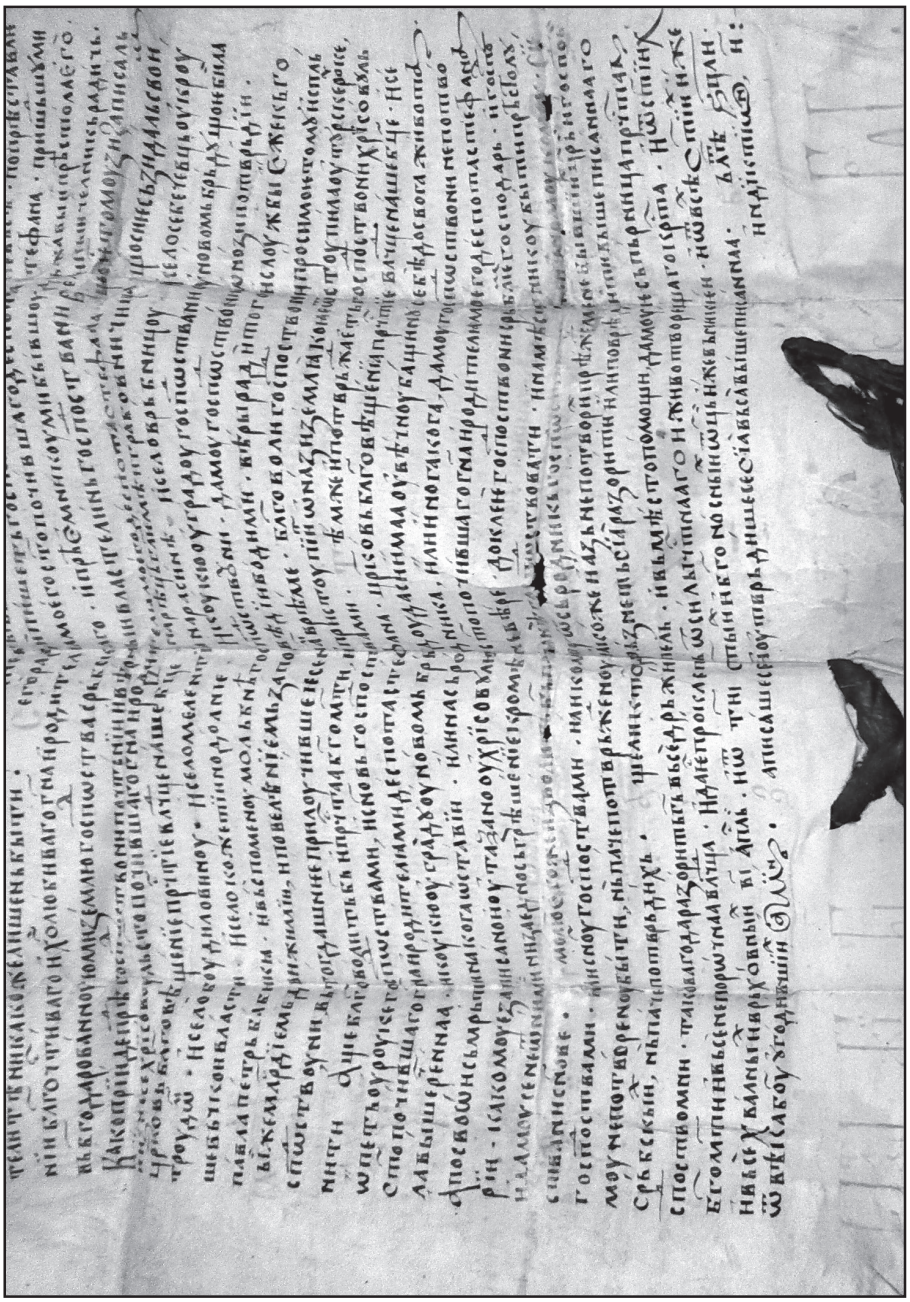


Plate 6. **Slavic charter no. 2, Variant 1 (1430)**. Act of the Despot of Serbia, George Branković, confirming a chrysobull which the grand *čelnik* Radič had received from his predecessor, the Despot Stephen Lazarević (photograph 3).

Plate 7. **Slavic charter no. 3 (1430-1431)**. Act of the *čelnik* Radič granting to Kastamonitou a yearly subsidy of 20 *litrai* of silver (photograph 1).

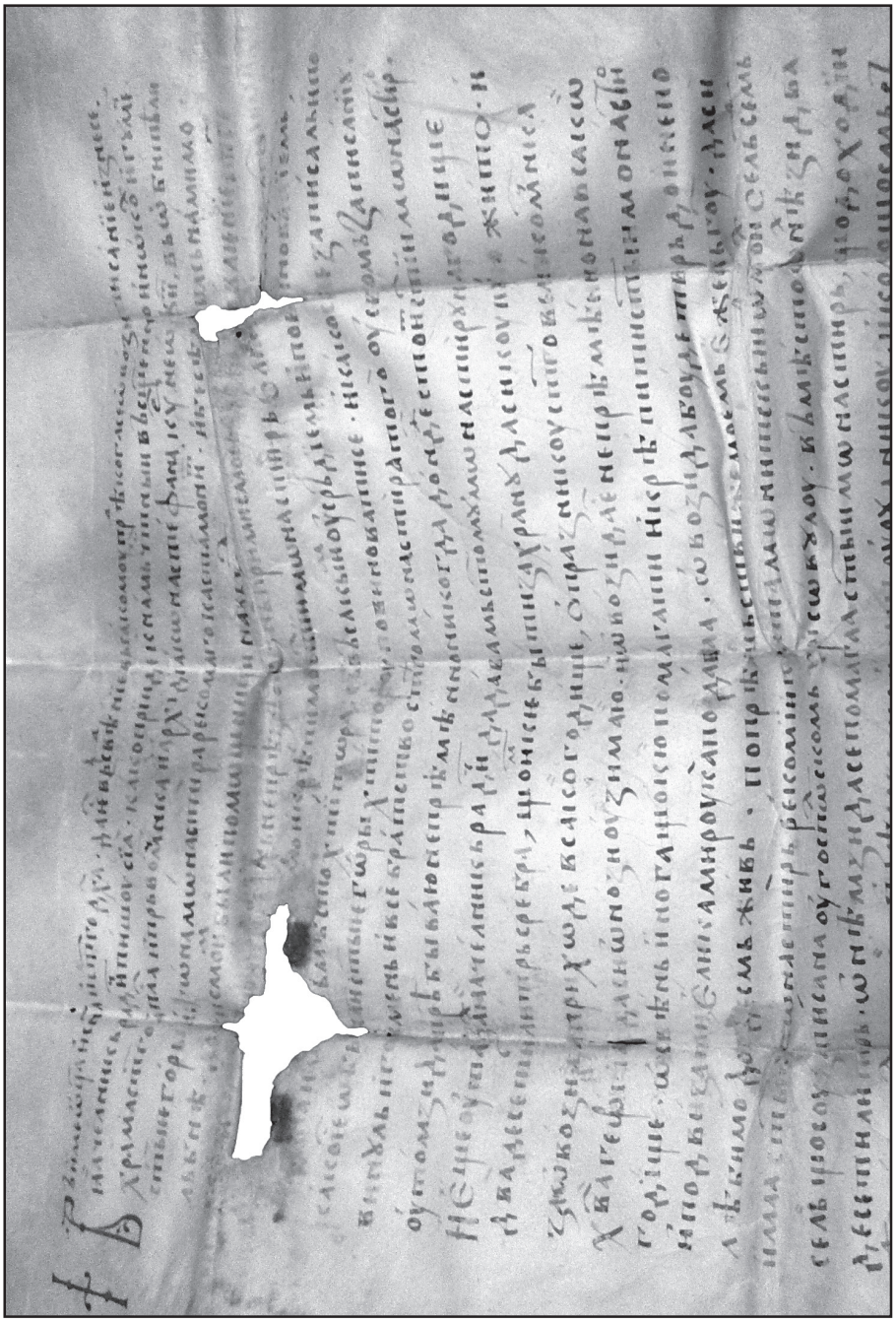


Plate 8. **Slavic charter no. 3 (1430-1431)**. Act of the *čelnik* Radič granting to Kastamonitou a yearly subsidy of 20 *litrai* of silver (photograph 2).

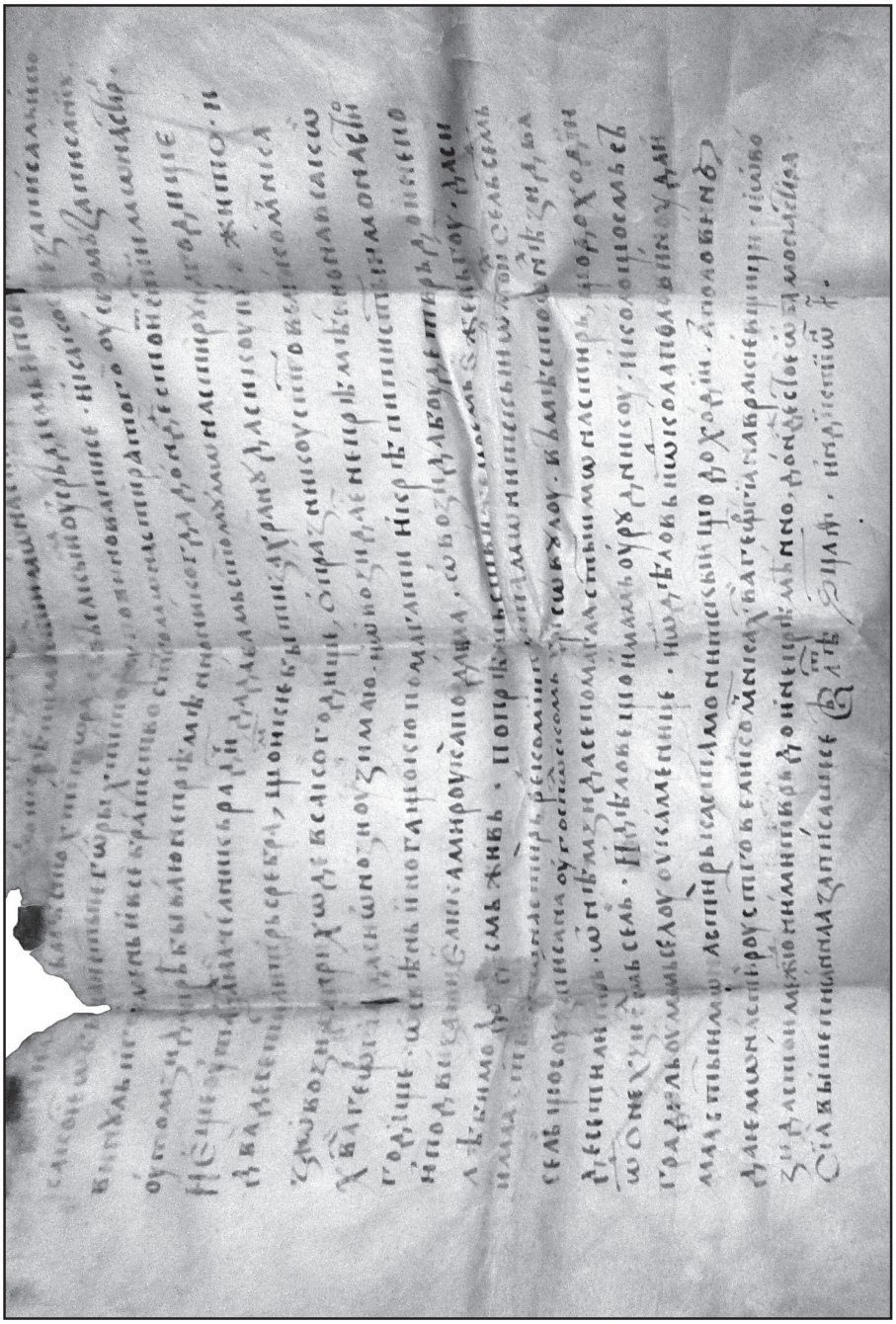


Plate 9. **Slavic charter no. 4, Variant 1 (1433)**. Act of the grand *čelnik* Radič sanctioning his rights as a new founder (*ktitor*) of Kastamonitou (photograph 1).

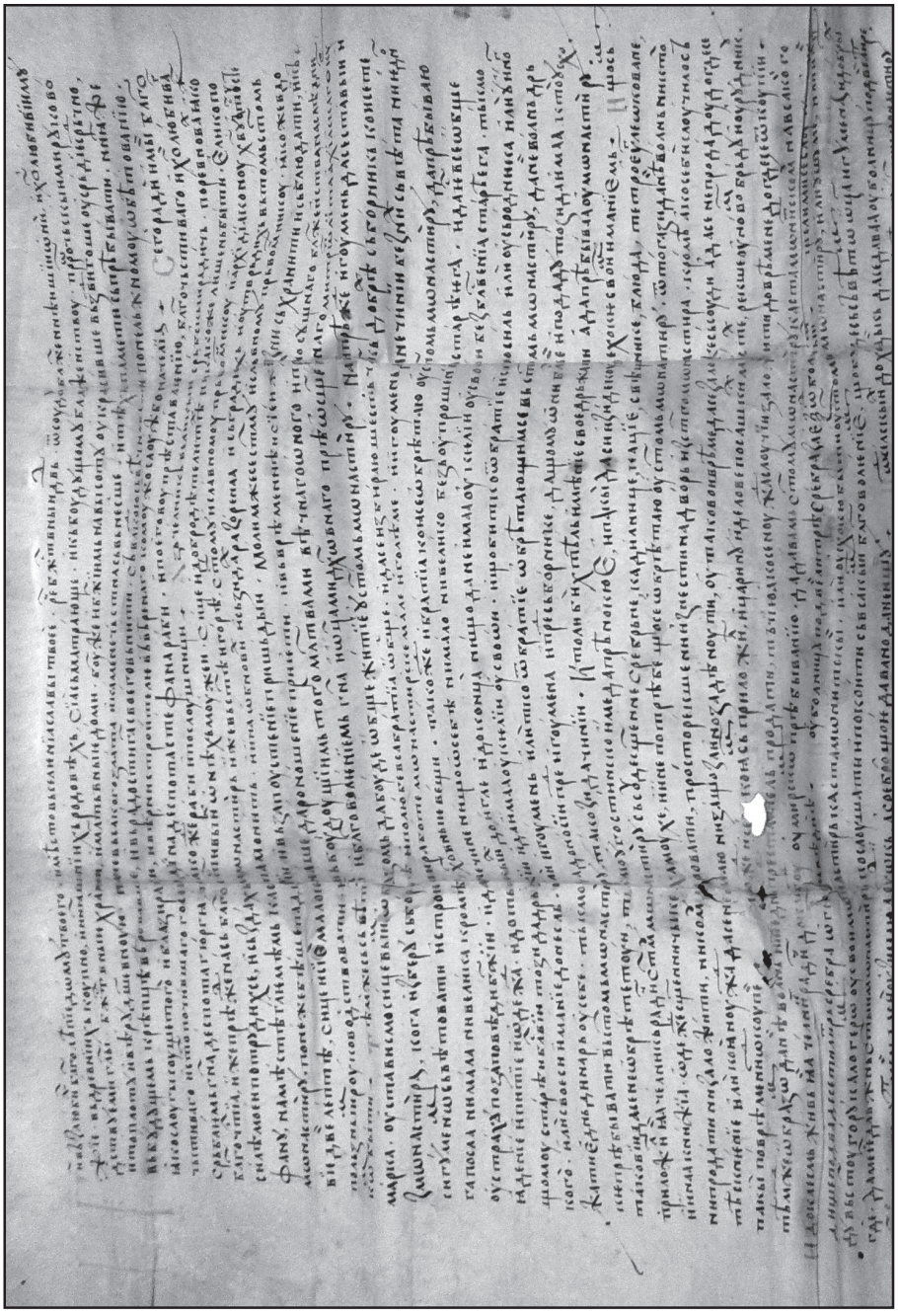


Plate 10. **Slavic charter no. 4, Variant 1 (1433)**. Act of the grand *čelnik* Radič sanctioning his rights as a new founder (*ktitor*) of Kastamonitou (photograph 2).

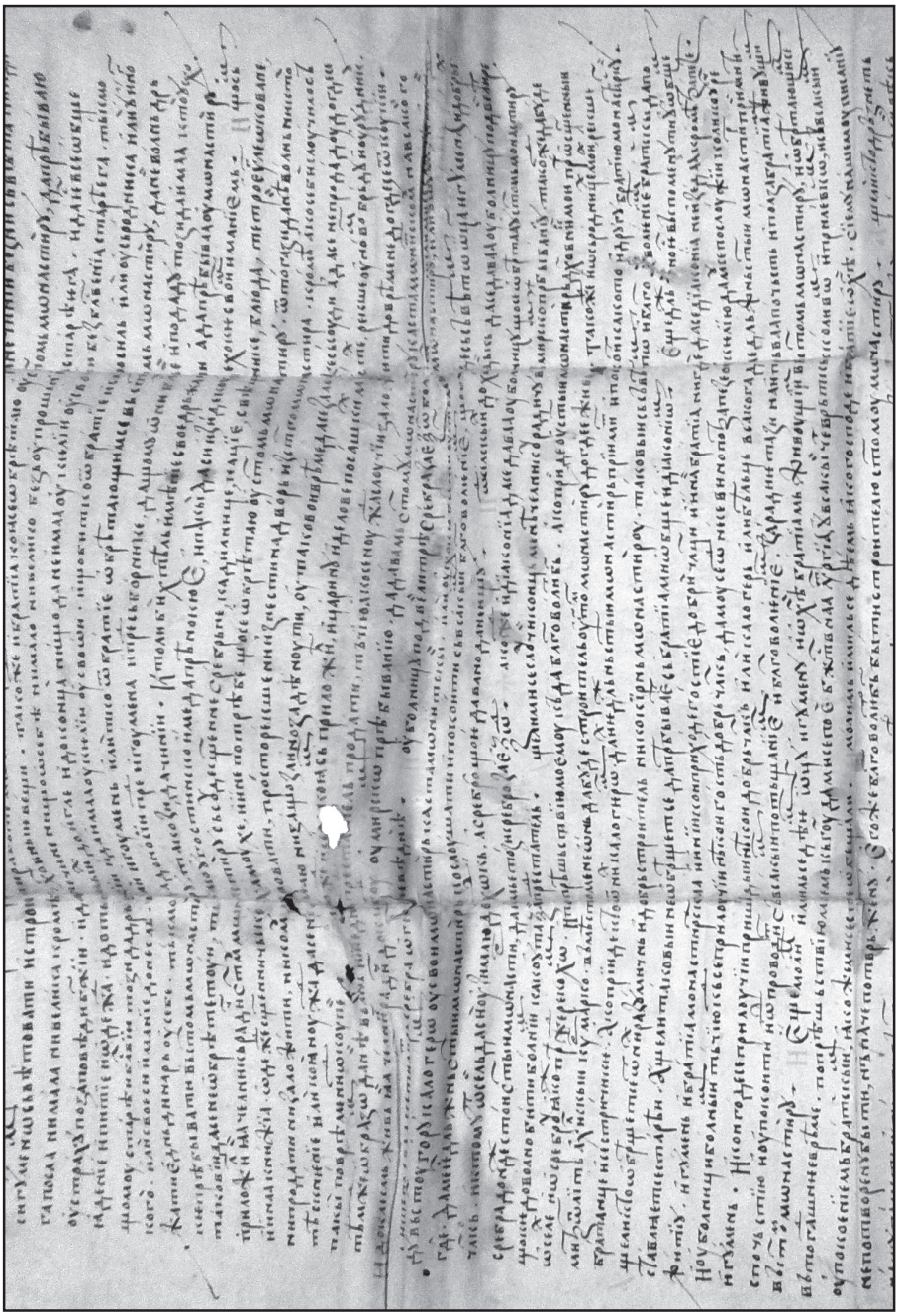


Plate 11. **Slavic charter no. 4, Variant 1 (1433)**. Act of the grand *čelnik* Radič sanctioning his rights as a new founder (*ktitor*) of Kastamonitou (photograph 3).

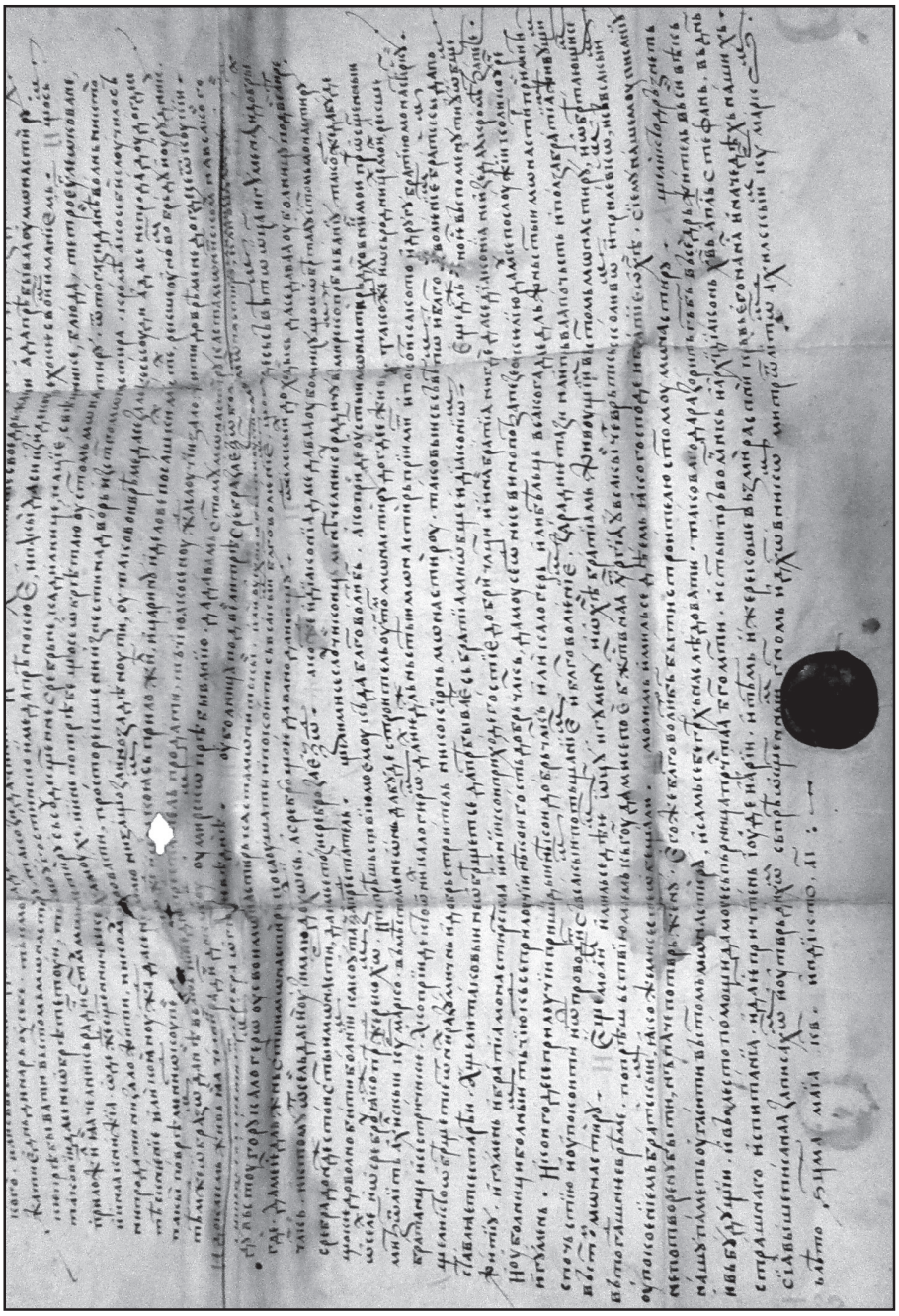


Plate 12. **Appendix II (after March 1432)**. Slavic charter of the Despot of Serbia, George Branković, kept in Vatopedi. It confirms the donation of the village of Belo Polje in central Serbia which the *čelnik* Radič had made to this monastery (photograph 1).

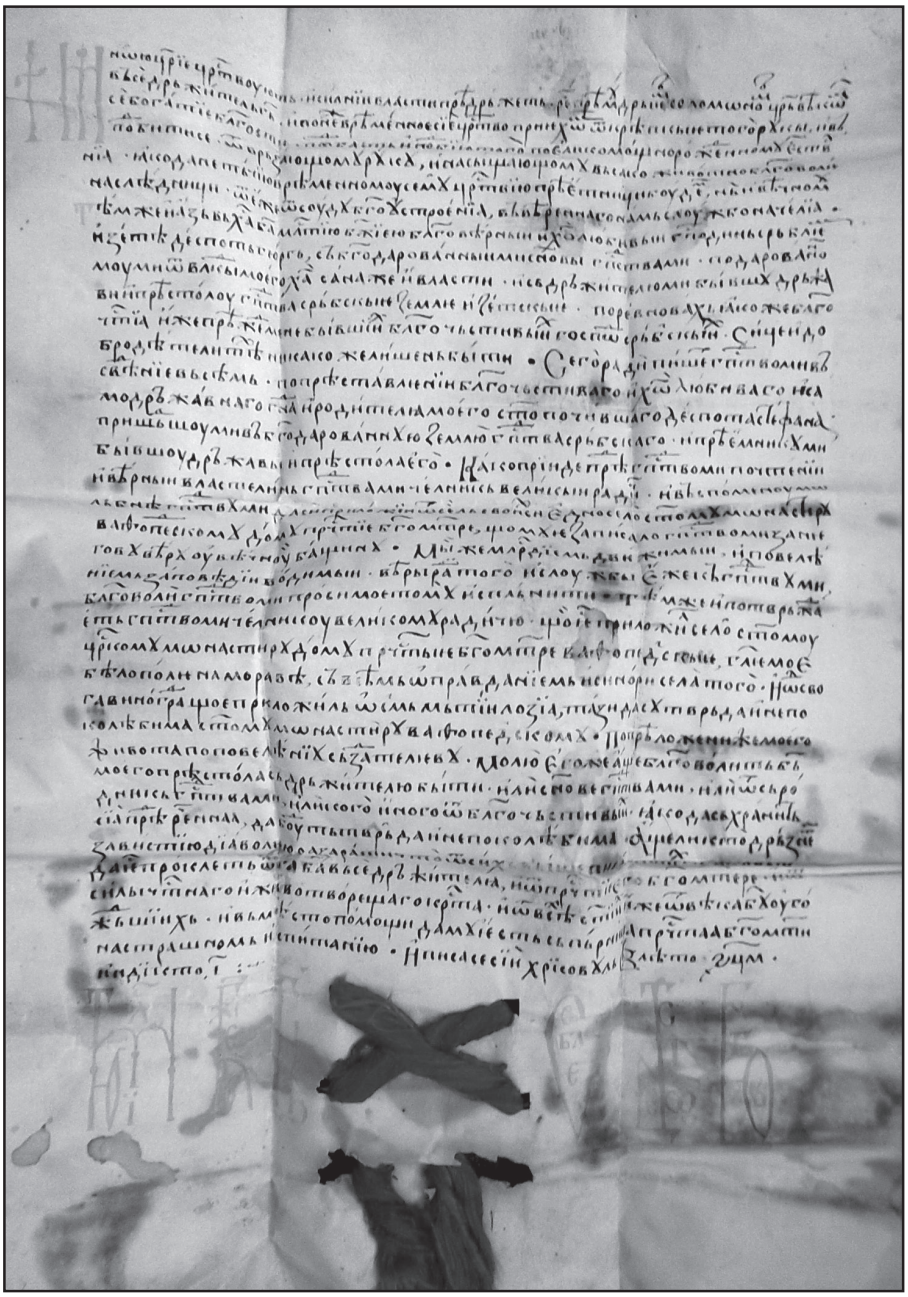


Plate 13. **Appendix II (after March 1432)**. Slavic charter of the Despot of Serbia, George Branković, kept in Vatopedi. It confirms the donation of the village of Belo Polje in central Serbia which the *čelnik* Radič had made to this monastery (photograph 2).

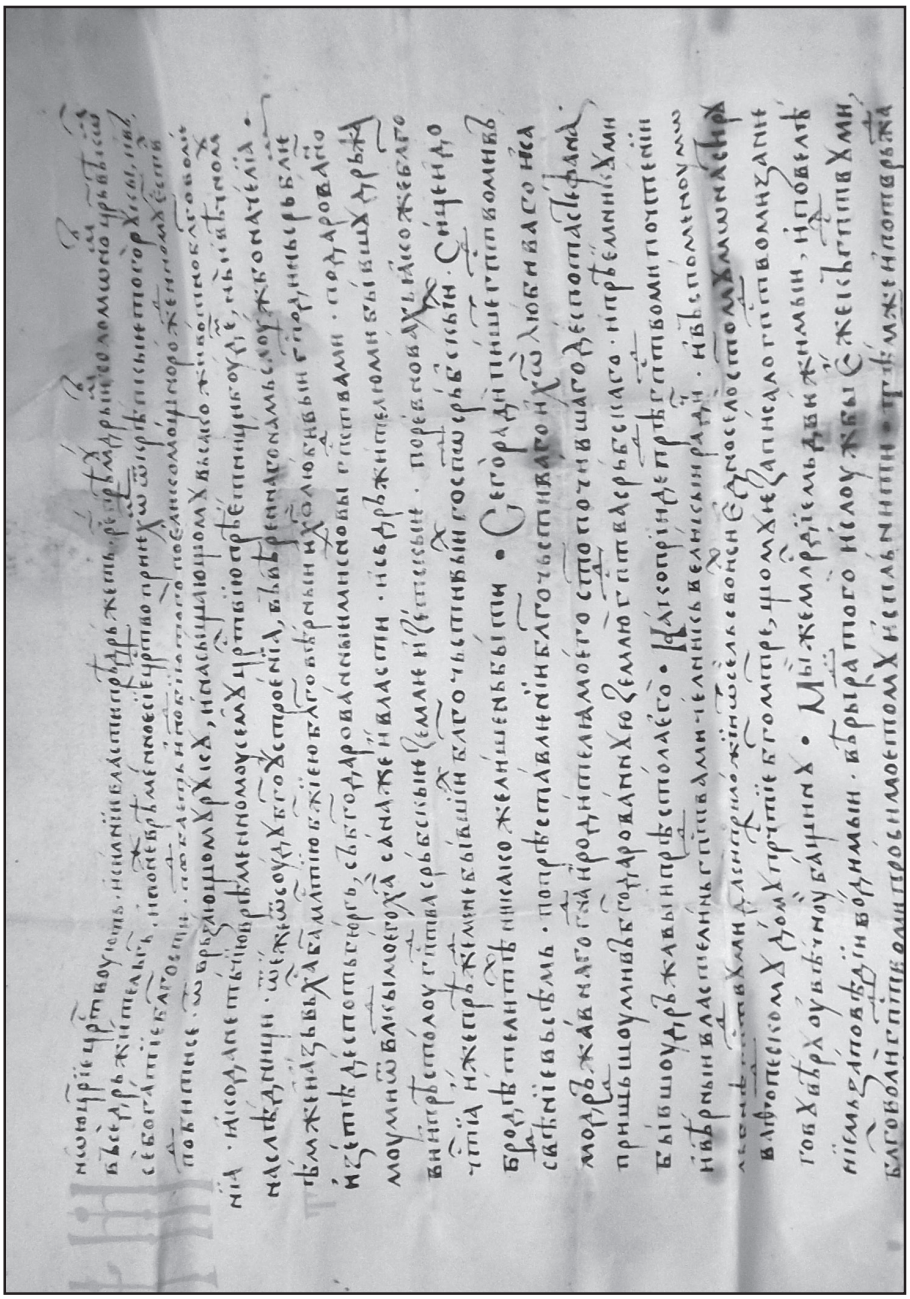


Plate 14. **Appendix II (after March 1432)**. Slavic charter of the Despot of Serbia, George Branković, kept in Vatopedi. It confirms the donation of the village of Belo Polje in central Serbia which the *čelnik* Radič had made to this monastery (photograph 3).

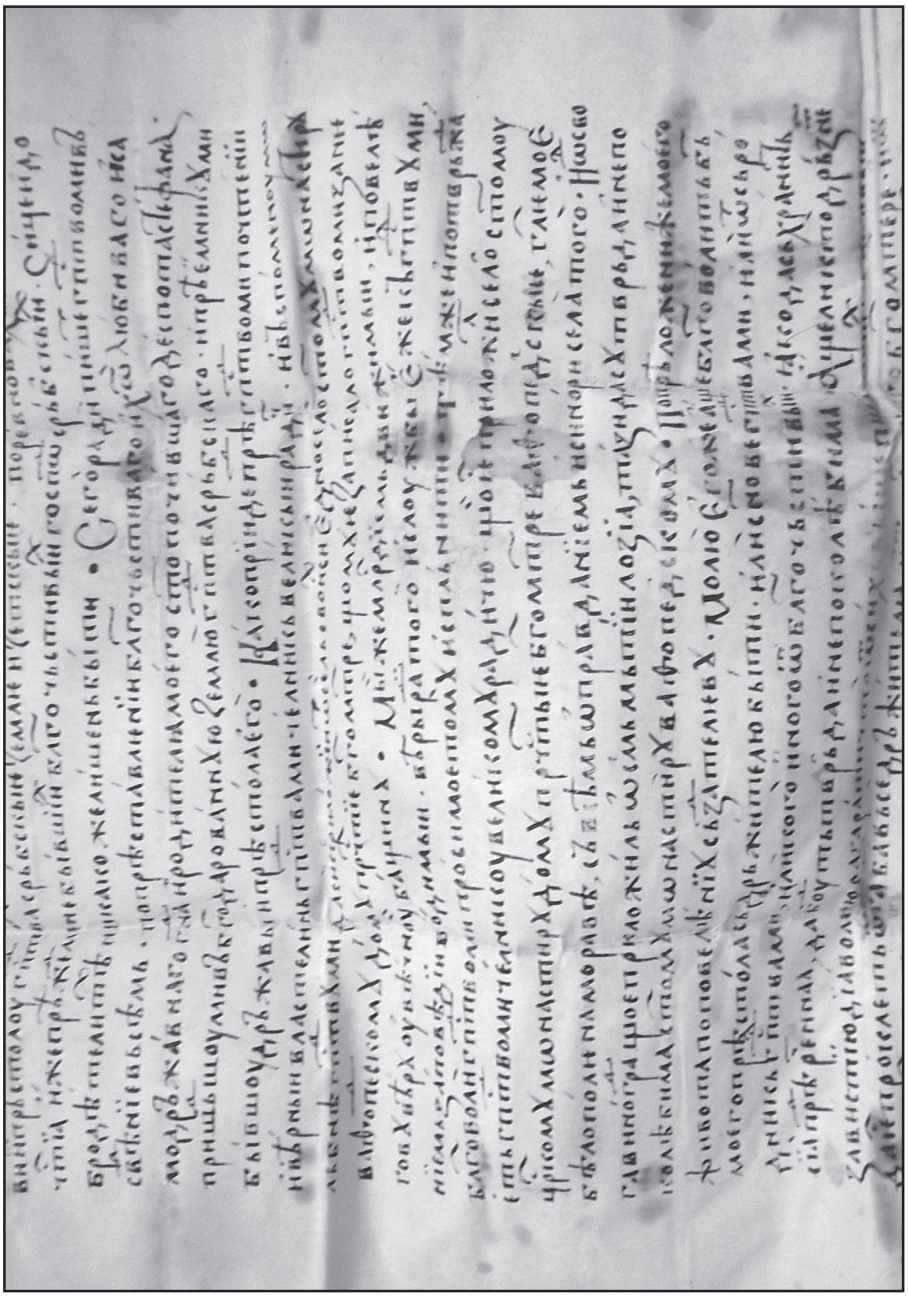


Plate 15. **Appendix II (after March 1432)**. Slavic charter of the Despot of Serbia, George Branković, kept in Vatopedi. It confirms the donation of the village of Belo Polje in central Serbia which the *čelnik* Radič had made to this monastery (photograph 4).

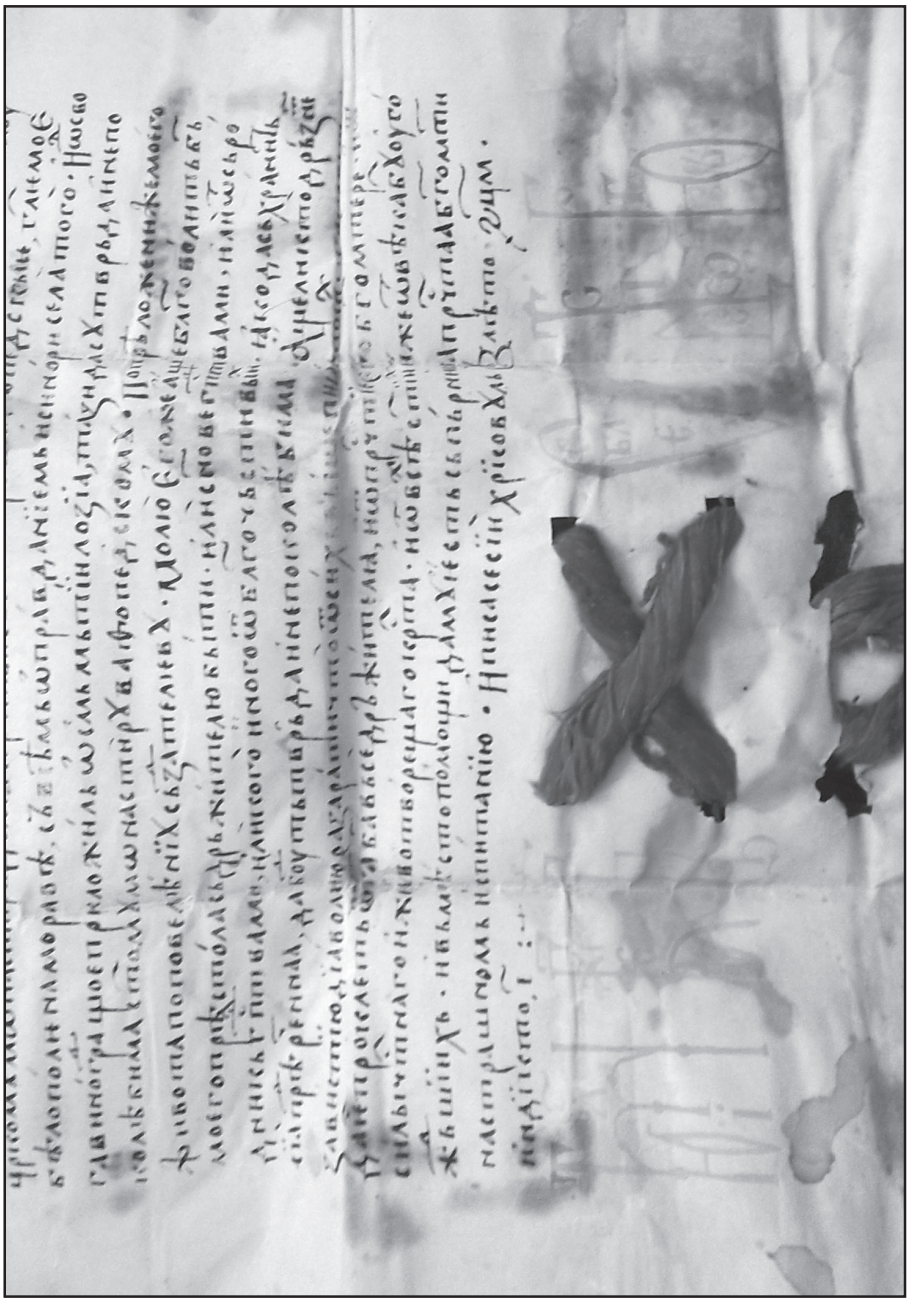


Plate 16. **Appendix III (after July 1429)**. Slavic charter of the Despot of Serbia, George Branković, kept in the monastery of St. Paul. It confirms the donation of the village of Gornja Peščanica near Braničevo which the *čelnik* Radič had made to this monastery (photograph 1).

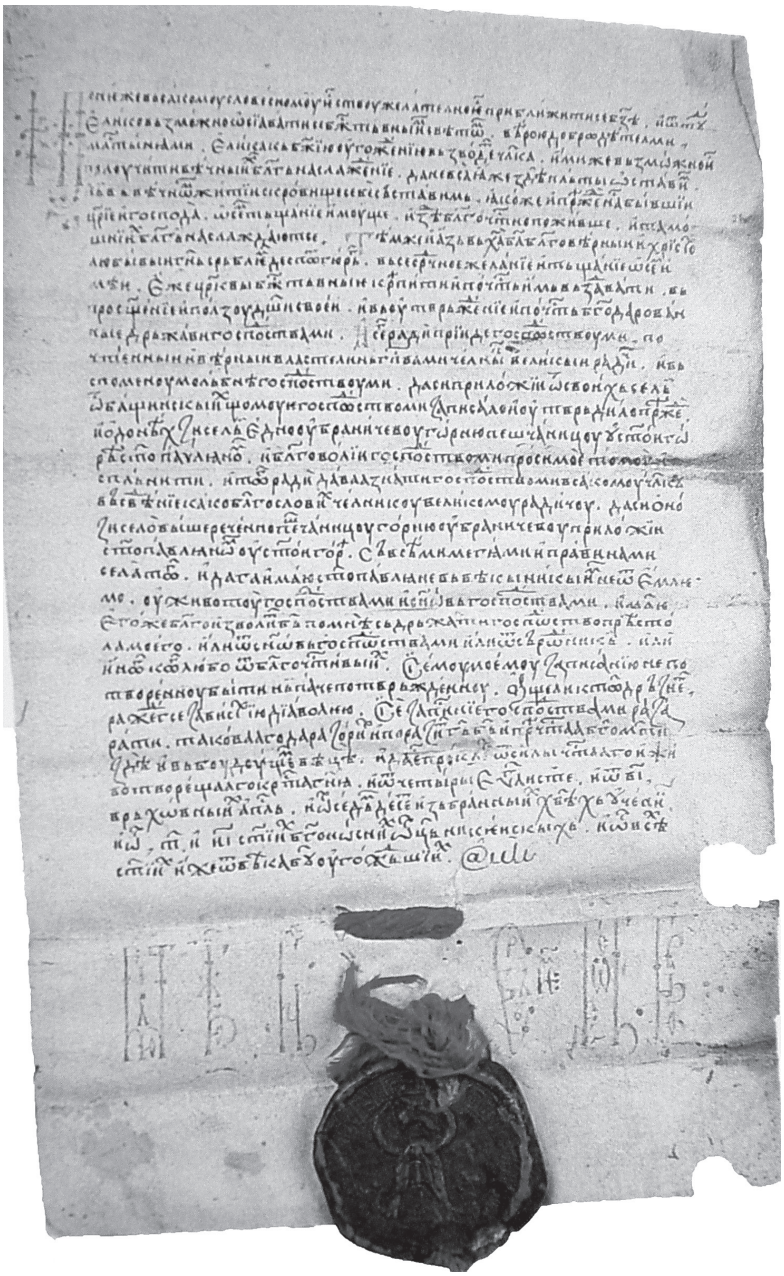


Plate 17. **Appendix III (after July 1429)**. Slavic charter of the Despot of Serbia, George Branković, kept in the monastery of St. Paul. It confirms the donation of the village of Gornja Peščanica near Braničevo which the *čelnik* Radič had made to this monastery (photograph 2).

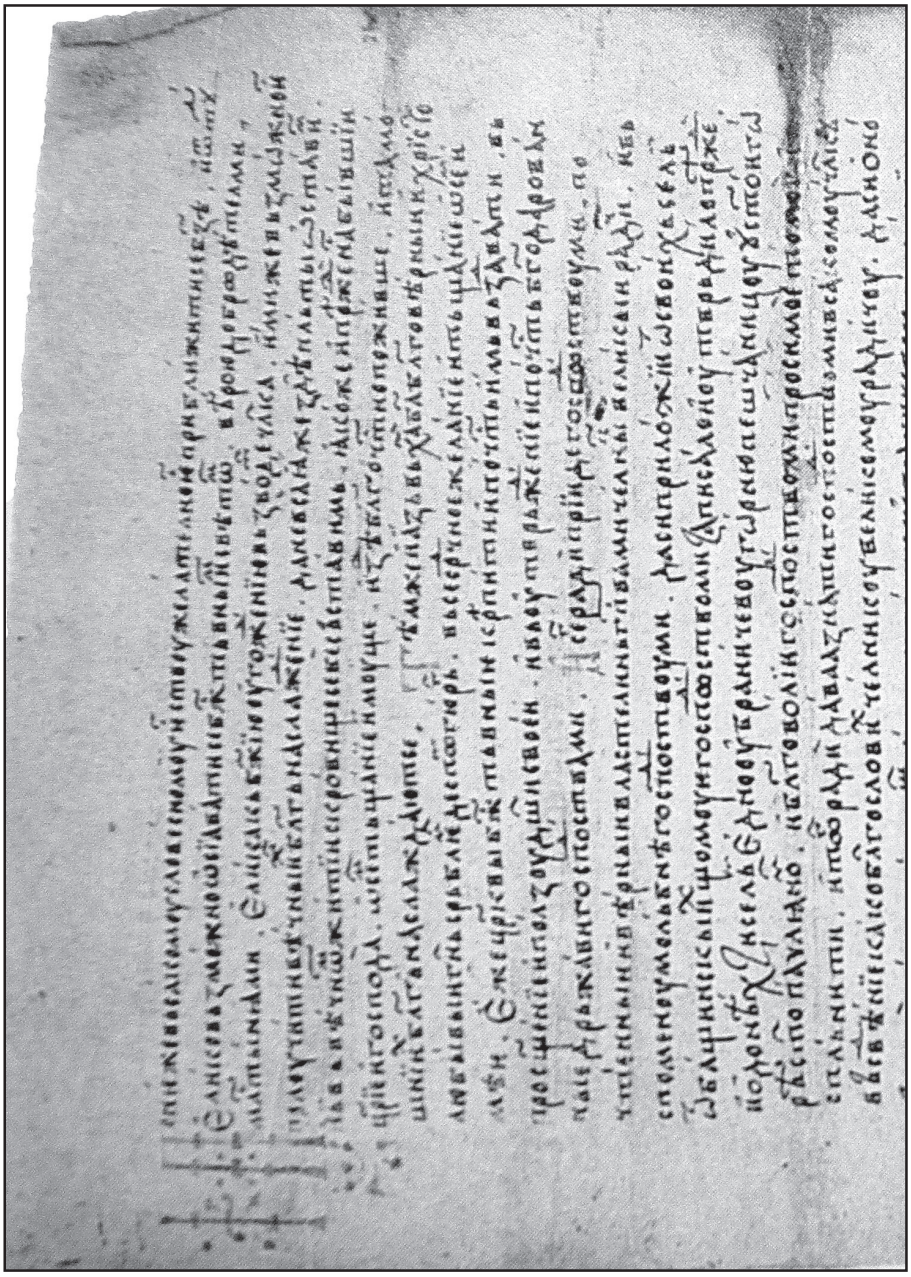
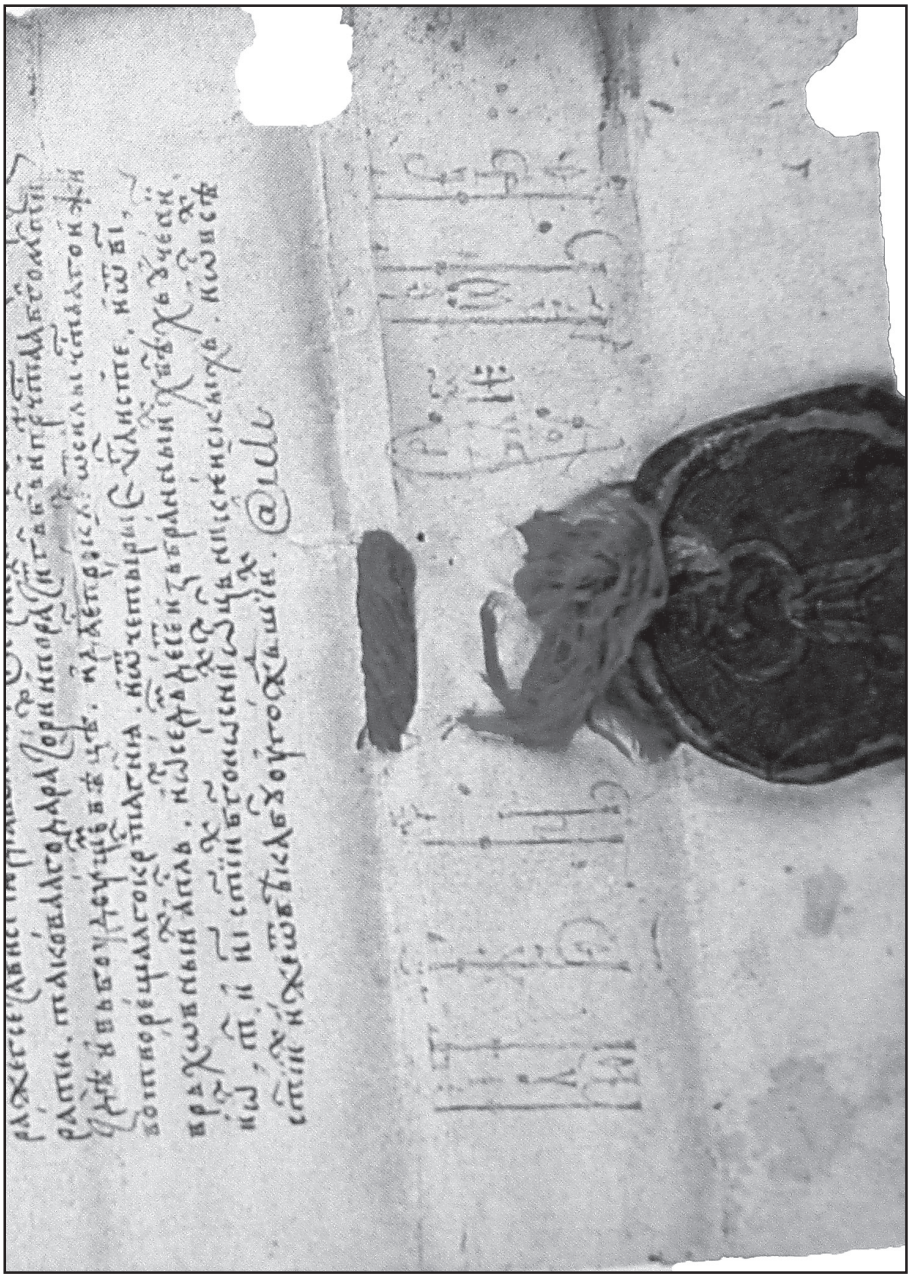


Plate 18. **Appendix III (after July 1429)**. Slavic charter of the Despot of Serbia, George Branković, kept in the monastery of St. Paul. It confirms the donation of the village of Gornja Peščanica near Braničevo which the *čelnik* Radič had made to this monastery (photograph 3).

Plate 19. **Appendix III (after July 1429)**. Slavic charter of the Despot of Serbia, George Branković, kept in the monastery of St. Paul. It confirms the donation of the village of Gornja Peščanica near Braničevo which the *čelnik* Radič had made to this monastery (photograph 4).



Cyrillomethodianum XX (2015): pp. 219-228

Здравствуй о Господи, Честнейши Отче ... Послание на Йоан, Игумен Раитски

Димитър Кенанов

През „Златния век” на българския княз и цар Симеон Велики (893-927) книгата „Небесна Лествица” на св. Йоан Синайски е преведена вероятно от св. Йоан Екзарх Български[1]. Великопреславският превод (СПП) претърпява най-малкото две български редакции през XIII-XIV век – редактиран стар (РСП) превод и нов български (Евтимиев) превод-редакция (НБП)[2] . В гръцки ръкопис от 899 г. от „предговорните” текстове е пропуснато посланието на Йоан Раитски[3]. Изглежда подобен извод е положен в СПП, където също няма писмото на Раитския игумен – то се появява в РСП на светогорския старец Йоан и/или монах Марко[4]. В заглавието е разяснена появата на почетното прозвище „Лествичник” [5]: **Посланїе ѿ҃ца Іѡ҃анна игꙋмена Раїѳоу. къ Іѡ҃аннꙋ достопочьтенномоу** (ἀξιάγαστον) **игꙋменꙋ Синаискыѫ горы, нарицаемаго Схоластїка. послѣжде и ѡт съписанїа** (τοῦ συγγράμματος αὐτοῦ), **именꙋѭщаго сѧ Лѣствѣчнѣка.**

Начало: **Іѡ҃ Іѡаннови радовати сѧ. Въсеславномоу** (ὑπερφυεστάτῳ) **и равноаг҃гел'номоу. ѡт҃цоу ѡт҃цемъ, и ꙋчителю прѣизѧщномоу** (ὑπὲρ λίαν). **грѣшныи Іѡ҃анъ раиѳ'скыи игоуменъ, ѡ г҃и радовати сѧ.**

Вѣдѧще мы хоудїи (εὐτελεῖς) **еже ѡ Хс҃ѣ нерасѫдное твое прѣжде въсѣхъ ꙗкоже**

1. Василева 2002, с. 111. Попова 2010, 120-125. Вече векове наред настолното монашеско ръководство се разпространява в славянските православни народи. Вж. Ταχιάος 2006.

2. По Мострова 1991, 70-90. Вж. Попова 2010, 115-224.

3. Срв.: „Послания Иоанна Раифского нет и в старейшей греческой рукописи, датированной 24 мая 6407/[899] г. – ГИМ, Синодальное греческое собрание, № 145”. Круминг 2005.

4. Срв. Попова 2010, с. 281.

5. Така е и в заглавието на житието по НБП в ръкописа на Герман Тулупов: **житѫ҃е въ кратцѣ ѿ҃ца Іѡанна игꙋмена ст҃ыѧ горы Синаискыѧ. нареченнаго схолостика, во ст҃х/ъ/ по истинѣ. послѣжде же ѡт списанѫ҃ѧ именꙋюща сѧ Лѣствичника. написавшаго дх҃овныѧ сѫ҃ѧ скрижали, сирѣчь ст҃ꙋю Лѣствицꙋ, списа же сѧ житѫ҃е се, ѡт Данѫ҃ила инока смиренаго Раиѳьскаг/о/**. Чети-Миней 675, л.139 б.

и въ всѣхъ добродѣтѣлеи // прѣꙋкрашенное послоушаніе… [6].

Писмото отразява изискванията на епистолографския жанр - начално приветствие – двукратно сърадване во Христа с обозначаване на получателя и подателя, изложение (настояване и очакване за получаване на лествичните скрижали), заключително поздравление (Здравьствꙋи ѡ Гі чьстныи[7] ѡче). Изглежда превисокото отшелническо подвижничество и духовно напредване на св. Йоан Лествичник за игумена на Раитския манастир е известен и проверен факт, който обяснява почетното титулуване: Въсеславномоу (ὑπερφυεστάτῳ) и равноаггелномоу. В НБП за първото определение е потърсено пълно съответствие на гръцката дума: Вышеестестьвномꙋ [8]. Наистина равноангелното състояние на живот е преодоляване и излизане от капана на страстността в психосоматическото естество на човека, то е движение в духовна бран към обновяване и възстановяване на целостта, в която Адам и жената са били преди грехопадението. Убеден в безпристрастното (ἀδιακρίτο) и прѣꙋкрашенное послоушаніе на синайския наставник, Йоан Раитски се самоназовава: мы хоудѣи (εὐτελεῖς). Тази стилистика на изразяване съответства на епохата, когато е бил изготвен и разпространяван РСП с посланието на Йоан Раитски - от първата половина на XIV век е запазен автографът на монах Марко (**Лествица Гилф. 48),** който в извънредно ценна приписка споделя за сеи бжстъвнѣи кннѕѣ: Тѣм же приключи сѧ и мнѣ ходомꙋ (= хоудомꙋ) како не вѣмъ, и оусмѣхъ ненавычныи въ тридесѧтестеп/е/ннoплетнѫѧ книгѫ, рѫкѫ въложити. и ѿт гръчьскаго извода елико по моеи немощнои сѝл/ѣ/, мало проправихъ, не ꙗко продръзанѣемъ нѣкоимъ или кыченѣем, нѫ ревностѣѧ бжствнаго писанѣа исправленѣа (л. 250б)[9].

Талантът на синайския наставник като послушание[10] най-пълно се осъществява в писмени трудове[11] – с тази личностна черта се обосновава разгръщащият се в текста призив да бъдат изпратени поученията, уподобени на Моисеевите богописани скрижали. Опирайки се на свещения принцип за допитване до старците (Втор. 32:7), в него Раитският предстоятел намира основание да отправи неумелото си, хꙋдо ꙗко въ истинѫ и грѫбо посилаем/ъ/ писанѣе[12]. Показателно

6. Лествица РНБ-1054, л. 7б-8а; Лествица Гилф. 48, , л. 7а. Гръцки текст: Κλίμαξ 1979, σ. 10.

7. В НБП: чьстнѣишїи /τιμιώτατε. Лествица Рил. 3/10, л. 2а.

8. Лествица Рил. 3/10, л. 1а.

9. Вж. Кенанов 2006. Христова 1984, 50-56.

10. Отговорът на преп. Йоан Синайски е от позицията на смирен послушник, за когото майка на всички добродетели е св. послушание. Без ярема на послушанието той не би дръзнал да изпълни заръката заповедание в писмото на Йоан Раитски: ꙗко аще не страхъ и велика би была бѣда ꙗремъ прпвнаго послꙋшаніа. мтре всѣ добродѣлен съ себе ѿметнѫтн, не выхомь безсловеснѣе же е паче нашеѧ силы начли. Лествица Рил. 3/11, л. 8б. Вж. Дуйчев 1982, 5-11. Попова 2003, 240-245.

11. Срв. свидетелството на инок Даниил Раитски в житието на св. Йоан Лествичник, който преди оскъдния сън (прѣжде спанѫа) много <...> молѣше сѧ и книгы съставлѣаше. Лествица РНБ-1054, л. 5а.

12. По НБП в Лествица Рил. 3/10, л. 1а. PG.88:624: Εὐτελεῖ ὡς ἀληθῶς, καὶ οἰκτρᾷ κεχρὴμεθα συλλαβῇ. При св. Паисий Величковски: Подобало (δέοι), хоуда воистиннꙋ, и милостивна ꙋпотребихомъ слога. Лествица РГБ-193, л. 7б. За св. Евтимий, патриарх Търновски, заварените

е разграничаването от ласкателството и угодничеството – писмото е свидетелство единствено на искрената любов и заслужената почит към синайския подвижник: **не помышлѣѫще искоусъ быти или ласканѣе, аже нами реченнаа. вѣси бо ѡсщенныи въ истинѫ връше** (κοριφὴ), **ꙗко тоужда намъ сѣа, нѫ ѡно въсприемати, еже есть ꙗвѣ видимо и разоумѣваемо и гл҃емо ѡт въсѣхъ**[13]. Наставленията са необходими за назидание на иноците -„новите израилтяни" при тяхното излизане вън от греховното море на земния свят и извън „мисления Египет", който е мисловният свят на човека, в чийто ум след грехопадението вход е прокарал душевният поробител-дяволът. Затова промислително именно Синайската обител приютява подвижника Йоан – велик наставник, нов боговидец Моисей: **ꙗже въ бг҃овидѣнѣи по древнемоу Мѡѹ҆сеоу въ тоижде горѣ видѣлъ еси. ꙗкоже бг҃описанныѧ скрижали тобоѫ посланны/и/ къ намъ чьстнымъ начрътанїемъ, въ поꙋченѣе положити новаго Іи҃лѣ. сирѣчь, нинѣ мыслъныихъ егѹ҆птѣнъ, и морѣ житеискаго изшедшихъ. ꙗкоже ꙋбѡ въмѣсто жезла бг҃огливым/ъ/ ти ѫзыкомъ въ мѡри чюдотворилъ еси, тако и нинѣ да не не спод/о/биши молим сѧ. полезнаа иночьскомоу житѣоу ꙗко великыи наставникъ въ истинѫ, без лѣности коупно и бл҃горасѫдно възвѣсти намъ. еже къ сп҃сенѣоу приемшѣих/ъ/, аг҃глское сѣе житїе**[14].

Ако на старозаветния патриарх и пастир Иаков се дава **страшное видѣнѣе на лѣствици**, то синайският предводител на словесните овце не само вижда *лествицата,* простряна до дверите небесни, но с благодатта Божия и с лично преживян опит той начертава степените добродетели, които са стъпала на верния и невъзбранителния път към Бога: **чьстных/ъ/ скрижалїи начрътанїа. наставлѣѫщаа въ истинѫ, еже нелѣстно ходити хотѧщѣихъ, и ꙗкоже лествицѫ нѣкѫѧ оутвръжденнѫ, даже до нб҃сныихъ дверїи** (Бит. 28: 12). **и възводѧщѣа ꙋсръдныихъ, непоколѣбно и безврѣдно. мимоходѧщїи невъзбран'но дꙋхы лѫкавствѣа, и миродръжителѧ тьмы и кнѧѕѧ въздꙋшныѧ**[15] (Еф. 6:12). **аще бо Іакѡвъ ѡвцамъ пастырь сыи, таковое страшное видѣнѣе на лѣствици ꙋзрѣ, колми паче иже словесныимъ ѡвцамъ, прѣдстатель. не видѣнїемъ тькмо, нѫ и дѣломъ и истинноѫ. нелъстенъ въсходъ къ Боу҃ въсѣмъ покажетъ**[16].

Към „смесената" редакция[17] се отнасят група преписи на книгата „Лествица" от XIV в.[18]. В тях посланието на Йоан Раитски е по РСП, но с опити за поправки вероятно върху основата на гръцки извод, различен от използвания в РСП: **Стоудно** (εὐτελεῖς). **ꙗко въ истинѫ. хоудо** (οἰκτρᾷ). **и ничьсѡмоу достѡино стѧжахѡмъ прыѧтие. реч/е/нное ѡнем/ъ/ же приемже приемше**[19] Срв.: **достоин'ства** (ἀξιώσει)

от него стари жития за св. Йоан (Иван) Рилски са **не хытрѣ нѣкако и грѫбѣ съписашѫ**. Иванов 1931, с. 371.

13. Лествица РНБ-1054, л. 8а.
14. Лествица РНБ-1054, л. 8а.
15. Лествица Гилф. 48 и Лествица Рил. 3/11:**аерныѫ**.
16. Лествица РНБ-1054, л. 8б.
17. Вж. Кенанов 2010. Кенанов, Гавазова 2013, 23-33. Срв. Попова 2010, 135-136.
18. Лествица РНБ-472, Лествица Деч. 71, Лествица НБКМ-675.
19. Лествица НБКМ-675, л. 1а-б. Гръцкия текст: PG. 88:624: Εὐτελεῖ ὡς ἀληθῶς, καὶ οἰκτρᾷ κεχρὴμεθα συλλαβῇ τὸ εἰρημένον ἐν νῷ λαβόντες.

сего приѧхωмъ. реч/е/ное въ оумѣ приемше[20].

С познаване на РСП, но по различен гръцки извод (PG. 88:624-625), се надгражда НБП на посланието, който през 1387 г. в Цариград преписва митрополит Киприан и го разпространява в Московска Русия и Великото княжество Литовско. По НБП писмото се включва в Московското старопечатно издание (1647) на книгата „Лествица". Св. Паисий Величковски сверява НБП с гръцкия текст и по тази редакция се извършва превод на руски език от преп. Амвросий Оптински в Козелската Оптина пустиня, издаден през 1862 г.[21]. Под въздействието на многократно препечатваното Оптинското издание се оказва новобългарският превод на митрополит Йосиф и второто поправено издание на Ив. Марчевски[22], където посланието на св. Йоан Раитски и отговорът на св. Йоан Лествичник са предверие към 30-те слова-стъпала и словото към Пастиря.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

ПОСЛАНИЕ ОТ ИГУМЕН ЙОАН РАИТСКИ

За първи път преведено в РСП. *Основен препис*:

Лествица РНБ-1054. Лествица и слова на авва Доротей, сб. на М.П. Погодин (ф. 588), № 1054, XIV век. РНБ – Санкт-Петербург.

Разночетения:

Лествица Гилф. 48. Лествица, XIV в. (първа половина). Руска национална библиотека (РНБ) – Санкт Петербург, сб. на Ал. Ф. Гилфердинг, № 48, л. 7б-8б. На места текстът е изтрит и не се чете.

Лествица Рил. 3/11. Лествица и слова на авва Доротей от 1364 г. Сборник на инок Теодосий, писан през 1364 г. в местността Усте край Търновград. Библиотека на Рилския манастир № 3/11, л. 7а-8а.

Посланѣе ѡ҃ца Іѡ҃анна игꙋмена Раїѳоу.

къ Іѡ҃аннꙋ достопочьтенномоу[23] игꙋменꙋ Синаискыѫ горы, нарицаемаго Схоластѣка. послѣжде и ѡт съписанїа, именꙋѫщаго[24] сѧ Лѣствѣчнїка.

Іѡ҃ Іѡаннови радовати сѧ.

Въсеславномоу и равноаг҃гел'номоу. ѡт҃цоу ѡт҃цемъ, и ꙋчителю прѣизѧщномоу. грѣшныи Іѡ҃анъ раиѳ'скыи игоуменъ, ѡ г҃и радовати сѧ.

20. Лествица РНБ-1054, л. 8а. Гръцкия текст: Τῇ ἀξιώσει ταύτη κεχρὴμεθα, τὸ εἰρημένον ἐν νῷ λαβόντες. Κλίμαξ 1979, σ. 10.
21. Вж. Прохоров 1989, 9-17.
22. Дуйчев 1982, Лествица 1998.
23. Гилф. 48: до͡Тпочьтенномꙋ.
24. Рил. 3/11: именꙋѫща.

Вѣдѧще мы хоудѣи еже ѡ Хс҃ѣ нерасѫдное твое прѣжде въсѣхъ ꙗкоже и въ всѣхъ добродѣтѣлеи // прѣꙋкрашенное[25] послоушанѣе, и[26] паче же идеже аще приѡбрѣтенѣе бѫдеть ѡт Ба҃ данныи ти талантъ въ истинѫ, достоин'ства сего приѧхѡмъ[27]. реч/е/ное въ оумѣ приемше. въпроси бо рече ѡц҃а твоего, и възвѣститъ тебѣ. старцѧ твоѫ, и рекѫтъ тебѣ (Втор. 32:7). Сего ради ꙋбѡ ꙗко ѡб'щемоу ѡц҃оу въсѣхъ, старѣишомоу же паче въсѣхъ въ въздръжани же и ѡстрооуми и ꙋчителю изрѧдноу (ἀρίστῳ), нашимъ симъ писанѣемъ припадаемъ. и твоемꙋ добродѣтѣлномоу исплънені̑ꙋ молим сѧ[28]. еже послати намъ ненавыкшимъ, ꙗже въ бг҃овидѣнѣи по древнемоу Мѡѷсеоу въ тоижде горѣ видѣлъ еси. ꙗкоже[29] бг҃описанныѧ[30] скрижали тобоѫ посланны[31] къ намъ чьстнымъ начрътанїемъ, въ поꙋченѣе положити новаго Іи҃лѣ. сирѣчь, нинѣ мыслъныихъ егѷптѣнъ, и морѣ житеискаго изшедшихъ. ꙗкоже ꙋбѡ въмѣсто жезла бг҃огливым/ъ/ ти ѫзыкомъ въ мѡри чюдотворилъ еси, тако и нинѣ да не не спод/о/биши молим сѧ. полезнаа иночьскомоу житѣоу ꙗко великыи наставникъ въ истинѫ, без лѣности коупно и бл҃горасѫдно възвѣсти намъ. еже къ сп҃сенѣоу приемшѣих/ъ/, аг҃глское сѣе[32] житїе. не помышлѣѫще// искоусъ быти или ласканѣе, аже нами реченнаа. вѣси бо ѿ сщенныи въ истинѫ връше, ꙗко тоужда намъ сѣа, нѫ ѡно въсприемати, еже есть ꙗвѣ видимо и разоумѣваемо и гл҃емо ѡт въсѣхъ. имже ꙋповахѡмъ на Га҃ приѫти скорѡ и ѡблобызати, ꙗже нами ꙋповаемаа чьстных/ъ/ скрижалїи[33] начрътанїа. наставлѣѫщаа въ истинѫ, еже нелѣстно[34] ходити хотѧщѣихъ, и[35] ꙗкоже лествицѫ нѣкѫѧ[36] оутвръжденнѫ, даже до нб҃сныихъ дверїи (Бит.28:12). и възводѧщѣа ꙋсръдныихъ, непоколѣбно и безврѣдно. мимоходѧщїи невъзбран'но дꙋхы лѫкавствѣа, и миродръжителѧ тьмы[37] и кнѧѕѧ въздꙋшныѧ[38] (Еф.6:12). аще бо Іакѡвъ ѡвцамъ пастырь сыи, таковое страшное видѣнѣе на лѣствици ꙋзрѣ, колми паче иже словесныимъ ѡвцамъ, прѣдстатель. не видѣнїемъ тькмо[39], нѫ и дѣломъ и истинноѫ. нелъстенъ въсходъ къ Боу҃ въсѣмъ покажетъ.

Здравьствꙋи ѡ Ги҃ чьстныи ѡч҃е.

25. Рил. 3/11: прѣоукрашеное.
26. Липсва в Рил. 3/11
27. Гилф. 48: приѫхѡмъ.
28. Липсва в Гилф. 48.
29. Гилф. 48: и ꙗко.
30. Рил. 3/11: бг҃описанныѧ.
31. Рил. 3/11: посланыи.
32. Рил. 3/11: с҃е.
33. Рил. 3/11: скрижали.
34. Гилф. 48 и Рил. 3/11: нелъстно.
35. Липсва в Рил. 3/11.
36. Гилф. 48 и Рил. 3/11: нѣкѫѫ.
37. Рил. 3/11: тъмы.
38. Гилф. 48 и Рил. 3/11: аерныѫ.
39. Рил. 3/11: тъкмо.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

ПОСЛАНИЕ ОТ ИГУМЕН ЙОАН РАИТСКИ

Основен текст от преписи на смесената редакция:

Лествица НБКМ-675. Национална библиотека „Св. св. Кирил и Методий" (НБКМ) – София, № 675. Слова на Йоана Схоластика, XIV в. (водни знаци:1354 г. и 1371 г., писмо полукурсивно, възредко и плавно – Герасимово", л. 1 а – 5 а. **Цонев, Б.** Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 2, С., 1923, с. 201 и 206.

Разночетения:

Лествица РНБ-472. Руска национална библиотека (РНБ) – Санкт Петербург, F.I.472, Лествица, XIV век (втор. четв.), едър търновски литургически устав, л. 1а-3б (непълен текст). **Христова, Б., В. Загребин, Г. Енин, Ел. Шварц,** Славянски ръкописи от български произход в Руската национална библиотека - Санкт Петербург, С., с.83.

Лествица Деч. 71. Народна библиотека на Сърбия, сбирка на Дечанския манастир, № 71, Лествица, 1350-1360 г., устав, л. 3а-5а, 6б.

Скрижали дх҃вны[40].

Іωаннъ, Іωаннови радовати сѧ[41]**:~**

Въсеславнωмоу и равнωаг҃глъномꙋ. ѡ҃цоу ѡ҃цемъ, и оучителю прѣизѧщнωмоу. грѣшныи Іѡ҃аннъ раиѳ'скыи игоуменъ, ѡ г҃и радовати сѧ.

Вѣдѧще мы҆ хоудїи[42] **прѣжде въсѣхъ. ꙗкоже /и/ въ въсѣхъ добродѣтѣлеи прѣꙋкрашеннωе послоушанїе. паче же идеже аще приωбрѣтенїе бѫдетъ ωт Ба҃ данныи ти талантъ. Стоудно ꙗко въ истинѫ. хоу//до и ничьсωмоу достωино стѧжахωмъ**[43] **прыѧтие**[44]**. реч/е/нное ωнем/ъ/ же приемже**[45] **приемше. Въпроси бω реч/е/ ωц҃а твоегω, и възвѣститъ тебѣ старцѧ твоѫ**[46]**, и рекѫтъ тебѣ** (Втор. 32:7). **сего ради ꙋбω ꙗко ωб'щемоу ѡц҃оу, старѣишωмꙋ же паче в'сѣхъ въ въздръжание же и ωстрооуми. и оучителю изрѧдноу, нашимъ симъ писанїем/ъ,/ твое молимъ**

40. Деч.71 добавя: **Посланыѫ. ѡ҃ца Іωанна игꙋмена Раѫѳьскаго. къ Іωаннꙋ достоблаженномꙋ Синаискыѫ горы игꙋменоу, ѡ Г҃и радωвати сѧ** л. 6б. Писмото на Йоан Раитски липсва в СПП и тук е заето, с някои отлики, от РСП, представен напр. в Теодосиевата „Лествица" от 1364 г., Рилски манастир, 3/11, л. 7а-8а.

41. Изразът липсва в Деч.71. В РНБ-472 текстът е без начало, л.4а: ... **И рекѫть тебѣ; сего ради оубω ꙗко ωб҆щемоу ѡ҃цоу, старѣишωмꙋ же паче въсѣхъ въ въздръжани же и ωстрооуми. и оучителю изрѧдноу, нашимъ симъ писанѫемъ...** В СПП и НБП заглавието **Скрижали дх҃ѡвны** е към Посланието-отговор на препод. Йоан Лествичник.

42. Деч.71: **еже о Х҃ѣ бл҃горасѫдное твое.**

43. Поправено: **стежахωмъ.**

44. Поправено. Деч.71: **прїтїе.**

45. Липсва в Деч.71.

46. Поправено: **твое.**

исплънение. еже послати намъ ненавыкшимъ; ꙗже въ бг҃овидѣнїи[47] по древнемоу Моисеоу. ꙗже въ тоижде гѡрѣ видѣ. и възаконены скрижали бг҃описанны тобѡѫ[48] посланны къ намъ чьстнымъ начрьтанїемъ полѡжити въ поꙋченїе новаго Іс҃лѣ. нинѣ мы҆слъныхъ егѵ҆птѣнъ, и морѣ житеискаго изшедшїихъ. ꙗкоже ꙋбѡ въмѣсто жезла, бг҃огл҃ивым/ъ/ ти ѫзыкомъ съ Бг҃омъ чюдотворилъ еси. и ꙗже нинѣ да не не спод/о/биши молим/ъ/ сѧ. бл҃горасѫдно полезнаа инѡчьскѡмоу житиоу и под/о/бнаа. без лѣности коупно ѡ Ги҃ и къ сп҃сенїоу възвѣсти намъ. ꙗко великъ наставникъ въ истинѫ въсѣх/ъ/ прѣжде приемшїих/ъ/, аг҃глское прѣбыванїе. не помышлѣѫще искоусъ бы҆ти, или ласканїе, ꙗже нами реч/е/ннаа, вѣси бѡ// ѡ сщенн'ы/и/ въ истинѫ[49] връше, ꙗко тоужда намъ сїа, нѫ[50] еже естъ ꙗвѣ видимо и разоумѣваемо и гл҃емо ѡт въсѣхъ. имже оуповахѡмъ на Га҃ приѧти[51] скорѡ и ѡблѡбызати, и ꙗже нами оуповаемыѭ[52] чьстныих/ъ/ скрижалеи начрьтанїа. наставлѣѫщѫѧ[53] нельстно. и ꙗкоже лествица оутвръждена даже до нб҃ныхъ двереи (Бит. 28:12) възводѧщїихъ оусръдны҆ихъ, без врѣда и непоколѣбно мимоходѧщїи[54] невъзбран'нѡ доухы лоукавствиа, и миродръжителѧ тъмы҆ и кнѧѕѧ аерныѫ[55] (Еф. 6:12). аще бѡ Іакѡвъ пастыръ ѡвцамъ[56] сыи. таковѡ стран'но[57] видѣнїе на лѣствици оузрѣ҆, колми паче иже словесны/и/мъ овцамъ, прѣдстатель не видѣнїе тъкмѡ, нѫ и дѣлѡмъ и истиноѫ. нельстенъ въсхѡдъ къ Боу҃ въсѣмъ покажетъ. Здравьствоуи ѡ Ги҃ чьстныи ѡч҃е.

47. Поправено: бл҃говидѣнїи. РНБ-472· благовидѣни.
48. РНБ-472: тобѡѧ.
49. Поправено: въ истинꙋ.
50. Поправено: нъ.
51. РНБ-472: приѫти.
52. РНБ-472: ꙋповаемы.
53. Деч.71 добавя: ны.
54. Поправено: мимоходѧщѫ҆их. Деч.71: мимоходѧщѫ҆ихъ.
55. РНБ-472: аерныѧ. Деч. 71: въздоушныѫ.
56. РНБ-472 и Деч. 71: Іакѡвь ѡвцам' пастырь.
57. РНБ-472: страшно.

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

ПОСЛАНИЕ ОТ ИГУМЕН ЙОАН РАИТСКИ

По НБП – Лествица на митрополит Киприан от 1387 г. (РГБ, ф. 173, № 152)
Издание вж.: **Лествица 2011**.

Л.Ia: **Посла́нїе ѻ҃ца Ішанна игꙋмена Раифоу къ Іѡаннꙋ достоиночю́дномꙋ**
Л.1a-2a: < PG
Посла́нїе ѻ҃ца Іѡанна игꙋмена Раифоу (Ραϊθῶ), **къ Іѡаннꙋ**
достоиночю́дномꙋ игоуменоу горы Сїнаискыѧ : .

Вы́шеѥстественномꙋ и равноа҆г"гелномꙋ ѻ҃цоу ѻ҃цемъ и ꙋчи́телю прѣизѧщномоу. грѣшныи Іѡа́ннъ Раи́ѳскыи игоу́менъ, ѡ Г҃и радовати сѧ҃

Вѣдѧще мы хоудѣи е҆же о Г҃и бл҃горазсѫдное твое прѣжде всѣх, ꙗкоже и вь всѣхъ добродѣтѣлехъ прѣоу҆крашен"ное послꙋшанїе. и паче же и҆де́же ꙗще приѡбрѣтенїе бѫдет иже ѿ Б҃а да́нномꙋ ти талантꙋ. хꙋдо ꙗко въ и҆стинѫ и грѫбо бо посыла́ем писанїе. речен'ное въ ꙋмѣ прие́мше. въпроси́ бо ре́че ѻ҃ца твоего и възвѣсти́тъ ти. ста́рца твоѧ, и рекѫт тебѣ. сего ра́ди ꙗко ѡбщемꙋ всѣхъ ѻ҃цоу. старѣишемꙋ же па́че всѣхъ въ по́стничьствѣ же и остроꙋмїи. и ꙋчи́телю изра́дномоу. си́ми на́шими пи́смены твое мо́лимъ добродѣтѣлное съвръшенїе. е҆же посла́ти нам ненаоученнымъ, ꙗже въ бг҃овидѣни по дре́вnемꙋ Мѡѷсе́оу въ тоижде горѣ видѣлъ е́си. ꙗкоже скрижали бг҃описан"ныѧ въ иже тобоѧ посылаемѫѧ к намъ честнѫѧ книгѫ вьло// жити въ поꙋче́нїе новаго Іи҃лѣ, иже н҃нѣ ѿ мыслъныхъ егѵптѣн и мѡрѣ жите́искаго изше́дшихъ. тѣмъ ꙗкоже вмѣсто же́зла бг҃огливым ти ѧзы́комъ въ мори съ Бг҃омъ чюдодѣиствовалъ еси. и н҃нѣ да не не спобиши мо́лим сѧ бл҃горазсѫдно полез'наа ино́чьскомꙋ жительствоу и подобаѫщаа без лѣности о Г҃и къ сп҃се́нїю начертати намъ, ꙗко вели́кыи наставникъ въ истинѫ всѣм прие́мшимъ ст҃ое а҆ггел'ское жи́тельство. не помышлѣѧ искꙋсъ быти, нѣкыи или ласканїе иже нами рече́нnаа. вѣси бо ѿ сщен"ныи връше въ и҆стинѫ, ꙗко тꙋжда намъ сїа. но ѡно́ въсприемати, е҆же и е҆стъ ꙗвѣ видимо и разꙋмѣваемо и гл҃емо ѿ всѣхъ. тѣм же ꙋпова́хѡмъ на Г҃а приѧти скоро и ѡблобызати, ꙗже нами ꙋповаемаа честныхъ скрижа́лїи начертанїа. наставлѣѧща въ и҆стинѫ послѣдꙋѧщихъ непрѣльстно. и ꙗкоже лѣствица ꙋтвръжденна да́же до н҃бныхъ дверїи, възво́дѧщи произволѣѧщих. безпакостно и безврѣдно мимоходѧщихъ и невъзбранно, дꙋхы лѫкавствїа// и миродръжи́телѣ тъмы и кнѧѕѧ въздꙋшныѧ. аще бо Іакѡ́вь овцам пастырь сы́и, таковое страшно видѣнїе на лѣствици оу҆зрѣ, ко́льми па́че и҆же словесныимъ овцамъ настоательствоуѧи, не видѣнїем тъчїѧ. нѫ и дѣломъ и и́стинноѧ непрѣль́стенъ въсход къ Бг҃оу всѣмъ пока́жет.

Зд҃ра́вствоуи о Г҃и честнѣишїи ѻ҃че : ~

ИЗВОРИ:

Лествица Гилф. 48. Лествица, XIV в. (първа половина). Российская национальная библиотека (РНБ) – Санкт Петербург, сб. на Ал. Ф. Гилфердинг, № 48.

Лествица Деч. 71 Лествица, 1350-1360 г., Народна библиотека на Сърбия, сбирка на Дечанския манастир № 71.

Лествица НБКМ-675. Лествица, XIV в. Национална библиотека „Св.св. Кирил и Методий" (НБКМ) – София, № 675.

Лествица РГБ-193. Лествица Иоанна, XIX в. РГБ – Москва, ф. 304.II, № 193.

Лествица Рил. 3/10. Лествица от XIV век. Библиотека на Рилския манастир, № 3/10.

Лествица Рил. 3/11. Лествица и слова на авва Доротей от 1364 г. Сборник на инок Теодосий, писан през 1364 г. в местността Усте край Търновград. Библиотека на Рилския манастир № 3/11. Липсва текст от началото на житието. Друг лист е в РНБ – Санкт Петербург: Q.I.747. Библиотека на Рилския манастир № 3/11.

Лествица РНБ-472. Лествица, XIV век (втор. четв.). РНБ – Санкт Петербург, F.I.472.

Лествица РНБ-1054. Лествица и слова на авва Доротей, сб. на М.П. Погодин (ф. 588), № 1054, XIV век. РНБ – Санкт-Петербург.

Лествица 1998. *Преп. Йоан, игумен на Синайската планина*, Лествица на божественото изкачване. Второ поправено издание, Издателство „Монархическо-Консервативенъ Съюзъ", Велико Търново, 1998.

Лествица 2011. *Преп. Иоанн Синайский.* Лествица. Рукопись свт. Киприана, митрополита Московского. Предисловие: архим. Алипий (Кастальский-Бороздин). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011.

Чети-Миней 675. Чети-Миней, мес. март, полууст., написан през 1630 г. от Герман Тулупов. РГБ – Москва, ф. 304.I, № 675.

PG 1860. *Migne, J-P*. Patrologia graeca (PG), t. 88, Paris, 1860, 579-1248. Ел. издание с превод на френски език вж.: http://remacle.org/bloodwolf/eglise/climaque/ table.htm Към 26.07.2012.

Клίμαξ 1979. Κλίμαξ 'Ιωάννου τοῦ Σιναΐτου, 'Αθῆναι, ΑΣΤΗΡ, 1979.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

Василева 2002. *Василева, Н.* Лексиката на Лествицата – преславски и търновски превод. ИК "СТЕНО", 2002.

Дуйчев 1982. *Дуйчев Ив.* Йоан Лествичник и неговата главна книжовна творба. В: Преп. Йоан Лествичник. Лествица (Стълба за духовен живот). Превод: митрополит Йосиф, С., 1982, 5-11.

Иванов 1931. *Иванов, Й.* Български старини из Македония, С., 1931, 1970.

Кенанов 2006. *Кенанов, Д.* Патриарх Евтимий и **исправление божественыхъ**

книгъ доуховныхъ - В: Българска филологическа медиевистика. Научни изследвания в чест на проф. дфн Иван Харалампиев, УИ, Велико Търново, 2006, 189-203. Разширен ел. вариант: http://www.uni-vt.bg/1/?zid=146&page=2839. Към 08.05.2011.

Кенанов 2010. *Кенанов, Д.* За смесените редакции от старобългарския превод на книгата „Лествица". – В: Проглас. Издание на Филологическия факултет при Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий", кн.1, Велико Търново, 2010, 114-125. http://www.uni-vt.bg/1/?zid=146& page=4313. Към 14.07.2012.

Кенанов, Гавазова 2013. *Кенанов, Д., Н. Гавазова,* Небето на безмълвието. Книгата „Лествица" от св. Йоан Синайски и нейният старобългарски превод, УИ, Велико Търново, 2013, 23-33.

Круминг 2005. *Круминг, А.* Славянский перевод Лествици, 1-6. http://rumchten.rsl.ru/assets/files/2005/doc/1106040050.doc. Към 17.05.2012.

Мострова 1991. *Мострова, Т.* Към въпроса за Лествицата в славянската ръкописна традиция. – Palaeobulgarica / Старобългаристика, № 3, 1991, 70-90.

Попова 2003. *Попова, Т. Г.* Иоанн Иоанну радоватися (Послание Иоанна Синайского Иоанну Раифскому). – В: Palaeoslavica, V. XI. 2003, 240-245.

Попова 2010. *Попова Т. Г.* Славянская рукописная традиция Лествицы Иоанна Синайского. Монография, Северодвинск, 2010.

Прохоров 1989. *Прохоров, Г.М.* „Лествица" Иоанна Синайского. – В: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (втор. полов. XIV-XVI в.), ч.2, Ленинград, Изд. "Наука", 1989, 9-17.

Христова 1984. *Христова, Б.* Монах Марко – неизвестен български книжовник и преводач от XIV век.- Palaeobulgarica/Старобългаристика, 1984, № 3, 50-56.

Ταχιάος 2006. *Ταχιάος, Αντώνιος - Αιμίλιος Ν.* Ἡ ἐπίδραση τῆς Κλίμακος τοῦ Ἰωάννου Σιναΐτου στὴν πνευματικὴ ζωὴ τῶν ὀρθοδόξων Σλάβων. - In: Ταχιάος, Αντώνιος - Αιμίλιος Ν. Βυζάντιο, Σλάβοι, Άγιον Όρος. Αναδρομική σε αμοιβαίες σχέσεις και επιδράσεις, University Studio Press, Θεσσαλονίκη, 2006, 167-19.

Cyrillomethodianum XX (2015): pp. 231-254

Zur adjektivischen Wiedergabe griechischer adnominaler Genitive bei der slavischen Übersetzung des Gottesdienstmenäums

Dagmar Christians (Bonn)

Die Tendenz slavischer Übersetzer, nicht erweiterte adnominale Genitive ihrer griechischen Vorlagen adjektivisch wiederzugeben, ist in der gesamten mittelalterlichen slavischen Übersetzungsliteratur evident. Schon seit den Anfängen der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Aksl. ist diese Verwendung von Adjektiven zum Ausdruck der Abhängigkeit eines nominalen Begriffes von einem anderen beschrieben. Das Augenmerk der Forschung lag dabei in erster Linie auf der Verwendung von Possessivadjektiven zum Ausdruck des Genitivs von Eigennamen und Personenbezeichnungen, berücksichtigt wurde aber auch die adjektivische Wiedergabe gr. Genitive von Abstrakta und Konkreta.[1]

Mein Interesse, diese an sich bekannte Übersetzungsstrategie doch etwas genauer unter die Lupe zu nehmen, wurde geweckt durch die Arbeit an dem Wörterbuch für das Gottesdienstmenäum (Christians 2001), bei dessen Erstellung solch komplexe Äquivalenzbeziehungen augenfällig wurden wie etwa die des Adjektivs **крєтичьскъıи крєтичьскъıи**, das in den lexikographisch ausgewerteten Hymnen gleichermaßen für Gen. Sg. des Abstraktums, τῆς αἱρέσεως *der Häresie,* steht, wie für Gen. Pl. des Abstraktums, τῶν αἱρέσεων *der Häresien*, oder der Personenbezeichnung, τῶν αἱρετικῶν bzw. τῶν αἱρετιζόντων der *Häretiker*.

Ähnlich verhält es sich bei dem Adjektiv **вражии**, das zwar in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle (62) Gen. Sg. τοῦ ἐχθροῦ *des Feindes* wiedergibt, daneben aber auch neunmal Gen Pl. τῶν ἐχθρῶν *der Feinde* sowie einmal Gen. Sg. des Abstraktums

1. Vgl. z.B. Buslaev 1863: 201; Miklosisch 1926: 6-17; Meillet 1961: 330f, 369-371, 375-377; Leskien: Nachdruck 1990: 176; Vaillaint 1948: 128-131, 173, 199-201; Vondrak 1948: 593f; Lunt 1955: § 18.3d, S. 128. Večerka 1993 II 190, 200f; Huntley 1984; Corbett 1987; Golovačeva et al. 1988: 106-109; Bratishenko 2003; Züwerink 2008; Eckhoff 2009; Im Rahmen ihrer Studien zur adjektivischen Wortbildung berücksichtigen diesen Aspekt auch Brodowska-Honowska 1960 u. Zverkovskaja 1986.

τῆς ἔχθρας *der Feindschaft*.

Solche Beobachtungen vermittelten zunächst den Eindruck von einer gewissen Arbitrarität bei der Auswahl der Adjektive für die Wiedergabe gr. adnominaler Genitive in den Hymnen des Gottesdienstmenäums und warfen die Frage auf, inwieweit diese Übersetzungsstrategie in der Lage war zu gewährleisten, dass die Aussage des gr. Originals vom Leser oder Hörer des sl. Gesanges richtig decodiert werden konnte. Dies gab Anlass, das gesamte Korpus der in ostsl. Handschriften des XI-XIII. Jh. überlieferten liturgischen Hymnen für die Monate Dezember, Februar und April[2] unter diesem Aspekt genauer zu durchleuchten. Im Fokus der Untersuchung standen dabei vor allem drei Fragen:

1. Lässt sich für die Hymnen des sl. Gottesdienstmenäums ein Regelsystem als inhärent für diese Übersetzungsstrategie feststellen? Welches sind die Bedingungen, unter denen seine Übersetzer sich für die adjektivische Wiedergabe des gr. adnominalen Genitivs entschieden, und welcher Adjektive bedienten sie sich dabei?
2. Welche Abweichungen oder Regelverstöße enthält das Korpus, in welchem Ausmaß treten sie auf und welche Erklärungen lassen sich dafür finden?
3. Inwieweit vermag diese Übersetzungsstrategie zu gewährleisten, dass sich die sl. Texte eindeutig im Sinne ihrer gr. Vorlage decodieren lassen, bzw. welche Veränderungen im Verständnis des Textes zieht sie möglicherweise nach sich?

1. Das Regelsystem

Die Untersuchung des Korpus, das immerhin aus ca. 5000 liturgischen Gesängen besteht, ergab ein erstaunlich einheitliches Bild. Adjektivisch übersetzt wurden gr. nicht erweiterte Genitive in adnominaler Position insgesamt im Korpus zu 54,5%, zu 36,5% wurde der Genitiv und zu 9 % der Dativ verwendet. Isoliert betrachtet ist bei Genitiven von Eigennamen und Personenbezeichnungen die Quote adjektivischer Übersetzungen noch wesentlich höher, nämlich bei 77 %. Für die Wahl der adjektivischen Übersetzungsäquivalente lässt sich aus der Auswertung des Korpus ein stringentes Regelsystem erkennen, das in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle beachtet wurde. Dies sei hier kurz skizziert, bevor ausführlicher auf die im Korpus beobachteten Abweichungen eingegangen wird. Die vorliegende Abhandlung beschränkt sich dabei auf die Darstellung der sl. Übersetzung gr. adnominaler Genitive von Nomina propria und Personenbezeichnungen, Abstrakta und Konkreta.

1.1. Zur Übersetzung des adnominalen *Gen. Sg. von Eigennamen und Personenbezeichnungen* wählen die Übersetzer des Gottesdienstmenäums die entsprechenden Possessivadjektive und bestätigen damit das Übersetzungsprinzip, das bereits André Vaillant in aksl. Übertragungen aus dem Gr. festhielt:

Le génitif d'appartenance est normalement remplacé par l'adjectif possessif quand le possesseur est un nom de personne non accompagné d'un adjectif ou d'un pronom

2. Auf Belegstellen aus den Hymnen für Dezember, Februar und April, die inzwischen mitsamt ihrer gr. Paralleltexte vollständig veröffentlicht sind, wird unter folgenden Kürzeln verwiesen: *Gottesdienstmenäum für April* (GMA I-III), *für Dezember* (GMD I-IV) und *für Februar* (GMF I-III).

... (Vallaint 1948: 173).[3]

Zur Ableitung der Possessivadjektive bedienen sie sich der hinlänglich bekannten Suffixe, -ꙁь/-ьꙁь, -овъ/-євъ, -инъ und -ьнь.[4] Da das Korpus aus Gesängen zur Verehrung von Heiligen besteht, bietet das Material erwartungsgemäß eine Fülle von Possessivadjektiven, die von deren Namen, aber auch den Namen von Personen des Alten und Neuen Testamentes abgeleitet wurden:

τοῦ Χριστοῦ христовъ (>250), τοῦ Δαυΐδ давъıдовъ (24); τοῦ Ἰούδα июдовъ (7); τοῦ Ἰεσσαὶ иосѣѥвъ, иосѣовъ, ѥсѣовъ (8); τοῦ Ἡρώδου иродовъ (6), τοῦ Ἰησοῦ` и(и) соусовъ (7), τοῦ Ἰακὼβ (и)ꙗковль (5); τοῦ Διαβόλου диꙗволь (5); τοῦ Ἀδὰμ адамль (2) адамовъ (2), τοῦ Παύλου павловъ (5), τῆς Εὔας єѵжинъ, євжинъ (5) und viele andere mehr.

Auch von Personenbezeichnungen abgeleitete Possessivadjektive sind in Hülle und Fülle zu finden, von denen hier nur die häufigsten genannt seien:

τοῦ Θεοῦ божии (> 330), τοῦ Κυρίου господьнь (56), τοῦ ἐχθροῦ вражии (51), τοῦ πατρὸς отьчь (27), τοῦ Δεσπότου владъıчьнь (24), τοῦ Σωτῆρος съпасовъ (14) bzw. съпасителєвъ (3),

1.2. Bei der Wiedergabe gr. *Personenbezeichnungen im Gen. Pl.* bestätigt das untersuchte Korpus liturgischer Hymnen ebenfalls das von A. Vaillant formulierte Übersetzungsprinzip: „Le substantif au pluriel est dans les mêmes conditions remplacé par un adjectif en -ьскъ…" (Vaillant 1948; 131). In der Regel erfolgt sie mithilfe denominaler Ableitungen mit dem Suffix -ьскъ: τῶν ἀγγέλων ангельскъıи (48), τῶν μαρτύρων моѵчениѵьскъıи (35), τῶν ἀνθρώπων ѵловѣѵьскъıи (24), um nur die häufigsten zu nennen.

1.3. Adnominale *Genitive von Abstrakta* werden, wie ebenfalls bereits Vaillant für das Aksl. beobachtete, mit Adjektiven übersetzt, die mit dem Suffix -ьнъ abgeleitet sind[5], und zwar von dem Nomen, das üblicherweise als Äquivalent für das gr. Lexem fungiert:

ἡ ἀθεΐα безбоиѥ (9) ➡ *τῆς ἀθεΐας* безбожьнъıи (17).

Gibt es im Korpus für ein gr. Lexem mehrere alternative sl. Äquivalente, so finden

3. Vgl. auch S. 130; Vondrák 1912: 593f. Aufgrund seiner Dominanz für den Ausdruck von Possessivität im Aksl. wird seit N. S. Trubeckoj die Frage erörtert, ob das Possessivadjektiv als Bestandteil des Substantivparadigmas aufzufassen ist (zum Überblick vgl. Golovačeva et al. 1988: 106f ; Züwerink 2008: 34f), wie dies das ma. Traktat „Über die acht Redeteile" nahelegt, in dem es in der sl. Substantiv-Flexion die Stelle des Genitivs einnimmt (vgl. Weiher 1977: 390; Jagić 1896: 41). Bei dem Traktat handelt es sich allerdings um eine Übersetzung aus dem Gr., die keine sl., sondern eine gr. Grammatik abbildet, wie das Fehlen der für das Sl. unabdingbaren Kasus Instrumental und Lokativ zeigen, aber auch des Genitivs in anderen Funktionen als des nicht erweiterten adnominalen, sowie die mehr als bedenklichen Formen der verwendeten Possessivadjektive, auf die bereits H. Keipert (1995: 35) aufmerksam gemacht hat: ѵловѣковъ statt des üblicheren ѵловѣчь, die fem. Form des Adj. женина für Gen. Sg. von жена, und für n. ein hybrides, vom Abstraktum abgeleitetes Possessivadjektiv: ѥстьствово.

4. Vaillant 1948: 129ff, 200f; Meillet 1968: 369f, 375-377, 438-442; Brodowska-Honowska 1960: 11-16, 25, 30-33, 49f, 71-74, 166f; Zverkovskaja 1986: 6-12, 16f, 38f, 45, 47-50.

5. Vgl. Vaillant 1948: 199: „quand c'est un inanimé, il peut être remplacé par un adjectif dérivé en -ьнъ…"

wir in der Regel auch für die Übersetzung seines Genitivs Dubletten. Wie etwa bei der Wiedergabe des in den untersuchten liturgischen Hymnen sehr häufig anzutreffenden Genitivs von τῆς πλάνης *des Trugs, der Verblendung, des Irrwahns.*

ἡ πλάνη	1. **льсть** (50)	τῆς πλάνης	➡ 1. **льстьнъıи** (26),
	2. **прѣльсть** (15)		➡ 2. **прѣльстьнъıи** (14)
	3. **льщєникъ** (1)		➡ 3. ø
	4. ***блазнъ** (ø)		➡ 4. **блазньнъıи** (3)
	5. **съблазнъ** (3)		➡ 5. **съблазньнъıи** (4)

Im gesamten Korpus sind die Übersetzungsäquivalente **льсть** und **прѣльсть** gebräuchlich und damit auch deren adjektivische Derivate **льстьнъıи** und **прѣльстьнъıи** zur Übersetzung des adnominalen Genitivs. Vor allem Hymnen, die in einer Handschrift des Aprilmenäums, in RNB Sof 199,[6] überliefert werden, der aufgrund der Übersetzungstechnik der in ihnen tradierten Texte ein Sonderstatus unter den berücksichtigten Handschriften zukommt, bieten für πλάνη ein weiteres Äquivalent, nämlich **съблазнъ** und als Äquivalente für dessen Genitiv die Adjektive **съблазньнъıи** (GMA II 392, 414 u. III 600, einmal außerdem im Dezembermenäum, GMD I 644) und **блазньнъıи** (GMA II 442, 525 u. III 669).

1.4. Zur Übersetzung adnominaler *Genitive von Konkreta* wählten die Übersetzer des Menäums Derivationen mithilfe desselben Suffixes. Zu den häufigsten zählen z. B. **крьстьнъıи** für τοῦ σταυροῦ (23), **огньнъıи** für τοῦ πυρὸς (36), **нєвєсьнъıи** für τοῦ οὐρανοῦ (5) / τῶν οὐρανῶν (22), **кръвьнъıи** für τοῦ αἵματος (3) / τῶν αἱμάτων (11) oder **тѣлєсьнъıи** für τοῦ σώματος (25) / τῶν σωμάτων (5).

Die auf diese Weise von Abstrakta und Konkreta abgeleiteten Adjektive dienen, wie aus obigen Beispielen ersichtlich, nicht nur zur Wiedergabe des Gen. Sg. sondern gleichermaßen zu der des Gen. Pl. Dadurch kommt es bei der sl. Übersetzung der Hymnen hin und wieder zu Uneindeutigkeiten, die aber in der Regel ohne größere Auswirkung auf das Textverständnis bleiben.

1.5. Morphologische und semantische Einschränkungen des Regelsystems

Bevor die im Korpus beobachteten Abweichungen von dem eben skizzierten Regelsystem vorgestellt werden, seien hier kurz einige Beobachtungen zur Distribution von adjektivischen, genitivischen und dativischen Übersetzungen gr. adnominaler Genitive im Korpus eingeschoben. Eine detaillierte Darstellung der Untersuchungsergebnisse folgt an anderer Stelle. Wie bereits erwähnt, wurden in den untersuchten hymnographischen Texten nicht erweiterte adnominale Genitive des gr. Ausgangstextes zu über 50 %, solche von Eigennamen und Personenbezeichnungen sogar zu mehr als 77 %, im Sl. adjektivisch wiedergegeben, was sich mit den Ergebnissen R. Večerkas bei seiner statistischen Auswertung der kanonischen Texte des Aksl. deckt.[7]

6. Vgl. Svodnyj katalog Nr. 88; GMA I: X bzw. XXVIf; zur Sonderstellung hinsichtlich ihres kalendarischen Bestandes vgl. Stern 2002, GMA II: IX-XI/ XIX-XXI, III: IX-XI / XXI-XXIII sowie Jovčeva 2014: 238-259.

7. Večerka 1993: 202, 204; vgl. auch die Ergebnisse der Unterschungen von Huntley 1984: 224f.

In ca. 45,5 % der untersuchten Fälle aber haben sich die Übersetzer des sl. Gottesdienstmenäums gegen eine adjektivische Wiedergabe entschieden. Dabei handelte es sich bei dem adnominalen Genitiv des gr. Ausgangstextes zu 9 % um einen Genitiv benefizienter Lesart[8], für den die sl. Übersetzer als Äquivalent den adnominalen Dativ bevorzugten, was bereits V. Jagić (1900: 80f) als charakteristisches Merkmal aksl. Texte hervorgehoben hat[9]. Aus den liturgischen Hymnen seien an dieser Stelle nur zwei Beispiele vorgestellt:

(1) τῶν ἀσκητῶν ὡραιότης **постьникомъ красота** (GMA I 54f) — *eine Zierde für Asketen*

(2) ἐπ' ἐυεργεσίᾳ τῶν ἀνθρώπων **на благодѣаниѥ человѣкомъ** (GMA III 118) — *als Wohltat für die Menschen.*

In den Fällen, in denen die Übersetzer sich dafür entschieden haben, den gr. nicht erweiterten Genitiv auch sl. genitivisch wiederzugeben (35, 5 %), konnten kontextbedingte Gründe dafür nur selten ausgemacht werden. So mag beispielsweise die Wahl des Genitivs **мученикъ** für τῶν μαρτύρων in (3) und (4) durch die individuelle Refenz des Genitivs motiviert sein, sind hier doch explicit die Märtyrer gemeint, deren Gebeine vor den Toren Konstantinopels im Eugenios-Viertel aufgefunden wurden:

(3) Ἀστράπτει μαρτύρων τὰ φωταυγῆ λείψανα — **блистаютъ мученикъ свѣтообразьныа моущи** (GMF III 187);

(4) Ἀντλήσατε ... νάμα σωτήριον * ὀχετῶν ἐξ ἀΰλων * διὰ λειψάνων μαρτύρων σήμερον — **почьрпѣте ... водꙋ дꙋховьноꙋю · отъ потокъ невещьствьныихъ · моущии ради · мученикъ дьньсь** (GMF III 210).

In (5) aber, in dem es ebenso um eine bestimmte Märtyrergruppe geht, nämlich um den hl. Terentios und seine Gefährten, denen die Akoluthie gewidmet ist, wählten die Übersetzer das Adjektiv:

(5) Ἰάματα ἡ σορὸς τῶν μαρτύρων * ἀναβλύζει — **цѣлениѥ рака мученичьска · истачаѥтъ** (GMA II 28).

Meist steht die Auswahl der Übersetzungsstrategie im Zusammenhang mit den sl. Lexemen, die als Übersetzungsäquivalente für das jeweilige gr. Lexem gebräuchlich waren. So lässt sich im Korpus eine zahlenmäßig sehr große Gruppe gr. Lexeme ausmachen, deren adnominale Genitive fast ausschließlich adjektivisch übersetzt sind. Hier ist an erster Stelle der mit großem Abstand häufigste adnominale Genitiv τοῦ Θεοῦ zu nennen, der, bis auf wenige Ausnahmen, immer adjektivisch übersetzt wird mit **божии** (> 300 Belege), ebenso wie τοῦ Χριστοῦ mit **христовъ** (> 250 Belege), τοῦ Πνεύματος mit **дꙋховьныи** (111) oder τοῦ Κυρίου mit **господьнь** (63). Dies gilt für den Großteil der Genitive von Personenbezeichnungen und deckt sich mit den Beobachtungen von R. Večerka:

Geht es um die Benennungen einmaliger („unikater“) Wesen in der Funktion nominaler Determinatoren ... sichert ihre Lexik die eindeutig individuelle Referenz zu den entsprechenden Denotaten auch bei den von ihnen abgeleiteten Adjektiven. Deshalb

8. vgl. dazu Gianollo 2010: 109-113; Abbott (1906: 602) sprach in dieser Hinsicht von einem *genitivus (in)commodi.*

9. Vgl. dazu auch Minčeva 1963, Golovačeva et al. 1988: 110f, Večerka 1993: 195f.

werden sie als Attribute nicht in der Form des nicht erweiterten adnominalen Gen., sondern in der Form des possessiven Adjektivs verwendet. (Večerka 1993: 204). [10]

Aber auch einige Genitive von Konkreta und Abstrakta fallen darunter, wie etwa Gen. Sg. und Pl. von ὁ οὐρανὸς (**небесьнъıи**), Gen. Sg. von ἡ ἐκκλησία (**цьркъвьнъıи**), ἡ νίκη **повѣдьнъıи**,[11] τὸ πῦρ (**огньнъıи**, **огневъ**) u. andere mehr. Dem schließen sich eine Reihe von Lexemen an, darunter vor allem Abstrakta, die im adnominalen Genitiv sl. sowohl genitivisch, als auch adjektivisch wiedergegeben werden, bis hin zu solchen, deren Genitive eher selten adjektivisch übersetzt werden. So wird etwa der im Korpus 68 mal in adnominaler Position ohne Erweiterung auftretende Gen. Pl. τῶν ἀρετῶν in der Regel genitivisch wiedergegeben: **добродѣтелии**, bzw. **добродѣтели** (meist als Kopistenfehler infolge Haplographie), während das adjektivische Äquivalent **добродѣтельнъıи** nur zehnmal registriert wurde, und zwar vor allem in Hymnen, die nur von der früher bereits erwähnten Handschrift RNB Sof 199 überliefert werden[12].

Von einigen gr. Lexemen jedoch werden adnominale Genitive in der sl. Übersetzung im gesamten Korpus nur genitivisch wiedergegeben. Dies betrifft neben einigen Komposita[13] wie z.B. ἡ εὐσπλαχνία **милосьрдиıе**, ἡ θεοπτεία **боговидѣниıе**, ἡ σωφροσύνη **цѣломѫдриıе**, ἡ εἰδωλομανία **идолонеистовьство**, vor allem gr. Abstrakta, die im Sl. üblicherweise mit Verbalsubstantiven auf **-иıе** übersetzt werden, wie z. B. ἡ διδασκαλία **оучениıе**, **поучениıе**, ἡ ἱερωσύνη **свѧщениıе**, ἡ κατάνυξις **оумилениıе**, ἡ μετάνοια **покаıаниıе** oder ἡ ὁμολογία **исповѣданиıе**. Offensichtlich vermieden die sl. Übersetzer adjektivische Derivate insbesondere von solchen Verbalsubstantiven.

Dass die Entscheidung darüber, ob adjektivisch oder genitivisch übersetzt wurde, von dem sl. Äquivalenzlexem abhing, das dem Übersetzer geläufig war, zeigt sich deutlich an den Übersetzungen für Gen. Pl. τῶν ἰαμάτων – *der Heilungen*. Als übliches Äquivalent für τὸ ἴαμα dokumentieren die Hymnen des Gottesdienstmenäums das Verbalsubstantiv **и(с)цѣлениıе** (mit 54 Belegen im untersuchten Korpus). Zur Übersetzung seines einfachen adnominalen Genitivs wird in der Regel auch sl. der Genitiv bevorzugt (37 Belege). Das Korpus kennt aber noch ein anderes Übersetzungsäquivalent, nämlich **цѣльба**, das in den Menäen für Dezember und Februar nur zweimal zur Wiedergabe von τὸ ἰαμα dient, wesentlich häufiger aber, nämlich elfmal, im Aprilmenäum. Eben dort ist an drei Stellen Gen. Pl. τῶν ἰαμάτων mit dem adjektivischen Derivat dieses Übersetzungsäquivalents, nämlich **цѣльбьнъıи** übersetzt:

(6) ἰαμάτων σταγόνας– **капл҃ѫ цѣльбьнъıа** (GMA II 135);

10. Vgl. auch Leskien 1969: 176, Huntley 1984: 224.

11. vor allem in der Kollokation ὁ τῆς νίκης στέφανος- **повѣдьнъıи вѣньць**, einer beliebten Metapher aus dem Bereich der Agonistik.

12. 6 Belege aus RNB Sof 199: GMA II 167, 250 u. III 54, 62, 84, 902, 910), sowie vier Belege in anderen Menäen-Hss.: GMA III 40; GMD I 99, IV 660 u. GMF III 476f.

13. Eine generelle Ablehnung adjektivischer Übersetzung von Komposita ist indes im Korpus der liturgischen Hymnen nicht zu erkennen, vgl. z.B. τῆς χάριστος **благодатьнъıи** (GMA II 635; GMF I 34, 299, 394, 482, 587, II 188, 380; Christians 2001: 10), τῆς θεαρχίας **богоначалънъıи** (GMA I 244f, GMF II 320) oder τῆς πολυθεΐας **мъногобожьнъıи** (GMA I 550, II 538, 613; GMF II 62; Christians 2001: 99).

(7) τὰ τῶν ἰαμάτων χαρίσματα – **бг҃го|дати · цѣлѣбьнъıѧ** (GMA III 63);
(8) τὴν τῶν ἰαμάτων χορηγίαν – **цѣльбьнъıи|ми даръı** (GMA III 446).

Für eine adjektivische Wiedergabe des gerade in Hymnen für Asketen frequenten Genitivs τῆς ἐγκρατείας – *der Enthaltsamkeit* ist im gesamten Dezember- und Februarmenäum sowie in den von der Typographie- (RGADA 381 / 110[14]) und der Synodalhandschrift (GIM Sin 165[15]) überlieferten Aprilhymnen kein einziger Beleg zu finden. Die übliche Übersetzung des nicht erweiterten Genitivs in adnominaler Position ist **въздьржанıа** (33 Belege). Lediglich die April-Handschrift RNB Sof 199 enthält zwei Belege für eine Übersetzung des Genitivs mit **въздьржаньнъıи**, das hier nicht als Ableitung vom Part. Pass. von **въздьржати**, sondern vom Verbalsubstantiv **въздьржанıе** zu verstehen ist:

(9) *Ἑαυτὸν ἐγκρατείας" * τῷ πυρὶ προσενήνοχας* – **себѣ самомоу̀ въздьржаньнъмь · огнь|мь принесе** (GMA III 67) und
(10) *τῆς ἐγκρατείας ὅπλοις* – **въздьржаньнъ|мь оружıемь** (GMA III 70).

RNB Sof 199 unterscheidet sich im Großteil der von ihr überlieferten Texte in deren Übersetzungstechnik aus dem Gr. von den übrigen Hymnen des Korpus, unter anderem auch in der noch konsequenteren adjektivischen Wiedergabe gr. adnominaler Genitive.[16] Die dort belegte Äquivalenzbeziehung τῆς ἐγκρατείας – **въздьржаньнъıи** kennt auch die Hamartolos-Chronik (SDJA II: 50). Weitere Belege, in denen **въздьржаньнъıи** als Derivation von **въздьржанıе** der Übersetzung des einfachen adnominalen Genitivs dient, bietet der Codex Suprasliensis (vgl. SJS I 269; ŘSI I: 435) sowie eine Handschrift der Vita des Theodor Studites aus dem 12. Jh. (vgl. SDJA II: 50), in allen drei Fällen steht es für Gen. Sg. τῆς ἀσκήσεως M. Brodowska-Honowska (1960: 129f) registrierte in dem von ihr ausgewerteten Korpus aksl. Evangelien- und Psalterübersetzungen ebenfalls nur einige wenige Belege für ähnliche adjektivische Derivate von Verbalsubstantiven in genitivischer Funktion, von denen einige aus dem *Psalterium Sinaiticum* und dem *Euchologium Sinaiticum,* die meisten aber ebenfalls aus dem *Codex Suprasliensis* stammen.

Eine andere Lösung zur adjektivischen Wiedergabe adnominaler Genitive von gr. Abstrakta, deren übliches sl. Äquivalent ein Verbalsubstantiv ist, dokumentiert die bereits mehrfach erwähnte Handschrift RNB Sof 199 in zwei weiteren Hymnen, in denen Gen. Sg. von ἡ ἄθλησις (sl. im Korpus vor allem **страданıе** (14), **пострадданıе** (9), seltener **страсть** (6)) zu übersetzen war. Allerdings bediente sich der Übersetzer in beiden Fällen nicht des vom Abstraktum abgeleiteten Adjektivs, sondern wählte das Derivat von der Personenbezeichnung **страстотьрпьць**, nämlich **страстотьрпьчьскъıи**, das an anderer Stelle regelkonform den Gen. Pl. τῶν ἀθλοφόρων übersetzt[17]:

14. Svodnyj katalog Nr. 41, vgl. auch GMA I: X.
15. Svodnyj katalog Nr. 87, vgl. auch GMA I: IX.
16. Eine ausführliche Darstellung der konkurrierenden Übersetzerprofile in den Hymnen des Aprilmenäums ist in Vorbereitung.
17. GMA II 383, auch in diesem Fall wählt übrigens nur RNB Sof 199 das adj. Äquivalent: στίγμασιν ἀθλοφόρων **ранами страс(тоть)рп(ь)чьскъıми** (gegenüber genitivischer Wiedergabe in

(11) ξίφει ... τῆς ἀθλήσεως – **мечьмь … страс(тоть)рп(ь)чьскъıмъ** (GMA II 236);
(12) τῇ ἐμφερείᾳ– **трьпѣниемь стр(а)с(тоть)рп(ь)чьскъмь** (GMA III 140).

Damit kommen wir zu den im Korpus registrierten Fällen, bei denen adnominale Genitive der gr. Vorlage sl. mit nicht systemgerecht abgeleiteten Adjektiven übersetzt wurden.

2. Abweichungen bei der Wahl des Adjektivs zur Übersetzung des gr. adnominalen Genitivs

2.1. Verwischung von Gen. Sg. und Gen. Pl.

Völlig regelgerecht verläuft die adjektivische Übersetzung adnominaler Genitive im Korpus nur im Falle von Eigennamen. Die hierzu verwendeten Possessivadjektive ermöglichen außerdem eine eindeutige Decodierung des Textes im Sinne des gr. Originals. Allerdings treten durch Derivation mithilfe unterschiedlicher Suffixe durchaus einige semantisch identische Dubletten auf, wie z.B. τοῦ Ἀβραὰμ **авра(а)мль** (15) / **авра(а)мовъ** (1), τοῦ Ἀδὰμ **адамль** (2) / **адамовъ** (3), τοῦ Βαλαὰμ **валаамль** (2) / **валаамовъ** (2), τοῦ Ἰὼβ **иовль** (1) / **иововъ** (1).[18]

Bei der Wiedergabe adnominaler Genitive von Personenbezeichnungen ist im Korpus grundsätzlich zwar die von A. Vaillant (1948: 130f) genannte Regel zu erkennen, solche im Gen. Sg. mit Possessivadjektiven zu übersetzen, solche im Gen. Pl. mit Adjektiven auf **-ьскъ**. So bietet die adjektivische Übersetzung des gr. adnominalen Genitivs mithilfe distributiver Suffixe für Gen. Sg. vs. Gen. Pl. auch ein Instrumentarium, um bei der Rezeption den sl. Text eindeutig zu decodieren:

τοῦ ἀγγέλου **ангеловъ** (6) – τῶν ἀγγέλων **ангельскъıи** (35),
τοῦ ἀνθρώπου **чловѣчь** (2) – τῶν ἀνθρώπων **чловѣчьскъıи** (21),
τῆς παρθένου **дѣвичь** (3) – τῶν παρθένων **дѣвичьскъıи** (3),
τοῦ πατρὸς **отьчь** (28) – τῶν πατέρων **отьчьскъıи** (6),
τοῦ τυράννου **моучителевъ** (5) – τῶν τυράννων **моучительскъıи** (3).

Diese Regel wurde bei der Übersetzung des Gottesdienstmenäums aber nicht immer konsequent eingehalten.

2.1.1. Possessivadjektive als Äquivalente für Gen. Pl. von Personenbezeichnungen

Zum einen bietet das Korpus einige Belege, bei denen zur Übersetzung von gr. Gen. Pl. im Sl. Possessivadjektive herangezogen wurden. Solche Abweichungen ließen sich insgesamt nur in 22 Fällen registrieren, die im folgenden ausführlicher betrachtet werden sollen.

In insgesamt acht Fällen dienen Possessivadjektive auf **-евъ/-овъ** als Äquivalente für gr. Gen. Pl. So begegnet im Korpus einmal **халдѣовъ** als Äquivalent für τῶν Χαλδαίων statt zu erwartendem **халдѣискъıи** (4):

GIM Sin. 165: **ꙗзвами страстотьрпьць**).

18. Zu solchen semantisch identischen Wortbildungsdubletten bei Possessivadjektiven vgl. Brodowska-Honowska 1960: 20 u. 23.

(13) Ἀνέτειλε τὸ ἄστρον Ἰούδα ἐκ γῆς Χαλδαίων – **въсиꙗла ꙁдѣꙁда июдова отъ ꙁемлѧ халдѣова** (GMD III 506).

Für τῶν τυράννων belegt das Korpus neben der zu erwartenden Übersetzung mit **моучительскъıи** (vgl. GMA I 124, II 620; GMF III 270), auch insgesamt fünfmal die Wiedergabe mit dem Possessivadjektiv **моучителевъ**, wie in folgenden Beispielen:

(14) Ὦ τῆς ... τυράννων ὡμότητος – **оле ... моучителева сверѣпиꙗ** (GMD I 185);

(15) πᾶσαν κάκωσιν ὑπενεγκῶν τῶν τυράννων – **вьсю ꙁълобоу мч҃тлевоу претьрпѣвъ** (GMD II 608);

(16) τῶν τυράννων τὰς φρένας ἐξέστησεν– **моучителевъ съмыслъ оудиви** (GMD I 177).

Im Beispiel (16) konkurriert als Übersetzung für τῶν τυράννων das Possessivadjektiv **моучителевъ** aus der Mehrzahl der berücksichtigten Hss. mit der Derivation auf **-ьнъ**, **моучительнъıи**, in der *Il'ina kniga* (KRYS'KO 2005: 311).

(17) μὴ πτοηθέντες τὴν ἄθεον * τυράννων ὡμότητα – **и не оустрашисте сѧ беꙁбож´-**nyæ : mu**чителевъı лютости** (GMF II 414f).[19]

(18) ῥαδιουργίαι τυράννων καὶ μεθοδεῖαι– **ꙁълодѣиства моучителевъı къꙁни** (GMF II 433).

Jeweils nur einmal wurden **гонителевъ** für Gen. Pl. τῶν διωκτῶν (19) und **цьсаревъ** für βασιλέων registriert:

(19) Τὴν ἀλογίαν τῶν διωκτῶν * Λόγος ὁ συνάναρχος τῷ Πατρὶ * ἐπανορθούμενος – **бесловесие гонителево** (Variante in RGADA 381/104: **гонитель**) **слово беꙁначально · отьцю направлѧꙗ** (GMF II 26);

(20) δεῦτε, θυγατέρες βασιλέων – **придѣте, дъщери цьсаревъı …** (GMD III 42f).

Das gehäufte Auftreten von Belegen für die Wahl des Possessivadjektivs auf **-евъ** mit seiner ausschließlich singularischen Referenz zur Wiedergabe von Gen. Pl. vornehmlich bei gr. Lexemen, die im Sl. mit einem nomen agentis auf **-тель** übersetzt werden, gibt zu denken. Es stellt sich die Frage, ob wir es hier mit Belegen für eben jene Ausweitung von Gen.-Pl.-Formen auf **-евъ** zu tun haben, die S. I. Iordanidi und V. B. Krys'ko als charakteristisch für die frühe Periode ostsl. Abschriften beschreiben:

Приведенный материал со всей очевидностью показывает, что унификация генитивных форм муж. рода как твердого, так и мягкого вариантов склонений по типу **u*-основ в древнерусский период приобретает все более широкий размах (Iordanidi / Krys'ko 2000: 101)[20].

Für eben diese Substantive auf **-тель** machen die Verfasser (Iordanidi / Krys'ko 2000: 113) einige solcher Gen.-Formen auf **-евъ** gerade in Handschriften von Menäen und verwandten Texten aus, wie z. B. in einem Maimenäum des 14. Jh., dem Sticherarion von Hilandar aus dem 12. Jh. und einer Handschrift mit Prologviten aus dem 14. Jh.

19. Korrektur der Übersetzung aus GMF II 414f: *Und ihr erschrakt nicht vor der gottlosen Grausamkeit* (in der Edition irrtüml. Pl.) *der Tyrannen.*

20. Vgl. auch S. 113, 119.

Im Beispiel (17) etwa konkurriert **моучителевъı** in der Basis-Handschrift mit einer Variante **моучительвъ**, die, wenn als Possessivadjektiv aufgefasst, syntaktisch inkongruent wäre. Oder liegt hier eine solche Gen. Pl.- Form auf **-євъ** vor, die erst bei der Abschrift durch Ersatz von ß durch **ъı** zu einem kongruenten Attribut gemacht worden ist?

In (18) könnte hinter der Lesart **моучителевъı** der Basis-Handschrift ursprünglich **моучителевъ и** mit genauer Abbildung von gr. τυράννων καὶ gestanden haben, wie die Variante **м(оу)ч(и)т(е)левъ** in RGADA 381/104[21] nahelegt.

In (19) ließe sich im Hinblick auf den von Iordanidi / Krys'ko (2000: 113) angeführten Beleg aus einer Handschrift des Mai-Menäums aus dem 14. Jh. **гонителево** als ursprünglicher Gen. Pl. auf **-євъ** erklären, der erst durch den für den Novgoroder Raum typischen Schreibung **о** für **ъ** (Zaliznjak 2004: 23f) im Nachhinein zu einem kongruenten Possessivadjektiv wurde. Eine Variante in RGADA 381/104 belegt hier eindeutig Gen. Pl: **гонитель**.

Allerdings ist bei dieser Erklärungsmöglichkeit zu bedenken, dass es sich bei allen Beispielen um die Übersetzung von nicht erweiterten adnominalen Genitiven handelt, für die regelkonform eine adjektivische Wiedergabe zu erwarten wäre, zumal in allen Fällen die dafür zu verwendenden Derivationen auf **-ьскъ** im Korpus belegt sind.[22] In jedem Falle verweisen die sl. Texte in ihrer überlieferten Form mit den zu den Bezugsnomina kongruenten Formen der Possessivadjektive auf **-євъ** mit ihrer ausschließlich singularischen Referenz (vgl. z.B. Večerka 1993: 204) im Unterschied zum gr. Ausgangstext auf einen individuierten Tyrannen, König oder Verfolger.

Gen. Pl. τῶν παίδων wird im Korpus einmal mit dem Possessivadjektiv **отроуьнь** übersetzt:

(21) ἡ τῶν παίδων ἄθλησις **страданиѥ отроуьнєѥ** (GMD II 577),

dem aber wie generell Ableitungen von Personenbezeichnungen mit Hilfe des Suffixes **-ьнь** nicht nur singularische sondern auch pluralische Referenz zueigen ist (vgl. Večerka 1993: 204). An zwei anderen Stellen (GMD III 394, IV 373) ist der Gen. Pl. mit **отроуьскъıи** wiedergegeben.

Weitere Fälle betreffen adjektivische Derivate mit Hilfe des Suffixes **-ьıı**, denen ebenfalls neben der singulativ individuellen Referenz eine pluralische und vor allem generische anhaftet (Večerka 1993: 204, Zverkovskaja 1986: 12, Züwerink 2008: 68f).

So wird einmal Gen. Pl. τῶν πατριάρχων mit **патриаршь** übersetzt:

(22) τῶν πατριάρχων προεδρίαι – **патриарше пьрвостоıаниѥ** (GMF II 578),

was sl. nicht nur auf individuellen Patriarchen, sondern auch, wie im gr. Ausgangstext, auf die Patriarchen schlechthin verweisen kann. An anderer Stelle wählt der Übersetzer fürtῶν πατριάρχων die Derivation mit dem Suffix **-скъ**: πατριάρχων χορείαις – **съ патриаршьскъıми ликъı** (GMA II 227).

21. Svodnyj katalog Nr. 86, GMF I: XI bzw. XXIVf.

22. **моучительскъıи** mit 3 Belegen für Gen. Pl.: Christians 2001: 98, GMF III 270f; **цьсарьскъıи** außer für βασίλειος und βασιλικός einmal für Gen.Sg.: GMF I 349, **гонительскъıи** für Gen. Pl.: GMF II 38.

Ebenfalls nur einmal ist **разбоиничь** belegt, und zwar für Gen. Pl. τῶν λῃστῶν:

(23) τῶν λῃστῶν ... σπήλαιον – **разбоиниуа** ... **вьртьпа** (GMD III 591).

Auch hier bezieht sich der gr. Ausgangstext, eine Allusion auf Lc 19, 46, nicht auf den Zufluchtsort konkreter Räuber, sondern auf eine Räuberhöhle schlechthin (vgl. auch SJS III 556).

Eindeutig generische Referenz zeigt **человѣчь** in den sechs registrierten Fällen, in denen es Gen. Pl. τῶν ἀνθρώπων übersetzt. Alle Belege finden sich in derselben Kollokation, nämlich

(24) τῶν ἀνθρώπων τὸ γένος **человѣчь родъ** *Menschengeschlecht* (GMD III 499).[23]

Und schließlich ist an zwei Stellen des Korpus auch **правьдьничь** generische Referenz zuzuweisen:

(25) μνήμη γὰρ δικαίων – **память бо правьдьница** (var. **правьдьниуа**, GMF III 545);

(26) δικαίων ἡ εὐφροσύνη – **правьдьниче веселиѥ** (GMA II 154[24]).

Auffällig ist indes die adjektivische Wiedergabe des Gen. Pl. von τῶν ἐχθρῶν, für die im Korpus ausschließlich **вражии** belegt ist:

(27) τόξα ἐχθρῶν – **лоукъı вражиа** (GMD II 378),

(28)) ἀνοδίας ἐχθρῶν – **бесповутиа вражиа** (GMD II 630),

(29) σεβάσματα ἐχθρῶν – **покланѧниа вражиа** (GMD II 637),

(30) ἐχθρῶν διαβήματα – **вражиа стоупаниа** (GMF II 88f) und weitere.[25]

Das Possessivadjektiv zu **врагъ** ist sonst im Korpus regelkonformes Übersetzungsäquivalent für Gen. Sg.τοῦ ἐχθροῦ (61) bzw. τοῦ δυσμενοῦς (5), so wie Brodowska-Honowska es in ihrer Untersuchung auch für die aksl. Evangelien- und Psalterübersetzungen konstatiert: „Przymiotnik *vražii* we wszystkich tekstach odznacza się świeżym znaczeniem strukturalnym, funkcjonującym w zastępstwie gen. sg.“ (Brodowska-Honowska 1960: 45).

In allen Fällen, in denen es in den liturgischen Hymnen für Gen. Pl. steht, spricht der griechische Ausgangstext von (menschlichen) Feinden (also Christenverfolgern, Peinigern, Heiden usw.). Aus den sl. Texten könnte dort aber – ohne Kenntnis ihrer gr. Vorlage – auch der Feind schlechthin, d.h. der Teufel, gelesen werden. Ein Beleg für systemhaft zu erwartendes **вражьскъıи** fehlt indes nicht nur im Korpus, sondern ist auch sonst nur spärlich bezeugt. Srezn. (I: 311) führt einen Beleg aus dem *Izbornik* 1073 an, allerdings als Äquivalent für Gen. Sg. τοῦ ἐχθροῦ.

2.1.2. Adjektive auf **-ьскъ** *als Äquivalente für Gen. Sg.*

Andrerseits enthält das Korpus auch Adjektive auf **-ьскъ** als Äquivalente für Gen. Sg. So steht **ангельскъıи** im Korpus zweimal für Gen. Sg. statt zu erwartendem **ангѥловъ**, und zwar in der Kollokation ἀγγέλου φωνή **ангѥльскъıи гласъ.** Ein Beleg stammt

23. weitere Belege: GMD I 267, II 766f; GMF I 114f; GMA III 909 (ähnlich auch ἡ φύσις τῶν ἀνθρώπων – **кстьство человѣче** GMA III 576f).

24. Zu **веселиѥ** kongruentes **правьдьниче** wurde in der Edition (GMA II 154) irrtümlich als Vok. interpretiert, die Übersetzung ist zu korrigieren: *Vater, und das Frohlocken der Gerechten hat dich aufgenommen.*

25. GMD II 685, III 627, GMD IV 476f.

aus der sl. Übersetzung eines Theotokions der 5. Ode, das sowohl im Kanon auf den Sonntag nach Christi Geburt, als auch in dem zum Fest der Hypapante zu finden ist:

(31) Τὴν τοῦ ἀγγέλου φωνὴν * ἀσιγήτως ἡ κτίσις * προσφέρει σοι, Παρθένε· * Χαῖρε, Μήτηρ ἄχραντε, * Ἰησοῦ τοῦ Θεοῦ. — **ангельскъıи гласъ · непремълчьно вьсѧ тварь · въпиѥть ти, дѣво · радоуи сѧ, мати пречистаꙗ · иисоуса сына божиꙗ** (GMD IV 754f u. GMF I 38).

Das Theotokion bezieht sich auf Lc 1, 26-38, es ist also ursprünglich von einem konkreten Engel, nämlich Gabriel, die Rede. Diese Referenz auf den Engel der Verkündigung geht in der sl. Übersetzung verloren. Auf einen weiteren Beleg wird an späterer Stelle noch zurückzukommen sein.

Viermal ist im Korpus **моужьскъıи** für Gen. Sg. ἀνδρός zu finden. In allen Belegen geht es um den Mann schlechthin, die Wahl des Adjektivs auf **-скъ** steht also im Einklang mit der generischen Referenz des Genitivs in der gr. Vorlage:

(32) πεῖραν ἀνδρὸς μὴ γνοῦσα – **искоушениꙗ моужьска не разоумѣвъши** (GMD II 451[26]);

(33) δίχα σπέρματα ἀνδρὸς σεσαρκωμένον τεκοῦσα – **бе-сѣмене моужьскааго въплъщено рожьши** (GMF I 45)[27].

Auch die einmal registrierte Übersetzung von Gen. Sg. basilevw“ mit **цьсарьскъıи** ist durch die dem gr. Kontext entsprechende generische Referenz der Ableitungen mit **-´скъ** motiviert:

(34) βασιλέως θυγάτηρ – **дъщи цьсарьскаꙗ** (GMF I 349).

Nicht adäquat dagegen ist die ebenfalls nur singulär auftretende Wahl von **праотьчьскъıи** für den Gen. Sg. τοὺ προπάτορος:

(35) πέπαυται λοιπὸν * τοῦ προπάτορος ἡ λύπη — **престала оубо ѥсть · праотьчьскаꙗ печаль** (GMD IV 44f).

Hier wird im gr. Text die Trauer Adams über die Vertreibung aus dem Paradies thematisiert: *vorüber ist des Urvaters Trauer*. Die sl. Übersetzung mit dem Adjektiv **праотьчьскъıи**, das sonst Gen. Pl. wiedergibt[28], mag motiviert sein durch eine Miteinbeziehung der Trauer Evas: *der Ureltern Trauer,* kann aber auch missinterpretiert werden als *der Vorväter Trauer.* Systemgerecht zu erwartendes ***праотьчь** ist weder im Korpus belegt, noch in einschlägigen Wörterbüchern verzeichnet.

Tatsächlich enthält also das Korpus eine in Anbetracht seiner Größe nur sehr geringe Anzahl an Belegen, bei denen die sonst durchaus funktionierende Unterscheidung zwischen Gen. Sg und Gen. Pl. nicht eingehalten wurde. In vielen Fällen, in denen die von Vaillant formulierten Prinzipien nicht beachtet wurden, hatten die zu übersetzenden gr. Genitive im Sg. oder Pl. generische Referenz, die auch den von den sl. Übersetzern herangezogenen Adjektiv-Derivationen auf **-ьıь, -ьскъ** zueigen sind.

In nur wenigen Fällen kam es dazu, dass die Aussage des gr. Originals im sl. Text entscheidend abwich, wie etwa in dem Theotokion, in dem sl. der konkrete Bezug zu

26. GMD II 451 irrtümlich ἀνθρὸς und **неразоумѣвъши**.

27. ähnlich GMD III 743 und GMF II 633, vgl. auch die Beispiele Nr. (31)-(33) aus dem *Codex Suprasliensis* bei Huntley (1984: 225).

28. Vgl. GMD III 14f, 146; SDJa (VII: 476) nennt 3 Belege mit pluralischer Referenz.

Gabriel verloren ging, oder in dem Tropar, in dem in die Trauer Adams sl. auch Eva einbezogen wurde oder aber auch die Trauer der gesamten Vorväter verstanden werden konnte. Die Möglichkeit zur Fehlinterpretation boten vor allem die nicht nur sporadischen Wiedergaben solcher Gen. Pl. wie τῶν ἐχθρῶν mit **вражии**, τῶν τυράννων mit **мучителевъ** und τὼν διωκτῶν mit **гонителевъ.**

2.2. Ableitungen mit nichtregelkonformen Suffixen

Auffällig ist eine Gruppe von Adjektiven, die – immer aus der Sicht des korpusimmanenten Systems betrachtet – mit nichtregelkonformen Suffixen abgeleitet wurden.

2.2.1. Derivate auf **-ьнъ** *als Äquivalente für Genitive von Personenbezeichnungen*

So wurde in einigen wenigen Fällen das Suffix **-ьнъ,** das systemgerecht zur Ableitung von Abstrakta und Konkreta dient, zur Derivation von Personenbezeichnungen verwendet, wie in folgenden Beispielen:

(36) τοῦ ἀρχιερέως — **свѧтительнъıи** (GMF III 188),

(37) τοῦ διδασκάλοῦ — **оучительнъıи** (GMD IV 296),

(38) τοῦ Παντουργοῦ — **вьседѣтельнъıи** (GMD II 386),

bei denen die zu erwartenden Possessivadjektive, **свѧтителевъ**, **оучителевъ** und **вьседѣтелевъ**, im gesamten Korpus der bisher untersuchten liturgischen Hymnen nicht und auch sonst nur spärlich belegt sind.[29]

Einmal ist Gen. Pl. τῶν ἀσκητῶν *der Asketen* mit **постьнъıи** (GMD IV 708) übersetzt, das als Derivation vom Abstraktum **постъ** eigentlich als Äquivalent für Gen. Sg und Pl. von ἡ ἄσκησις fungiert (vgl. z.B. GMA I 82)[30]. Sonst wird der im Korpus nur selten auftretende einfache adnominale Genitiv τῶν ἀσκητῶν zweimal dativisch (**постьникомъ** GMA I 58; GMD I 238) und einmal mit zu erwartendem **постьниуьскъıи** (ἀσκητῶν ὁμηγύρει — **постьниуьскоу ликоу**, GMA III 158[31]) wiedergegeben.

Ebenfalls im Korpus nur singulär repräsentiert sind **моучениуьнъıи** für Gen. Pl. τῶν μαρτύρων (GMD IV 460f) gegenüber dem mit 36 Belegen äußerst zahlreich vertretenen Äquivalent **моучениуьскъıи**, sowie **моучительнъıи** für τῶν τυράννων, das lediglich einmal als Variante einer einzelnen Handschrift gegenüber den übrigen Quellen mit **моучительскъıи** (GMF III 270f) auftritt und wohl als Kopistenfehler zu werten ist. Sonst wird für τῶν τυράννων mit **моучительскъıи** übersetzt (GMD I 124 u. II 620), in einigen Fällen allerdings auch, wie in Abschnitt 2.1.1. bereits besprochen, mit **моучителевъ.**

In Anbetracht dieser lediglich sechs Einzelfälle kann wohl davon ausgegangen werden, dass es sich bei dieser Art von Abweichungen um spontane Übersetzungsfehlleistungen, bzw. mindestens in einem Fall um einen Kopistenfehler handelt.

29. Für **свѧтителевъ** nennt Srezn. (III: 303) drei Belege aus dem *Izbornik von 1073* und der Novgoroder Chronik, für **оучителевъ** SJS (IV: 733) zwei Belege aus *Glagolita Clozianus* und *Codex Suprasliensis*, Mikl. zwei weitere aus einer Homiliensammlung des 13. Jh. und einem Prolog des 14. Jh.

30. Vgl. auch einen Beleg für τῶν νηστειῶν in SJS (III: 204).

31. Die sl. Fassung desselben Hymnus im Kanon für Johannes Dekapolites (GMA II 575) ist verderbt: **постьникъ великъ.**

2.2. Possessivadjektive oder Adjektive auf **-ьскъ** *als Äquivalente für den Genitiv eines Abstraktums oder Konkretums:*

In anderen Fällen wurden Suffixe zur Bildung von Possessivadjektiva oder das Suffix **-ьскъ** zur Ableitung von Abstrakta und Konkreta herangezogen.

Als spontane Regelabweichungen zu werten sind dabei die jeweils nur einmal im Korpus auftretenden Übersetzungsäquivalente **огневъ** für τοῦ πυρός und **страстиискъıи** für τῶν παθῶν:

(39) τοῦ πυρὸς τὸν ἐργάτην – **огнева съдѣтелѧ** (GMD III 104),

(40) τὴν τῶν παθῶν θάλασσαν – **страстиискок море** (GMD II 182).

Für beide gr. Genitive dokumentiert das Korpus sonst zahlreiche Belege mit systemkonformer Übersetzung, nämlich **огньнъıи** (23 Belege[32]) bzw. **страстьнъıи** (50).

Mit **-ьскъ** vom Abstraktum **ересь** abgeleitetes **ересьскъıи** kommt innerhalb des untersuchten Korpus ebenfalls nur sporadisch, und zwar ausschließlich in Hymnen des Februarmenäums vor, wo es einmal Gen. Sg. τῆς σαρκός *der Häresie* übersetzt (GMF II 166), sowie dreimal Gen. Pl. τῶν αἱρέσεων *der Häresien* (GMF III 278[33], 426, 438f). Die regelkonform zu erwartende Ableitung **ересьнъıи** bezeugt das Februarmenäum ebenfalls einmal, allerdings als Äquivalent für Gen. Pl. *der Häretiker* (siehe unten Beispiel (46)).

Anders ist dies im Fall von τοῦ βίου, für dessen adjektivisches Äquivalent im Korpus durchgängig **житиискъıи** gewählt wird, in immerhin 25 Fällen[34], sowie bei der ebenfalls häufigen Wiedergabe des Gen. Sg. τῆς σαρκός mit **плътьскъıи** (48 Belege)[35], zumal das systemgerecht zu erwartende Äquivalent **плътьнъıи** im Korpus durchaus auch neunmal[36] vertreten ist. Vermutlich liegt dem die Erscheinung zugrunde, dass die adjektivischen Derivationen mit dem Suffix **-ъ́скъ** mit ihrer hohen Produktivität auch in der Funktion der Übersetzung adnominaler Genitive die ursprünglichen Derivationen auf **-ъ́нъ** mehr und mehr verdrängen.[37]

2. 3. Abweichungen in der Wahl des Ableitungsstammes

Verwirrender für die adäquate Decodierung der sl. Texte sind die Fälle, in denen das Lexem, von dem das sl. Adjektiv abgeleitet wurde, nicht dem gr. Lexem entsprach, dessen Genitiv zu übersetzen war.

2.3.1. Vom Abstraktum abgeleitete Adjektive als Äquivalente für Genitive von Personenbezeichnungen

Sehr vereinzelt wurden Derivate vom Abstraktum beobachtet, mithilfe derer Geniti-

32. Nicht einbezogen wurden die Belege aus den Incipits von Hirmoi.

33. Vgl. aber die im Mai- und Juni-Menäum überlieferten sl. Fassungen des Kanons auf Methodius von Patara, die beide hier das Äquivalent **кретиньскъıи** dokumentieren (Christians 2007: 51)

34. Ebenfalls ohne die Belege aus den Incipits der Hirmoi.

35. Vgl. z. B. für das Dezembermenäum Christians 2001: 132, 340; nur im Aprilmenäum dient es auch der Übersetzung von τοῦ σώματος (GMA I 638, II 429, III 48f) und τῶν σωμάτων (GMA III 164).

36. 7x für τῆς σαρκός, nur in der April-Hs. RNB Sof 199 auch je einmal für τοῦ σώματος (GMA II 159) und τῶν σωμάτων (GMA III 646f).

37. Vgl. Zverkovskaja 1986: 53-56.

ve von Personenbezeichnungen übersetzt wurden. Wie bereits eingangs erwähnt, wird der im Korpus äußerst frequente Gen. Sg. τοῦ Θεοῦ in adnominaler Position üblicherweise mit dem Possessivadj. **божии** übersetzt. Zweimal im Korpus finden wir dafür jedoch als Äquivalent die Derivation vom Abstraktum, **божьствьнъıи·**

(41) Θεοῦ παῤῥησίας – **божьствьноѥ пришьствиѥ** (GMD IV 194, gr.196)[38],

(42) ἐν ταῖς αὐλαῖς τοῦ Θεοῦ – **въ дворѣхъ божьствьнъıихъ** (GMA I 386).

Für Gen. Sg. und Pl. von gr. παρθένος ist neben den regulären Entsprechungen **дѣвичь** (Gen. Sg.) und **дѣвичьскъıи** (Gen. Pl.) im Korpus jeweils einmal die Ableitung vom Abstraktum, **дѣвьствьнъıи**, belegt:

(43) Τὴν τῆς παρθένου πύλη διοδεύσας * ὁ πλάστης καὶ Θεὸς ἡμῶν – **дѣвьствьноую двьрь проходить творьць · и богъ нашь** (GMD IV 484).

(44) σὲ μόνον ποθήσαντα * τὸν τῶν παρθένων Νυμφίον γνωριζόμενον – **тебе ѥдиного възлюбльше · дѣвьствьнааго жениха ꙁнаѥмааго** (GMD III 780).

Während in (40) der sl. Text nur in Nuancen vom gr. abweicht wird in (41) sinnentstellt aus Christus, dem *Bräutigam der Jungfrauen,* im Sl. der *jungfräuliche Bräutigam.*

Das vom Abstraktum abgeleitetete Adjektiv **постьнъıи** ist als regelgerechte Übersetzung von τῆς ἀσκήσεως im Korpus nur einmal vertreten: (πόνοις ἀσκήσεως – **троудъı постьнъıими**, GMA I 82). Sonst übersetzt es in erster Linie das gr. Adjektiv ἀσκητικός, einmal jedoch auch den Gen. Pl. τῶν ἀσκητῶν *der Asketen*:

(45) Χοροῖς συνευφραίνῃ ἀσκητῶν – **съ ликъı веселиши сѧ постьнъıми** (GMD IV 708).

Ebenfalls nur einmal belegt ist die Wiedergabe des Gen. Pl. τῶν αἱρετιζόντων *der Häretiker* durch das vom Abstraktum abgeleitete **ересьнъıи**:

(46) αἱρετιζόντων * ἀποπνίξας τὰ ζιζάνια – **ересьнъıꙗ · оутопивъ вълчьцѧ** (GMF III 493).

2.3.2. *Derivationen von Personenbezeichnungen zur Übersetzung von Genitiven von Abstrakta und Konkreta*

Während die Wiedergabe von Genitiven von Personenbezeichnungen durch adjektivische Derivate von Abstrakta also nur auf sechs Einzelfälle beschränkt bleibt, sind Belege dafür, dass von Personenbezeichnungen abgeleitete Adjektive als Äquivalente für Genitive von Abstrakta verwendet werden, im Korpus nicht nur sporadisch zu beobachten.

Vor allem das Adjektiv **моученичьскъıи**, das, abgeleitet von **моученикъ**, sonst als Äquivalent für Gen. Pl. τῶν μαρτύρων (36) fungiert, ist im Korpus der untersuchten liturgischen Hymnen immerhin achtmal als Äquivalent für Gen. Sg. des Abstraktums τοῦ μαρτυρίου vertreten:

(47) ἐρείδων τοὺς πόδας σου * εἰς ἀσφαλῆ <u>μαρτυρίου</u> ὁδόν **оутвьржаꙗ ноꙁѣ си · на твьрдъıи <u>моученичьскъıи</u> поуть** (GMD II 135); gr. *den Weg des Martyriums* - sl. *den*

38. Vgl. aber in der frühen, isosyllabischen Übersetzung des Weihnachtskanons von Johannes von Damaskus durch Konstantin von Preslav im Festmenäum RGADA 381, 130: **бж҃иѥ** (GMD IV 195).

Märtyrerweg.

(48) πρὸς πείρας μαρτυρίου σὺ ἐθεράπευσε – RNB Sof 166: **искоушеникмъ бо м(оу)ч(е)ниче(ь)скомъ · тъı ицелеваше**, vgl. aber GIM Sin 165: **къ искоушению моучениıа тъı оугодилъ кси** (GMA III 464).[39]

Diese adjektivische Entsprechung für τοῦ μαρτυρίου findet sich auch außerhalb des sl. Gottesdienstmenäums in anderen Übersetzungstexten wieder, wie etwa im Codex Suprasliensis (vgl. SJS II: 272), in der Hamartolos-Chronik oder in den Pandekten des Nikon vom Schwarzen Berge (vgl. SDJA V: 47).

Sonst wird im Korpus τοῦ μαρτυρίου auch als nicht erweiterter adnominaler Genitiv in erster Linie genitivisch übersetzt mit **моученıа** (19 Belege), da als übliches Übersetzungsäquivalent von τὸ μαρτύριον ein Verbalsubstantiv fungiert. Wie bereits in Abschnitt 1.5. gezeigt, ist im Korpus eine gewisse Scheu der Übersetzer zu bemerken, Adjektive von Verbalsubstantiven abzuleiten. Systemimmanent zu erwartendes **моученьнъıи**, das als Übersetzung von Gen. Sg. τὴς βασάνου aus der sl. Evangelienübersetzung (Lc 16, 28) bekannt ist (vgl. SJS II: 274), belegen die untersuchten Hymnen lediglich einmal, und zwar in der Handschrift RNB Sof 199 als Äquivalent für Gen. Pl.: τῶν βασάνων κύμασιν **мѵ̑ньнъıми вълнами** (GMA II 266). Als Äquivalent für τοῦ μαρτυρίου ist es außerdem auch mit einem Einzelbeleg in der *Il'ina kniga* (Krys'ko 2005: 276) zu finden, wo es mit der varia lectio **мѵ̑ниѧ** konkurriert.[40]

Als Übersetzung für Gen. Pl. κολαστηρίων *der Foltern* bietet das Aprilmenäum einmal die Derivation von der Personenbezeichnung mithilfe des Suffixes zur Ableitung von Abstrakta, **моученıиньнъıи**:

(49) πᾶσαν ὑπεμείνατε πεῖραν * κολαστηρίων * στερῥῷ φρονήματι – **вьсѧко претьрпѣсте искоушениѥ · моученıиньнъıимь · твьрдъıимь съмъıслъмь** (GMA I 362).

Dabei hat der sl. Übersetzer den Gen. Pl. κολαστηρίων, der sich im gr. Ausgangstext auf das Objekt pei`ran bezieht (*jegliche Prüfung der Foltern habt ihr mit festem Sinne ertragen*), als adnominale Erweiterung von φρονήματι missverstanden (*jegliche Prüfung habt ihr mit festem Märtyrersinn ertragen*). Das von ihm gewählte Adjektiv ist sonst im Korpus nicht bezeugt. Als Äquivalent für Gen. Sg. τοῦ μαρτυρίου ist es einmal auch in der Hamartolos-Chronik nachgewiesen, sonst eher mit generischer Bedeutung *Märtyrer-* , vor allem im Typikon (vgl. SDJA V: 47 sowie Mikl. 396).

Zwei weitere Belege dafür, dass der Genitiv eines Abstraktums, das im Sl. üblicherweise mit einem Verbalsubstantiv übersetzt wird, durch ein von der Personenbezeichnung abgeleitetes Adjektiv wiedergegeben wurde, wurden bereits in den Beispielen (8) und (9) vorgestellt: die Übersetzung von τῆς ἀθλήσεως durch **страстотьрпьıьскъıи** (GMA II 236, III 140).

Das adjektivische Derivat vom nomen agentis **сѧтитель**, **сѧтительскъıи**, fungiert im Korpus an keiner Stelle, wie systemkonform zu erwarten, als Äquivalent für den Gen. Pl. des nomen agentis. Stattdessen übersetzt es viermal den Gen. Sg. eines Ab-

39. Weitere Belege siehe GMD II 450, IV 608, 618; GMF II 396, III 290; GMA III 462f.

40. An anderer Stelle (Krys'ko 2005: 420) übersetzt es den Gen. Pl. τῶν μαρτύρων.

straktums:

(50) ἱεραρχίας θρόνον – **ст҃льскꙑи прѣстолъ** (GMD I 462);

(51) ἱερωσύνης τὸ ἱερὸν * ἔνδυμα – **свѧтительскоую одежю · свѧщеноую** (GMF I 387);

(52) ἱερωσύνης τῷ φωτὶ διαλάμπων – **ст҃льскꙑмь свѣтъмь сиꙗꙗ** (GMF I 364);

(53) τῆς ἀρχιερωσύνης * τὸ φῶς ἀναλαμβάνει – **свѧщениꙗ свѧтительска · свѣтъ въспринимаѥть** (GMD II 144).

Im letzten Beispiel ist der gr. Genitiv übrigens doppelt übersetzt, einmal genitivisch (**свѧщениꙗ**), einmal adjektivisch (**свѧтительска**).

Lediglich einmal wurde das von **пророкъ** abgeleitete Adj. **пророчьскꙑи** zur Übersetzung des Gen. Sg. des Abstraktums προφητεία herangezogen:

(54)) τῆς προφητείας κηρύγματι – **пророчьскꙑими проповѣдьми** (GMD II 553).

Auch **вражии**, sonst als Äquivalent für τοῦ ἐχθροῦ und häufig auch, wie in § 2.1.1. besprochen, für τῶν ἐχθρῶν gebräuchlich, dient im Korpus einmal als Übersetzung des Gen. Sg. τῆς ἔχθρας, *der Feindschaft:*

(55) τῆς ἔχθρας μεσόστοιχιν *die Trennwand der Feindschaft* – **вражиѥ средостоꙗниѥ** *die Trennwand des Feindes* (GMD IV 494).

Eine passendere adjektivische Übersetzung für den Genitiv des Abstraktums bietet ein Theotokion aus dem Kanon für Nikolaos von Myra mit **враждьнꙑи**: ἔχθρας τὸν φραγμόν – **враждьноую оплотоу** (GMD I 373).

Ebenfalls in diese Kategorie von Systemabweichungen gehören einige Belege für den Gebrauch des Adjektivs **еретичьскꙑи**. Abgeleitet von der Personenbezeichnung **еретикъ** steht es im Korpus achtmal systemgerecht für Gen. Pl. *der Häretiker* τῶν αἱρετιζόντων bzw. τῶν αἱρετικῶν.[41] Häufiger aber, nämlich 16 mal, übersetzt es Gen. Sg. oder Pl. des Abstraktums τῆς αἱρέσεως (7 Belege) *der Häresie* bzw. τῶν αἱρέσεων (9 Belege) *der Häresien*.[42] So werden die Angriffe der Häresien aus der gr. Vorlage sl. zu Angriffen der Häretiker. Die zur Wiedergabe des Abstraktums zu erwartende Ableitung **ересьнꙑи** ist im Korpus nur einmal belegt und dient dort, wie aus Beispiel (46) hervorgeht, wiederum zur Übersetzung von Gen. Pl. τῶν αἱρετιζόντων *der Häretiker.*

Ausschließlich in der Aprilhandschrift RNB Sof 199 ist das Adjektiv **постьничьскꙑи** als Genitiv-Äquivalent anzutreffen, und zwar nur in einer einzigen Akoluthie, wo es einmal systemgerecht Gen. Pl.τῶν ἀσκητῶν (GMA III 158) übersetzt, an zwei Stellen jedoch den Gen. Sg. des Abstraktums:

(56) ἀσκήσεως πόνοις – **постьничьскꙑми болѣзньми** (GMA III 155),

(57) τῇ ὁμοιώσει τῇ τῆς ἀσκήσεως – **подобиѥмъ постьничьскомъ** (GMA III 140),

für den in den übrigen April-Handschriften **постьнꙑи** (GMA I 82) belegt ist.[43] Die Äquivalenzbeziehung **постьничьскꙑи** für τῆς ἀσκήσεως kennt auch das *Putjata-Menäum*:

41. für τῶν αἱρετιζόντων: GMD III 367; GMF I 388, II 195, III 646; GMA 413; für τῶν αἱρετικῶν: GMD I 198; GMF II 550; GMA I 395.

42. für τῆς αἱρέσεως: GMA I 501, IV 438; GMF II 186f; GMA I 65f; II 162, 170, 209) für τῶν αἱρέσεων: GMD I 411, 495, 539, 568; GMA I 138, II 208, 213, 217; III 657).

43. Vgl. aber im Dezembermenäum **постьнꙑи** einmal für τῶν ἀσκητῶν (GMD IV 708).

(58) πόνοις ἀκήσεως – **болѣꙁ шньми постьничьскъıими** (PM 84r11 / MR V 125),
(59) τόνοις τῆς ἀσκήσεως – **крѣпостиѭ постьничьскоѭ** (PM 93v10 / AHG IX 273).

In der Regel sind diese Abweichungen von den korpusimmanenten Abbildungsregeln als übersetzerische Ungenauigkeiten zu werten, die die Semantik der gr. Vorlage lediglich in Nuancen verändern, manchmal aber, eine durchaus treffende Lösung bieten, wie z.B. die Übersetzung von τῆς βροτείας durch **чловѣчьскъıи**:

(60) Μεταλαμβάνεις βροτείας, Χριστέ, σαρκός – **причащаѥши сѧ чловѣчьскъıꙗ плъти, христе** (GMD III 450).

2.4. Adjektivische Übersetzung in komplexen adnominalen Genitivkonstruktionen

Bei der Entscheidung, ob für die Wiedergabe gr. adnominaler Genitive Adjektive herangezogen werden, hielten sich die Übersetzer in der Regel sehr strikt an die schon von A. Vaillant beobachteten Bedingungen: ein adnominaler Genitiv wird nur dann durch ein Adjektiv übersetzt, „... s'il n'est pas accompagné d'un pronom ou adjectif ou d'une apposition ..." (Vaillant 1948: 130, vgl. auch 199)[44]. Sehr deutlich lassen die Hymnen des Gottesdienstmenäums erkennen, dass ihre sl. Übersetzer grundsätzlich die adjektivische Wiedergabe vermieden, sobald der entsprechende gr. Genitiv in irgendeiner Form erweitert war, sei es durch ein adjektivisches Attribut, eine Apposition, ein Pronomen, ein Partizip oder ein Relativsatz. Auch Reihungen von Genitiven werden strikt genitivisch wiedergegeben. Von diesem in der überwiegenden Mehrzahl befolgten Prinzip waren nur vereinzelte Ausnahmen zu beobachten, und zwar vornehmlich dann, wenn die Genitivkonstruktion des gr. Hymnus sich auf mehr als einen Vers verteilte.

Im folgenden Beispiel erstreckt sich der durch Apposition erweiterte Genitiv im Gr. über die (mit Asterisk markierten) Versgrenzen hinweg. Die sl. Handschriften bieten dafür abweichende Übersetzungen. Der regelkonformen genitivischen Wiedergabe in GIM Sin. 165 steht in RNB Sof 199 eine Übersetzung entgegen, bei der Παφνουτίου als dem Genitiv τοῦ ἀθλοφόρου untergeordnet fehlinterpretiert wurde:

(61) μνήμην ... τοῦ ἀθλοφόρου * Παφνουτίου — GIM Sin 165: **памѧть … страстотьрпьца · пафнотиꙗ** *das Gedenken des Leidenskämpfers Paphnutios* / RNB Sof 199: **памѧть … ст͡српцю пафнотиєвоу** *das Gedenken des Leidenskämpfers des Paphnutios* (GMA II 704).

Sehr selten sind im Korpus adnominale Genitive auch dann adjektivisch übersetzt, wenn sie im Gr. durch ein Partizip erweitert sind. Zur Veranschaulichung seien hier zwei Beispiele vorgestellt:

(62) GMD II 18: (... Ἄννα)	(**анна …**)
3 ἀγγέλου φωνῆς ἀκούει	**ангельскааго гласа оуслъıша**
4 προσβεβαιοῦντος αὐτῇ	**изъвѣщающа си**
5 τὴν τῶν αἰτουμένων θείαν ἔκβασιν	**въпрошенъıхъ божьствьноѥ · събъıтиѥ**

Im ersten Beispiel meint der gr. Text einen speziellen, zwar nicht explizit genann-

44. Vgl. auch Miklosich 1926: 38, Makarova 1954: 9-12, 27, Lunt 1955: 128; Eckhoff 167.

ten, aus dem Überlieferung des Lebens der Hl. Anna aber bekannten Engel: *Anna ... vernahm die Stimme des Engels, der verkündete.* Der sl. Text ist misszuverstehen, da sich das Partizip, wörtlich übersetzt nach der gr. Vorlage, durch den adjektivischen Ersatz des Genitivs, auf den es sich ursprünglich bezieht, im Sl. nur auf **гласа** beziehen kann: *Anna vernahm eine Engelsstimme, die ... verkündete.* Die Genitivkonstruktion des gr. Textes erstreckt sich über zwei Verse des Hymnus. Vermutlich übertrug der sl. Übersetzer zunächst isoliert Vers 3 und übersetzte den vermeintlich nicht erweiterten Genitiv mit einem Adjektiv, das im Original vom Genitiv abhängige Partizip in Vers 4 aber übertrug er wörtlich in der von ihm vorgefundenen Form, Gen. Sg. m.

Ähnliches gilt auch für folgendes Beispiel, in dem die partizipiale Erweiterung ebenfalls durch eine Zäsur von dem zugehörigen Kopfnomen getrennt ist:

(63) θείαις προστάξεσιν * ἀκολουθοῦσα πατέρων * ἐν ἁγίῳ Πνεύματι παιδοτριβόντων σε – **въслѣдоующи <u>отьчьстѣи</u> ꙁаповѣ|ди · доухъмь свѧтъıимь <u>правѧщи|ихъ</u> тѧ** (GMA III: 421).

Es handelt sich bei beiden Beispielen also um Fehler, die dadurch entstanden sind, dass die gr. Verse isoliert voneinander ins Sl. übersetzt wurden. Dies ist überhaupt die häufigste Fehlerquelle bei der Übertragung der liturgischen Hymnen des byzantinischen Gottesdienstmenäums ins Sl. Sie führte an anderen Stellen auch dazu, dass komplexe Genitive teils genitivisch, teils dativisch wiedergegeben wurden (vgl. z.B. GMA I 549) und in vielen Partizipialkonstruktionen die Kongruenz zwischen dem Partizip und seinem Bezugswort verloren ging. Die Häufung solcher Fälle gibt Anlass zur Vermutung, dass die gr. Verse dem Übersetzer einzeln nacheinander vorgetragen, vermutlich sogar vorgesungen wurden, er also bei seiner Übertragung ins Sl. nicht die Gesamtkonstruktion überschauen konnte.

Solche Einzelfälle adjektivischer Wiedergabe auch komplexer gr. Genitivkonstruktionen im Aksl. sind früher bereits dokumentiert worden. (vgl. Vaillant 1948: 131, Miklosich 1926: 13-15; Vecerka 1993: 206-211; Huntley 1984: 219-223). In jüngster Zeit tauchen sie verstärkt in typologisch ausgerichteten Arbeiten auf, wo sie die Existenz nominaler Eigenschaften von Possessivadjektiven im Aksl. und Aosl.belegen sollen, wie z.B. die Kontrolle über ein Partizip:

This high degree of nominality is reflected in the capacity of the Slavic possessive adjective of receiving all kinds of modifiers (adjectives and possessives) and crossed references (anaphoric, reflexive relatives, participles ...) as well as of governing the agreement of all of them, so such agreement is made with the noun underlying the possessive and not with the head noun of the nominal phrase. (Mendoza / Álvarez-Pedrosa 2011: 370).

Zum Aksl. stützen sich die Arbeiten auf vereinzelte Beispiele, die überdies in erster Linie aus Texten stammen, die aus dem Gr. übersetzt wurden, aus Psalter, Evangelien, vor allem aber aus dem *Codex Suprasliensis*.[45]

45. Huntley 1984 behandelt insgesamt 19 Beispiele, davon 4 aus Evangelien, 3 aus dem Psalter und 11 aus dem *Codex Suprasliensis*. In 15 dieser Fälle handelt es sich bei den sl. trotz Erweiterung mit Possessivadjektiven wiedergegebenen gr. Genitiven um solche der Gottesnamen (Θεοῦ, Κυρίου, Ἰησοῦ, Χριστοῦ) bzw. von Eigennamen biblischer Personen (τοῦ Δαυΐδ, τοῦ Μωυσέως, τοῦ Ἠλίου,

G. G. Corbett und D. Huntley konstatieren in aksl. Texten eine Präferenz des Possessivadjektivs bei der Wiedergabe des Genitivs eines durch ein Partizip erweiterten Substantivs:

„(I)n all examples where the modifier of the head noun is itself modified by a subordinate clause, the PA is used ... (Corbett 1987: 313)“

„...the adjective appears to be the highly preferred form when the modifier of the head noun is in its turn modified by a participial phrase“ (Huntley 1984: 221).

Eine solche Präferenz zur adjektivischen Wiedergabe von durch Partizipien oder Nebensätze erweiterten Genitiven lässt sich anhand der sl. Übersetzung des Gottesdienstmenäums keinesfalls bestätigen. Vielmehr bezeugen die untersuchten Hymnen, dass bei einer derartigen Erweiterung des adnominalen Genitivs im gr. Ausgangstext die adjektivische Wiedergabe in der Regel gemieden wird. Dennoch, und zwar nur sehr vereinzelt, anzutreffende Belege für eine adjektivische Wiedergabe sind, wie an den Beispielen (62) und (63) gezeigt, darauf zurückzuführen, dass das versgetreue Vorgehen bei der Übertragung vom Gr. ins Sl. den Übersetzer daran hinderte, die syntaktische Konstruktion als Ganzes zu überblicken. Es stellt sich daher die Frage, ob es sich bei den in der einschlägigen Literatur kursierenden Beispielen aus Übersetzungstexten nicht ebenso wie bei denen aus dem Gottesdienstmenäum um Übersetzer-Fehlleistungen handelt.

VI. Ergebnisse

Zusammenfassend lässt sich aus den Untersuchungen zur adjektivischen Übersetzung gr. adnominaler Genitive im sl. Gottesdienstmenäum also folgendes festhalten:

Das Korpus liturgischer Hymnen bestätigt die Dominanz der adjektivischen Wiedergabe als bevorzugte Strategie zur Übersetzung gr. nicht erweiterter adnominaler Genitive nicht nur von Eigennamen und Personenbezeichnungen, sondern auch von Konkreta und Abstrakta. Ein besonders starker Hang zur adjektivischen Übersetzung ist in den Hymnen auszumachen, die von der Aprilhandschrift RNB Sof 199 überliefert sind. Dies bestätigt einmal mehr den Sonderstatus dieser Handschrift, deren Hymnen auch in der Auswahl der lexikalischen Übersetzungsäquivalente ein deutlich anderes Profil erkennen lassen, als die Hymnen in den übrigen Handschriften des Dezember, Februar- und Aprilmenäums.

Für die Wahl der Adjektive als Übersetzungsäquivalente für gr. adnominale Genitive lässt sich im Gottesdienstmenäum das bereits von A. Vaillant in aksl. Texten ausgemachte Regelsystem erkennen, das in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle beachtet wurde: Possessivadjektive dienen der Wiedergabe des Gen. Sg. von Eigennamen und Personenbezeichnungen, Ableitungen mit -ьскъ dem Gen. Pl. Die grundsätzlich funktionierende Distribution von Possessivadjektiven vs. Derivationen auf -ьскъ für Sg. vs. Pl. ist vornehmlich dort aufgehoben, wo der gr. Genitiv generische Referenz aufweist. Unter diesen Bedingungen wurden sowohl Derivationen mit dem Suffix -ьскъ zur Übersetzung gr. Genitive im Sg. als auch Derivationen mit -ьжь für Genitive im Pl.

τοῦ ᾽Ησαΐου).

verwandt. Genitive von Abstrakta und Konkreta im Sg. und Pl. wurden in der Regel durch Derivationen mit dem Suffix **-ьнъ** wiedergegeben.

In Anbetracht des Korpusumfangs von ca. 5000 Hymnen fällt die Anzahl der beobachteten Abweichungen von diesem Regelsystem erstaunlich gering aus. Ein Großteil von ihnen traten nur in Einzelbelegen auf und können als spontane Fehlleistungen bei der Übersetzung interpretiert werden. Manche haben sich vielleicht auch erst durch Abschriften ergeben. Dennoch wurden auch Fälle von Systemabweichungen festgestellt, die im Korpus immer wieder oder sogar durchgängig zu beobachten waren, wie z.B. die Verwendung von Derivationen mit dem Suffix **-ьскъ** für gr. Genitive von Abstrakta und Konkreta (z.B. **житиискъıи, плътьскъıи**) als Reflex der Ausweitung der Adjektive auf **-ьскъ** auf Kosten der älteren Bildungen mit **-ьнъ** oder die häufige Übersetzung von Genitiven von Abstrakta mithilfe adjektivischer Derivationen von Personenbezeichnungen (z. B. **мѹченичьскъıи** für τοῦ μαρτυρίου, **ѥрєтичьскъıи** für τῆς αἱρέσεως / τῶν αἱρέσεων).

Bei erweiterten adnominalen Genitiven vermieden die sl. Übersetzer des Gottesdienstmenäums grundsätzlich die adjektivische Wiedergabe. Wie gezeigt werden konnte, sind Fälle adjektivischer Wiedergaben von durch Partizipien erweiterte Genitive im Korpus nur dann auftreten, wenn sich die jeweilige Genitivkonstruktion im Gr. über Versgrenzen hinweg erstreckt. Sie sind als Übersetzungsfehler zu betrachten, die dem Umstand geschuldet sind, dass die musikalische Struktur des gr. Textes bei der versgerechten Übertragung zuweilen seine adäquate syntaktische Interpretation durch die sl. Übersetzer behinderte.

LITERATUR

Abbot 1906: Abbott E. *Johannine Grammar.* London 1906.

AHG IX. Schirò J. (ed.). *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris.* IX: Canones maii, Constantinus Nikas collegit et instruxit. Roma 1973.

Bratishenko 2003. Bratishenko E. «Genitive-Accusative and Possessive Adjective in Old East Slavic». *Scando-Slavica* 49 (2003): 83-103.

Brodowska-Honowska 1960. Brodowska-Honowska M. *Słowotwórstwo przymiotnika w języku staro-cerkiewno-słowiańskim,* Kraków-Wrocław-Warszawa 1960.

Buslaev F. I. 1863. Буслаев Ф.И. Историческая грамматика русского языка. Москва 1863.

Christians 2001. Christians D. *Wörterbuch zum Gottesdienstmenäum* für den Monat Dezember, slavisch – griechisch – deutsch. Nach ostslavischen Handschriften des 12. u. 13. Jh. Mit einem Glossar griechisch – slavisch (Abhandlungen der NRW AkdW 107. Patristica Slavica 8). Wiesbaden 2001.

Christians 2007b. Кристианс Д. «Канон Мефодию Патарскому в восточнославянской служебной минее». *Palaeoslavica* XV (2007) 2: 1-55.

Corbett 1987. Corbett G. G. «The morphology/syntax interface: Evidence from possessive adjectives in Slavonic». *Language* 63: 299-345.

Eckhoff 2009. Eckhoff H. M. «A usage-based approach to change: Old Russian

possessive constructions». Barðdal J. / Chelliah S. L. (edd.) *The Role of Semantic, Pragmatic, and Discourse Factors in the Development of Case* (= Studies in Language Companion Series (SLCS) Vol. 108). Amsterdam / Philadelphia 2009: 161-180.

Eckhoff / Haug 2011. Eckhoff H. / Haug D. «Aligning Syntax in Early New Testament Texts: the PROIEL Corpus». *Diachronic Slavonic Syntax. Gradual Changes in Focus,* ed. by B. Hansen, J. Grković-Major. (Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 74). München et al. 2010: 41-52.

Gianollo 2010: Gianollo Ch. «External possession in New Testament Greek», *Papers on Grammar XI,* ed. by G. Calboli and P. Cuzzolin. Roma 2010: 101-129.

GMA I-III: *Gottesdienstmenäum für den Monat April. Auf der Grundlage der Hs. Sin. 165 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM). Historisch-kritische Edition.* Teil 1: 1. bis 9. April. Besorgt und komm. von D. Christians, T. Chronz, I. Podtergera, D. Rafiyenko, E. Smyka u. V. S. Tomelleri, hrsg. von D. Christians u. H. Rothe (Abhandlungen der NRW AkdWK 124. Patristica Slavica 19), Paderborn et al. 2010; — Teil 2: 10. bis 19. April. Besorgt u. komm. von D. Christians, T. Chronz, H. Rothe u. V. S. Tomelleri, hrsg. von D. Christians u. H. Rothe (Abhandlungen 127. Patristica Slavica 21), Paderborn et al. 2011; — Teil 3: 20. bis 30. April, 1. Teilband: Akoluthien für den 20. bis 24. April, besorgt u. komm. von D. Christians, T. Chronz u. H. Rothe, 2. Teilband: 25. bis 30. April, besorgt u. komm. von D. Christians, H. Rothe u. V. S. Tomelleri, hrsg. von D. Christians u. H. Rothe. (Abhandlungen 129/1-2. Patristica Slavica 22/1-2). Paderborn et al. 2014.

GMD I-IV. *Gottesdienstmenäum* für den Monat Dezember. Nach slavi*schen Hss. der Rus' des 12. und 13. Jahrhunderts.* Teil 1: 1. – 8. Dezember. Besorgt u. komm. von D. Christians, A. G. Kraveckij, L. P. Medvedeva, H. Rothe, N. Trunte u. E. M. Vereščagin, hrsg. v. H. Rothe u. E. M. Vereščagin (Abhandlungen 98. Patristica Slavica 2), Opladen 1996; Teil 2: 9. – 19. Dezember. Besorgt u. komm. von D. Christians u. N. Trunte, hrsg. von H. Rothe u. E. M. Vereščagin, (Abhandlungen 99. Patristica Slavica 3). Opladen 1997; Teil 3: 20. – 24. Dezember einschließl. der Sonntage vor Christi Geburt. Besorgt u. komm. von D. Christians, D. Stern u. A. Wöhler, hrsg. von H. Rothe. (Abhandlungen 105. Patristica Slavica 6), Opladen – Wiesbaden 1999; Teil 4: 25. bis 31. Dezember einschließl. des Sonntags nach Christi Geburt, besorgt von E. M. Vereščagin, A.G. Kraveckij u. O. A. Krašeninnikova. Mit einem Nachtrag gr. Vorlagen für Hymnen aus den Bden I-III, zusammengestellt von D. Christians, hrsg. v. H. Rothe u. E. M. Vereščagin (Abhandlungen 114. Patristica Slavica 14). Paderborn et al. 2006.

GMF I-III. *Gottesdienstmenäum für den Monat Februar. Auf der Grundlage der Hs. Sin. 164 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM). Historisch-kritische Edition.* Teil 1: 1. – 9. Februar. Besorgt u. komm. von D. Christians, V. S. Tomelleri, D. Stern u. A. Wöhler, hrsg. von H. Rothe (Abhandlungen 109. Patristica Slavica 10). Paderborn 2003. – Teil 2: 10. – 19. Februar. Besorgt u. komm. v. D. Christians, T. Chronz, A. Ludden u. V. S. Tomelleri, hrsg. von H. Rothe (Abhandlungen 113. Patristica Slavica 13). Paderborn et al. 2006. – Teil 3: 20. – 29. Februar. Besorgt u. komm. v. D. Christians, T. Chronz, K. Smyka u. V. S. Tomelleri, hrsg. von D. Christians u. H.

Rothe (Abhandlungen 120. Patristica Slavica 17).

Golovačeva et al. 1988. Головачева А. / Иванов в. / Молошная Т. / Николаева Т. Свешникова Т. «Типология функционирования посессивных конструкций в славянских языках». Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. София, сентябрь 1988 г. Доклады советской делегации. Отв. ред. Н. И. Толстой. Москва 1988: 103-116.

Huntley 1984. Huntley D. «The distribution of the denominative adjective and the adnominal genitive in Old Church Slavonic». Fisiak J. (ed.) *Historical syntax*. Berlin 1984: 217-236.

Iordanidi / Krys'ko 2000: Иорданиди С.И. / Крысько В.Б. Множественное число именного склонения. (Историческая грамматика древнерусского языка. Под ред. В.Б. Крысько, Том I). Москва 2000.

Jagić 1896. Jagić V. (Hrsg.). *Codex slovenicus rerum grammaticarum*. Nachdruck des Separatdrucks Berlin 1896. (Slavische Propyläen 25). München 1968.

Jagić 1900. Jagić, V. *Zur Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache*. (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Kl.). Wien 1900.

Jovčeva 2014. Йовчева М. Старобългарският служебен миней. София 2014.

Keipert 1999. Keipert H. «Grammatik und Theologie. Zur Objektsprache des slavischen Traktats über die acht Redeteile». *ZslPh* 58/19999: 19-42.

Krys'ko V. B. 2005. *Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131*. Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели В.Б. КРЫСЬКО. Москва 2005.

Leskien A. 1969. Leskien A. *Handbuch der altbulgarischen (altkirchenslavischen) Sprache. Grammatik – Texte – Glossar.* Heidelberg ^{9}1969.

Makarova 1954. Макарова С.Я. «Родительный падеж принадлежности в русском языке XI-XVII вв.» Труды Института языкознания АН СССР, том III/ 1954: 7-31.

Meillet 1961. Meillet A. Études sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux slave. 2e partie. 2e Édition. (Travaux publiés par l'Institut d'Études Slaves XXVIII. Bibliothèque de l'école des Hautes Ètudes, 139/2). Paris 1961.

Mendoza / Álvarez-Pedrosa 2011. Mendoza J. / Álvarez-Pedrosa J. A. «Genitive and Possessive Adjectives in Ancient Indo-European Languages». Luján E. R. / García Alonso J. L. (eds.) *A Greek Man in the Iberian Street. Papers in Linguistics and Epigraphy in Honour of Javier de Hoz*. (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft). Innsbruck 2011: 365-379.

Miklosich 1926. Miklosich F. v. *Vergleichende Grammatik der slavischen Sprachen*. Bd. IV: Syntax. Neudruck der Erstausgabe von 1868-1874. Heidelberg 1926.

Mikl. Mikosich F. v. *Lexicon Palaeoslovenico–Graeco–Latinum*. 2. Neudruck der Ausgabe Wien 1862-65. Aalen 1977.

Minčeva 1963. Минчева А. «За произхода на дателния падеж в генитивна функция в български език». Славистичен сборник (По случаи V Международен конгрес на славистите в София) София 1963: 105-128.

MR. Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. T. 1-6. Ἐν ῾Ρώμῃ 1888-1901.

PM. Новгородская служебная минея на май (Путятина Минея), *XI в.* Тексты, исследования, указатели. Подг. Баранов В. А./Марков В. М., Ижевск 2003.

ŘSI. *Řecko-staroslověnský index. Index verborum graeco-palaeoslovenicus*, ed. E. Bláhová. Tomus I, fasc. 1-7. Praha 2010-2013.

SDJa. Р. И. Аванесов / И. С. Улуханов / В. Б. Крысько (гл. ред.), Словарь древнерусского языка *(XI-XIV* вв.*)*. Т. I–X. Москва 1988–2013.

SJS. *Slovník jazyka staroslověnského*. I–IV. Praha 1958-1997.

Srezn. Срезневский И.И. *Материалы для словаря древнерусскаго языка по письменным памятникам*, Petersburg 1893. Photomechan. Nachdruck Graz 1971.

Stern 2004. Stern D. «Новгородские апрельские минеи: Чем апрель отличается от остальных месяцев». P. Žigo, L'. Matejko (ed.), *Braslav 2. Zborník z medzinárodnej slavistickej konferencie,* konanej na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave 13.-14. no-vembra 2003 (Sekcia Hymnografia a počiatky slovanského písomníctva). Bratislava 2004: 73-92.

Svodnyj katalog: Žukovskaja, L. P./ N. B. Tichomirov / N. B. Šelamanova 1984. Л.П. Жуковская / Н.Б. Тихомиров / Н.Б. Шеламанова. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР, XI-XIII вв. Москва 1984

Vaillant 1948. Vaillaint A. *Manuel du vieux slave T. I: Grammaire.* Paris 1948.

Večerka 1993. Večerka R. *Altkirchenslavische (altbulgarische Syntax) II. Die innere Satzstruktur.* Von Radoslav Večerka unter Mitarbeit von Felix Keller u. Eckhard Weiher. Freiburg i. Br. 1993.

Vondrák W. 1912. *Altkirchenslavische Grammatik.* 2. Aufl. Berlin 1912.

Weiher 1977: Weiher E. «Die älteste Handschrift des grammatischen Traktats „Über die acht Redeteile"». *AslPh* 9/1977: 367-427.

Zaliznjak 2004. Зализняк А.А. Древненовгородский диалект. Второе изд., переработанное с учетом материала находок 1995 – 2003 гг. Москва 2004.

Züwerink 2008. Züwerink T. *Possessivadjektive in slavischen Sprachen. Morphosyntax und pragmatische Empirie.* München 2008.

Zverkovskaja 1986. Зверковская Н.П. *Суффиксальное словообразование русских прилагательных XI-XVII* вв. Москва 1986.

Cyrillomethodianum XX (2015): pp. 257-287

Studien zum Bdinskij Sbornik - Die slavische Erzählung des Abraham von Qidun und seiner Nichte Maria und ihre griechische Vorlage[1]

Dieter Stern (Gent)

Die Wahl des Gegenstands der vorliegenden Studie ist bestimmt durch das größer angelegte Projekt einer digitalen Edition (Sels & Stern 2012) des sog. Bdinski Sbornik, einer Sammlung von Viten weiblicher Heiliger, die nach Angaben des Kolophons am Ende der Handschrift im Jahre 1360 im Fürstentum Vidin entstand. Wir wissen inzwischen dank der eingehenden Autopsie des Manuskripts durch Maja Petrova (2001), dass es sich bei der Handschrift der Universitätsbibliothek Gent um eine spätere Abschrift dieser Kompilation handeln dürfte, doch diese wie andere Fragen rund um die Entstehung dieser ebenso einzigartigen wie faszinierenden balkanslavischen hagiographischen Sammlung sollen nicht Gegenstand der nachstehenden Ausführungen sein. Vielmehr möchten wir uns dem Bdinski Sbornik aus der Perspektive der ihn konstituierenden Einzeltexte nähern, denn anders als die Herausgeber der 1973 erschienenen Druckausgabe der Handschrift (Voordeckers in Scharpé & Vyncke 1973, 39) wissen wir nicht zuletzt dank der diesbezüglichen Hinweise in Keipert (1974; 1975) inzwischen, dass die Handschrift nicht im ganzen nach einer inhaltlich identischen griechischen Handschrift in Vidin übersetzt wurde, sondern dass sie ohne jeden Zweifel ein Kompilat bereits exisitierender slavischer Übersetzungen von z.T. erheblichem Alter darstellt. Mit Sicherheit gilt dies für den ersten Text dieser Sammlung, die Erzählung von Abraham und seiner Nichte Maria, der den Reigen weiterer Einzeltextstudien zum Bdinski Sbornik eröffnen soll.

Die Erzählung des syrischen Eremiten Abraham und seiner Nichte Maria, so wie wir sie im Bdinski Sbornik vorfinden, entspricht der Schlußepisode der vollständigen Vita des Abraham von Qidun (VAQ). Die VAQ wurde traditionell Ephraim dem Syrer als

1. Für hilfreiche Kommentare und Hinweise bin ich Dr. Laurent Capron (Paris) und Dr. Lara Sels (Gent) zu aufrichtigem Dank verplichtet.

Autor zugeschrieben. Inzwischen gilt die Vita nicht mehr als Werk Ephraims[2], doch für Byzantiner und Slaven des Mittelalters galt diese Zuschreibung noch als sicheres Wissen. Kaum ein slavischer oder griechischer Textzeuge der VAQ versäumt es, in der Titelrubrik Ephraim als Verfasser auszuweisen[3], und in der slavischen Überlieferung fand der Text sogar Aufnahme in die als Paraenesis bekannte kanonische Werksammlung Ephraims. Der recht einheitlich unter dem Titel der Paraenesis tradierten slavischen Sammlung, die die volle Abrahamsvita mit wenigen Ausnahmen an derselben Position als Kapitel 48 wiedergibt, steht eine Vielzahl griechischer Werksammlungen des Autors von divergierender Zusammensetzung gegenüber, in denen die VAQ jedoch nicht nachzuweisen scheint.[4] Als Vita fand der Abrahamstext dann unabhängig von den Werksammlungen Eingang in Menologia, aber auch in Sammelhandschriften unbestimmteren Inhalts. Dabei scheint sich eine asymmetrische Verteilung des Textes zwischen griechischer und slavischer Tradition anzudeuten, die jedoch noch einer eingehenderen Untersuchung bedarf. Während der Abrahamstext in der griechischen

2. Für eine neuerliche Zusammenfassung der Diskussion um die Autorschaft Ephraims des Syrers siehe Capron (2013, 56-59).

3. Bis in die jüngste Zeit ging man auch noch allgemein davon aus, daß die Zuweisung der Autorschaft an Ephraim bereits auf die frühe syrische Überlieferung des Textes zurückgehe. Für gewöhnlich wird dafür auf einen der beiden ältest erhaltenen syrischen Textzeugen in der Hs. Additional 12160 der British Library, die aus dem 6. Jh. datiert, verwiesen. Es heißt, dieser Text nenne erstmalig Ephraim als den Verfasser der VAQ. Doch scheint dies auf einem Irrtum Lamys (1889) zu beruhen, der die Einträge in Zotenbergs Katalog mißverstanden zu haben scheint. Hierauf machte unlängst Laurent Capron (2013, 59-61) aufmerksam, der zugleich auch zeigen konnte, dass keine der erhaltenen syrischen Textzeugen eine entsprechende Autorenzuweisung kennt, mit Ausnahme einer rezenten Handschrift aus Diyarbakir (AD 1192).

4. Keiner der von Capron (2013) identifizierten griechischen Textzeugen der VAQ findet sich in einer der weit verbreiteten, als Ephraem Graecus bekannten Sammlungen. Über die Tradition des Ephraem Graecus bemerkt Hemmerdinger-Iliadou (1961, 72): “La tradition manuscrite de l’Ephrem grec est pléthorique. Qui voudrait l’inventorier trouverait peut-être deux ou trois mille manuscrits. Cette tradition manuscrite est «à l’état liquide», c’est-à-dire qu’elle juxtapose pour un même texte plusieurs états résultant de remaniements ou de paraphrases, ce qui est le sort normal des écrits édifiants pendant le haut moyen-âge.” Die angesprochene Vielfalt ist bis zum heutigen Tage noch nicht in strukturierter Weise aufgearbeitet, so dass eine Identifikation der Vorlage der slavischen Paraenesis allein schon an der unaufgearbeiteten Unübersichtlichkeit der griechischen handschriftlichen Ephraimtradition zu scheitern droht. Die von Ågren (1989, 48-51) aufgedeckte Spur zu der auf der Grundlage griechischer Handschriften aus Grottaferrata erstellten frühen dreibändigen gedruckten Werkausgabe von Gerardus Voßius (Borghloon) 1589, 1593, 1598 ist noch nicht durch weitergehende Untersuchungen verfolgt worden. Doch scheint Ågren (1989, 105) ohnehin davon auszugehen, dass eine der slavischen Paraenesis genau entsprechende griechische Werksammlung nie bestand. Das Fehlen einer adäquaten griechischen Vorlage beklagt auch Voß (1997, 12). Nach dem gegenwärtigen Stand der Dinge is wohl von einer eigenständigen slavischen Kompilation auszugehen (Bojović 2004, 387).

Tradition in Menologien[5] sowie in hybriden Sammlungen[6] theologischer, asketischer, homiletischer sowie hagiographischer Schriften, nach vorläufigem Kenntnisstand aber nicht in speziellen Sammlungen der Werke Ephraims greifbar ist, begegnet er uns im slavischen Umfeld überwiegend im Kontext der Paränesis[7] und nur vereinzelt

5. (1) Argostolion, ms. 14 (nicht vor 1291, cf. Ehrhard 1952 III 909) — (2) Athen, Nat. Bibl. 2096 (12. Jh.) — (3) Athos, Laura 426 Δ 50 (a. 1039) — (4) Berlin, gr. fol. 43 (jetzt Krakau, Bibl. Jagiell.; 12. Jh.) — (5) Brüssel, Ms. Bollandien 1009 (16. Jh.) — (6) El Escorial, Real Bibl., Ω.IV.32 (11. Jh.) — (7) Jerusalem, Sabas-Kloster 27 (11. Jh.) — (8) Moskau, GIM Sin. gr. 174 (11. Jh.) — (9) Ohrid, Naroden Muzej 4 (10 Jh.) — (10) Oxford, Bodleian Libr., Laud. gr. 68 (11. Jh.) — (11) Paris, BnF, gr. 1468 (11. Jh.) — (12) Paris, BnF, gr. 1485 (10. Jh.) — (13) Paris, BnF, gr. 1540 (10./11. Jh.) — (14) Paris, BnF, Coislin. 110 (11. Jh.) — (15) Rom, Bibl. apostolica, Vat. gr. 797 (10./11. Jh.) — (16) Rom, Bibl. apostolica, Vat. gr. 866 (11./12. Jh.) — (17) Rom, Bibl. apostolica, Vat. gr. 1679 (12./13. Jh.) — (18) Sinai, Katharinenkloster, gr. 497 (10./11. Jh.) — (19) Venedig, Bibl. Naz. Marc., gr. VII 39 (a. 1588).

6. (1) Athen, Nat.-Bibl. 432 (16. Jh.) — (2) Athen, Nat.-Bibl. 1049 (16.Jh.) — (3) Dresden, Sächsische Landesbibl., gr. A187 (ca. 1600) — (4) Mezzojuso, S. Maria delle Grazie, 2 (14. Jh.) — (5) Mailand, Bibl. Ambrosiana, C237 inf. (11. Jh.) — (6) Oxford, Bodleian Libr., Barocc. gr. 148 (15. Jh.) — (7) Oxford, Bodleian Libr., Clarke 43 (12./13. Jh.) — (8) Oxford, Bodleian Libr., Laud. gr. 84 (12. Jh.) — (9) Rom, Bibl. apostolica, Vat. Ottobon. gr. 1 (12. Jh.) — (10) Sinai, Katharinenkloster, gr. 537 (17. Jh.) — (11) Sinai, Katharinenkloster, gr. 539 (17. Jh.).

7. Bojkovsky (1986), Ågren (1989) und Voß (1997) verwerten die umfangreiche Handschriftenberlieferung der slavischen Paränesis aus nachvollziehbaren Gründen nur in Auswahl. Eine erschöpfende Liste aller slavischen Paränesis-Handschriften liegt gegenwärtig nicht vor. Nachstehende Liste versucht diese Lücke wenigstens ein Stück weit zu schließen: (1) Arad 9 (16), E. 16. Jh., serb. — (2) Athos, Hilandar 384 [Siglum H384], 1300-1309 oder 13.-14. Jh. (vgl. Voß 1997, 19-20), serb. — (3) Athos, Hilandar 397 [H397], A. 14. Jh./1360-69 (Paränesis mit anschließendem Toržestvennik), serbisch (Raška-Orthographie) — (4) Athos, Hilandar 648 [H648], 17. Jh., serbisch (Resava-Orthographie) — (5) Athos, Zograf 101, M. 14. Jh., bulg. (fol. 1-97) und A. 16. Jh., serbisch — (6) Belgrad, SANU 60, a. 1337, serb. — (7) Berlin, Staatsbibliothek, cod. slav. 57 [Ber57] (Sammlung Vuk Karadžić), 16.-17. Jh., serbisch — (8) Braşov, Museum Şchei 13 (VII22, B315), a. 1441-1486, serb. — (9) Bukarest, Akademie der Wissenschaften 138, 15. Jh., bulg. — (10) Bukarest, Akademie der Wissenschaften 290, 16. Jh., bulg. (Tyrnovskij spisok) — (11) Bukarest, Nationalbibliothek 351 (4882), 2. H. 16. Jh., bulg. — (12) Dragomirna 1865 (776), E. 16. Jh., bulg. — (13) Dragomirna 1940, 1. H. 15. Jh. — (14) Ljubljana, Narodna in Univerzitetna Knjižnica, Cod. Kop. 18 [Kop18], 16. Jh., serbisch — (15) Moskau, GIM Ios. Vol., ms. Eparch. 332 [GIM332], russ. — (16) MGU, Verchokam'e 1199 [V1199], dat. vor 1641, russ. — (17) Moskau, MGU f. 2Ci262 [MGU262], 17. Jh., russ. — (18) Moskau, RGADA 381-38 (Sin. Tip.), E. 13.-A.14. Jh., russ. (cf. Žolobov 2007; VAQ nur fragmentarisch, vgl. Žukovskaja 1984, 361) — (19) Moskau, RGB Pogodin 71 [Pog71], dat. 1280 oder 1288 oder 1492, südwestruss. (ed. Bojkovsky 1986; cf. Žolobov 2009) — (20) Moskau, RGB Troice-Sergieva Lavra 7 (2016) [TSL7], M. 14. Jh. (cf. Šelamanova 1966, 225, no. 652), russ. — (21) Moskau, RGB Troice-Sergieva Lavra 127, 16. Jh., russ. — (22) Moskau, RGB Frolov F.p.I.45, 14. Jh., russ. — (23) Moskau, RNB Undol'skij 179, 16. Jh., russ. — (24) Moskau, RGB f. 78 no. 5, M. 16. Jh., russ. — (25) Moskau, RGB f. 247 no. 150, 17. Jh., russ. — (26) Moskau, RGB f. 304.1 no. 162, E. 16. Jh., russ. — (27) Moskau, RGB f. 722 no. 330, a. 1652, russ. — (28) Putna 38 (558, 572), a. 1400-1410, bulg. — (29) St. Peterburg, BAN 31.7.2., a. 1377, russ. (cf. Žolobov 2011) — (30) Stockholm, Universitet, Slavisk-Baltisk institut, 16. Jh., russ. (cf. Ågren 1989) — (31) Saratov, Sar. Gos. Un. im. Černyševskogo, Naučnaja bibl. 60 [Sar60], 1560er Jahre, russ. — (32) Saratov Sar. Gos. Un. im. Černyševskogo, Naučnaja bibl. 61 [Sar61], A. 17. Jh., russ. — (33) Saratov, Sar. Gos. Un. im. Černyševskogo, Naučnaja bibl. 1115 [Sar1115], E. 17./A. 18. Jh., russ. — (34) Sofia, NBKM 297(151) [Lesn], fol. 99v-116r (Paraenesis von Lesnovo, Erzengel-Michael-Kloster, Zletovo, Westmakedonien), a. 1353, bulg. — (35) Sofia, NBKM 298(93) [NB298], fol. 88v-100v, E.14/A.15. Jh., bulg. — (36) Sofia, NBKM 299(2) [NB299], 103r-122v, E.16. Jh., bulg. — (37) Sofia, NBKM 1031

in Handschriften anderen Inhalts.[8] Es scheint also nicht so sehr der Stoff der VAQ selbst, als vielmehr die Popularität ihres vermeintlichen Verfassers Ephraim, die für eine weitere Verbreitung, sowie ja überhaupt erst für die anfängliche Übersetzung der Vita ins Slavische sorgte.[9]

Die Tradierung im Kontext einer Werksammlung impliziert die Wiedergabe des Tex-

[NB1031], ff. 44r-58r; 16. Jh., bulg. — (38) Sofia, NMRM (Rilski manastir), 3/7(29) [Rila], 81v-94r, dat. 1370-80, bulg. —(39) Warschau, Biblioteka Ossolińska, Zamoyski 99 [BOZ99], M.15. Jh., wohl vor 1458, russ. — (40) Zagreb, HAZU III.b.12 (Mihanović) [Miha], M.14. Jh., serb. Schließlich erschien 1647 eine Ausgabe des Moskauer Pečatnyj dvor im Druck. Diese Druckausgabe liegt einer Reihe von späten russischen Paränesishandschriften des ausgehenden 17. und 18. Jhs. zugrunde.

8. Außer (1) dem Bdinski Sbornik (Universiteitsbiblioteek Gent, ms. 408) [BdSb] gehören hierher: (2) GIM Usp. 4/1063 [Usp], fol. 232v-303v, i.e. der Uspenskij Sbornik, ein Menologion aus dem 12. Jh. (ed. Kotkov 1971, 474-490) — (3) die drei Handschriften der Großen Lesemenäen des Metropoliten Makarij, die die VAQ unter dem 29. Oktober haben (ed. VMČ, Oktjabr', dni 19-31, St. Peterburg 1880, col. 1996-2024) [VMČ] — (4) Belgrad, Patriarchatsbibliothek, MS 219 [SP219], fol. 320r-346r, dat. 1381, eine heterogene Sammelhandschrift (vgl. Petrova 2003, Kap. 4) — (5) MGU 313, fol. 351r-370r, eine Sammelhandschrift, die überwiegend sog. *narrationes animae utiles* enthält (vgl. Peretc 1934, 27-8). — Dabei gilt, dass auch außerhalb der Paränesishandschriften der Bezug auf die Werksammlung durchaus erhalten bleiben kann, wie im Falle des Uspenskij Sbornik, einer Sammlung, die eigentlich Lesetexte (Viten, Homilien) für die Monate Mai-Juni erfasst, den Abrahamstext allerdings außerkalendarisch mit Verweis auf die Position in der Paränesis aufnimmt: *Повѣсть блаженаго Ефрема о с(вя)тѣмь Авраамии слово :ми:* (i.e. Kapitel 48 der Paränesis). Dass die Abwesenheit der VAQ in Menologien möglicherweise sogar eine Folge ihrer Tradierung in der Werksammlung Ephraims des Syrers sein könnte, deutet sich in einem interessanten Vermerk in einem Lesemenäenband für den Monat Oktober aus dem Kloster Cetinje aus dem 14. Jh. an (Ms. Cet. 20, cf. Ivanova 2008, 158). Dort steht unter dem 29. Oktober an Stelle der Vita der Hinweis *ищи вь сѣмь Ієфремѣ писано*. In der Tat scheinen die Lesemenäen des Makarij das einzige Menologion/Panegyrikon, in dem die Vita ordnungsgemäß Aufnahme unter dem 29. Oktober fand. Im Uspenskij Sbornik findet sich die Vita ja, wie erwähnt, als Zusatz außer der Reihe am Ende der Sammlung. Erst für das 17. Jh. findet sich ein weiteres Zeugnis, das die Vita in kalendarischer Ordnung bezeugt, nämlich im Oktoberband der als Panegyrikon des Averkij bekannten Sammlung (Ms. Hilandar 440, dat. 1624, Serbisch (Resava-Orthogrpahie) (vgl. Bogdanović 1978, 168-169; Ivanova 2008, 276-277). Doch ist es die Vita metaphrastica, die sich im übrigen nur hier zu finden scheint, und nicht die ursprüngliche Version der Vita, die in Averkijs Sammlung aufgenommen wurde. Man kann dies möglicherweise als Hinweis verstehen, dass die Abrahamsvita ursprünglich tatsächlich nicht in den Bestand prämakarianischer Menologien gehörte, so wie es Speranskij (1901, 72) andeutet. Eine Sichtung dreier südslavischer Lesemenäen mit prämakarianischen Beständen für die Monate September-November(Dezember) (Dečani 94, Serbische Ak. d. Wissenschaften Pc 59, HAZU III.c.24; cf. Ivanova 2008) scheint Speranskijs Annahme zu bestätigen. In keinem der drei Menäen findet sich ein entsprechender Text unter dem 29. Oktober. Als man sich endlich entschloss, der VAQ doch einen Platz in den Lesemenäen zuzuweisen, geschah dies durch eine Neuübersetzung, die dann bereits auf der inzwischen geläufigeren metaphrastischen Vita beruhte.

9. Dies soll nun nicht heißen, dass der Heilige keinen Platz im Kultus des byzantinisch-slavischen Ritus gehabt hätte. Bereits im Novgoroder Gottesdienstmenäum von 1096 findet sich eine Akoluthie auf den Heiligen (Text in Jagić 1886, 207-212; vgl. auch die Einträge unter Abramius Eremita in Stern 2008). Entsprechend findet sich der Heilige auch in etlichen russischen Kalendarien des 11.-14. Jh. unter dem 29. Oktober (Loseva 2001, 189; im Ostromir-Evangelium abweichend unter dem 28. Oktober). Keipert (1975, 274) macht darauf aufmerksam, dass die Vita des Abraham von Smolensk aus dem 13. Jh. auf Abraham von Qidun als Modellheiligen verweise. Selbiges gilt auch für das Leben des hl. Abraham von Rostov, für das Kadlubovskij einen Einfluss der VAQ nachweisen konnte (Kadlubovskij 1902; Bulanin 1988, 238).

tes im Ganzen, doch außerhalb dieses Kontextes wird gelegentlich nur der letzte Teil der Vita, bestehend aus der in sich geschlossenen Erzählung von Maria, der Nichte des Eremiten Abraham, reproduziert. Innerhalb der slavischen Überlieferung scheint der Bdinski Sbornik neben der Hs. 219 der Serbischen Patriarchatsbibliothek die einzige Sammlung, die diese spezielle Textkürzung vornimmt[10], und man möchte geneigt sein, hierin einen eigenmächtigen Eingriff des Kompilators des Bdinski Sbornik zu erkennen, dem der Rest der Vita, da er eine Sammlung weiblicher Heiliger zusammenstellte, verzichtbar wo nicht sogar störend erscheinen musste. Allerdings begegnet dieselbe Kürzung bereits in der griechischen Tradition in einer Reihe von Handschriften[11], so dass die grundsätzliche Möglichkeit einer direkten Übernahme nach einer entsprechenden griechischen Vorlage in Erwägung gezogen werden könnte. Dies wiederum suggeriert eine unabhängige Übersetzung des gekürzten Textes eigens für den Bdinski Sbornik, umso mehr als es eben einer der gekürzten griechischen Texte ist, nämlich El Escorial Ω.IV.32, der den slavischen Texten besonders nahe steht. Doch werden wir im weiteren sehen, dass der slavische Kurztext redaktionell engstens mit dem slavischen Volltext verbunden ist, so dass von einer Sonderstellung des Kurztextes keine Rede sein kann. Die Kürzung sollte demnach tatsächlich als eigenständige Tat des Kompilators des Bdinski Sbornik gesehen werden. Dass er dabei die Kürzung genau an derselben Stelle vornahm, wo sie auch in der griechischen Tradition üblich war, mag dann auf den ersten Blick zwar als Zufall erscheinen, ist es aber letztlich nicht. Das Bewußtsein für die Zweiteiligkeit des Textes mit einer deutlichen Zäsur scheint allgemein gewesen zu sein, wie aus der gelegentlich beobachtbaren Praxis erhellt, die Zäsur auch innerhalb des Volltextes kenntlich zu machen, und damit gleichsam eine Kürzungsoption anzudeuten.[12] Tatsächlich setzt auch der Text selbst überdeutliche Si-

10. Vgl. Petrova (1999, 277) mit Bezug auf Ms. 219 der Serbischen Patriarchatsbibliothek: "A proof that such a division of the text had been, in practice, undertaken more than once is the copy in a 14th century Serbian manuscript where the part about Maria is placed within a context of homilies and instructive tales."

11. (1) Argostolion, ms. 14, nicht vor 1291 — (2) Athen, Nat. Bibl., gr. 432, pag. 299-322, 16. Jh. — (3) El Escorial, Real bibl., Ω IV 32, fol. 102-108, eine italo-gr. Handschrift des 11. Jhs. asketisch-hagiographischen Inhalts. Der italogriechische Charakter der Hs. wurde festgestellt von Sp. Lambros, Πετρὸς ἱερεὺς ὁ βιβλιογράφος. Νέος Ἑλληνομν. 5, 1908, 108-111 — (4) Oxford, Bodl. Libr., Laud. gr. 84 (11./12. Jh.): Vitae pars altera (inde a § 25) seu narratio de Maria (cf. S. Ephraim Syrus graece e codicibus mss. Bodleianis, ed. Thwaites, Oxonii 1709, 450-454; s. auch Ehrhard 1952 III 931) — (5) Venedig, Bibl. Naz. Marc., gr. VII 39, fol. 438v-444v, dat. 1588. (Narratio de Maria, cf. Ehrhard 1952 III 886). Die Hs. Argostolion 14 scheint als einzige der genannten Handschriften wie der Bdinski Sbornik ein Meterikon, i.e. eine Sammlung von Viten ausschließlich weiblicher Heiliger zu sein. Bedauerlicherweise ist die Handschrift verschollen (Ehrhard 1952 III 909, Anm. 1).

12. Ein griechisches Beispiel für diese Praxis bietet Vatic. gr. 866, 51r, der zwischen dem ersten Teil und der Erzählung von der Nichte Abrahams ein Grenzsymbol einfügt, wie es sonst zur Markierung von Textschlüssen verwendet wird. Petrova (1999, 277) weist auf die Paraenesis von Lesnovo, die die Erzählung durch eine eigene Rubrizierung (Чюдо о дъщери аврамиѥва брата) heraushebt und vom vorausgehenden Text absondert. Ähnlich verfährt auch Hilandar 384, wo die Episode mit den dem Titel ꙮ дв҃ци слово überschrieben ist. In der Paränesis NBKM 1031 weist fol. 52r eine Zeichnung am Rand, die eine Hand mit ausgestrecktem Zeige- und Mittelfinger zeigt, auf den Beginn der Erzählung hin. Leicht abweichend setzt NMRM Rila 3/7 (29), 88v die Zäsur. Hier wird nicht die einleitende Formel *Хощю же, любимици мои* …, sondern, was man als eigentlichen Beginn des

gnale für eine Zäsur (Petrova 1999, 277). Die Formel Хощю же, любимици мои, повѣдати дивноую вещь …, gr. Ἀγαπητοί μου, βούλομαι διηγήσασθαι τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν καὶ τὸ παράδοξον πρᾶγμα … erweckt geradezu den Eindruck eines autonomen Texts, der an dieser Stelle seinen Anfang nimmt, so dass man fast meinen möchte, die Vita des Abraham sei aus ursprünglich unabhängigen Texten zusammengesetzt.[13]

Die unterschiedliche Behandlung der Abrahamsvita als Autorenwerk einerseits und Heiligenleben andererseits legt die Vermutung nahe, dass sich das Doppelleben des Textes nicht nur in seiner unterschiedlichen Einbettung in verschiedenen Handschriftentypen manifestiert, sondern bereits mit der Übersetzung als Ausgangspunkt der slavischen Texttradition ihren Anfang nahm. Es stellt sich also die Frage, ob den unterschiedlichen Überlieferungskontexten nicht auch voneinander unabhängige Übersetzungen entsprechen. Eine gezielte Gegenüberstellung von Lesarten der Paränesisversionen mit Texten anderer Einbettung wurde bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt zwar nicht geleistet, doch zeigt der stichprobenweise Vergleich zur Positionierung des Bdinski Sbornik bei Petrova (2003, Kap. 4), dass keine Demarkationslinie zwischen Paränesis- und anderen Versionen vorzuliegen scheint, so dass eine einheitliche Texttradition über die Handschriftengenregrenzen hinweg besteht, die sich aus einer gemeinsamen Übersetzung speist. Der einzige Überlieferungsstrang der slavischen Übersetzung ist also die Paraenesis, aus der man den Text in den wenigen Fällen, wo er in Handschriften anderer Zusammensetzung aufgenommen wurde, entlehnte. Erst zu einem recht späten Zeitpunkt entstand mit der Übersetzung der metaphrastischen Bearbeitung der VAQ ein weiterer, von der Paraenesis unabhängiger Überlieferungsstrang, der jedoch erst im Panegyrikon des Averkij (Hilandar 440) greifbar wird.

Besonders deutlich wird die Einheitlichkeit der Textüberlieferung anhand eines lexikalischen Archaismus (Protobulgarismus) in § 31 und eines Leitfehlers in § 35.[14] Der

Narrativs betrachten möchte (*Имѣше же сеи блаженый брата по пльти …*), graphisch durch Textschlusssymbol mit folgendem Absatz und großem Kapitale hervorgehoben.

13. Lüdtke (1906, 64) betrachtet die Episode als späteren Zusatz zur ursprünglichen Vita. Dies impliziert, dass die Vita bis zur Maria-Episode einst als eigenständiger Text im Umlauf gewesen sein muss, während die Episode selbst von Anbeginn als Teil der Vita konzipiert war. In diesem Falle sollte man jedoch Belege der VAQ ohne die Maria-Episode erwarten dürfen, die es aber nicht zu geben scheint. Stephan Schiwietz (1938, 174-5) vermutet jedoch aufgrund eines Verweises zum Ende der eigentlichen Vita auf einen Text, wo die weiteren Taten Abrahams bereits niedergeschrieben sein sollen, dass dieser andere Text, der der Vita zeitlich vorausginge, die Erzählung von der Rückführung der Nichte Abrahams auf den Pfad der Tugend sein müsse. Für Schiewitz ist es also die Vita, welche der Maria-Episode ergänzend hinzugefügt wurde. In diesem Falle aber wäre in der Tat nicht mit Textzeugen der Vita zu rechnen, denen die Marien-Episode fehlt. Der Autor der VAQ hätte demnach kompilatorisch gearbeitet, indem er eine bereits vorhandene Geschichte in seinen eigenen Text inkorporiert, was im übrigen verbreiteter hagiographischer Praxis entspräche (Wortley 2010a, 85). Die Maria-Episode wäre aber ihrem Ursprung nach kein im eigentlichen Sinne hagiographischer, also biographischer Text gewesen, sondern eine erbauliche Geschichte, ähnlich den διηγήσεις ψυχωφελεῖς der Historia Lausiaca, des Pratum Spirituale und anderer vergleichbarer Sammlungen (cf. Wortley 2010b). Sujet, Stil und Storyline der Maria-Episode sind gewiß geeignet, diese Annahme zu stützen.

14. Die Einteilung in Paragraphen folgt der Edition von Scharpé & Vyncke (1973), die diese Einteilung ihrerseits aus dem griechischen Texts der Acta Sanctorum übernommen haben. Der Bdinski Sbornik selbst nimmt keine Einteilung in Kapitel vor.

Archaismus findet sich in der aus den Varianten rekonstruierten Wendung **градьныи коуртълъкъ* (entspricht Vat. gr. 866 τὸ τῆς πόλεως σχῆμα), die in teilweise verzerrenden Schreibweisen mit Ausnahme der Paränesis von Lesnovo (NBKM 297) in allen zum Vergleich herangezogenen Textzeugen nachgewiesen werden kann.[15] Die Korruptelen *градоу ныръ оукрасти* in Rila 3/7, Chilandar 648 und NBKM 299 (*оукрасити* in Kopitar 18), *градныи стражь инати* in Saratov 60, 61, 1115 und GIM 332, *грады ины* in Mihanovićm sowie inkongruentes und damit leicht verderbtes *градни коурило* im Bdinski Sbornik deuten ebenso wie die Umstellung der Liquiden in einer Reihe von Handschriften (*коултърокь*) darauf, dass das Lexem den späteren Kopisten nicht mehr vertraut war. Das Wort ist anderweitig nur vereinzelt bezeugt. Es findet sich außer in der Abrahamsvita allem Anschein nach lediglich in der slavischen Rede des Athanasius gegen die Arianer (Krivko 2012), sowie im Hexaemeron des Exarchen Johannes (ed. Barankova 1998, 494, i.e. fol. 219r, Zeilen 13 und 18), was den archaischen Charakter des Lexems bestätigt. Die mutmaßlich protobulgarische Herkunft des Worts dürfte dies zusätzlich bekräftigen.[16] Die gemeinsame Lesart bestätigt also nicht nur die zusammenhängende Überlieferungsgeschichte der fraglichen Textzeugen, sondern verweist den Ausgangspunkt zugleich in die bulgarische Frühzeit des kirchenslavischen Schrifttums zurück. Letzteres dürfte aber im Hinblick auf den wahrscheinlichen Ursprung des Abrahamstextes im Kontext der Paränesisübersetzung, die dank ihrer fragmentarischen Überlieferung in den Rilaer Blättern (ed. Gošev 1956) zweifelsfrei in das 10. Jh. datiert werden kann, ohnehin keinem Zweifel unterliegen.

Den zweiten Bestätigungsfall für den inneren Zusammenhang der Überlieferung des Abrahamstextes liefert eine Korruptele in § 35, die vermutlich ihren Ausgang von zwei schon früh miß- oder unverstandenen marginalen Lexeme genommen haben dürfte. Ein beredtes Zeugnis für den Überlieferungszusammenhang geben hier die aufeinander aufbauenden Versuche der emendativen Reinterpretation:

I

Lesn	прїидѣте	и оудивим сѧ	ѡ	несьмнѣни	его,
H648	придѣте	дивите се	ѡ	несумнѣнїи	єго,
Kop18	придѣте	оудивите се	ѡ	несьмнѣнїи	сего,
H397	придѣте	дивите се	ѡ	несоумнѣны	ѥго,
NB298	придѣте	дивите се	ѡ	несоумнѣни	ѥго,

15. Usp, BOZ99, TSL7 *градьныи куртълъкъ*, Pog71 *градни коуртълькь*, VMČ, MGU262 *градный коуртъликь*, SP219, NB298, NB1031 *градныи коултърокь*, BdSb *градни коурило* und morphologisch leicht abgewandelt V1199 *градный коуртълнїкъ*. H 397 weist an dieser Stelle einen Textverlust auf.

16. Zur protobulgarischen Herkunft des Lexems, dass im altslavischen Schrifttum in zweierlei Gestalt als *коурилъ* und als *коуртълъкъ* auftritt, vgl. neuerdings Granberg (2009, 24). Pritsak (1957, 212-213) erklärte das Wort als Donaubulgarisch und setzt **kör̈il* an, ein deverbales Nomen vom Stamm **kör̈-* ‘sehen’. Obschon morphologisch plausibel, haftet der Etymologie doch der Makel der Rekonstruktion an. Die Form scheint sich nicht durch anderweitige turksprachige Belege bestätigen zu lassen.

NB1031	придѣте	дивите се	ѡ несоумнѣни	єго,	
Rila	придѣте	дивите сѧ	ѡ несъмнѣнїи	єго,	
H384	придѣте	дивите се	ѡ несоумнѣни	ѥго,	
BdSb	пріидѣте	дивите се	ѡ несоумнѣни	егѡ,	
Miha	пріидѣте	дивите се	ѡ несоумнѣни	ѥго,	
SP219	придѣте и	дивите се	ѡ несумнѣнии	ѥго,	
VMČ	прійдѣте	дивим’ ся	о несумненіи	его	
MGU262	придѣте	дивите сѧ	о несумнениі	его	
BOZ99	прїидѣте	дивите сѧ	ѡ несумнѣнїи	ѥ,	
Frol	придѣте	дивите сѧ	ѡ несъмнѣнїи	єго,	
TSL7	придѣте	видите	о несумнѣньи	єго,	
V1199	прїидѣте і	видїте	о несоумнѣнїи	его,	
Pog71			о сумнѣньи		

II

Lesn	како	сицевыи	мѫдрець	и	расѫдителень	и	разоумень
H648	како	сицевы	мудрь	и	расудителнь	и	разумнь
Kop18	како	сицеви	моудрьцъ	и	расоудителнь	и	разумнь
H397	како	сиковии	моудрьць	и	расоудительн	и	разоумьнь
NB298	како	сицеви	моудрьць	и	расоудительнь	и	разоумьнь
NB1031	како	сицеви	моудрьць	и	расоудителъ	и	разоумнь
Rila	како	сицевыи	мѫдрецъ	и	расѫдителенъ		
H384	како	сицевы	моудрець	и	расоудителень	и	разоумьнь
BdSb	како оубо	сицеви	моудрьцъ	и	расоудителинь	и	разоумень
Miha	како	сиковь	моудрьць	и	расудитель	и	разоумнь
SP219	како	сицевыи	моудрьць	и	разьсоудитєлень	и	разоумьнь
VMČ	каковый	сиць	моудрець	и	разсудителный		разумникъ
MGU262	како	сицевы	м*оудре*ць	и	разсудителный		разумникъ
BOZ99	како	сицевыи	моудрець	и	расудителенъ		
Frol	како	сицевыи	моудрець	и	расоудителенъ	и	разоумень
TSL7	како	сицевыи	моудрець	и	расоудитель	но и	разуменъ
V1199	како	таковыи	м*оудре*цъ	и	разсоудитель	зѣло	разоуменъ
Pog71	како	сицевыи	прѣмудрець	и	расудитель	но и	разумѣи

III

γ	**Lesn**						бысть
β	**H648**	напрасно	посѣлянинь	и		оурод‍ь	бысть,
	Kop18	напрасно	посѣлянинь	и		оурод‍ь	бысть,
α	**H397**		смрьды		яко	потрѣщенина	бысть,
	NB298		смрьдь	и	якы	потрѣщенина	бысть,
	NB1031		смрьдъ	и	яки	потрѣщенина	бысть,
	Rila		смръдъ		якы	потрѣщенина	бысть,
δ1	**H384**		смрадъ	и	якы	потрѣщенина	бысть,

	BdSb		смрадь		якы	потрѣщенина	бысть,
	Miha		смрадь		акы	потрѣщена	бысть,
	SP219		смрадь	и	яко	потрѣщенна	бысть,
δ2	**VMČ**	смердящая	*помалѣ и из'гнивающая*			*ясть*	*мяса*
	MGU262	смердящая	*помал*е *изгнивающая*			*ясть*	*мяса*
δ1~ε1	**BOZ99**		смрадъ	и	яко	поюрожденъ	бысть,
ε1	**Frol**		смръдъ		якы	пооурожденъ	бысть,
ε2	**TSL7**			и	акы	пооуроженъ	бысть,
	V1199				какы	вооуроженъ	бысть
ζ	**Pog71**						

IV

Lesn		да	ѡ̄	оусть	истрьгнеть	[погыбшѫѫ	*доу*шѫ]	
H648		да	ѡ̄	оусть	миєвь	истрьгнеть	*доу*шю	погыбшоую
Kop18	яко	да	ѡ̄	оусть	змиєвех	истрьгнеть	[погыбшоую	*доу*шю]
H397		да	от	оусть	змїєвии	истрьгнеть	*доу*шю	погыбшоую
NB298		да	ѡ̄	оусть	змиѥвь	истрьгнеть	*доу*шю	погыбшоую
NB1031		да	ѡ̄	оусть	змиѥвь	истрьгнеть	*доу*шю	погибшоую
Rila		да	ѡ̄	устъ	змїевъ	истръгнеть	*доу*шѫ	погыбшѫѧ
H384		да	ѡ̄	оусть	змиѥвь	истръгнеть	*доу*шю	погыбшоую
BdSb		да	ѡ̄	оусть	змієвь	истрьгнеть	*доу*шю	погыбшоую
Miha		да	ѡ̄	оусть	змиѥвь	истрьгнеть	*доу*шю	погыбшоую
SP219		да	ѡ̄	оусть	змиѥвь	истрьгнеть	*доу*шю	погыбшоую
VMČ		да	отъ	устъ	змиевъ	исторг'неть	душю	погиб'шую
MGU262		да	от	устъ	змиевых	исторгнеть	*ду*шю	погибшую
BOZ99		да	ѡ̄	оустъ	змиєвъ	истръгнеть	*доу*шю	погибшоую
Frol		да	ѡ̄	оусть	змиѥвь	истръгнеть	*доу*шю	погыбшоую
TSL7		да	ѡ̄	оустъ	змиѥвъ	исторъгнеть	*доу*шю	погыбъшюю
V1199		да	ѡ̄	оустъ	змїевъ	історгнет	*доу*шю	погибшую
Pog71		да				отторгъне	*доу*шю	погыбшую

Zur besseren Nachvollziehbarkeit ist hier die vollständige Textpassage in ihren Varianten angeführt, das eigentliche Problem, das es zu erörten gilt, ist aber auf Abschnitt III begrenzt. Zwei der Textzeugen, die Paraenesis von Lesnovo und RGB Pogodin 71 haben die fragliche Stelle nicht. Abgesehen von VMČ weist die Textstelle in allen Zeugnissen dieselbe syntaktische Struktur des Vergleichs auf. Die Lesart von VMČ wird man als Schlusspunkt einer reinterpretativen Evolution der Textstelle betrachten dürfen, die Stern (2013) ausführlich auseinandersetzt.

Die beiden Lexeme, die die divergierende Evolution der Passage in der slavischen Transmission maßgeblich verursacht haben dürften, finden sich in Abschnitt III. Zunächst ist dies *смръдъ*, das sich in vier Textzeugen wiederfindet. Dem steht *смрадъ* im Bdinski Sbornik, aber auch in Hilandar 384 Mihanović, SP 219, sowie in BOZ 99 gegenüber. Dieses Lexem scheint sich in VMČ und MGU262 *смердящая* schließ-

lich fortzusetzen. Alle drei Lexeme sind lautlich ähnlich und gehen letztlich auch auf dasselbe Etymon zurück, allerdings ist der semantische Zusammenhang im Falle von *смръдъ* bereits verdunkelt. Das Lexem *смръдъ* ist im kirchenslavischen Schrifttum nur marginal vertreten. Im altkirchenslavischen Kanon findet es sich nur einmal, und zwar im Codex Suprasliensis, wo es die gr. Wendung τῆς οἰκτρᾶς τύχης 'vom Schicksal vernachlässigt' wiedergibt. Die griechische Stelle, so sie denn in der Tat die unmittelbare Vorlage für den Suprasliensis wiedergibt, ist frei übersetzt. Eine weitere altbulgarische Parallele findet sich im Hexaemeron des Exarchen Johannes.[17] Die lexikalische Bedeutung des Worts wird in Sreznevskijs Wörterbuch als 'крестьянин' und von Miklosich als 'plebeius', also 'Landwirt, Bauer' angegeben. Hierhinter steht der vor allem aus der Kiever Rus' bekannte soziale Stand der *smerdi*.[18] Das vermutlich gemeinslavische Wort scheint sich in den west- und ostslavischen Gebieten länger gehalten zu haben. Im südslavischen Bereich aber, wo der Abrahamstext zunächst tradiert wurde, ist es marginal und scheint schon früh obsolet geworden zu sein, so dass man in diesem unverständlich gewordenen Wort eher als in dem allgemein geläufigen *смрадъ* die Ursache der Variation wird vermuten können, wodurch aus dem 'einfachen Landmann' des Ausgangstextes der 'Gestank' wurde.[19] Dass das Lexem in der Tat Widerstände bot, erweist sich an seinen Substitutionen in einer Reihe späterer Paralleltexte des Hexaemeron, wo für wohl ursprüngliches *смръдъ* wahlweise *поселѣнинъ* oder in freierer Interpretation *невежда* stehen. Selbiges findet sich im übrigen auch in der Paränesis Hilandar 648, sowie in der von dieser abhängigen Handschrift Kopitar 18 (Gruppe β). Der Abrahamstext zeigt in diesen beiden Handschriften deutliche Spuren einer redaktionellen Überarbeitung. Das fragliche *смръдъ* wurde hier durch *напрасно поселѣнинъ* ersetzt. Besonders aufschlußreich ist schließlich die

17. Der Sechste Tag des Hexaemeron beginnt mit den Worten: Ако же смръдъ и нищь чл҃вкъ и страненъ пришелъ из далече къ прѣворамъ {…} 'So wie ein niedriger und armer Mensch, ein Fremdling, der von weit her gekommen ist zu den Torgebäuden {…}' (Aitzetmüller, 1971, VI, 1-2, fol. 205c,8).

18. Vgl. Günther-Hielscher, Glötzner & Schaller [2]1995, 315-316, die den smerd dem byzantinischen ἰδιώτης γεωργός, also dem eigenständigen Bauern vergleichen. Entsprechend übersetzt смръдъ in der VAQ ἰδιώτης der griechischen Vorlage. Die gemeinslavische Verbreitung des Wortes und der dahinterstehenden sozialen Institution erhellt ferner aus lateinisch-deutschen Regesten aus dem 11. Jh. Der wohl früheste Beleg findet sich in der Schenkungsurkunde Heinrichs III., die am 4. Januar 1040 in Regensburg zugunsten des Bistums Naumburg ausgestellt wurde (D.H.III.18). Dort heißt es: " … in proprium tradidimus cum … colonis, qui vulgo vocantur smurdi …" (vgl. Lübke 1988, IV, no. 642). Hier werden die smurdi als Siedler angesprochen, die Teil der Schenkung ausmachen und damit unfrei sind. In einer späteren Urkunde um das Jahr 1057, in der Richeza das Saalfeld an den Kölner Erzbischof Anno II. überträgt, ist hingegen von "smurdi vel liberi" die Rede, deren Rechte der Kölner Erzbischof zu gewähren habe (vgl. Lübke 1988, IV, no. 740). Die soziale Stellung der smurdi an Oder und Elbe scheint also keineswegs eindeutig. Vgl. hierzu im Einzelnen Schlesinger (1961, 32) sowie Wolfram (2013, 337). Die in der Urkunde von 1057 angesprochene freie Stellung der smurdi deckt sich mit ihrer rechtlichen Position in der Rus', wo die smerdi anders als die cholopi frei waren.

19. Was die Lesart der VMČ *смердящая*, die sich auch in MGU262 findet, angeht, so ist nicht mit letzter Sicherheit zu entscheiden, welche der beiden älteren Lesarten, *смрьдъ* oder *смрадъ*, ihr zugrundeliegt. Für *смрадъ* spräche die semantische Nähe, für *смрьдъ*, das im Ostlsavischen regelmäßig zu *смердъ* wird, die lautliche Nähe. Im letzteren Falle wäre *смердящая* der Versuch der rekonstruierenden Emendation von *смрьдъ якы* > **смрьдящая.*

Glossierung von *смръдъ* durch *поселянинъ* in einem Marginale in der Handschrift GIM Čud. 171 (vgl. Barankova 1998, fol. 207a, 19-21).

Doch damit nicht genug, wartet unmittelbar anschließend ein weiteres Problemlexem, das lexikographisch für das kirchenslavische Schrifttum anderweitig nicht nachgewiesene *потрѣщенина/потрѣщена*. Angesichts der bereits festgestellten fortschreitenden Korruption der Textstelle möchte man leichthin annehmen, dass es sich schlicht um die entstellte Form eines erst noch zu rekonstruierenden Grundworts handelt.[20] Als handschriftenübergreifende Lesart, dem in Frolov und TSL7 sowie in einer Reihe weiterer russischer Handschriften (BOZ99, Sar60, 61 und 1115) *пооурожденъ* als Alternative gegenübersteht, wird man *потрѣщенина/потрѣщена* letztlich ein hohes Alter innerhalb der Textüberlieferung zusprechen können, wo diese Lesart nicht sogar mit der Entstehung der Übersetzung in Verbindung zu bringen ist. Die Lesart *пооурожденъ* wäre dann als spätere Glossierung in der russischen Überlieferung zu werten. Entsprechend, aber wohl unabhängig davon finden wir eine Glossierung *оуродь* in den südslavischen Handschriften Hilandar 648 und Kopitar 18 (Gruppe β). Wir stünden dann mit *потрѣщенина/потрѣщена* einem Hapax legomenon gegenüber. Damit scheinen unsere Rekonstruktionsbemühungen in einer Sackgasse. Scharpé & Vyncke sind jedoch ihrerzeit das Problem lexikographisch angegangen und im Tschechischen fündig geworden. Sie verweisen in ihrem Stellenkommentar (1973, 50) auf das Nomen *potřeštěnec* ‘amens, insanus’, das hier noch um das der Form nach treffgenau zur Lesart Mihanović *потрѣщена* passende *potřeštěný* ‘verrückt, schusslig, fahrig’ ergänzt werden kann.[21] Auch das passive Partizip *пооурожденъ* zum Infinitiv *поѫродити* ‘stultum fieri’ (Miklosich) in Frolov und TSL 7 schließt hier gut an. Wir können daher annehmen, das das ominöse *потрѣщенина/потрѣщена* die ursprüngliche Bedeutung ‘verrückt, töricht’ hatte, was auch durch ἀδιάκριτος ‘unverständig’ des gr. Originals gedeckt wird. Es käme damit als Bohemismuskandidat in Betracht, da das betreffende Etymon nach Machek (1997, 657 sub *třeštiti*) nur im Tschechischen, Slovakischen und Polnischen vorzukommen scheint. Eine alternative Erklärung, die uns von der Annahme eines wie auch immer gearteten westslavischen Einflusses befreien würde, wäre das Wort als rezessiven Archaismus zu betrachten, der im 10. Jh. wohl noch weiter verbreitet war, sich aber späterhin nur noch im westslavischen Dialektareal halten konnte. In Anbetracht der Beobachtung von Blagoeva & Ikonomova (1995, 287), dass sich einige der als Moravismen klassifizierten Lexeme auch in den Werken des Bulgaren Johann des Exarchen nachweisen lassen, wird man einer Erklärung als Archaismus den Vorzug geben wollen. Das fragliche Wort scheint im Laufe der Transmission, vermutlich aufgrund des Umstands, dass es nicht (mehr) verstanden wurde, eine gänzlich andere Auslegung erfahren zu haben.

20. In diese Richtung geht Voß (1997, 81), der eine Verbindung zu aksl. *потрѣти* in Erwägung zieht, letzten Endes aber einräumen muss, dass das Lexem rätselhaft bleibt.

21. Scharpé (1994, 502) führt zur Bekräftigung seiner Deutung von *потрѣщенина* Parallelen aus griechischen, lateinischen und syrischen Texten an, darunter auch die für unsere Rekonstruktion der Passage wichtige Handschrift Laud. gr. 84 (12. Jh.). Im übrigen läßt er die weiteren Probleme der Textstelle im Slavischen unkommentiert.

Betrachtet man die um die Wiederherstellung des Sinnzusammenhangs bemühte Lesart *смердящая помалъ и изгнивающая ясть мяса* in VMČ, so sieht man, dass sich der anfängliche 'einfache Landmann' in 'stinkendes, fauliges Fleisch' verwandelt hat, — in der physischen Realität wohl der natürliche Gang der Dinge, in einem Text aber als Sonderfall sicher erläuterungsbedürftig. Als Ausgangspunkt der Reinterpretation dürfen wir wohl am ehesten die Lesart *смрѣдъ якы потрѣщенина бысть* in der durch α gekennzeichneten Gruppe annehmen, wobei die Form *потрѣщенина* möglicherweise das Resultat einer bereits vorangegangenen Umdeutung ist. Die Derivation auf *–ina* läßt an geläufige slavische Bildungen für Fleischsorten denken[22], *потрѣщенина* wäre demnach als eine Art Fleisch zu verstehen. Sollte dem so sein, so wäre *потрѣщенина* wohl kaum die ursprüngliche Form der Textstelle. Es wäre dann zu vermuten, dass das der Neubildung zugrundeliegende **потрѣщенъ* (Ptz.), – evtl. auch als Nomen mit Singulativsuffix **потрѣщенинъ* –, als 'faulig, verwesend' mißverstanden wurde und entsprechend durch das für passender erachtete Suffix *-ina* ersetzt wurde. Ausgehend von dieser ersten Transformation ergab sich als nächste Neuerung die Ersetzung von *смрѣдъ* durch *смрадъ* in der Gruppe δ1. So steht am Ende der Satz *смрадъ якы потрѣщенина бысть* 'es ward ein Gestank wie von verwesendem Fleisch', der in sich zwar sinnvoll erscheinen mag, aber sich nicht recht in den Kontext der Textpassage fügen will. Die Gruppe δ2 versucht mit seiner interpretierenden Lesart die verfahrene Situation zu retten und entfernt sich damit nur noch weiter vom Ursprung. In der russischen Transmission (Gruppe ε1) wurde bereits zu einem frühen Zeitpunkt das obsolete, aber wohl noch richtig verstandene Lexem **потрѣщенъ* durch gleichbedeutendes *пооурожденъ* ersetzt, sodass sich hier keine unmittelbare Not zur emendativen Intervention ergab. Es kann ebenso vermutet werden, dass im russischen Kontext *смрѣдъ* zunächst keine Deutungsschwierigkeiten bereitete, da die soziale Institution der *smerdi* in den ersten Jahrhunderten der Rus', anders als im südslavischen Umfeld, noch jedermann vertraut gewesen sein dürfte. Hier konnt das Lexem jedenfalls keine Umdeutung zu *смрадъ* unter Einfluss der semantischen Reinterpretation von **потрѣщенъ* erfahren.[23] Wie der weitere Vergleich mit dem mutmaßlichen griechischen Ausgangstext zeigt, steht die Lesart von Frolov dem mutmaßlichen Ausgangspunkt dank der lexikalischen Substituierung semantisch noch am nächsten. In der weiteren russischen Transmission, die das Substitut *пооурожденъ* fortsetzt, fiel *смрьдъ* schließlich jedoch einer Omission zum Opfer (Gruppe ε2: TSL7, Sar60, 61, 1115, V1199). Für die vollständige Umgestaltung der Stelle in VMČ und MGU262 wird man aber aus semantischen Gründen doch eher eine Vorlage vermuten, die *потрѣщенина* und evtl. sogar *смрадъ* hatt.[24] Die Auslassungen in Lesnovo (γ)

22. Obschon entsprechende Bildungen im kirchenslavischen Schrifttum nur schwach belegt sind (z.B. *свинина* 'caro suilla' bei Miklosich), erweist doch die allgemeine Verbreitung des Wortbildungsmusters in den slavischen Einzelsprachen, wie etwa beim Wort für Rindfleisch, russ. *говядина*, BKS *gȍvedina*, sloven. *govêdina*, atsch. *hovĕdina* seinen gemeinslavischen Charakter.

23. Dieser Interpretation steht allerdings BOZ99 entgegen, dass sehr wohl *смрадъ* hat, obschon es auch das lexikalische Substitut *пооуроженъ* übernommen hat. BOZ99 scheint an dieser Stelle δ1 mit ε1 zu vermischen.

24. Dies als abschließender Kommentar zu Anmerkung 20.

und Pogodin 71 (ζ) sind vermutlich unabhängig voneinander zu sehen, und könnten den naheliegenden letzten Schritt zu Lösung einer völlig verfahrenen Situation darstellen, nämlich die rettungslos verderbte Stelle einfach verschwinden zu lassen. Doch kann natürlich auch die nicht mehr verstandene Stelle des Prototypen (Gruppe α) Anlaß zur Omission gegeben haben. Das unterschiedliche Ausmaß der Omission in beiden Zeugen sollte als Indiz für die Unabhängigkeit beider Handschriften in diesem Punkt reichen, zumal auch sonst beide Handschriften einander eher fern stehen.

Wir sehen uns letztlich drei Problemlösungsstrategien gegenüber: (a) sachgemäße Übersetzung der Archaismen durch ein gleichbedeutendes geläufigeres Wort (Gruppen β und ε1), (b) Reinterpretation und lexikalische Substitution nach dem Prinzip des phonetischen Gleichklangs (Gruppe δ1, allerdings bereits in α auf den Weg gebracht durch die vermutete morphologische Substitution von **потрѣщен(ин)ъ* > *потрѣщенина*) und schließlich (c) bereinigende Omission (Gruppen γ und ζ). Die sachgemäße Übersetzung (a) wurde zweimal angewandt, und zwar, wie wir vermuten, jeweils unabhängig voneinander, einmal in südslavischer und ein weiteres Mal in ostslavischer Umgebung. Strategie (a) setzt voraus, dass die Problemlexeme noch bekannt waren, aber bereits als altertümlich, ungebräuchlich und damit zu potenziellen Mißverständnissen Anlass bietend empfunden wurden. Für beide Fälle der Anwendung von (a) sollte ein relativ früher Zeitpunkt angenommen werden. Die regionale Differenz erweist sich m.E. darin, dass Gruppe ε1 im Unterschied zur Gruppe β *смръдъ* unübersetzt läßt. Während in einem südslavischen kulturellen Umfeld beide Lexeme bereits zu einem frühen Zeitpunkt marginal und damit problematisch gewesen sein dürften, sodass sie beide zugleich wie in Gruppe β übersetzt wurden, galt für ein russisches Umfeld zur Zeit der Kiever Rus' zunächst nur **потрѣщен(ин)ъ*, nicht aber, wie oben dargelegt wurde, *смръдъ* als ersetzungsbedürftig. Für Strategie (a) kann davon ausgegangen werden, dass sie jeweils auf α oder sogar auf einer verlorenen Variante, die vermutetes **потрѣщен(ин)ъ* noch bewahrt hat, beruhen. Strategie (b) der phonetischen Substitution (δ1) hingegen scheint jedoch nur auf α beruhen zu können, da in α bereits die Grundlage zur Reinterpretation gelegt ist. Die weiterführende Reinterpretation in δ2 scheint am ehesten auf δ1 zu beruhen, während die perfekt verständlichen Versionen von ε2 oder gar β als Basis für δ2 ausgeschlossen scheinen. Die Omissionen (γ und ζ) können aus naheliegenden Gründen auf keine der anderen Gruppe eindeutig zurückgeführt werden.

Die Persistenz der beiden marginalen Lexeme in ihren jeweiligen Umgestaltungen und Reinterpretationen bestätigt den evolutiven Zusammenhang der Variantentexte und legt die redaktionelle Einheit der Überlieferung des Abrahamtextes nahe. Ausgenommen hiervon sind allerdings – zumindest für diese Textstelle – die beiden Handschriften, die an der betreffenden Stelle eine Lücke lassen. Namentlich sind dies die Paränesis von Lesnovo sowie RGB Pogodin 71. Es ist gewiß vertretbar, hier eine Omission als letzte Konsequenz der Textverderbnis zu erkennen, doch läßt sich eine ähnliche Lakune auch in der griechischen Handschrift Vat. gr. 866 nachweisen, was grundsätzlich an eine unabhängige Übersetzung denken ließe. Sollte sich der Anfangsverdacht einer eigenen Redaktion, die sich auf eine abweichende griechische

Transmissionslinie abbilden ließe, für diese Handschriften bestätigen, so würde die Lesartengrenze innerhalb der Paränesistradition, und nicht zwischen Paränesistext und eigenständiger Vita verlaufen. Der Gedanke einer eigenständigen Tradition, die letztlich auf eine unabhängige Übersetzung zurückzuführen wäre, drängt sich besonders bei der Paränesis von Lesnovo auf. Ihr Ausscheren nicht nur bei der Korruptele, sondern auch bei dem marginalen Lexem *коурѣлъкъ* scheinen symptomatisch für die allgemein beobachtete stark ausgeprägte Divergenz dieses Textzeugen gegenüber allen übrigen Variantentexten, was seinerzeit Bojkovsky dazu veranlasste, den Text der Paränesis von Lesnovo gesondert in einer parallelen Synopse als Volltext zu edieren. Kodov (1985, 679) sah in den bestehenden Diskrepanzen sogar einen deutlichen Hinweis, dass die Paränesis von Lesnovo eine spätere Übersetzung des 13. Jh. darstelle. Ågren (1989, 131) sieht hingegen die deutlich divergierenden Lesarten der Paränesis von Lesnovo vollständig als Folge der späteren Transmission. Auch Voß (1997, 12-13) sieht es als unstrittig, dass alle erhaltenen Abschriften der Paränesis auf dieselbe Übersetzung zurückgehen. Thomson (1985b, 125) spricht im Zusammenhang mit der Paränesis von Lesnovo von einer späteren, mittelbulgarischen Revision des Textes. Eine vollständige Neuübersetzung, zudem späten Datums, scheint nach heutigem Kenntnisstand nur in der Handschrift 137 der Rumänischen Akademie der Wissenschaften aus dem Jahre 1462 vorzuliegen (Voß 1995).

Nun läßt sich aber ein positiver Nachweis unabhängiger Übersetzungen – also der Beweis, dass ein Zusammenhang nicht besteht – ohne sichere Kenntnis über die Übersetzungsvorlage(n) schwerlich erbringen.[25] Es gilt zunächst diejenige griechische

25. Thomson (1985b, 125, Fn. 6) führt Belege aus einem anderen Paraenesistext an, die auf eine zwischenzeitliche Korrektur einzelner Stellen unter Hinzuziehung einer griechischen Quelle deuten. Dabei verläuft die Grenze zwischen revidierter und unrevidierter Fassung allerdings nicht zwischen Lesnovo und den übrigen Handschriften, sondern zwischen Pogodin 71 einerseits und Frolov, Mihanović und NBKM 298 andererseits. Die Belege beruhen auf itazistischen Schreibvarianten, namentlich Pog71 помажи ся < χρῖσαι und Frolov, Mihanović und NBKM 298 подобаеть < χρῆσαι. Eine partielle Revision, wie sie aus den Belegen deutlich wird, erschwert natürlich die Entscheidung der Frage einer unabhängigen Zweitübersetzung. Der einzig mögliche positive Beweis unabhängiger Übersetzungen kann letztlich nur über den Nachweis zweier deutlich verschiedener Übersetzungsvorlagen erbracht werden. Es müsste sich also zeigen lassen, dass die Abweichungen der Paränesis von Lesnovo von den übrigen slavischen Handschriften durchgehend auf eine griechische Vorlage abgebildet werden können, die deutlich von der griechischen Vorlage der übrigen Texte abweicht. Für eine wirklich unabhängige Übersetzung müßte auch gezeigt werden können, dass die vorgeblich unabhängigen slavischen Übersetzungen systematisch durch den gesamten Text hindurch den jeweiligen unterschiedlichen griechischen Redaktionen folgen. Wo beiden Übersetzungen zufällig dieselbe griechische Redaktion zugrunde liegen sollte, kann der effektive Nachweis der Unabhängigkeit nicht erbracht werden. Für Variation, wie die von Thomson beobachteten Itazismusvarianten, gilt dabei, dass sie nicht *per se* von unterschiedlichen griechischen Redaktionen zeugt. Wie im weiteren noch deutlich wird, sollte bei einem zeitlichen Unterschied, wie den von Kodov vermuteten rund 300 Jahren zwischen den vorgeblich unabhängigen slavischen Übersetzungen, tatsächlich davon ausgegangen werden, dass jeweils unterschiedliche griechische Redaktionen verwendet wurden, nämlich eine archaische Vorlage für die Übersetzung des 10. Jh. und eine später allgemein gewordene modernisierte Vorlage für die vermutete Zweitübersetzung des 13. Jh. In der VAQ läßt sich immerhin eine Stelle (in § 38) möglicherweise aus einem redaktionellen Unterschied innerhalb der griechischen Überlieferung herleiten. Die Lesartenopposition von Pog71 *На мнѣ грѣхо-тъ,*

Quelle zu identifizieren, die mit den bereits als zusammengehörig eingestuften Textzeugen weitestgehend übereinstimmt und somit als der mutmaßlichen Übersetzungsvorlage nahestehend gelten kann. Sollte es sich zeigen, dass die Abweichungen der Paränesis von Lesnovo durchgehend Besonderheiten eines redaktionell abweichenden griechischen Textzeugen widerspiegeln, so wäre dies in der Tat ein starkes Indiz für ihre redaktionelle Eigenständigkeit. Doch dieses Kontrollinstrument stand der Forschung bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht zur Verfügung. Die veröffentlichten griechischen Texte der *Acta Sanctorum* (Vatic. gr. 797) und der durch Assemanus 1732-46 besorgten Werkausgabe Ephraims des Syrers (mit der VAQ nach Bodl. Libr., Baroccianus 148) stehen den slavischen Texten der Abrahamsvita fern und können wenig zur Klärung der redaktionellen Frage wie auch weiterer textgenetischer Fragen beitragen.[26] Eine Aufarbeitung der unveröffentlichten handschriftlichen griechischen Überlieferung stellt also eine unabdingbare Voraussetzung für die angemessene Auf-

о чадо мое und H397 *На мнѣ грѣхъ тьь, о чадо мо*ıє vs. H 384, H 648, Kop18, Lesn, NB298, NB299, NB1031, Rila, SP219, BOZ99 *На мнѣ грѣхъ твои, о чадо мое* scheint den Kontrast von El Escorial und Athen 2096 Ἐπ᾽ ἐμοὶ ἡ ἁμαρτία αὐτὴ, ὦ τέκνον μου vs. Laud. 84 und Baroccianus 148 Ἐπ᾽ ἐμοὶ ἡ ἁμαρτία σου, ὦ τέκνον μου widerzuspiegeln. Die Lesart *На мнѣ грѣхъ той* in der späten Handschrift MGU262 entspricht zwar vordergründig Pog71 und H397, könnte aber letztlich auf einem späteren Schreibfehler aus *На мнѣ грѣхъ т[в]ой* hervorgegangen sein. Hinzu kommt schließlich, dass die verbleibenden slavischen Hanschriften Bdinski Sbornik, Frolov, Mihanović, TSL7, die VMČ sowie V1199 übereinstimmend mit Vat. 866, Vat. 797 und Laud. 68 die Stelle auslassen. Abgesehen von der Omission, deren Bedeutung man vielleicht nicht zu hoch veranschlagen sollte, scheint die Parallelführung der Lesart in der slavischen wie der griechischen Tradition tatsächlich auf eine spätere Hinzuziehung eines jüngeren griechischen Textes zu deuten. In diesem Falle würde Pog. 71 und Hilandar 397 für die ältere Version stehen, während Lesnovo, aber auch eine Reihe weiterer südslavischer Handschriften eine redigierte Fassung bereithielten. Auf eine spätere südslavische Redigierung unter Hinzuziehung eines griechischen Textes weist auch die Restituierung einer durch Homoioteleuton bedingten Omission in § 40, wie wir sie in sämtlichen Vertretern der ostslavischen Redaktion, einschließlich der archaischen Hs. Pog71 finden. Die Omission ist durch Klammerung, das aulösende Moment durch Unterstreichung kenntlich gemacht: *Кто бо слыша глась ее и плачь ее* [*не покааше се или кыи немилостивь слыша глась плача ее и*] *не прославлаше бога*. Sofern man die vorwiegend in ostslavischen Handschriften bezeugte Redaktion (VMČ, TSL 7, Bdinski Sbornik), vor allem aber Pogodin 71 als archaisch bewertet und damit die Omission bereits für die ursprüngliche slavische Übersetzung ansetzt, wird man von einer Emendation unter Heranziehung eines griechischen Textes in der durchgehend südslavisch bezeugten Redaktion (Hilandar 397, Lesnovo, NBKM 298, NBKM 299, Rila 3/7, Kopitar 18) ausgehen müssen. Doch ist dies natürlich nicht zwingend. Die beiden hier angeführten Beispiele sind im übrigen die einzigen ihrer Art in der VAQ. Im Falle einer vollständigen Neuübersetzung nach Laudiamus 84 oder Baroccianus 148, auf welche beiden Textzeugen zumindest das erste Beispiel deuten würde, sollte man jedoch in Lesnovo und den ihr hierin nahestehenden südslavischen Handschriften einen auch sonst völlig anderen Text erwarten, was nicht der Fall ist.

26. Beide Texte wurden dessenungeachtet als griechische Parallelen in Editionen des slavischen Textes reproduziert, namentlich Baroccianus 148 in der Paränesis-Edition von Bojkovsky (1983ff) und Vat. gr. 797 in der separaten Vorabedition des Textes des Bdinski Sbornik durch De Beul, Vyncke & Scharpé (1965). Der in der älteren gedruckten Werkausgabe des Ephraim von Edward Thwaites (1709) veröffentlichte Text aus Laud. gr. 84 steht zwar dem slavischen Text deutlich näher, bot sich aber nicht als Parallele für den Volltext der Paränesis-Edition an, da er nur die Erzählung von der Nichte Maria umfasst. Für die Ausgabe des Bdinski Sbornik galt dieser Vorbehalt allerdings nicht, doch wurde der Text erst zwei Jahrzehnte nach der Edition des Bdinski Sbornik durch einen der Herausgeber nachträglich zur Kenntnis genommen (Scharpé 1994).

arbeitung der slavischen Textgeschichte dar. Glücklicherweise hat Laurent Capron (2013) im Rahmen seiner Dissertation über die hagiographischen griechischen Papyrus-Fragmenten des Louvre (Nr. 7404, 7405, 7408), wozu auch ein Fragment der VAQ gehört, die Textgeschichte der griechischen VAQ vollständig aufgearbeitet. Die Papyrus-Fragmente, die zuvor bereits durch Carl Wessely (1889) in einer von deutlichen Mängeln behafteten Rekonstruktion veröffentlicht wurden, datieren um das Jahr 700 und stellen somit das älteste erhaltene materielle Zeugnis der griechischen VAQ dar.[27] Obschon die Rekonstruktion Wesselys kaum die Voraussetzungen dazu bot, kam Hemmerdinger-Iliadou auf ihrer Grundlage zu folgendem im Kern zutreffenden Urteil über die von ihr verglichenen Textzeugen der Abrahamsvita:

> Par sa brièveté et sa cohésion relatives, le slave est beaucoup plus proche de l'original syriaque, de la vieille version latine de Lipomanus et du Papyrus du Louvre que les manuscrits grecs en minuscule. En d'autres termes, le slave est la traduction d'un manuscrit grec perdu dont le text était encore conforme à celui du modèle syriaque. Ce texte grec n'avait pas eu le temps de passer à l'état liquide, d'évoluer et de se dégrader comme la plupart des textes édifiants dans le domaine grec. (Hemmerdinger-Iliadou 1965, 302)

Hemmerdinger-Iliadous Einschätzung konnte durch die neuerliche Rekonstruktion der Papyrusfragmente unter Heranziehung von 29 griechischen Textzeugen allein für die VAQ durch Laurent Capron bestätigt werden. Die Papyrusfragmente verraten in der Tat eine große Nähe zur syrischen Tradition und repräsentieren einen Textzustand, der noch dicht beim Anfang der weiteren Texttransmission stehen dürfte. Auch die von Hemmerdinger-Iliadou behauptete Nähe des slavischen Textes zu den Papyrus-Fragmenten und damit zur frühesten griechischen Überlieferungsschicht der Vita konnte bestätigt werden. Doch scheint der slavische Text an einer Stelle, nämlich dem bereits besprochenen Passus aus § 35 noch hinter die frühesten griechischen Textzeugen hinaus auf einen noch älteren und ursprünglicheren Textzustand zu verweisen, wie er durch die syrische Erstüberlieferung bezeugt ist. Die Papyrusfragmente zeigen an dieser Stelle zwei aufeinanderfolgende Omissionen die erkennbar durch einen Homoioteleuton- und einen weiteren Omissionsfehler bedingt sind. Diese frühen Textmutationen dürfen ihrerseits die spätere Variantenvielfalt gerade dieser Textstelle bedingt haben (Capron 2013, 117). Der dem syrischen Text entsprechende vollständige Wortlaut hat sich unter den griechischen Zeugnissen einzig in den Handschriften El Escorial Ω.IV.32, Laud. gr. 84, Ottobon. gr. 1, und mit Einschränkungen in Laud. gr. 68 erhalten (Capron 2013, 117) und findet sich auch im slavischen Text wieder.

Der inzwischen abgeschlossene Vergleich mit dem slavischen Text in seiner Ge-

27. Die Papyri enthalten neben Teilen der VAQ auch noch die Vita Theodoras von Alexandrien und die Vita der Eupraxia. Dass alle drei Viten sich auch im Bdinski Sbornik wiederfinden, ist wohl als Zufall zu werten. Die Papyrus-Fragmente des Louvre setzen sich jedenfalls aus zwei ursprünglich von einander unabhängigen Manuskripten zusammen, wobei die VAQ mit der Vita Theodorae aus demselben Kodex zu stammen scheint.

samtheit zeigt, dass eine besonders große Nähe zum Text der Handschrift El Escorial Ω.IV.32 besteht, der wiederum im Unterschied zu allen anderen Textzeugen eine größtmögliche Nähe sowohl zu den Papyrusfragmenten als auch den syrischen Zeugnissen wahrt. Mit Ausnahme der hier ausführlich besprochenen Schlüsselstelle in § 35 ist es aber vor allem auch der Text des Vat. gr. 866, der dem slavischen Text sehr weitgehend entspricht und mit der Escorial-Handschrift einen archaischen Typus der Überlieferung des griechischen Abraham repräsentiert.[28] In den folgenden Ausführungen werden wir uns vor allem auf den Escorial-Text stützen. Die Nähe zum slavischen Text wird durch den kontrastiven Vergleich mit dem von Bojkovsky für seine Edition der slavischen Paränesis verwendeten Text bei Assmenani (Baroccianus 148) und den weitgehend gleichlautenden Text der *Acta Sanctorum* (Vat. gr. 797), die beide unzweifelhaft eine spätere, durch weitgehende redaktionelle Eingriffe vom usrpünglichen Zustand entfernte Tradition vertreten, noch besonders hervorgehoben. Über weite Strecken entsprechen sich der slavische Text und der Text der Escorial-Handschrift, aber auch des Vat. gr. 866 wörtlich, wo die beiden späteren Texte vor allem durch häufigere wortreiche Paraphrasen des Ausgangstextes, aber auch durch kleinere Einschübe und Auslassungen sowie lexikalische Varianten eine weitgehende Distanz zum slavischen Text schaffen. Charakteristisch für diese späte Redaktion sind vor allem Interpolationen, wie die in § 26, die die moralische Dimension des Geschehens

28. Auf den ersten Blick scheint sich auch der Text des Laud. gr. 68 der archaischen Redaktion anzuschließen, doch dürfte dieser Text auf einer Kontamination aus einem archaischen Text, der Vat. gr. 866 nahe steht, und einem Text, der möglicherweise zur Redaktion von Laud. gr. 84 gehört, zu beruhen. Mit beiden Handschriften teilt Laud. 68 exklusive Innovationen. Den eigentlichen Nachweis der Kontamination erbringt jedoch folgender Abschnitt aus § 43:

BdSb	и	се	трепещеть	срьдьце моє и	плачю се	дни
Escorial	καὶ	ἰδοὺ	τρέμει	ἡ καρδία μου καὶ	κλαίω	τὰς ἡμέρας
Vat866	καὶ	ἰδοὺ	τρέμει	ἡ καρδία μου καὶ	τρέμω	τὰς ἡμέρας
Laud68	καὶ	ἰδοὺ	τρέμει	ἡ καρδία μου καὶ	κλαίω	τὰς ἡμέρας
Laud84	καὶ	ἰδοὺ	τρέμει	ἡ καρδία μου καὶ	κλαίω	τὰς ἡμέρας
Baroc148	καὶ	ἰδοὺ	τρέμει	ἡ καρδία μου καὶ	κλαίω	τὰς ἡμέρας

BdSb				лѣности моєє не имѣє что	отвещати		ємоу.
Escorial				τῆς ῥαθυμίας μου μὴ	ἔχων τι	ἀπολογίσασθαι.	
Vat866	τῆς ἀμελείας μου			μὴ	ἔχων τι	ἀπολογίσασθαι.	
Laud68	τῆς ἀμελείας μου καὶ	τῆς ῥαθυμίας μου		μὴ	ἔχων τι	ἀπολογίσασθαι.	
Laud84		τῆς ῥαθυμίας μου		μὴ	ἔχων τι	ἀπολογίσασθαι.	
Baroc148		τῆς ῥαθυμίας μου		μὴ	ἔχων τι	ἀπολογήσομαι.	

Sofern man nicht annehmen möchte, dass Laud. 68 als einzige Handschrift den ursprünglichen Zustand eines Hendiadyoins bewahrt habe oder einen Zwischenschritt von der ἀμελείας- zur ῥαθυμίας-Lesart bilde, kann der Befund in Laud. 68 nur durch die Annahme der additiven Kompilation von Lesarten aus zwei verschiedenen Quellen interpretiert werden, nämlich einerseits aus Vat. 866 oder einer ihr nahestehenden Handschrift, die an dieser Stelle ῥαθυμίας durch synonymes ἀμελείας ersetzt hat, sowie aus einer der übrigen Handschriften, die den vermutlich ursprünglichen Zustand bewahrt haben. Das Festhalten an einer der beiden anderen Möglichkeiten (Ursprünglichkeit des Hendiadyoins oder Hendyadioin als Zwischenschritt) zwänge zur Konstruktion von redaktionellen Konstellationen, die durch das weitere Material nicht gedeckt wären.

ausleuchten und vor allem die Rolle des Teufels, seine Motive und Absichten ins Bild rücken. Die Interpolationen sind in der folgenden Illustration durch Kursive kenntlich gemacht:

Πληρωθέντος δὲ τοῦ εἰκοστου ἔτους *βλέπων ὁ ἐν δολιότητι κακοῦργος ὅφις ταῖς τοῦ πονήρους βίου ἀρεταῖς ἐπτερωμένην καὶ τὰ οὐράνια ἀδολεσχοῦσαν, λαβρῶτάτῳ πυρὶ καιόμενος ἐτήκετο* καὶ παρέδρευεν ὅπως αὐτὴν παγιδείσῃ ὥστε κἂν οὕτως δυνήθῃ εἰς λύπην καὶ μερίμναν ἐμβαλεῖν τὸν μακάριον καὶ τῇ δι᾽ αὐτὴν ἀδημονίᾳ ἀποστάσῃ τὴν διανοίαν αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ. *Καὶ ὥσπερ ἐπὶ τῶν πρωτοπλάστων φθόνῳ καιόμενος ὁ ἐν κακίᾳ φρόνιμος θὴρ εὗρατο τὸν ὄφιν ὄργανον πρὸς ἀπάτην, ὅπως τοὺς ἐν μακαριότητι αὐλιζομένους, ἀκανθηφόρητον γῆν καὶ πολύμοχθον κατοικεῖν ἐμηχανήσατο: τηνικαύτα σκοπήσας εὗρε κατηρτισμένον σκεῦος εἰς ἀπώλειαν* (Baroccianus 148, nach Bojkovsky 1986, 290/292)

Vergleichbare, das Handlungsgeschehen kommentierende Interpolationen geben Zeugnis von einer gezielten stilistischen Aufarbeitung, die den ursprünglich vorwiegend narrativen Text in einen expliziten Erbauungstext transformiert. Möglicherweise wird man die redaktionelle Ausgestaltung des Textes in den Kontext des von Christian Høgl (2002, 24-31) beschriebenen Erwachens eines hagiographischen Stilbewusstseins in Konstantinopel rücken dürfen. Die im Zentrum des Byzantinischen Reiches sich formierenden christlichen Eliten nahmen zunehmend Anstoß an dem ihrer Meinung nach unangemessenen, einfachen Stil der überlieferten Heiligenleben und schufen eine Nachfrage nach redaktionellen Bearbeitungen bestehender Viten, die dem verfeinerten sprachlich-stilistischen Geschmack dieser Eliten eher genügen konnten. Den konsequenten Abschluss dieses geschmacklichen Wandels bilden die Neubearbeitungen alter Vitentexte durch Symeon Metaphrastes. Allerdings finden sich auch schon vor ihm Bestrebungen wenn auch bescheideneren Umfangs, Viten dem Zeitgeschmack anzupassen, und die redaktionellen Eingriffe, wie sie in der Version der Abrahamsvita in Vat. gr. 797 und Baroccianus 148 vorliegen, fügen sich mit ihrem Streben nach moralisierender Elaboration des nackten Erzähltextes der ursprünglichen Fassung sehr gut in den von Høgl dargelegten Kulturwandel.

Eine weitere Überlieferungslinie, die noch weiter vom Ausgangspunkt entfernt zu stehen scheint, vertritt die Handschrift Laud. 84, wiewohl sich in ihr die uns besonders interessierende Passage in § 35 zufällig in ihrer ursprünglichen Gestalt bewahrt hat. Im übrigen ist Laud. 84 durch durchgehende kleinere Veränderungen der Phrasierung gekennzeichnet, wo die spätere Redaktion den narrativen Text weniger verändert als vielmehr um Einschübe erweitert. Folgender Auszug aus § 27 vermittelt einen guten Eindruck von der Art der Textvariation, die Laud. 84 vom archaischen griechischen und damit auch vom slavischen Text absetzt, wobei der Eindruck hier noch zusätzlich durch eine für Laud. 84 eher untypische Interpolation verstärkt wird[29]:

29. Fettdruck steht für Nichtübereinstimmungen zwischen griechischem und slavischem Text. Eckige Klammern geben abweichende Wortfolgen an. In diesem wie den übrigen Beispielen steht der BdSb als repräsentativ für die gesamte slavische Überlieferung, die an den fraglichen Stellen tatsächlich nur durch kleinere Lesarten vom Text des BdSb abweicht.

BdSb	Бѣ	же	нѣкто	име	имѣꙗ	чрьньчьское
Vat866	Ἦν	δέ	τις	ὄνομα	ἔχων	μοναχοῦ
Laud84	Ἦν	δέ	τις	*ὄνοματι*		*μοναχὸς*

BdSb	—
Vat866	—
Laud84	*οὐχὶ δὲ ἐν ἀληθείᾳ περιβεβλημένος τῆς σωφροσύνης τὸ καύχημα*

BdSb	иже	хождаше	—	кь блаженомоу
Vat866	ὅστις	ἀπήρχετο	—	πρὸς τὸν μακάριον
Laud84	*οὗτος*	ἤρχετο	*συχνῶς*	πρὸς τὸν μακάριον

BdSb	яко	виною	полезною сь	тьщаниемь	многомь.
Vat866	ὥς	προφάσει	ὠφελείας	μετὰ σπουδῆς	*πάσης*.
Laud84	—	προφάσει	ὠφελείας.	—	—

Doch finden sich, wie nicht anders zu erwarten, wiederholt auch einzelne Lesarten, wo der slavische Text mit den späteren griechischen Redaktionen gegen den Escorial-Text und/oder den Text des Vaticanus gr. 866 konform geht, sodass auch diese beiden Texte letztlich keine absolut passgenaue Vorlage für den slavischen Text bieten. Dabei geht es allerdings stets um individuelle Lesarten, die nicht kennzeichnend für die archaische Redaktion im Ganzen, sondern vielmehr für den jeweiligen unmittelbaren Textzeugen sind, wie etwa einzelne lexikalische Varianten oder versehentliche Wortauslassungen.

Ein Beispiel für lexikalische Variation, wobei zufällig beide Repräsentanten der archaischen Textredaktion zugleich geneuert haben, dies aber erkennbar unabhängig von einander, bietet folgender Auszug aus § 28:

BdSb	Гдѣ ськрію се,	камо	идоу,	вь котори	ровь	вьврьгоу се?
Escorial	Ποῦ κρυβήσομαι;	ποῦ	ἀπελεύσομαι;	εἰς ποῖον	*βόρβορον*	ῥίψω ἐμαυτὴν;
Vat866	Ποῦ κρυβήσομαι;	ποῦ	ἀπελεύσομαι;	εἰς ποῖον	*βυθὸν*	ῥίψω ἐμαυτὴν;
Laud84	Ποῦ κρυβήσομαι;	ποῦ	πορεύσομαι;	εἰς ποῖον	βόθρον	ἑαυτὴν ῥίψω;
Baroc148	Ποῦ κρυβήσομαι;	ποῦ	ἀπελεύσομαι;	εἰς ποῖον	βόθρον	ῥίψω ἐμαυτὴν;

Das geläufige Übersetzungsäquivalent für Altkirchenslavisches *ровъ* ‘Grube’ ist in der Tat βόθρος ‘Loch, Grube’. Metaphorisch aber eben nicht semantisch äquivalentes βυθός ‘Abgrund, Meerestiefe’ und βόρβορος ‘Schlamm, Kot’ könnten zwar in gegebenen Kontext sinngemäß durch slavisches *ровъ* wiedergegeben werden, doch dürfte aufgrund der regelmäßigen Übersetzungsäquivalenzbeziehung zwischen *ровъ* und gleichbedeutendem βόθρος kein Zweifel daran bestehen, dass der slavischen Übersetzung tatsächlich βόθρος, wie wir es in den anderen Textzeugen finden, zugrunde lag. In diesem wie den wenigen vergleichbaren Fällen bewahren die späteren Redaktionen ausnahmsweise gegen Escorial und Vaticanus gr. 866 den älteren Textzustand.

Wichtig ist dabei, dass die Neuerungen von Escorial und Vaticanus gr. 866 nicht gemeinschaftlicher Art sind und somit keine eigene, vom slavischen Text abweichende Textredaktion begründen.

Einen vergleichbaren Befund ergeben die jeweils unterschiedlichen Wortauslassungen in folgendem Auszug aus § 29:

BdSb	подложивша	же	под нозѣ	блаженаго	главоу	свою
Escorial	θέντα	δὲ	ὑπὸ τοὺς πόδας	τοῦ μακαρίου	—	αὐτοῦ
Vat866	θέντα	δὲ	ὑπὸ τοὺς πόδας	—	τὴν κεφαλὴν	αὐτοῦ
Baroc148	θέντα	δὲ	ὑπὸ τοὺς πόδας	τοῦ μακαρίου	τὴν κεφαλὴν	αὐτοῦ

Wie der entstellende Charakter der Auslassungen schon erkennen lässt, spiegelt der hier mit dem slavischen Text wortgenau übereinstimmende Baroccianus-Text unzweifelhaft den ursprünglichen Textzustand wider. Für die beiden Vertreter der archaischen griechischen Redaktion gilt jedoch, dass die jeweiligen Auslassungen voneinander unabhängig sind, und somit keine eigene Redaktion begründen, die die beiden Textzeugen vom slavischen Text entfernen würde.[30]

Diesen gelegentlichen Abweichungen der beiden Vertreter der archaischen griechischen Redaktion stehen eine beeindruckende Reihe von Fällen gegenüber, wo vor allem der Escorial-Text gegen alle anderen griechischen Textzeugen den slavischen Wortlaut als einziger wortgenau widerspiegelt, wie in folgendem Auszug aus § 28:

BdSb	–	Поношениемь доушоу мою облѣкохь			и вь пороугание	быхь дияволоу.
Escorial	–	Ὀνειδισμὸν	τῇ ψυχῇ μου	περιέβαλον	καὶ χλεύη	[τοῦ διαβόλου ἐγενόμην].
Laud84	Καὶ	ὀνειδισμὸν	τῆς ψυχῆς μου	*πέπονθα*	καὶ χλεύη	[τοῦ διαβόλου γέγονα].
Vat866	–	–	–	–	καὶ χλεύη	[τοῦ διαβόλου ἐγενόμην].
Laud68	–	–	–	–	καὶ χλεύη	[τοῦ διαβόλου ἐγενόμην].
Ath2096	–	–	–	–	καὶ χλεύη	[τοῦ διαβόλου ἐγενόμην].
Vat797	–	–	–	–	καὶ χλεύη	[τοῦ διαβόλου ἐγενόμην].
Baroc148	–	–	–	–	καὶ χλεύη	[τοῦ διαβόλου ἐγενόμην].

Die über weite Strecken nahezu wörtliche Übereinstimmung des Escorial-Textes wird allerdings in den Schlußkapiteln §§ 42-44 relativiert. War es bis hierhin der Text des Vaticanus gr. 866, der für die Annäherung an die griechische Übersetzungsvorlage eine eher ergänzende und bestätigende Funktion einnahm, scheint dieser Text nunmehr in den Vordergrund als einzige relativ passgenaue griechische Entsprechung der slavischen Variantentexte zu rücken. In § 42 und ein weiteres Mal in § 43 entfernt sich der Escorial-Text deutlich sowohl von den slavischen Textzeugen wie auch von

30. Sämtliche slavischen Paralleltexte stimmen mit BdSb wörtlich überein mit Ausnahme von der Handschrift Verchokam'e 1199, die *блаженаго* entsprechend der Lesart von Vat. gr. 866 auslässt. Da V1199 in diesem Punkt jedoch unter den übrigen slavischen Zeugen völlig isoliert dasteht und überdies zu den jüngeren Abschriften gehört, wird man diese Übereinstimmung als Zufälligkeit vernachlässigen dürfen.

dem mit diesen exakt übereinstimmenden Vat. gr. 866, um zunächst einmal in § 42 mit Laud. gr. 84, dann aber in § 43 auch mit dem Vertreter der späten, erbaulich überarbeiteten Redaktion von Baroccianus 148 scheinbar eine jeweils eigene Redaktion zu begründen:

§ 42

BdSb	обрѣте	ю	истрьгноути	от	змїа
Vat866	εὗρεν	αὐτὴν	ἐκσπάσαι		τοῦ δράκοντος
Escorial	εὗρεν	αὐτὴν	ἐκσπάσαι	ἐκ	*τοῦ βορβόρου τῆς ἀνομίας.*
Laud84	εὗρεν	αὐτὴν	ἐκσπάσαι	ἐκ	*τοῦ βορβόρου τῆς ἀνομίας.*
Baroc148	*νοουμένης δὲ πραγματείας*				

BdSb
Vat866
Escorial *Ὢ τοῦ θαύματος, εἰς αὐτὴν εἰςῆλθεν τὴν μάνδραν τοῦ δράκοντος ...*
Laud84 *Ὢ τοῦ θαύματος, ἀδελφοί, εἰς αὐτὴν [τὴν μάνδραντοῦ δράκοντος εἰσελθὼν] ...*
Baroc148

§43.1

BdSb	славоу	даше	богоу
Vat866	δόξαν	ἔδωκαν	τῷ θεῷ
Escorial	δόξαν	ἔδωκαν	τῷ θεῷ
Laud68			
Laud84	*ἐδόξαζον*		τὸν θεὸν
Ath 2096	[ἔδωκαν *αἶνον καὶ* δόξαν]*τῷ φιλανθρώπῳ* θεῷ		
Baroc148	*δοξάζειν*		τὸν θεὸν

§3.2
BdSb
Vat866
Escorial *διὰ τὴν πολλὴν τοῦ προσώπου αὐτῆς φαιδρότητα.*
Laud68 *διὰ τὴν πολλὴν φαιδρότητα τοῦ προσώπου αὐτῆς.*
Laud84 *διὰ τὴν πολλὴν φαιδρότητα τοῦ προσώπου αὐτῆς.*
Ath2096 *εἰς τὴν πολλὴν φαιδρότητα τοῦ προσώπου αὐτῆς*
Baroc148 *ἀφάτῳ φιλανθρωπίᾳ σώζοντα τοὺς εἰς αὐτὸν ἐλπίζοντας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.*

§ 43.3
BdSb
Vat866
Escorial *Οἴμοι, ἀγατηποί μου, ὅτι ὕυτοι μὲν καλῆ τελειώσει ἐκοιμήθησαν*
Laud68 *Οἴμοι, ἀγατηποί μου, ὅτι ὕυτοι ἐκοιμήθησαν*
Laud84 *Ἀγατηποί μου ἀδελφοί, ὕυτοι ἐκοιμήθησαν ἐν εἰρήνῃ*

Ath2096	*Οἴμοι, ἀγατηποί μου άδελφοί, ὅτι ὅυτοι μὲν ἐκοιμήθησαν*
Baroc148	*Οἴμοι, ἀγατηποί μου, ὅτι ὅυτοι μὲν καλῆ τελειώσει ἐτελειώθησαν*

§ 43.4

BdSb	
Vat866	
Escorial	*καὶ μετὰ παῤῥησίας ἀπῆλθον πρὸς θεὸν*
Laud68	*καὶ μετὰ παῤῥησίας ἀπῆλθον πρὸς τὸν θεὸν*
Laud84	*καὶ μετὰ παῤῥησίας ἀπῆλθον πρὸς τὸν θεὸν*
Ath2096	*μετὰ παῤῥησίας καὶ ἀπῆλθον πρὸς θεὸν*
Baroc148	*καὶ μετὰ παῤῥησίας*

§ 43.5

BdSb	*понѣже*	*не*	*дасть*	*помысла*	*своѥго*	*вь печали*	*земльныих*	*вещии*
Vat866	*ὦν*	*οὐκ*	*ἐδέθη*	*ἡ διάνοια*	*αὐτῆς*	*εἰς τὴν μέριμναν τῶν γηινῶν*		*πραγμάτων*
Escorial	*ὦν*	*οὐκ*	*ἐδέθη*	*ἡ διάνοια*	*ὁλοσχερῶς*	*εἰς τὴν μέριμναν τῶν γηινῶν*		*πραγμάτων*
Laud68	*καὶ*	*οὐκ*	*ἐδεσμεύθη*	*ἡ διάνοια*		*εἰς τὴν μέριμναν τῶν γηινῶν*		*πραγμάτων*
Laud84	*ὦν*	*οὐκ*	*ἐδεσμεύθη*		*ἡ διάνοια*	*εἰς τὴν μέριμναν τῶν γηινῶν*		*πραγμάτων*
Ath2096	*ὦν*	*οὐκ*	*ἐδέθη*		*ἡ διάνοια*	*ὅλως εἰς τὴν μέριμναν τῶν γηινῶν*		*πραγμάτων*

Baroc148 ἀπὸ τῶν γηινῶν πραγμάτων ἀπερῥάγησαν καὶ συνεδέθησαν τῇ πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπῃ

Ähnliches wiederholt sich noch an verschiedenen Stellen des abschließenden Kapitels 44. Mit Ausnahme der exklusiven Gleichung *от змїа* = τοῦ δράκοντος in § 42 bestehen die Übereinstimmungen zwischen den slavischen Texten und Vat. gr. 866 zugegebenermaßen durchweg in Auslassungen, doch sind es wiederholt jeweils dieselben Textstücke, die übereinstimmend ausgelassen wurden, so dass man nicht ohne weiteres an einen Zufall glauben möchte. Allerdings gestatten sich auch andere Handschriften, namentlich Laud. 68 und Laud. 84 in den Schlußkapiteln größere Omissionen, die gelegentlich mit den Omissionen des slavischen Textes und des Vat. gr. 866 übereinstimmen. In einem Fall zeigen Laud. 68 und Laud. 84, in einem anderen Fall nur Laud. 84 gemeinsam mit dem slavischen Text eine Omission, an der Vat. 866 nicht teil hat. Es zeigt sich also letztlich, dass die bereits außerhalb der eigentlichen Erzählung stehenden Schlußkapitel mehr Raum für kürzende Eingriffe boten, wovon die einzelnen Kopisten und Redakteure innerhalb der griechischen Tradition in verschiedenem Maße Gebrauch machten. Die slavische Transmission zeichnet sich demgegenüber durch eine sehr weitgehende Uniformität der Schlußkapitel aus, was deutlich den ursprünglichen Überlieferungszusammenhang aller slavischen Textzeugen einschließlich der Paränesis von Lesnovo unter Beweis stellt.

Wiewohl der slavische Text im großen Ganzen einer wortgetreuen Wiedergabe seiner archaischen griechischen Vorlage nachstrebt, gibt der systematische Vergleich mit den Hauptvertretern der griechischen Textredaktionen wiederholt Stellen zu erkennen, die von einem freieren Umgang mit dem Ausgangstext zu zeugen scheinen. Vor allem Struktur vereinfachende Auslassungen, die in keinem griechischen Text eine

Parallele finden, lassen eine allgemeine Strategie erkennen, die geradlinige Narrativität des archaischen Ausgangstextes noch weiter auf die Spitze zu treiben (cf. Stern, im Druck a und b). Seltener, aber desto aufschlußreicher für den Gestaltungswillen des slavischen Übersetzers sind Passagen wie der bereits oben nach Baroccianus 148 zitierte Auszug aus § 26, wo der Übersetzer, παγιδείσῃ aus der griechischen Vorlage aufgreifend, das Bild des Tierfangs zum Fischfang spezifiziert konsequent auf die ganze Passage überträgt und sich dabei von der griechischen Vorlage entfernt:

BdSb	и	сѣть полече	да	оуловить ю
Escorial	καὶ	*προσέδρευεν*	*ὅπως*	[αὐτὴν παγιδείσῃ]
Vat866	καὶ	*προσήδρευσεν*	*ὅπως*	[αὐτὴν παγιδείσῃ]
Laud84	καὶ	*παρέδρευε πρὸς αὐτὴν*	*ὅπως*	[αὐτὴν παγιδείσῃ]
Baroc148	καὶ	παρέδρευεν	ὅπως	[αὐτὴν παγιδείσῃ]

Der mutmaßliche Eingriff des slavischen Übersetzers, durch den προσεδρεύειν ‘an einer Sache dranbleiben’ durch das bildhaftere *сѣть полѧцати* ‘ein Netz aufstellen’ ersetzt wird, zieht sich durch sämtliche slavischen Textzeugen. In einem Fall wurde allerdings das marginale Lexem *полѧче* (3. sg. aor.) durch das gängigere *постави* (Mihanović) ersetzt. Andere Vorstellungen zur Technik des Netzgebrauchs mögen die lexikalischen Substitute *простре* in Verchokam’e 1199 und *напрѣже* (sic, eigentlich *напрѧже*) in der zusammengehörigen Gruppe NBKM 298, Hilandar 648 und Kopitar 18 inspiriert haben. Beide Lexeme bedeuten ‘schleppen, auswerfen’ im Gegensatz zu ‘aufstellen’. Das Bild des Fischfangs mit dem Netz is jedoch allen slavischen Textzeugen im Unterschied zum Griechischen gemein. Ein weiterer vergleichbarer Fall liegt schließlich in § 32 vor:

BdSb	Он же	видѣвь	старостныє	сѣдины	єго	поразоумѣ
Escorial	Ὁ δὲ	ἰδὼν	τὴν ἡλικίαν	τῆς πολιᾶς	αὐτοῦ	κατέγνω
Laud68	Ὁ δὲ	ἰδὼν	[τὴν πολιὰν	τῆς ἡλικίας]	αὐτοῦ	κατέγνω
Papyrus	Ὁ δὲ	ἰδὼν	τὴν ἡλικίαν	τῆς πολιᾶς	αὐτοῦ	κατέγνω
Vat866	Ὁ δὲ	ἰδὼν	τὴν ἡλικίαν	τῆς πολιᾶς	αὐτοῦ	κατέγνω
Laud84	Ὁ δὲ	ἰδὼν	τὴν ἡλικίαν καὶ	τὰς πολιὰς	αὐτοῦ	κατέγνω
Baroc148	Ὁ δὲ πάνδοξ	ἰδὼν	τὴν ἡλικίαν	τῆς ποιᾶς	αὐτοῦ	κατέγνω

BdSb	яко блуда ради вьпрашаєть ює.
Escorial	αὐτοῦ.
Laud68	αὐτοῦ.
Papyrus	αὐτοῦ.
Vat866	αὐτοῦ.
Laud84	αὐτοῦ.
Baroc148	αὐτοῦ.

Sämtliche slavischen Handschriften haben den Zusatz *яко блуда ради вьпрашаєть*

ѥѥ, der sich in keiner griechischen Quelle nachweisen läßt. Die Vermutung scheint berechtigt, dass es sich um einen erklärenden Zusatz des slavischen Übersetzers handelt, der die knappe griechische Formel ‘und er erkannte ihn’ wohl interpretierend zu verdeutlichen trachtete.[31]

Sämtlichen slavischen Textzeugen, einschließlich der Paränesis von Lesnovo, gemeinsame Zusätze, Auslassungen, oder Umgestaltungen wie diese erweisen aber letztlich den inneren Zusammenhang der slavischen Textüberlieferung für die VAQ, die sich hier wie auch an anderen Stellen in großer Uniformität von den verfügbaren griechischen Paralleltexten absetzt und damit ein beredtes Zeugnis von der ursprünglichen Zusammengehörigkeit aller slavischen Textzeugen ablegt. Dies hat deutliche Implikationen für Kodovs (1985) Hypothese der vollständigen Neubersetzung der Werksammlung Ephraims, die er in der Paraenesis von Lesnovo zu erkennen glaubte. Wiewohl auch die VAQ einzelne Lesarten zeigt, die sich in Varianten innerhalb der griechischen Tradition widerpiegeln (vgl. Fn. 27), sind dies doch nur wenige Einzelfälle, die auf eine mögliche Redaktion einer älteren slavischen Version unter Zuhilfenahme einer vermutlich von der ursprünglichen abweichenden griechischen Redaktion der VAQ deuten. In der Gesamtschau aber weisen alle slavischen Textzeugen immer wieder auf einen engen Kreis griechischer Handschriften, in denen sich eine besonders archaische Version der griechischen VAQ erhalten hat. Angesichts der vielfältigen Aufspaltung der griechischen Tradition in deutlich unterschiedene Redaktionen läßt dies nur den einen Schluß zu, dass die slavische VAQ nur ein einziges Mal im Kontext der Paraenesis übersetzt wurde. Andernfalls müßte man unterstellen, dass es dem vermeintlichen Zweitübersetzer gelungen ist, derselben archaischen und inzwischen mit Sicherheit selten gewordenen griechischen Vorlagenversion habhaft zu werden, die auch schon der Erstübersetzer verwendete. Auch die in keiner griechischen Vorlage nachweisbaren Abweichungen und Zusätze, wie die soeben besprochene erläuternde Erweiterung in § 32 verbieten die Annahme einer völlständigen Neuübersetzung.

Die nun noch folgenden Beispiele sollen unsere These von der Einheit der slavischen VAQ-Übersetzung und damit möglicherweise auch der Paraenesisübersetzung insgesamt noch weiter untermauern. Einen eindeutigen Nachweis in der Sache erbringt möglicherweise der Beginn von § 29, der eine Fehlübersetzung als Leitfehler enthält, welcher sich durch die gesamte slavische Tradition einschließlich der Paränesis von Lesnovo zieht. Einzig der Bdinski Sbornik und die Mihanović-Handschrift scheren

31. Eine unwesentliche lexikalische Variante mit *для/дльма* an Stelle von *ради* zeigen dabei Pogodin 71, NBKM 299 und 1031, Hilandar 384, Serb. Patriarchat 219, BOZ 99 sowie MGU 262. Die Gruppe Hilandar 648, NBKM 298 und Kopitar 18 treiben die Explizitheit noch weiter, indem sie zunächst das Pronomen *ѥѥ* durch *w дв҃ци wной* ersetzen. Ähnlich, aber von der Dreiergruppe unabhängig auch Rila 3/7: … *въпрашаеть онож дъвицѫ*. NBKM 298 und Kopitar zeigen auf Hilandar 648 aufbauend eine noch weiter gehende Reformulierung des gesamten Satzes zu: *онже видѣвъ многолѣтнїе седины его, помышлѣше яко ради блоуда въпрашаеть о дв҃ци онои*. Mihanović gibt dem Zusatz schließlich eine etwas andere Wendung: *яко блоуда дѣля пришьль ѥсть*. Alle Lesarten lassen aber unverkennbar die erläuternde Erweiterung des griechischen Satzes als Ausgangspunkt erkennen.

hier aus, indem sie das betreffende Wort (*и яко*, resp. *яко*) auslassen:

NB298	шюмеща	крѣпостию	и яко	изьшьдша	от мѣста	своего
Escorial	συρίζοντα	ἐν ἰσχύϊ,	ὃς	ἐξελθὼν	ἐκ τοῦ τόπου	αὐτοῦ
Vat866	συρίζοντα	ἐν ἰσχύϊ,	ὃς	ἐξελθὼν	ἐκ τοῦ τόπου	αὐτοῦ
Laud84	[ἐλθόντα	ἐκ τοῦ τόπου		αὐτοῦ	συρίζοντα	ἐν ἰσχύϊ]
Baroc148	συρίζοντα	ἐν ἰσχύϊ,	ὃς	ἐξελθὼν	ἐκ τοῦ τόπου	αὐτοῦ

Das syntaktisch unpassende *яко* vertritt hier das griechische Relativpronomen ὃς findet sich. Es liegt offenkundig eine Verwechslung mit homophonem griechischem ὡς vor. Obgleich dieser Fehler sich leicht in voneinander unabhängigen Übersetzungen auf dieselbe Weise hätte wiederholen können, ist doch die einfachere Annahme die, dass alle slavischen Textzeugen in der Tat auf denselben Ausgangstext mit demselben unscheinbaren Übersetzungsfehler zurückgehen.

***

Am Ende zeigt sich, dass für eine möglichst vollständige Abbildung aller Eigenheiten der slavischen VAQ auf einen hypothetischen griechischen Ausgangstext nur zwei Handschriften vonnöten sind, nämlich Escorial Ω.IV.32 und Vat. gr. 866. Es bleibt selbstredend eine Restmenge von spezifischen Lesarten der slavischen Übersetzungen, die durch diese beiden Handschriften nicht gedeckt sind, doch ist der entscheidende Punkt, dass sich diese exklusiv slavischen Lesarten auch in keinem anderen der eingesehenen griechischen Textzeugen nachweisen lassen (Stern, im Druck a und b). Kein weiterer griechischer Textzeuge scheint über den Text von El Escorial und Vat. gr. 866 hinaus zu einem besseren Verständnis der slavischen Übersetzung beitragen zu können. Umgekehrt kann man aber weder auf El Escorial, noch auf Vat. gr. 866 verzichten, will man eine zufriedenstellende Abbildung der slavischen auf die griechische Transmission erreichen. Dies legt den Schluß nahe, dass die griechische Übersetzungsvorlage mindestens derselben Redaktion wie El Escorial und Vat. gr. 866 angehören sollt, wo sie nicht sogar noch weitergehende Beziehungen zu beiden Textzeugen aufweisen mag. Beide Handschriften sind aber italogriechischer Provenienz. Hier drängt sich der Gedanke auf, die Übersetzung der VAQ in den Kontext der von Thomson (1985a) zusammengestellten Belegfälle für italogriechische Lehnbeziehungen innerhalb der frühen kirchenslavischen Übersetzungsliteratur zu stellen. Eine oberflächliche Bestätigung scheint diese Annahme dadurch zu erfahren, dass es sich bei den fraglichen Belegen für italogriechische Beziehungen vorwiegend um hagiographische Texte handelt.[32]

32. An hagiographischen Werken identifiziert Thomson (1985a, 221) Eurippus' *Passio Ioannis Baptistae*, die *Passio S. Apollinaris episcopi et martyris Ravennae*, eine *Passio S. Georgii* sowie die Leidensgeschichte der römischen Märtyrer Fides, Spes und Caritas und ihrer Mutter Sapientia (Pistis, Elpis, Agape, Sophia). Für eine aktualisierte Bibliographie zu den italogriechischen Beziehungen in der slavischen Literatur, vgl. Miklas (2005, Fn. 31-32). Aus neuerer Zeit sind schließlich Arbeiten zur Vita und zur Akoluthie des heiligen Erasmus von Formia zu ergänzen (Stern 2006; 2007; Mirčeva

Kommt also mit der slavischen VAQ nun ein weiterer Verdachtsfall für die ominösen, historisch kaum dingfest zu machenden italogriechisch-slavischen Beziehungen hinzu? Im speziellen Fall der Abrahamsvita bietet sich eher eine andere Erklärung an. Beide italogriechischen Textzeugen zeigen ebenso wie die slavische Übersetzung einen Zustand, der, wie der Vergleich mit den Papyrusfragmenten des Louvre zeigt, in der Frühzeit der griechischen Überlieferung des Textes anzusiedeln ist. Damit erhält die Frage einer etwaigen kulturellen Lehnbeziehung eine klare zeitliche Dimension. Wir haben es bei dem italogriechischen und dem slavischen Text mit Versionen eines frühen und damit noch relativ variantenarmen Zustands der Transmission zu tun, die erst in späterer Zeit in eine immer komplexer werdende Variantenlandschaft evoluiert, deren Vielfalt noch dazu durch freizügige gestalterische Eingriffe eine redaktionelle Elaboration erfahren hat. Für den slavischen Text können wir übereinstimmend mit den einhelligen Meinungen zur Übersetzung der slavischen Paränesis im Ganzen von einem frühen Zeitpunkt der Übersetzung zu Beginn des 10. Jahrhunderts ausgehen. Die slavischen Übersetzer hätten womöglich zu diesem Zeitpunkt ohnehin nicht auf eine der späteren Versionen, wie sie etwa in den *Acta Sanctorum* oder bei Assemani vorliegen, zugreifen können, da diese zum Entstehungszeitpunkt der slavischen Übersetzung möglicherweise noch gar nicht existierten. Im Falle der italogriechischen Überlieferung aber war es vielleicht die periphere Lage, die die Teilnahme an der späteren Textevolution effektiv verhinderte, so dass hier der variantenärmere, unevoluierte Zustand auch noch in späteren Abschriften überdauerte.[33] Die Nähe der italogriechischen und der slavischen Versionen können somit durch die zu vermutende Variantenarmut der frühen Überlieferungsstadien des Abrahamtextes und die spezifischen Umstände, die beide Traditionen von der später wohl vom Zentrum Konstantinopel ausgehenden starken Textevolution abschnitten, erklärt werden.[34] In diesem Falle wäre aber die Annahme einer wie auch immer gearteten italogriechisch-slavischen Lehnbeziehung nicht nötig. Die textuellen Übereinstimmungen zwischen beiden Traditionen wären vielmehr einer Wahrnehmungsverzerrung, hervorgerufen durch den

2006ab; 2009ab; 2010).

33. Es wäre allerdings erst noch in einer eigenen Studie nachzuweisen, dass der geographischen Randlage auch eine kulturelle entsprach. Ein systematischer Vergleich der iatlogriechischen mit der konstantinopolitanischen Überlieferung steht aber ungeachtet der seinerzeitigen Anstrengungen um die erschöpfende Aufarbeitung der byzantinischen Hagiographie von A. Ehrhard (1952) noch aus. Folgt man Delehaye (1897, 324), so scheint immerhin ein wechselseitiger Austausch zwischen Süditalien und Konstantinopel erkennbar, doch scheinen beide Regionen durchaus auch ein eigenständiges Profil in der Zusammensetzung hagiographischer Sammlungen aufzuweisen. Das vorgeschlagene Szenario von konstantinopolitanischem Zentrum und italogriechischer Peripherie muss, um Gültigkeit beanspruchen zu können, jedoch ohnehin nicht allgemein für alle Anwendungsfälle gelten. So kann sich im Falle des einen Textes das italogriechische Umfeld als archaische Peripherie erweisen, während es in anderen Fällen mit dem Zentrum Konstantinopel. Die Frage des peripheren Status Süditaliens kann also nur einzelfallweise beantwortet werden.

34. Die Annahme eines Unterschieds zwischen Zentrum und Peripherie deckt sich gut mit den Beobachtungen Christian Høgls (2002, 31-36), der die Entstehung redigierter Fassungen bestehender Heiligenviten als rezente Erscheinung des 10. Jh. vor allem im Zusammenhang der Herausbildung einer christlichen Bildungselite im Zentrum Konstantinopel sieht.

Unterschied von innovativem Zentrum und archaischer Peripherie, geschuldet.

***

Welche Bedeutung hat am Ende die Ermittlung der griechischen Quelle der VAQ für die Geschichte der slavischen Paraenesis? Die slavischen Lesarten erbringen in ihrem Verhältnis zur griechischen Textüberlieferung den Nachweis, dass die slavischen Abschriften des Abrahamtextes unzweifelhaft auf einander bezogen sind und auf eine einzige Übersetzung zurückgehen, die unzweifelhaft im Kontext der Paraenesis anzusiedeln ist. Damit leistet die Identifikation der griechischen Quelle des Abrahamtextes sicher auch einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der slavischen Paraenesis. Auch wenn die slavische Paraenesis mit einiger Sicherheit ein Kompilat aus unterschiedlichsten griechischen Quellen darstellt, legt die Gleichförmigkeit der resultierenden Werksammlung den Schluß nahe, dass die Kompilationstätigkeit selbst das Ergebnis einer einzelnen, einmaligen Anstrengung darstellen dürfte, die in organischem Zusammenhang mit der Tätigkeit der Übersetzung selbst zu sehen ist. Damit gälte aber das, was für die VAQ gesagt wird, ebenso auch für die gesamte Paraenesis. Einmal abgesehen von der isolierten Neuübersetzung in der Neamter Paraenesis von 1462, gilt für alle Paraenesishandschriften, dass sie allesamt, einschließlich der von Kodov der Zweitübersetzung verdächtigten Paraenesis von Lesnovo, dieselbe Erstübersetzung des Abrahamstextes aufweisen und dementsprechend auch in den übrigen Texten demselben Prototyp folgen dürften. Es kann natürlich nicht ausgeschlossen werden, dass spätere Redakteure jeweils einzelne Texte der Gesamtsammlung vollständig neu übersetzten, während sie den Rest einfach aus der slavischen Paraenesistradition übernahmen. Sicher ist gewiss, dass spätere Redakteure griechische Originale zur Ausbesserung einzelner Stellen hinzugezogen haben. Doch kann dies die Einheit der Überlieferung der Paraenesis nicht in Frage stellen.

LITERATUR

Acta Sanctorum Martii II, Antwerpen 1668, 741-748; [3]1865, 935-937.

Ågren, Irina. 1989. *Паренесис Ефрема Сирина. К истории славянского перевода*. [Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Slavica Upsaliensia, 26] Uppsala.

Aitzetmüller, Rudolf. 1958-75. *Das Hexaemeron des Exarchen Johannes*, 6 Bde., Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

Assemanus, Joseph. 1732-46. *S.P.N. Ephraemi Syri opera omnia, quae exstant syriace, graece et latine*, 6 Bde., Rom: Typographia Pontificia Vaticana.

Barankova, G.S. 1998. *Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. Ранняя русская редакция.* Moskau: Indrik.

Bogdanović. D. 1978. *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*. Belgrad: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti.

Bojkovsky, Georg & Rudolf Aitzetmüller (eds.). 1983-6. *Paraenesis. Die altbulgarische Übersetzung von Werken Ephraims des Syrers*. Freiburg i. Br.: Weiher.

Bojović, Dragiša. 2004. Српски паренесиси св. Јефрема Сирина из XIV века и

однос према глагољској традицији. *Преводите прес XIV столетие на Балканите*, Lora Taseva, Marija Jovčeva, Christian Voß, Tatjana Pentkovskaja (Hrsg.), Sofia: GoreksPress, 387-396.

Bulanin, T. V. 1988. Житие Авраамия Ростовского. *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вторая половина XIV-XVI в., Bd. 1 [A-K], D. S. Lichačev (Hrsg.), Leningrad: Nauka, 237-239.

Capron, Laurent. 2013. *Codex hagiographiques du Louvre sur papyrus (P. Louvre Hag.)*. Paris: Presse de l'université Paris-Sorbonne.

De Beul, G., J. Scharpé & F. Vyncke. 1965. Slovo blaženago Avramija kako priobrěte dьštere brata svoiego ot puti lukavago. *Orientalia Gandensia* 2, 315-349.

Delehaye, Hippolyte. 1897. Les ménologes grecs. *Analecta Bollandiana* 16, 311-329.

Ehrhard, A. 1952. *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhundrts*. Berlin-Leipzig: Hinrichs.

Gošev, I. (ed.). 1956. *Рилски галголически листове*. Sofia: Bălgarska Akademija na Naukite.

Granberg, Antoaneta. 2009. Classification of the Hunno-Bulgarian Loan-Words in Slavonic. *Swedish Contributions to the Fourteenth International Congress of Slavists (Ohrid, 10-16 September 2008)*, ed. Per Ambrosiani, Umeå: Umeå Universitet, 19-31.

Günther-Hielscher, Karla, Victor Glötzner & Helmut Wilhelm Schaller. [2]1995. *Real- und Sachwörterbuch zum Altrussischen*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Hemmerdinger-Ilidaou. 1961. Vers une nouvelle edition de l'Ephrem grec. *Studia Patristica: Papers presented to the Third International Conference of Patristic Studies held in Oxford 1959*, F. L. Cross (Hrsg.), Berlin: Akademie-Verlag, Bd. 1, 72-80.

Hemmerdinger-Iliadou, D. 1965. Étude comparative des versions grecques, latine et slave de la Vita Abrahamii. *Études Balkaniques* 2/3, 301-308.

Høgl, Christian. 2002. *Symeon Metaphrastes. Rewriting and Canonization*. Kopenhagen: Museum Tusculanum Press.

Ivanova, Klimentina. 2008. *Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica*. Sofia: Ak. izd. Prof. Marin Drinov.

Jagić, Vatroslav. 1886. *Служебныя минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь, в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1097 г.* S.-Petersburg: Imperatorskaja Akademija Nauk.

Kadlubovskij, A. 1902. *Очерки по истории древнерусской литературы житий святых*. Warschau: Izd. Russkogo Filologičeskogo Vestnika.

Keipert, Helmut. 1974. Rezension: Bdinski Zbornik. Ghent Slavonic Ms 408 A.D. 1360, ed. I. Dujčev 1972. Bdinski Zbornik. An Old Slavonic Menologium of Women Saints, ed. J.L. Scharpé & F. Vyncke, Brügge 1973. *Kritikon Litterarum* 3(1), 34-36.

Keipert, Helmut. 1975. Zur Parallelüberlieferung des "Bdinski zbornik" (Cod. Gand. 408). *Analecta Bollandiana* 93, 269-286.

Kodov, Christo. 1985. Ефрем Сирин. *Кирило-Методиевска енциклопедия*, Sofia: Universitetsko izdatelstvo sv. Kliment Ochridski, Bd. 1, 677-680.

Kotkov, S. I. (ed.). 1971. *Успенский сборник XII-XIII вв.* Moskau: Nauka.

Krivko, Roman. 2012. Zum Wortschatz der altbulgarischen Übersetzung der Reden gegen die Arianer Athansius des Großen. Vortrag zum 9. Palaeoslavistentreffen in Freiburg im Breisgau, 18.-21. Oktober 2012.

Lamy, Th. (ed). 1882-1902. *S. Ephrem Syri Hymni et Sermones*, Malines/Mechelen: H. Dessain, 4 Bde.

Loseva, O.V. 2001. *Русские месяцесловы XI-XIV веков*. Moskau: Pamjatniki istoričeskoj mysli.

Lübke, Christian. 1984-88. *Regesten zur Geschichte der Slaven an Elbe und Oder*. 5 Bde., Berlin: Duncker und Humblot.

Lüdtke, W. 1906. Die koptische Salomo-Legende und das Leben des Einsiedlers Abraham. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Neue Folge 14, 61-66.

Machek, Václav. [3]1997. *Etymologický slovník jazyka českého*. Prag: Nakl. Lidové noviny.

Miklas, Heinz. 2005. Zur Orientierung der Mission von Methodios und Kyrillos. *Methodios und Kyrillos in ihrer europäischen Dimension*, Evangelos Konstantinou (ed.), Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 53-71.

Mirčeva, Bojka. 2006a. Св. Еразъм Формийски (Охридски) във versio slavica. *Визнатия, Балканите, Европа. Изследвания в чест на проф. Василка Тъпкова-Заимова*. [Studia balcanica, 25], 453-462.

Mirčeva, Bojka. 2006b. Някои бележки за култа към св. Еразъм Охридски (Формийски) и славянската служба в ръкопис No. 122 от Народната библиотека «Св.св. Кирил и Методий» в София. *Българска филологическа медиевистика. Сборник в чест на проф. д.ф.н. Иван Харалампиев по случай 60-годишния му юбилей*. Veliko Tărnovo, 299-321.

Mirčeva, Bojka. 2009a. За употребата на думата МЬЗДА в славянския превод на мъчението на св. Еразъм Охридски (Формийски) в Успенския сборник от XII век. *Кирило-методиевски студии* 18, 368-375.

Mirčeva, Bojka. 2009b. Култът към св. Еразъм Охридски (Формийски) между Изтока и Запада. *Българският език и литература на кръстопътия на културите*. Szeged, Bd. 2, 99-107.

Mirčeva, Bojka. 2010. За историческите свидетелства в славянската служба на св. Еразъм Охридски (Формийски). *Пѣниѥ мало Георгию. Сборник в чест на 65-годишнината на проф. дфн Георги Попов*. Sofia, 141-157.

Peretc, Vladimir N. 1934. *Рукописи библиотеки Московского университета, Самарских библиотеки и музея и Минских собраний*. Leningrad: AN SSSR.

Petrova, Maja. 1999. Holy harlots from the Bdinski Sbornik: some observations on the function of the lives of Mary of Egypt, Thais and Maria, Abraham's niece, within the Slavic tradition. *Annual of Medieval Studies at CEU 1997-1998*, 273-282.

Petrova, Maja. 2001. The Ghent Manuscript of the Bdinski Zbornik: the Original or a Copy? *Slavica Gandensia* 28, 115-144.

Petrova, Maja. 2003. *The Bdinski Sbornik: A study of a Medieval Bulgarian Book*. Unpublished Ph.D. thesis, Central European University, Budapest.

Pritsak, Omeljan. 1957. Bolgarische Etymologien I-III, in: *Ural-Altaische Jahrbücher* 29, 200-214.

Scharpé, Jan L. 1994. Bdinski zbornik I. Ephraim Syri «Slovo Avramija»: Auctarium ad editionem A. 1973. *Philohistôr. Misellanea in honorem Caroli Lagi septuagenarii*, ed. A. Schoors & P. van Deun, Leuven: Peeters, 495-514.

Scharpé, Jan L. & Frans Vyncke (eds.). 1973. *Bdinski zbornik. An Old-Slavonic Menologium of Women Saints (Ghent University Library Ms. 408, A.D. 1360)*. Brugge: De Tempel.

Schiwietz, Stephan. 1938. *Das morgenländische Mönchtum*. Dritter Band: Das Münchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien. Mödling bei Wien: Missionsdruckerei St. Gabriel.

Schlesinger, Walter. 1961. *Mitteldeutsche Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Šelamanova, N.B. 1966. Предварительный список славянорусских рукоисей, XI-XIV вв., хранящихся в СССР. *Археографический ежегодник за 1965 год*. Moskau, 177-272.

Sels, Lara & Dieter Stern. 2012. Preparing a Digital Edition of the Bdinski Sbornik: Preliminary Thoughts. *Преоткриване: Супрасълски сборник, старобългарски паметник от X век*, ed. Anissava Miltenova, Sofia: Iztok i zapad, 355-367.

Speranskij, M. 1901. Октябрьская Минея-четья до-макарьевского состава. *ИОРЯС* 6-1, 57-87.

Stern, Dieter. 2006. Die Vita des hl. Erasmus von Formia in der slavischen Überlieferung. *Iter philologicum. Festschrift für Helmut Keipert zum 65. Geburtstag*, ed. Daniel Bunčić & Nikolaos Trunte, München: Otto Sagner, 2006, 197-207.

Stern, Dieter. 2007. Der heilige Erasmus in der byzantinischen und slavischen Hymnographie. *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit*, ed. Hans Rothe & Dagmar Christians, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2007, 352-381.

Stern, Dieter. 2008. *Incipitarium liturgischer Hymnen in ostslavischen Handschriften ds 11. bis 13. Jahrhunderts*, 3 Bde., Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh.

Stern, Dieter. 2013. Изучая источники Бдинского сборника: слово об Авраамии Кидунском и его племяннице Марии. *Старобългарска литература* 47, 74-91.

Stern, Dieter. (im Druck a). Deviations from literalism: Remarks on the Slavic translation of the Greek Life of Abraham of Qidun. *Проблеми и подходи в изследването на Станиславовия четии–миней*, ed. Diana Atanasova, Sofia.

Stern, Dieter. (im Druck b). Copying Greek into Slavonic? — The Slavonic Branch of the Greek Tradition of the Life of Abraham of Qidun. *Proceedings of the ATTEMT workshop, King's College, London, December 19-20, 2013*, ed. Ilse De Vos, Olga Grinchenko, Lara Sels [Orientalia Lovaniensia Analecta] Leuven: Peeters.

Thomson, Francis J. 1985a. Early Slavonic Translations – an Italo-Greek Connection? *Slavica Gandensia* 12, 221-234.

Thomson, Francis J. 1985b. The Old Bulgarian Translation of the Homilies of Ephraem Syrus. *Palaeobulgarica* 9(1), 124-130.

VMČ = *Великие мение четьи митрополита Макария*, октябрь, дни 19-31, St. Petersburg, 1880.

Voß, Christian. 1995. Die Handschrift Nr. 137(69) der Nationalbibliothek zu Bukarest: Eine bisher kaum bemerkte Neuübersetzung der Paränesis Ephraims des Syrers. *Palaeobulgarica* 19(2), 27-44.

Voß, Christian. 1997. *Die Paränesis Ephraims des Syrers in südslavischen Handschriften des 14.-16. Jahrhunderts. Zur Lexik der altbulgarischen Erstübersetzung nach ihrer Überlieferung*. Freiburg i.Br.: Weiher.

Wessely, Carl. 1889. Literarische Fragmente der Papyri aus El-Faijum. *Wiener Studien* 11, 175-191.

Wolfram, Herwig. 2013. Die ostmitteleuropäischen Reichsbildungen um die erste Jahrtausendwende und ihre gescheiterten Vorläufer. *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, Herwig Wolfram (ed.), Ljubljana: Slovenska Akademija Znanosti in Umetnosti, 302-339.

Wortley, John. 2010a. The Genre of the Spiritually Beneficial Tale. *Scripta & e-scripta* 8-9, 71-90.

Wortley, John. 2010b. The Repertoire of Byzantine "Spiritually Beneficial Tales". *Scripta & e-scripta* 8-9, 93-306.

Žolobov, O. F. 2007. Корпус древнерусских списков паренесиса Ефрема Сирина I: РГАДА Син. 38. *Russian Linguistics* 31(1), 2007, 31-59.

Žolobov, O. F. 2009. Корпус древнерусских списков паренесиса Ефрема Сирина II: РНБ Пог. 71а. *Russian Linguistics* 33(1), 37-64.

Žolobov, Oleg. 2011. Корпус древнерусских списков Паренесиса Ефрема Сирина. III, 1: БАН 31.7.2. *Russian Linguistics* 35, 361-380.

Žukovskaja, Lidija P. 1984. *Сводный каталог славянорусских рукописных книг, хранящихся в СССР, XI-XIII в*. Moskau: Nauka.

Book Reviews

Tatiana G. Popova, Die "Leiter zum Paradies" des Johannes Klimakos. Katalog der slavischen Handschriften [= Η "Κλίμαξ του Παραδείσου" του Ιωάννη Κλίμακος. Κατάλογος των σλαβικών χειρογράφων], Böhlau-Verlag, Köln – Weimar – Wien, 2012, 1073 S., ISBN 978-3-412-20948-3

Ein Hauptproblem beim Studium eines mittelalterlichen Denkmals besteht darin, dass Umfang und Inhalt des überlieferten schriftlichen Erbes nicht vollständig bekannt sind. Indessen stellt die Ermittlung der erhaltenen Handschriften eines Denkmals eine äusserst wichtige Aufgabe bei der Erforschung seiner handschriftlichen Überlieferung dar.

Übersetzungen der "Leiter zum Paradies" (Klimax, Lestvica) des Heiligen Johannes Sinaites, eines Denkmals der frühbyzantinischen Literatur, repräsentieren eine der ältesten Etappen der Geschichte des slavischen Schrifttums. Die Klimax übte ihrerseits grossen Einfluss auf die byzantinische Literatur aus, der sich im Werk von Autoren wie Hesychios Sinaites, Philopheos Sinaites, Anastasios Sinaites, Theodoros Studites, Symeon dem Neuen Theologen, Niketa Stethatos, Gregorios Sinaites u. a. widerspiegelt.

Das Buch von T. Popova kann als Materialsammlung für ein Nachschlagewerk über die slavischen Handschriften der Klimax betrachtet werden. Die Idee zu einem solchen Nachschlagewerk mit Angaben über alle slavischen Handschriften, die den vollständigen Text der Klimax oder Auszüge aus ihr erhalten, ist neu. Bekannt sind Beschreibungen von Handschriften einzelner Sammlungen und Bibliotheken (wie das Werk "Slavjanskie rukopisi Afonskich obitelej von L. Moschkova und A. Turilov") sowie von Handschriften bestimmter Zeitabschnitte (wie der "Svodnyi katalog slavjano-russkich rukopisej v chranilischtschach Rossii XV v."). Der Katalog von T. Popova stellt dagegen den Versuch dar, einen archäographischen Überblick über die in Sammlungen in Russland und im Ausland aufbewahrten Handschriften dieses Denkmals vorzulegen.

Das Buch von T. Popova richtet sich nicht nur an Slavisten, Byzantinisten, Theologen, Historiker und Archäographen, sondern auch an diejenigen Leser, die an slavisch-russischen Übersetzungsliteratur interessiert sind.

Die Angaben des Katalogs beziehen sich auf kyrillische Handschriften des 11.-20. Jahrhunderts, die den slavischen Text der Klimax (vollständig oder in Auszügen) enthalten. Insgesamt sind es Informationen zu 583 Handschriften der Klimax und zu 566 Sammelbänden mit Auszügen aus der Klimax. Spezielle Abschnitte des Katalogs sind Handschriften gewidmet, deren Aufbewahrungsort (oder deren Schicksal) heute unbekannt ist, und auch verschollenen Handschriften, da ohne sie das Bild der slavischen handschriftlichen Überlieferung des Denkmals unvollständig wäre.

Der Katalog enthält kurze Beschreibungen der Handschriften, die nach einem chro-

nologischen Prinzip angeordnet sind. Die Beschreibung einer Handschrift erhält folgende Angaben: Titel, Erhaltungszustand, Datierung, Fundort und Signatur, Sprache, Entstehungsort, Format, Anzahl der Blätter, Material, Schrift, Name des Schreibers, Einband, Eintragungen, Illuminierung, Angaben zur Geschichte, zum Inhalt, zur Textologie der Handschrift, Bibliographie.

In dem Abschnitt "Textologische Informationen zur Klimax" werden Ergebnisse der Beobachtungen zu Sprache und Text slavischer Handschriften des Denkmals von T. G. Popova mitgeteilt. Fragen der Textologie des Denkmals sind von M. Heppel (anhand von 16 serbischen Handschriften) und T. Mostrova (anhand einiger Dutzend Handschriften) in verschiedenen Aufsätzen behandelt worden. In vielen Fällen weichen die Ergebnisse von T. Popova von denen dieser beiden Gelehrten ab.

Aufgrund einer analytischen Lektüre der slavischen Handschriften und des Studiums der wissenschaftlichen Literatur zu textologischen Fragen der Klimax konnten fünf Handschriftengruppen, die jeweils verschiedene frühe Übersetzungen repräsentieren, bestimmt werden: Preslaver Übersetzung, Tyrnover Übersetzung, serbische Übersetzung, Athoner Übersetzung und Kiever Übersetzung. Spätere slavische Klimaxhandschriften stellen in der Regel Abschriften von Druckausgaben dar, wie z.B. die Übersetzung von Paisij Velitschkovskij. Bei zahlreichen Handschriften der Optina pustyn' handelt es um späte Redaktionen der Klimax, die mit der Tätigkeit der Optina-Starzen Amvrosij und Makarij verbunden sind.

Der Katalog entält viele Register: ein chronologisches, ein Register der Sprachen, ein Register der Handschriften nach ihrem Aufbewahrungsort, ein Register der Personen, die mit der Geschichte der Handschriften im Zusammenhang stehen, ein Register der geographischen Namen, ein Namen- und Sachregister sowie ein alphabetisches Register der in der Untersuchung behandelten Handschriften.

Ausser den Registern enthält der Katalog zwei Anlagen. In Anlage 1 werden die vorrevolutionären russischen gedruckten Ausgaben der Klimax aufgeführt. Von 1647 bis 1910 erschienen 31 Buchausgaben. Nach der Revolution von 1917 war die Tradition russischer Textausgaben des Denkmals für viele Jahre unterbrochen.

Anlage 2 enhält ein Verzeichnis der der Verfasserin bekannten griechischen Handschriften der Klimax (mit Hinweis auf die Bibliographie). Die byzantinische Überlieferung der Klimax-Handschriften ist wenig erforscht. Es zeigt sich, dass nur durch gemeinsame Bemühungen von Byzantinisten und Slavisten aus verschiedenen Ländern ein umfassendes Bild der Beziehungen zwischen griechischen und slavischen Klimax-Handschriften erarbeitet werden kann.

T. Popova hat mit ihrem Buch erstmals das Thema der slavischen Handschriften der Klimax umfassend untersucht und dabei ein in vielerlei Hinsicht anregendes Werk verfasst, dem weite Rezeption zu wünschen ist.

Angeliki Delikari
Aristoteles Universität Thessaloniki

Π. Γκοράνης, Παλαιοσλαβικές μεταφράσεις του έργου του Ιωάννη Χρυσοστόμου. Σερβικά χειρόγραφα, φιλολογικές και θεολογικές προσεγγίσεις (= Old Church Slavonic translations of the work of John Chrysostom: Serbian manuscripts Literary and theological perspectives), [Ελληνισμός και Κόσμος των Σλάβων 11], Thessaloniki, University Studio Press, 2013, 225 p., ISBN: 978-960-12-2137-3

A monograph, written by Polydoros Gkoranis, that belongs to edition Hellenism and the Slavic World (11) by University Studio Press led by Prof. Em. A. E. Tachiaos, has been published in addition to other previous ones. The book is entitled Old Church Slavonic translations of the work of John Chrysostom: Serbian manuscripts Literary and theological perspectives. The book deals primarily with the translational production in works by John Chrysostom, which have been preserved in the Old Church Slavonic translations with Serbian orthography of the Western Balkans and the Holy Mountain. In the first two chapters it examines issues such as the question of the genesis and evolution of the literary production and the general character that shapes the Slavic peoples, with special emphasis on Serbia, by analyzing the crucial and primary role of scribes and scribal centers. The systematic cataloguing of Old Church Slavonic manuscripts with Serbian orthography, with chronological classification and categorization of genre and description of the project, also aims to investigate the presence of John Chrysostom in a specific geographical space and historical time. In the last chapter selector refers to the visible presence of John Chrysostom in Serbian art, which was confirmed by ever presence of his personality, while making the point of clear symbiosis between Serbs and Byzantines that's been followed regularly, includes the scenes of depicting episodes from lives of the Nemanich dynasty members along with the Byzantines Hierarchs.

About the content of genuine and spurious translated homilies of John Chrysostom, the author finds that those are selected individual homilies, and not autonomous Topics. These include the integration of various homilies in Composite Codes, which gathers representatives from various homilies coming mostly from the realm of patristic literature, as well as from significant number of collections, which most of the time was entitled Chrysostom, however, without the intent to consist exclusively with translations of Chrysostom.

Quantitative level of the image in the translational production in works of Chrysostom consists of following classifications: Liturgical - Festive homilies, hermeneutical homilies from the Circle of the Old and New Testament, Panegyric homilies, Dogmatic homilies and Treatises.

In Paleographical level, the writing codes in manuscripts were entirety exceptional from aesthetic point of view, using the 13th and early 14th century symmetrical and cursive letters.

The book is aimed primarily to researchers of Slavic Studies and Literature with interest in inter-textual relations and translation Studies in particular; at historians and theologians, as well as wider audience interested in the progress and evolution of language and literature.

Angeliki Delikari
Aristotle University of Thessaloniki

Антоније-Емил Тахиаос, Солун и свет Словена. Духовно и културно зрачење византијског града (превео Драган Стојаковић), Ниш 2014, 139 сс., ISBN: 978-86-80136-004/ISBN: 978-86-7181-084-5

Нова књига професора Тахиаоса „Солун и свет Словена“ говори управо о граду Солуну и улози коју је он одиграо у преношењу баштине византијске цивилизације словенском свету, будући да је представљао центар из кога се ширио културни утицај, који су словенски народи са ентузиазмом прихватали. Аутор Антоније-Емил Тахиаос је професор емеритус Историје и књижевности словенских православних цркава Богословског факултета Аристотеловог универзитета у Солуну, дописни члан Атинске академије, инострани члан Српске академије наука и уметности и Бугарске академије наука. Он је такође представник Центра за истраживање културног наслеђа Ћирила и Методија, издавач часописа Cyrillomethodianum и сарадник Међународног центра за православне студије у Нишу.

Књига се састоји од три поглавља подељена у три подпоглавља. Прва глава књиге бави се Свештеноапостолима и просветитељима Словена, браћом Константином-Ћирилом и Методијем, који потичу из византијског Солуна. Проф. Тахиаос анализира детаљно живот и дело браће. Он почиње од њихове младости и студија. Отац им је служио у војноуправној служби Византијске царевине са звањем „друнгарија“. Након првог образовања у Солуну, дошли су у Цариград, где су наставили студије и даље образовање. Ускоро је Методије започео каријеру као државни великодостојиник. Писац целог његовог житија каже да је он био распоређен за управну област, у којој су живели Словени. Методије је по први пут дошао у додир са словенским језиком, као и са животом и обичајима Словена. Професор Тахиаос тврди да ако је Методије имао словенско порекло, свакако, таква врста обуке му не би ни била потребна.

Ћирило, који је имао посебну склоност ка писмености, остварио је сјајан напредак код изузетних наставника (највероватније код Лава Математичара и великог Фотија патријарха Константинопоља). Константин је убрзо постао познат због своје филозофске мисли. Због тога му је понуђено да предаје Филозофију на универзитету и он је назван „Филозоф“. Методије се око 840. године преселио у манастир светог Полихронија на планини Олимп у области Мале Азије. Највероватније је овде Методије припремио први књижевни круг, који је настао од монаха Грка, али и Словена. Вероватно су тамо они радили заједно на превођењу књига са грчког на словенски и пре свега на стварању словенског писма, „глаголице“.

Поред стварања писма и превода, Ћирило и Методије суочили су се са најтежим послом - стварања речи словенског језика, односно творбом сложених израза и мисаоних именица, тако да произведу значење за оне појмове за које словенски речник тога раздобља није имао одговарајуће речи. На тај начин, они су створили не само словенско писмо, већ и први књижевни језик Словена, и у овоме, углавном, лежи величина њиховог дела. У том делу имали су помоћ

од грчких и словенских ученика, познавалаца словенског и грчког језика. Професор Тахиаос успева у првој глави свог дела да представи и оцени дело и допринос ћирило-методијевске мисије у Моравској и Панонији базирајући се на Житија светих Ћирила и Методија као и на остале сличне изворе на грчком, словенском и латинском језику (на пример Житија Климента, Наума, Похвале и Службе Ћирилу и Методију, италијанска легенда, папска писма и тако даље). Солунска браћа нису радила да би хеленизовали Словене, већ да би створили самосталну словенску реч над којом је изграђена једна нова култура, словенска култура. Ова култура ће у основи имати византијску културу, али ће у њу увући чиниоце властите националне препознатљивости.

Друга глава књиге говори о светом Димитрију Солуском и његовом ширењу поштовања међу Словенима. Међу осталим византијским духовним предањима, које је Словенима пренео Методије, био је и култ Светог Димитрија, заштитника родног града Солуна, који га је поштовао вековима.

Свети Димитрије је живео у Солуну као великодостојник римске државе. У то доба владао је август Истока Ромеј Галерије Валерије Максимијан (305-311). Свети Димитрије је проповедао хришћанство и сматран је ватреним поборником нове вере. Због тога је био затворен у Солуну где је мученичком смрћу изгубио живот. Истог тренутка су хришћани Солуна препознали Димитрија као светитеља, и наравно, као заштитника њиховог града. У „Чудесима Светог Димитрија“, једном агиографском тексту из седма века, пише опширно о нападима Авара и Словена на Солун у седмом веку.

Иако је Св. Димитрије био заштитник Солуна и од упада Словена, и поред свега тога, част која му је указана прешла је истовремено и на саме Словене. Песнички Канон, који је Методије саставио у Моравској у част Светом Димитрију, доживео је одмах велико ширење по словенском свету. У овом спису види се дубока чежња Методија и његових ученика за градом Солуном посебно, као и за храмом Светог Димитрија. Такође говори и о томе, да слава коју је Методије придавао Светом Димитрију, током његовог боравка у Моравији није била само његова лична жеља, већ истовремено једна одлука да он буде слављен као свети заштитник Солуна и од стране словенског света. Текст Канона највероватније је саставио на старословенском језику. Непрекидни ток овог слављења видимо у делу епископа Климента Охридског. Он сам, био је један од старијих и ближих сарадника Методиевих. Међу многим делима која је написао Климент на старословенском језику обухваћена су и два значајна списа, која се доводе у везу са Солуном, а то су Похвала Светом Мученику Димитрију, и друго, нешто краће, названо Слово у спомен Светом Димитрију. Климентово слављење светог заштитника Солуна није се завршило само на двама похвалним текстовима које је написао о њему, већ је било потврђено и чињеницом да је Климент основао и манастир у Главиници (грчко име Кефалинија), који је посвећен Светом Димитрију. Недавно су откривена два византијска списа с краја 13. века, која су довела до закључка да је Климент заиста основао овај манастир.

Култ Светог Димитрија Солунског, надаље се шири на покрштене словенске

земље, Србију, Бугарску а потом и на Русију.

Оснивач српске краљевске династије велики „жупан“ Стефан Немања, само што је преузео власт, сматрао је за сходно да пошаље велике дарове манастирима Јерусалима и Константинопоља, али је осим тога послао дарове и храму Светог Димитрија у Солуну. Духовне и културне везе Срба са Солуном сада постају све блискије. Стефанов син, Свети Сава, је основао чувени манастир Хиландар, док је у исто време одржавао блиски однос са градом Солуном, а у храму Свете Софије је од грчких митрополита и рукоположен за архимандрита.

Српски краљ Милутин се оженио 1299. године Симонидом, кћерком византијског самодржца Андроника Другог у Солуну, и развио блиске везе са Византијом. У том граду изградио је и своју палату. Присуство Срба у Солуну повезује се са три храма, који су сматрани Милутиновим задужбинама. То су храмови Св. Николе Орфаноса, Св. Ђорђа и Св. Тројице. У исто време, међутим, грчки мајстори из Солуна радили су и у Србији где су иконописали цркве.

Везе између Србије и Солуна наставиле су се и у следећим вековима. Четрнаести век представља за град Солун раздобље великих потреса, које карактерише грађански рат, супротности и противречности између империја, опсада Турака, и краткотрајна потчињеност Венецији. Поред свега тога, међутим, град је имао и један духовни успон. Значајније личности Солуна у то време били су архиепископ Солуна Свети Григорије Палама (1269-1359), Свети Никола Кавасила (1322-1391), његов ујак, архиепископ солунски Нил Кавасила (1300-1363), Давид Дисипат и Филотеј Кокин (1300-1377), који су повезани са духовним покретом исихаста у четрнаестом веку. Ове личности, не само што су развиле једну велику црквену активност, већ су се, такође, истакле и као писци. Њихова дела, која су доживела веома широку распрострањеност, постала су позната наравно и у словенским земљама.

Ширење дела Светог Григорија Паламе међу Словенима почело је од Срба. Српски преводи Паламе билу су сачувани углавном у библиотекама манастира Србије, као и у манастиру Хиландару на Светој Гори. Међу десет дела Светог Григорија, која су преведена на српски, налази се и његово Слово намењено мироточцу и чудотворцу Димитрију Солунском.

Дело Светог Григорија постало је познато и у Бугарској и у Русији, међутим касније.

Друга велика личност која потиче из Солуна и која је одиграла веома важну улогу у духовним везама са словенским светом, био је Филотеј Кокин, митрополит Ираклије у Тракије и касније патријарх Константинопоља. Према политици словенских цркава, Филотеј је исказивао људску мудрост и имао разумевања за стварање мирних односа са сродним црквама. Допринос Филотеја Кокина у обнови руског монаштва је веома важан. Његове везе са преподобним исихастичким монахом Сергием Радоњешким одиграле су главну улогу руској духовности. Свети Сергије поставио је основе за јединствен процват руског монаштва, процват који се поклопио са именовањем Москве за престоницу прве по значају кнежевине руске земље. Он је изградио чувени манастир, посвећен

Светој Тројици, који се налази на шездесет километара северно од Москве (у време оснивања манастира, он није било општежитељни).

Активностима патријарха Филотеја Кокина приписује се и увођење култа тројице Литванаца мученика у црквени живот патријаршије Константинопоља. Ова тројица мученика били су Антоније, Јован и Евстатије, подлегли су 1347. године мученичкој смрцу у граду Виљнусу од великог кнеза Литваније Олгерта. Разлог за њихово погубљење биле су затекнуте црквене везе између Литваније и Константинопољске патријаршије. Први који су описали њихову мученичку смрт били су Срби. Ова вест није каснила ни у Византији, где је, како изгледа, изазвала велико узбуђење. Резултат је био да се о њиховом мучењу пише и на грчком језику. Њихово увођење у грчки духовни свет поштовања није био један узгредни догађај, већ је како се касније испоставило, стављен у службу политике солунског патријарха Филотеја спрам словенских цркава.

Српски превод књиге професора Тахиаоса представља битан допринос научном сектору византијско словенских односа. Везе града Солуна са словенским светом биле су веома блиске већ од покрштавања словена и те везе трају и до дан данас. Словени на Балкану, западни Словени (Чеси, Словаци, и Пољаци), али и источни (Руси, Украјици, Белоруси) сматрају да се почеци њихове културе налазе у делу Ћирила и Методија. Посебно славе Светог Димитрија и придају важност граду Солуну, као и његовим истакнутим личностима, које су допринеле духовном развоју током средњег века. Као гркиња надам се и желим да се слична дела, која доказују постојање фактора који спајају и који ће спајати словенске народе са византијском и самим тим грчком културом, чешће преводе.

Ангелики Деликари
Департман за историју и археологију
Аристотеловог универзитета у Солуну

Ольга Б. Страхова, Глаголическая часть Реймского Евангелия: История, язык, Текст (Palaeoslavica. Supplementum 3), Cambridge, Mass., 2014, 254 pp.

It is well known that the Slavonic manuscript in the French city of Reims is a masterpiece which has repeatedly drawn the attention of scholars and has become the object of extensive research. The particular feature of this manuscript is that it contains two texts: one in ancient Glagolitic, written in 1395; and the other in Cyrillic, from the year 1053. In the present work, as is noted in the title, the research centres on the Glagolitic Gospel, which contains 32 folia. In the Introduction, which takes up pp. 1-11, mention is made of suppositions and conundrums which are associated with the fact that this manuscript left Constantinople and finally turned up in the French state, and the conditions under which it passed to Reims are noted. The book's author

states her conviction that the answer to this question can be given through an extensive investigation of the Glagolitic text, which she proceeds to carry out (pp. 12-112). Here the script and spelling of the Glagolitic text of the manuscript is examined, as well as the different versions which exist and which demonstrate that there were two scribes, who came from the same scriptorium. Of course, there is also a reference to the relationship between the Cyrillic text and the Glagolitic. In the second chapter (pp. 31-70), the composition of the thirty-two extracts contained in the Glagolitic text is examined and there is a comparison with texts of Western provenance, an investigation which extends into the following chapters (pp. 71-112). The conclusions of this investigation confirm that the basis of the Glagolitic text was the Glagolitic Missal, the language of which preserved elements of the Cyrillomethodian tradition. Mention is also made of the fact that it contains services of a special nature, at which the Abbot of the Monastery celebrated, wearing the vestments of a bishop. There is a detailed analysis here of the feasts included in the text. As the author observes, in most cases the readings for the feasts correspond to those used in the pre-Tridentine Missals, both Latin and Glagolitic. The genre of this Glagolitic Lectionary has no parallel in the Glagolitic literary tradition. Finally, notice is taken of the differences presented in the order of the readings in this text and those in the feasts of the Roman Catholic liturgical year. Olga B. Strakhova's conclusion is as follows (p. 138): 'If the Reims Gospel really was seized by Hussites, if it really was brought into Constantinople during the negotiations between Hussites and members of the Orthodox Church, then it was surely brought by the Hussites as a gift to Constantinopolitan ecclesiastical authorities. Regardless of what the creators of the Reims Gospel thought they were doing with this text in 1395, in 1452 the Hussites would have perceived it as a symbol of unity between the two Slavonic cultures—that of the Orthodox and of the Catholic—visually and visibly expressed through the Gospel's two alphabetic systems, Cyrillic and Glagolitic. That is how the manuscript is still perceived by scholars today'. The work closes with a very sound parallel publication of the Glagolitic and Cyrillic texts, with annotations referring to parallels of the Missale Hervoiae and the New York Missal. It is our opinion that, having conducted an exhaustive study of the subject, in the course of which she took into account the very extensive bibliography which exists, Olga Strakhova has, in a responsible manner, laid to rest the issue of the study of the important Reims manuscript. We believe that no doubt or confutation is possible regarding what she has written.

A.-E. Tachiaos

Димитър Кенанов, Страници от книжевното наследство,
Пловдив 2014, стр. 463.

This work by D. Kenanov, a professor of the University of Veliko Tărnovo, is a collection of his articles which have been published on various occasions. Their pub-

lication as a collection is a good opportunity for readers to become acquainted with the important work which the author has carried out in relation to ancient Bulgarian literature. The work begins with the study (1) Цар Симеон велики и християнската философия на историята [Tsar Symeon the Great and the Christain Philosophy of History] (pp. 7-21). It is well known that Symeon, who ruled Bulgaria from 893 to 927, studied in the School of Magnavra in Constantinople and had mastered both the Greek language and Byzantine Church literature. It was precisely this knowledge which brought him to a new understanding of history, based on Christian philosophy, and this is the theme which is analyzed in this chapter. (2) Първообразът на Симеоновия "Златоструй" в ръкописната традиция [The original 'Gold Yielder' of Tsar Symeon in the manuscript tradition](pp. 22-55), where a collection of homilies by Saint John Chrysostom is examined. This was created by Symeon and given the name 'Gold Yielder', a translation of the Greek Χρυσορρόας, meaning something from which gold is taken. There is an extensive and detailed reference to the manuscripts which preserve this collection, and then the prologue writtern by Symeon is presented and published (pp. 49-55), on the basis of the manuscripts which preserve this text. (3) Белокриницки сборник с житието и похвално слово за св. Константин-Кирил Философ [The Biala Krinica Collection with the Life of Constantine-Cril the Philosopher, together with the Encomium for him]. Mention is made here of a Slavonic manuscript found in the library of Metropolis of the Romanian town of Biala Krinica and much is made of its importance, while at the same time note is taken of the transmission of the work of Patriarch Eythymios of Bulgraia into the Russian realm. (4) Three articles are published here in which the transmission of the work of the Byzantine author is examined.

A.-E. Tachiaos

Rękopisy supraskie w zbiorach krajowych i obcych. Opracował: Antoni Mironowicz. Katalog rękopisów supraskich, opracovany przez Antoniego Mironowicz, Nadieżdę Morozową, Marinę Cristiakową, Elżbietę Kierejczuk, Eugenię Mironowicz, Nikołaja Nikołajewa, Białystok 2014, p. 391.

It is well known that, with the passage of time, the Monastery of the Annunciation-of the Mother of God, which was founded in the second half of the 16th century in Suprasl, Lithuania, acquired a library which was very rich in Slavonic manuscripts. One of the major contributors to the creation of this splendid library was Alexandre Khodkevich, Hetman of the Great Principality of Lithuania. The most ancient of these manuscripts is a parchment in Cyrillic, which dates back to the start of the 11th century and is the oldest known Slavonic manuscript. Contact between the Monastery of Suprasl and the great monasteries in the rest of the Orthodox world contributed to the creation within it of a rich library of Slavonic manuscripts. As time went by, these

manuscripts passed into the possession of other monasteries and libraries. This work makes a systematic effort to locate these manuscripts and to assess their value. A great deal of investigation and labour was required in this task of locating the manuscripts, and it was undertaken by the scholars whose names are mentioned below the title. Under the direction of Professor Antoni Mironowicz, of the University of Bialystok, they have assembled a most valuable work After an introduction (pp. 7-10) there is a review of the history of the Monastery of Suprasl (pp. 11-50) and this is followed by the story of how the collection of manuscripts at the Monastery of Suprasl was created, up to the mid-16th century (pp. 51-7), as well as the characteristics of their contents (57-75). These chapters were written by Professor Mironowicz. Thereafter, certain observations are made regarding the catalogue of the Supraslian manuscripts. There is also a very useful reference to the terminology contained in the manuscripts and which is, in large part, of Greek origin. The last part of the work consists of the catalogue of manuscripts (pp. 85-374). This cataloague, which was assembled by the collaborators of Professor Mironowicz, is of particular interest. Mention is made of all the manuscripts which have been located in various libraries and detailed reference is made to their content, with bibliographical notes attached. The catalogue is enriched with beautiful colour illustrations of leaves from the manuscripts. Finally, there are two summaries, one in English and another, lengthier one in Russian. The whole work has a refinement of taste which reflects the beauty of the manuscripts recorded in it. What needs to be said is that this work is the last word as regards the collection of the Monastery of Suprasl and provides the basis for any future research related to these manuscripts.

A.-E. Tachiaos

Ольга Викторовна Лосева, Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII-первой трети XV веков, Москва 2009, стр. 466.

The collection of Lives of the saints, which was known in Byzantium by the name of Synaxario, passed into the Orthodox Slavic world as Prolog. It was natural that this collection would undergo a number of alterations and that, in this way, a new transmission of this work would be created. It is precisely this new tradition which is the subject of the book by O.V. Loseva, who has produced a very extensive study of manuscripts from various libraries, not only in Russia but also in other countries. The book is divided into two parts. The first (pp. 23-279) consists of research into the formation of the Old Russian Prolog and contains an examination of the stages of its creation, on the basis of the original Greek text, as well as the phases it went through later. This resulted in two forms of the Prolog, one extended and the other briefer (pp. 80-128), as well as mutual relationships between the two forms. So initially there is

an examination of the Lives of the Russian Saints that exist in both forms of the work (pp. 129-163), and thereafter reference is made to the brief form of the Prolog (pp. 164-190) and this is the basic form of the cycle. In the short chapter which follows (pp. 191-206) mention is made of the feasts of the saints of Novgorod and Rostov, which have been included in the Prolog in a short form. There follows an extensive chapter (pp. 207-52) which sets out the Russian feasts which have been include in the expanded form of the Prolog. The feasts of various saints are mentioned and both stages in the formation of the second composition of the (pp. 245-52). The conclusion of the whole study is that the translation of the Byzantine Synaxario into Slavonic (perhaps initially into Bulgarian) occurred at the end of the 11th century or beginning of the 12th and was then introduced into Russia, and thereafter was presented in the forms mentioned above. The first part of this study closes with an extensive bibliography and and a list of saints and feasts, with a reference to the manuscripts in which they have been included. In the second part the work (pp. 283-450), texts of Lives of the saints are published in the language of the manuscripts in which they have survived, with notes pointing to the different readings in the various manuscripts. This work by V. Loseva, which was completed with much labour and effort, is an aid of considerable value for the study of ancient Russian hagiography.

A.-E. Tachiaos

Татяна Илиева. Терминологичната лексика в Иоан-Екзарховия превод на „De fide Orthodoxa“. София: Печатница Славейков, 2013, 405 с. ISBN: 978-619-188-002-7

Достоинства рецензируемой книги коренятся как в значимости исследуемого объекта, так и в качествах исследующего субъекта. С учетом, с одной стороны, ключевого места, которое занимают автор Иоанн Дамаскин и его произведение в развитии византийской теологии, а с другой стороны – роли переводов Иоанна Экзарха в ее рецепции в регионе Slavia orthodoxa, а также в становлении древнеболгарского литературного языка, выбранный объект исследования, несомненно, сам по себе привлекает внимание научной аудитории. Ценность этого труда, однако, – заслуга прежде всего самой исследовательницы, обладающей квалификацией не только отличного классического филолога и специалиста в области древнеболгарского языка, но и богослова.

Именно комплексная филологическая и теологическая подготовка позволила автору выбрать наиболее подходящую для исследуемого объекта многоаспектную методику, благодаря которой терминология рассматривается как феномен, имеющий разностороннюю сущность. 1) Осознавая философскую природу терминологии, Т. Илиева ставит один из акцентов на ее осмыслении в философском

контексте. Поэтому особенно полезным является сжатое, но содержательное изложение средневековых теологических взглядов – онтологического и гносеологического, в рамках системы которых зарождаются и функционируют соответствующие термины (глава 2. „Иоан-Екзарховият превод на „*De fide Orthodoxa" като извор за формирането и развитието на философските и естественонаучни знания и представи в България през Средните векове*" и глава 3. „Към въпроса за спецификата на богословската терминология през Средновековието" с. 23-47). Таким образом, автор приходит к базовым постановкам, которые в значительной степени не являются типичными для преобладающих до сих пор чисто языковых исследований, но в то же время бесспорно адекватны объекту изучения. Напр.: „Тази широко застъпена синонимия в специалната богословска лексика не е литературен стил, а метод в теологията за назоваване на един безкраен и приципно непознаваем обект, начин за безконечно приближаване към недосежимото, недоизричане на неизречимото, недоизчерпване на неизчерпаемото." (с. 45); „... богословската терминологична лексика не може да бъде експресивно неутрална. Тя отразява религиозните чувства на човека." (с.45). 2) На языковую сущность терминологии ориентированы иные исследовательские подходы. С одной стороны, конкретные языковые факты осмысливаются в системно-структурном плане. С другой – они интерпретируются сопоставительно: в синхроническом плане, то есть в контексте молодого древнеболгарского литературного языка; в диахроническом ракурсе путем привлечения сопоставительных данных из более поздних переводов; в интер(би)лингвистическом плане наблюдениями над переводческой техникой, в которых учитываются не только регулярная языковая асимметрия и проистекающие из нее феномены, но и асимметрия между одним литературным языком с многовековой историей, достигшим вершину своего развития, и другим литературным языком, которому всего несколько десятилетий. С третьей стороны, автор применяет статистические методы исследования языкового материала, обеспечивающие объективность наблюдений и надежную основу для сделанных обобщений и выводов.

В качестве особого достоинства комплексного исследовательского подхода в рассматриваемой книге я бы выделила то, что в ней имеет место не просто механическое сочетание различных научных методик, а умело найденный баланс между ними. Как красноречивое доказательство глубоко обдуманной внутренней логики выбранного многоаспектного ракурса приведу предложенную Т. Илиевой иерархию при определении семантики терминов – дефиницию в тексте, дефиницию из вселенских соборов, общую теологическую дефиницию, лексический и словообразовательный анализ: „При установяване значението на отделните терминологични единици на първо място изхождам от вътретекстовите свидетелства. Навсякъде, където е налице дефиниция на понятието, дадена от самя автор на трактата, привеждам нея като определение на съответния термин. При липса на изрична такава за догматическите понятия използвам формулировките на вселенските събори, а във всички останали случаи давам общофилософско, респ. теологическо, обяснение. Правя приципна разлика между

дефиниция и концепт на понятието, което намира формално отражение в лексикографската част на работата“ (с. 19).

Центральная часть книги построена на основных языковых аспектах в исследовании терминов, их образования и функционирования. Материал анализируется с учетом грамматической характеристики терминов, разнообразия словообразовательных и лексико-семантических моделей в процессе терминотворчества, роли контекстуальной реализации, метатекстовых реминисценций и рукописной традиции в осмыслении богословских понятий (с. 48-205). Широко представлены статистические обобщения, ориентированные в трех направлениях: объективизация наблюдений над данной категорией слов; наглядное представление способов их функционирования в качестве подсистемы языка; интерпретация данных из исследуемого памятника в контексте классического древнеболгарского корпуса.

Применением разнородной методики, соответствующей сложной сущности исследуемого объекта, автор обогащает языковую палеославистику рядом важных знаний: а) о смысле, сочетаемости, синонимии и вариативности сотен древнеболгарских терминов и их греческих коррелятов, выводя при этом определенные закономерности; б) о языковом единстве Преславской и Охридской литературных традиций, основанном на Кирилло-Мефодиевском наследии; в) о формально-статистических характеристиках исследуемого класса слов, представленных в ряде таблиц и диаграмм; г) о мыслительно-языковых механизмах построения терминологического пласта лексики. В связи с последним указанным исследовательским аспектом хотелось бы подчеркнуть, что углубленная интерпретация некоторых терминов выкристаллизовывается в прекрасные теолого-философские этюды, независимо от того, идет ли речь о достоинствах или же о недостатках переводных коррелятов. Позволю себе два примера в качестве иллюстрации. Рассуждая о недодифференцированном переводе ἔννοια и διάνοια словами мисълъ, помисълъ, разоумъ, Т. Илиева убедительно доказывает, что в древнеболгарском переводе теряется тонкий семантический нюанс о всеохватности божьего знания ἔννοια (заложенный в приставке ἐν-) и о частичности человеческого узнавания διάνοια (выраженной приставкой διά-) (с. 168). Как высокое филологическое и богословское достижение древнеболгарского переводчика исследовательница интерпретирует четкие по внешней форме и внутренней мотивированности термины недовъдомъ и недоразоумъваемь, в которых двойной префикс недо- воплощает идею об относительности богопознания (с. 112).

Приложенный в конце исследования „Старобългарско-гръцки терминологичен речник-индекс към Иоан-Екзарховия превод на „*De fide Orthodoxa*““ содержит 1758 словарных статей и представляет собой справочник смешанного типа, сочетающий характеристики переводно-толкового и специального словаря с энциклопедическими элементами (с. 251-360). Наряду с данными о переводных коррелятах, их частотности и индексации словоупотреблений, в словарных статьях приводится подробное богословское толкование славянского термина, а в случае необходимости – и его греческого соответствия или соответствий, а

также сведения о данной лексеме в оригинальных и переводных произведениях древнеболгарской эпохи. „Гръцко-старобългарски индекс“ (с. 374-388) предоставляет возможность быстрого доступа к переводным коррелятам в качестве исходного пункта для дальнейших наблюдений над переводческой техникой Иоанна Экзарха. Наглядное обобщение словообразовательных зависимостей между языком подлинника и перевода находим в приложении „Речник на морфологичните корелации на суфиксално равнище между гръцки и старобългарски език в Иоан-Екзарховия превод на „*De fide Orthodoxa*““ (389-397).

В заключение необходимо подчеркнуть, что книга не только дает образцово систематизированные факты и мотивированные выводы, которые принесут пользу широкому кругу медиевистов и синхронических терминологов, но и задает методологический образец, который должен приниматься во внимание любым следующим исследователем лексики средневековых философских текстов.

Лора Тасева
Институт балканистики и Центр фракологии при БАН

M. Yovcheva, *Starobulgarskijat služeben minej* (= The Old Bulgarian Office Menaion), **Institut za literatura pri BAN, Sofia 2014, 388 pp., ISBN 978-954-8712-90-3**

Professor Maria Yovcheva's new book *Starobulgarskijat služeben minej* (The Old Bulgarian Office Menaion) is an extension to her many years of research in the area of Slavonic hymnography, the first result of which was her notable monograph on another book, of great significance for the Orthodox liturgy – the octoich, *Solunskijat oktoih v konteksta na južnoslavjanskite oktoisi do XIVv.*[1]*(= The Octoich of Thessaloniki in the context of South-Slavonic octoichs of the 14th c.)*. The research is divided into four parts, focused on various aspects of the process of formation of Slavonic Office Menaion's earliest composition. The first part discusses the origin of the Daily Slavonic Menaia. Based mostly on the offices for December, the currently maintained proposition that the relatively complete hymnographic body for the fixed feasts did not occur in an Old Bulgarian environment and that the daily menaia were shaped in the process of editing and translating liturgical books in Kievan Rus in the second part of the 11th century, is subjected to critical analysis and reevaluation. Due to the diversity and multiple layers of the manuscript materials, covered by the monograph, including both Eastern Slavonic manuscripts of the 11th–14th centuries, and South Slavonic

1 M. Iovčeva, Solunskijat oktoih v konteksta na južnoslavjanskite oktoisi do XIVv., Cyrillo-Methodian Studies 16, Cyrillo-Methodian Research Centre, Sofia 2004.

manuscripts of the 13th–14th centuries, it is difficult to form definitive conclusions on this matter. Reviewing scrutinously and in details the contents of the December services, as well as the distribution of lexical and morphological readings and the translated versions of terms and combinations of words from the Byzantine originals of the works, some of which also provide grounds for dating the respective works, the author reaches several important conclusions, which may serve as a reference point and corrective in the further studies on the formation of the Slavonic Office Menaion. In the first place, this work contributes to the specification of the scope of hymns, forming parts of the archaic layer of texts for December, translated by the disciples of SS Cyril and Methodius in Bulgarian literary centers. It is also determined that the Old Russian Office Menaia with specific composition are a valuable, and sometimes also the sole source for studying the earlier stage in the development of the Slavonic office menaia. Due to the mosaic and complex picture of the manuscript tradition, it is difficult to determine in a definitive manner what and how thorough is the influence of the Eastern Slavonic sources on the South Slavonic Daily Menaia, composed on the Balkans in the 13th century, and also to what extent the texts of these menaia are original, preceding in time the Old Russian ones. As for the Old Russian Office Menaia for December, the ultimate impression is that these reflect a later, relatively unified stage in the composition and textological specificities of the December offices in the Slavonic environment.

The second part, which is also the most extensive chapter of the monograph, focuses on lexical variants in the hymnographic texts, which result from the presence of numerous versions of the translations of one and the same Greek lexeme. The conclusion, reached by the author, based on a detailed linguistic and textological analysis of an extensive volume of lexical materials is that the presence of variations in the translations of a single Greek word, within a certain office or a menaion manuscript, is most often a sign of various chronological layers. That is why the presentation and characterization of certain variants may actually contribute to determining the proper dating of the respective version of an office or hymn. It is also determined that the earliest translations conformed mainly to the functional applicability of hymnography to the respective audience. The guiding principle in the adopted translation decisions was the requirement that the Divine glorification can be understood by the congregation. The early menaion body offered an abundance of translations, based on meaning and context, which very often did not reflect the original meaning of the source lexeme or the formal structure of the Greek model, resulted in the obscuring of the stylistic figures and as a result, the Slavonic poetic speech is inferior in terms of ornamentation to the Byzantine models. This earliest stage was overcome by the entry of a complex vocabulary from the Byzantine hymnography. The construction of the specific lexical fund for the poetic style of the literary language, started through the various types of loan translation, in order to achieve and preserve the artistic merits and specificities of the Byzantine poetry.

The third chapter is dedicated to the reconstruction of the set of Old Bulgarian Office Menaia; the basis of the study is the least studied of the Eastern Slavonic Menaia with

specific composition, - the Menaion for April - Codex Sof. 199 of the National Library of Russia (12th–13th century). Through a detailed comparison of the commemorations in the calendar of this manuscript to those in other Old Russian Office Menaia, in the Constantinople's Synaxarium and in the Jerusolimtic (Neosabbaitic) Typicon, as well as of the composition and linguistic and textological specificities of the services in question, it is argued that Sof 199, together with the Old Russian Menaion of Putyata for the Month of May (Sof. 202 of the National Library of Russia, 11th century) retained the relatively complete contents of the Old Bulgarian repertoire for April and May. The reconstruction of this repertoire may be partial, as it is relied mainly on the duplicated services in the composition of certain manuscripts or within the entire set of Easter Slavonic Standard Menaia.

The fourth part contains two Original Old Bulgarian Works of the Disciples of SS Cyril and Methodius in the Menaion. These are rare services, thus deserving special interest and attention. The first of them is dedicated to Sts. Vitus, Modestus, and Crescentia (15 June), and the second is the Office for St. Apollinarius, Bishop of Ravenna (23 July). The published texts are accompanied by a brief discussion of the problem of their origin, the characteristics of the manuscripts, where these can be found, as well as of certain textological and artistic specificities of these hymnographic works. Some high-quality photographs of a part of the studied manuscripts are printed at the end of the book, as well as of manuscripts, containing both offices included in the fourth chapter, so that the reader can have a direct access to texts and be able to compare their publication or analysis to their respective sources.

Two specific advantages of the monograph deserve particular attention. The first one is that the aforesaid analyses and conclusions have been made based on extensive and mostly previously unstudied manuscript materials, of which the author has in-depth knowledge and uses skillfully and with ease. At the end of the book there is a list of an impressive number of Slavonic manuscripts, with which the author has worked *de visu* or used their available publications. The second major advantage is the focused and systematic comparison between the Byzantine originals and their Slavonic translations in all three main chapters of the study, the absence of which would render impossible any definitive and justified conclusions, taking into consideration the fact that more than 90% of the Slavonic hymn repertoire for the fixed feasts are formed by translated hymnographic texts.

In conclusion it should be noted that M. Yovhceva's new monograph is a valuable contribution to the study of the still barely examined problem, concerning the development of the Slavonic menaion, which is closely connected with the formation and history of the respective Byzantine liturgical book, and deserves the attention not only of linguists, but also of those engaged in Orthodox liturgics, theology, Byzantine studies, as well as everybody who values, knows and studies Medieval Slavonic and Byzantine poetry.

Evelina Mineva

The Edinburgh History of the Greeks, c. 500 to 1050: The Early Middle Ages [Series: The Edinburgh History of the Greeks], Edinburgh University Press: Edinburgh 2011, 376 p. + 18 Ill., ISBN 978-07-486-38093

This is an important and welcome book.To begin with, Curta surveys a vast literature on the history of Medieval Greece, which has grown exponentially in the last couple of decades.Many edited volumes and narrow studies have appeared but, until now, no monographic overview. Curta not only wrestles this burgeoning scholarship into synthetic shape; the value of his work lies, moreover, in digesting it into a teaching text.

Already in the introduction the author illustrates very clearly the considerable complexity of Greek history during the period in question. He stresses the sensitivity of the subject and the problems related to the study of cultural and ethnic continuity, making special reference, among other things, to J.P. Fallmerayer's theories and their influence on European historiography in the 19th and early 20th centuries, until their final dismissal. The author also focuses on the ambiguous perception of Slavs by Greek historians – a perception which seems to be influenced by diverse factors. The introduction finally provides a survey of the various tendencies and approaches to the study of the Slavic presence in Greece by modern scholarship.

The book is divided in ten chapters. The first three are dedicated to the period between the 6th and early 7th centuries. The author provides a thorough survey of the crucial period of transition from Late Antiquity to the so-called "Dark Ages", focusing on developments in the countryside as well as in the urban centres. Chapter 3 deals with on one of most important –but frequently neglected- sources of information for the Empire's domestic history during this period, namely, the steadily-growing numismatic material. The author emphasizes the problematic correlation between hoard-finds and concrete historic events, and attempts to connect the existence of hoards to imperial policy. Specifically, he claims that coin-hoards, and the flow of currency in general, usually reflect the increased presence of the army in that particular region. Chapter 4 is devoted to "Dark Age" Greece. Once again Curta utilizes an extensive and diverse body of evidence obtained from written, archaeological, sigillographic and numismatic materials. His analysis suggests that in the 7th and, mainly, the 8th century Byzantium retained full control of the main coastal cities and in a number of islands such as Crete. The next century is usually described as an era of further consolidation and expansion, but as Curta points out in chapter 5, economic revival and prosperity was achieved throughout the region only after the mid-900s, as indicated by the demographic growth in the Peloponnese, Central Greece and the Aegean. Chapters 7 discusses Medieval Greece and the Middle Byzantine economy. The author claims that the local economy was predominantly based on agriculture (mainly grain production), and emphasizes the important role played by the state in economic development. Noteworthy in this context is the emergence of new social and economic elites, a process that, according to Curta, took place gradually, in at least three distinct phases. The role of Christianity in the region is examined in the next chapter, where special attention is paid to the attempt of the imperial authorities to 're-Chris-

tianize' Greece following the conquest of the territories controlled by the Slav settlers, in the 8th, 9th and 10th centuries.

In his concluding chapter, the author summarizes some of the problems related the studied period in Greece (for instance, the question of ethnic origin of certain groups, bilingualism in specific regions etc). The evidence presented in this volume seems to suggest that if there was a sense of ethnicity and continuity in Medieval Greece, this was related to the concept of "Romanness", defined in terms of Christianity and loyalty to the Emperor. One of the strengths of this book is the vast and up-to-date literature provided by the author, but also the numerous illustrations (plans, tables and maps), which elucidate the text. In sum, Curta's monograph provides a much-needed interdisciplinary perspective to the study of the social and economic history of Medieval Greece. Its intended audience ranges from the reader who is simply curious about Byzantine Greece to the scholar who has an academic interest in it.

Pavla Drapelova
University of Athens

A. V. Nazarenko, *The 'Discourse on the renovation of the Church of the Tithes', or Toward the history of the veneration of St Clement of Rome in Early Rus'* / А. В. Назаренко, *«Слово на обновление Десятинной церкви», или К истории почитания святителя Климента Римского в Древней Руси* [Patrologia Slavica 2], Conférence Sainte Trinité du Patriarcat de Moscou ASBL, St Catherine's Monastery: Moscow–Brussels 2013, 224pp., ISBN 978-5-904685-07-2

According to a widespread view the veneration of St Clement in Kievan Rus' emerged in the context of the Cyrillo-Methodian tradition. After all, it was Constantine-Cyril himself who conducted the search for the relics of Clement in Cherson in 861 that lead to the miraculous invention of the saint's remains. The author seeks to refute this view, laying stress on the fact that the Russians knew nothing about the part played by Constantine in the making of the Chersonitan cult of St Clement. It is the intent of the author to explain the complicated origins of two early Russian hagiographic works related to the veneration of Clement in the 11th- and 12th-century Kiev, that had apparently no connection with the activity of Constantine in the Slavic lands.

The successful military campaign of Prince Vladimir the Great against Byzantine Cherson in 989 resulted in the translation of the skulls of St Clement and of his disciple Phoebus to Kiev in a sort of 'holy theft' (*furta sacra*). The relics were placed in the Church of the Tithes (Desyatinnaya Church), the first monumental church building founded by Vladimir after his conversion to Christianity. Despite the scarcity

of information about these relics, almost certainly lost during the sack of Kiev by the Mongolians in 1240, the author is convinced of the importance of the cult of St Clement in early Rus', even if he is careful to emphasize that this cult experienced periods of growth and decline. It is important to note that some sources pointing to the importance of the cult have external provenance, like the testimonies of Thietmar of Merseburg and Roger of Châlons. The author attributes the silence of the Kievan chronicle to the indifference, if not animosity, of the chronicler monks of the Kiev Monastery of the Caves toward the 'princely' cult focused on the palatial church.

Considering these difficulties, it is natural that the author should turn his attention to the literary history of two Russian panegyrics to St Clement, the *Discourse on the renovation of the Church of the Tithes* (hereafter *Slovo*) and the *Miracle performed by St Clement upon a boy* (*Chudo ob otrochati*; hereafter *Chudo*). The *Slovo*, first published in 1850 by M. A. Obolensky from a single 16th-century manuscript (later lost), served as an appendix to the Old Russian translation of the Greek *Martyrium Clementis* (BHG 342–344b). In this homily Clement is praised as a renowned miracle worker, equal to the apostles, 'the perpetual advocate of the Russian land and the adorned crown of our glorious and honoured city, the great metropolitan see, the mother of [Russian] cities'. The preacher links the arrival of the relics of Clement with the conversion to Christianity alluding to his singular importance as the 'unshakeable foundation of the church', 'similar to the apostles', and the special patron of the prince of Kiev, the supreme ruler of Rus'. This homily has a number of common traits with a much shorter panegyric to Clement constituting the final section of the Old Russian version of the *Chudo*. In the first part of the book concerned with a textological study the author refutes the diverging conclusions reached by earlier scholars and offers his own interpretation. Both texts must go back to a common source, labelled *proto-Slovo*, that was a part of a composite hagiographical work comprising the Old Russian versions of the *Martyrium Clementis* and the *Miracle of St Clement* by Ephraim of Cherson (BHG 351). The *Slovo* represents the contents of the *proto-Slovo* more faithfully than the *Chudo* whose author has not only abbreviated his source but also excluded the laudatory references to Kiev and its ruler, rewriting the *Miracle* on the basis of the Greek original. The emerging picture is further complicated by the assumption that neither author had access to the entire compilation but only to its second half, lacking the bulk of the Martyrium. The author sums up these conclusions in the diagram on p. 62.

In the second part of the book the author attempts to set the historical context for a better understanding of both works on St Clement that conforms with his view of their literary history. There are some grounds to believe that the cult of Clement, particularly strong in Kiev in the decades following the conversion, declined in the second half of the 11th century. Only in the middle of the 12th century it experienced a short-lived resurgence in connection with the ordination of Clement Smolyatich as Metropolitan of Kiev (1147). This event was staged by Grand Prince Izyaslav II Mstislavich, in defiance of the rights of the Patriarch of Constantinople, after his clash with Greek Metropolitan Michael who had left Kiev for Byzantium. Adducing the

contemporary evidence of Bishop Mateusz of Krakow and of Gerhoh of Reichersberg, the author regards the ordination of Clement Smolyatich, unusually performed by the imposition of the skull of St Clement, as an effective rupture of ecclesiastical communion between Kiev and Constantinople. A certain rise of interest in the Church of the Tithes discernible in the annalistic entries for the reign of Izyaslav could be connected with the sudden increase of importance of the church and its relics of Clement. Furthermore, in the light of recent archaeological work on the church it is possible to argue that some building activity was initiated there by Izyaslav. The author is inclined to link the composition of the *Slovo* promoting the cult of St Clement as the patron of Kiev and as 'apostle' of Rus', with the ceremony of the consecration of the church after its probable renovation (25 November 1148?).

While the *Slovo* was likely written as an attempt to reinforce the position of Izyaslav and of his metropolitan, the *Chudo* could be composed by a member of the opposing party as a reaction to their appeal to the cult of St Clement. The author points out that the leading figure of the opposition, Archbishop Niphont of Novgorod, was arrested by Izyaslav during his visit to Kiev in 1149 and put into custody at the Monastery of the Caves. According to the author, it was a fitting occasion for the composition of the *Chudo* by Niphont himself or by someone of his entourage. The interest of Niphont in the cult of St Clement is attested by his later activity: in 1153 he presided over the foundation of the church of St Clement in Ladoga, and the episodes of the hagiographic legend of Clement were included in the painted decoration of the church of the Mirozhsky monastery sponsored by the archbishop. If the *Chudo* was composed by Niphont during his forced stay in Kiev, his employment of the sources used by the rival author of the *Slovo* is something that demands explanation. The author suggests that the *proto-Slovo,* likely kept at the Church of the Tithes, was delivered to the Monastery of the Caves in order to be reworked into the new composition meeting the demands of the day. In this case, the author of *Slovo* must be sought among the inhabitants of the monastery. The author's choice is Abbot Theodosius the Greek (died 1156), a well-educated man who enjoyed the confidence of Prince Izyaslav. After he finished his work, the manuscript leaves with the text of the *proto-Slovo* remained in the monastery and later fell into the hands of Niphont and his companions who used them to create a composition refuting the claims of Izyaslav and Clement Smolyatich.

In addressing the question of the appearance of the *proto-Slovo* the author assumes that it was probably drawn up simultaneously with the Old Russian versions of the *Martyrium* and the *Miracle*, most likely during the reign of Yaroslav the Wise (1019–1054). The *proto-Slovo* was a brief panegyric designed as an appendix to the hagiographical compilation on St Clement otherwise based on the translations from Greek. As for the precise occasion of the creation of this text, not much can be guessed except for a possible renovation of the Church of the Tithes as well as recurrent outbreaks of tensions between Kiev and Constantinople prompting an attempt to promote the cult of St Clement as 'apostle' of Rus'. But be that as it may, the glory of Clement was in decline by the middle of the 12th century, quite probably eclipsed

by the aristocratic cult of Boris and Gleb. Only under Izyaslav St Clement was once more invoked to reinforce the claims of Kiev to the ecclesiastical independence. According to the author, both Yaroslav and Izyaslav tried to pursue 'a sovereign policy in ecclesiastical affairs drifting towards authoritarianism and prone to radical novelties'. Now Izyaslav, having severed the ecclesiastical ties with Constantinople, commissioned a reworking of the old panegyric that was heavily edited and expanded to produce a sort of treatise asserting the role of St Clement as the 'founder' of Russian Christianity and the patron of Kiev, the political and ecclesiastical capital of the entire Rus'. It was the appearance of the *Slovo* that prompted Niphont of Novgorod to counter the princely propaganda by drafting a 'rival' panegyric to St Clement devoid of any Kievan bias.

The explanation of the provenance of both panegyrics to St Clement developed in the book may seem far-fetched, and the author is fully aware of that fact. Indeed, he tacitly acknowledges the danger of becoming too speculative and going beyond the limits of the available evidence. In spite of these reservations, the author insists that the proposed historical context of the composition of the *Slovo* and the *Chudo* is at least 'plausible'. The lack of details regarding the cult of Clement in early Rus' notwithstanding, the general picture is internally consistent and coherent enough to be worthy of discussion.

Additional evidence of the cult of St Clement in Kiev during the reign of Yaroslav the Wise is provided by the 'Reims note', a short narrative of the history of the relics of the saint attributed to Yaroslav himself. According to the text, Bishop Roger of Châlons who visited Kiev as a member of a French embassy, probably in 1049, used the occasion to inquire about the location of Cherson and the tomb of St Clement. As the story goes, the relevant information was supplied to the bishop by Yaroslav himself who claimed that he had not only paid a visit to Cherson but also obtained there the skulls of Clement and Phoebus (Yaroslav, as a child, could have accompanied his father Vladimir during the campaign against Cherson). The prince informed the bishop that the body of Clement rested in Cherson until the times of Pope Julius I (337–352) who arrived in city with the purpose of restoring the Orthodox faith. After the pope had exhumed the relics from the marvellous tomb at the bottom of the sea, the yearly miracle of the waters of the sea retreating from the shore to give way to the pilgrims ceased to occur. Moreover, when the pope had brought some of the relics to Rome the sea floor with the now empty tomb raised themself to form an island on which a monastery was built.

The study of this legend forms the third part of the book. While assessing the reliability of the account, the author sums up the evidence on the manuscript tradition of the text; the conclusion is that the narrative can be regarded as a trustworthy, if somewhat confused, relation of the testimony of Yaroslav. The Chersonitan origin of the legend is undeniable, as well as the primary reason of its emergence: it was intended to explain the obvious contradiction between the literary evidence locating the tomb of Clement in the sea, and the existence of the island shrine. The absence of the underwater tomb that implied the absence of the recurring miracle celebrated

in the hagiography of Clement also demanded explanation. While the dating of the legend to the 5th century proposed by S. Albrecht seems too early, the author prefers to attribute it to the situation that emerged after the invention of the relics of Clement by Constantine-Cyril in the 9th century: the grave of the saint was found on an island, and the relics divided between Cherson and Rome (the Chersonitan part of the remains was later transferred to Kiev). The absence of Constantine from the story is most intriguing and can only be explained by conscious endeavour to conceal his role in the invention. The same tendency underlies the fictitious account ascribing the initiative to Bishop Gregory of Cherson with 'the entire clergy of St Sophia' (of Constantinople), that is found in the *Sermon on the translation of the relics of St Clement from the depth of the sea to the city of Cherson* included in some versions of the Old Russian Synaxarium (*Prolog*). The author tends to attribute this 'anti-Constantinian' bias to the excesses of 'local Chersonitan patriotism', and this explanation is almost certainly correct. However, the 'patriotic' feelings could hardly have been the only reason for the substitution of Constantine by Pope Julius, a not very important character in Byzantine history and hagiography.

The study of the legend of Pope Julius serves to reinforce the argument about the importance of the cult of St Clement in the reign of Yaroslaw the Wise. As all the references to Constantine's role in the invention were purged from the Chersonitan tradition received in Kiev, the Russians remained ignorant of the actual history of the relics. Such is the outcome of the discussion, that is unfortunately not extended further to provide a comprehensive account of the transmission of the cult and the hagiographical legend of Clement to Kiev.

The noteworthy contradiction between the literary tradition and the local reality regarding the tomb of St Clement was already pointed out by E. Oukhanova who denied the existence of the cult of Clement in Cherson before the arrival of Constantine. There are some reasons to agree with this conclusion although it was not corroborated by an exhaustive treatment of the hagiographical tradition of St Clement. It is certainly worthy of note that this tradition, comprising the martyrdom of the saint in Cherson and the miraculous retreat of the sea, originated in the Latin West. The ultimate source of the Byzantine hagiography of St Clement is the *Passio Clementis* (BHL 1848) commonly considered a Roman work of the 5th century. It is unlikely that the story of the Chersonitan exile and the death of Pope Clement has any historical value, and the most plausible explanation thus far proposed is that the whole tale was invented by the Roman hagiographer (P. Franchi de' Cavalieri). Before long, the legend proved extremely popular both in the Latin West and in the Greek East. Moreover, the earliest accounts of the underwater tomb of St Clement that was allegedly situated in the vicinity of Cherson, also come from the West. While the testimony of Gregory of Tours may be discarded as based on mere hearsay, the earlier evidence of pilgrim Theodosius presents a number of problems: in short, it could not be established with any certainty whether he had visited Cherson to witness the annual pilgrimage to the shrine of Clement. In fact, the only source that can be regarded as reflecting the

genuine Chersonitan tradition is the *Miracle* by Ephraim of Cherson, even if it is impossible to determine the date and authorship of this text beyond reasonable doubt. Furthermore, the author of this homily does not mention any significant detail that could be used to prove the Chersonitan origin of the text, apart from a single remark to the effect that 'all among us… the citizens of Cherson' witnessed the miraculous retreat of the sea (*pace* A. Vinogradov and D. Kashtanov).

Considering the fanciful Latin evidence and the absence of any significant Byzantine contribution to the legend the general impression emerges that, in spite of the commonly held view, the shrine of St Clement did not exist in Cherson before the 9th century. The circumstances of the invention of the relics by Constantine would seem to corroborate this view, especially the evidence of the Latin sources. Anastasius Bibliothecarius, citing the description of the event written by Constantine himself, with an addition of the oral testimony of Metropolitan Metrophanes of Smyrna, draws a clear-cut picture of the lack of veneration of Clement in Cherson. Only through the efforts of Constantine, visibly embarrassed by the absence of the miraculous shrine of which he knew from the literary tradition, the citizens of Cherson became concerned with the problem. Nobody could tell where the shrine was to be found, but the difficulty was resolved by the divine revelation to Constantine. According to Anastasius, Constantine himself attributed the 'loss' of the shrine to the disastrous impact of 'barbarian incursions' and the depressed condition of the citizens of Cherson. The same information is found in the so-called *Italian Legend*, one of the surviving fragments of the *Life of St Clement* written by Cardinal Leo of Ostia on the basis of an earlier 9th century Life by John the Deacon and Gaudericus of Velletri.

With regard to the Slavonic sources, especially the *Life of Cyril* and the so-called *Korsun Legend* (*Sermon on the translation of the relics of the most glorious Clement*), the narrative of the whole enterprise is either very brief, as in the *Life of Cyril*, or quite confused, as in the *Korsun Legend* (cf. p. 163). Thus, the available evidence seems to suggest that Constantine was so much concerned with the idea of restoration of the ancient Chersonitan cult that he actually created the tradition from scratch, relying upon the written texts of external provenance. Before long, the discrepancies between the hagiographical legend and the Chersonitan reality fully emerged, compelling the ecclesiastical authority to explain why the newly found shrine was situated on an island and not at the bottom of the sea, and why the annual retreat of the sea did not occur. Combined with the probable desire to conceal the role of Constantine, these discrepancies contributed to the emergence of the strange story of Pope Julius, and possibly also of the legend of the involvement of the Constantinopolitan clergy in the translation of the relics. When these stories received their particular form they were transmitted to Kiev, quite possibly as a batch of inconsistent legends, thus effectively eliminating Constantine from the Russian legend of St. Clement.

In conclusion, it must be mentioned that the Old Russian texts of both *Slovo* and *Chudo* and their renderings in modern Russian are published as an appendix to the study, as well as the Latin text of the 'Reims note' (the translation is to be found on

pp. 146–147). The bibliography is good, but the absence of indexes is regrettable. On the whole, the book appears to be a useful and valuable contribution to the study of the hagiographical tradition of St Clement in the East and of the ecclesiastical politics of early Rus'.

Dr. Alexander Korolev
Ecclesiastical Research Center
"Orthodox Encyclopedia"
Moscow

Articles Published in Previous Volumes of Cyrillomethodianum

VOL. I (1971)

D. P. Bogdan, «Les Enseignements de Pierre Movilă adressés à son frère Moise Movilă», p.1-25.
J. Tsaras, «Le verbe ἐσθλαβώθη Movilă Movilă chez Constantin Porphyrogénète», p. 26-57.
Dj. Trifunović, «Hymne de Nicéphore Calliste Xanthopoulos, consacré à la Vierge, dans la traduction serbe de Makarije de l´année 1382», p. 58-79.
J. Tarnanidès, «Traductions serbes d´œuvres grecques au XVIIIe siècle», p. 80-106.
F. V. Mareš, «Die Namen des Slavenapostels Methodius von Saloniki und seiner Gefährten im Verbrüderungsbuch des Reichenauer Kloster», p. 107-112.
J. A. Papadrianos, «L´historien byzantin Doukas et les Serbes», p. 113-120.
A. Jakovljević, «Koukouzeles´ Part in the Funeral Service of Medieval Serbia and Byzantium», p. 121-130.
A.E. Tachiaos, «Nouvelles considérations sur l´ œuvre littéraire de Démétrius Cantacuzène», p. 131-162.
Ch. K. Papastathis, «Les études slaves en Grèce (1960-1969), p. 183-203.

VOL. II (1972-1973)

A. Dostál, «The Byzantine Tradition in Church Slavonic Literature», p. 1-6.
E. K. Chrysos, «Zur Gründung des ersten Bulgarischen Staates», p. 7-13.
L. E. Havlík, «Roman Universalism and 9th-Century Moravia», 14-22.
D. P. Bogdan, «La miniscule dans les textes paléographiques slavons et roumains écrits en cyrillique», 23-42.
J. Tarnanidès, «Dositej Obradović et le monde grec», p. 43-60.
Ph. Malingoudis, «Die Institition des župans als Problem der frühslavischen Geschichte», 61-76.
Ch. K. Papastathis, «Païsios Ligaridis et la formation des relations entre l'Église et l´État en Russie au XVIIe siècle», p. 77-85.
P. Ş. Năsturel, «Un épitrachilion moldave du XVIe siècle et les correspondants athonites», p. 81-97 + 2 ill.
A.-É. Tachiaos, «L´origine de Cyrille et de Méthode. Verité et legende dans les sources slaves», p. 98-140.
Х. Кодов, «Византийско-славянски литературно-исторически и текстологически проблеми», p. 141-153.
Ch. K. Papastathis, «Grigor Părličev traducteur de Chateaubriand en grec», p. 155-159.

J. Tarnanidès, «Le rappel de la prise de Belgrade de 1521 par les Turcs dans les "Βραχέα Χρονικὰ"», p. 160-164.
J. Papadrianos, «Les informations apportées par Georges Sphrantzès sur le rôle du despote serbe Djuradj Branković, dans les relations hongro-turques, durant les années 1451-1452», p. 165-169.
C. P. Charalampidis, «Quelques Observations sur la représentation de la servante dans la Nativité de la Vierge de Nérézi», p. 170-175+3 ill.
M. Altbauer, «Greek miscellanea from Sinai», p. 176-177+3 ill
M. Nystazopoulou-Pélékidis, «Quelques aspects des relations culturelles greco-bulgares (A propos de trois articles de Manjo Stojanov)», p. 178-186.

VOL. III (1975) –
Dedicated to the Memory of Michael Lascaris (1903-1965) and Djordje Sp. Radojičić (1905-1970)

F. V. Mareš, «Die Anfänge des slavischen Schriftums und die byzantnisch-griechische Literatur», p.1-12.
M. Capaldo, «Caratteristiche strutturali e prototipi greci dell' Azbučno-Ierusalimskij e dell' Egipetskij Paterik», p. 13-27.
I. Tarnanidis,«Byzantine-Bulgarian Ecclesiastical Relations during the Reigns of Ioannis Vatatzis and Ivan Asen II, up to the Year 1235», p. 28-52.
N. Moutsopoulos, «La morphologie des inscriptions byzantines et post-byzantines de Grèce», p. 53-73+30 planches.
D. Stefanović, «Neki elementi odnosa glagolskih imenica od nepreslaznih glagola u staroslovenskom prema odgovarajućim rečima u grčkom originalu», p. 106-110.
P. Weisensel, «A. S. Norov and the Pan-Orthodox Cause», p. 111-138.
M. Stojanov, «Gemeinsamme Kulturelle Zusammenarbeit zwischen Bulgaren und Griechen in Plovdiv Während der ersten Hälfte des XIX Jahrhunderts», p. 139-148.
C. P. Charalampidis, «The Importance of the Threnos in the Church of Saint Panteleimon at Nerezi», p. 149-162+4 ill.
P. Ş. Năsturel, «"Hongrois et Valaques" ou "Hongrovalaques" dans la "Vie de S. Théodose de Tărnovo"?», p. 163-165.
P. Ş. Năsturel, «De la datation d'un Évangéliaire slavo-roumain de Varsovie», p.166-168.
E. K. Chrysos, «Die "Krönung" Symeons in Hebdomon», p.169-173.
Ph. Malingoudis, «Ein mittelbulgarisches Rätsel», p. 174-177.
A. Tsitouridou, «A propos de deux nouvelles représentations de "L'Enfant Basile" dans le cycle de saint Nicolas», p. 178-182+3 planches.
A.-É. Tachiaos, «Sur les traces d'un acte du tsar Ivan Alexandre», p. 183-189.
A. Thavoris, «The Slavs and Slav Toponyms and their Endings in Greece», p. 190-218.

VOL. IV (1977)

A. É. Tachiaos, «Mount Athos and the Slaviv Literatures», p. 1-35.
A. Djourova, «Le manuscrit pendant le deuxième Royaume Bulgare (1185-1396), p. 36-54+XLV planches.
D. Nastase, «Une chronique byzantine perdue et sa version slavo-roumaine (La Chronique de Tismana, 1411-1413)», p. 100-171.
M. Tadin, «L'origine et la signification de la particule IΩ dans le titre honorifique des princes de Bulgarie et de Moldavie», p. 172-196.
M. Stojanović, «Versions libres des poésies des poètes romantiques serbes par Passaïanis» p. 197-203.

VOL. V (1981)

R. Picchio, «Compilation and Composition: Two Levels of Authorship in the Orthodox Slavic Tradition», p. 1-4.
Aurelio de Santos Otero, «Ein Neuer Textzeuge der Kompilation des Popen Jeremias», p. 5-10.
К. Иванова, «Агиографско-хомилитичните сборници с устойчив състав в южнославянските литератури», p. 11-21.
D. Nastase, «Unité et continuité dans le contenu de recueils manuscrits dits "Miscellaneés"», p. 22-48.
W. Veder, «Elementary Compilation in Slavic», p. 49-66.
Р. Маринковић, «Витешки романи у рукописним sборницима у српској средневековој књижевности», p. 67-81.
Б. Јовановић-Стипчевић, «Додирне тачке српских зборника и литургијских књига XIII века», p. 82-89.
G. Mihăilă, «О некоторых произведениях византийской литературы в славяно-румынских сборниках», p. 90-112.
V. Tăpkova-Zaimova, «Les textes Démétriens dans les recuerils de Rila et dans la collection de Macaire», p. 113- 119.
F. V. Mareš, «Das Verhältnis des slavischen Textes der Petrusliturgie zum griechischen Original im Lichte der Rubriken», p. 120-129.
B. Grabar, «Les fragments glagolitiques de Pazin», p. 130-134.
B. Psephtongas, «Le codex 388 du monastère Iviron, dit "ΩΚΕΑΝΟΣ"», p. 135-145.
R. Pope, «Hilandar No 485 as a Sbornik and the Principles According to which it was Compiled», 147-160.
М. Иконому, «Горички зборник–Порекло, садржај о космографији», p. 161-165.
Ђ. Трифуновић, «Зборници са делима Псеудо–Дионисија Ареопагита у преводу инока Исаије», p. 166-171.
К. Куев, «Статията на Георги Хировоск ΠΕΡΙ ΤΡΟΠΩΝ в старославянските литератури», p. 172-177.
D. Kaimakis, «Physiologos et sa tradition manuscrite», p. 177-186.

Lj. Juhas, «Zbornici sa životom Stefana Nemanje od Stefana Prvovenčanog», p. 187-196.
Ph. Malingoudis, «Zu einigen Verfassungstermini des Codex Supraliensis», p. 197-201.
Д. Богдановић, «Претече исихазма у српским зборницима XIV века», p. 202-207.
A.-É. Tachiaos, «De la Philokalia au Dobrotoljubie. La création d'un "Sbornik", p. 208-213.
J. Tarnanidis, «Les derniers créateurs de "sborniki"», p. 214-217.

VOL. VI (1982)

F. Thomson, «Chrysostomica Palaeoslavica. A Preliminary Study of the Sources of the Chrysorrhoas (Zlatostruj) Collection», p. 1-65.
E. Bláhová, «Библеиские цитаты в Успенском сборнике XII-XIII вв.», p. 67-79.
Л. Мошинский, «Способы перевода греческих словообразований с отрицательной приставкой ἀ- в старославянской супральской рукописи», p. 81-97.

VOL. VII (1983)

M. Tadin, «L'étymologie et la signification de *pirici* de la *Vie de Méthode*», p. 1-22.
L. E. Havlík, «The Roman Privilege "Industriae tuae" for Moravia (1100th Anniversary)», p. 23-37.
P. Ş. Năsturel, «Minutiae Variae: Ivan, le peintre de Voroneț, Quand mourut Mathieu de Myre?, A propos de la chronique murale de Suceava». p. 39-45.
В. Пуцко, « Надписи на свитках пророков и купольных росписях Софии Новгородской», p. 47-70 (+7 phot.)
D. Nastase, «Le patronage du mont Athos au XIIIe siècle», p.71-87.
G. Mihăilă, «"Похвальное слово Константину и Елене" Евфимия Тырновсгоко и его место в византийско-славяно-румынских литературных отношениях», p. 89-98.
Ph. Malingoudis, «Toponymy and History. Observationa Concerning the Slavonic Toponymy of the Peloponnese», p. 99-111.
A.-E. Tachiaos, «Gregory Sinaites' Legacy to the Slavs: Preliminary Remarks», p. 113-160 (+3 ill.).
I. Djordjević - E. Kyriakoudis, «The Frescoes in the Chapel of St Nicholas at the Monastery of St Hohn Prodromos near Serres», p. 167-209 (+25 ill.)
J. Alissandratos, «New Approaches to the Problem of Identifying the Genre of the Life of Julijana Lazarevskaja», p. 235-244.

VOL. VIII-IX (1984-1985) –
Dedicated to D. S. Lihachev on his Eightieth Birthday

H. Birnbaum, «Old Rus' and the Orthodox Balkans», p. 1-15.
И. Грицкат, «О дихотомии књижевног израза», p. 17-27.
D. S. Worth, «Vertigal Imagery in the Igor' Tale», p. 29-36.
В. Ф. Мареш, «Раннее свидетельство теории о скифском происхождении славян на Руси и на Балканах», p. 37-47.
G. Podskalsky, «Symbolische Theologie in der dritten Mönschsrede Kirills von Turov», p. 99-57.
W. F. Ryan, «The Passion of St Demetrius and the Secret of Secrets. An Onomastic Intrepolation», p. 59-65.
W. Vodov, «Les récits sur la mort de Mixail Aleksandrovič de Tver' (1399) et les courants politiques et ecclésiastiques de son temps», p. 67-76.
A.-E. N. Tachiaos, «The Testament of Photius Monembasiotes, Metropolitan of Russia (1408-1431): Byzantine Ideology in XVth-Century Russia», p. 77-109.
G. P. Majeska, «An Uknown Russian Work on Constantinople», p. 111-120.
H. Miklas, «Der Nazarether Mitropolit Gabriel und seine russische Übertragung der mit dem Namen Patr. Gennadios II. Verknüften Orakeldeutung über das Schiksal Konstantinopels», p. 121-145.
J. Alissandratos, «Leo Tolstoy's "Father Sergius" and the Russian Hagiographical Tradition», p. 149-163.
M. Velimirović, «Evolution of the Musical Notation in Medieval Russia», p. 165-173.
N. Schidlovsky, «A Note on the Slavic Modal Signature», p. 175-179.
К. Нихоритис, «Службата на св. КИрил Философ (Светогорска ръкописна традиция)», p. 183-205.
V. Radunović, «Platon u srpskoslovenskim prevodima dela Grigorija Palame», p. 207-214.
D. V. Gonis, «A Commentary on the Encomium to Our Holy Father Euthymius, Patriarch of Turnovo», p. 215-225.
Ђ. Трифуновић, «Једно исихастичко надахнуће ког Константина Философа», p. 227-231.
R. Pope, «The Greek Text of the "Naration of our Pious Father Agapios the Syrian"», p. 233-260.
S. Kissas, «A Russian Icon from Tatarna Monastery in Eurytania», p. 261-274 + 7 plates.
Lj. Popovich, «Composional and Theological Concepts in four Prophet Cycles in Churches Selected from the Period of King Milutin (1282-1321)», p. 283-317 (2 Schemas and 15 Figures).
E. N. Kyriakoudis, «The Original Founders' Inscription and Frescoes in the Church of the Nativity at Arbanasi in Bulgaria», p. 319-338 (7 Plates).
Chr. Hannick, «Eine Südslavische Epitome der Homilie des PS.-Chrysostomos auf die Theophanien (BHG 1928)», p. 339-354.

S. Kissas, «Fourteenth-and Fifteenth-Century Artin Ohrid and in the Areas under its Influence», 355-378 (1 Plate).

VOL. X (1986) –
Commemomoration of the eleventh centenary of the death of St Methodius, the Thessalonian apostle of the Slavs. Editor S. Kissas

K. Nichoritis, «Cyril and Methodius in the Greek Literary Tradition», p. 11-51.
«Acolouthia of St Clement», Moschopolis 1742. p. 53-120.
«Acolouthia of the Fifteen Martyrs of Tiberiopolis», Moschopolis 1741, p. 122-161.
«Acolouthia of St John Vladimir», Moschopolis 1742, p. 164-186.
«Acolouthia of St Erasmus of Achris», Moschopolis 1742, p. 187-199.
«Acolouthia of St Naum» Moschpolis 1742, p. 201-231.
«Acolouthia of Neomartyr Nicodemus», Moschopolis 1742, p. 234-250.
«Acolouthia of Seven Saints», Moschopolis 1742, p. 252-267. Supplement
«Acolouthia of St John Vladimir», Venice 1690, p. 269-284.
«Acolouthia of St Naum», Venice 1695, p. 285-288.
«Acolouthia of St Naum», Moschopolis 1740, p. 289-317.
«Acolouthia of Seven Saints», Venice c. 1720, p. 319-351.
Apparatus criticus, p. 353-361.
Initia Hymnorum, p. 363-388.

VOL. XI (1987)

Sp. N. Troianos, «Zum Kapitel 45 des russischen Kormčaja Kniga: Ursprung und Wesen des Nomos Mosaikos», p. 1-7.
Б.Л. Фонкич, « Греческие грамоты советских хранилищ», p. 9-31.
А. Б. Страхов, «Становление “Двоеверия” на Руси», p. 33-44.
В. Пуцко, «Пандекты Антиоха Черноризца: Художественное оформление кириллической рукописи XI века», p. 45-87.
R. Marti, «La langue de Constantin-Cyrille et Méthode», p. 89-102.
G. Meyrs, «The Blagoveshchensky Kondakar: A Russian Musical Manuscipt of the 12th Century», p. 103-127.
N. K. Moutsopoulos, «Monasteries outside the Walls of Thessaloniki during the Period of Slav Raids», p. 129-164 + 30 Plates.
S. Kissas, «Contribution to the History of Rožen Monastery near Melnik», p. 195-208 + 5 Plates.
G. Gerov, «An Iconographical Theme from Mount Athos and its Spread in the Bulgarian Lands: The Miracle of the Archangels of Docheiariou», p. 215-224 +20 Plates.
Б. Л. Фонкич, «Палеографические заметки о греческих рукописях итальянских библиотек», p. 245-247.
S. Kissas, «Representations of Greek and Slav Saints from the Central and Western

Balkans from the Ninth to the Eighteenth Century», p. 249-155.

VOL. XII (1988)

V. Byčkov, «Einige Grudzüge der Altrussische Kunst», p. 7-14.
E. Matsuki, «A Greek Icon Painter in Novgorod», p. 15-39.
К. К. Папулидис, «Греческие переводы "Синопсиса" Иннокентия Гизеля», p. 41-65,
И. И. Макеева, «История книги о двенадцати драгоценных камнях Епифания Кипрского в русской письменности», p. 67-74.
Н. Н. Запольская, «П.В. Постников - вупускник Славяно-греко- латинской Академии», p. 75-92.
Игумен Иннокентий Павлов, «Византийская традиция Священного Писания у южных славян и на Руси», p. 93-108.
О. Страхова, «Новгородская школа братьев Лихудов», p. 109-123.

VOL. XIII-XIV (1989-1990)

Chr. Tzitzilis, «Griechische Ortsnamen von Appelativa slavischer Herkunft», p. 7-17
S. Kissas, «The Monastery of St Demetrius of Cephalonia in Thessaloniki: Reflections on the Origin of St Clement of Achris», p. 19-30.
Е. М. Верещагин, «Первоучитель Славянства Кирилл и просветитель Руси Владимир. Языковый аспект многозначительной преемственности», p. 31-44.
Б. Л. Фонкич, «Греческие грамоты российских хранилищ. Грамота иерусалимского патриарха Феофана об утверждении московским патриархом Филарета Никитича», p. 45-60.
O. Alexandropoulou, «The History of Russia in Works by Greek Scholars of the Seventeenth Century», p. 61-91.
E. Economou, «*Pletenie Sloves* in the Works of Demetrius Cantacuzene», p. 93-110.
В. Пуцко, «Греческо-Волынская икона Христа Пантократора», p.111-128 +19 Plates.
D. A. Yalamas, «Kyprianos Iviritis», p. 149-153 + 5 Plates.
I. Dobrev, «A New Collection of Slavonic Manuscripts from the Sinai Peninsula», p. 159-177.
C. Papoulidis, «Arsenios of Elasson (1550-1626) and Arsenios the Greek (1621-?)», p. 179-184.

VOL. XV-XVI (1991-1992)

А. А. Гиппиус, «"Повесть временных лет": О возможном происхождении и зна-

чении названия», p. 7-23.
V. J. Djurić, «Thessalonique et la peinture serbe au Moyen-Age», p. 25-39.
Е. В. Герцман, «Византия и Русь: К проблеме музыкально-художественных контактов в XI-XII веках», p. 41-50.
B. Penkova, «Mural Paintings in the Refectory of Bačkovo Monastery and the Tradition of Mount Athos», p. 51-78 +8 Plates.
Е. Э. Бабаева, «Об учебных пособиях в академии Братьев Лихудов», p. 93-111.
D. A. Yalamas, «The Students of the Leichoudis Brothers at the Slavo-Greco-Latin Academy of Moscow», p. 113-144.
М. А. Бобрик, «Издание Библии 1717-1721 гг. на голландском и церковнославянском языках в кутльтурно-языковой ситуации Петровского веремени в России», p. 145-158.

VOL. XVII-XVIII (1993-1994)

H. Birnbaum, «The Lives of Sts. Constantine-Cyril and Methodius», 7-14.
Th. Butler, «Saint Constantine-Cyril's "Sermon on the Translation of the Relics of Saint Clement of Rome"», p. 15-39.
A.-E. Tachiaos, «Some Controversial Points Relating to the Life and Activity of Cyril and Methodius», p. 41-71.
B. Bojović, «L'hagio-biographie dynastique de l'idéologie de l'état serbe du Moyen-Age (XIIIe-XVe siècles)», p. 73-92.
Н. В. Синицына, «Проект издания сочинений Максима Грека», p. 93-141.
S. Yordanov, «Quelques remarques sur l'origine des idées dualistiques dans un monument de la littératue apocryphe bogomile», p. 143-153.
Х. Дзидзилис, «Паралелни явления в областта на гръцкия и на българския вокализм (Испадането на неударените /i/и/u)», p. 155-162.
O. Alexandropoulou, «The Legend of the Arrival of St Andrew the Apostle in Rus': A Greek Detail from the Seventeenth Century», p. 163-172.
Д. Я. Яламас, «Восточнославянские переводы Литургии св. Апостола Иакова (XVII-нач, XVIIIвв.) и их роль в истории русской культуры», p. 173-181.
В. Радуновић, «Исихазам у књижевном делу Данила Пећког», p. 183-190.
D. A. Yalamas, «A Cyrillic Fragment in Athens: Late 12th-Early 13th Century», p. 191-199.
А.-Э. Тахиаос, «Возрождение византийского мистицизма старцем Паисием Величковским (1722-1794)», p. 201-227.